

WESHALB VERSUCHTE GOTT ABRAHAM?

Genesis 22 «von unten» her gelesen

I

Die Bibel stellt Gott nicht als den Gott der Philosophen, sondern als den lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakob dar. Die Gottesbilder der Bibel stehen mit denjenigen der christlichen Theologie in einer notwendigen, aber auch fruchtbaren Spannung: Das Christentum denkt Gott gerne so, wie es seine Tradition vorsieht: gütig, liebend, lenkend, wissend. Natürlich kennt die Bibel auch diese Züge Gottes, aber sie bietet darüber hinaus Aussagen über Gott, die diese herkömmlichen Vorstellungen sprengen, ja zum Teil sogar in ihr Gegenteil verkehren zu scheinen.¹

Die Sperrigkeit der Bibel, das Böse, das Unheil und auch die Versuchung von Gott nicht fernzuhalten, ist dabei nicht dem Umstand geschuldet, dass ihre Autoren ein defizitäres Gottesbild gehabt hätten. Vielmehr ging es diesen Autoren darum, Gott mit ihren eigenen lebensweltlichen Erfahrungen zusammenzudenken. Jede Religion, jede Vorstellung von Gott ist durch politische, soziale, kulturelle und geschichtliche Umstände und Erfahrungen geprägt. Und diese notwendigerweise ambivalenten lebensweltlichen Erfahrungen verhielten sich dergestalt, dass sie auf das Vorhandensein auch dunkler Aspekte in Gott selbst hin ausgedeutet wurden.

Man mag über diese Entscheidung mancher biblischen Autoren klagen, weil sie damit die Vorstellung Gottes zu kompromittieren schienen. Gott ist Liebe (1. Joh 4,8), welchen Ort hat dann die Versuchung in oder bei Gott? Doch Gott ist in der Bibel so komplex wie die Lebenswelt, in der sich die Autoren der Bibel bewegten. Die Entscheidung, alle Dimensionen der Wirklichkeit mit Gott in Verbindung zu bringen, ist theologisch von höchster Bedeutung: Sie zeigt, dass Gott von der Bibel im strengen Sinne als Gott gedacht wird, nämlich als die alles bestimmende Wirklichkeit – und nicht bloß als Ex-

KONRAD SCHMID, geb. 1965, ist seit 2002 Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

trapolation menschlicher Erfolgs- und Prosperitätswünsche.

Entsprechend kann man auch mit hoher Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass eine der wohl dunkelsten Erzählungen der Bibel über eine Versuchung Gottes – Gott stellt Abraham auf die Probe, indem er von ihm die Opferung seines Sohns Isaaks fordert (Gen 22,1–19)² – nicht perverser Phantasie entsprungen ist, sondern dass ihre Erzähler damit bestimmte Erfahrungen deuteten, die sie in ihr Gottesbild integrierten. Im Falle von Genesis 22 scheuten die biblischen Autoren sogar nicht davor zurück, die von ihnen verhandelte theologische Problematik in das abscheuliche Gewand eines versuchten Kindermordes zu kleiden.

Dieses Motiv war für die antiken Ausleger von Genesis 22 nicht minder anstößig als für moderne Leserinnen und Leser: Sechs Schreie soll Sara ausgestoßen haben und dann auf der Stelle gestorben sein, als sie von Isaak erfuhr, dass Abraham ihn ohne das Eingreifen des Engels auf dem Berg Morijah geschlachtet hätte. So erzählt es der jüdische Midrasch.³ Das hat insofern Anhalt an der Bibel, als diese als erste Begebenheit nach Genesis 22 am Anfang von Kapitel 23 den Tod Saras vermeldet. Sie stellt zwar keinen kausalen Zusammenhang zwischen den beiden Ereignissen her, der Weg zur Deutung des Midraschs ist aber kurz. Diese macht unmissverständlich klar, dass die sachliche Problematik des in Genesis 22 Erzählten mit der in letzter Sekunde verhinderten Opferung keineswegs behoben ist.

Setzte sich im jüdischen Midrasch der Protest gegen die Opferung des Sohnes noch innerhalb der Erzählung fest, so hat sich das neuzeitliche Selbstbewusstsein schon früh sehr kritisch gegen die Bibel als solche gewandt: Nach Immanuel Kant hätte Abraham wissen müssen, dass der Opferbefehl nicht von Gott stammen könne, denn es sei nicht möglich, dass Gott dem moralischen Gesetz widerspreche. Abrahams Antwort auf Gottes Begehren hätte deshalb nach Kant lauten müssen: «Dass ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott seist, davon bin ich nicht gewiss und kann es auch nicht werden, wenn sie die Stimme auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallete.»⁴ Dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs kommt in diesem gedanklichen Kontext keine andere Funktion zu als diejenige des schwarzen Hintergrunds für Kants eigenen Gott, das moralische Gesetz.

Die aufklärerische Reduktion der Religion auf vernünftige Ethik ist allerdings in die Jahre gekommen. So fremd die biblische Erzählung auch ist, gänzlich vertraut wirkt auch der aufklärerische Protest gegen sie nicht mehr. Dass die Bibel mehr und anderes ist als eine propädeutische Illustration vernünftiger ethischer Grundsätze, hat bereits die Romantik gegen die Aufklärung mit hinreichender Deutlichkeit klargestellt; und das vergangene Jahrhundert hat ein eigenes Gespür für die narrative Logik der Bibel entwickelt. Hinter der Bibel

stehen keine moralischen Imperative, mittels deren die Perfektion der Welt vorangetrieben werden kann, sondern Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben. Wenn deren literarische Gestalt so vielschichtig und ambivalent ist wie diese Erfahrungen selbst, dann spricht das zunächst einmal nicht gegen, sondern für die Bibel.

Doch weshalb sind die Verfasser von Genesis 22 auf den Gedanken verfallen, Gott als Versucher darzustellen?

II

Zunächst ist jedoch ein Blick in die Auslegungsgeschichte zu werfen, die die Erzählung in Genesis 22 erheblich domestiziert hat. In der neuzeitlichen Bibelauslegung ist in dieser Hinsicht vor allem die Interpretation Hermann Gunkels (1862–1932) zu Genesis 22 zu nennen.⁵ Gunkel sah den ursprünglichen Sinn der Überlieferung von der Opferung Isaaks darin, dass es hier um eine Absage an das Kinderopfer gehe. Hinter Genesis 22 stehe eine noch vorisraelitische Kultlegende, die davon erzählt habe, wie ein Vater, wie viele vor ihm, seinen Sohn einer Gottheit opfern wollte, von dieser selbst aber angehalten wurde, statt des Kindes ein Tier als Ersatzopfer darzubringen und so das Kinderopfer abzuschaffen. In religionsgeschichtlicher Perspektive verkehrte sich die vermeintliche Inhumanität der Erzählung damit nachgerade in ihr Gegenteil: Nicht von einem grausamen Gott, der Kinderopfer fordert, sondern von einem, der diese zugunsten von Tieropfern ablehnt – davon berichte diese biblische Erzählung.

Es gibt wenige Resultate der kritischen Bibelexegese, die so erfolgreich rezipiert worden sind wie diese religionsgeschichtliche «Rettung» von Genesis 22. Allerdings: So attraktiv diese Deutung erscheint, so unhaltbar ist sie doch, wie dies mittlerweile auch weithin zugestanden wird. Wo liegen ihre Probleme? Zunächst: Nirgends schimmert in Genesis 22 auch nur die leiseste Kritik am Kinderopfer durch, im Gegenteil: Was nach der Erzählung allein zählt, ist, dass Abraham tatsächlich bereit ist, seinen Sohn zu opfern. Dazu wird er aufgerufen und dafür wird er 22,12 (vgl. 22,16f) auch explizit gelobt.⁶ Hinzu tritt, dass die Erzählung selbst von allem Anfang an damit rechnet, dass Opfer grundsätzlich *Tieropfer* sind. Isaak fragt seinen Vater: «Hier ist das Feuer und das Holz, wo aber ist das Schaf zum Opfer?» (V.7)

Die Erzählung läuft also keineswegs auf die Einrichtung des Tieropfers hinaus, sondern setzt dieses bereits als geläufig voraus. Es geht Genesis 22 um eine exzeptionelle Probe und der Befehl des Kinderopfers erschließt sich nachgerade nur als ein ganz außerordentlicher und alles andere als üblicher Vorgang.

Weiter ist auch der religionsgeschichtliche Befund in Rechnung zu stel-

len, dass sich Kinderopfer im antiken Israel nirgends mit hinreichender Wahrscheinlichkeit historisch nachweisen lassen. Entsprechendes archäologisches und epigraphisches Material läßt sich lediglich für die Phönizier und Punier beibringen.⁷ Weiter liegen einige möglicherweise historisch auswertbare alttestamentliche Notizen über eine solche Kinderopferpraxis für Nachbarvölker Israels wie etwa Moab (2Kön 3,27) vor, die aber durchaus auch aus dem deuteronomistisch gepflegten Topos der Schandtaten der Völker zu erklären sein könnten. Für das antike Israel selbst ist der Befund zwar – wie gerade neuerdings wieder betont wird⁸ – nicht ganz eindeutig, doch sind bei den für Kinderopfer angeführten Belegen durchwegs auch alternative Interpretationen möglich. Das gerne martialisch als Kinderopfer gedeutete Ritual am «Tofet»⁹ im Hinnom-Tal, wo davon die Rede ist, dass man Kinder «durch das Feuer gehen ließ», dürfte eher einen Weiheritus als einen Menschenopfervorgang im Blick haben¹⁰ (die Rezeptionsmöglichkeit als Kinderopfer verdankt sich wiederum der deuteronomistischen Perhorreszierung dieses Ritus). Die tragische Begebenheit um Jephthas Tochter in Richter 11 dürfte aus der literarisch-kulturellen Begegnung mit der griechischen Tragödie, als aus einem entsprechenden religionsgeschichtlichen Hintergrund zu erklären sein.¹¹ Die Erstgeburtsbestimmungen der alttestamentlichen Rechtsüberlieferungen sind historisch kaum mit Kinderopfern in Zusammenhang zu bringen.¹²

Schließlich – neben allen religionsgeschichtlichen Schwierigkeiten – vermag Gunkels Deutung auch nicht zu erklären, weshalb Gott in Genesis 22 als Versucher gezeichnet werden muss. Die Ablösung von Kinderopfer durch Tieropfer hätte sich narrativ ganz anders darstellen lassen.

III

Wenn diese auf den ersten Blick ansprechende, aber nicht haltbare Auslegung im Gefolge Gunkels nicht mehr möglich ist, wie ist dann die Erzählung von Isaaks Opferung zu interpretieren? Der Schlüssel liegt in den ersten drei Worten: «Nach diesen Begebenheiten» (אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה). Damit wird Genesis 22 in den Kontext der vorausgegangenen Abrahamsgeschichten von Genesis 12–21 gestellt, die kurz zusammengefasst davon erzählen, wie Gott ab Genesis 12 ständig und rhetorisch immer ausgreifender Abraham reiche Nachkommenschaft verheißt. Aber die Zeit verstreicht und erst nach 25 Jahren, literarisch gesprochen in Genesis 21, wird Abraham endlich sein Sohn Isaak geboren, an dem die gesamte Nachkommenschaftsverheißung hängt: Ohne eigenen Sohn – keine reiche Nachkommenschaft. Und nach dieser so aufgebauten Spannung – nach 9 Kapiteln oder 25 Jahren narrativ verstrichener Zeit – erzählt Genesis 22 als erster Bericht über Isaak von dem Befehl, diesen zu opfern.

Nun ist Isaak in Genesis 22 – aufgrund der Kontexteinbettung dieser Geschichte – eben nicht nur Sohn seines Vaters, sondern Träger der Verheißung. Er ist das kleine, aber unverzichtbare Verbindungsglied in der Kette zwischen Abraham und der möglichen Erfüllung der Nachkommensverheißung, die die ganze vorlaufende Abrahamsgeschichte bestimmt. So gesehen dreht sich Genesis 22 nicht um die Frage des Kinderopfers, sondern um die Frage, ob Gott seine Verheißung auch zurücknehmen und ob umgekehrt Abraham sie auch zurückgeben kann. Zugespitzt gesagt: Von irgendeinem Vater bzw. irgendeinem Sohn kann die Geschichte in Genesis 22 nicht erzählt werden. Sie ist ganz und gar auf die spezifischen Personen angewiesen: Abraham als Vater und Isaak, den lange verheißenen Sohn, der das notwendige Bindeglied für Abrahams spätere reiche Nachkommenschaft darstellt, die Gott ihm verheißt hat.

In literaturgeschichtlicher Hinsicht lässt sich feststellen, dass Genesis 22 wohl kein sehr alter Text im Alten Testament ist. Er setzt klar die Kultzentralisation voraus – Abraham muss sich an einen bestimmten Ort begeben, um das Opfer zu vollziehen. Die kundige Leserschaft der Bibel kann sogar erahnen, dass der Name «Moria» (Gen 22,2) den Ort bezeichnet, an dem später der Jerusalemer Tempel stehen wird.¹³ Das bedeutet, dass Genesis 22 nicht älter als die Josiasezeit sein kann, in der der Opferkult in Jerusalem zentriert wurde (2. Könige 23). Vermutlich ist der Text aber noch erheblich jünger, denn der Name «Moria» ist sonst nur noch in 2. Chronik 3,1 belegt und weist in die ausgehende Perserzeit (ca. 4. Jh. v. Chr.).

Aufgrund archäologischer und textlicher Zeugnisse ist der heutigen Forschung bekannt, dass Jerusalem und Juda in dieser Zeit ein sehr erbärmliches Bild boten.¹⁴ Die Stadt war noch nicht wirklich wiederaufgebaut worden, die Bevölkerung war auf einen kleinen Anteil zusammengeschrumpft – wer immer sich in dieser Stadt mit etwas Traditionsbewusstsein aufhielt, musste beinahe zwangsläufig zum Schluss kommen: Gottes Verheißungen sind dahingefallen. Das große Volk, die reiche Nachkommenschaft – daraus wird nichts. Gott hat seine Verheißung wieder zurückgenommen.

In diese zeitgeschichtliche Situation scheint Genesis 22 hineinsprechen zu wollen. Das Problem der Rücknahme der Verheißung ist so alt wie die Verheißung selbst. Gott mutet den Empfängern seiner Verheißung auch deren Verdunkelung bis ins Extrem zu. Auch eine bereits gegebene Verheißung tangiert nicht die Freiheit Gottes, diese Verheißung soweit zu verdunkeln, dass sie als zurückgenommen erscheinen mag. Gott versucht sein Volk, aber er hatte ebenso bereits dessen Stammvater Abraham versucht.¹⁵

IV

Diese theologische Dimension der Verdunkelung der Verheißung durch Gott selbst in Genesis 22 hat vor allem Gerhard von Rad (1901–1971) gesehen. Er hatte deutlich erkannt, dass mit dem Befehl der Opferung Isaaks eine ganz spezifische theologische Problematik in den Blick genommen wird: «Das von Gott nach langem Verzug geschenkte Kind, das einzige Bindeglied, das zu der verheißenen Größe des Samens Abrahams führen kann, soll Gott im Opfer wieder zurückgegeben werden.»¹⁶ Was von Abraham verlangt wird, ist also dies, dass er mit der Opferung seines Sohnes auch die Verheißung Gottes an ihn zurückgeben soll. Darin besteht seine Probe.

Es geht der Erzählung mithin nicht nur um Abraham in seiner Beziehung zu Isaak, sondern auch und vor allem in seiner Beziehung zu Gott: Das Thema von Genesis 22 ist, genau genommen, das Opfer Abrahams, und nicht so sehr die Opferung Isaaks. Abraham soll seinen Sohn opfern, und er soll damit die ihm gegebene Verheißung, ein großes Volk zu werden und für dieses große Volk ein Land zum Besitz zu erhalten, von sich aus zunichte machen. Das steht auf dem Spiel, von dieser Versuchung Abrahams spricht die Erzählung, aber auch davon, wie Isaak und die an seiner Person hängende Mehrungsverheißung diese Gefährdung bis zum Letzten überstehen.

Abraham wird in Genesis 22 als zwischen zwei Extremen hin- und hergerissen gezeichnet: Einerseits befolgt er willig und ohne Zögern den furchtbaren Auftrag Gottes, ihm seinen Sohn Isaak zu opfern. Allerdings zeigt die Erzählung in einigen Details an, wie sehr Abraham mit seinem Gehorsam zu kämpfen hat. So heißt es etwa in Gen 22,3, dass Abraham seinen Esel sattelte, um mit seinen beiden Knechte und seinem Sohn Isaak zum Berg im Land Moria aufzubrechen. Doch erst nach dem Satteln des Esels wird berichtet, dass Abraham Holz für das Brandopfer spaltete. Die Knechte und sein Sohn stehen bereit, doch Abraham muss zunächst noch Holz spalten. In der Auslegung von Genesis 22 wurde oft damit gerechnet, dass diese Notiz verrutscht sei und ursprünglich vor dem Satteln des Esels gestanden habe. Doch eine solche Annahme ist weder belegbar noch überhaupt wahrscheinlich: Vielmehr wird durch dieses «Nachklappen» des Motivs des Holzspaltens die innere Zerrissenheit Abrahams indirekt angezeigt. Abraham schiebt denjenigen Vorgang, der am nächsten mit dem Opfer verbunden ist, so weit wie möglich hinaus vor seiner Abreise.

Andererseits lässt Genesis 22 aber auch keinen Zweifel daran, dass Abraham auf ein gutes Ende seiner Reise vertraut. Gen 22,8 lässt Abraham zu seinen Knechten sagen: «Bleibt ihr hier mit dem Esel, ich aber und der Knabe, wir wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir zu euch zu-

rückkommen.» Die in Aussicht genommene Rückkehr Abrahams und Isaaks ist im Zusammenhang der Erzählung weder eine List noch eine Lüge Abrahams – das würde dem Duktus und der Atmosphäre von Genesis 22 nicht entsprechen. Vielmehr wird aus diesem Vers deutlich, dass Abraham davon ausgeht, dass er gemeinsam mit seinem Sohn zu den beiden Knechten zurückkehren wird, dass es also nicht zum Äußersten kommen wird.

In die gleiche Richtung deutet der kurze Dialog zwischen Isaak und Abraham in Genesis 22, 7f: «Und Isaak sprach zu seinem Vater Abraham: Vater! Er sprach: Hier bin ich, mein Sohn. Er sprach: Sieh, hier ist das Feuer und das Holz. Wo aber ist das Lamm für das Brandopfer? Abraham sprach: Gott selbst wird sich das Lamm für das Brandopfer ausersehen, mein Sohn.» Wiederum ist nicht anzunehmen, dass Abraham hier zu einer Notlüge greift, um seinen Sohn zu beruhigen. Vielmehr spricht aus Abrahams Antwort das Vertrauen, dass er das Opfer an seinem Sohn letztlich nicht vollziehen muss. Abraham steht also zwischen der Loyalität zu Gott, dessen Auftrag gehorsam zu erfüllen und seinem Glauben, dass es zur Ausführung dieses Auftrags nicht kommen wird.

Wenn diese Erzählung, wie oben (III) angedeutet, wahrscheinlich die desolaten Zustände in Jerusalem und Juda der Perserzeit widerspiegeln, so muss nicht verwundern, dass in dieser Situation der Gedanke aufkam: Was ist denn mit den großen Verheißungen, die Gott unserem Volk gegeben haben? Unsere Nachkommenschaft soll sein wie der Sand am Meer? Wir sollen das Land besitzen vom Euphrat bis an den Nil? Die Erfahrung strafte all diese Erwartungen Lügen. Nichts davon ist eingetroffen, nichts davon schien für die Zukunft vorgesehen zu sein.

In dieser Situation schrieben einige Schriftgelehrte in Jerusalem die Erzählung von der Versuchung Abrahams durch Gott auf. Mit ihr wollten sie darlegen: Das Problem, dass Verheißungen nicht eintreffen, ist so alt wie diese Verheißungen selbst: Selbst der Stammvater Abraham musste erleben, wie Gott selbst die ihm gegebene Verheißung zurücknimmt: Mit der Opferung Isaaks steht nicht nur – schlimm genug – Abrahams Sohn auf dem Spiel, sondern die gesamte Verheißung an Abraham, dass er zu einem großen Volk werden solle.

Abraham wird in dieser Geschichte nicht als Vertreter eines Kadavergehorsams dargestellt, sondern als jemand, der sich in einem Dilemma befindet: Er erhält einen Befehl von Gott, den er auszuführen hat. Gleichzeitig glaubt er zutiefst, dass Gott es nicht zum äußersten wird kommen lassen: «Gott selbst wird sich das Lamm zum Brandopfer ausersehen, mein Sohn» (Gen 22, 8). Und die Erfahrung dieses Dilemmas und die Übermacht des Glaubens, dies will diese Erzählung symbolisieren: Gott mag in der Versuchung noch so fern, noch so verdunkelt erscheinen – der beharrliche Glaube an Gott wird sich als zielführend erweisen.

V

Nun ist es kein Wunder, dass die Geschichte von der Opferung Isaaks auch im Neuen Testament und seiner Wirkungsgeschichte eine wichtige Rolle spielt: Gott selbst opfert seinen Sohn, wie Abraham aufgetragen wurde, seinen Sohn Isaak zu opfern.

Allerdings geht das Neue Testament einen Schritt weiter: Es lässt Gott seinen Sohn tatsächlich opfern. Jesus Christus stirbt am Kreuz und die Christinnen und Christen haben in diesem Tod den Opfertod des Sohnes Gottes für ihre Sünden erkannt. Die Kategorie des Opfers ist für viele Menschen heute unverständlich geworden. Damals allerdings war das tägliche Opfer eine Realität und lag als Deutekategorie sehr nahe.

Doch ob man noch einen Zugang zur Opfertheologie des Neuen Testaments findet oder nicht:¹⁷ Auf dem Hintergrund der Geschichte vom Opfer Abrahams wird deutlich, dass sich für das Neue Testament auch die Vorstellung der Versuchung Abrahams und das Beharren auf dem Glauben noch einmal verändert hat.

Glaube bedeutet für das Neue Testament nicht das Vertrauen auf ein gutes Ende. Sondern der Glaube erkennt die Gegenwart Gottes auch im katastrophalen Ende. Gott ist nicht ein Gott der Helden und der Starken, sondern ein Gott der Schwachen und der Opfer.

Im Rahmen der globalen Religionsgeschichte war dieser im frühen Christentum formulierte Gedanke in dieser Zuspitzung neu. Er war aber auch so revolutionär erfolgreich, dass aus der kleinen Schar der ersten Christinnen und Christen in wenigen Generationen eine Weltreligion wurde, die heute mit Abstand die größte ist. Der Gedanke, dass Gott in den dunkelsten Stunden gegenwärtig ist, dass er mit den Geringsten, den Ärmsten, den Unterdrücktesten ist, selbst wenn es den äußeren Anschein hat, dass er sie im Stich lässt, hat eine ebenso unmittelbare wie ungemaine Überzeugungskraft entfaltet. Die Herrlichkeit Gottes ist für das Christentum nicht die siegreich triumphierende Herrlichkeit einer göttlichen Supermacht, sondern es ist die Herrlichkeit, die sich auf dem Angesicht des Gekreuzigten zeigt. Oder mit Paulus gesagt: «Denn der Gott, der gesagt hat: Aus der Finsternis soll Licht aufstrahlen, er ist es, der es hat aufstrahlen lassen in unseren Herzen, so dass die Erkenntnis aufleuchtet, die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi.» (2. Kor 4,6)

Das Christentum hat damit gewissermaßen die abgründige Versuchung zum Normalfall erklärt: Der Glaube wartet nicht auf das Bestehen einer vermeintlichen Versuchung durch Gott, sondern er versucht, die Versuchung selbst theologisch zu durchdringen: Wie und wo kann Gott in der Erfahrung der

Gottesferne erkannt werden? Das menschliche Leben könnte aus christlicher Sicht ohne Weitere als eine Sequenz von Versuchungen durch Gott selbst interpretiert werden,¹⁸ doch der christliche Glaube sucht und findet Gott nicht in der erfolgreichen Überwindung der Versuchung, sondern in allen Niederungen und Widrigkeiten, in denen ihn sonst niemand sucht und findet.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Walter DIETRICH – Christian LINK, *Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 2009; *Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn 2009; Ulrich BERGES, *Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologisch-geschichtlicher Perspektive*, Paderborn 2013.
- 2 Vgl. aus der nahezu unüberschaubaren Literatur v.a. Georg STEINS, *Die «Bindung Isaaks» im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*, HBS 20, Freiburg i.Br. u.a. 1999; DERS., *Abrahams Opfer, Exegetische Annäherungen an einen abgründigen Text*, in: ZKTh 121 (1999) 311–324; Andreas MICHEL, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37)*, Tübingen 2003; Otto KAISER, *Die Bindung Isaaks. Untersuchungen zur Eigenart und Bedeutung von Genesis 22*, in: DERS., *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis (BZAW 320)*, Berlin – New York 2003, 199–224; Konrad SCHMID, *Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der «heilsgeschichtliche» Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese*, in: M. WITTE (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*, FS O. Kaiser (BZAW 345/1), Berlin – New York 2004, 271–300; Friedhelm HARTENSTEIN, *Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22*, in: Johann Anselm STEIGER (Hg.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin – New York 2006, 1–22; Christof HARDMEIER, *Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Gen 22 und Jeremia 2-6 (BThSt 79)*, Neukirchen-Vluyn 2006; Johannes SCHNOCKS, *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen (WMANT 136)*, Neukirchen-Vluyn 2014, 26–47. Vgl. auch die rezeptionsgeschichtlich orientierten Bände Johann Anselm STEIGER (Hg.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin – New York 2006 sowie Bernhard GREINER u.a. (Hg.), *Opfere deinen Sohn! Das «Isaak-Opfer» in Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2007.
- 3 S. GenR 58,5 (vgl. Bill. IV/1, 182).
- 4 Immanuel KANT, *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, in: Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Band VII, Berlin 1968, 63, Anm. (ohne Ziffer).
- 5 Hermann GUNKEL, *Genesis (HK I/1)*, Göttingen 1964, 240–242; vgl. Hermann HOLZINGER, *Genesis (KHC I)*, 1898, 165: «Gen 22,1–19 ist dann eine gegen das Menschenopfer sich aussprechende Tendenz Erzählung.»
- 6 HARDMEIER, *Realitätssinn* (s. Anm. 2), 14–18; erkennt eine Ambiguität in dem Opferauftrag V.2 («ihn als Brandopfer hinaufsteigen lassen» bzw. «ihn zu/bezüglich einer Brandopferdarbringung hinaufführen»): «Letzteres würde eindeutig heißen, dass Abraham seinen Sohn auf einen der Berge hinaufführen soll, um dann auf dem Berg selbst mit ihm zusammen ein Brandopfer zu zelebrieren.» (16f). Ob man Gen 22 allerdings von dieser (nicht sehr deutlich wahrnehmbaren) Ambiguität her interpretieren darf, ist aufgrund der Engelrede V.12 sehr fraglich (vgl. dazu HARDMEIER, *Realitätssinn*, 52–59).
- 7 Vgl. Susanna SHELBY BROWN, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context (JSOT/ASOR MS 3)*, Sheffield 1991; Frank M. CROSS, *A Phoenician Inscription from Idalion: Some Old and New Texts Relating to Child Sacrifice*, in: Mordechai D. COOGAN u.a. (Hg.), *Scripture and Other Artifacts*, FS P.J. King, Louisville 1994, 93–107.
- 8 Mit Menschen-/Kinderopfern im antiken Israel rechnen etwa T. RÖMER, *Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère*, Archiv für Religionsgeschichte 1 (1999), 17–26; Ed NOORT, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, in: DERS. – Eibert TIGCHELAAR

- (Hg.), *The sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its interpretations, Themes in biblical narrative. Jewish and Christian traditions* 4, Leiden u.a. 2002, 1–20, 6–14; KAISER, *Bindung* (s. Anm. 2), 219–222; MICHEL, *Gott* (s. Anm. 2), 287–294 (jeweils mit Lit.).
- 9 Vgl. John A. DEARMAN, *The Tophet in Jerusalem. Archaeology and Cultural Profile*, in: JNWSL 22 (1996) 59–71.
- 10 Vgl. Karen ENGELKEN, *Menschenopfer im Alten Orient und im Alten Testament*, in: H. SEEBASS, *Genesis II/1*, Neukirchen-Vluyn 1997, 205–207, 206; Erhard BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984, 327 mit Anm. 97; Rainer ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels* (GAT 8/1.2), Göttingen 1992, 297–301; vgl. allgemein Karin FINSTERBUSCH – Armin LANGE – Diethard F. K. RÖMHELD (Hg.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (SHR 112), Leiden 2007.
- 11 Vgl. Thomas RÖMER, *Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?*, in: JSOT 77 (1998), 27–38; Michaela BAUKS, *Jephtas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11, 29–40* (FAT 71), Tübingen 2010.
- 12 Vgl. STEINS, *Bindung* (s. Anm. 2), 181–185.
- 13 Vgl. SCHMID, *Rückgabe* (s. Anm. 2), 294–296.
- 14 Vgl. Charles E. CARTER, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study* (JSOT.S 294), Sheffield 1999, 235f; Israel FINKELSTEIN, *Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah*, in: JSOT 32 (2008) 501–520; Wolfgan ZWICKEL, *Eine Stadt muss sich neu erfinden. Archäologie: Jerusalem zur Zeit Nehemias 445 v. Chr.*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 61 (2011), 18–25.
- 15 Ingolf U. DALFERTH, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 465f, deutet Abrahams wortlose Reaktion auf den Opferbefehl und sein entschlossenes Handeln nachgerade als Umkehrung der Versuchung Abrahams als eine Versuchung Gottes durch Abraham.
- 16 Gerhard VON RAD, *Das erste Buch Mose Genesis* (ATD 2–4), Göttingen 1952, 189.
- 17 Vgl. Jörg FREY – Jens SCHRÖTER (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2012.
- 18 Vgl. die Überlegungen von Eilert HERMS, in: *Art. ‚Versuchung‘*, IV. Dogmatisch, V. Ethisch, RGG⁴ Bd. 8 (2005), 1072–1074.

Abstract

Why Did God Tempt Abraham? Reading Genesis 22 «From Below». The story of Abraham's sacrifice in Genesis 22 has troubled readers for many centuries. God's command for Abraham to sacrifice his only beloved son Isaac entails not only Abraham's killing of his son, but also God's renouncing the promise that Abraham would become a great and numerous people: Isaac is the necessary means of fulfilling this promise. God's tempting of Abraham has its religious-historical background in the Persian period, when the promises to Israel seemed to have lost validity. Abraham thus becomes a prototype for Israel in a seemingly hopeless situation after the Babylonian exile.

Keywords: Abraham – Genesis 22 – temptation – sacrifice