

Thomas Naumann

## Die Preisgabe Isaaks. Genesis 22 im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Erzählung

Die Begegnung mit dieser Erzählung ist wie der Blick in einen Abgrund, es ist „eine Geschichte zum Davonlaufen“<sup>1</sup>. Aber sie streckt ihre Hand aus und man kommt nicht von ihr los: Was für ein Gott, der von seinem Freund die Schlachtung des geliebten Sohnes verlangt? Und was für ein Mensch, nein, was für ein Mann, der einer solchen Forderung nachkommt? Was für eine Art der Hingabe, die Abraham hier praktiziert? Und was für eine Heilige Schrift, in der ein solches Geschehen überliefert und mit dem Nimbus religiöser Normativität versehen wird? Damit nicht genug, denn hinzu kommt, daß die drei Religionen (Judentum, Christentum und Islam), in denen diese Erzählung von der Forderung Gottes nach dem Opfer des geliebten Sohnes bekannt ist, diese Geschichte nicht etwa verschämt übergehen, sondern in jeweils unterschiedlicher Weise mit einer Fülle konstruktiver und identitätsstiftender Bedeutungen aufgeladen haben, in der die Aspekte der absoluten Bindung an einen (auch) Furchtbares fordernden göttlichen Willen wie die Bereitschaft zur Selbsthingabe eine Rolle spielen.<sup>2</sup> Dabei verschlingen sich

---

<sup>1</sup> So O. H. Steck, Ist Gott grausam? Über Isaaks Opferung aus der Sicht des Alten Testaments, in: W. Böhme (Hg.), Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilman Mosers „Gottesvergiftung“, Stuttgart 1977, 78.

<sup>2</sup> Einblicke in die jüdische, christliche und islamische Rezeption von Gen 22 bieten u.a. S. Spiegel, *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to offer Isaac as a Sacrifice. The Akedah* (trans. J. Goldin), New York 1959 [Jüdische Akedah-Traditionen]; J. D. Levenson, *Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transforming of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993; ders., *Abusing Abraham. Traditions, Religious Histories and Modern Misinterpretation*, *Judaism* 47 (1998), 259-277; M. Krupp, *Den Sohn opfern?. Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Gütersloh 1995 [Quellentexte, u.a. Neuübersetzung des Midrasch Genesis Rabba]; D. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, Tübingen 1950; R. P. Schmitz, *Akedat Jizhaq. Die mittelalterlich jüdische Auslegung von Gen 22 in ihren Hauptlinien*, Hildesheim 1979; L. Kundert, *Die Opferung/Bindung Isaaks*, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 1998 (WMANT 78/79) [Neues Testament, Frühjudentum, frühe rabbinische Schriften]; W. Zuidema (Hg.), *Isaak wird wieder geopfert. Die „Bindung Isaaks“ als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung*, Neukirchen-Vluyn 1987; S. Schreiner, *Die „Bindung Isaaks“ im islamischen Gewande*, *Judaica* 59 (2003), 49-55; M. Caspi / S. B. Cohen, *The Binding [Aqedah] and its Transformations in Judaism and Islam: The Lambs of God*, Lewiston u.a. 1995 (Mellen Biblical Press Vol. 32); F. Manns (Hg.), *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions*, Jerusalem 1995 (SBFA 41); E. Noort / E. Tigchelaar (Hg.), *The Sacrifice of Isaac: The Akedah (Genesis 22) and its Interpretations*, Leiden u.a. 2002

Opfer- und Selbstopfervorstellungen ineinander. So reflektiert die jüdische Tradition in der *akedat jizchak* (Bindung Isaaks) das bedrängte Festhalten an der eigenen Identität in den vielfältigen Erfahrungen des jüdischen Martyriums. Die Vergegenwärtigung dieser Leidbewältigungsmetapher ist in die Liturgie des jüdischen Neujahrsfestes (*Rosch Haschana*) wie des Versöhnungstages (*Jom Kippur*) eingebunden.<sup>3</sup> Das Christentum sieht die Geschichte typologisch als Urbild seines Erlösungsmythos von Tod und Auferstehung, in dem Gott seinen einzigen und eingeborenen Sohn zur Erlösung der Welt in den Tod gegeben hat, um ihn hernach zu erhöhen.<sup>4</sup> Im Islam zeigt die auf Sure 37,102ff. zurückgehende Überlieferung, in der Gott Ibrahim in einer Traumoffenbarung auf die Probe stellt, die unbedingte Bereitschaft Ibrahims und ebenso diejenige seines (hier nicht namentlich genannten) Sohnes,<sup>5</sup> sich diesem göttlichen Willen zu beugen. Als Festlegende des wichtigsten islamischen Festes (Opferfest) und als wesentliche Station im Wallfahrtsritual ist gerade diese Geschichte liturgisch an prominenter Stelle verankert.<sup>6</sup>

Für gegenwärtige Wahrnehmungen bestehen die moralischen und theologischen Herausforderungen dieser Erzählung vor allem darin, daß Gott hier in grotesk unmoralischer Weise auftritt, sich gewissermaßen an sein eigenes Gebot nicht zu halten scheint. Ich erinnere hierzu an das berühmte Diktum Immanuel Kants:

Daß es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er (der Mensch) zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn, wenn das,

---

(Themes in Biblical Narrative 4). Weitere Literatur ist über die in Anm. 13 genannten Bibliographien leicht erschließbar.

<sup>3</sup> Vgl. D. Vetter, Rechtfertigung im Gericht. Die Bedeutung von Gen 22 für Rosch Haschana und Jom Kippur, in: *ders.*, Das Judentum und seine Bibel. Gesammelte Aufsätze, (Religionswissenschaftliche Studien Bd. 40), Würzburg / Altenberge 1996, 364-368.

<sup>4</sup> Daher finden sich die liturgischen Bezüge auf Gen 22 vor allem in der Osterliturgie. Vgl. G. Braulik, Das Opfer Abrahams, wie die Liturgie es sieht. Zur liturgischen Hermeneutik von Genesis 22 als Lesung der Ostervigil, *Bibel und Liturgie* 72 (1999), 155-163.

<sup>5</sup> In der islamischen Tradition waren bis ins 10. Jahrhundert beide Auffassungen hinsichtlich des im Koran gemeinten Sohnes (Ishak oder Ismail) verbreitet. Danach setzte sich allmählich die Ansicht durch, Ismail sei der opferbereite Sohn Ibrahims gewesen. Vgl. S. Bashair, Abraham's Sacrifice of his Son and Related Issues, *Islam* 67 (1990), 243-277; R. Firestone, Abraham's son as the Intended sacrifice (Qur'an 37, 99-113). Issues in Qur'anic Exegesis, *Journal of Semitic Studies* 34 (1989), 95-131; *ders.*, Journeys in Holy Lands. The Evolution of Islamic Exegesis in the Abraham-Ishmael Legends, New York 1999; *ders.*, Merit, mimesis and martyrdom. Aspects of Shi'ite meta-historical exegesis on Abraham's sacrifice in light of Jewish, Christian, and Sunni Muslim Tradition, *JAAR* 66 (1998), 93-116; und jüngst F. Leemhuis, Ibrahim's Sacrifice of His Son in the Early Post-Koranic Tradition, in: *Noort / Tigchelaar* (Anm. 2), 125-139.

<sup>6</sup> Diese im Opferfest erinnerte Hingabebereitschaft wird *vertikal* als unbedingte Gottesliebe und *horizontal* als solidarisches Handeln gegenüber den Nächsten und den Armen erinnert und praktiziert. Das bei diesem Fest in den Familien geschlachtete Schaf (der Widder Abrahams) wird zum größeren Teil an Bedürftige verteilt. Vgl. R. Hassan, Feast of Sacrifice in Islam, in: A. LaCoque (Hg.), *Commitment and Commemoration. Jews, Christians and Muslims in Dialogue*, Chicago 1994, 131-150.

was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreiten dünken: er muß sie doch für Täuschung halten. [...] Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham, auf göttlichen Befehl, durch die Abschachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes – (das arme Kind trug unwissend noch das Holz hinzu) – bringen wollte. Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme sagen müssen: ‚daß ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß, und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallete.<sup>7</sup>

Doch sind es nicht erst die aufgeklärten Europäer, die von der Amoralität des Gottesbildes herausgefordert wurden. Diese Frage begleitet die Rezeptionsgeschichte seit der frühesten jüdischen Nacherzählung im Jubiläenbuch.<sup>8</sup>

Eine weitere Zumutung liegt darin, daß Abrahams Glaubensgehorsam sich kaum von einem blinden Kadavergehorsam, der aufgrund eines höheren Befehls grausam über Leichen zu gehen bereit ist, zu unterscheiden scheint. Nicht von ungefähr wurde das berühmte Experiment des amerikanischen Psychologen Stanley Milgram zum Verhältnis von „Autorität und Gehorsam“ ausdrücklich mit Abraham verbunden. Milgram hatte die Bereitschaft getestet, inwieweit Menschen bereit sind, aufgrund der Forderung einer Autoritätsperson ihre normalen moralischen Maßstäbe außer Kraft zu setzen, und anderen Menschen Schmerzen zuzufügen.<sup>9</sup> Und in Zeiten eines religiös legitimierten Terrorismus steht Abrahams Opferbereitschaft von vornherein im Verdacht, eher das Paradigma eines religiösen Wahns denn eine Uerfahrung des Glaubens zu sein. So nimmt es nicht Wunder, daß die zeitgenössische allgemeine Kritik am Christentum gerade auf die Geschichte von der „Opferung Isaaks“<sup>10</sup> hinweist, um das im Christentum wirksame repressive und sadistische Gottesbild herauszustellen. In Deutschland ist das Buch

<sup>7</sup> I. Kant, Der Streit der Fakultäten, in: B. Kellermann (Hg.), Kants Werke (Akademieausgabe) 1916, Bd. 7, 62. Und dazu H. Rosenau, Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 27 (1985), 251-261.

<sup>8</sup> Vgl. u. Anm. 42.

<sup>9</sup> In dem Experiment, dessen Ergebnisse ab 1963 veröffentlicht wurden, waren die Versuchspersonen aufgefordert, den vorgeblichen Lernprozeß einer anderen Person dadurch zu fördern, daß sie dieser für Fehlreaktionen zunehmend stärkere, im Höchstmaß lebensgefährliche elektrische Schläge verabreichen. Dabei wurden Schmerzlaute simuliert. Zwischen 48 und 65% der Probanden in den U.S.A. ließen sich zur Verabreichung der Höchststrafe bestimmen. Entsprechende Versuche des Max-Planck-Instituts in Deutschland in den 70-er Jahren erbrachten sogar eine Rate von ca. 86% bei männlichen Probanden. Der Dokumentarfilm, der 1970 über diese Versuche berichtet, trägt den Titel „Abraham. Ein Versuch“. Vgl. S. Milgram, Das Milgram Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität, Reinbek 1974 (Rowohlt TB 1982); Th. Blass, Obedience to authority. Current Perspectives on the Milgram paradigm, New York 2004.

<sup>10</sup> In dieser Titelformulierung schlägt letztlich das vollzogene Opfer Christi durch, während in Gen 22 dieses Opfer zwar gefordert, aber gerade nicht vollzogen wird. Die jüdische Tradition stellt mit dem Gedanken der „Bindung Isaaks“ die Bedrohung des Sohnes, mit dessen Gefährdung sich das Judentum erinnernd identifiziert, in den Vordergrund.

„Gottesvergiftung“ (1976) des Psychoanalytikers Tilman Moser sehr einflußreich geworden und hat eine längere Debatte ausgelöst. In ihm erinnert der Autor an seine eigene *kindliche* religiöse Sozialisation, in der ihm ein Abraham ganz selbstverständlich als Vorbild des Glaubens „zugemutet“ wurde, der bereit war, als Vater seinen eigenen Sohn zu schlachten:

Ich habe dich, wie es mir deine Diener nahelegten, angestaunt ob deiner Güte, Abraham den Isaac nicht schlachten zu lassen. Du hättest es ja so leicht fordern können, er hätte es *für dich* getan, und mit dem Rest von Menschenwürde in deinem auserwählten Volk hätte es nur noch ein wenig fürchterlicher ausgesehen. Oder hattest du vielleicht nur ein unverschämtes Glück gehabt, daß dir in letzter Sekunde die Idee kam, einen Engel an den Ort des geplanten Gemetzels zu schicken? Vielleicht wären dem guten Abraham doch noch Zweifel an den Vorteilen seiner privilegierten Beziehung zu dir gekommen, wenn ihn erst Isaacs Blut bespritzt hätte? Bei deinem eigenen Sohn warst du dann ungenierter und hast deinem Sadismus freien Lauf gelassen. Man hat mir weis machen wollen, daß du mit seiner Opferung am Kreuz den neuen Bund der Liebe hast einläuten wollen. Und wiederum habe ich versucht, auf allgemeine Aufforderung hin, dich anzustauen, weil du für mich armen Sünder deinen einzigen Sohn geopfert hast. Das macht natürlich Eindruck: Wie schlecht muß ich sein, daß es einer solchen Inszenierung bedarf, um mich zu erlösen? Seltsam, seltsam – keiner von den Predigern hat je Verdacht geschöpft, daß vielleicht nicht mit *uns*, sondern mir *dir* etwas nicht stimmt, wenn du vor lauter Menschenliebe deinen Sohn schlachten lassen mußtest.<sup>11</sup>

Diese Erfahrung berührt nicht nur das Zentrum christlicher Heilslehre, sondern auch den Umgang mit Gen 22 in der christlichen Unterweisung und die Wirkung, welche eine solche in Kinderbibeln vielfach nacherzählte Geschichte auf Gottesbild und religiöse Sozialisation von Kindern hat. Denn die religionspädagogische Verwendung dieser Erzählung als im Prinzip vorbildliche und nachahmenswerte Gehorsamsleistung des Gottvertrauens, die Tilman Moser als quälend beschreibt, war keineswegs ein Einzelfall und findet sich bis in unsere Tage. Darüber hinaus verlangt die Frage, ob und in welcher Weise Kinder mit dieser Geschichte konfrontiert werden sollen, eine eingehende Reflexion und Klärung.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1976, 20f. (Hervorhebung im Original). Zur Diskussion des Buches von Moser s. neben dem in Anm. 1 genannten Sammelband von Böhme: V. Weymann, *Gottes Verharmlosung als Vergiftung des Lebens? Fragen im Zusammenhang mit Tilman Mosers „Gottesvergiftung“*, *Evangelische Theologie* 44 (1984), 64-77; M. Plathow, *Menschenleid als Leiden an Gottes Verborgenheit. Theologische Überlegungen zur psychoanalytischen Sicht von menschlicher Sünde und göttlichem Zorn*, *Theologische Zeitschrift* 40 (1984), 275-295. Zur exegetischen und theologischen Auseinandersetzung vgl. jetzt auch B. Janowski, „Hingabe“ oder „Opfer“. Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des gewaltsamen Todes Jesu, in: R. Weth (Hg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001, 13-43. Tilman Moser hat sich unlängst mit dem Buch „Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion“, Stuttgart 2003, noch einmal zum Thema geäußert.

<sup>12</sup> Vgl. etwa F. Johannsen, *Die Opferung Isaaks. Theologische und Religionspädagogische Gedanken zu einem problematischen Kapitel der jüdisch-christlichen Tradition*, *Der Evangelische Erzieher* 39 (1987), 655-668; P. Höffken, *Genesis 22 als religionspädagogi-*

Nach diesen wenigen Andeutungen wundert es nicht, wenn die Erzählung von „Abrahams Opfer“ bzw. der „Bindung Isaaks“ zu den bis heute am meisten diskutierten Texten der Tora bzw. des Alten Testaments gehört und eine unübersehbare Fülle von Literatur zu ihrer Interpretation und zur Darstellung ihrer Rezeption in den „abrahamitischen“ Religionen, aber auch in der Philosophie, der Literatur und der Bildkunst hervorgebracht hat.<sup>13</sup> Und dieses Symposium zeigt ein ungebrochen anhaltendes Interesse.

Im Rahmen einer rezeptionsorientierten Tagung kommt mir als Bibelwissenschaftler die Aufgabe zu, den biblischen Text der Erzählung selbst vorzustellen, der Grundlage oder Ausgangspunkt der vielfältigen Rezeptionen und Interpretationen ist. Ich verfolge damit ein sehr begrenztes Ziel. Ich werde seine Textstruktur beschreiben: Was wird erzählt und mit welchen literarischen Mitteln erzählender Kommunikation wird der Eindruck erzeugt, den die Geschichte hinterläßt? Neben der abgründigen Thematik ist die offene und mehrdeutige Erzählweise eine der Voraussetzungen für die ungewöhnlich vielschichtige Rezeptionsgeschichte, die bis heute anhält. Und ich werde in diesem Zusammenhang einige Problemfelder anschnitten, die in der alttestamentlichen Forschung diskutiert werden und die auch für die Rezeptionsgeschichte bedeutsam sind. Ich frage nach dem biblischen Text und seinen Sinndimensionen im Kontext des antiken Israel, nehme also eine historisch beschreibende Perspektive ein, lasse die Rezeptionsgeschichte beiseite, ohne freilich als ein Teil aus ihr aussteigen zu können, und verzichte auch darauf, die Vielfalt der gegenwärtigen theologischen Interpretationsmodelle vorzustellen, die sich u.a. sozialgeschichtlicher, genderorientierter, psychologischer, befreiungstheologischer Zugangsperspektiven zu diesem Text bedienen. Zunächst sollen einige historische Verstehensmodelle von Gen 22 exemplarisch genannt und der Erzähltext selbst in das Blickfeld gerückt werden, und endlich diskutiere ich einige inhaltliche Probleme. Warum erzählte

---

ches Problem, in: F. Wintzer u.a. (Hg.), Frömmigkeit und Freiheit. FS H.-D. Bastian, Rheinbach-Merzbach 1995 (Hermeneutica 5), 221-237; H. Mendl, Vom Gott, der ins Dunkle führt. Eine exemplarische empirische Untersuchung zu Gen 22 (Die Opferung Isaaks), Religionspädagogische Beiträge 39 (1997), 65-92; H. K. Berg, Vätergeschichten, in: R. Lachmann u.a. (Hg.), Elementare Bibeltexte. Exegetisch – systematisch – didaktisch, Göttingen 2001 (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer Bd. 2), 66-71; C. Dolmen, Wenn die Bibel Angst macht. Die „Opferung Isaaks“ in Kinderbibeln, Bibel und Liturgie 72 (1999), 234-238. Vgl. ferner R. Oberthür, Angst vor Gott? Über die Vorstellung eines strafenden Gottes in der religiösen Entwicklung und Erziehung, Essen 1986; H. G. Wirtz (Hg.), Der Glaube der Kinder und das Gottesbild in Kinderbibeln, Weimar 1997, sowie G. Adam u.a. (Hg.), Das Alte Testament in Kinderbibeln, Zürich 2004 (mit einem Beitrag von I. Weth zu Gen 22).

<sup>13</sup> Da die Literatur zur Interpretation wie zur Rezeption von Gen 22 hier in keiner Weise sinnvoll dokumentiert werden kann, sei auf zwei umfangreiche neuere Bibliographien verwiesen, die beide Bereiche einschließen. Die Literatur bis 1998 verzeichnet G. Steins, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer Kanonisch-Intertextuellen Lektüre, Freiburg u.a. 1999 (HBS 20), 239-302; eine durch M. Popovic zusammengestellte und inhaltlich gegliederte Literaturübersicht (bis 2001) findet sich im neuesten Sammelband zum Thema: E. Noort/E. Tigchelaar (Anm. 2), 211-225.

man sich im alten Israel eine solche Geschichte und warum griffen die Erzähler auf das Thema des Sohn- bzw. Kinderopfers zurück?

## 1. Historische Interpretationsmodelle der Bibelwissenschaft

Die Verständnismodelle, die in der historisch-kritischen Bibelwissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts erarbeitet wurden, lassen sich sehr grob in zwei Typen gruppieren, die sich freilich wechselseitig ergänzen können und beide um die Bedeutung der Praxis bzw. der Metaphorik des von Abraham verlangten Sohнопfers kreisen.<sup>14</sup>

Verbreitet ist das kult(ur)geschichtliche Verständnis von Gen 22 als einer Begründungsgeschichte (Ätiologie) für die Ablösung des Menschenopfers (Kultätiologie).<sup>15</sup> Dabei wird angenommen, hinter der Erzählung stehe eine archaische ätiologische Sage, die davon erzählt, daß der Brauch des Kinderopfers in vorisraelitischer Zeit geübt, dann aber durch Abraham ein für alle Mal abgeschafft wurde. Die vorisraelitische Sage kenne Gottheiten, die Menschenopfer fordern. Die israelitische Sage hingegen übertrage das Motiv in den israelitischen Gründungsmythos, um Kinderopfer im alten Israel von vornherein für obsolet zu erklären. Eine ähnliche Denkbewegung findet sich bereits als ein klassisches Verständnismuster der jüdischen Auslegungstradition, enthält sie doch ein apologetisches Moment. Denn sie bietet die Möglichkeit, die grausame Aufforderung Gottes nach dem Opfer des Sohnes im Kanon der heiligen Schriften dadurch „auszuhalten“ bzw. verstehbar zu machen, daß man sie unter das Postulat des „nie wieder“ stellen konnte. Was Gott dem Abraham abverlangt, ist furchtbar. Aber der Ahnvater hat das Thema in der Vergangenheit exemplarisch durchgekämpft. Ebendies zeigt Gen 22 als Bestandteil der Tora, daß der Gott Israels ein solches Opfer nicht verlangt, was auch in Übereinstimmung mit den gesetzlichen Bestimmungen der Tora steht, in denen das Kinderopfer verboten wird. Die Bibelwissenschaft hat dieses alte Modell übernommen und im Grunde – getrieben von der religionsgeschichtlichen Frage nach den Menschenopfern in der Bibel, die vor allem das 19. Jahrhundert intensiv bewegt hat – nun kultur- und religionsgeschichtlich durchbuchstabiert. Das Skandalöse des Kinderopfers wird dabei als gängige Praxis in die vor- und außerisraelitische, kanaanaäische Religionsgeschichte ausgelagert, während die israelitische Religion sich durch die Kritik an dieser Praxis auszeichne. Dieser Auslegungstyp, der sich tief in die Populärliteratur und das Feuilleton hinein verbreitet hat, ist derart populär geworden, daß Otto Kaiser sich in seiner Studie über die Kinderop-

<sup>14</sup> Vgl. die Übersicht über die Auslegungsgeschichte im 20. Jh. bei G. Steins, *Abrahams Opfer (Gen 22). Exegetische Annäherungen an einen abgründigen Text*, ZThK 121 (1999), 311-324 und ders., *Auf Sinnsuche. Abrahams Opfer in der Exegese des 20. Jahrhunderts*, *Bibel und Liturgie* 72 (1999), 124-134.

<sup>15</sup> Vgl. nach vielen Vorgängern im 19. Jh. den einflußreichen Kommentar von H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen <sup>3</sup>1910 = <sup>1</sup>1977, 240f.

fer von 1976 genötigt sah, nur diejenigen Forscher im 20. Jahrhundert hervorzuheben, die dieser Deutung nicht zustimmten.<sup>16</sup>

Dieser domestizierenden Deutung von Gen 22 stehen eine Reihe von Schwierigkeiten im Weg. Die Idee einer uralten vorisraelitischen Tradition bleibt unbeweisbare Spekulation. Immerhin ist es im vorliegenden Text der israelitische Gott selbst, der das Opfer anordnet, um es später zu verhindern. Eine explizite Kritik am Kinderopfer wird in Gen 22 nirgends formuliert, und es findet sich auch kein Hinweis darauf, daß fortan eine neue Kultpraxis gelten soll, die das Menschenopfer ablöst. Die Frage Isaaks in V.7 setzt indes den Normalfall tierischer Opfer voraus. Und im vorliegenden Erzählzusammenhang steht erkennbar nicht die Kultpraxis, sondern der Gehorsam Abrahams im Vordergrund. Auch die religionsgeschichtliche These von einer erst durch die biblische Religion überwundenen Praxis des Menschenopfers im alten Kanaan oder im Alten Orient ist in der heutigen religionshistorischen Forschung obsolet geworden. Kinderopfer als regelmäßige rituelle Praxis sind im Alten Orient oder im semitischen Raum bisher nirgends nachgewiesen worden. Einzige Ausnahme sind die im kultischen Kontext entdeckten Kinderbestattungen in Phönizien (Mutterland und Kolonien) im ersten Jahrtausend v. Chr. Daß diese Bestattungen auf Kinderopfer zurückgehen, ist auch hier nur eine von mehreren Deutungsmöglichkeiten. Ich komme auf das Thema ausführlicher zurück.

Auch die in der Bibel mehrfach angesprochene kultische Vorstellung von der Ersetzung/Auslösung der menschlichen Erstgeburt (Ex 22,28b; Ex 34,20 u.a.) kann nicht sinnvoll mit der Abrahamerzählung verbunden werden. Einerseits geht es in Gen 22 nicht um den erstgeborenen, sondern um den besonders geliebten Sohn, und andererseits hängt auch die kultische Idee von der Gabe der menschlichen Erstgeburt immer schon mit der Idee der Ersatzleistung zusammen. Anzunehmen, es hätte zu einer Zeit eine reale kultische Praxis gegeben, wo jede menschliche Erstgeburt geopfert wurde, widerspricht allem, was wir über die Religionsgeschichte des Vorderen Orients bisher wissen.<sup>17</sup>

Eine weitere Variation des kultätiologischen Modells denkt an die Gründungslegende eines Kultortes. Aber auch der Ort des Opfers, der Berg Mori-ja, bleibt in Gen 22 geheimnisvoll und dunkel, er trägt keinen historisch iden-

<sup>16</sup> Vgl. O. Kaiser, Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament (1976), in: *ders.*, Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte, Göttingen 1984, 142-166, bes. 143f.

<sup>17</sup> So E. Noort, Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible, in: *Noort / Tigchelaar* (Anm. 2), 9f. Für die Gegenpositionen u.a. Kaiser (Anm. 16). An einer rituellen Verbindung zur Auslösung der Erstgeburt scheint auch I. Willi-Plein, Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang, in: *B. Janowski / M. Welker* (Hg.) Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Frankfurt a. M. 2000, 150-177, festzuhalten (S. 164: „Hinführung auf die Aus- oder Ablösung des Erstgeborenen/„Einzigen“, wobei die religiös relevante Erstgeburt der Mutter entscheidend ist“).

tifizierbaren Namen eines in Israel frequentierten Heiligtums, was in der Rezeptionsgeschichte seine Identifikation mit den prominenten Bergen der Gotteserscheinung, dem Zion (Jerusalem), dem Sinai oder – in der samaritanischen Variante – dem Garizim<sup>18</sup> erleichtert hat. Zwar ist in der Erzählung von Opfer und Opferstätten, von Altarbau und Brandopfern die Rede, von heiligen Orten und Bergen, auf denen die Gottheit erscheint. Aber dies sind kaum kulthistorisch verwertbare Informationen. Und auch der in Gen 22,10 geschilderte Opfervorgang selbst entspricht nicht dem im israelitischen Kultus üblichen Vollzug eines Brandopfers, bei dem der Altar nicht zur Schlachtung, sondern zum Verbrennen der Opfertiere und zur Applikation des sorgfältig aufgefangenen Opferblutes des am anderen Ort geschlachteten Tieres dient. In Gen 22 liegt jedoch aller Nachdruck auf der beabsichtigten Tötung Isaaks, der gebunden auf dem Altar liegt.<sup>19</sup> Im jetzigen Text scheint es eher so, daß der Erzähler die Opferterminologie und -metaphorik relativ frei handhabt und nicht den Eindruck erweckt, als hätte er eine konkrete Kultpraxis in einem konkreten Heiligtum vor Augen.

Dies führt auf den zweiten Interpretationstyp, bei dem in der Erzählung von Gen 22 vor allem eine paradigmatische Gefährdungsgeschichte des Stammvaters gesehen wird, die in ihrer Motivwahl recht frei das Motiv des Kinderopfers als denkbar schlimmsten Fall der Bedrohung nutzt, um im Zusammenhang der familiären Dramatik der Abrahamerzählung die Schwere der Gefährdung in ein einprägsames Bild zu setzen.<sup>20</sup> Dieser Ansatz orientiert sich viel stärker an den Themen, die der Erzähltext selbst mitteilt, und sucht weniger nach Traditionen, die der jetzigen Erzählgestalt vorausliegen. Erst in diesem Modell wird das theologische Problem der Episode mit Wucht wieder sichtbar, daß nämlich der Gott, der auf grausamste Weise die Schlachtung des geliebten Sohnes verlangt, derselbe ist, der später vor ihr bewahrt. Nicht mehr abgelenkt durch religions- und kultgeschichtliche Spekulationen begegnet das Problem der Theodizee und das Thema der Sittlichkeit im Gottesbild neu. Die Frage ist dann nicht mehr, aus welchen archaischen Tiefen der Religionsgeschichte dieses Thema des Menschenopfers am Anfang der

<sup>18</sup> Vgl. I. Kalimi, Der jüdisch-samaritanische Streit um den Ort der Opferung Isaaks, Trumah. Jahrbuch der Hochschule für Jüdische Studien 2 (1990), 47-52; ders., Zion or Gerizim. The Association of Abraham and the Aqeda with Zion/Gerizim in Jewish and Samaritan Sources, in: M. Lubetski u.a. (Hg.), Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute of C.H. Gordon, Sheffield 1998 (JSOT.S 273), 442-457.

<sup>19</sup> Zu den kultischen Vorstellungen in Gen 22 vgl. I. Willi-Plein, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel, Stuttgart 1993 (SBS 153), 87ff., und C. Eberhart, Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2002 (WMANT 94), 205f.

<sup>20</sup> Vgl. die wegweisende Studie Gerhard von Rads, Das Opfer des Abraham, München 1971; ferner T. Veijola, Das Opfer des Abraham: Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85 (1988), 129-164; J. Ebach, Theodizee. Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der ‚Bindung Isaaks‘ (1 Mose 22), in: ders., Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, 1-25; H.-D. Neef, Die Prüfung Abrahams? Eine exegetisch-theologische Studie zu Gen 22,1-19, Stuttgart 1998.

Bibel auftaucht. Sondern sie lautet nun, welche historischen und religiösen Erfahrungen des antiken Israels in diesem Text paradigmatisch erzählbar gemacht werden und warum eine solche Geschichte im israelitischen Ursprungsmythos verankert wurde. Mit diesem Ansatz, dem auch mein Interesse gehört, ist es möglich, den Zusammenhang dieser Erzählung mit der kanonischen Abrahamgeschichte in den Blick zu nehmen. Ein Defizit kann vielleicht darin gesehen werden, daß sich die Thematik des „Opfers des eigenen Sohnes“ zu leicht zur bloßen Metapher einer denkbar schlimmsten Bedrohung verflüchtigt und nicht mehr hartnäckig genug gefragt wird, warum die altisraelitischen Erzähler ausgerechnet das Thema „Kinderopfer“ gewählt haben.

Die Entstehungszeit der Erzählung ist nicht genauer eruierbar. Die einzelnen Vorschläge sind abhängig von den jeweiligen Hypothesen zur Literaturgeschichte. Es ist jedoch vielfach herausgestellt worden, daß Gen 22 in seiner literarisch äußerst verdichteten Gestalt und in den theologischen Themen, die hier behandelt werden, keineswegs ein archaischer, sondern vielmehr ein jüngerer und theologisch äußerst reflektierter Text ist, der sich in seiner Frage, daß nämlich Gott die Fratze des Dämonischen annehmen kann, eng mit Themen des nachexilischen Hiobbuches berührt. Auch das Thema von Menschen- oder Kinderopfer ist kein vorisraelitisches Relikt altkanaanäischer Religion, sondern begegnet als religiöses Problem in Israel und als Problem der Jhwh-Religion, nicht in den ältesten Texten, sondern verstärkt in Texten der späten Königszeit (8. und 7. Jh. v.Chr.). So variieren die Datierungsansätze für die Erzählung heute zwischen dieser späteren Königszeit und der nachexilischen Zeit.<sup>21</sup> In dieser Vielfalt bildet sich aber ein Konsens darin aus, daß die Erzählung nicht als eine archaische, vorisraelitische Mythe aus den Tiefen der Jahrtausende zu lesen ist, die im Überlieferungsbestand des alten Israel mehr oder weniger zufällig aufbewahrt worden ist, sondern als ein theologischer Schlüsseltext Israels. Ich gehe insgesamt davon aus, daß der Ausbau der kanonischen Abrahamgeschichte unbeschadet einzelner weniger vorexilischer Überlieferungen, zu der Gen 22 kaum gehören dürfte, erst in der exilischen und nachexilischen Zeit vonstatten ging. Erst in dieser Zeit wird sie als paradigmatische und damit Israels Identität beschreibende und stiftende Erzählung ausgebaut und als Gründungsmythos Israels an den Anfang des „geschichtlichen Gedächtnisses“ verlegt.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> In der klassischen Urkundenhypothese wurde Gen 22 mit der elohistischen Quelle ins Nordreich des 8. Jh.s v. Chr. datiert. *Veijola* (Anm. 20) suchte dagegen Indizien für eine Datierung von Gen 22 erst in die nachexilische Zeit. Ihm sind viele Ausleger gefolgt. In kritischer Auseinandersetzung mit *Veijolas* Argumenten hält jetzt *Noort* (Anm. 17) eine vorexilische Datierung für wahrscheinlicher.

<sup>22</sup> Vgl. etwa die Übersicht über die Entstehungsgeschichte der Abrahamerzählung bei *R. Albertz*, *Die Exilszeit*, Stuttgart 2001, 191ff., die er in enger Anlehnung an *E. Blum*, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984 (WMANT 57), entwickelt.

## 2. Gen 22 im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Erzählung

Weil die Episode von der Opferung Isaaks in literarischer wie in theologischer Hinsicht als Erzählung von „unnachahmlicher Abgründigkeit“ gilt, wird sie in der wissenschaftlichen Exegese innerhalb der Abraham-Sara-Erzählung oft recht isoliert betrachtet. Mit dieser Isolierung wird eine christliche Deutungstradition fortgeschrieben, in der Gen 22 wegen der Isaak-Christus-Typologie von jeher aus dem Rahmen der übrigen Abrahamgeschichte herausgelöst wird. Demgegenüber möchte ich Gen 22 als Erzählung von „Abrahams Preisgabe Isaaks“ verstehen, die sowohl erzählerisch wie auch in ihrer anthropologischen und theologischen Problematik fest in den vorhergehenden und nachfolgenden Erzählablauf der Abraham-Sara-Erzählung (Gen 11,27-25,18) eingebunden ist. Dies gilt besonders für ihren Zusammenhang mit der Familiengeschichte in Abrahams Haus, in denen es um Sara, um Hagar und Ismael geht. Dabei umspannt der Begriff der „Preisgabe Abrahams“, den ich Irmtraud Fischer verdanke,<sup>23</sup> sowohl die beiden Episoden, in denen Abraham seine Frau Sara „preisgibt“, um sein Leben zu retten (Gen 12,10-20; 20), als auch die Auslieferung der schwangeren Hagar in die Gewalt Saras (Gen 16,6), besonders aber die dramatische und nun von Gott selbst geforderte Preisgabe seines erstgeborenen Sohnes Ismael und dessen Mutter (Gen 21). Die jüdische Tradition übrigens hat die Tendenz zur Isolierung der *akedat jizchak* im Rahmen der Abrahamgeschichte dadurch gemildert, indem sie das Ereignis in eine Abfolge von zehn Glaubensprüfungen einbindet, denen Abraham im Laufe seines Lebens ausgesetzt war, und von denen die *akedat jizchak* die schwerste, aber nicht die einzige war.<sup>24</sup>

Es ist jedoch sogleich einzuräumen, daß die Begrenzung auf den literarischen Zusammenhang der Abraham-Sara-Geschichte auch in gewisser Weise

<sup>23</sup> I. Fischer, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36, Berlin u.a. 1994 (BZAW 222); *dies.*, Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart 1995.

<sup>24</sup> Die durch Maimonides und Raschi kanonisch gewordene Vorstellung einer Reihe von zehn Glaubensprüfungen/Versuchungen Abrahams ist bereits im frühjüdischen Jubiläenbuch aus dem 3.-2. Jh. v.Chr. belegt. Jub 18,8 nennt die *akeda* als die zehnte Prüfung Abrahams und Jub 17,17 bietet eine Liste von sieben ihr vorhergehenden Versuchungen. In der Folgezeit bleibt die Überlieferung bei der Zahl zehn, variiert aber die Episoden, die als Prüfungen anzusehen sind. Vgl. PRE 26; Pirqa Abot 5,3. Maimonides etwa nennt die folgende Reihung der zehn Glaubensprüfungen, denen Abraham sich unterziehen mußte: 1. Auszugsbefehl, 2. Hungersnot in Kanaan, 3. Entführung Saras durch den Pharao, 4. Kampf gegen die vier Könige, 5. Heirat mit Hagar, 6. Beschneidung im Alter, 7. Belästigung durch Abimelech und Entführung Saras, 8. Vertreibung Hagars, 9. Vertreibung Isaaks, 10. „Bindung Isaaks“. Vgl. R. Gradwohl, Bibelauslegung aus jüdischen Quellen, Bd. 1, Stuttgart 1986, 79. Im Zusammenhang dieser Idee der zehn Prüfungen rückt Abraham in der frühjüdischen Tradition in die Rolle dessen, der stellvertretend das Schicksal seiner Glaubensgemeinschaft auf sich nimmt, bis hin zum größten denkbaren Opfer der Bindung Isaaks, und der damit zum Mittler der Erlösung wird, eine Funktion, die im Neuen Testament mit Jesus Christus verbunden wird. Vgl. G. Oberhänsli-Widmer, Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur, Bern 1998, 317ff.

künstlich ist, denn der kanonische Text, in dem wir die Geschichte jetzt lesen, umfaßt die ganze Tora beziehungsweise den ganzen Kanon. So hat Georg Steins<sup>25</sup> jüngst auf die intertextuellen Bezüge hingewiesen, die Gen 22 mit der Sinaioffenbarung in Ex 3f; 19f. verbinden, und will die Erprobung Abrahams auf dem Berg Morija als eine Vorausdeutung der Sinaioffenbarung verstehen. Von anderen methodischen Vorgaben ausgehend hat Siegfried Mittmann<sup>26</sup> nicht den Sinai, sondern den Jerusalemer Tempelkult auf dem Zion ganz im Fokus der erzählten Handlung von Gen 22 gesehen. Beide Perspektiven haben Anhalt in der späteren Auslegungstradition. Je nachdem, in welchem Bezugsrahmen und mit welchen Interessen der Text rezipiert wird, verändert er seinen Gehalt, ohne daß Sicherheit über seine Intention gewonnen werden könnte. Der Bezugsrahmen meiner Überlegungen ist die Abraham-Sara-Geschichte der Genesis in ihrer literarischen Endgestalt (Gen 11,27-25,18), als deren Höhepunkt die Episode von der Preisgabe Isaaks in Gen 22,1-19 erscheint. Denn mit dem eigenhändigen Opfer des geliebten Sohnes wird all das in den Schatten gestellt, was von Abraham bisher verlangt wurde. Es geht um jenen lang ersehnten und einzigen Sohn der Sara, dessen wundersame Geburt durch die unfruchtbare und längst verwelkte Hauptfrau Abrahams gerade erst erzählt wurde (21,1ff.) und auf dem nun in Gen 22,1 alle Liebe, Hoffnung und Zukunft ruht. Zwischen der Geburt Isaaks und dem Opferungsbefehl werden zwei Begebenheiten erzählt: die Vertreibung Ismaels und Hagers anlässlich des Entwöhnungsfestes Isaaks (21,8-21) sowie eine Episode von Brunnenstreitigkeiten zwischen Abimelech und Abraham, die in einem Bundesschluß beigelegt werden (21,22-34). Damit werden sowohl der familiendramatische Erzählstrang bedient wie auch jener, der Abraham vor allem im Umgang mit seinen Nachbarn in Kanaan zeigt.<sup>27</sup> Der Neueinsatz in Gen 22,1 nimmt dann jedoch den familiendramatischen Erzählfaden wieder auf und schließt unmittelbar an die Episode von der Vertreibung Ismaels und Hagers an. So ergibt sich eine eng geknüpfte Ereigniskette im Familiendrama, die von der Geburt und Entwöhnung Isaaks über die Preisgabe Ismaels und seiner Mutter zur Preisgabe Isaaks führt.

Nach der Geburt Isaaks hatte Sara die Vertreibung Ismaels und seiner Mutter gefordert, um den Miterben mit ihrem Sohn Isaak loszuwerden (21,9). Als Abraham dagegen protestiert, macht sich Gott selbst Saras Forderung zu

---

<sup>25</sup> G. Steins (Anm. 13).

<sup>26</sup> S. Mittmann, ha-Morija – Präfiguration der Gottesstadt Jerusalem (Gen 22,1-14.19), in: M. Hengel / S. Mittmann u.a. (Hg.), *La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes*, Tübingen 2000, 67-97.

<sup>27</sup> Die Brunnenepisode, die dem Abrahamopfer unmittelbar vorausgeht, schließt inhaltlich an Gen 20 an und bildet eine Brücke zu Gen 26,13-33. Ihr Bezug zum familiendramatischen Geschehen ist gering. Vers 33 läßt Abraham in Beerscheba wohnen, jenem Ort, an den er nach Gen 22,19 auch nach den Ereignissen auf dem Berg Morija wieder zurück kehrt. Hierzu steht der folgende Vers 34 in Spannung, der nochmals einen längeren Aufenthalt Abrahams im Philisterland erwähnt. Durch V. 34 wird genau genommen das Philisterland, nicht Beerscheba, der Ort, an dem Abraham den Befehl von Gen 22,1 bekommt.

eigen und bringt Abraham schon hier in das aus Gen 22 bekannte furchtbare Dilemma, sich gegen Gott oder gegen seinen Sohn entscheiden zu müssen. Der göttliche Befehl zur Vertreibung Ismaels in die Wüste (und damit in den Tod!) wird in seiner tödlichen Schärfe bereits in 21,12f. durch die göttliche Zusage in der gleichen Gottesrede abgemindert, daß Gott auch nach der Vertreibung mit seiner Verheißung bei Ismael bleiben wird. Auch aus ihm soll ein Volk hervorgehen, weil auch Ismael in einem theologisch qualifizierten Sinn „Same Abrahams“ ist und daher unter dem Segen des Abrahambundes steht (Gen 17,7f.20). Das Volk Israel freilich, so macht das Gotteswort klar, wird seine Identität als „Same Abrahams“ allein über Isaak gründen. Auch in Gen 21 führt die auf Gottes dunklen Befehl von Abraham unmittelbar und schweigend vollzogene Vertreibung Hagar und Ismaels in die Wüste sofort in Todesgefahr, der Ismael zu erliegen droht. Kurz bevor Ismael verdurstet, öffnet sich der Himmel für die verzagte Mutter und ein Bote Gottes bringt Rettung, Bekräftigung der Verheißung und künftigen Beistand. Es ist auch in dieser Szene derselbe Gott, der in einer akuten Todesbedrohung errettend eingreift, in die er zuvor selbst geführt hat.

Beide Episoden von der Preisgabe der Söhne Ismael bzw. Isaak sind dramatisch, inhaltlich und formal z.T. bis in den Wortlaut hinein parallel gestaltet. Dies betrifft nicht allein die auffälligen Übereinstimmungen in den Aufbruchs- und Errettungsszenen, sondern zeigt sich in einer ganzen Reihe von Stichwortverknüpfungen.<sup>28</sup> So wird bereits formal erkennbar: Das Opfer Abrahams ist kein Einzelfall. Die „Vertreibung Ismaels“ ist in vieler Hinsicht eine Vorwegnahme der *akedat jizchak*. Zweimal hört Abraham jenes grausame Gotteswort „Gib deinen Sohn preis“. Und indem er dieser dunklen Gottesforderung – gegen alle Einsicht und Verstehbarkeit – nachkommt, verliert er am Ende keinen von beiden. Am Rand des Todes werden beide gerettet: Der eine verdurstend in der Wüste (21,17f.), der andere das Messer des eigenen Vaters bereits am Hals (22,10). Diese formale und inhaltliche Eigentümlichkeit ist in der Forschung bisher deshalb nicht hinreichend gewürdigt worden, weil in der jüdischen und christlichen Auslegungstradition Abrahams erstgeborener Sohn Ismael als Gegenpol Isaaks verstanden wurde. Die Bibelwissenschaft ist bis heute dieser Einschätzung gefolgt. Doch zeigt eine genauere Wahrnehmung der Ismael-(Hagar-)Episoden in der Abrahamerzählung, daß

<sup>28</sup> Die Parallelität der beiden Episoden ist schon in der jüdischen Auslegung gesehen worden, worauf *Blum* (Anm. 22), 314f hinweist: „Die Vertreibung Ismaels wird zu einem Vorspiel, man möchte fast sagen, zu einer ‚Generalprobe‘ für Gen 22“. Detaillierte Untersuchungen finden sich in meiner Habilitationsschrift: *T. Naumann*, *Ismael. Theologische und erzählanalytische Studien zu einem biblischen Konzept der Selbstwahrnehmung Israels im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams*, Habil.-masch. Bern 1996, 207ff.; *I. Fischer*, *Die „Opferung“ der beiden Söhne Abrahams. Gen 21 und Gen 22 im Kontext*, in: *A. Franz* (Hg.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, St. Ottilien 1997, 17-36 sowie *S. Nikaido*, *Hagar and Ishmael as Literary Figures: An Intertextual Study*, *Vetus Testamentum* 51 (2001), 219-242.

sie keine Gegenstücke oder Kontrastfolien bieten, sondern Parallelen, die das Isaak-Geschehen präfigurieren.<sup>29</sup> Das betrifft bereits die Geburtserzählungen Ismaels wie Isaaks im Horizont der Verheißung eines leiblichen Sohnes (Gen 15,4f.), die Geburtsankündigung und Namensverleihung durch Gott,<sup>30</sup> die beiden Söhnen je für sich zugesagten Verheißungen,<sup>31</sup> aber auch die furchtbare Zumutung, auf Gottes Geheiß durch den eigenen Vater in den Tod geschickt und dann doch in letzter Not errettet zu werden: Nur steigert sich bei Isaak das Geschehen noch einmal, sowohl im Wunder der Geburt durch die unfruchtbare Sara wie auch in der Grausamkeit der Bedrohung durch den eigenen Vater. Die Übersicht<sup>32</sup> auf S.49f. versucht die auffällige Parallelität der beiden Episoden sichtbar zu machen und zeigt so die feste Einbettung der *akedat jizchak* in das vorausgehende Geschehen.

Übrigens kennt die biblische Abrahamerzählung zwar Konflikte unter den Frauen in der Abrahamfamilie, aber keinen Bruderkonflikt zwischen Ismael und Isaak. Die Idee eines Bruderkonflikts im Hause Abrahams, die in der jüdischen wie in der christlichen, nicht aber in der islamischen Tradition ausgebildet wurde, gehört erst in die Rezeptionsgeschichte der biblischen Abrahamerzählung.<sup>33</sup>

### 3. Die Erzählung und ihre Merkmale

Die Episode Gen 22,1-19 ist literarisch relativ klar abgrenzbar. Unter literaturgeschichtlicher Perspektive besteht ein weitgehender Konsens darin, daß die zweite Verheißungsrede in V.15-18 wahrscheinlich erst im Zusammenhang einer späteren redaktionellen und theologischen Bearbeitung eingefügt wurde, auch wenn sie im jetzigen Zusammenhang als Verstärkung der Verheißung nach der von Abraham durchgestandenen Prüfung und als Brücke

<sup>29</sup> Vgl. T. Naumann (Anm. 28); ders. Ismael. Abrahams verlorener Sohn, in: R. Weth (Hg.), Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen-Vluyn 2000, 70-89. Auch die verdienstvollen Studien von I. Fischer, die Gen 21 u. 22 als Zwillingstexte anspricht (Anm. 28), sind noch immer im Kontrastschema gefangen. Nach Fischer wolle die Erzählung von Gen 21 (ohne den literarkritisch entfernten Gottesbefehl in V.12f.) Abraham vor allem darin kritisieren, daß er leichtfertig Hagar und Ismael in die Wüste geschickt habe.

<sup>30</sup> Vgl. Gen 16,11 (Ismael); 17,19; 18,14 (Isaak).

<sup>31</sup> Vgl. Gen 16,10 (Hagar); 17,20; 21,13.18 (Ismael); 17,19.21; 21,13; 22,15-18; 26,3-5 (Isaak).

<sup>32</sup> In Aufnahme und Variation der von Fischer (Anm. 28) vorgelegten Übersicht.

<sup>33</sup> Dies kann angesichts mancher aktuell politischer Bezugnahmen und Funktionalisierungen der Abrahamgeschichte im Nahost-Konflikt nicht deutlich genug betont werden. Am Ende der Abrahamgeschichte begraben beide Brüder den gestorbenen Vater gemeinsam. Da sie sich nicht gestritten haben, müssen sie sich auch nicht wieder versöhnen. Vgl. meine Anm. 28f. genannten Arbeiten sowie T. Naumann, Streit um Erbe und Verheißung? Der Fall Ismaels in der Genesis und in der christlichen Rezeptionsgeschichte, in: J. Kügler (Hg.), Impuls oder Hindernis. Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft, Münster 2004, 107-124.

zur Isaakverheißung in Gen 26,3-5 eine theologische wichtige Rolle spielt.<sup>34</sup> Die verbleibende Erzählung muß jedoch als literarisch und überlieferungsgeschichtlich einheitlich betrachtet werden, auch wenn man berechnete Mutmaßungen über ältere Traditionen anstellen kann, die möglicherweise in die jetzige Erzählform eingegangen sind, die sich aber m.E. kaum glaubhaft rekonstruieren lassen.

Der eindrucksvolle Erzählstil von Gen 22,1-19 ist im Anschluß an die klassische Arbeit des Romanisten Erich Auerbach<sup>35</sup> oft beschrieben und gewürdigt worden. Bei jeder neuen Lektüre verblüfft, beeindruckt und erschreckt die eigentümliche Schlichtheit und Distanz der Darstellung, die mit ausgesuchter Wortwahl ganz auf der Ebene einer knappen Schilderung der Handlungen verbleibt, die nur an wenigen entscheidenden Stellen behutsam detailliert werden. Das sprachliche und metaphorische Inventar ist sehr begrenzt. Viele Worte und Themen werden wiederholt, variiert, umspielt, so daß ein enges Geflecht gegenseitiger Bezugnahmen entsteht. Nichts wird beschrieben, kein Detail ausgemalt, kaum ein Adjektiv, keine Beschreibung, bei der man Atem holen könnte. Vor allem auf der Ebene der Emotionen und Motivationen bleibt alles ungesagt, bestenfalls leicht angedeutet, nie ausgesprochen. Was denkt Abraham? Was geht in Isaak vor? Warum geht Abraham los? All dies erfahren wir nicht. Aber gerade durch dieses konsequente Verschweigen wird eine Welt von widerstreitenden Gefühlen und Vorstellungen beschworen, die in den Köpfen und Herzen der Rezipientinnen und der Rezipienten auf Entfaltung drängt, gerade weil sie „nicht ins Wort hereingeholt“ werden. Dieser Erzählstil, eine ununterbrochene, atemberaubende Handlungsfolge, gewinnt Wucht durch seine Nüchternheit, die nicht als Teilnahmslosigkeit mißverstanden werden darf. Die Art, wie hier erzählt wird, ist wesentlicher Teil der Sache selbst.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Vgl. R. W. L. Moberly, *The Earliest Commentary on the Akedah*, *Vetus Testamentum* 38 (1988), 302-323; *Steins* (Anm. 13); D. Dieckmann, *Segen für Isaak. Eine Rezeptionsästhetische Auslegung von Gen 26 und Kotexten*, Berlin / New York 2003 (BZAW 329), 224ff.

<sup>35</sup> E. Auerbach, *Die Narbe des Odysseus*, in: *ders.*, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1946), Bern <sup>1988</sup>, 5-27, bes. 14f., hatte in der ambiguitären Erzählweise von Gen 22 gerade das Kennzeichen biblischer Erzählung gesehen und diese scharf gegen die angeblich vordergründige, alles ausmalende Erzählweise der homerischen Epen (besonders der Odyssee) profiliert. Dieses Urteil, das biblisches Erzählen gegen das homerische adelt, ist in der Bibelwissenschaft gern und häufig übernommen worden, bedarf aber hinsichtlich des homerischen Erzählstils der Modifikation. Vgl. hierzu die Bemerkungen bei U. Hölscher, *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman*, München 1988, 342f. und zur homerischen Poetik I. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge 2001; *dies.* / R. Nünlist, *Homerische Epik in Stichworten*, in: H. Latacz (Hg.), *Homers Ilias Gesamtkommentar. Prolegomena*, Leipzig 2000, 159-171.

<sup>36</sup> Zum Erzählstil vgl. besonders von Rad und Veijola (Anm. 20); D. Vetter, *Die Bindung Jizchacks. Das sprachliche Kunstwerk – „ein mit den Lippen geschlossener Bund“*, in: *ders.*, *Das Judentum und seine Bibel. Gesammelte Aufsätze*, Würzburg / Altenberge 1996 (Religionswissenschaftliche Studien Bd. 40), 430-453; E. Wiesel, *Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüderliche Urgestalten*, Freiburg 1994.

Die Episode läßt sich dem Ablauf entsprechend grob in einzelne Szenen gliedern:

V.1-2	Exposition und Opferungsbefehl
V.3-5	Aufbruch und Weg bis nach Morija, Zurücklassen der Knechte
V.6-8	Gemeinsamer Weg und Zwiesprache Abrahams und Isaaks
V.9-10	Ankunft und Opferversuch
V.11-13	göttlicher Einspruch (1. Gottesrede)
V.14	Ersatzopfer und Benennung des Ortes
V.15-18	Verheißungsrede (2. Gottesrede)
V.19	Heimkehr nach Beerscheba

### 3.1 Exposition und Opferungsbefehl (V.1-2)

1) Und es geschah nach jenen Ereignissen, da prüfte<sup>37</sup> Gott (Elohim) den Abraham, und er sprach zu ihm:

„Abraham!“,

2) und der sprach:

„Hier bin ich!“

Und er sprach:

„Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigartigen, den du lieb hast, den Isaak.

Gehe für dich ins Land Ha-Morija und bringe ihn dort als Brandopfer dar auf einem der Berge, den ich dir nennen werde!“

Hinter der lapidaren Einführungsformel, die das Folgende in einen größeren Erzählzusammenhang einbindet, verbirgt sich eine dramatische und traumatische Erfahrung Abrahams. Was jetzt auf ihn zukommt, ist für ihn nicht neu (vgl. Gen 21,12f.), und das, was schon hinter ihm liegt, macht die Tragik deutlich. Gerade noch hatte Gott die Vertreibung Isaacs damit begründet, daß sich Abrahams Israelnachkommen eben nach Isaak nennen werden. Indem Gott nun auch den Isaak von Abraham verlangt, fordert er restlos alles zurück, wofür er bisher gestanden hat: Verheißung, Segen, Begleitung, Nachkommen, Zukunft. Doch bevor er den Gottesbefehl ausspricht, wendet sich der Erzähler an den Leser und kategorisiert das Folgende als göttliche

<sup>37</sup> Das Verb hebr. *nsh* wird hier im *pi'el* verwendet, „in der Faktitiv-Resultativform also, die nicht am Vorgang als solchem, sondern an seinem Ergebnis interessiert ist.“ I. Willi-Plein, Die Versuchung steht am Schluß. Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung Gen 22, Theologische Zeitschrift 48 (1992), 100-108, S. 107. Der Blick ist demnach von vornherein auf das Ergebnis der Bewährung Abrahams gerichtet.

Prüfung oder Versuchung. Dies ist jedoch weniger ein Entlastungssignal an die Rezipienten, denn die israelitischen Leserinnen und Leser wissen von vornherein, daß Isaak nicht von Abrahams Hand gestorben ist, und daß Abraham die Prüfung nicht bestehen würde, ist weder durch Gen 21 noch durch den Status des Ahnvaters erwartbar. Durch diesen Hinweis drängt der Erzähler seine Adressaten jedoch, die Aufmerksamkeit vom denkbaren Vollzug des Opfers ganz auf Abraham und dessen Bewährung in dieser Situation zu lenken. Immerhin macht er uns zu Mitwissenden und zu Voyeuren, die das Geschehen betrachten und doch schon wissen, was Abraham und vollends Isaak nicht wissen können, und die daher die Last, die Abraham hier auferlegt wird, nicht zu teilen brauchen. Dieser gewünschten Leserperspektive entspricht auch sonst die narrative Fokussierung ganz auf die Handlungen Abrahams. Als Leserinnen und Leser können wir natürlich andere Perspektiven oder Themen in den Vordergrund stellen; etwa Isaak oder die Opferpraxis oder die Frage nach dem Berg Morija oder auch die Situation der nicht genannten und in diesen Szenen abwesenden Mutter Sara. Dies alles steht uns frei. Die Textgestalt jedoch drängt zur Beobachtung Abrahams und seiner Bewährung.

Nach der vertrauten Anrede Gottes und Abrahams Erwiderung bricht die Forderung des Elohim als ungeheures Wort der Gewalt hervor. Dabei bildet die Reihung der Formulierungen des Befehls sprachlich eine Klimax des Furchtbaren, geradezu sorgfältig darauf abgestimmt, Abraham mit jedem Wort noch tiefer ins Herz zu schneiden. Der Hinweis auf „deinen Sohn“ ruft die Bindung des Vaters auf, die Folgeelemente verstärken und heben die Intensität der Beziehung Abrahams zu seinem Sohn hervor – einzigartig, besonders geliebt – bis dann zuletzt die Nennung des Namens Isaak folgt. In manchen Bereichen der Psychotherapie würde man eine solche Kontrastsituation eine „optimale Frustration“ nennen: d.h. sich in die Situation der denkbar schlimmsten Möglichkeit begeben.<sup>38</sup> Dies geschieht hier. Gott fordert das denkbar Härteste und sagt es auch so. Dabei ruft der Imperativ „Gehe für dich ... auf einen der Berge, den ich dir nennen werde“ die Anfangsszene der Abrahamgeschichte aus Gen 12,1 auf: „Gehe für dich in ein Land, das ich dir zeigen werde“.<sup>39</sup> Am Anfang war die Zumutung, das Vertraute zu verlassen, von den Hoffnungsmomenten und dem Vertrauen auf den mitgehenden Gott überstrahlt. Wenn er jetzt wieder aufbricht, muß Abraham dies alles mit eigener Hand zu Grabe tragen.

Ich habe das Wort hebr. *jachid* nicht mit „einzig“, wie es uns aus den Bibelübersetzungen vertraut ist, sondern mit „einzigartig“ übersetzt. Dies er-

<sup>38</sup> Der Begriff ist entlehnt bei C. *Schneider-Harprecht*, Psychoanalytische Bibelauslegung. Das Beispiel der Hagar-Ismael-Überlieferung, *Wege zum Menschen* 43 (1991), 323-335.

<sup>39</sup> Diese Verbindungslinie ist in der jüdischen Auslegung sehr prominent und gibt dem ganzen Toraabschnitt den Namen hebr. *lech l'cha*. *Mittmann* (Anm. 26), 79f. hat jetzt noch aus Gen 12,6 (hebr. *'elon morae*) das Motiv des Erscheinens Gottes, das auch im Morija-Namen steckt, herausgehört, was den Bezug von Gen 22 zur Eröffnungsepisode verstärkt.

gibt sich sowohl von der sonstigen Verwendung des Wortes in der hebräischen Bibel wie auch von der Übersetzung der Septuaginta. Man sollte die Wendung nicht so verstehen, als hätte Abraham, nachdem er Ismael fortschicken mußte, im familienrechtlichen Sinn nur noch einen einzigen Sohn, oder als würde nun nur noch Isaak Träger der Verheißung sein. Das Wort hebr. *jachid* beinhaltet kein Urteil über die Anzahl der Söhne Abrahams, sondern drückt die Besonderheit und Intensität der Beziehung Abrahams zu dem ihm einzig noch verbliebenen Sohn Isaak in dieser Situation aus.<sup>40</sup> Gleichwohl ist dieses Wort in der jüdischen wie christlichen Tradition meist numerisch verstanden worden: In der jüdischen als numerische Einzigkeit nur im Hinblick auf die Mütter. In der christlichen Tradition liegt wegen der Christus-Typologie die ganze Last der Einzigkeit des eingeborenen Gottessohnes auf diesem Wörtchen hebr. *jachid*.<sup>41</sup>

Die Erzählung verwendet die Gottesbezeichnungen in auffälliger Weise. Im ersten Teil der Geschichte wird ausschließlich Elohim verwendet, ein eher allgemeiner Ausdruck für Gott. Der israelitische Gottesname Jhwh wird dagegen erstmals bei dem rettenden Auftreten des Gottesboten gebraucht, und zwar gleichermaßen auf der Ebene des Erzählers (V.11) wie der Handlung (V.14). Es liegt nahe, mit der jüdischen Tradition, in dieser Verteilung eine theologische Absicht zu sehen: Solange sich Jhwh rätselhaft hinter seinem drohenden Befehl in V.2 verbirgt, steht die Gottesbezeichnung Elohim. Seine befreiende Zuwendung zu Abraham wird dagegen durch die Verwendung des Eigennamens Jhwh angezeigt. In dieser Differenzierung hat jede Lektüre einen gewissen Anhaltspunkt im Text, welche die monotheistisch geforderte Einheit des rettenden mit dem Furchtbaren fordernden Gott nicht festhalten kann.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Die narrative Funktion der *jachid*-Aussage hat schon *Auerbach* (Anm. 35), 13 hervorgehoben: „Dies ist keine Bezeichnung Isaaks, wie er überhaupt ist, auch außerhalb der Beziehung zu seinem Vater, und außerhalb der Erzählung ... Nur dasjenige, was jetzt ... von ihm bekannt sein muß, wird beleuchtet – damit hervortrete, wie schrecklich die Versuchung Abrahams ist, und daß Gott sich dessen wohl bewußt war.“

<sup>41</sup> Näheres bei *Naumann* (Anm. 28), 263ff.

<sup>42</sup> Vgl. hierzu die besonders instruktive Studie von *Ebach* (Anm. 20). Dieses Muster begegnet bereits in der frühesten jüdischen Nacherzählung der Geschichte im Jubiläenbuch (3.-2. Jh. v. Chr., in welcher der „Bindung Isaaks“ eine in Analogie zu Ijob 1,6-12 gestaltete Szene vorausgeht, in der eine Satansgestalt (Fürst Mastema) vor Gott die Versuchung Abrahams provoziert, worauf Gott eingeht. Vgl. jetzt *L. A. Huizenga*, *The Battle for Isaac: Exploring the Composition and Function of the Aqedah in the Book of Jubilees*, JSP 13 (2002), 33-59; *F. García Martínez*, *The Sacrifice of Isaac in 4Q225*, in: *Noort / Tigchelaar* (Anm. 2), 44-57 und *J. T. A. G. M. van Ruiten*, *Abraham, Job and the Book of Jubilees: The Intertextual Relationship of Genesis 22:1-19, Job 1-2:13 and Jubilees 17:15-18:19*, in: *Noort / Tigchelaar* (Anm. 2), 58-85.

Interessanterweise folgt auch *B. Jacob*, der große jüdische Ausleger der Genesis (Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934 = ND Stuttgart 2002, 492), diesem Ansatz, wenn er hinter dem Elohim von Gen 22 eine himmlische Figur nach Art des Satan in Hiob 1f. vermutet, jedenfalls „nicht Gott selbst in letzter Instanz, sondern einer seiner himmlischen

Die Opferforderung wird mit den entsprechenden kulttechnischen Ausdrücken formuliert, jedoch mit dem Unterschied, daß nicht gesagt wird, wem dieses Opfer gelten soll. Der Text vermeidet es, die Brandopferforderung auf den in Morija anwesenden Gott zu beziehen. Der Begriff hebr. *'olah* (das Hinaufsteigende) bezeichnet ein Ganzopfer, bei dem das Opfertier abseits des Altars geschlachtet und danach auf dem Altar vollständig verbrannt wird.

Martin Buber und Franz Rosenzweig haben in ihrer berühmten Bibelverdeutschung den Opferbefehl folgendermaßen wiedergegeben: „und höhe ihn dort zur Darhöhung auf einem der Berge ...“. Diese Übersetzung läßt offen, ob es sich überhaupt um den Auftrag zu einem Brandopfer handelt, was besonders in der Exegese der „Amsterdamer Schule zu Arbeiten“ geführt hat, die überhaupt bestreiten, daß es sich um einen Opferauftrag handelt. Mit einer solchen These wäre das Skandalträchtige der Geschichte freilich hinweg erklärt, Abraham habe sich dann offenbar verhöhrt und versehentlich einen Opfer- oder Tötungsversuch seines Sohnes unternommen. Es dürfte m.E. jedenfalls schwer fallen, die Engelrede in V.12 angemessen zu verstehen, wenn Abraham an einer Handlung gehindert würde, die ihm von Gott gar nicht abverlangt worden wäre.<sup>43</sup>

Der Ort Morija wird mit recht schwebenden Formulierungen angegeben. Wer mit einer alten kultätiologischen Tradition in der jetzigen Erzählung rechnet, vermutet einen nun verdunkelten Hinweis auf einen spezifischen Kultort Morija, von dem wir sonst allerdings nichts kennen, und der von Beerscheba aus in drei<sup>44</sup> Tagen erreichbar sein muß. Im Sinngeflecht der Erzählung ist Morija der hebr. *makom*, der Ort des Ersehens Gottes (V.14). Ihn hat sich Gott für diese Prüfung ausersehen, und hier ist er dem Abraham

---

Diener, ein übereifriger, vollkommene menschliche Gottergebenheit bezweifelnder Untergebener, den sein Herr, der der Sache gewiß ist, gewähren läßt“ (S. 492).

<sup>43</sup> Vgl. T. Noorman, Over de tiende beproeving van vader Abraham, in: D. Monshouwer e.a. (ed.), Verwekkingen. FS Frans Breukelman, Amsterdam 1976, 108-113. Zur niederländischen Kritik an dieser These Noort (Anm. 17), 2f. Aber auch diese Lektüre ist nicht neu, sondern findet sich schon im jüdischen Midrasch Bereschit Rabbah (GenR 56,12). Nach Rabbi Acha habe Gott gemeint: „Nimm deinen Sohn, aber ich sagte nicht: Schlachte ihn; ich habe zu dir gesagt: ‚Führe ihn hinauf, jetzt führe ihn wieder hinab!‘“ (Zit. nach A. Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba. Bibliotheca Rabbinica Bd. 1, Hildesheim 1967, 269.) Der Text ist bei Krupp (Anm. 2), 46 unter GenR 56,8 übersetzt.

<sup>44</sup> Ob die Rede vom „dritten Tag“ ein Erzählmotiv nutzt, um den Erzählfluß verlangsamend die vergehende Zeit der Reise und die Qual des gemeinsamen Weges ins Bild zu setzen oder ob hier tatsächlich ein geographisches Kalkül waltet, ist nicht entscheidbar. Letztere Meinung vertritt mit Nachdruck Mittmann (Anm. 26), 69f., der im Interesse seiner These (Morija=Jerusalem) an die Entfernung von Beerscheba nach Jerusalem (ca. 70 km) denkt. Danach soll die Entfernungsangabe ausschließen, daß der geheimnisvolle Berg Morija mit dem fernen Wüstenberg Sinai verbunden werden soll. Zum Sinai/Horeb immerhin benötigt der Prophet Elija von Beerscheba aus 40 Tage und 40 Nächte (1 Kön 19,8), was aber sowenig nach Reisetagebuch klingt wie die drei Tage hier.

rettend erschienen, weshalb der Ort von Abraham entsprechend benannt wird.<sup>45</sup>

### 3.2 Abrahams Aufbruch und der Weg nach Morija (V.3-8)

Auf den Befehl zur Opferung des einzigartigen und geliebten Sohnes reagiert Abraham umgehend:

3) Da machte sich Abraham früh am Morgen auf,  
sattelte seinen Esel,  
nahm zwei seiner Knechte mit sich  
und Isaak, seinen Sohn,  
und er spaltete Brandopferholz,  
brach auf und ging zu dem Ort,  
den ihm Gott (Elohim) gesagt hatte.

Abraham reagiert schweigend. Wir sehen Abraham unverzüglich aufbrechen und bleiben völlig im Unklaren über die Motive, die ihn bewegen. Kein Einspruch, keine Klage, kein Wort zu Sara, kein Wort zu Isaak. Besonders dieser wortlose Aufbruch Abrahams am frühen Morgen bringt moderne Leserinnen und Leser der Geschichte auf. Warum tut er dies? Ist es der Wille eines eisernen gegen sich und seinen Sohn „beinharten“ Gehorsamsathleten? Oder ist es ein „protestantisch-fatalistischer“ Gehorsam nach dem Motto „Der Herr hat ihn gegeben, der Herr mag ihn nehmen. Der Name des Herrn sei gelobt“?<sup>46</sup> Oder bricht Abraham auf, weil ihm der Lebens- und Gottesmut gänzlich zerbrochen ist, oder geht er nur deshalb los, weil er im Letzten gewiß ist, daß Gott nicht wahr machen wird, was er hier fordert? Der Erzähler verrät kein Wort. Die ganze Last dieser Entscheidung verpackt er in den unverzüglichen Aufbruch eines schweigenden Mannes am frühen Morgen, denn das Gotteswort erreichte ihn wohl in der Nacht. Auch dieser schweigende Aufbruch ist für Abraham nicht neu. Die Aufbruchsszene erinnert z.T. wörtlich an die Vertreibung Ismaels (Gen 21,14) und zeigt nun diese Szene als Wiederholung und Steigerung der früheren.

Die Schilderung des Weges nach Morija überspringt zwei Tage, gliedert sich dann in zwei separate Szenen, deren erste erst einsetzt, als das Ziel fast erreicht scheint: das Zurücklassen der Knechte und der gemeinsame Weg von Vater und Sohn. Je näher sie dem Ort kommen, desto stärker dehnt sich die Erzählzeit.

4) Am dritten Tage hob Abraham seine Augen auf  
und sah den Ort von ferne.  
5) Und Abraham sprach zu seinen Knechten:  
„Bleibt hier für euch bei dem Esel!

<sup>45</sup> Zum Morija-Problem vgl. zuletzt S. *Mittmann* (Anm. 26), der in der Identifikation von Morija und dem Jerusalemer Tempelberg (2 Chr 3,1) den hermeneutischen Schlüssel für die gesamte Erzählung sieht.

<sup>46</sup> Formulierung in Anlehnung an Hi 1,21 in der berühmten Lutherübersetzung.

Ich und der Junge,  
wir wollen da vorn hingehen,  
anbeten und zu euch zurückkehren.“

6) Und Abraham nahm das Brandopferholz  
und legte es auf Isaak, seinen Sohn.

Er aber nahm in seine Hand das Feuer und das Messer.

Daß Abraham die Augen erhebt und das Ziel sieht, ist die einzige Geste, die dem Erzähler von dieser dreitägigen Reise mitteilenswert erscheint. Mit derselben Wendung *ersieht* er dann auch den Widder (V.13). Über dieses Sehen Abrahams beginnt eine Stichwortkette, an der exemplarisch gezeigt werden kann, wie die Wiederholungs- und Variationsstruktur mit sehr einfachen Mitteln zum Eindruck einer eng verknüpften und auf ein Ziel gerichteten Geschehensfolge beiträgt: Abraham erhebt seine Augen und sieht den Ort von ferne (V.4), Gott wird sich das Schaf zum Opfer ersehen (V.8), am Ende sieht Abraham den Widder (V.13), und dies alles ist zusammengefaßt im Namen des Ortes Morija, den Abraham in dieser Weise „Jhwh ersieht sich“ (V.14) deutend benennt.<sup>47</sup>

Die gemeinsame Rückkehr nach dem Opfer, die Abraham den Knechten in Aussicht stellt, ist oberflächlich gesehen eine Notlüge, weil der Gottesbefehl ja nicht vorsieht, daß Isaak wieder mit zurückkommen wird. Aber dennoch geschieht genau das, was Abraham hier (prophetisch) ankündigt, daß Isaak am Leben bleibt. Womöglich spricht Abraham hier eine Hoffnung aus, daß Gottes grausames erstes Wort nicht sein letztes ist?

Den letzten Gang unternehmen nur noch Vater und Sohn gemeinsam:

Und so gingen die zwei gemeinsam.

7) Da sprach Isaak zu Abraham, seinem Vater,

er sagte:

„Mein Vater!“

Der sagte:

„Siehe, hier bin ich, mein Sohn.“

Er sagte:

„Da ist Feuer und Holz.

Wo aber ist das Schaf für das Brandopfer?“

8) Abraham sprach:

„Gott wird sich ein Schaf zum Brandopfer ersehen, mein Sohn.“

Und so gingen die zwei gemeinsam.

Diese Szene ist die vielleicht zartfühlendste, freilich auch unheimlichste der ganzen Erzählung; sorgfältig gerahmt durch den jeweils gleichen Satz: „Und so gingen die zwei gemeinsam“. In diesem „gemeinsam“ (hebr. *jachad*) leuchtet nochmals das *jachid* vom Anfang auf, die Einzigartigkeit der Beziehung von Vater und Sohn genau an dem Punkt, da sie aufs Höchste gefährdet ist.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Auf das Leitwort „Sehen“ wies erstmals besonders M. Buber, Abraham der Seher (1939), in: *ders.*, Schriften zur Bibel, Werke Bd. II, München/Frankfurt 1964, 873-893, hin.

<sup>48</sup> Schön herausgearbeitet bei Vetter (Anm. 36), 438.

Auch das Gespräch Isaaks mit Abraham weist durch die Beziehungsbegriffe geradezu schmerzhaft auf diese Bindung hin.

Die Anrede an den Vater und dessen Erwiderung „Siehe, hier bin ich, mein Sohn“ wiederholt strukturell die Gottesforderung vom Anfang. Abraham reagiert auf die Anrede Gottes in gleicher Weise wie auf die Anrede seines Sohnes. Von hier ist auch das „Siehe, hier bin ich“ vom Anfang (V.2) als Erwiderung im vertrauten Umgang mit Gott erkannt. In der knisternden Stille des Miteinandergehens beginnt Isaak das Gespräch – Abraham hätte wohl lieber geschwiegen – und ruft den Vater an: Alles ist für das vorgesehene Opfer bereit, zu dem sie sich aufmachen (Holz, Feuer, Messer). Aber wo ist das Opfertier? Ahnt Isaak, was auf ihn zukommen wird? Ist er selbst zu diesem Opfer bereit, wie es die jüdische, christliche und islamische Rezeption betont? Davon ist hier nicht die Rede und auch nichts zu spüren. Jedoch wird Isaak nicht als Kleinkind vorgestellt, sondern als Bursche (hebr. *na'ar*), der das Brandopferholz auf seiner Schulter trägt und der sich seine eigenen Gedanken macht.

Daß Abrahams Antwort auf Isaaks Frage: „Gott (Elohim) wird sich ein Schaf zum Brandopfer ersehen, mein Sohn“ ein Wort in höchster Bedrängnis ist, kann man ahnen. Ausgesprochen wird die Stimmungslage nicht. Auch hier wieder dient die Rede nicht dazu, das Gemeinte kundzutun, sondern es zu verbergen oder es ambivalent offen zu halten. Ist sie die Ausflucht eines resignierten Vaters, der vermeiden will, den Sohn nicht schon jetzt mit seinem harten Schicksal zu konfrontieren? Oder zeigt sie eine zaghafte Hoffnung an, denn genau dieses, daß Gott sich ein Opfertier ersieht, wird später eintreten. Eindeutig ist nur, daß Abraham für das, was kommen wird, auf Gott selbst verweist. Als ein Hoffnungssignal könnte jedoch der Hinweis auf den „sehenden Gott“ verstanden werden. Jenes „Gott ersieht“ bezeichnet sonst in der hebräischen Bibel und in der Abrahamerzählung eine göttliche Aktivität der Errettung, mit der sich Gott eines Menschen Not annimmt. Niemals hat es bedrohliche Folgen.<sup>49</sup>

### 3.3 Die Morija-Szenen

Die Szene vom Altarbau in V.9a schlägt den Bogen zurück zum Aufbruchsbefehl in V.2 und darüber hinaus zur ersten Episode der Abrahamgeschichte (Gen 12,1ff.). Abraham baut einen Altar,<sup>50</sup> schichtet Holz darauf. Dann fesselt

<sup>49</sup> Vor allem in der Episode von der schwanger in die Wüste flüchtenden Hagar, die am Brunnen Beer Lachaj Roi dem rettenden Gott begegnet (Gen 16,13f.), ist das Ersehen Gottes wie sein Erhören ein prägnant variiertes Rettungsmotiv. Vgl. den Text in der Synopse (neben 22,14) auf S.50 und weiteres zum Rettungsmotiv bei H. Irsigler, Errettungsmotiv und Ismaelname in Gen 16,11 und 21,17, in: M. Görg (Hg.), Die Väter Israels, FS J. Scharbert, Stuttgart 1989, 107-138; T. Naumann, Ismael (Anm. 28), 64ff. (Gen 16,13f.); 238ff. (Gen 21,17f.); Ebach (Anm. 20), 223f. (Gen 22).

<sup>50</sup> Die Geste des Altarbaus Abrahams begegnet noch in Gen 12,8 (nach der Ankunft im verheißenen Land); 13,4.18. Einzig in Gen 22 wird der Altar nicht „für Jhwh“ erbaut.

er Isaak und legt ihn auf den Altar – dies ist der Vorgang der *akedat jizchak* (Bindung Isaaks). Spätestens diese Handlung muß Isaak die Gewißheit geben, daß er selbst das Opfertier ist. Aber er bleibt passiv – kein Wort, kein Widerstand, auch keine Zustimmung. Alles geschieht wortlos und zieht den Beobachter der Szene in ein gebanntes Schweigen hinein.<sup>51</sup> Wir sind als Voyeure in dieses Geschehen mit hineingezogen und müssen nun auch dieses Schweigen aushalten.<sup>52</sup> Das Geschehen in dieser dramatischen Szene wird durch die Reihe kurzer Handlungssätze deutlich detail-liert, in der selbst Abrahams Handbewegung in zwei Sätzen wiedergegeben wird. So verlangsamte sich das Geschehen furchtbar zum Höhepunkt hin immer weiter.

9) Da kamen sie zu dem Ort,  
den Gott (Elohim) ihm gesagt hatte.  
Abraham baute dort einen Altar,  
schichtete das Holz,  
fesselte Isaak, seinen Sohn,  
und legte ihn auf den Altar,  
oben auf das Holz.

10) Dann streckte Abraham seine Hand aus,  
und ergriff das Messer,  
um seinen Sohn zu schlachten.

Abraham ist wirklich bereit. Nichts war geschehen, um Isaak und ihm diesen Augenblick zu ersparen. Ihm fällt das Messer nicht aus der Hand. Vollzieht er das Opfer, hat er seinen Sohn, sich und seine Zukunft verloren, vollzieht er es nicht, ist er an seinem Gott gescheitert. Daß die Opferszene nicht dem altisraelitischen Brandopferritual entspricht, ist zu Beginn schon angesprochen worden.<sup>53</sup> Herausgehoben wird in der Szene einzig der Tötungsaspekt, allerdings ohne daß eine Gottheit genannt würde, um deretwillen diese Tötung vollzogen wird. Diese Abweichungen von den üblichen Ritualbeschreibungen wurden nicht selten als Erinnerung an einen archaischen Ritus verstanden. Näher liegen erzähl-dramatische Gesichtspunkte. Denkbar ist eine absichtsvolle Handlung Abrahams, der das Opfer nicht als Opfer (und nicht für seinen Gott?) vollziehen will. Zutreffend bemerkt Horst Seebass: „Die Abweichung von dem beim Opfer Vertrauten galt schon den frühen Hörern als Signal, daß noch vom Opfer Abweichendes geschehen konnte.“<sup>54</sup>

Gleichwohl ist die Prüfung des Vaters vor allem eine fürchterliche Bedrohung und Gefährdung des Sohnes: auf dem Altar gefesselt, das Messer des eigenen Vaters tödlich drohend über sich. Diese Szene ruft diejenige auf, da

<sup>51</sup> Zum Schweigen in dieser Szene vgl. von Rad (Anm. 20), 30ff.: „Aber was in diesem Schweigen des Gehorsams noch alles Raum haben konnte, das haben Rembrandt und Kierkegaard, jeder auf seine Weise angedeutet.“ (S. 32).

<sup>52</sup> Vgl. von Rad, a.a.O., 30: „Würde der Leser dieses Schweigen Abrahams nicht aushalten, so würde er an einer entscheidenden Aufgabe, die ihm der Erzähler zugeschoben hat, versagen.“

<sup>53</sup> Vgl. Anm. 19.

<sup>54</sup> H. Seebass, Vätergeschichte I (11,27-22,24), Genesis II/1, Neukirchen-Vluyn 1997, 209.

der zu Tode erschöpfte Ismael von seiner Mutter unter einen Wüstenstrauch gelegt wurde, während Hagar, die das Sterben ihres Sohnes nicht mit ansehen konnte, in einiger Entfernung laut weinte (Gen 21,16f.). Aber da war der eigene Vater der die Todesgefahr herbeiführende, nicht der selbst Tötende. In allerletzter Sekunde fällt nun auch hier die Anrede des himmlischen Boten in den zum Töten ausgereckten Arm des Vaters. Man würde ein lautes „Halt!“ erwarten, stattdessen ergeht zunächst eine doppelte Ansprache „Abraham, Abraham“, auf die jener – das Messer noch hoch erhoben? – antwortet: „Siehe, hier bin ich“. Erst danach folgt das erlösende Wort. Die umständlich wirkenden Regeln der Kommunikation (Ansprache erst nach erwidertem Anruf) werden auch in diesem dramatischen Moment durchgehalten (vgl. V.1.7).

11) Da rief ihm der Bote Jhwhs vom Himmel her zu

und sprach:

„Abraham! Abraham!“

Und der sprach:

„Siehe, hier bin ich!“

12) Er (Gott) sprach:

„Recke deine Hand nicht gegen den Knaben

und tue ihm nichts an;

denn nun bin ich gewiß,

daß du einer bist, der Gott (Elohim) fürchtet,

und mir deinen Sohn, deinen einzigartigen, nicht vorenthalten hast.“

Erst jetzt erfährt Abraham den Zweck des Ganzen, eine Bewährungsprobe in Sachen Gottesfurcht. Und der Leser erfährt nun, worin genau die Prüfung bestand, nämlich darin, ob sich Abraham ungeteilt an Gott hingibt, ihm wirklich nichts vorenthält, nicht einmal den geliebten Sohn, an dem alle von Gott selbst verheißene Zukunft hing. Für Gerhard von Rad wird Abraham dafür geadelt, daß er diese Gottesverfinsterung ausgehalten hat. Das muß aber nicht heißen, daß in der Erzählung die Bereitschaft, den eigenen Sohn zu töten, als Gottesfurcht geadelt wird. Das kann auch das Vertrauen meinen, einen anderen Gott zu kennen und zu erfahren als denjenigen, der zu Beginn diesen furchtbaren Befehl ausgesprochen hat.<sup>55</sup> Für die letztere Überlegung spricht wiederum der Kontext der Erzählung. Die Zumutung durch eine Aufforderung seines Gottes, den eigenen Sohn preiszugeben, war Abraham schon einmal widerfahren, ohne daß das Schlimmste eintrat. Es fällt ja auch in der Errettungsszene auf, daß sie mit einer verblüffenden Genauigkeit derjenigen in Gen 21,17 nachgebildet ist. Dort hört Gott auf die Stimme des verdurstenden Ismael, womit das Erhörungsmotiv im Ismaelnamen aufgerufen wird, und der *mal'ak elohim* rief vom Himmel her Hagar an, und Gott öffnet ihre Augen, und sie sieht einen Brunnen, dessen Wasser sie retteten. Nun ist es der *mal'ak jhwsh*, der vom Himmel her ruft und Einhalt gebietet. Und Abraham erhebt seine Augen und sieht einen Widder, der als Opfertier dienen kann. Dies ist das Opfertier, das sich Gott ersehen wird. Damit kommt Abra-

<sup>55</sup> Darauf hat Blum (Anm. 22), 328 hingewiesen.

hams eigentümliche Rede von V.8 zu ihrem Recht, d.h. sie macht den rettenden Charakter des göttlichen Ersehens sichtbar. So wird die Rettungsszene mit der Namengebung des Ortes Morija abgeschlossen.

14) Und da nannte Abraham den Namen jenes Ortes „Jhwh ersieht sich“, von dem man heute sagt: auf dem Berg, Jhwh läßt sich sehen.<sup>56</sup>

Diese Namengebung bekräftigt und beglaubigt die Rettungserfahrung Abrahams und wird damit zum Merkzeichen, mit dem Namen Morija zu verbinden, daß Abraham Gott rettend angesehen hat. V.14b schlägt die Brücke in die Gegenwart des Erzählers, der sich nun direkt an seine Rezipienten wendet und ihnen verdeutlicht, daß dieser rettende Ort Abrahams kein anderer Ort ist, als derjenige Berg, an dem sich Jhwh in Israel sehen läßt, also doch wohl der Tempelberg in Jerusalem.<sup>57</sup>

Auch diese Verbindung von Bedrohung, Rettung durch den „ersehenden Gott“ und der Namengebung eines Ortes ruft eine frühere Episode der Abrahamgeschichte ins Gedächtnis, nicht mehr Gen 21, sondern die in Gen 16 erzählte Gottesbegegnung der schwanger in die Wüste flüchtenden Sklavin Hagar. Hier begegnet ihr der Gottesbote *mal'ak jhwh* am Wüstenbrunnen, hier erfährt sie Rettung in ihrer Not, bekommt die Geburt Ismaels angekündigt und seinen Namen genannt, der diese Rettung im Namen trägt (hebr. *jischmael* – Gott erhört). Hagar reagiert auf diese Gottesbegegnung, indem sie dem Brunnen einen Namen gibt, in dem diese Rettung eingeschrieben ist: Beer-Lachaj-Roi. Die Szene variiert permanent das Thema „Sehen“ als Begriff der Rettung. Wenn Abraham den Ort seiner Rettung benennt und dabei das Thema des „rettenden Sehens“ variiert, geht er in den Spuren Hagar.

Die Bezüge zwischen Gen 16 und 22 gehen noch weiter. Die Kontrasterfahrung, von Gott in äußerster Härte mit einer Forderung konfrontiert zu werden, die seinem rettenden Handeln ins Gesicht zu schlagen scheint, wird bereits von Hagar erzählt, noch bevor später Abraham zweimal zur Preisgabe seines Sohnes aufgefordert wird. Hagar flieht in die Wüste, weil sie zuvor von ihrer Herrin Sara unter Duldung Abrahams mißhandelt wurde (16,6). Als der Gottesbote sie trifft, gibt sie als Grund ihrer Flucht genau diese Mißhandlung an, worauf der Gottesbote seine Verheißungsrede – die dann sehr heilvoll weitergeht – zunächst und überraschend äußerst gewalttätig einleitet: „Kehre zu deiner Herrin zurück, laß' dich von ihren Händen schwer mißhandeln“ (V.8b). Das Hebräische nimmt hier die gleichen Wendungen auf, die vorher als Grund für Hagar's Flucht in die Wüste genannt wurden. Wiederum wird sprachlich sorgfältig auf schärfste Kontraste geachtet. Der Gottesbote fordert die Rückkehr zum Grund der Flucht. Doch gleich im Anschluß darauf macht Hagar die Rettungserfahrung, um derentwillen der

<sup>56</sup> Der hebräische Text von V. 14 bietet einige Probleme. Vgl. dazu die Kommentare (z.B. *Seebass* Anm. 54).

<sup>57</sup> Vgl. *Mittmann* (Anm. 26), was aber die späteren und sich leicht intertextuell herstellenden Bezugnahmen auf den Sinai (*Steins* Anm. 25) nicht ausschließt.

Gottesbote sie in der Wüste aufgesucht hat. In der Abrahamgeschichte ist Hagar die erste, die derart paradoxe Gotteserfahrungen machte. In dieser Hinsicht wiederholt Abraham später gewissermaßen die Erfahrungen Hagar.<sup>58</sup>

Wir kehren zurück zu Gen 22 und wenden uns der zweiten Botenrede zu, mit der die Episode theologisch in das Verheißungsgeflecht der Erzelterngeschichten eingebunden wird. Die Begebenheit wird dadurch als Teil des göttlichen Weges mit Abraham erkennbar. Unter ästhetischen und literaturgeschichtlichen Gesichtspunkten ist oft betont worden, daß diese zweite Gottesrede das literarische Niveau nicht hält und zudem nur schon aus früheren Episoden Bekanntes wiederholt, ja zitiert. Auf der Ebene der kanonischen Abrahamgeschichte sind diese Zitate der Verheißungen aber hochbedeutsam. Jetzt nach den Schrecken dieser Bewährung Abrahams, die alle vorhergehenden Verheißungen in Abrede stellt, bekräftigt Gott nochmals seine Zusagen durch die hervorgehobene Form des Schwures. Der künftige Segen wird als Folge des Gehorsams Abrahams verstanden. Die zitierende Anknüpfung an eine Reihe unterschiedlicher vorhergehender Verheißungen bindet verschiedene Episoden zusammen. Dieser dichte Verheißungstext bildet eine Brücke zu Gen 26,<sup>59</sup> wo dieses Set von Verheißungen wiederum zitiert und Abrahams Gehorsam gegenüber der Tora gewürdigt wird.

Zum Schluß der Erzählung sei noch auf eine berühmte Leerstelle hingewiesen. Denn es wird nur erzählt, daß allein Abraham von Morija zu seinen Knechten zurückkehrt (entgegen seiner Ankündigung in V.5). Dann kehren sie nach Beerscheba heim, und wiederum wird Isaak nicht genannt, obwohl er zweifellos dabei ist, jedenfalls später wieder in Abrahams Haus begegnet (vgl. Gen 24f.). Diese Fokussierung auf Abraham läßt sich am leichtesten von der durchgängig auf Abraham fixierten Erzählstrategie verstehen. So wie Abraham allein aufbricht (V.3), kehrt er auch allein zurück. Freilich muß sich die Vorstellungskraft mit dieser Auskunft noch nicht beruhigen, denn das Fehlen Isaaks in V.19 bleibt auffällig. Was wäre, wenn Isaak nicht mit vom Berg Morija zurückkam? Gab es vielleicht womöglich eine Erzähltradition, daß Abrahams seinen Sohn tatsächlich geopfert hat? Und was könnte dies bedeuten? Der jüdische Midrasch hat sich mit dieser Frage genauso auseinandergesetzt wie die moderne historische Forschung, freilich jeweils auf andere Weise. Die jüdische Auslegung reflektiert die Sinndimensionen der Variante, wenn Isaak tatsächlich geopfert worden wäre, was nicht erzählt wird – aber womöglich ist Isaak ohnehin tausend Tode gestorben. In der

<sup>58</sup> Zu dieser Deutung von Gen 16,5-9 vgl. *Naumann* (Anm. 28), 59ff.; *Naumann* (Anm. 29), 77. In der herkömmlichen Exegese werden die Rückkehraufforderung Gottes und Hagar's Rettungserfahrung durch Gott gern auf unterschiedliche literarische Schichten aufgeteilt. Die eine sei an der Gotteserfahrung Hagar's und den ihr geltenden Verheißungen, die andere an ihrer Einordnung als Sklavin im Haus Abrahams interessiert. Im jetzigen Text stehen aber beide Erfahrungen nebeneinander, wobei die Rettungserfahrung das letzte Wort behält. Dies ist ein Muster, das in Gen 21 und Gen 22 wiederkehrt.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu neben *Steins* (Anm. 25) jetzt *Dieckmann* (Anm. 34).

überlieferungsgeschichtlichen Forschung wird Ausschau nach einer hypothetischen Urfassung der Erzählung gehalten, in welcher das Sohnopfer tatsächlich stattfand. Anknüpfungspunkt war immer V.19 und das Bedürfnis, die Leerstellen im Text zu füllen. Zu ihnen gehört auch die im Text nicht erzählte Begegnung mit Sara, der Mutter Isaaks, von der es in einer jüdischen Auslegung heißt, daß sie beim Anblick ihres der Opferung entronnenen Sohnes einen Schrei ausstieß und starb, weshalb dann in Gen 23 von ihrem Tod erzählt werden muß. Aber das gehört bereits zur Rezeptionsgeschichte.<sup>60</sup>

Im abschließenden Teil meiner Überlegungen sollen noch zwei Fragen verhandelt werden: Warum erzählte man sich im alten Israel eine solche Geschichte? Und warum griffen die Erzähler auf das Thema Kinderopfer zurück, um die äußerste Gefährdung und Versuchung Abrahams zur Anschauung zu bringen?

#### 4. Theologische Sinndimensionen

Ich hatte versucht, Gen 22 in das familiäre Drama der Abrahamgeschichte einzuzeichnen, deren Höhepunkt darin besteht, daß Gott von Abraham nacheinander die Preisgabe beider Söhne fordert, eine Preisgabe, die alle vorhergehenden Hoffnungen und Verheißungen zunichte zu machen scheint. Dabei ist die Isaak-Geschichte gegenüber der Ismael-Geschichte noch einmal deutlich gesteigert, auch wenn sie in der Erzählstruktur auffällig parallel läuft. Dabei läßt sich ein – nimmt man Gen 16 noch mit hinzu – dreifach variiertes Kontrastmuster erkennen: Gott selbst konfrontiert die Protagonisten urplötzlich mit einer Zumutung, die in äußerstem Gegensatz zu seinem bewahrenden, rettenden und verheißenden Handeln steht. Dieser *äußerste* Gegensatz wird sprachlich subtil ausgearbeitet und als „optimale Frustration“ inszeniert. Indem die Protagonisten dieser dunklen Gottesforderung nachkommen, geschieht am Ende nicht, was zu erwarten wäre, und sie erfahren Rettung durch denselben Gott, der diese Zumutung gefordert hat. Dadurch entsteht ein Paradox im Gottesbild. Der Gott, der das Opfer Abrahams will, ist derjenige, der es verhindert. Der Feind des Abraham rettenden Gottes ist Gott selbst. Für das Verständnis der Erzählung ist entscheidend, daß sich der Erfahrungsgehalt erst von ihrer Lösung erschließt. Denn alle israelitischen Rezipientinnen und Rezipienten dieser Erzählung verstehen sich selbstverständlich als Nachkommen Isaaks (Gen 21,12), wissen um das Entronnensein ihres Vorfahren. Was sich hier meldet, ist das Theodizee-Problem in seiner monotheistischen Variation, in dem es um die Frage geht, wie in schwersten persönlichen oder kollektiven Bedrohungserfahrungen an Gott festgehalten werden kann. Wie lassen sich diese Erfahrungen so deuten, daß der eine Gott nicht aus der Verantwortung für das Böse entlassen wird, ohne doch zum Dämon zu werden? Jürgen Ebach hat diesem Problem in Gen 22 eine ein-

<sup>60</sup> Vgl. hierzu besonders *Ebach* (Anm. 20), 229ff. und die in Anm. 2 genannte Literatur.

dringliche Skizze gewidmet und dabei auf die spezifische Variation des Theodizeeproblems hingewiesen: Ringt die traditionelle Theodizeefrage mit dem Problem, daß es Übel gibt, die Gott nicht will, aber zuläßt, so geht es in Gen 22 darum, daß es Übles gibt, das Gott will, aber nicht zuläßt. Dabei ist in Gen 22 wie auch in Gen 21 der heilvolle Ausgang wichtig: Die Errettung steht am Schluß. Zweifellos soll damit einem israelitischen Adressatinnen- und Adressatenkreis gezeigt werden, dem es schwer fällt, die Zuwendung Gottes in der eigenen Lebenssituation zu verifizieren, daß es Situationen furchtbarer Bedrohung gibt, in denen Gott dunkel und ganz unbegreiflich, eben als Feind seiner selbst erscheint, die am Ende aber doch letztlich heilvoll für alle Beteiligten ausgehen, mindestens neue Lebensmöglichkeiten jenseits der Gottesfinsternis ermöglichen. Indem gezeigt wird, daß selbst der israelitische Ahnvater Abraham solche Situationen zu bestehen hatte, bekommt diese Erfahrung eine ursprungsmythische Qualität. Darin, daß er in der Abgründigkeit seiner Gotteserfahrung an Gott festgehalten hat, soll Abrahams Verhalten den altisraelitischen Rezipientinnen und Rezipienten dieser Erzählung sicher als vorbildlich gelten. Gilt dieser Vorbildcharakter aber im Sinne einer Nachahmungsethik, die sich am vorbildlichen Verhalten Abrahams (und Isaaks) orientieren soll? Oder wird hier eine Erfahrung erzählt, die von Abraham ein für alle Mal stellvertretend durchlitten wurde, weil sie nach ihm von niemandem mehr verlangt werden wird?<sup>61</sup> Dies ist eine schwierige Frage, und die Rezeptionsgeschichte in den drei Religionen zeigt hier alle denkbaren Facetten hinsichtlich der ethischen Funktionalisierung Abrahams bzw. Isaaks. Im Horizont des biblischen Israel kann für das Thema des Opfers des geliebten Sohnes nur eine ursprungsmythische Funktion angenommen werden (s.u.), denn Menschenopfer werden in Israels Gesetzen immer wieder verboten. Hinsichtlich der Erfahrung der Gottverlassenheit Abrahams aber wirkt die Erzählung paradigmatisch, d.h. sie schließt vergleichbare Erfahrungen anderer Israelitinnen und Israeliten ein, die sich mit ihren Anfechtungen in den Erfahrungen des Ahnvaters aufgehoben und im Leid geborgen fühlen konnten.<sup>62</sup>

## 5. Das Kinderopfer als Motiv äußerster Gefährdung

Im familiendramatischen Spannungsbogen der Abraham-Sara-Erzählung ist die Erprobung Abrahams durch das Opfer seines geliebten Sohnes ein starkes und passendes Motiv äußerster Gefährdung. Die Wahl dieses Themas scheint jedoch noch darüber hinaus zu gehen, denn das Thema Kinderopfer

<sup>61</sup> Den Stellvertretungsgedanken betont etwa *Seebass* (Anm. 53), 199ff.; vgl. auch *Willi-Plein* (Anm. 37), 107: „Gen 22 will kein Leitfaden für das Verhalten des Gottesfürchtigen in der Situation der Versuchung sein. Einmaliges wird erzählt und einmalig begründet.“

<sup>62</sup> Eine solche teilhabende Abrahamrezeption läßt sich nach dem Muster „Abraham war einer, wir aber sind viele“ schon in der Bibel selbst, etwa in Jes 51,2f., wahrscheinlich machen.

ist ein in Israel im historischen Kontext des 8.-7. Jh. v. Chr. offenbar virulentes, konkretes kultisches Problem. Wir hatten schon gesehen, daß es mit Ausnahme der phönizisch-punischen Funde<sup>63</sup> keine außerbiblischen Belege für Menschen- oder Kinderopfer im Alten Orient gibt.<sup>64</sup> Daher ist das apologetische Argument unzutreffend, Gen 22 reflektiere einen archaischen, vorisraelitischen Ritus, der im alten Israel dann entschieden überwunden wurde. Die derzeitige Quellenlage spricht eher dafür, daß das Thema in biblischen Quellen intensiv reflektiert wird, aber in den altorientalischen Quellen keine Rolle spielt. Es scheint also neben den phönizischen Funden der israelitische Kultus im spätkönigszeitlichen Jerusalem zu sein, in dem „Kinderopfer“<sup>65</sup> ein Problem waren.

Biblische Texte kennen den Vorstellungszusammenhang in verschiedenen Hinsichten:

1. Kinder- oder Menschenopfer in seltenen Notsituationen sind belegt, etwa in der Erzählung von der israelitischen Belagerung des moabitischen Königs Mescha. In höchster Not opfert Mescha seinen erstgeborenen Sohn und Thronfolger (2 Kön 3,27), worauf sich das Kriegsglück ihm wieder zuwendet. Die israelitischen Erzähler betrachten dieses moabitische Menschenopfer, das Israel den Sieg kostet, ganz unpolemisch als gelungen. Solche akzidentiellen Opferungen wird man weder in Israel noch in seiner Umwelt ausschließen können.

2. In Texten über die kultischen Verhältnisse im Jerusalem der spätvorexilischen Zeit ist häufig davon die Rede, daß man im Zusammenhang des Mo-

<sup>63</sup> Der phönizische (Toten-)Kult steht schon in zahlreichen antiken Quellen im Verdacht, Menschenopfer praktiziert zu haben, was die europäische Phantasie bis heute beflügelt. Hiermit wurden archäologisch in den phönizischen Kolonien (Karthago) und inzwischen auch im Mutterland (Tyros) nachgewiesene Kinderverbrennungen und -bestattungen im kultischen Kontext in Verbindung gebracht. Der archäologische Befund erlaubt jedoch keine Klärung der Frage, wie es zu diesen Kinderbestattungen und -verbrennungen kam, neben denen es auch tierische Opfer gab. Neben Kinderopfern (Tötung lebender Kinder) wird auch die Weihe bereits verstorbener Kinder bzw. die Verbrennung von toten Kindern zusammen mit Tieren und Föten u.ä. erwogen. Vgl. zusammenfassend H. Niehr, Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas, Würzburg 1998, 144ff. und Noort (Anm. 17), 12: „The most plausible explanation is that Punic cemeteries do indeed demonstrate child-sacrifice“. Allerdings lassen sich phönizische Einflüsse auf das Jerusalemer *molek*-Opfer nicht sinnvoll aufweisen.

<sup>64</sup> Im Bereich der griechisch-römischen Antike ist das Thema zwar mit einiger Faszination im Iphigenie-Mythos variiert worden. Ein realer kultpraktischer Hintergrund ist aber nicht aufweisbar. Vgl. H. Cancik-Lindemaier, Art. Menschenopfer, Der Neue Pauly, Bd. VII (1999), Sp. 1253-57, sowie J. N. Bremmer, Sacrificing a Child in Ancient Greece, in: Noort / Tigchelaar (Anm. 2), 21-43.

<sup>65</sup> Einen gegenwärtigen Einblick in den Diskussionsstand zum Thema Kinderopfer geben Noort (Anm. 17) sowie F. Crüsemann, Gott als Anwalt der Kinder, Jahrbuch für Biblische Theologie 17 (2002), 190ff. Ferner Kaiser (Anm. 16); G. C. Heider, Cult of Molek. A Reassessment, Sheffield 1985 (JSOT.S 43); H.-P. Müller, Genesis 22 und das *mlk*-Opfer. Erinnerungen an einen religionsgeschichtlichen Tatbestand, BZ. NF 41 (1997), 237-246; K. Koch, „Molek astral“, in: A. Lange u.a. (Hg.), Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt, FS H.-P. Müller, Berlin / New York 1999, 29-50.

loch-Opfers im Tal Hinnom Kinder „durchs Feuer gehen“ ließ. Der Ausdruck Moloch (hebr. *molek*) ist dabei nicht der Eigenname eines gefräßigen kanaanäischen göttlichen Spezialisten für Kinderopfer, wie dies in der abendländischen Tradition gern gesehen wurde, sondern entweder ein Opferbegriff oder die nachträgliche hebräische Verballhornung von hebr. *mälāk* – König, womit ein Kult gemeint ist, der dem göttlichen Himmelskönig gilt.<sup>66</sup>

3. In der deuteronomistischen Tradition und in den priesterlichen Gesetzestexten gilt das Kinderopfer deutlich als abzulehnender Fremdgötterkult, der vom israelitischen Gott scharf verboten wird. Diese Texte bestimmen die Wahrnehmung der hebräischen Bibel zu dieser Frage.

4. In den Überlieferungen der Propheten Jeremia und Ezechiel, Zeitgenossen der kultischen Verhältnisse in Jerusalem vor der Zerstörung der Stadt durch die Babylonier (Ende 7. Jh. v. Chr.) klingt jedoch noch durch, daß diese Kinderopfer im Tal Hinnom Bestandteil eines Kultes waren, der dem israelitischen Gott gewidmet war, der aber von den Propheten als verfehelter Kult bekämpft wurde, um dann in der deuteronomistischen Literatur aus dem Jhwh-Kult ausgegrenzt und als Fremdgötterkult verurteilt zu werden. In Jer 7,31 beklagt sich der Gott Israels über einen falschen Jhwh-Kult, bei dem im Tal Hinnom Töchter und Söhne im Feuer verbrannt werden, „was ich niemals geboten habe und mir nicht in den Sinn gekommen ist“ (Jer 7,31; 19,5). In anderen Texten ist deutlich vom Schlachten der Kinder die Rede (Ez 16,20; 23,37), oder von ihrer Darbringung als Opfer (Ez 16,20; Ps 106,38) und als Brandopfer (Jer 19,5). In Ez 20,25 ist im Zusammenhang der Kinderopfer davon die Rede, daß Gott selbst seinem Volk Gesetze gab, die nicht gut waren (Ez 20,11, vgl. 16,20f.). So resümiert jüngst Frank Crüsemann: „Alle diese Texte lassen gerade in ihrer Kritik an den Praktiken erkennen, daß zumindest bestimmte Kreise in Israel zeitweise solche Forderungen im Namen des Gottes Israels erhoben haben.“<sup>67</sup> Es ist natürlich schwer, den Quellenwert dieser prophetischen Polemik zu bestimmen.

Im deutschsprachigen Raum ist die These des Jerusalemer Gelehrten Moshe Weinfeld sehr populär geworden, der unter Hinweis auf assyrische Analogien dieses Moloch-Opfer nicht als Kinderopfer versteht, sondern als Weiheritus der Übereignung von verstorbenen Kinder an die Gottheit, ein Sachverhalt, der in der Polemik der Propheten dann verzerrt dargestellt werde.<sup>68</sup> Die angelsächsische Forschung ist diesem Ansatz jedoch zu Recht, wie ich meine, nicht gefolgt. Vielmehr wird damit gerechnet, daß es in den sozialen und religiösen Krisen der spätvorexilischen Zeit in Jerusalem zu Kinderopfern auch im Rahmen des Jahwekultes gekommen ist und daß dies heftige

<sup>66</sup> Vgl. Koch (Anm. 65).

<sup>67</sup> Crüsemann (Anm. 65), 195.

<sup>68</sup> M. Weinfeld, *The Worship of Molech and the Queen of Heaven*, Ugarit Forschungen 4 (1972), 133-154. Zustimmend vor allem R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Bd. I, Göttingen 1992, 297ff., sowie W. Zwickel, Art. Menschenopfer, in: B. Lang / M. Görg (Hg.), *Neues Bibellexikon*, Bd. II, Zürich u.a. 1996, 765f. Zur Kritik vgl. die Arbeiten von Crüsemann (Anm. 65) und Noort (Anm. 17).

Debatten um den religiösen Wert von Kinderopfern im Jhwh-Kult ausgelöst hat.<sup>69</sup> Von hier aus werden die häufigen und klaren Verbote von Kinderopfern in der deuteronomistischen wie der priesterlichen Rechtstradition verständlich.

Wenn das Kinderopfer mindestens zu Zeiten eine reale kultische Möglichkeit in Jerusalem war, dann ist nun auch das Opfer des geliebten Sohnes von Gen 22 nicht nur ein Erzählmotiv äußerster Gefährdung, sondern es wird in Gen 22 auch ein zu bestimmten Zeiten in Israel virulentes kultisches Problem ursprungsmythisch bearbeitet.

In einer nachexilischen Fortschreibung der Prophetie im Michabuch (6,6-8)<sup>70</sup> fragt ein verunsicherter Frommer:

Womit soll ich Jhwh entgegentreten, mich beugen vor dem Gott der Höhe?  
Soll ich ihm entgegen treten mit Brandopfern, mit einjährigen Kälbern?  
Hat Jhwh Gefallen an Tausenden von Widdern,  
an unzähligen Strömen von Öl?  
Soll ich meinen erstgeborenen Sohn geben für meine Verfehlung ...?

Der äußerste Fall sieht das Opfer des erstgeborenen Sohnes vor – mindestens auf der Ebene der Metaphorik und als Bild größter Hingabe. Die prophetische Antwort verneint solche Überlegungen entschieden, lehnt wohl auch die Haltung grundsätzlicher Bereitschaft zu solcher Gotteshingabe ab und verweist auf die Tora, in der alle göttliche Lebensorientierung liegt, die Gesetzesüberlieferung wie die ursprungsmythischen Erzählungen Israels:

Es ist dir gesagt, was gut ist und was Jhwh von dir fordert,  
nichts als Recht tun und Güte lieben  
und besonnen mitgehen mit deinem Gott.

Gottes Forderung an Abraham: „Geh, opfere deinen Sohn, deinen einzigartigen, den du liebst!“ ist nach der Überlieferung der hebräischen Bibel keine denkbare Möglichkeit ritueller Gottesbegegnung mehr.

---

<sup>69</sup> Vgl. neben Heider (Anm. 65) noch J. Day, *Molech. A god of human sacrifice in the Old Testament*, Cambridge 1989 und Levenson (Anm. 2). Allerdings geht Levenson in seinen Annahmen über Art und Häufigkeit der in Israel vermutlich vollzogenen Menschenopfer weit über das historisch wahrscheinliche Maß hinaus.

<sup>70</sup> Zu Übersetzung, Auslegung und Datierung vgl. R. Kessler, Micha, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg u.a. 1999, 256ff.

## Die Parallelität von Gen 21 und Gen 22

## GEN 21,8-21

8) Das Kind wuchs heran und wurde entwöhnt. Und Abraham richtete am Tag der Entwöhnung Isaaks ein großes Fest aus.

9) Und Sara sah den Sohn der Hagar, der Ägypterin, den sie Abraham geboren hatte, scherzen, spielen.

10) Und sie sprach zu Abraham: Vertreibe diese Magd und ihren Sohn, denn der Sohn dieser Magd soll nicht Erbe sein mit meinem Sohn, mit Isaak.

11) Diese Sache verdroß Abraham sehr wegen seines Sohnes.

12) Gott sprach aber zu Abraham: Sei wegen des Knaben und deiner Magd nicht verdrossen! Höre auf alles, was dir Sara sagt! Denn nach Isaak soll dir der Same genannt werden.

13) Aber auch den Sohn der Magd will ich zu einem großen Volk machen, denn dein Same ist er.

14) Und Abraham stand am Morgen auf,  
וַיִּשְׁכֶם אַבְרָהָם בְּבֹקֶר

nahm Fladenbrot und einen Schlauch Wasser, gab beides Hagar, legte es ihr auf die Schulter, dazu das Kind und schickte sie fort. Sie ging und irrte in der Wüste von Beer Scheba umher.

## GEN 22,1-19

1) Und es geschah nach diesen Ereignissen, da prüfte Gott den Abraham. Und er sprach zu ihm: Abraham! 2) Und er sprach: Hier bin ich.

Und er sprach: Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigartigen, den du lieb hast, den Isaak. Geh für dich ins Land Morija und bringe ihn dort als Brandopfer dar auf einem der Berge, den ich dir nennen werde.

3) Und Abraham stand am Morgen auf,

וַיִּשְׁכֶם אַבְרָהָם בְּבֹקֶר  
sattelte seinen Esel, nahm zwei seiner Knechte mit sich und Isaak, seinen Sohn. Und er spaltete Brandopferholz, brach auf und ging zu dem Ort, den ihm Gott gesagt hatte.

4) Am dritten Tage, und Abraham erhob seine Augen und sah den Ort von ferne.

5) Und Abraham sprach zu seinen Knechten: Bleibt hier für euch bei dem Esel! Ich und der Knabe, wir wollen da vorn hingehen, anbeten und zu euch zurückkehren.

6) Und Abraham nahm das Brandopferholz und legte es auf Isaak, seinen Sohn. Er aber nahm das Feuer und das Messer in seine Hand. Und so gingen die zwei gemeinsam.

7) Da sprach Isaak zu Abraham, seinem Vater, er sagte: Mein Vater! Der sagte: Siehe, hier bin ich, mein Sohn. Er sagte: Da ist Feuer und Holz. Wo aber ist das Schaf für das Brandopfer?

15) Und das Wasser im Schlauch ging zu Ende. Und sie warf das Kind unter einen der Wüstensträucher,

16) ging weg und setzte sich ihm gegenüber, etwa einen Bogenschuß weit entfernt; denn sie sagte: Ich kann nicht mit ansehen, wie das Kind stirbt. Und sie saß gegenüber, erhob ihre Stimme und weinte laut.

17) Da hörte Gott die Stimme des Knaben, und es rief ein Bote Gottes zu Hagar vom Himmel her und er sprach zu ihr:

וַיִּקְרָא מֵלֶאֱדָן אֱלֹהִים אֶל-הָגָר  
מִן-הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר

Was hast du, Hagar? Fürchte dich nicht, Gott hat die Stimme des Knaben gehört, wie er dort liegt.

18) Steh auf, nimm den Knaben, und halt ihn fest an deiner Hand; denn zu einem großen Volk werde ich ihn machen.

19) Und Gott öffnete ihr die Augen, und sie erblickte einen Brunnen. Und sie ging und füllte den Wasserschlauch und gab dem Knaben zu trinken.

[Vgl. Gen 16,13f.: Und sie (Hagar) nannte den Namen Jhwhs, der zu ihr gesprochen hatte: Du bist El Roi, ein Gott, der mich gesehen (errettet) hat. Denn sie hatte (sich) gesagt: Tatsächlich, hier habe ich auf den gesehen, der mich gesehen (errettet) hat. 14 Deshalb nennt man den Brunnen Beer Lachaj Roi, der liegt zwischen Kadesch und Schur.]

20) Und Gott war mit dem Knaben. Er wuchs heran, 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 Ägypten.

8) Abraham sprach: Gott wird sich ein Schaf zum Brandopfer ersehen, mein Sohn.

Und so gingen die zwei gemeinsam.

9) Da kamen sie zu dem Ort, den Gott ihm gesagt hatte. Abraham baute dort einen Altar, schichtete das Holz auf, fesselte Isaak, seinen Sohn, und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz.

10) Dann streckte Abraham seine Hand aus und ergriff das Messer, um seinen Sohn zu schlachten.

11) Da rief ihm der Bote JHWHs vom Himmel her zu, und er sprach:

וַיִּקְרָא אֵלָיו מֵלֶאֱדָן יְהוָה  
מִן-הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר

Abraham, Abraham! Und der sprach:

Siehe, hier bin ich.

12) Er sagte: Recke deine Hand nicht gegen den Knaben und tue ihm nichts an; denn nun bin ich gewiß, daß du einer bist, der Gott fürchtet, und mir deinen Sohn, deinen einzigartigen, nicht vorenthalten hast.

13) Da erhob Abraham seine Augen, sah – Siehe, ein einzelner Widder hatte sich im Dornestrüpp verfangen, und Abraham ging hin, nahm den Widder, und er opferte ihn als Brandopfer an Stelle seines Sohnes.

14) Und da nannte Abraham den Namen jenes Ortes „Jhwh ersieht sich“, von dem man heute sagt: auf dem Berg, „Jhwh läßt sich sehen“.

(Verse 15-18: Wiederholung und Bekräftigung der Verheißungen; vgl. 21,12f.18 u. 26,3-5)

19) Darauf kehrte Abraham zu seinen Knechten zurück. Und sie erhoben sich und gingen zusammen nach Beer Scheba, und Abraham ließ sich in Beer Scheba nieder.