

Die „Opferung“ Isaaks (Gen 22)*

Jörg Jeremias

Kaum ein anderer Text des Alten Testaments hat in der jüngsten Vergangenheit Christen, aber auch Pfarrer und Theologen derart viele Schwierigkeiten bereitet und sie so sehr irritiert wie die Erzählung von der sog. „Opferung Isaaks“ in Gen 22,1-14. Zwar gibt es großartige Auslegungen dieses Textes; eine Auswahl von ihnen (Luther, Kierkegaard und Kolakowski) hat Gerhard von Rad, den Gen 22 zeitlebens intensiv beschäftigt hat, in einer kostbaren kleinen Schrift unmittelbar vor seinem Tod herausgegeben und kommentiert.¹ Aber in den vergangenen Jahrzehnten haben die Stimmen zugenommen, die Gen 22 als letztlich widerchristlich beurteilten und für sich ablehnten. Was ist das für ein Gott, der einem Vater befiehlt, den eigenen Sohn zu schlachten? Was ist das für ein Gott, der seine Verheißung immer neu hinauszögert, sie zuletzt endlich realisiert, aber wohl nur zum Schein, da er sie sogleich zurückfordert? Treibt er sein Spiel mit den Menschen? Ist er Sadist? Schon der große Königsberger Philosoph Immanuel Kant hatte geurteilt, dass solch ein Befehl unmöglich von Gott herkommen könne, da Gott dem moralischen Gesetz nicht widerspreche.² E. Hirsch hatte gemeint, der christliche Glaube müsse gegenüber einem solchen Text seine überlegene Andersartigkeit herausstellen³. Der Journalist und Pfarrersohn Tilmann Moser hat in seinem Buch „Gottesvergiftung“ seine Schwierigkeiten mit seinem Elternhaus in diesen Text hineingelesen und ihn mit dem

* Dem Kollegen und Freund Hans Klein in Erinnerung an viele Begegnungen in Herrmannstadt, München und Marburg, vor allem aber an einen unvergesslichen Spaziergang an seinem Geburtstag um die Osterseen in der Nähe Münchens und an ein Semester gemeinsamen Lehrens in München.

¹ G. von Rad, *Das Opfer des Abraham*, München 1976. Von Rad hat Bilder Rembrandts, der ebenfalls immer wieder zu Gen 22 zurückgekehrt ist, neben diese Auslegungen gestellt, und diese Anordnung hat im vergangenen Jahr neue Aktualität gewonnen, als die berühmte Darstellung des Eingreifens des Engels aus dem Jahr 1636 in der Alten Pinakothek in München mit ihrem Vorgänger aus dem Jahr davor, den die Eremitage in St. Petersburg besitzt, konfrontiert wurde: ein eindrucksvolles Zeugnis des Ringens eines genialen Künstlers um sein Sujet.

² I. Kant, *Werke* in 6 Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd VI, Darmstadt 1975, 333.

³ E. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, Tübingen 1936, 17ff.

Schlagwort des „Kadavergehorsams“ von sich gewiesen.⁴ Auch ein praktischer Theologe unserer Tage urteilt: „Manchmal muss ich die Erzählweise biblischer Autoren korrigieren, weil ich ihr Gottesverständnis nicht übernehmen kann. Für den Elohisten, dem wir die spannende Erzählung von der Opferung Isaaks verdanken, war es wahr, dass Gott dem gläubigen Vater befehlen kann, seinen Sohn zu schlachten ... In meinem bruchstückhaften Erkennen von Wahrheit über Gott bin ich gewiss, dass der Gott, an den ich glaube, nie einem Vater die Schlachtung seines Sohnes befohlen hat.“⁵ Kann man anders reagieren? Ein Exeget wird freilich seinem praktischen Kollegen vorwerfen, dass mit seinem sehr schnellen Urteil ein Text zum Schweigen gebracht wird, bevor er überhaupt die Chance hatte auszureden.

Wie aber soll und kann dann dieser große, für viele Zeitgenossen vertraute und doch so fremdartige Text zum Reden gebracht werden, ohne dass die Schwierigkeiten des modernen Lesers eine Begegnung mit ihm von vorn herein unmöglich machen? Nach meinem Urteil sind in der geläufigen Auslegung des Textes vor allem drei Lesehilfen gern entweder übersehen oder aber in ihrem Gewicht verkannt worden: 1. seine Überschrift, 2. der zum Verständnis unabdingbare vorauslaufende Kontext und 3. sein Leitwortstil.

I.

Gen 22 besitzt eine Überschrift. Diese Tatsache ist alles andere als selbstverständlich. Es gibt unter den Erzvätertexten nur zwei Erzählungen, die im Urtext eine Überschrift erhalten haben, offensichtlich um Gefahren des Missverständnisses vorzubeugen bzw. um das im Text Gemeinte zu sichern. Es ist schwerlich Zufall, dass es genau diese beiden Erzählungen sind, die in der christlichen (und in der synagogalen) Kunst seit deren Anfängen ständig dargestellt worden sind.

Die erste Erzählung handelt vom Besuch der drei Männer vor Abraham (Gen 18). Ein solcher Gottesbesuch ist im AT ohne Parallele; andernorts erscheint ein Engel in analogen Situationen (Ri 6.13 u.ö.). Längst gesehen ist, dass hier ein alter Stoff vorliegt, der noch in vorbiblische Zeit reicht. Um ihn

⁴ T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1976.

⁵ W. Neidhart, *Vom Erzählen biblischer Geschichten*, in: ders./H. Eggenberger (Hg.), *Erzählbuch zur Bibel*, Zürich 1975, 13-113; 31f.

recht zu verstehen, lautet die Überschrift: „Da erschien ihm (Abraham) JHWH im Hain Mamre“. Mit dieser Überschrift ist der Leser im Vorteil gegenüber Abraham. Während Abraham allenfalls ahnt, dass sein Gegenüber mehr und etwas Anderes ist als eine Reihe von Menschen, weiß der Leser von vornherein, dass sich hinter den drei Männern Gott verbirgt. Gleichzeitig wird ihm bei seiner neugierigen Frage nach dem Verhältnis der drei Männer zu Gott eine Schranke auferlegt.

Im Falle von Gen 22 lautet die Überschrift: „Nach diesen Ereignissen versuchte (נִסָּה pi.) Gott Abraham“. Wieder soll dem Leser in einer komplexen Situation eine Lesehilfe angeboten werden. Jedoch wurde im Falle von Gen 22 die Lesehilfe faktisch zu einer Anleitung zu Missverständnissen. Man verstand in der Geschichte der Auslegung von Gen 22 zumeist den hebräischen Begriff נִסָּה vom deutschen Begriff „versuchen“ her und empfand von daher die Erzählung als unerträglich. In der Tat ist die Vorstellung, dass Gott seinen vertrauten Menschen unzumutbare Lasten auferlegt, um zu erproben, wie sie reagieren, keine biblische.

Hebräisch besagt נִסָּה pi. in Gen 22 etwas charakteristisch Anderes. Die Schwierigkeit im Verständnis des Verbes besteht allerdings darin, dass es in seinem späteren (dtr.) Gebrauch⁶ in der Tat als eine Bezeichnung für eine Probe Gottes erscheinen kann, wie es auch, von Menschen ausgesagt, jedoch mit negativer Konnotation, heißen kann, dass Israel Gott in der Wüste „versucht“ habe. נִסָּה pi. gehört zu den Verben, die programmatisch Gottes Handeln deuten, aber in den unterschiedlichen theologischen Schichten des AT einen verschiedenartigen Sinn gewonnen haben.

Dass man diese Sinndifferenzen weithin verkannt hat, hängt mit zwei Tendenzen der jüngeren Forschung zusammen. Die eine besteht in der heute beliebten Bestreitung des sog. „Elohisten“⁷ – damit hat man Gen 22 seiner primären theologischen Bezugstexte beraubt –, die andere in einer modi-

⁶ Vgl. zu dieser Sprachdifferenz schon M. Greenberg, *nsh* in Ex 20,20 und the purpose of the Sinaitic theophany, in: JBL 79 (1960) 273-276; E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, (WMANT 76) 1984, 329 und bes. H.-Ch. Schmitt (u. Anm. 9), 89ff.

⁷ Vgl. für viele andere die jüngste Analyse von Gen 22 durch K. Schmid, Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der „heilsgeschichtliche“ Sinn von Gen 22 im Horizont innerbiblischer Exegese, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, Bd I, (BZAW 345,1) 2004, 271-300; vgl. 271 Anm. 2 die neueste Literatur zum Thema.

schen Hochschätzung von „Intertextualität“, mit der eine Fülle unterschiedlicher textlicher Bezüge notiert werden, ohne dass diese in der nötigen Weise differenziert werden (traditionsgeschichtlich/literarkritisch; Vorgeschichte/Wirkungsgeschichte eines Textes).⁸ Das Verdienst, den für Gen 22 passenden, im Vergleich zu den dtr. Texten andersartigen Sinn des Verbs erarbeitet zu haben, gebührt vor allem Hans-Christoph Schmitt, der Gen 22 entschlossen wieder „elohistisch“ deutet und überzeugend nachweist, dass die bei weitem engste Parallele zu Gen 22,1 in Ex 20,20 vorliegt.⁹

Nun ist Ex 20,20 insofern ein ungewöhnlicher und hochinteressanter Vers, als er die einzige explizite Deutung der Sinaioffenbarung in Ex 19-24 bietet und hierbei die gleichen Begriffe und Konzeptionen verwendet wie Gen 22,1. Durch Ex 20,20 wird der kundige Leser genötigt, das Ereignis um Abraham in den Horizont der Sinaioffenbarung zu rücken. Die genannte Deutung der Sinaioffenbarung erfolgt in einer Situation, in der Gott soeben direkt zum Volk den Dekalog gesprochen hat (die einzigen Worte, die Gott direkt und unmittelbar an ein Kollektiv im Alten Testament richtet); das Volk ist erschrocken und bittet im Folgenden Mose um seine Vermittlung. Mose antwortet: „Fürchtet euch nicht, denn um euch zu ‚versuchen‘ ist Gott gekommen und damit die Furcht vor ihm auf eurem Antlitz sei, und ihr nicht sündigt“. Nach Ex 20,20 hat die Sinaioffenbarung für Gott zwei Ziele:

- a) Der Sinn des zweiten und weitergehenden Zieles wird mit einem Sprachspiel ausgedrückt („Fürchtet euch nicht ..., denn damit die Furcht vor ihm auf eurem Antlitz sei, ist Gott gekommen“). Zweimal ist von Furcht die Rede; die erste Furcht ist die menschliche Angst vor dem Unbekannten; die zweite Furcht meint als Gottesfurcht das verlässliche Wissen von Gott, das Vertrauen zu Gott ermöglicht auch angesichts seiner Fremdheit und Verborgenheit.

⁸ Vgl. etwa die m.E. absurde Annahme von G. Steins, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intellektuellen Lektüre, (HBS 20) 1999, 217, bei der Menge an Bezügen, die er für Gen 22 herausstellt, sei Gen 22 jeweils der nehmende, nie der gebende Part gewesen.

⁹ H.-Ch. Schmitt, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1-19* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte, in: BN 34 (1986) 82-109, wieder abgedruckt in: ders., Theologie in Prophetie und Pentateuch. Ges. Schriften, (BZAW 310) 2001, 108-130.

b) Das erstgenannte Ziel: „Versuchen“ (נסו pi.) ist in diesem Kontext nichts anderes als der Weg Gottes zu dem genannten Ziel. „Versuchen“ ist die Weise, wie Gott erreicht, dass „Gottesfurcht“ in Israel entsteht, und zwar in der doppelten Weise des Wissens um den Abstand zu Gott, um die Verborgenheit Gottes und des Vertrauens zu Gott.

„Versuchen“ ist in Ex 20,20 also ein Akt der Pädagogik Gottes. Nichts Anderes meint Gen 22,1. Gott bricht die furchtbare Zumutung gegenüber Abraham ab, als er sein Ziel erreicht hat, dass Abraham „gottesfürchtig“ ist: „Lege deine Hand nicht an den Knaben und tue ihm nichts; denn nun weiß ich, dass du Gott fürchtest ...“ (V. 12). In beiden Texten ist Gott mit seinem den Menschen unverständlichen Handeln am Ziel, wenn seine Menschen „gottesfürchtig“ sind. „Versuchung“ ist der Weg, und die „Gottesfurcht“ ist das Ziel; beides gehört für Gen 22,1 wie Ex 20,20 unlöslich zusammen. Die hier gemeinte „Gottesfurcht“ – im Sinne der Bindung an den „fremden“, Orientierung gebenden Gott (Ex 20,20) bzw. des Vertrauens auf den unverständlichen Gott (Gen 22,1) – ist für beide Texte nur über die „Versuchung“ möglich. Mit der Kenntnis dieser Zusammenhänge weiß der versierte Leser, der die Lesehilfe der Überschrift recht versteht, im voraus, dass die Erzählung für Abraham gut ausgehen wird.¹⁰

II.

Gen 22 ist keine isolierte Erzählung und will auch nicht isoliert gelesen und gedeutet werden. Vielmehr geht dem Text eine andere Erzählung voraus, die wiederum vom gleichen Verfasser wie Gen 22 stammt und die ihr als Vorspann dient,¹¹ da sie im Erzählverlauf genau parallel gestaltet ist: Gen 21,8ff. In dieser vorauslaufenden Erzählung geht es um das Erbe Abrahams. Abraham hat neben Isaak noch einen zweiten Sohn, nicht von seiner Frau Sara, die anfangs unfruchtbar war, sondern von seiner Magd Hagar. Am Be-

¹⁰ Diese entscheidende Funktion der Überschrift haben mehrere Ausleger erkannt, auch wenn sie die Überschrift nicht präzise gedeutet haben; vgl. etwa R. Kilian, *Isaaks Opferung*, (SBS 44) 1970, 50f. („Damit ist der Erzählung das eigentlich Anstößige schon genommen.“) oder G. von Rad, der im Blick auf den Leser von einer „Zumutung, mit der Gott nicht ernst machen wollte“, spricht: „für Abraham aber hatte der an ihn ergangene Befehl einen tödlichen Ernst, in: *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2/4, 61961, 204.

¹¹ Blum, a.a.O., 330, spricht von einem „Vorspiel zu dem Drama in Gen 22“.

ginn dieser Erzählung wird eine Art Ehestreit geschildert: Sara will um des Erbes willen klare Verhältnisse schaffen und daher Hagar vertreiben, Abraham aber will nicht einwilligen, weil auch Ismael sein Sohn ist. In diesem Stadium der Erzählung greift Gott ein und bestärkt Sara im Gespräch mit Abraham. Er verbindet den Plan zur Vertreibung der Hagar allerdings mit einer Verheißung an Ismael: Auch Ismael soll wie Isaak ein großes Volk werden. Von hier ab ergeben sich auffällige Parallelen zu Gen 22:

- a) „Da stand Abraham früh am Morgen auf“ (Gen 21,14) beginnt die nun folgende Erzählung von der Lebensgefahr Hagens und Isaels und gebraucht damit den wörtlich gleichen Anfang wie die bedrückende Handlungseröffnung Abrahams in Gen 22,3. Beide Male ist vorausgesetzt, dass Gott in der Nacht zu Abraham gesprochen hat; Gefühle Abrahams werden weder hier noch dort mitgeteilt.
- b) Gen 21 wie Gen 22 erzählen im Folgenden ausführlich, wie der Verheißungsträger – Ismael hier, Isaak dort – in äußerste Lebensgefahr gerät, ohne dabei in Vergessenheit geraten zu lassen, von wem diese Lebensgefahr letztlich ausging: von Gott.
- c) In der äußersten Zuspitzung der Lebensgefahr ruft jeweils der Engel Gottes vom Himmel. Wieder ist die Formulierung wörtlich gleich, nur dass bewusst in Gen 21 für Gott der allgemeine Name Elohim (V. 17) steht, dagegen in Gen 22 die feierliche Bezeichnung JHWH (V. 11). Jeweils weist die Engelsstimme einen Weg, indem sie ein Handeln untersagt („Tu ... nicht, denn ...“).
- d) Beide Male werden den jeweiligen Elternteilen die Augen geöffnet (in Gen 21 öffnet Gott die Augen der Hagar, so dass sie sieht; in Gen 22,13 erhebt Abraham seine Augen und sieht), was in beiden Fällen zu einem „Gehen“ der Betroffenen überleitet, das in die Rettung aus der Lebensgefahr führt.
- e) Die Dramatik der jeweiligen Erzählung kommt zur Ruhe, wenn die Hauptpersonen an ihrem Ort angelangt sind, d.h. „wohnen“: Ismael in der Wüste (21,21), Abraham in Beerscheba (22,19).

Diese Parallelen¹² können unmöglich zufällig sein; vielmehr nötigen sie den Leser bzw. die Leserin, beide Erzählungen aufeinander zu beziehen.

¹² Sie sind partiell oft gesehen (vgl. etwa die Literatur bei K. Schmid, a.a.O., 285 Anm. 65), so gut

Aber was besagt dann die Parallelität? Entscheidend ist, dass beide Male die Bedrohung des Lebens des Kindes (und damit zugleich des Volkes, dessen Verheißungsträger es ja ist) von Gott ausgeht; in Gen 21 hatte der Erzähler ja nicht umsonst berichtet, dass Abraham der Vertreibung Hagens, wie Sara sie plante, nicht zustimmen wollte. Beide Male aber ist es derselbe Gott, der auf ganz identische Weise, d.h. durch das Eingreifen eines Engels, das Leben des Kindes bewahrt. Beide Erzählungen also handeln von einem Gott, der scheinbar sein eigener Widersacher ist, indem er seine Verheißung bzw. Erwählung zu widerrufen scheint, der aber am Ende sich als derjenige zeigt, der treu zu seinen Verheißungen steht. Allerdings ist hier wie dort eine Treue Gottes gemeint, die sich durch ein Dunkel hindurch ereignet, das der Mensch nicht zu durchschauen vermag. Jedoch handelt es sich hier wie dort um eine Rettungserzählung, und zwar um Rettung aus höchster Not, aus Lebensgefahr; die Eigenart besteht nur jeweils darin, dass Gott aus einer Not herausrettet, die er selber herbeigeführt hat.

Für diesen Erzähler ist Gott also beides: eine Gefährdung des Lebens und ein Retter des Lebens, aber beides keineswegs gleichwertig. Vielmehr ist die Gefährdung des Lebens in beiden Erzählungen ein Durchgangsstadium, während die Rettung aus der Lebensgefahr gültig am Ende der Erzählung steht und das Ziel des göttlichen Handelns bildet.

Von hier aus wird der wesentliche Unterschied zwischen beiden Erzählungen erkennbar. Beide Abrahamsöhne, Ismael und Isaak, werden von Gott in Lebensgefahr geschickt und wieder gerettet. Aber das „Vorrecht“ des wahren Erben, Isaak, ist es, dass er in ungleich größeres Dunkel geführt wird. Ismael ist von physischer Not bedroht, wie sie in der Wüste, wo er wohnt, immer wieder real wird. Isaak aber wird aus einer Not errettet, die letztlich Gott selber betrifft, weil Gott als sein eigener Gegner, als der Widersacher seiner eigenen Verheißung erscheint. Deutlich wird diese Steigerung im Dunkel vor allem aus jenem Teil der Erzählung in Gen 22, die keine Parallele in Gen 21 hat: aus den Versen 4-8, in denen Isaak nach dem Sinn des Handelns fragt, nach dem Tragen der Opfergeräte ohne ein Opfertier. Abraham antwortet gleichzeitig ausweichend wie (verborgen) vertrauensvoll (s.

wie nie aber sachlich ausgewertet worden (wertvolle Ansätze bieten Blum und vor allem H.-Ch. Schmitt).

in III.). Der Leser bzw. die Leserin aber kann sich nur auf die Seite Isaaks stellen; auch für ihn bzw. sie ist ein Sinn des Handelns bis zu diesem Punkt der Erzählung nicht erkennbar. Erkennbar wird es erst im Nachhinein, wie sich überhaupt erweist, dass die Erzählung von hinten nach vorn gelesen werden will. Es ist eben eine Rettungserzählung.

III.

Die dritte Lesehilfe für diesen schwierigen Text verdankt die Exegese einer sehr einfachen, aber überaus hilfreichen methodischen Frage, die primär Martin Buber in die Exegese eingeführt hat. Er hat bei der Exegese stark auf sog. Leitwörter geachtet, d.h. Wörter, die bewusst wiederholt oder leicht variiert werden. In Gen 22 gibt es mehrere solcher wiederholter Leitwörter; z.B. wird Gottes dreigliedriger Befehl: „Nimm – geh – opfere“ (V. 2) im Folgenden vom Erzähler (mit bewusster Ausnahme des letzten Verbs¹³) mehrfach wieder aufgegriffen. Ich selber will mich in meinen Ausführungen auf das wichtigste Leitwort beschränken, mit dem der Erzähler bewusst spielt, um ihm verschiedene Nuancen zu entlocken: das Allerweltsverb „sehen“. Es begegnet in einem ständigen Wechsel von Abrahams und Gottes „Sehen“:

1. Zunächst (V. 4) „sieht“ Abraham den ihm von Gott gewiesenen Ort von ferne und lässt daraufhin Knechte und Esel zurück. Das eigentliche Geschehen duldet so wenig Zeugen wie der nächtliche Überfall Gottes auf Jakob am Jabbok (Gen 32,23ff.), vor dem Jakob zunächst alle Familienglieder ans andere Ufer bringt, um allein zurückzubleiben.
2. Dann (V. 7f) erfolgt die schon erwähnte belastende Frage Isaaks nach dem Opfertier. Wenn Abraham jetzt antwortet, dass Gott sich ein Opfer „ersehen“ werde, dann ist diese Antwort wahrscheinlich gleichzeitig hilflos-ausweichend wie vertrauensvoll gegen den Augenschein gemeint.¹⁴
3. Wenn der Engel vom Himmel Isaak retten will, dann unterbricht er nicht nur die zuletzt in einem grauenvollen Ritardando präzise ge-

¹³ Chr. Schäfer-Lichtenberger, Abraham zwischen Gott und Isaak (Gen 22,1-19), in: WuD 26 (2001) 43-60; 49-51.58, hat deutlich herausgestellt, dass das hebr. Verb *ראה* *hif.* vieldeutig ist und keineswegs nur „opfern“ bedeutet.

¹⁴ Mit Recht ist von mehreren Exegeten zur Unterstützung dieser Deutung darauf verwiesen worden, dass Abraham in V. 5 den Knechten die Rückkehr von Vater und Sohn angekündigt hat.

schilderten Vorbereitungen zum Opfer, sondern er lässt auch Abraham die Augen erheben und die Rettung in Gestalt des zu opfernden Widders „sehen“ (V. 13).

4. Entscheidend ist dem Erzähler am Ende jedoch die Erkenntnis Abrahams, dass es JHWH ist, der „sieht“ (V. 14a) – wie er z.B. nach Ex 3 die Not der unterdrückten Israeliten „gesehen“ hat (V. 7.9). Wenn Gott „sieht“, dann greift er ein, hier wie dort. Ja, mehr noch: Im Sprachspiel drückt der Erzähler in V. 14b aus, dass Gott, wenn er Not „sieht“, sich auch selber „sehen lässt“, also offenbar wird.¹⁵
5. Vertieft werden die zahlreichen Assoziationen des Leitwortes „sehen“ durch das Wortspiel mit dem zentralen theologischen Begriff „Gottesfürchten“ (V. 12).¹⁶

Aus dem allen wird erkennbar, wie der Sinn der Erzählung sich erst dann erschließt, wenn Leser und Leserin die Geduld aufbringen, sie bis zum Ende zu verfolgen (V. 15-18 sind anerkanntermaßen ein Zuwachs) und den Erzähler nicht schon nach Anhören der Zumutung Gottes an Abraham zum Schweigen zu bringen.

IV.

Gen 22 ist nicht die Erzählung von einem unbedingten und blinden Gehorsam („Kadavergehorsam“), sondern eine Erzählung, die von ihrem Ende her gelesen werden will, eine Rettungserzählung. Darauf deuten unabhängig voneinander alle drei zuvor genannten Lesehilfen. Jedoch nimmt diese Erkenntnis der Erzählung keineswegs ihre Rätsel. Luthers berühmter Satz aus seinen Genesis-Vorlesungen: „Mein Esel widersteht unten und kann nicht auf den Berg steigen. Also bleiben alle die Esel ... und können die Gedanken nicht ergreifen, dass der Tod das Leben sei“¹⁷, behält sein Recht, aber eben in beiderlei Hinsicht: in der Ausdeutung des Dunkels des Textes und seines Plädoyers für das Leben.

¹⁵ Falls O. Kaiser, Die Bindung Isaaks, in: ders., Zwischen Athen und Jerusalem, (BZAW 320) 2003, 199-224; 216f., mit seiner Vermutung Recht haben sollte, dass V. 14 schon (wie sicherer V. 15-18) eine jüngere Deutung der Erzählung bietet, ist seine Deutung von V. 14b im Licht von 2Chr 3,1 plausibel. Zwingend erscheint mir diese literarkritische Entscheidung jedoch nicht.

¹⁶ Vgl. Blum, a.a.O. 324.

¹⁷ Zitiert nach v. Rad, Das Opfer des Abraham, 54f.

Die Erzählung will beides beisammen halten: die unverständlichen und unerträglichen Gotteserfahrungen, die auch durch die Wende in der Erzählung nichts von ihrem Schrecken verlieren, und die Erfahrungen der Rettung aus Notsituationen, in denen alles Hoffen vergeblich schien. Es wäre ja weit einfacher für Abraham (wie für Hiob), könnte er seine dunklen und ihm nicht verständlichen Leiderfahrungen auf eine andere Macht zurückführen und Gott die lichten, durchsichtigen und hellen Stunden vorbehalten. Eine solche „Lösung“ aber verbietet das AT vom Ansatz her, und Gen 22 tut dies im Besonderen. Die Erzählung will nur einen Gott anerkennen, der die gesamte Wirklichkeit bestimmt, freilich nicht so, dass er in unbestimmter Abfolge einmal dunkle, dann wieder helle Erfahrungen zuteilt. Vielmehr ist für sie Gott ein Gott des Lebens (das hält Hebr 11,17-18 in der Auslegung mit Recht entschieden fest); andernfalls wäre die „Gottesfurcht“, die Abraham aus seinen Schrecken gewinnt, ein schauernder Blick auf ein unbestimmtes Schicksal. Für den Erzähler aber ist die „Gottesfurcht“, wie sie Abraham aus dem grauenhaften Erleben gewinnt, das Wissen, dass Gott selbst dort, wo er in einem scheinbar sinnlosen Geschehen als Gegner seiner selbst erfahren wird, nicht aufhört, der den Menschen Zugewandte zu sein, der auch dann noch Wege weiß, die den Horizont menschlicher Erfahrungen transzendieren (Hebr 11,19 erinnert daher an Gottes Macht zur Auferweckung von Toten).¹⁸

Insbesondere lernt Abraham, dass Gott Isaak gar nicht preisgeben *kann*, auch wo er im Begriff zu sein scheint, ebendies zu tun. Das „Privileg“ des Gottesvolkes aber ist für den Erzähler, dass es, weil es mehr von Gott weiß, ungleich umfassendere Erfahrungen der scheinbaren Widergöttlichkeit Gottes machen muss, um durch diese unerträglichen Erfahrungen hindurch zu begreifen, dass ebendieser Gott seine einzige Hoffnung im Leid und Dunkel, „im Leben und im Sterben“ ist.

Zwei Beobachtungen mögen diese Gedanken abschließen:

¹⁸ Meines Erachtens liegt eine Fehldeutung vor, wenn man mit K. Schmid, a.a.O., 289f., formuliert: „Gott fürchtene heißt in Gen 22 also Gott ganz und gar Gott sein lassen – jenseits aller Festlegung auf seine bereits mehrfach ergangenen Verheißungen.“ Vielmehr geht es genau um das Vertrauen auf jene verbindliche „Festlegung“ Gottes in Situationen, in denen nichts von ihr erkennbar wird.

1. Die jüdische Tradition, die Gen 22 am Neujahrsfest ins Zentrum stellt, liest den Text wesenhaft nicht als einen Abrahamtext, sondern als einen Isaaktext. Sie drückt damit zweierlei aus: zum einen die Bereitschaft zum Leiden, wo immer Gott es seinem Volk auferlegt; zum anderen das Verständnis, des Lebens als ein Wunder aus Gottes Hand, der die Seinen nicht preisgeben kann.
2. Wenn Gen 22 schon den frühen Christen in den Katakomben eine wichtige Hilfe zum Verständnis ihres Geschickes war, so schwerlich ohne die Deutung von Hebr 11. Wie damals so ist es großen Malern der christlichen Tradition bis in die Gegenwart – und insbesondere Rembrandt – immer wieder gelungen, beides an Abraham gleichermaßen darzustellen: sein furchtbares Entsetzen einerseits und sein staunendes Begreifen der Rettung andererseits.¹⁹

¹⁹ Die lange Geschichte vielfältiger jüdischer und christlicher Rezeption von Gen 22 ist dargestellt von L. Kundert, *Die Opferung/Bindung Isaaks*, 2 Bde, (WMANT 78-79) 1998, und D. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, (BHTh 12) 1950; vgl. zu letzterem auch H. Graf Reventlow, *Opfere deinen Sohn* (BSt 53) 1968, 78ff., und zu beiden T. Veijola, *Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter*, in: ZThK 85 (1988) 129-164, 130-138.