

Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese: Die »Opferung« der beiden Söhne Abrahams

Gen 21 und Gen 22 im Kontext¹

Irmtraud Fischer

Gen 22, die sogenannte »Opferung Isaaks«, ist heute einer der sperrigsten, ja auch skandalösesten Texte der ganzen Bibel. Das vermochte auch die Flut von Literatur, die in unserem Jahrhundert dazu erschienen ist, nicht zu ändern. Aber selbst die beste Exegese kann und darf dieser Geschichte wohl nicht die Kanten und Ecken abbrechen; man würde damit dem Text seine vitale Macht nehmen!

Christliche² wie jüdische³ Auslegungsgeschichte zeigen demgegenüber jedoch eine Hochschätzung gerade dieses Textes, da er anschaulich belege, wie groß Glaube und Verdienst des Patriarchen sind, daß er imstande war, eine derartige Probe zu bestehen.

Mit der europäischen Aufklärung kam Gen 22 jedoch in Verruf. Seit Kant⁴ steht der Vorwurf gegen Abraham im Raum, er hätte diesem Befehl nicht folgen dürfen. Weder hat der Vater das Recht, sein Kind zu opfern, noch kann es Gott sein, der solches fordern könnte. Die historisch-kritische Exegese seit dem vorigen Jahrhundert hat denn auch implizit oder explizit

¹ Dem Artikel liegt mein Habilitationsvortrag an der Universität Graz, gehalten am 24.5.1993, zugrunde. Siehe dazu nun auch *Irmtraud Fischer*, *Gottesstreiterinnen*, Stuttgart 1995, 57–69.

² Zur christlichen Exegese-geschichte siehe: *David Lerch*, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, (BHTh 12), Tübingen 1950. Zur Wirkungsgeschichte christlicher Deutung im Judentum siehe: *C.T.R. Hayward*, *The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic Against Christianity*: CBQ 52 (1990) 292–306.

³ Die jüdische Auslegungstradition ist aufgearbeitet bei: *Shalom Spiegel*, *The last Trial*, (Translated from the Hebrew, with an introduction, by Judah Goldin), New York 1969 und *Rolf-Peter Schmitz*, *Aqedat Jiṣḥaq*, (JTS 4), Hildesheim 1979.

⁴ *Immanuel Kant*, *Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen*, (1798), *Kant's Werke*, (hg. von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII), Berlin 1917, 15–75, 63 (Anm.). Zur Kritik des Offenbarungsbegriffs von Kant bei Schelling siehe: *Hartmut Rosenau*, *Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling*: NZStH 27 (1985) 251–261.

auf diese Anfragen Bezug genommen.⁵ Die Erklärungen, die man gegeben hat, sind jeweils aus dem forschungsgeschichtlichen Kontext zu verstehen. Im folgenden sollen daher die geläufigsten Erklärungsversuche der jüngeren Forschungsgeschichte dargelegt werden, die Gen 22 als selbständige Einzelerzählung mit postulierter mündlicher Vorgeschichte aufgefaßt haben. Anschließend soll versucht werden, mit einer neuen Fragestellung an den Text heranzugehen: Gen 22 wird eingebunden im Kontext des Abraham-Sara-Kreises gelesen und zu verstehen versucht, wobei gezielt auf jene Texte, die Frauen als Handlungsträgerinnen vorstellen, Bezug genommen wird.

I. Gen 22 ist eine ätiologische Sage

Der paradigmatisch gewordene Satz von Hermann Gunkel »Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen«⁶ erfuhr auch an Gen 22 seine Erprobung. Im Rahmen der traditionellen Pentateuchkritik wurde Gen 22 dem Elohisten zugeteilt. Der überwiegend gebrauchte Gottesname Elohim sowie für diese Quellenschicht typische theologische Vorstellungen⁷ gaben die Argumente dafür. Der Text, mit Ausnahme des späten Einschubes der zweiten Engelrede (22,15–18), wurde damit meist in die mittlere bis spätere Königszeit datiert. Mit der überlieferungsgeschichtlichen Methode fragte man hinter den heutigen Text und seine verschrifteten Wachstumsphasen zurück und fand in der elohistischen Geschichte eine mündlich überlieferte Sage verarbeitet.

1. Gen 22 als Ätiologie einer Kultpraxis

Diese ursprüngliche Geschichte⁸ sei, wie so viele andere Geschichten der Genesis, eine »ätiologische Sage« gewesen, die darauf hinziele, den Brauch

⁵ Vgl. dazu exemplarisch etwa *Gerhard von Rad*, *Das Opfer des Abraham*, München 1971, 7f und *Odil Hannes Steck*, *Ist Gott grausam?* in: *Wolfgang Böhme* (Hg.), *Ist Gott grausam?* Stuttgart 1977, 75–95. Die meisten neueren Publikationen stellen sich dieser Problematik.

⁶ *Hermann Gunkel*, *Genesis*, Göttingen ⁸1969, VII.

⁷ Vgl. ebd., 236; *Sean McEvenue*, *The Elohist at Work: ZAW 96* (1984) 315–332, versucht vor allem aufgrund der Erzähltechnik die elohistische Herkunft von Gen 20–22 nachzuweisen.

⁸ Meist wird die ätiologische Deutung für eine postulierte vorliterarische/vorisraelitische/vorelohistische Version der Geschichte vertreten. Häufig werden die hier als Erklärungsmodelle sukzessiv beschriebenen Deutungen den verschiedenen postulierten Wachstumsphasen zugeordnet, so daß die Ätiologie zur Abschaffung des Kinderopfers in einem weiteren Stadium zu einer Gefährdung des Sohnes und schließlich durch die Übertragung auf Abraham zur Gefährdung der Verheißung wurde, im (elohistischen) Text jedoch zu einer Probe für den Erzva-

des Kinderopfers, den man im AO für belegt ansah,⁹ ein für alle Male abzuschaffen. Der vorisraelitische Erzählkern handle daher von einem Vater, der, wie viele vor ihm, seinen Sohn einer (männlichen) Gottheit opfern wollte und von dieser selber angehalten wurde, statt des Kindes ein Tier als Ersatzopfer darzubringen. Israel hätte diese Geschichte übernommen und auf den Ahnvater Abraham übertragen. Mit dem Wechsel des Sitzes im Leben sei die Geschichte vom Elohisten zu einer Erprobungsgeschichte umgewandelt worden.¹⁰

Wenngleich es kaum explizit ausgesprochen wird, hat diese Erklärung den Nebeneffekt, das Skandalöse des Kinderopfers in die vorjahwistische Religionsgeschichte zu setzen und für die israelitische Zeit bereits eine ›geläuterte‹ Geschichte präsentieren zu können.¹¹ Diese Auslegung, die sich mittlerweile bis hinein ins Volkswissen verbreitet hat, ist derart populär geworden, daß Otto Kaiser sich genötigt sieht, jene Forscher unseres Jahrhunderts hervorzuheben, die ihr nicht zustimmen.¹²

Nun sieht sich aber die Deutung von Gen 22 als ätiologische Sage einigen gravierenden Schwierigkeiten¹³ gegenüber: Zum einen ordnet in der elohistischen Geschichte Gott selber das Opfer an,¹⁴ auch wenn er es dann durch ein Tieropfer ersetzt. Das Ziel, das Gottesbild zu entlasten, vermag diese Deutung damit nicht zu leisten: Ein Gott, der einem alten Vater befiehlt, seinen einzigen Sohn zu schlachten, ist nicht weniger grausam, selbst wenn er schließlich die Schlachtung verhindert. Zum anderen findet sich im Text kein einziger Hinweis darauf, daß damit ätiologisch eine neue Kultpraxis eingeführt und der Brauch eines Kinderopfers durch ein Tieropfer ersetzt

ter umgedeutet wurde. Vgl. dazu etwa: *Rudolf Kilian*, Isaaks Opferung: BiKi 41 (1986) 98–104.

⁹ Siehe eine Zusammenstellung der Belege und Literatur zum Thema bei: *Karl Jaroš*, Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion, (OBO 4), Freiburg/Göttingen ²1982, 168–196 und bei *Otto Kaiser*, Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben, in: *Ders.*, Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments, Göttingen 1984, 142–166, der den Belegen recht skeptisch gegenübersteht und nachweist, daß es selbst in der Umwelt Israels ausschließlich ein »exzeptionelles Erstgeborenenopfer« gab (ebd., 162). Ähnlich auch: *Paul Maiberger*, Genesis 22 und die Problematik des Menschenopfers in Israel: BiKi 41 (1986) 104–112.

¹⁰ So etwa *Kilian*, 1986 (Anm. 8) 101f., breiter ausgeführt in seiner Studie: *Ders.*, Isaaks Opferung, (SBS 44), Stuttgart 1970.

¹¹ Diese Konsequenz zieht folgerichtig aus der Literatur der Nicht-Exeget *Eugen Drewermann*, Abrahams Opfer: BiKi 41 (1986) 113–124, 115f, der die Intention von Gen 22 im Bruch mit den kinderopfernden Naturreligionen sieht.

¹² Vgl. *Kaiser*, Erstgeborenen (Anm. 9) 146, Anm. 11.

¹³ Die Kritikpunkte sind bereits bei *Henning Graf Reventlow*, Opfere deinen Sohn, (BS 53), Neukirchen-Vluyn 1968, 33–40, zusammengestellt.

¹⁴ Die ursprüngliche Sage hatte den Gottesbefehl noch nicht, sie setzt den Kultbrauch des Kinderopfers voraus. Siehe dazu die postulierte Grundtradition bei *Kilian*, 1970 (Anm. 10) 88f.

werden soll. Wie Erhard Blum treffend feststellt, wird das Menschenopfer in Gen 22

»nicht durch einen kultischen ›Imperativ‹ ... ausgeschlossen, sondern gleichsam durch einen theologischen ›Indikativ‹, nämlich ein Gottesbild, in dem es keinen Platz mehr findet.«¹⁵

Von einer typischen ätiologischen Erzählung, die eine Kultpraxis begründe, kann also keine Rede sein.

2. Gen 22 als Gründungslegende eines Heiligtums

Sollte Gen 22 ursprünglich eine Kultlegende eines bestimmten Heiligtums gewesen sein, an dem früher Kinder-, nun aber Tieropfer dargebracht werden sollen, so besteht die Ungereimtheit, daß der Ort keinen identifizierbaren Namen hat, sondern mit »JHWH sieht« (יְהוָה יִרְאֶה V14) benannt wird¹⁶, was im Endtext eindeutig im lautlichen Anklang an Moriija (V2) zum Ausdruck kommt. Da Moriija in 2 Chr 3,1 mit dem Tempelberg in Jerusalem identifiziert wird, hat man diesen Versteil jedoch meist als sehr späten Zusatz ausgeschieden.¹⁷ So blieb für V14 nur der Ausweg der Konjektur: Ursprünglich sei die Opferstätte eine für die Gottheit El gewesen,¹⁸ die Kultstätte sei jedoch »spätestens zu elohistischer ... Zeit nicht mehr bekannt« gewesen.¹⁹

Somit zeigt sich, daß bei der Deutung von Gen 22 als ätiologische Erzählung weder die Kultpraxis noch die Kultstätte klar rekonstruierbar sind. Als Ergebnis bleibt damit die kritische Beurteilung Veijolas, daß

¹⁵ Erhard Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 328.

¹⁶ Reventlow, Sohn (Anm. 13) 37: »Auf keinen Fall ist es angängig, nach diesem Vers die Art der ganzen Erzählung zu beurteilen. Schon daß der Name des Schauplatzes nicht identifiziert werden kann, zeigt, daß es sich in ihr nicht um die Kultlegende eines bekannten Heiligtums handelt. Dazu ist sie erst in einem späten Stadium durch die Eintragung des bekannten Moriija in V2 gemacht worden.«

¹⁷ Zur Diskussion, auch bezüglich des Vor- oder Nachranges der Chronikstelle, siehe Blum, *Komposition* (Anm. 15) 325f, sowie Isaac Kalimi, *The Land Moriah, Mount Moriah, and the Site of Solomon's Temple in Biblical Historiography*: HThR 83 (1990) 345–362. Timo Veijola, *Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter*: ZThK 85 (1988) 129–164,154, kommt aufgrund seiner Spätdatierung (5.Jh.) zum Schluß, daß Gen 22 »von Anfang an als eine Kultätiologie Jerusalems konzipiert worden ist, was freilich nicht mit ihrer theologischen Intention zu verwechseln ist«.

¹⁸ Gunkel, *Genesis* (Anm. 6) 241: »Gen 22 ist die *Kultussage von J'ru'el*.« Kilian, 1970 (Anm. 10) 100f, ersetzt in V14 JHWH durch El und deutet somit auf eine vorisraelitische Gottheit hin.

¹⁹ Kilian, 1970 (Anm. 10) 101.

»dieses religionsgeschichtliche Erklärungsmodell den typologischen Deutungen der alten Kirche im Prinzip sehr ähnlich ... [ist]. Der Unterschied besteht nur darin, daß jetzt Typologie *nach hinten* getrieben wird: der Sinn der Erzählung wird hinter dem Text in der Religionsgeschichte gesucht und der so gefundene Sinn wird dann zur eigentlichen Botschaft des Textes hochstilisiert.«²⁰

II. Gen 22 ist eine Erzählung von der Gefährdung Isaaks

Eine andere Deutung, die wesentlich weniger Anhänger gefunden hat,²¹ ist ebenso aus dem forschungsgeschichtlichen Kontext zu verstehen: Je nachdem, ob man die Erzeltern-Erzählungen als Familienerzählungen²² oder als stammes- bzw. völkergeschichtliche Ursprungserzählungen²³ deutet, wird Gen 22 als Erzählung von der *Gefährdung der Familie* oder der *Gefährdung des Ahnherrn* interpretiert. Auch diese Deutung rechnet meist mit mündlichen Vorstufen des Textes, wobei die alten Überlieferungen Isaak im Zentrum des Interesses dargestellt hätten²⁴ und erst die Einarbeitung in pentateuchisches Material Abraham in den Mittelpunkt gerückt hätte. Die Abfassung als Erprobungsgeschichte Abrahams wird auch hier, wie bei der ätiologischen Deutung, meist der Quellenschicht des Elohisten zugeschrieben.

1. Gen 22 als Gefährdung des Stammvaters

Die Geschichte erzähle von der Gefährdung des Ahnherrn Isaak und sei Gen 32, der Gefährdung Jakobs, Gen 21, der Gefährdung Ismaels, und Ex 4,24, jener des Mose, an die Seite zu stellen.²⁵ Die vorelohistische Version wäre damit eine Isaakgeschichte gewesen, nicht eine des Vaters Abraham. Die stammesgeschichtliche Deutung postuliert nun aber nach dem vielzitier-

²⁰ Veijola, Opfer (Anm. 17) 157, im Anschluß an Lerch, Isaaks Opferung (Anm. 2) 268.

²¹ Vgl. Siegfried Kreuzer, Das Opfer des Vaters – die Gefährdung des Sohnes: Amt und Gemeinde 37 (1986) 62–70; Hugh C. White, The Initiation Legend of Ishmael: ZAW 87 (1975) 267–306; Ders., The Initiation Legend of Isaac: ZAW 91 (1979) 1–30.

²² Vgl. Claus Westermann, Genesis, (BK I/2), Neukirchen-Vluyn 1981, 435; Reventlow, Sohn (Anm. 13) 60.

²³ So Kreuzer, Opfer (Anm. 21) 67.

²⁴ Anders allerdings Reventlow, Sohn (Anm. 13) 53, der den Namen Isaak jeweils als Einfügung betrachtet, während Abraham »aus der Geschichte nicht fortzudenken« sei.

²⁵ Vgl. Kreuzer, Opfer (Anm. 21) 67. Ähnlich auch Otto Kaiser, Isaaks Opferung: HoLiKo 10 (1992/93) 428–441, 439, allerdings mit anderer Sinnspitze (s.u.).

ten Gesetz der Sagenüberlieferung, wonach die unbekanntere Gestalt stets die ursprüngliche sei,²⁶ die keineswegs gesicherte überlieferungsgeschichtliche Priorität der unbekannteren Isaakfigur vor jener des bekannteren Abraham, da ja sonst von dessen Gefährdung die Rede sein müßte. Exemplarisch drückt dies Kreuzer aus:

»Durch das Zusammenwachsen der Erzvätererzählkränze und das dabei erfolgte Zurücktreten der Isaak- gegenüber den Abraham- und Jakoberzählungen verlagert sich in der Erzählung das Gewicht auf den Vater. Im Vordergrund steht nun die Prüfung Abrahams ...«²⁷

Die Transformation der Gefährdungsgeschichte Isaaks zur Erprobungsgeschichte Abrahams wird damit ebenso wie bei den ätiologischen Deutungen überlieferungsgeschichtlich erklärt.

2. Gen 22 als Gefährdung des Sohnes

Westermann²⁸ sieht richtig, daß der Rahmen der Familie in dieser Geschichte, die von einer Prüfung handelt, nicht gesprengt wird. Die Erzählung konzentriert sich aber nicht auf das Schicksal Isaaks, sondern auf das Handeln Abrahams. So ist diese Deutung problematisch, da Gen 22, zumindest in seiner heutigen Form, nicht die Gefährdung des Sohnes, sondern die Erprobung des Vaters erzählt.

III. Zum Alter der Erzählung

Die meisten Vertreter sowohl der Deutung als (*kult-ätiologische Sage* als auch jener als *Gefährdungserzählung* gehen von der Annahme aus, daß Gen 22 eine, lange Zeit mündlich tradierte, alte Erzählung zugrundeliege, die erst später vom Elohisten in die jetzige Form gebracht wurde.

Nun mehren sich seit den 70er Jahren im Zuge der Kritik an den herkömmlichen Erklärungsmodellen zur Entstehung des Pentateuch die Stimmen, die Gen 22 sein angeblich hohes Alter absprechen und den Text frühestens in die Exilszeit datieren.²⁹

²⁶ Vgl. Gunkel, Genesis (Anm. 6) 226.

²⁷ Kreuzer, Opfer (Anm. 21) 67.

²⁸ Westermann, Genesis (Anm. 22) 435. Er datiert den Text in die späte Königszeit. Die Rekonstruktion einer vorliterarischen Erzählung lehnt er ab (vgl. ebd. 433).

²⁹ So etwa Veijola, Opfer (Anm. 17) 155, der die Erzählung in die Nähe des Chronisten, ins 5. Jh., setzt; von seinen Argumenten (ebd. 149–154) werden im folgenden nur einige herausgegriffen. Exilisch datiert aufgrund seiner These, daß der sogenannte Jahwist in der Exilszeit

Die späte zeitliche Ansetzung hat mehrere plausible Lösungen zu bieten:

- Der theologische Fragehorizont des Verlustes sämtlicher Verheißungen durch die Preisgabe des Verheißungsträgers Isaak ist frühestens jener der Exilszeit, als das große Volk und das Land verloren waren.
- An den verschiedenen Gottesbezeichnungen JHWH und Elohim, die bei der traditionellen Zureihung zu E immer wieder Anlaß zu literarkritischer Scheidung und Abänderung waren,³⁰ braucht man sich in der Spätzeit nicht mehr zu stoßen, da sie wechselweise verwendet werden können.³¹
- Die Probleme, die dadurch entstehen, daß eine »elohistische« Erzählung Anklänge sowohl an einen »jahwistischen« Text, an Gen 12,1ff³² (vgl. 22,2 und 12,1 לְדָרֶךְ אֱלֹהֵי אֲרָץ אֲשֶׁר/אֱמַר אֵלֶיךָ/אֲרִאֶךָ), als auch an die deuteronomistische Kultzentralisationsformel (דְּבַקוּם אֲשֶׁר-אֱמַר לְךָ) (דְּבַקוּם אֲשֶׁר-יְבַרַךְ יְהוָה אֱלֹהֵיךָ; vgl. Dtn 12,11.21;15,20 u.ö.)³³ aufweist, lösen sich von selber.
- Die Notwendigkeit, eine literarisch so hochstehende Erzählung³⁴ literarkritisch in (viele) Vorstufen zu zerstückeln, erübrigt sich.

entstanden sei, *John Van Seters*, *Abraham in History and Tradition*, London 1975, 313. *Blum*, *Komposition* (Anm. 15) 328ff, reiht die Erzählung zu seiner exilischen Vg² (Vätergeschichte 2). Nicht früher als in die späte Königszeit, eher jedoch in frühnachexilische Zeit datiert *Otto Kaiser*, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuteronomischen Schriften des Alten Testaments*, Bd. 1, Gütersloh 1992, 72, seine elohistischen Texte.

³⁰ Exemplarisch siehe etwa *Franz Delitzsch*, *Neuer Commentar über die Genesis*, Leipzig 1887, 324, der einen J- und einen E-Strang annimmt, die redaktionell zusammengefügt worden seien. *Walther Zimmerli*, *1.Mose 12–25. Abraham*, (ZBK 1.2), Zürich 1976, 109, rechnet mit nachträglicher Abänderung des ursprünglichen Elohim in JHWH; warum eine solche Angleichung nicht konsequent durchgeführt wurde, bleibt offen.

³¹ *Blum*, *Komposition* (Anm. 15) 323, spricht von einer »intensionale[n] Verteilung« der Gottesbezeichnungen: »Solange sich *Jhwh* rästelhaft hinter seinem drohenden Befehl in V.2 verbirgt, steht die Gottesbezeichnung אֱלֹהִים, seine befreiende Zuwendung zu Abraham hingegen zeigt die Verwendung des Eigennamens an.« Zu einer ähnlichen Unterscheidung schon bei Schelling siehe *Rosenau*, *Erzählung* (Anm. 4) 259f.

³² Auch Gen 12,1–4a stammt wohl frühestens aus exilischer Zeit (vgl. zum theologischen Ort: *Matthias Köckert*, *Vätergott und Väterverheißung*, (FRLANT 142), Göttingen 1988, 294ff). Argumente für die Spätdatierung »elohistischer« Texte siehe auch bei *Kaiser*, *Grundriß* (Anm. 29) 72.

³³ Vgl. dazu *Veijola*, *Opfer* (Anm. 17) 153. Das starke Interesse an der göttlichen Wahl des Opferplatzes ist gepaart mit der in den Erzählungen einzigen Opferung einer עֶלְוָה (siehe *Blum*, *Komposition* (Anm. 15) 326). Üblicherweise rufen die Väter an einem Altar (nur) den Namen JHWHs an (vgl. Gen 12,8;13,4;26,25). Auch die Ortsbenennung »der Berg, auf dem JHWH erscheint« V14b klingt wie ein im Tetrateuch üblicher, verschleiender Hinweis auf Jerusalem. »Die absolute Bezeichnung als Berg der Erscheinung *Jhwhs* mußte zuallererst auf das Heiligtum Jerusalem bezogen« (ebd. 324) gelesen werden.

³⁴ Zur szenischen Gliederung siehe *Jean Louis Ska*, *Gn 22,1–19. Essai sur les niveaux de lecture*: Bib. 69 (1988) 324–339.

Das hat allerdings die Konsequenz, daß man nicht mehr den verschiedenen Vorstufen verschiedene Deutungen zuordnen kann (von der Ätiologie der Abschaffung des Kinderopfers zur Gefährdung des Sohnes und der Verheißung hin zur Erprobung Abrahams), sondern die vom Text selber belegte Deutung als Prüfung Abrahams als primäre und originäre Intention ernst zu nehmen hat.

IV. Gen 22 ist eine Prüfung Abrahams

Ungeachtet der Spätdatierung, die manche Probleme von Gen 22 wesentlich harmonischer zu lösen vermag als die Frühdatierungen, bleibt aber die Frage, warum ausgerechnet den gerechten, wider alle menschliche Erfahrung dennoch auf Erfüllung seiner Verheißung hoffenden Abraham diese Prüfung Gottes trifft und nicht etwa Jakob, den Betrüger von Mutterleib an, den eigentlichen Stammvater des Volkes Israel.

1. Gen 22 als Theodizeegeschichte

Die Antwort, die Exegeten, die diese Deutung vertreten, gegeben haben, faßt Odil Hannes Steck³⁵ treffend ins Wort:

»Leiden wird gesehen – auch in unserer Erzählung – als die Frage, ob Gott, der Geber, nur in der Gabe lebt, ob er Gott ist, nur solange die Gabe da ist, oder ob er wahrlich Gott ist und keine anderen Götter daneben, das transzendente, bindende, einzige Gegenüber Israels, das keine Ausflucht in ein Böses, in ein *Fatum* neben dem bloß ›lieben‹ Gott zuläßt.«

Hier sind zwei weitere Aspekte einer Deutung von Gen 22 angesprochen: Einerseits die Gefährdung der Verheißung, ja sogar die geforderte Rückgabe derselben,³⁶ andererseits die Theodizeefrage mit ihren zweifachen Wurzeln des menschlichen Leides und der Erfahrung des »deus abscon-

³⁵ Steck, Gott (Anm. 5) 86.

³⁶ So etwa auch Gerhard von Rad, Das erste Buch Mose, (ATD 2–4), Göttingen ¹²1987, 189.194; E.A. Speiser, Genesis, (AncB 1), Garden City/New York ³1987, 166. Das Argument, daß Gen 22 die Gefährdung der Verheißung überhaupt nicht im Blick habe, da nur der späte Zusatz V15ff dies thematisiere (so Hans-Christoph Schmitt, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams in Gen 22,1–19* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte: BN 34 (1986) 82–109), greift bei einer Spätdatierung des Textes nicht mehr, da Isaak zweifellos der Träger der Nachkommenschaftsverheißung ist und damit eben nicht nur irgendein Sohn geopfert werden soll.

ditus« und »deus revelatus«, der Erfahrung des verborgenen und offenbaren Gottes.³⁷

Liest man nur die allgemein in der Forschung als theologisch relevant erachteten Texte des Abraham-Kreises, zu denen üblicherweise Gen 12,1ff, die sogenannte Berufung, Gen 15, die Verheißung mit Bundesschluß, Gen 17, die P-Variante des Bundes, und Gen 18, die Sohnesankündigung, gerechnet werden, so bleibt die Frage offen, warum gerade Abraham geprüft wird, und diese ist nur mit den Rabbinen zu beantworten: Gott prüft nur den Glaubensstarken!

2. Gen 22 im Kontext der Preisgabeerzählungen

Die Deutung, die im folgenden gegeben werden soll, hat ebenso ihren forschungsgeschichtlichen Sitz im Leben. Feministische Exegese versucht einerseits die wenig beachteten Frauentraditionen der Bibel zu heben und die Tatsache ernst zu nehmen, daß viele Geschichten von Frauen und ihren Lebensumständen handeln. Andererseits muß sie auch jene Texte, die Frauen nicht explizit erwähnen oder nur »mitmeinen«, auf ihre Intention hin befragen. In der Exegesegeschichte wurden die »Frauentexte« der Genesis, die gehäuft Doppel- oder gar Dreifachüberlieferungen darstellen, meist nur als Demonstrationsobjekt für die einzelnen Thesen zur Entstehung des Pentateuch herangezogen. Was es bedeutet, daß Frauen die Protagonistinnen der Geschichten sind, wurde dabei entweder überhaupt nicht oder bestenfalls im Sinne einer Trivialisierung thematisiert.

Liest man Gen 22 im gesamten Kontext von Gen 12–23, so ersteht vor den Augen des Lesers und der Leserin ein wesentlich schillernderes Abrahambild: Alle Texte, die Frauen als zentrale Figuren der Handlung darstellen, Gen 12,10ff und seine Parallele Gen 20, Gen 16 und die Parallele Gen 21, sind Preisgabeerzählungen.³⁸ Der Patriarch gibt im Laufe seines Lebens alle Menschen, die ihm nahestehen, preis: seine Frau Sara, als sie jung und schön ist (Gen 12), und Sara wiederum, selbst zu einem Zeitpunkt, als ihr übers Jahr ein Sohn verheißen wird (Gen 20); Hagar, die mit seinem Kind schwanger ist (Gen 16), und Hagar noch einmal samt Ismael, den er offensichtlich vorher als legitimen Sohn anerkannt hat (Gen 21,8–21). Seine Frau Sara gibt er preis, da er Angst um sein eigenes Leben hat (12,12;

³⁷ So etwa *Kaiser*, *Opferung* (Anm. 25) 439; *Schmitt*, *Versuchung* (Anm. 36) 107.

³⁸ Siehe zur folgenden Deutung: *Irmtraud Fischer*, *Die Erzeltern Israels*, (BZAW 222), Berlin 1994. Einen kurzen Verweis auf die Preisgabeerzählungen gibt auch *George W. Coats*, *Abraham's Sacrifice of Faith: Interp. 27* (1973) 389–400, 400. Der Glaube Abrahams in Gen 22 sei diesen Texten, die seinen Mangel an Glauben darstellen, als Kontrast gegenüberzustellen.

20,11); die Sklavin, mit der er in Geschlechtsgemeinschaft lebt, gibt er preis um des lieben Ehefriedens willen (16,6).

Der einzige, den er noch nicht preisgegeben hat, ist Isaak, der lang ersehnte, verheißene Sohn. Nach diesem Sohn, dem einzigen, den er liebt, dem Isaak, greift Gen 22,2 der göttliche Erprobungsbefehl. Es geht nun aber nicht darum zu erweisen, ob er auch diesen letzten, noch nicht preisgegebenen Menschen im Familienverband ausliefern wird. Nein, denn sollte Abraham sich weigern, Isaak zu opfern, passiert dem Sohn erst recht nichts. Es geht nicht um Isaak in Gen 22. Es geht um Abraham: Gott prüft den alten Patriarchen, ob er in Isaak sich selber preiszugeben bereit ist. Der Tod eines alten Mannes wäre der vorgegebene Lauf der Dinge. Will Gott nach Abraham selber greifen, so muß er nach seiner einzigen Zukunft greifen: nach dem Sohn, der ihm jenseits seiner biologischen Möglichkeiten (Gen 18) noch geboren wurde.

3. Die »Opferung« der beiden Söhne Abrahams

Daß Gen 22*³⁹ in seiner ursprünglichen Intention so zu verstehen ist, erweist die ganz parallel gestaltete Erzählung der leichtfertigen »Opferung« seines Erstgeborenen Ismael, die sich in Gen 21,8–10.14–21⁴⁰ findet:

Gen 21

8 Das Kind wuchs heran und wurde entwöhnt. Und Abraham veranstaltete ein großes Festgelage an dem Tag, als Isaak entwöhnt wurde.

9 Da sah Sara den Sohn Hagens, der Ägypterin, den diese dem Abraham geboren hatte, scherzend.

10 Und sie sagte zu Abraham: *Jage fort* die Magd da mit ihrem Sohn! Denn der Sohn dieser Magd soll nicht erben *mit meinem Sohn, mit Isaak!*

[11 Schlecht war die Sache, sehr, in den Augen Abrahams wegen seines

Gen 22

1 Und es geschah nach diesen Begebenheiten: Gott prüfte Abraham. Und er sprach zu ihm: Abraham! Und der antwortete: Hier bin ich!

2 Da sagte er: *Nimm doch deinen Sohn*, deinen einzigen, den du liebst, den *Isaak*, geh für dich in das Land Morija und opfere ihn dort als Brandopfer auf einem der Berge, den ich dir sagen werde!

³⁹ Gen 22* = ohne den Einschub V15–18; zur Ausgrenzung siehe die Diskussion bei R.W.L. Moberly, *The Earliest Commentary on the Akedah*: VT 38 (1988) 302–323, 303–312.

⁴⁰ Zur Bewertung der Passage V11–13 als spätere Bearbeitung siehe Fischer, *Erzählern* (Anm. 38) 302–305. Um die sprachlichen Gemeinsamkeiten der beiden Texte anschaulich zu machen, versucht die folgende deutsche Synopse in der Übersetzung möglichst nahe am hebräischen Text zu bleiben.

Sohnes. 12 Da sprach Gott zu Abraham: Nicht sei es schlecht in deinen Augen wegen des Knaben und wegen deiner Magd! In allem, was dir Sara sagt, höre auf ihre Stimme! Denn nach Isaak soll für dich Nachkommenschaft benannt werden.

13 Aber auch den Sohn der Magd will ich zu einem Volk machen, denn er ist dein Nachkomme.]

14 *Und Abraham stand am Morgen auf,*

nahm Brot und einen Schlauch mit Wasser und gab es Hagar, *legte* es auf ihre Schulter – mitsamt dem Kind – und schickte sie fort. Und sie *ging* und irrte in der Wüste [Beerscheba].

15 Als das Wasser im Schlauch zu Ende war, da warf sie das Kind unter einen der Sträucher. 16 Und sie ging und setzte sich allein gegenüber, einen Bogenschuß *entfernt*, denn sie sagte: Nicht kann ich sehen den Tod des Kindes! So saß sie gegenüber und erhob ihre Stimme und weinte.

3 *Und Abraham stand am Morgen auf*, sattelte seinen Esel, nahm zwei seiner Knaben mit sich und Isaak, seinen Sohn. Und er spaltete Opferholz, machte sich auf und ging zu dem Ort, den Gott ihm gesagt hatte. 4 Am dritten Tag erhob Abraham seine Augen und er sah den Ort von *ferne*. 5 Und Abraham sprach zu seinen Knaben: Bleibt ihr hier mit dem Esel! Ich aber und der Knabe, wir wollen bis dorthin gehen und anbeten und dann zu euch zurückkehren!

6 Und Abraham *nahm* das Opferholz und *legte* es Isaak, seinem Sohn, auf. Und er nahm in seine Hand das Feuer und das Messer. So *gingen* die beiden miteinander.

7 Da sprach Isaak zu Abraham, seinem Vater. Und er sprach: Mein Vater! Und der sprach: Hier bin ich, mein Sohn! Und er sprach: Siehe, das Feuer, das Holz, aber wo ist das Lamm zum Brandopfer?

8 Da sprach Abraham: Gott wird sich ersehen das Lamm zum Brandopfer, mein Sohn! So gingen die beiden miteinander.

9 Und sie kamen zu dem Ort, den Gott ihm gesagt hatte; und Abraham baute dort einen Altar, schichtete das Holz auf, band Isaak, seinen Sohn, und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz. 10 Und er schickte seine *Hand* aus und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schächten.

17 Aber Gott hörte die Stimme des Knaben, und der Bote Gottes rief zu Hagar vom Himmel her, und er sprach zu ihr: Was ist mit dir, Hagar? Nicht fürchte dich!

Denn: Gehört hat Gott die Stimme des Knaben, dort wo er ist. 18 Steh auf, heb den Knaben auf und fasse ihn an deiner *Hand!* *Denn:* Zu einem großen Volk will ich ihn machen!

19 Und Gott öffnete ihre *Augen*, und sie *sah* einen Wasserbrunnen. Und sie *ging*, und sie füllte den Schlauch mit Wasser und gab dem Knaben zu trinken.

20 Und Gott war mit dem Knaben, und er wuchs heran und *ließ sich* in der Wüste *nieder* und wurde ein Bogenschütze.

21 Er *ließ sich* in der Wüste Paran nieder. Und seine Mutter nahm ihm eine Frau aus dem Lande Ägypten.

11 Und der Bote JHWHs rief vom Himmel her zu ihm und sprach: Abraham! Abraham! Und der sprach: Hier bin ich!

12 Und er sprach: *Nicht* schicke aus deine Hand gegen den Knaben und nichts tue ihm an! *Denn* jetzt habe ich erkannt, daß du Gott fürchtest! Nicht vorenthalten hast du mir deinen Sohn, deinen einzigen!

13 Und Abraham erhob seine *Augen* und *sah*. Und siehe, ein Widder hatte sich dahinter im Gestrüpp mit seinen Hörnern verfangen. Da *ging* Abraham hin, nahm den Widder und opferte ihn als Brandopfer an Stelle seines Sohnes.

14 Da rief Abraham den Namen jenes Ortes: »JHWH sieht«. Wie man heute noch sagt: Am Berg, wo JHWH sich sehen läßt.

[15 Und der Bote JHWHs rief zu Abraham ein zweites Mal vom Himmel her. 16 Und er sprach: Bei mir selber habe ich geschworen – Spruch JHWHs: Weil du diese Begebenheit getan hast und mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht vorenthalten hast, 17 darum segne, ja segne ich dich, mehre, ja mehre ich deine Nachkommenschaft wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Ufer des Meeres. Und deine Nachkommenschaft wird das Tor ihrer Feinde erben. 18 Und segnen sollen sich durch deine Nachkommenschaft die Völker der Erde, deswegen weil du auf meine Stimme gehört hast.]

19 Dann kehrte Abraham zurück zu seinen Knaben, und sie machten sich auf, und sie gingen miteinander nach Beerscheba. Und Abraham *ließ sich* in Beerscheba *nieder*.

Gemeinsame Züge⁴¹ der beiden Texte lassen sich von *wortwörtlichen Übereinstimmungen* bis hin zur *parallelen Handlungsstruktur* und zu *Stich- und Deutewortbezügen* aufweisen:

- In beiden Texten ergeht ein Befehl an Abraham, sich von einem seiner beiden Söhne zu trennen. Gen 21,10 gibt diese Anweisung seine Frau Sara (שָׂרָה), Gen 22,2 kommt sie direkt von Gott (קָדוֹן־נָא).
- Abraham ist in beiden Fällen nicht der Initiator, wohl aber der Ausführende der Trennung. Seine Reaktion ist jeweils ein fragloser Gehorsam⁴² in der Befolgung der Anordnung. Sieht man Gen 21 und 22 in ihrem gegenseitigen Kontext, so ist durch die parallele Gestaltung gerade der Ausführung des Befehls ein gewisser Schwerpunkt auf die Person des Erzvaters gelegt.
- Die Szene beginnt jeweils mit וַיִּשְׁכַּח אַבְרָהָם בְּבִקְרָה (21,14; 22,3); der Erzvater zögert nicht, den Befehl sofort am nächsten Morgen auszuführen.
- Mit dem Sohn, der auf Nimmerwiedersehen das Haus verlassen soll, geht jeweils ein Elternteil mit. Hagar wird mit ihrem Sohn vertrieben, Abraham soll selber die endgültige Trennung durch die Opferung vollziehen.
- Die Trennung von Ismael führt Abraham durch, indem er den Knaben auf Hagers Schulter legt (וַיִּשֶׂם אֱלֹהִים 21,14a), die Opferung Isaaks bereitet er vor, indem er dem Knaben das Opferholz auflädt und ihn auf die Schlachtstätte legt (וַיִּשֶׂם אֱלֹהִים 22,6.9).
- Die Vorbereitungen zum Verlassen des Wohnsitzes und zur Trennung sind in Gen 22 wesentlich breiter geschildert – die Erzählung baut dadurch ja ihre hohe Spannung auf. Die Handlungsabfolge von Nehmen, Aufladen und Gehen (וַיִּקַּח – וַיִּשֶׂם – וַיֵּלֶךְ) ist aber auch hier, 22,6, wie in Gen 21,14 gegeben.

⁴¹ Auf einige der Gemeinsamkeiten wurde in der Forschung bereits verwiesen: *White*, Isaac (Anm. 21) 1–30, vergleicht beide Texte unter Einbeziehung von Gen 16 unter dem Gesichtspunkt, daß sie Initiationslegenden der erwachsen werdenden Knaben darstellten. Die postulierte Parallelität mit griechischen Mythen steht daher im Vordergrund. Gen 21 thematisiere die Mutter-Kind-, Gen 22 die Vater-Kind-Beziehung (vgl. ebd. 11). Trotz mancher interessanter Beobachtungen bringt der Vergleich für die biblischen Texte dennoch wenig, da sich die von *White* erhobene Intention der Geschichten nur im von ihm vorausgesetzten mündlichen Stadium zeigen läßt. *McEvenue*, Elohíst (Anm. 7) 318, versucht Gen 20.21.22 zu parallelisieren, um die gemeinsame Verfasserschaft von E für alle drei Texte zu erweisen. Die Gemeinsamkeiten mit Gen 20 überzeugen allerdings nicht. Siehe auch einige Beobachtungen zum Vergleich bei *Blum*, Komposition (Anm. 15) 314.

⁴² Die Bearbeitungsschicht von Gen 21 ändert diesen gemeinsamen Bezug durch den Einschub des Zögerns des Erzvaters und der bestätigenden Gottesrede. Durch Gen 21B erhalten die ursprünglichen Bezüge der beiden Texte einen anderen Akzent.

- Während Hagar den Tod des Knaben nicht mitansehen kann, sieht Abraham festen Blickes jene Stätte, an dem sein Sohn geopfert werden soll (21,16; 22,4, jeweils רָאָה).
- Am Höhepunkt der Krise, und damit der erzählerischen Spannung, sind Hagar und Abraham mit ihren Kindern allein.⁴³
- Beiden Söhnen steht der sichere Tod vor Augen. Ismael ist vom Verdursten bedroht, Isaak liegt gefesselt am Altar, und sein Vater hat bereits seine Hand gegen ihn erhoben.
- Die Höchstspannung wird jeweils durch das Wunder der Erscheinung des göttlichen Boten gebrochen. Beide Söhne werden im letzten Augenblick von Gott selber vor dem Tod bewahrt.⁴⁴
- Dabei spricht der Engel jeweils den Elternteil vom Himmel her mit Namen an (21,17; 22,11: PN + בְּרַחֲמֵי שְׁמַיִם PN אֱלֹהֵי בְלֵאָדָּב וַיִּקְרָא בְלֵאָדָּב אֱלֹהֵי) und gibt ihm die Zusage, daß der Knabe gerettet werden soll.
- Die Aufforderungen an Hagar und Abraham werden jeweils mit negierten Jussiven (21,17; 22,12: אֲלֵי-תַעֲשֶׂה ... אֱלֹהֵי-תִשְׁלַח) gestaltet, die angeben, was der Elternteil nicht tun soll; es folgt eine mit כִּי eingeleitete Begründung des göttlichen Eingreifens.
- Die unmittelbare Rettung des Kindes erfolgt dann durch das Sehen (21,19; 22,13: רָאָה) eines Ausweges aus der Todesbedrohung durch die Augen (עֵינַיִם) des Elternteils, der anschließend geht (וַיֵּלֶךְ), um die Not zu wenden.⁴⁵ Die den Spannungshöhepunkt vorbereitenden Handlungen werden dabei jeweils rückgängig gemacht.
- Beide Erzählungen enden mit einer Siedlungsnotiz (21,21; 22,19).

Stichwortanklänge zwischen beiden Texten sind durch die Worte שָׁלַח, נָשָׂא und יָד gegeben.

- 21,14 schließt die Vorbereitungen zur Trennung Hagars und Isaacs von Abraham mit dem Fortschicken (שָׁלַח), 22,10 ist dessen letzter Akt zur Trennung von Isaak das ›Ausschicken‹, Ausstrecken (שָׁלַח) seiner Hand gegen seinen Sohn.

⁴³ »Die Einsamkeit der schweren Stunde steigert sich, wo nur mehr Abraham und Isaak – und der Leser – dabei sind.« (Veijola, Opfer (Anm. 17) 144). Dies trifft von der Erzähltechnik her ebenso auf die Geschichte von Hagar und Ismael zu!

⁴⁴ Diese Parallelität sieht auch Milton Schwantes, »Lege deine Hand nicht an das Kind.«, in: Frank Crüsemann/Christof Hardmeier/Rainer Kessler (Hgg.), Was ist der Mensch ...? (FS Hans Walter Wolff), München 1992, 164–178, 177: »Jahwe ›hört‹ und ›sieht‹ die Not der ausgestoßenen und fast geopfert Kinder.«

⁴⁵ In der abschließenden Reaktion der Benennung Gottes bzw. der Begegnungsstätte gehen Gen 22,14 und Gen 16,13f konform; beide Namengebungen sind mit der Wurzel רָאָה formuliert (siehe dazu auch: White, Isaac (Anm. 21) 19f.).

- Hagar wird 21,18 aufgefordert, den Knaben aufzuheben (אָנְהַיֵּךְ), das Aufheben (אָנְהַיֵּךְ) der Augen des Erzvaters 22,13 läßt ihn das Opfertier als Ersatz für Isaak sehen.
- 21,18 wird Hagar angewiesen, den Knaben fest mit ihrer Hand (כַּף) zu fassen und damit zu retten, 22,12 soll die Hand (כַּף) des Vaters sich nicht gegen den Knaben wenden (22,12; vgl. V6.10).

Diese Stichwortanklänge bringen weniger parallele Züge zum Ausdruck, sondern gestalten diese beiden Texte eher zu Antithesen. Die resignierend sich in ihr Schicksal und in das Sterben ihres Sohnes fügende Mutter wird dem aktiv an der Opferung des Sohnes mitwirkenden Vater gegenübergestellt. Aber Hagar ist auch nicht, wie Abraham, selbstbestimmt unterwegs. Sie wird gegen ihren Willen vertrieben.

Wie sind nun diese nicht von der Hand zuweisenden Parallelen der beiden Erzählungen zu deuten? Blum,⁴⁶ der Gen 21,11–13, den Einschub der Gottesrede und der Notiz von der Bekümmerung Abrahams für ursprünglich hält, sieht in Gen 21 ein »Vorspiel«, ja eine »Generalprobe« zur Opferung Isaaks. Nun tragen diese drei Verse jedoch alle Anzeichen der spätesten Bearbeitungsschicht des Abraham-Sara-Kreises, in der der Erzvater jeweils vor Gott für andere eintritt (für die Bewohner von Sodom Gen 18,23ff, für Abimelek Gen 20B,⁴⁷ und eben für seinen Sohn Ismael 21,11). Die Gottesrede bestätigt zudem bloß den menschlichen Befehl Saras (21,12) und überträgt die Zusagen an Abraham auf Isaak, was sich wiederum in der ebenfalls sekundären Passage 26,3–5 wiederfindet.⁴⁸ Der Einschub ist also jener Bearbeitung zuzuweisen, die das Bild des Patriarchen zu dem macht, was es in der Tradition ist: Abraham als der Gottesfürchtige, der gehorsame Mittler des Segens, wie er auch im späten Zusatz 22,15–18 gezeichnet wird.

Die ursprüngliche Erzählung spricht dem gegenüber von der leichtfertigen »Opferung« des Erstgeborenen Ismael samt seiner Mutter, um der

⁴⁶ Blum, *Komposition* (Anm. 15) 314.

⁴⁷ Zur Ausgrenzung der Bearbeitungsschicht von Gen 20 siehe *Fischer, Erzeltern* (Anm. 38) 139–156.

⁴⁸ Vgl. dazu die Diskussion in meiner Arbeit, *Erzeltern* (Anm. 38) 177–179. Auch Gen 22,15–18 ist dieser Schicht zugehörig: Abraham wird zum Segen für die Völker (vgl. Gen 20B; 26,4; basierend auf Gen 12,3). Interessant ist die Vermutung *Moberlys, Commentary* (Anm. 39) 322, daß die beiden Passagen insofern zusammenzusehen sind, als der Verheißungsträger Isaak (Gen 26) in Gen 22 in der Opferrolle gezeichnet wird, was später die Traditionen um die willige Opferbereitschaft Isaaks angeregt hätte.

Familienräson willen: Der Sohn der Magd soll nicht der Haupteerbe sein,⁴⁹ Sara beansprucht das volle Erbe für ihren Sohn Isaak. Abraham kommt dem Wunsch seiner Frau unverzüglich nach, indem er am Morgen nach dem üppigen Fest für Isaak und Sara (21,8f) den Erstgeborenen Ismael samt seiner Mutter, mit nur einer Tagesration Wasser und Brot abgefunden, in die Wüste schickt. Die mangelnde Versorgung für Hagar und ihren Sohn bringt diese an den Rand des Todes. Allein dem Eingreifen Gottes ist das Überleben zu verdanken.

Die leichtfertige Preisgabe und Vertreibung des einen Sohnes kommt nun auf Abraham im göttlichen Befehl zurück: es geht um den nunmehr einzigen Sohn (22,2), da er den älteren ja vertrieben hat. Würde der eine Sohn leichtfertig »geopfert«, so muß der andere nun schweren Herzens geopfert werden. In Gen 22 mutet Gott dem alten Verheißungsträger zu, Glaube und soziales Verhalten in Einklang zu bringen, indem er ihm das Resümee seines Lebens präsentiert: Auf menschlicher Ebene hat der Verheißungsträger jeweils versagt; alle Menschen, die ihm nahestanden, hat er preisgegeben. Seinem Gott und dessen Verheißungen ist er jedoch treu geblieben. Nun prüft Gott, ob er das, was er den anderen angetan hat, auch auf sich selber zu nehmen bereit ist: die Preisgabe jeglicher Zukunft. Abraham besteht die Probe, und Gott rettet den Sohn und damit auch den Vater mit seinen Verheißungen.

V. Gen 22 im kanonischen Endtext: Die erzählerische Verarbeitung des theologischen Ansatzes: »Gott prüft den Gerechten«

Nun hat aber diese ursprüngliche Intention von Gen 21 und 22 im Endtext eine Sinnverschiebung erfahren. Stehen die ursprünglichen Erzählungen in der ›prophetischen‹ Tradition, die Schuld und Versagen in den eigenen Reihen zwar aufdeckt, aber auch bewältigt, so verfolgt der Endtext ein didaktisches Ziel. Durch die letzte Bearbeitung (21,11–13; 22,15–18)⁵⁰ wird Abraham tatsächlich zum Vater des Glaubens Israels und durch sein gehorsames Befolgen des göttlichen Gebotes zum Vorbild des Gottesfürchtigen,

⁴⁹ Die Argumentation Saras (21,10) ist nur verständlich, wenn Ismael von seinem Vater als legitimer Sohn anerkannt wurde. Einem nicht legitimierten Sohn einer Unfreien käme keinerlei Erbanspruch zu. Siehe dazu *Fischer, Erzeltern* (Anm. 38) 106–108.

⁵⁰ Zu dieser Schicht gehören im Abraham-Sara-Kreis folgende Texte: Gen 16,10; Gen 18,23ff; Gen 20B; Gen 21,11–13; und die Übertragung sämtlicher Verheißungen von einer Generation auf die nächste in 26,2b.3b-5.

der nach der Tora lebt (vgl. 26,5). Die Großtat Abrahams hat segensreiche Wirkung tief in seine Nachkommenschaft hinein.

Die Umdeutung von Gen 22, die durch die kanonische Lektüre des Endtextes gegeben ist, ist damit nicht eine »Verarmung« oder gar »Vergewaltigung des ursprünglichen Sinnes«⁵¹, sondern Zeugnis von gelungener Theologie: Die Gottesbotschaft wird jeweils neu ausgedeutet, entsprechend den sich verändernden Lebensumständen der Menschen. Die theologischen Fragen, die es zu beantworten galt, haben sich in spätnachexilischer Zeit verändert. Nun gilt es nicht mehr, wie zur Zeit des Exils, danach zu fragen, ob die Prüfung Gottes durch den Verlust von Volk und Land nicht Resultat unrechter Lebensführung war. Die nachexilische Zeit sucht Antwort darauf, warum der Gerechte nicht vor Schicksalsschlägen bewahrt und auch er geprüft wird. Die dramatischen Geschichten, die von Abraham erzählt wurden, boten sich für die Abhandlung dieser neuen Fragestellung förmlich an, man mußte nur die Akzente anders setzen.

Mit dem Abschluß der Tora ist der nun kanonisches Ansehen genießende Text tabu für weitere Fortschreibungen. Die ungebändigte Vitalität, die der Erzählung innewohnt, ist aber ungebrochen und wirksam für neue Deutungsversuche, in denen die Generationen ihre eigenen Erfahrungen, Bedrängnisse und Befreiungserlebnisse verarbeiten. Die Exegesegeschichte, vor allem in der jüdischen Tradition,⁵² veranschaulicht die Auseinandersetzung bis in unsere Zeit herauf⁵³ und belegt, daß die Fragen, die seit der Aufklärung sowohl an das Gottes- als auch Menschenbild dieses Textes gestellt wurden, bereits die Alten beschäftigten.⁵⁴ Daß gerade das Judentum die Geschichte der Bindung Isaaks immer wieder als Identifikationserzählung für seine Verfolgungsleiden im Lauf der Geschichte betrachtet hat, ist Ausdruck lebendiger Exegese und Theologie, deren Gelingen daran gemessen werden kann, ob sie die Glaubensstraditionen fruchtbar zu machen versteht für die Lebensbewältigung im Angesicht Gottes, dessen Handeln an den Menschen nicht bloß in grauer Vorzeit geschah, sondern für jede Generation neu ist.

⁵¹ So *Reventlow*, Sohn (Anm. 13) 75.

⁵² Zur jüdischen Auslegungstradition siehe neben *Spiegel*, *Trial* (Anm. 3), und *Schmitz*, *Aqedat* (Anm. 3), für die moderne jüdische Literatur den Artikel von *Peter Tschuggnall*, *Der gebundene Isaak*: ZKTh 114 (1992) 304–316. Eine aufschlußreiche, kurze Zusammenfassung der Auslegungsgeschichte zu Gen 22 im Judentum bietet *Louis Jacobs*, Art. »Akedah«, in: EJ 2 (1971), 480–484.

⁵³ Siehe dazu den Sammelband: *Willem Zuidema* (Hg.), *Isaak wird wieder geopfert*, Neukirchen-Vluyn 1987, der die Akedah als Sinndeutung des Leidens des jüdischen Volkes durch die Geschichte hindurch aufweist.

⁵⁴ Vgl. dazu *Veijola*, *Opfer* (Anm. 17) 129–138.

Wenn sich daher heute Menschen mit diesem Text beschäftigen und von ganz unterschiedlichen Seiten her Zugänge zu finden versuchen,⁵⁵ so ist dies eine notwendige Voraussetzung für die Aktualisierung in unsere geänderte Welt und Zeit hinein. Die Ergebnisse müssen sich allerdings daran messen lassen, ob sie die Gottesbotschaft erhellen und nicht etwa verdunkeln.⁵⁶ Das bedeutet nun nicht, daß die Überlieferungen – und vor allem ihre Wirkungsgeschichte – gegenüber kritischen Anfragen sakrosankt seien. Es bedeutet aber, daß Geschichten wie Gen 22 nicht *gegen* das Judentum ausgelegt werden dürfen, in dem sie ihre tragende und erhellende Wirkmächtigkeit durch eine lange Geschichte hindurch bewiesen haben: Kritische Anfragen haben daher deutlich dort ihre Grenze, wo sie zu antijüdischer Polemik verkommen und damit ihre unentbehrliche Funktion zur Aneignung der Tradition verlieren.

⁵⁵ Die unterschiedlichen Zugänge von Luther, Kierkegaard und Kolakowski stellt *von Rad*, *Opfer* (Anm. 5) zusammen. *Gottfried Bachl*, *Der beneidete Engel*, Freiburg 1987, 41–50, befaßt sich mit der Frage, ob nicht der Widerstand gegen den Befehl eine größere Tat sei als der Gehorsam. *Drewermann*, *Opfer* (Anm. 11) 117ff, deutet von seinem tiefenpsychologischen Zugang her die Geschichte als Problematisierung der Eltern-Kind-Beziehung und als Paradigma des Loslassens der primären Bindungen.

⁵⁶ Siehe dazu etwa das polemische Buch von *Franz Bugge*, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben*, Reinbeck 1992, 155, der mit seinem Vorurteil, die Bibel sei zutiefst inhuman, an die Texte herangeht und in Gen 22 ein Exempel für die »absolute Willkür des biblischen Gottes und die Forderung nach bedingungslos-rechtloser Unterwerfung des zum Guten aus eigener Kraft unfähigen, die ewige Verdammnis verdienenden Menschen unter die völlig freungebundene Gnade Gottes« sieht (ebd. 151). Ähnlich problematisch auch der Religionspädagoge *Georg Baudler*, *Erlösung vom Stiergott*, München 1989, 162, der Gen 22 offensichtlich als »Zeichen des Unglaubens« und dafür, »daß sich der Mensch nicht wirklich dem Wesen dieses Gottes geöffnet hat«, bewertet. Hier wird jüdische Glaubenstradition gegen Israel ausgelegt!

Literatur:

- Gottfried Bachl*, Der benedete Engel, Freiburg 1987.
- Georg Baudler*, Erlösung vom Stiergott, München 1989.
- Erhard Blum*, Die Komposition der Vätergeschichte, (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Franz Bugge*, Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Reinbeck 1992.
- George W. Coats*, Abraham's Sacrifice of Faith: *Interp.* 27 (1973), 389–400.
- Franz Delitzsch*, Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig 1887.
- Eugen Drewermann*, Abrahams Opfer: *BiKi* 41 (1986) 113–124.
- Irmtraud Fischer*, Die Erzeltern Israels, (BZAW 222), Berlin 1994.
- Dies.*, Gottesstreiterinnen, Stuttgart 1995.
- Hermann Gunkel*, Genesis, Göttingen ⁸1969.
- C.T.R. Hayward*, The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic Against Christianity: *CBQ* 52 (1990) 292–306.
- Louis Jacobs*, Art. »Akedah«, in: *EJ* 2 (1971), 480–484.
- Karl Jaroš*, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion, (OBO 4), Freiburg/Göttingen ²1982.
- Otto Kaiser*, Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben, in: *Ders.*, Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments, Göttingen 1984, 142–166.
- Ders.*, Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd. 1, Gütersloh 1992.
- Ders.*, Isaaks Opferung: *HoLiKo* 10 (1992/93) 428–441.
- Isaac Kalimi*, The Land Moriah, Mount Moriah, and the Site of Solomon's Temple in Biblical Historiography: *HThR* 83 (1990) 345–362.
- Immanuel Kant*, Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen, (1798), *Kant's Werke*, (hg. von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII), Berlin 1917, 15–75.
- Rudolf Kilian*, Isaaks Opferung, (SBS 44), Stuttgart 1970.
- Ders.*, Isaaks Opferung: *BiKi* 41 (1986) 98–104.
- Matthias Köckert*, Vätergott und Väterverheißung, (FRLANT 142), Göttingen 1988.
- Siegfried Kreuzer*, Das Opfer des Vaters – die Gefährdung des Sohnes: *Amt und Gemeinde* 37 (1986) 62–70.
- David Lerch*, Isaaks Opferung christlich gedeutet, (BHTh 12), Tübingen 1950.
- Paul Maiberger*, Genesis 22 und die Problematik des Menschenopfers in Israel: *BiKi* 41 (1986) 104–112.
- Sean McEvenue*, The Elohist at Work: *ZAW* 96 (1984) 315–332.
- R.W.L. Moberly*, The Earliest Commentary on the Akedah: *VT* 38 (1988) 302–323.
- Gerhard von Rad*, Das Opfer des Abraham, München 1971.
- Ders.*, Das erste Buch Mose, (ATD 2–4), Göttingen ¹²1987.
- Henning Graf Reventlow*, Opfere deinen Sohn, (BSt 53), Neukirchen-Vluyn 1968.
- Hartmut Rosenau*, Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling: *NZStH* 27 (1985) 251–261.
- Hans-Christoph Schmitt*, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams in Gen 22,1–19* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte: *BN* 34 (1986) 82–109.
- Rolf-Peter Schmitz*, Aqedat Jişaq, (JTSt 4), Hildesheim 1979.

- Milton Schwantes, »Lege deine Hand nicht an das Kind.«, in: *Frank Crüsemann/Christof Hardmeier/Rainer Kessler (Hgg.), Was ist der Mensch ...? (FS Hans Walter Wolff)*, München 1992, 164–178.
- Jean Louis Ska, Gn 22,1–19. Essai sur les niveaux de lecture: *Bib. 69* (1988) 324–339.
- E.A. Speiser, *Genesis, (AncB 1)*, Garden City/New York ³1987.
- Shalom Spiegel, *The last Trial*, (Translated from the Hebrew, with an introduction, by Judah Goldin), New York 1969.
- Odil Hannes Steck, Ist Gott grausam? in: *Wolfgang Böhme (Hg.), Ist Gott grausam?* Stuttgart 1977, 75–95.
- Peter Tschuggnall, Der gebundene Isaak: *ZKTh 114* (1992) 304–316.
- John Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, London 1975.
- Timo Veijola, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter: *ZThK 85* (1988) 129–164.
- Claus Westermann, *Genesis, (BK I/2)*, Neukirchen-Vluyn 1981.
- Hugh C. White, The Initiation Legend of Ishmael: *ZAW 87* (1975) 267–306.
- Ders., The Initiation Legend of Isaac: *ZAW 91* (1979) 1–30.
- Walther Zimmerli, 1. Mose 12–25. Abraham, (*ZBK 1.2*), Zürich 1976.
- Willem Zuidema (Hg.), *Isaak wird wieder geopfert*, Neukirchen-Vluyn 1987.