

## Die Prüfung Abrahams (Genesis 22) und ihre innerbiblischen Bezüge

VON

CHRISTOPH LEVIN

*Für Erik Aurelius in Freundschaft*

Die Erzählung, die Abrahams Gottesfurcht in Szene setzt, indem sie ihn wortlos und ohne Zögern einem Gebot folgen lässt, mit dem Gott die in Gen 12,2 und 15,4–5 gegebene Verheißung de facto widerruft, ist literarisch wie theologisch der bedeutendste Text der Vätergeschichte und einer der wichtigsten des Alten Testaments überhaupt.<sup>1</sup> Die Exegese wird ihre Tiefe nie vollends ausloten können.

Literarisch gesehen ist sie keine einfache Einheit. »Die [...] hoch künstlerische Erzählung [...] von Isaaks Opferung in Gen. 22 zeigt überlieferungsgeschichtlich merkwürdige Wachstumsringe.«<sup>2</sup> Ein erster solcher Ring schließt sich, wenn V. 3b<sub>y</sub> in V. 9a<sub>w</sub>\* wiederholt wird: »und sie kamen an den Ort, den Gott ihm gesagt hatte«. Einen weiteren, jüngeren Wachstumsring bildet die Wiederholung von V. 6b in V. 8b: »Und gingen die beiden miteinander«. Die Dublette zeigt an, dass der Dialog zwischen Vater und Sohn V. 7–8 eine Einschaltung ist. Einvernehmen besteht, dass die zweite Rede des Engels V. 15–18 ergänzt ist.<sup>3</sup> Die Erzählung hat »offenbar viele Stadien der inneren Durcharbeitung durchlaufen«, ihr Stoff war »sozusagen bis zuletzt in Bewegung«. <sup>4</sup> Zudem weist sie ungewöhnlich viele innerbiblische Querbezüge auf. »Der Text zeichnet sich durch ein überdurchschnittlich hohes Maß an Textsignalen aus, die

<sup>1</sup> Vgl. bes. die Auslegungen durch G. VON RAU, Das Opfer des Abraham (KT 6), 1971; W. ZIMMERLI, 1. Mose 12–25: Abraham (ZBK. AT 1.2), 1976, 108–115; und T. VEIJOLA, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter (ZThK 85, 1988, 129–164).

<sup>2</sup> H. W. WOLFF, Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch (in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament [TB 22], <sup>2</sup>1973, 402–417), 406.

<sup>3</sup> Das hat F. HIRTZIG, Textesreinigungen. Für negative und Wortkritik (in: DERS., Begriff der Kritik, am Alten Testamente praktisch erörtert, 1831, 113–174), 167f, als erster gesehen.

<sup>4</sup> G. VON RAU, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2–4), <sup>9</sup>1972, 193.

dazu anregen, andere Texte ›mitzulesen‹ und Gen 22 im Kontext dieser Texte zu interpretieren.«<sup>5</sup>

### 1. Die Prüfung Abrahams

1 Und es geschah nach diesen Begebenheiten: (← V.20) Gott stellte Abraham auf die Probe. Er sprach zu ihm: Abraham! Er sprach: Hier bin ich. 2 Er sprach: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Isaak, und geh hin in das Land (← 12,1) Morija (← 12,6) und opfere ihn dort als Brandopfer auf einem der Berge, den ich dir sagen werde. (← V.3)

3 Da stand Abraham früh am Morgen auf, sattelte seinen Esel, nahm (← 12,5) seine zwei Knechte mit sich und seinen Sohn Isaak und spaltete Brandopfer-Holz (← Lev 1,7) und machte sich auf und ging (← 12,4) an den Ort, (← 12,6) den Gott ihm gesagt hatte. 4 Am dritten Tag, (← Ex 19,16) da hob Abraham seine Augen auf und sah (← V.13) den Ort (← V.3) von fern. (← Ex 24,1) 5 Da sprach Abraham zu seinen Knechten: Bleibt ihr hier (← Ex 24,14) bei dem Esel. Ich aber und der Knabe, wir wollen dorthin gehen und anbeten und zu euch zurückkehren. (← Ex 24,14)

6 Und Abraham nahm das Brandopfer-Holz und legte es auf seinen Sohn Isaak. Und er nahm in seine Hand das Feuer (← Lev 1,7) und das Messer. (← V.10) Und gingen die beiden miteinander. 7 Da sprach Isaak zu seinem Vater Abraham und sprach: Mein Vater! Er sprach: Hier bin ich, (← V.1) mein Sohn. Er sprach: Siehe, das Feuer und das Holz; (← V.6) und wo ist das Tier zum Brandopfer? 8 Abraham sprach: Gott wird sich ersehen das Tier zum Brandopfer, mein Sohn. Und gingen die beiden miteinander (← V.6)

9 Und kamen an den Ort, den Gott ihm gesagt hatte. (← V.3) Und Abraham baute dort den Altar (← 12,7) und richtete das Holz zu (← Lev 1,7) und band seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar oben auf das Holz. (← Lev 1,8) 10 Und Abraham streckte seine Hand aus (← V.12) und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schächten. 11 Da rief ihm (← Ex 3,4) der Engel Jahwes (← Ex 3,2) vom Himmel her zu und sprach: Abraham! Abraham! Er sprach: Hier bin ich. (← Ex 3,4) 12 Er sprach: Nicht (← Ex 3,5) strecke deine Hand aus gegen den Knaben und tu ihm nichts an; denn jetzt weiß ich, dass du Gott fürchtest und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast.

13 Da hob Abraham seine Augen auf und sah, und siehe, <ein> Widder (← Lev 16,5) hatte sich im Dickicht mit seinen Hörnern verfangen. Und Abraham ging und nahm den Widder und opferte ihn als Brandopfer an seines Sohnes statt. 14 Und Abraham nannte diesen Ort »Jahwe sieht« (← 16,13) [sodass noch heute gesagt wird: Auf dem Berg, wo Jahwe gesehen wird].

<sup>5</sup> G. STEINS, Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), 1999, 133.

15 Da rief der Engel Jahwes Abraham ein zweites Mal vom Himmel her zu  
 16 und sprach: (← V.11) Ich schwöre bei mir selbst, Spruch Jahwes, dass,  
 (← Jer 22,5) weil du dies getan hast (← Jer 22,4)  
 und deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten hast,  
 17 ich dich überaus segnen werde (← 12,2) und deine Nachkommen überaus  
 zahlreich machen werde wie die Sterne des Himmels (← 15,5) und wie den Sand  
 am Ufer des Meeres. Deine Nachkommen werden das Tor ihrer Feinde einneh-  
 men, (← 24,60) 18 und in deinen Nachkommen werden sich Segen wünschen  
 (← 12,3) alle Völker der Erde,  
 darum weil du auf meine Stimme gehört hast.

19a Dann kehrte Abraham zu seinen Knechten zurück, und sie machten sich auf und  
 gingen miteinander nach Beerscheba. (← V.19b)

## 2. Die älteste Gestalt

Wir vollziehen im Folgenden das Wachstum der Erzählung nach. Am Beginn  
 stand vermutlich die folgende Fassung:

1 [...] Gott stellte Abraham auf die Probe. Er sprach zu ihm: Abraham! Er sprach: Hier  
 bin ich. 2 Er sprach: Nimm deinen Sohn, [...] den du liebst, den Isaak, und geh in das  
 Land (← Gen 12,1) Moriija (← 12,6) und opfere ihn dort als Brandopfer. [...] 3 Da stand  
 Abraham früh am Morgen auf, sattelte seinen Esel, nahm (← 12,5) [...] seinen Sohn Isaak  
 [...] und machte sich auf und ging (← 12,4) an den Ort, (← 12,6) den Gott ihm gesagt hat-  
 te. [...] 9 [...] Und Abraham baute dort den Altar (← 12,7) [...] 10 [...] und nahm das  
 Messer, um seinen Sohn zu schächten. 11 Da rief ihm (← Ex 3,4) der Engel Jahwes  
 (← Ex 3,2) vom Himmel her zu und sprach: Abraham! Abraham! Er sprach: Hier bin ich.  
 (← Ex 3,4) 12 Er sprach: (← Ex 3,5) Strecke deine Hand nicht aus gegen den Knaben  
 und tu ihm nichts an; denn jetzt weiß ich, dass du Gott fürchtest. [...] 13 Da hob  
 Abraham seine Augen auf und sah, und siehe, <ein><sup>6</sup> Widder (← Lev 16,5) hatte sich im  
 Dickicht mit seinen Hörnern verfangen. Und Abraham ging und nahm den Widder und  
 opferte ihn als Brandopfer an seines Sohnes statt.

Der invertierte Verbalsatz *w<sup>e</sup>hā<sup>e</sup>lohīm nissāh 'et 'abrāhām* »Und Gott stellte  
 Abraham auf die Probe«, mit dem die Erzählung einsetzt,<sup>7</sup> betont das Subjekt.  
 »Gott soll dezidiert als Urheber der Prüfung Abrahams benannt werden.«<sup>8</sup> Zu-  
 gleich zeigt die ungewöhnliche Syntax an, dass das Gesagte noch nicht un-  
 mittelbar zur Handlung gehört. Anders als Abraham soll der Leser vorab wis-

<sup>6</sup> Lies *'ehād* »einer« mit Samaritanus, Septuaginta, Peschitta sowie der Entlehnung in  
 Dan 8,3. Die meisten masoretischen Handschriften lesen *'aḥar* »hinter«, Vulgata *post*  
*tergum* »hinter (seinem) Rücken«.

<sup>7</sup> Zur Form des Satzes vgl. 21,1; 37,3; 1 Kön 20,1; 2 Kön 4,1; 9,1.

<sup>8</sup> T. VERJOLA, Abraham und Hiob. Das literarische und theologische Verhältnis von  
 Gen 22 und der Hiob-Novelle (in: CH. BULTMANN u. a. [Hg.], Vergegenwärtigung des  
 Alten Testaments. FS Rudolf Smend, 2002, 127–144), 135.

sen, dass Gott den Sohn nur fordert, weil er Abrahams Gehorsam prüfen will. »Der Leser befindet sich gleichzeitig über Abraham als sein Beobachter wie auch neben ihm als sein Schicksalsgenosse.«<sup>9</sup> So erlebt er Gottes Forderung einerseits mit Abraham mit, weiß aber andererseits von Anfang an, dass, was Abraham erleben musste, nicht die eigentliche Weise der Gotteserfahrung ist. Ohne das Schlüsselwort *nsh pi*. »prüfen, versuchen« würde er die Erzählung missverstehen. »Grande praeceptum et longa durius, quam nos cogitare possumus: et tamen hoc plenum consolationis est, quod textus clare dicit Deum hoc facere tentative.« »Schwer ist das Gebot und weit härter, als wir denken können. Und dennoch ist dies voller Trost, dass der Text eindeutig sagt, dass Gott das probenhalber tut.«<sup>10</sup>

Die Prüfung durch Gott hat einen möglichen Ursprung in der kultischen Gerichtsbarkeit. Im alten Kern von Ps 26 zielt die Bitte *b'hāneni Jhwh w'nasseni* »prüfe mich, Jahwe, und erprobe mich« (V.2) auf das Ordal. Der Bittsteller erhofft, dass das Verfahren seine Unschuld bestätigen wird. Die meisten Belege entstammen indes dem theologischen Nachdenken über die Geschichte: Warum ist auf die Befreiung aus Ägypten zuerst die Notzeit der Wüste gefolgt (Ex 15,25b; 16,4; Dtn 8,2.16)? Warum ist die Einnahme des Landes zuerst unvollständig geblieben (Ri 2,22; 3,1.4)? Warum lässt Jahwe zu, dass Propheten auftreten, auf deren Wort man nicht bauen kann (Dtn 13,4)? In später Zeit spitzt sich zu, dass Gott auch das Individuum auf die Probe stellen kann, wie Hiskia in 2 Chr 32,31. In all diesen Fällen ist die Vorstellung, dass Gott prüft, eine mögliche Deutung, wenn das Bild, das man von Gott hat, zur tatsächlichen Erfahrung in Widerspruch steht.

Besonders hart trifft der Widerspruch denjenigen, der von Gottes Gerechtigkeit überzeugt ist und sein Leben in dieser Gewissheit führt. Abraham, der auf Jahwe so fest vertraute (Gen 15,6), dass er sogar entgegen der Verheißung Lot den Zugriff auf das Land überließ (13,9),<sup>11</sup> und der sich vor Jahwe dagegen verwahrte, dass in Sodom auch Gerechte umkommen könnten (18,22b–33a), war das Urbild eines solchen Gerechten.<sup>12</sup> Als Vorfahre stand er überdies für

<sup>9</sup> VEIJOLA, Das Opfer des Abraham (s. Anm. 1), 140.

<sup>10</sup> M. LUTHER, Genesis-Vorlesung, WA 43; 206,5–7.

<sup>11</sup> Vgl. CH. LEVIN, Glaube im Alten Testament (in: F. W. HORN [Hg.], Glaube [Themen der Theologie 13], 2018, 9–31), 21–23.

<sup>12</sup> In Jub 17,15–18; 18,16 wird die Prüfung Abrahams auf seinen Glauben nach Gen 15,6 bezogen. In 4Q225 (= 4QPsJub<sup>a</sup>), Frg. 2, Kol. 1–2, folgt Gen 22 sogar dicht auf Gen 15. In 4Q252 (= 4QpGen<sup>a</sup>), Frg. 1, Kol. 3, besteht ein naher Zusammenhang zwischen Gen 18,22b–33a und Gen 22. Dazu R. G. KRATZ, Friend of God, Brother of Sarah, and Father of Isaac: Abraham in the Hebrew Bible and in Qumran (in: D. DIMANT / R. G. KRATZ [Hg.], The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran [FAT II/35], 2009, 79–105), 95–97.

das Gottesvolk insgesamt. Wenn ein solcher Gerechter ins Unglück geriet, konnte Gott dessen Schicksal nicht wirklich gewollt haben. Daraus folgt: Gott stellte ihn auf die Probe.

»Die Frage, warum Gott prüft, stellt der Erzähler nicht.«<sup>13</sup> Denn die Prüfung durch Gott, an der sich bis auf den heutigen Tag Rabbinen und Exegeten, Philosophen und Theologen die Zähne ausbeißen,<sup>14</sup> ist nicht das Problem, sondern die Lösung. Wenn der Gerechte sich der Probe unterwirft, stellt er seine Gerechtigkeit umso mehr unter Beweis (Ps 34,20). Die Nähe der Abraham-Erzählung zu dem Hiob-Paradigma Hi 1–2; 42,7–17 wurde schon von der rabbinischen Exegese wahrgenommen.<sup>15</sup> »Am ehesten dürfte Gen 22 noch mit dem Prolog des Hiobbuches [...] zu vergleichen sein.«<sup>16</sup> Die Rahmenerzählung erweist sich sogar als von Gen 22 direkt beeinflusst. Die Gestalt des Hiob wurde nach dem Bilde Abrahams geschaffen.<sup>17</sup>

Schon die Anlage der Erzählung ist davon bestimmt, dass »Gott scheinbar zum Gegner seiner selbst« geworden ist.<sup>18</sup> Der Ablauf ist das Gegenstück zu Abrahams erster Gottesbegegnung. Gott wendet sich ebenso unvermittelt und gleichsam aus dem Nichts an Abraham wie in 12,1. Der Unterschied ist nur, dass er Abraham mit Namen anredet, worauf Abraham mit *hinnenî* »hier bin ich« antwortet, so dass ein Dialog entsteht. Das wird sich in V. 11 wiederholen und hat dort Ex 3,4 zur Vorlage, wie zu zeigen ist. Der einleitende und der abschließende Dialog in V. 1–2 und 11–12 sollen sich entsprechen.<sup>19</sup> »Wo auch immer er von Gott (oder vom Engel als dessen Vertreter) angesprochen wird, reagiert er jedesmal mit dem einfachen, gehorsamen »hier bin ich.«<sup>20</sup>

<sup>13</sup> M. KÖCKERT, Abraham. Ahnvater – Vorbild – Kultstifter (Biblische Gestalten 31), 2017, 213.

<sup>14</sup> Vgl. die Darstellung von O. BOEHM, The Binding of Isaac. A Religious Model of Disobedience (OTSt 468), 2007.

<sup>15</sup> S. SCHREINER, Der gottesfürchtige Rebell, oder Wie die Rabbinen die Frömmigkeit Ijobs deuteten (ZThK 89, 1992, 159–171), 169; D. U. ROTTZOLL, Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis (SJ 14), 1994, 319; vgl. auch M. WITTE, Hiob und die Väter Israels. Beobachtungen zum Hiobtargum (in: DERS. [Hg.], Hiobs Gestalten. Interdisziplinäre Studien zum Bild Hiobs in Judentum und Christentum, 2012, 39–61), 39f.

<sup>16</sup> E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), 1984, 329.

<sup>17</sup> A. MICHEL, Ijob und Abraham. Zur Rezeption von Gen 22 in Ijob 1–2 und 42,7–17 (in: DERS./H.-J. STIPP [Hg.], Gott – Mensch – Sprache. FS Walter Groß [ATSAT 68], 2001, 73–98); VEIJOLA, Abraham und Hiob (s. Anm. 8). »Dabei sind wechselseitige literarische Beziehungen nicht ausgeschlossen« (WITTE [s. Anm. 15], 40).

<sup>18</sup> J. JEREMIAS, Theologie des Alten Testaments, 2015, 79.

<sup>19</sup> Die Septuaginta liest in V. 1 wie in V. 11 die doppelte Anrede »Abraham, Abraham« und macht damit die Entsprechung noch enger; ebenso Jub 18,1.

<sup>20</sup> VEIJOLA, Das Opfer des Abraham (s. Anm. 1), 147.

Das Gebot »Nimm deinen Sohn, den du liebst, den Isaak, und geh in das Land Morija und opfere ihn dort als Brandopfer« greift wörtlich den Wanderungsbefehl *l'ek l'ka* auf, mit dem die Vätergeschichte einsetzt. »Daß hier ein Zusammenhang besteht, wird allgemein gesehen.«<sup>21</sup> Die Entsprechung ist auch deswegen sinntragend, weil die Wanderung für das Gebot »opfere deinen Sohn« nicht unerlässlich wäre. Gott schickt Abraham noch einmal auf den Weg, der mit der Verheißung begann. Doch diesmal kehrt der Befehl die Verheißung »Ich werde dich zu einem großen Volk machen« ins Gegenteil. »Isaak ist das Kind der Verheißung; in ihm ist all das umschlossen und verbürgt, was Gott an Heil zu wirken versprochen hatte.«<sup>22</sup> Zwar ist »dein Sohn, den du nicht liebst, Ismael,« noch im Spiel, wie die Beschreibung »deinen Sohn, den du liebst, den Isaak,« zu erkennen gibt, aber das kann für Abraham kein Trost sein.

Zu dem Ziel der Wanderung, dem Land Morija, gibt es eine ausgedehnte Debatte. Das hat mehrere Gründe. (1) Nimmt man die Anweisung, wie sie steht, ist dieses Land nur der weitere Schauplatz und muss von dem Berg, den Gott Abraham sagen will (V. 2bβγ), unterschieden werden. Dieser Ort erhält in V. 14 einen eigenen, anders lautenden Namen. (2) »Der Elohists hat sicher nicht *hmrih* geschrieben«,<sup>23</sup> weil darin der Gottesname *Jhwh* anklingt. (3) Nach 2Chr 3,1, dem einzigen weiteren Beleg, ist der *Berg* Morija gleichzusetzen mit dem Tempelberg, den David nach 2Sam 24,24 als Bauplatz erworben hat. Die Übereinstimmung scheint ebenso eindeutig wie sekundär zu sein. Hermann Gunkel wagte daraufhin die These: »*hammorijjah* ist in v. 2 deutlich Einsatz.«<sup>24</sup>

All diese Schwierigkeiten hat der Text nicht von sich aus. (1) Der mögliche Widerspruch zwischen Land und Berg sowie zu der Benennung in V. 14 ist erst durch die späteren Ergänzungen entstanden, wie unten gezeigt werden wird. Ursprünglich war »das Land Morija« die einzige bestimmte Ortsangabe in der Erzählung. (2) Der Text gebraucht für Gott sowohl »*lohîm*« als auch *Jhwh* und muss, für sich gelesen, in dieser Hinsicht nicht einheitlich sein. (3) Die traditionelle Gleichsetzung von Morija mit dem Tempelberg<sup>25</sup> ist mit hoher Wahrscheinlichkeit erst in 2Chr 3,1 vollzogen worden.<sup>26</sup> Die theologischen Gründe für diese Identifikation liegen so sehr auf der Hand, dass Erwägungen, sie beruhe auf alter Überlieferung, gegenstandslos werden.

<sup>21</sup> VEIJOLA, aaO 141 Anm. 67; vgl. BLUM (s. Anm. 16), 330.

<sup>22</sup> VON RAU, Das erste Buch Mose (s. Anm. 4), 194.

<sup>23</sup> J. WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuchs, 1963, 19.

<sup>24</sup> H. GUNKEL, Genesis übersetzt und erklärt (HK I 1), 1910, 240.

<sup>25</sup> Vgl. nur Flavius Josephus, Antiquitates Judaicae I 226; VII 333.

<sup>26</sup> Vgl. I. KALIMI, The Land of Moriah, Mount Moriah, and the Site of Solomon's Temple in Biblical Historiography (HThR 83, 1990, 345–362).

Hält man sich daran, dass Gen 22 die Wanderung in Gen 12 nachahmen will, erklärt sich einerseits, dass Gott Abraham nicht an einen Ort, sondern in ein *Land* schickt, und eröffnet sich andererseits die Möglichkeit, den Namen dieses Landes in der Orakel-Terebinthe (*'elôn môrâb*) bei dem Ort (*m<sup>e</sup>qôm*) Sichem wiederzuerkennen (12,6), wo Abraham den Altar gebaut hat (12,7). Das ist schon von der Septuaginta gesehen worden, die 12,6 mit ἐπὶ τὴν δρῦν τὴν ὑψηλὴν »bis zu der hohen Eiche« und 22,2 mit εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν »in das hohe Land« wiedergibt. Gewiss kann die samaritanische Tradition, die Moriija bei Sichem statt in Jerusalem sucht, nicht maßgebend sein, weil sie ihre eigenen Gründe hat.<sup>27</sup> Dessen ungeachtet legt sich vom Wortlaut her nahe: »Die Geschichte von Gen. 22 spielte ursprünglich in Sichem bei dem hlg. »Baum des Weisers.«<sup>28</sup>

Die Wahrsager-Terebinthe (*'elôn môrâb*) erinnert auch an die Terebinthen von Mamre (*'elonê mamre*) in 13, 18; 18, 1 und damit an den Ort, wo Abraham die Verheißung des Isaak empfing, die Gottes Befehl nunmehr ins Gegenteil kehrt. Allerdings wird *môrâb* in 22,2 nicht wörtlich aufgenommen, sondern abgewandelt: *hammorijjâh* wird nicht wie ein Name gebraucht, sondern mit Artikel wie ein Appellativum. Meist hat man darin eine Anspielung auf die Gotteserscheinung vermutet, die in V. 8 und 14 mit dem Verb *r'h* »sehen/ gesehen werden« beschrieben wird. Unter der Voraussetzung, dass der Bezug auf *Jbwh* sekundär sei, hat Gunkel sogar die Hypothese gewagt, der ursprüngliche Name dieses Erscheinungsortes habe *J<sup>e</sup>ru'el* gelautet (vgl. 2 Chr 20, 16).<sup>29</sup> Doch die Erzählung handelt nicht von der Gründung einer Kultstätte, und in der ältesten Fassung ist überdies nicht *r'h* »sehen«, sondern *jr'* »fürchten« der Schlüsselbegriff. Dieser Bezug liegt etymologisch nahe, wie das Nomen *môrâb* »Furcht« vor Augen führt.<sup>30</sup> Otto Kaiser sieht »eine paronomastische Beziehung zwischen dem Namen des Landes Moriija (*»Fürchtung Jah[wes]«*) in V.2aγ [...] und der Feststellung in V. 12bα, daß Abraham *Gott fürchtend* ist«<sup>31</sup>, und hat damit

<sup>27</sup> Vgl. I. KALIMI, Die Verbindung Abrahams und der Akedah mit Zion/Garizim in jüdischen und samaritanischen Quellen (in: DERS., Untersuchungen zur Jüdischen Schriftauslegung und Theologie, 2018, 56–87).

<sup>28</sup> A. VON GALL, Altisraelitische Kultstätten (BZAW 3), 1898, 214; vgl. B. STABE, Biblische Theologie des Alten Testaments. Erster Band, 1905, 245; O. PROCKSCH, Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle, 1906, 12.

<sup>29</sup> GUNKEL (s. Anm. 24), 241.

<sup>30</sup> L. KÖHLER/W. BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 31967–1990, 531a; W. GESENIUS, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, unter verantwortlicher Mitarbeit von U. RÜTERSWÖRDEN bearbeitet und hg. von R. MEYER und H. DONNER, 181987–2010, 647b.

<sup>31</sup> O. KAISER, Die Bindung Isaaks. Untersuchungen zur Eigenart und Bedeutung von Genesis 22 (in: DERS., Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis [BZAW 320], 2003, 199–224), 206.

wahrscheinlich das Rätsel gelöst. Das Ziel von Abrahams Wanderung ist das »Land der Gottesfurcht«.

Wie in 12,4 macht Abraham sich sogleich auf den Weg. Diesmal ist darüber hinaus betont, wie bereitwillig er dem Befehl nachkommt. Mit der Geste der Beflissenheit *škm* (*hi.*) *babboqær* »sich am Morgen aufmachen« wird der Aufbruch bei Tagesbeginn beschrieben. Rückwirkend und eher beiläufig erweist sich die Gottesrede als Nachtgesicht. Das Satteln des Esels<sup>32</sup> zeigt einerseits Abrahams Reichtum und Würde; andererseits soll der Esel Abraham so schnell wie möglich ans Ziel tragen.<sup>33</sup> Der Knabe muss nebenherlaufen. So erreichen die beiden den angewiesenen Schauplatz, der nun nicht mehr (wie in 12,1) »Land«, sondern (wie in 12,6) »Ort« (*hammāqôm*) genannt wird.

Dort angekommen, errichtet Abraham in V. 9a<sup>34</sup> (wie in 12,7) den Altar, an den bei der Schächtung das Blut geschlagen wird. »*hammizbe<sup>h</sup>* mit Artikel deutet auf einen bekannten Altar, der wieder hergerichtet wird, auf dem Abraham vielleicht schon früher geopfert hat.«<sup>34</sup> Dann greift Abraham zum Messer. Solche Gegenstände werden nicht eingeführt, sondern sind zuhanden, wenn sie gebraucht werden. Die Geste zeigt, dass Abraham sich wirklich anschickt, Gottes Forderung zu erfüllen. Das Schreckliche wird in den einfachen Finalsatz gepackt: »um seinen Sohn zu schächten«. Der Name Isaak fehlt. Das Opfer ist »sein Sohn«. Der Stich geht für Abraham in das eigene Herz.

In diesem Augenblick geschieht die dramatische Wende. Der Engel Jahwes fällt Abraham in den Arm. Es hat seit je irritiert, dass dafür ein neuer Akteur die Bühne betritt. Regelmäßig stolpern die Ausleger über den Gottesnamen *Jhwh*. Der Erzähler hätte wieder Gott (*hā'elohim*) auftreten lassen können, ja sollen. »Da Gott selber den Befehl gegeben hat, muß er ihn auch selber widerrufen.«<sup>35</sup> Dass stattdessen der Engel einspringt, hat seinen Grund darin, dass der Erzähler auch hier nicht frei gestaltet hat, sondern eine weitere Begebenheit nachinszeniert: die Berufung des Mose am brennenden Dornbusch Ex 3.

2 Da erschien ihm der Engel Jahwes (*mal'ak Jhwh*) in einer Feuerflamme mitten aus dem Dornbusch. Und er sah, und siehe, der Dornbusch brannte im Feuer, aber der Dornbusch wurde nicht verzehrt. 3 Da sprach Mose: Ich will doch abbiegen und diese große Erscheinung sehen, warum der Dornbusch nicht brennt. 4 Als Jahwe sah, dass er abbog, um zu sehen, rief ihm (*wajjigrā' elāw*) Gott mitten aus dem Dornbusch zu und sprach: Mose, Mose! Er sprach: Hier bin ich (*wajjo'mær mošæh mošæh wajjo'mær hinneni*). 5 Er sprach: Nicht (*wajjo'mær 'al*) nahe dich hierher.

<sup>32</sup> 2Sam 17,23; 19,27; 1 Kön 2,40; 13,13. 23. 27.

<sup>33</sup> Vgl. besonders Num 22,21; 2 Kön 4,24.

<sup>34</sup> O. PROCKSCH, Die Genesis übersetzt und erklärt (KAT 1), 1913, 308. Eine Deutung der Determination nach E. KAUTZSCH, Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik, 28<sup>1</sup>1909, §126q, ist damit nicht ausgeschlossen.

<sup>35</sup> GUNKEL (s. Anm. 24), 238.



Dass der Dialog des Engels mit Abraham wörtlich mit dieser Szene übereinstimmt, kann kein Zufall sein, sondern beruht auf Entlehnung.<sup>36</sup> Die analoge Inszenierung ist auch diesmal kein Selbstzweck, als hätte es dem Verfasser an gestalterischer Kraft gefehlt. Sie weist auf die in Ex 3 folgende Gottesrede voraus: Wie Gott die Verheißung scheinbar widerruft, mit der die Vätergeschichte begann, wiegt er sie auf mit der Verheißung, mit der die Geschichte des Exodus beginnen wird.

Das musste an dieser Stelle noch in der Zukunft bleiben. Aber die Voraussetzung wird gewahrt: das Leben des Sohnes, der zum Vorfahren eines großen Volks werden soll. Der Befehl: »Strecke deine Hand nicht aus gegen den Knaben« erinnert wörtlich an den Mann, der sich weigerte, den an der Terebinthe hängenden Knaben Absalom zu erschlagen: »Ich will meine Hand nicht ausstrecken gegen den Sohn des Königs« (2Sam 18,12).<sup>37</sup> Am Schluss steht die Feststellung, auf die die Probe hinauslaufen soll: »Jetzt weiß ich, dass du Gott fürchtest (j<sup>e</sup>re' '«lohîm 'attâb).« Der Partizipialsatz umfasst mehr als die einzelne Tat. Er beschreibt Abraham als einen Menschen, dessen ganzes Dasein davon bestimmt ist, dass er sich in den Willen Gottes schickt. »Es geht um die *Gottesfurcht* Abrahams *und nicht* um seinen *Gehorsam*.«<sup>38</sup>

Mit der Intervention des Engels konnte es nicht sein Bewenden haben; denn Gottes Forderung bleibt bestehen. In diesem Augenblick tritt ein Neues in Abrahams Gesichtskreis: »Er hob seine Augen auf und sah und siehe.«<sup>39</sup> Er entdeckt den Widder, der sich im Dickicht verfangen hat. Mit dem Tier kann er das Opfer dennoch vollziehen, und sogar aufs Wort: Er geht und nimmt den Widder und bringt ihn als Brandopfer dar. Erst damit wird der Spannungsbogen, der sich in V. 1–2 geöffnet hat, geschlossen.

Weshalb aber ist es 'ajîl '«hâd »ein (einzelner) Widder«? Die von Samaritanen, den meisten antiken Übersetzungen und sogar einer Entlehnung in Dan 8,3

<sup>36</sup> Der Dialog mit der auffallenden doppelten Anrede wiederholt sich ein drittes Mal in Gen 46,2–3 mit Jakob, auch dort, um ein Gebot aufzuheben: das Verbot, das Verheißungsland zu verlassen, um nach Ägypten zu gehen, vgl. Gen 26,2. Die Szene bezieht sich sowohl auf Gen 22 als auch auf Ex 3.

<sup>37</sup> Die Wendung kehrt wieder in Ex 24,11a, einem Zusatz in der Theophanie-Schilderung auf dem Gottesberg: »Und gegen die Auserwählten der Israeliten streckte er (= Gott) seine Hand nicht aus.« Das ist wahrscheinlich ein Rückverweis auf Gen 22,11. Der Befehl: »tu ihm nichts an«, wiederholt sich wörtlich in der Leidensgeschichte des Propheten Jeremia: »tut ihm nichts Böses an« (Jer 39,12 >LXX).

<sup>38</sup> A. MICHEL, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (FAT 37), 2003, 313, im Anschluss an I. WILLI-PLEIN, *Die Versuchung steht am Schluss. Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22* (ThZ 48, 1992, 100–108), 104.

<sup>39</sup> Ebenso Gen 18,2; 24,63. 64; 33,1; Jos 5,13; 2Sam 13,34; 18,24.

gut bezeugte Lesart ist auf den ersten Blick rätselhaft, ja »nichtsagend«<sup>40</sup>. Deshalb lesen die meisten hebräischen Handschriften sowie die Vulgata *'aḥar* »hinter«; das kann durch 16,13b veranlasst sein, ist aber ebenfalls irritierend. Auf den zweiten Blick liegt auch in dieser Einzelheit ein Verweis. Die Zahl stammt ihrer Art nach aus einer Aufzählung, in diesem Fall einer Liste von Opfertieren. Es gibt eine Reihe von Anlässen, die neben anderen Opfern das Brandopfer eines Widders verlangen, darunter besonders wichtig die Priesterweihe Ex 29 par. Lev 8. Am nächsten steht die Vorschrift für den großen Versöhnungstag Lev 16. An diesem Tag sind zwei Ziegenböcke als Sündopfer darzubringen und ein Widder als Brandopfer (*w'ajil 'aḥād l'olāh*, V.5). Auf die Übereinstimmung haben Stanley D. Walters und in seiner Folge Georg Steins hingewiesen,<sup>41</sup> und sie ist zweifellos beabsichtigt. »So waltet der Erzvater gleichsam wie ein Priester, der mit seinem Opfer seinen Sohn und damit das künftige Volk Israel vor Gott entsühnt.«<sup>42</sup>

Aus diesen Beobachtungen folgt, dass zwei Deutungen, die in der älteren Exegese verbreitet waren, im Text keine Grundlage haben. Weder spiegelt die Erzählung die Ablösung des menschlichen Erstgeburtsopfers durch ein Tieropfer, die in einer religionsgeschichtlichen Frühzeit stattgefunden hätte, noch ist sie die Ursprungslegende eines bestimmten Heiligtums. Stattdessen lesen wir eine konstruierte Beispielerzählung, die ihre Aussage aus Bezügen auf vorhandene biblische Texte entwickelt. »Es handelt sich um ein Paradigma narrativer Theologie.«<sup>43</sup> Im geschichtlichen Rahmen der Väterzeit erleben wir mit, wie der beispielhaft Gerechte sich verhielt, als der Wille Gottes die Verheißung zu widerrufen schien, und erfahren, dass der Selbst-Widerspruch Gottes nur eine vorübergehende Prüfung ist und dass es lohnt, dieses Geschick auf sich zu nehmen.

Die Prüfung ist allerdings die denkbar härteste. »Das größte Opfer, mehr als die eigene Hingabe des Menschen, ist das Opfer dessen, der die eigene Zukunft repräsentiert, die Dahingabe des Sohnes.«<sup>44</sup> Die Forderung, den Garanten der Verheißung preiszugeben, stellt Gottes Heilswillen als Ganzen in Frage. In der alten Geschichtsüberlieferung ist über König Mescha von Moab zu lesen, dass er angesichts der drohenden Niederlage gegen die Israeliten den Thronfolger geopfert hat: »Er nahm seinen erstgeborenen Sohn, der nach ihm König werden

<sup>40</sup> So A. DILLMANN, *Die Genesis* (KEH 11), 61892, 293.

<sup>41</sup> S. D. WALTERS, *Wood, Sand and Stars: Structure and Theology in Gn 22:1–19* (TJ 3, 1987, 301–330), 306; STEINS (s. Anm. 5), 193.

<sup>42</sup> KAISER (s. Anm. 31), 202.

<sup>43</sup> VEIJOLA, *Das Opfer des Abraham* (s. Anm. 1), 157.

<sup>44</sup> H. GESE, *Die Komposition der Abrahamserzählung* (in: DERS., *Alttestamentliche Studien*, 1991, 29–51), 41.

sollte, und opferte ihn (sc. seinem Gott Kamosch) als Brandopfer auf der Mauer« (2Kön 3,27). Mit diesem Bericht, den der Verfasser gekannt haben mag, stimmt die Erzählung von der Prüfung Abrahams erschreckend überein, auch wenn Isaak nicht der erstgeborene, sondern der geliebte Sohn gewesen ist. Umso dankbarer ist man für die Bestimmungen Ex 13,13; 34,20, dass die Erstgeburt beim Menschen durch ein Tieropfer ausgelöst werden soll. In der Prüfung Abrahams erleben die Leser die befreiende Wirkung dieser Auslösung mit.

### 3. Abraham auf dem Gottesberg

Dass der Auftritt des Engels mit der Dornbusch-Szene übereinstimmt, ist schon bald bemerkt worden. Ein späterer Leser hat dem entnommen, dass das Geschehen auch am selben Ort stattgefunden hat, nämlich wie in Ex 3,1 (und Ex 24,13) auf dem Berg Gottes, und hat diese Einsicht in den Text eingetragen.

2b<sup>β</sup>γ auf einem der Berge, den ich dir sagen werde. (← V.3)

3a<sup>z</sup> seine zwei Knechte mit sich und

4 Am dritten Tag, (← Ex 19,16) da hob Abraham seine Augen auf und sah (← V.13) den Ort (← V.3) von fern. (← Ex 24,1) 5 Da sprach Abraham zu seinen Knechten: Bleibt ihr hier (← Ex 24,14) bei dem Esel. Ich aber und der Knabe, wir wollen dorthin gehen und anbeten und zu euch zurückkehren. (← Ex 24,14) 6 [...] Und gingen die beiden miteinander [...] 9 und kamen an den Ort, den Gott ihm gesagt hatte. (← V.3)

19a Dann kehrte Abraham zu seinen Knechten zurück, und sie machten sich auf und gingen miteinander nach Beerscheba. (← V.19b)

Bereits in V.3 hat Abraham den Ort erreicht, den Gott ihm gesagt hatte. Nichts anderes sagt die Wendung *wajjelék 'el* »er ging nach« im Wortsinn.<sup>45</sup> »Auf die Mitteilung, daß Abraham zu der ihm von Gott bezeichneten Stätte ging, könnte sogleich der Bericht von der Bindung Isaaks folgen«<sup>46</sup> und tat das ursprünglich auch. Es verwundert nämlich, dass Abraham nach seiner Ankunft den Ort erst »von fern« (*merāhoq*) gesehen hat. Die Merkwürdigkeit löst sich auf, sobald man wahrnimmt, dass das Stichwort ein Verweis ist. In Ex 24,1–2 erhält Mose die Anweisung, mit Aaron, Nadab und Abihu und siebenzig Ältesten auf den Gottesberg zu steigen. Während die anderen »von fern anbeten« sollen (*w<sup>e</sup>bištah<sup>a</sup>wit<sup>aem</sup> merāhoq*), darf Mose sich Jahwe nahen. In Ex 24,14 befindet Mose daraufhin die Ältesten: »Bleibt für uns hier, bis wir zu euch zurückkehren (*š<sup>e</sup>bū lānū bāz<sup>a</sup>eb 'ad 'aš<sup>aer</sup>nāšūb 'alēk<sup>aem</sup>*).« Unverkennbar nimmt Abraham in seiner Anweisung an die Knechte diese Worte auf: »Bleibt ihr hier (*š<sup>e</sup>bū lāk<sup>aem</sup> poh*) bei dem Esel. Ich aber und der Knabe, wir wollen dorthin gehen und

<sup>45</sup> Vgl. Gen 24,10; 36,6; Dtn 14,25; 26,2; Jos 8,9; 22,6; Jon 3,3; u. ö.

<sup>46</sup> KAISER (s. Anm.31), 201.

anbeten (*w<sup>c</sup>mštah<sup>a</sup>wəh*) und zu euch zurückkehren (*w<sup>c</sup>nāšūbāh<sup>a</sup> lēkəm*).«  
 »Die wichtigste Parallele zu Gen 22,4f liegt in Ex 24,14 vor.«<sup>47</sup>

Um das Geschehen an diesen Schauplatz zu bringen, wurde dem einleitenden Gottesbefehl, der »bereits in ›und bringe ihn dort als Brandopfer dar‹ einen sinnvollen und guten Abschluß hat«<sup>48</sup>, hinzugefügt: »auf einem der Berge, den ich dir sagen werde«. Durch diese Ankündigung entsteht eine Leerstelle; denn eine weitere Gottesrede gibt es nicht. »Aber wo thut dies Gott im Folgenden? V. 3. 4. 9. ist nur die Rede von dem Ort, den Gott schon angegeben hat. [...] V. 2<sup>b</sup> wird [...] Glosse sein, da er zum Folgenden nicht passt.«<sup>49</sup> Statt auf einen der Berge (*ʾahad haḥārīm*) geht Abraham an den Ort (*hammāqôm*), den Gott ihm gesagt hat (V. 3 und 9).

Es hat den Anschein, als seien auch die beiden Knechte nur deshalb in die Erzählung gekommen, um bei dem Esel zurückzubleiben. In V. 3a<sup>z</sup> fällt nämlich auf, dass »zuerst die Knechte genannt werden und erst dann der Sohn, obwohl doch dieser der entscheidend Beteiligte ist und die Knechte nur Nebenfiguren darstellen.«<sup>50</sup> Dass Abraham die Knechte »mit sich« (*ittô*) genommen habe, sieht auf die kommende Trennung voraus.

In der Zeitangabe »am dritten Tag« in V. 4 liegt ebenfalls ein Hinweis. Es ist am dritten Tag nach der Ankunft am Gottesberg, dass sich dort die Theophanie ereignet (Ex 19,11.16) und Gott Mose befiehlt, das Volk vom Berg fernzuhalten und allein hinaufzusteigen. »Angesichts der sonstigen Beziehungen zu Gen 22 dürfte [...] diese Übereinstimmung kein Zufall sein.«<sup>51</sup> Wie Mose begibt sich Abraham allein zu Gott, nur begleitet von seinem zum Opfer bestimmten Sohn. Er sieht die Stätte von fern, und zwar wörtlich so, wie er in V. 13 den Widder sehen wird, nachdem der Engel zu ihm gesprochen hat. Es ist, als hätte der Engel ihm auch den Berg gewiesen und ihn in die Nähe Gottes gerufen.

Die gegebene Fortsetzung folgt in V. 6b: »Und gingen die beiden miteinander«, nämlich ohne die Knechte und den Esel, und kommen in V. 9a<sup>w</sup> in einer wörtlichen Wiederaufnahme »an den Ort, den Gott ihm gesagt hatte«, der in V. 3 bereits erreicht war. Am Ende der Erzählung in V. 19a löst Abraham seine Ankündigung ein: »Dann kehrte Abraham zu seinen Knechten zurück.« »Die

<sup>47</sup> STEINS (s. Anm. 5), 169.

<sup>48</sup> R. KILIAN, Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22 (SBS 44), 1970, 32.

<sup>49</sup> VON GALL (s. Anm. 28), 114.

<sup>50</sup> H. GRAF REVENTLOW, Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Genesis 22 (BSt 53), 1968, 46.

<sup>51</sup> L. SCHMIDT, Weisheit und Geschichte beim Elohisten (in: A. DIESEL u. a. [Hg.], »Jedes Ding hat seine Zeit ...«. FS Diethelm Michel [BZAW 241], 1996, 209–225), 221 Anm. 56.

Rückkehr ist eigentlich selbstverständlich<sup>52</sup> – in diesem Fall nicht. Vereint gehen sie auf den Heimweg.

Die Vorstellung, dass Abrahams Prüfung an jenem Ort stattfand, wo Gott Israel die Tora gegeben hat, hat im Gegenzug auf die Sinai-Perikope eingewirkt. Als das Volk in Ex 20,18 die Theophanie erlebt, die unter Donner, Blitz, Hörserschall und Rauch auf dem Berg geschieht, fliehen sie in Todesangst und stellen sich »von fern« (*merāḥoq*) hin. Bevor Mose in das Dunkel tritt, in dem Gott ist, gibt er ihnen eine Deutung: »Fürchtet euch nicht; denn um euch zu prüfen (*l'ba'abūr nassôt 'atkām*), ist Gott gekommen, und damit die Furcht vor ihm (*jir'ātô*) euch vor Augen sei, damit ihr nicht sündigt« (V.20). Wieso können die Theophanie und die Verkündigung des Dekalogs (V.1–17) eine Prüfung der Gottesfurcht sein?<sup>53</sup> Dieses Rätsel lässt sich anhand des Stichworts *merāḥoq* entschlüsseln: Mose verweist an dieser Stelle auf die Prüfung Abrahams.<sup>54</sup> Dass diese Deutung nachgetragen ist, zeigt die Wiederaufnahme von V. 18bβ in V.21: »da stand das Volk von fern«.

#### 4. Das vorgeschriebene Brandopfer

Abrahams Gehorsam schloss für späteres Verständnis ein, dass er das Brandopfer genauso darzubringen bereit war, wie die Opfertora es verlangte.

3b⊕ und spaltete Brandopfer-Holz (← Lev 1,7)

6 Und Abraham nahm das Brandopfer-Holz und legte es auf seinen Sohn Isaak. Und er nahm in seine Hand das Feuer (← Lev 1,7) und das Messer. (← V. 10)

9aβb und richtete das Holz zu (← Lev 1,7) und band seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar oben auf das Holz. (← Lev 1,8) 10 Und Abraham streckte seine Hand aus (← V.12)

Die Vorschrift für das Brandopfer findet sich in Lev 1.<sup>55</sup> Das Opfertier ist zuerst zu schächten, wobei das Blut an den Altar zu schlagen ist (Lev 1,5). Das ausgeblutete Tier muss zerlegt werden (V.6). Der Priester muss einen Feuerbrand

<sup>52</sup> GUNDEL (s. Anm. 24), 239.

<sup>53</sup> Vgl. M. GREENBERG, *nsh* in Exodus 20:20 and the Purpose of the Sinaitic Theophany (JBL 79, 1960, 273–276).

<sup>54</sup> L. RUPPERT, Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition (VT 22, 1972, 55–63), 60f; H.-CH. SCHMITT, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1–19\* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte (in: DERS., Theologie in Prophetie und Pentateuch [BZAW 310], 2001, 108–130), 115–118; SCHMIDT (s. Anm. 51), 220–225.

<sup>55</sup> Dazu einschlägig R. P. KNIERIM, Text and Concept in Leviticus 1:1–9. A Case in Exegetical Method (FAT 2), 1992. Zum literarischen Wachstum des Abschnitts vgl. CH. LEVIN, Rezension Knierim (BiOr 57, 2000, 380–383), 382f.

auf den Altar geben (<w<sup>e</sup>nātan> *hakkohen 'eš 'al hammizbe<sup>a</sup>h*). Darüber ist Holz zu schichten (w<sup>e</sup>'ar<sup>e</sup>kū 'ešim 'al hā'eš, V.7). Zuletzt wird das zerlegte Opfertier oben auf dem Altar ('al hammizbe<sup>a</sup>h) auf das Holz ('al hā'ešim) über dem Feuer gelegt (V.8), damit es in Rauch aufgeht (V.9).

Bei Abraham hat der Engel schon den ersten Akt, das Schächten, unterbunden. Wenn Abraham das Opfer dennoch *rite* in die Wege geleitet haben soll, blieb nur, ihn die nachfolgenden Schritte vorausnehmen zu lassen. »The vv. describe with great minuteness the preliminary ritual of the 'ōllāh in highly technical language ('āraq, 'āqad, šāhat).«<sup>56</sup> Nachdem er den Altar errichtet hat, den er für das Schächten brauchte, schichtet er das Holz auf (*wajja'roq 'et hā'ešim*), ohne aber zuvor das Feuer auf den Altar zu tun. Dann legt er seinen Sohn auf den Altar oben auf das Holz ('al hammizbe<sup>a</sup>h mimma' al lā'ešim). Da Schächten und Zerlegen entfallen, wird Isaak ersatzweise gebunden ('qd).<sup>57</sup> Erst danach streckt Abraham seine Hand aus und schickt sich an zu tun, woran der Engel ihn hindern wird.

An dieser Stelle geht der Zusatz in den älteren Text über, und es entsteht eine Irritation, auf die schon die Vorlage der Septuaginta reagiert hat, wenn sie den Narrativ *wajjiqqah* »und er nahm« mit dem Infinitiv *lāqahat* (λαβεῖν) »um zu nehmen« wiedergibt. Gunkel behauptet: »Nicht das Ergreifen des Messers, sondern die Handbewegung, mit der er schächten will, wird Abraham vom Engel verboten [...]; darum wird »und er ergriff das Messer« Zusatz sein.«<sup>58</sup> Damit folgt er dem Gefälle und erklärt den älteren Text für zugesetzt. Anders hilft sich Otto Procksch: »In v. 10 darf v. 10a<sup>a</sup> hinter v. 10a<sup>b</sup> stehen, wodurch eine bessere Reihenfolge entsteht«<sup>59</sup>, also: »und er nahm das Messer und streckte seine Hand aus, um seinen Sohn zu schächten«. Doch der »bessere« Text kann kein Argument sein, solange der Grund für die vermeintlich sekundäre Textfolge nicht gefunden ist. Die ursprüngliche Abfolge: »Und Abraham baute dort den Altar und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schächten«, wurde für die Einzelheiten aus der Opfertora unterbrochen.

Auf dieselbe Weise erklärt sich eine Unstimmigkeit in V.3. »Das Spalten des Holzes, nachdem der Esel schon im Geschirr ist und Abraham nicht bloss die Sklaven, sondern auch den Knaben an sich genommen hat, ist nicht geschickt untergebracht.«<sup>60</sup> »An der auffälligen Platzierung [...] ist nicht zu zweifeln; man

<sup>56</sup> J. SKINNER, A Critical and Exegetical Commentary on Genesis (ICC), <sup>2</sup>1930, 330.

<sup>57</sup> Das Verb 'qd »binden« ist Hapaxlegomenon. Deshalb konnte in der jüdischen Tradition *Aqedah* zum Begriff für die Prüfung Abrahams werden.

<sup>58</sup> GUNKEL (s. Anm. 24), 238.

<sup>59</sup> PROCKSCH, Genesis (s. Anm. 34), 308.

<sup>60</sup> H. HOLZINGER, Genesis erklärt (KHC 1), 1898, 164.

erwartet die Aussage früher.«<sup>61</sup> Auch hier wurde ergänzt, was für das regelrechte Opfer gebraucht wird.<sup>62</sup>

Das wiederholt sich in V. 6a, als Abraham und Isaak allein aufbrechen. »Man stutzt doch ein wenig, wenn uns der Erzähler trotz seiner strengen Beschränkung auf das Notwendigste so genau über die Verteilung der mitzunehmenden Gegenstände informiert. Das Brennholz wird Isaak zugewiesen, Abraham selbst trägt das Gefährliche, an dem sich der Knabe verletzen könnte: das Messer und das Feuerbecken.«<sup>63</sup> »So hütet väterliche Liebe das Leben des Sohnes, den dann doch bald nachher Gott von ihm fordern wird.«<sup>64</sup> Ebenso wichtig wie die Fürsorge des Vaters sind indes die für das Ritual notwendigen Gegenstände. Neben dem Holz wird nun auch das in Lev 1 geforderte Feuer genannt und das Messer, das in der Grund-Erzählung ohne weiteres da ist, als es gebraucht wird (V. 10).

### 5. Die Bedeutung der Stätte

Das Gespräch zwischen Abraham und seinem Sohn auf dem Weg hat eine klar begrenzte Funktion, ungeachtet der tiefen Emotionen, die es hervorruft: Es bereitet über das Stichwort *r'ḥ* »sehen« die Ätiologie vor, die in V. 14 an das ursprüngliche Ende der Erzählung angehängt wurde.

7 Da sprach Isaak zu seinem Vater Abraham und sprach: Mein Vater! Er sprach: Hier bin ich, (← V. 1) mein Sohn. Er sprach: Siehe, das Feuer und das Holz; (← V. 6) und wo ist das Tier zum Brandopfer? 8 Abraham sprach: Gott wird sich ersehen das Tier zum Brandopfer, mein Sohn. Und gingen die beiden miteinander (← V. 6)

14 Und Abraham nannte diesen Ort »Jahwe sieht«, (← 16,13) [sodass noch heute gesagt wird: Auf dem Berg, wo Jahwe gesehen wird].

Man erkennt den Ergänzter daran, dass er die Akteure, die auf der Szene sind, nochmals einführt. »Dabei wäre es an sich unnötig, Abraham als den ›Vater Isaaks‹ einzuführen, da dies nach V. 2 schon längst bekannt ist.«<sup>65</sup> Auch das dreimalige *wajjo'mer* »und er sprach« ist auffallend. »We should have expected *l'mr* in the second place.«<sup>66</sup> Damit wird der Dialog nachgeahmt, mit dem die Erzäh-

<sup>61</sup> STEINS (s. Anm. 5), 197.

<sup>62</sup> GUNKEL (s. Anm. 24), 237; GRAF REVENTLOW (s. Anm. 50), 48; KILIAN (s. Anm. 48), 76. Anders VEJOLA, Das Opfer des Abraham (s. Anm. 1), 143 Anm. 77; STEINS (s. Anm. 5), 197.

<sup>63</sup> VON RAD, Das Opfer des Abraham (s. Anm. 1), 19; vgl. GUNKEL (s. Anm. 24) 237.

<sup>64</sup> ZIMMERLI (s. Anm. 1), 111.

<sup>65</sup> H.-D. NEEF, Die Prüfung Abrahams. Eine exegetisch-theologische Studie zu Gen 22,1–19, 2014, 94.

<sup>66</sup> C. J. BALL, The Book of Genesis. Critical Edition of the Hebrew Text (SBOT 1), 1896, 74. LXX liest Partizip εἶπας.

lung in V. 1–2 beginnt und in 11–12 endet. Abrahams Antwort »ist genau die selbe, mit der er am Anfang der Geschichte auf die Anrede Gottes reagiert hat«<sup>67</sup>. »Üblicherweise steht dabei das Subjekt der Antwort ›Hier bin ich!‹ zum Anredenden *in einer untergeordneten Stellung*.«<sup>68</sup> Diese Regel musste um der Übereinstimmung willen gebrochen werden. Wenn Abraham der Anrede den Vokativ *bēni* »mein Sohn« hinzufügt, soll das nicht nur die Vater-Sohn-Beziehung hervorheben; es geschieht auch, weil er nicht wie in V. 1 und 11 Gott oder dem Engel antwortet, sondern Isaak.

Isaak nennt die in V. 6 aufgeführten Gegenstände, das Feuer und das Holz, und knüpft daran die Frage nach dem Opfertier. *šəb* dient als Nomen unitatis zu *šōn* »Kleinvieh«.<sup>69</sup> Es bezeichnet das einzelne Tier aus der Herde, also Schaf oder Ziege. Das schließt den Widder (*ʾajil*) ein, der in V. 13 anstelle Isaaks geopfert wird. Dennoch liegt in der Wortwahl ein Hinweis, nämlich auf die Vorschrift für die Auslösung der Erstgeburt Ex 13,13 par. 34,20, die festsetzt, dass die Erstgeburt des Esels mit einem Stück Kleinvieh (*šəb*) auszulösen und beim erstgeborenen Sohn ebenso zu verfahren ist. Erwähnenswert ist, dass in Ex 13,14 ein Zitat der Sohnfrage aus Dtn 6,20f anschließt und dass in Ex 34,20 die Bestimmung folgt, dass Jahwes Angesicht nicht gesehen werden darf, ohne ihm etwas darzubringen.

In seiner Antwort führt Abraham das entscheidende Stichwort ein: »Gott wird sich ersehen (*jirʾəb*) das Tier zum Brandopfer, mein Sohn.« Dieser Vorgriff auf das Ersatzopfer, das Abraham in V. 13 darbringen wird, ist der Kern der heute vorliegenden Erzählung. Spätere Auslegung hat sich gern bei der Frage aufgehalten, ob Abraham hier nicht eine (Not)Lüge vorbringt, da er den Ausgang noch nicht wissen kann. Der Verfasser hingegen, der den Dialog eingefügt hat, wusste den Ausgang und hat Abrahams Antwort so darauf ausgerichtet, dass sie der Ausdruck seines schlechthinnigen Gottvertrauens wurde. Das Subjekt *ʾəlobim* »Gott« ist hervorgehoben. »Er handelt auf dem Weg, auf dem Abraham ist.«<sup>70</sup> Das Verb steht nicht im Perfekt *rāʾəb* »er hat ersehen«, wie es dem Befehl in V. 2 entsprechen würde, der Isaak meint, sondern im Imperfekt *jirʾəb* »er wird ersehen«, nämlich das Tier. »Die Anrede ›mein Sohn‹ am Ende der Replik ist vom Inhalt her nicht erforderlich, aber sie ist nötig zur Beschreibung des Vater-Sohn-Verhältnisses«<sup>71</sup>, und indem sie den Sohn ausdrücklich nennt, wird

<sup>67</sup> VEIJOLA, Das Opfer des Abraham (s. Anm. 1), 145.

<sup>68</sup> F. HARTENSTEIN, Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22 (in: J. A. STEIGER/U. HEINEN [Hg.], Isaaks Opferung [Gen 22] in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit [AKG 101], 2006, 1–22), 7.

<sup>69</sup> E. J. WASCHKE, Art. *šəb* (ThWAT VII, 1993, 718–721), 718f.

<sup>70</sup> ZIMMERLI (s. Anm. 1), 111.

<sup>71</sup> VEIJOLA, Das Opfer des Abraham (s. Anm. 1), 145.



er schon jetzt unterschieden von dem Tier, das statt seiner das Opfer sein wird. Großartig ist der stilistische Effekt: »Am Anfang und am Ende des Dialogs [...] stehen nun die Worte ›mein Vater‹ (V. 7aα) und ›mein Sohn‹ (V. 8aβ).«<sup>72</sup>

Die Namengebung des Ortes in V. 14a folgt demselben Schema wie für Bet-El und Mahanajim (Gen 28, 19 par. 32,3).<sup>73</sup> Im Unterschied zu dort und zu den meisten anderen Belegen geht jedoch die Begründung nicht aus einem Motiv der Erzählung hervor. Sie ist angehängt.<sup>74</sup> Und sie gibt auch keinen Namen wieder.<sup>75</sup> Gunkel nimmt deshalb sogar eine Lücke an: »gegenwärtig ist hier die *Deutung* des Namens eingesetzt.«<sup>76</sup> Für einen Textausfall gibt es indes kein Anzeichen. Deshalb muss man richtiger sagen: Statt den Ort zu benennen, wird dessen Bedeutung erklärt: »Jahwe sieht«. Diese Feststellung bezieht sich auf die Ankündigung in V. 8 »Gott wird sehen« und wurde von den Masoreten mit Recht wie dort vokalisiert: *jir'eh*.

Wenn dieser Rückbezug so deutlich ist, warum wurde nicht wie in V. 8 »*lohim*«, sondern der Gottesname gewählt? Auch darauf ist eine Antwort möglich: »Es wäre denkbar, dass die Benennung des Platzes [...] aus einer analogen Stelle, aus 16,13 hergeholt ist.«<sup>77</sup> Sinngemäß wiederholt Abraham nämlich das Bekenntnis, mit dem Hagar auf die dortige Erscheinung des Engels Jahwes geantwortet hat: »Da nannte sie Jahwe, der zu ihr gesprochen hatte: Du bist ein Gott, <der mich sieht>.« Hagars Ausspruch ist in 16,14 nachträglich zur Ätiologie des »Brunnens des Lebenden, der mich sieht,« ausgestaltet worden. Es ist ungewiss, ob das dem Verfasser von 22,14 schon vorlag. So oder so hat er auf seine Weise das Bekenntnis aus 16,13 zu einer Ortsätiologie gemacht. Vielleicht darf man auch die Ätiologie in 32,31 heranziehen, die ebenfalls mit dem Verb *r'h* »sehen« gebildet ist: »Da nannte Jakob den Ort Pniel; denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht *gesehen*, und doch wurde mein Leben gerettet« – in diesem Fall das Leben meines Sohnes.

Der zweite Teil der Ätiologie in V. 14b, mit *'ašer* unbeholfen angeschlossen, gibt sich selbst als Deutung zu verstehen. Er ist »vermuthlich ein späterer Zusatz, dessen Fassung nicht gut gelungen ist.«<sup>78</sup> Die Masoreten variieren *Jhwh jir'eh* »Jahwe sieht« mit *Jhwh jerā'eh* »Jahwe wird gesehen/erscheint«. Diese

<sup>72</sup> AaO 145f.

<sup>73</sup> Vgl. auch 32,31; 33,17; 35,15; Ex 17,7; Num 11,3.34; 21,3; Jos 5,9; 7,26; Ri 2,5; 2Sam 5,20 par. 1Chr 14,11; 2Chr 20,26.

<sup>74</sup> SCHMIDT (s. Anm. 51), 214; KAISER (s. Anm. 31), 216f.

<sup>75</sup> Vgl. BLUM (s. Anm. 16), 324.

<sup>76</sup> GUNKEL (s. Anm. 24), 239.

<sup>77</sup> HOLZINGER (s. Anm. 60), 165.

<sup>78</sup> J. OLSHAUSEN, *Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis* (MPAW 1870, 1871, 380-409), 388; vgl. C. WESTERMANN, *Genesis* (BK I/2), 1981, 444; SCHMIDT (s. Anm. 51), 214; ausführlich KILIAN (s. Anm. 48), 37–46.

Vokalisation trifft wahrscheinlich den Sinn. Denn statt *hammāqôm habû'* »die sem Ort« gilt diese zweite Deutung als Attribut dem Berg (*bar* st.cs.),<sup>79</sup> auf den die frühere Bearbeitung in V. 2bβγ und 4–5 das Geschehen verlegt hat. Ob damit der Sinai oder, wie in der späteren, traditionellen Lokalisierung, der Zion gemeint ist, ist einerlei. Beides schließt sich nicht aus.

### 6. Der Lohn des Gehorsams

Dass die zweite Engelrede nachgetragen ist, hat Ferdinand Hitzig bemerkt und mit zahlreichen Einzelheiten begründet.<sup>80</sup> Seine Einsicht wurde von Friedrich Tuch, Hermann Hupfeld, Abraham Kuenen, Theodor Nöldeke, Julius Wellhausen, August Dillmann und anderen übernommen<sup>81</sup> und ist heute fast einhellig anerkannt.<sup>82</sup> Die Bedenken von John Van Seters, Steins und wenigen anderen fallen dagegen nicht ins Gewicht.<sup>83</sup>

15 Da rief der Engel Jahwes Abraham ein zweites Mal vom Himmel her zu 16 und sprach: (← V. 11) Ich schwöre bei mir selbst, Spruch Jahwes, dass, (← Jer 22,5) weil du dies getan hast, (← Jer 22,4) [...] 17 ich dich überaus segnen werde (← Gen 12,2) und deine Nachkommen überaus zahlreich machen werde wie die Sterne des Himmels (← 15,5) und wie den Sand am Ufer des Meeres. Deine Nachkommen werden das Tor ihrer Feinde einnehmen, (← 24,60) 18 und in deinen Nachkommen werden sich Segen wünschen (← 12,3) alle Völker der Erde. [...]

Der wörtlich wie in V. 11 lautende Szenenbeginn, mit *šemît* »ein zweites Mal« als Wiederholung ausgewiesen, kennzeichnet den Nachtrag »so deutlich, wie man es verlangen kann«<sup>84</sup>. Die Rede des Engels ist in Wahrheit eine prophetische Gottesrede. Erik Aurelius hat erkannt, dass die einleitende Schwurformel *bî nišba' tî n'um Jhwh kî* aus Jer 22,5 entlehnt ist: »ich schwöre bei mir selbst,

<sup>79</sup> Zur Syntax vgl. KAUTZSCH (s. Anm. 34), §130d.

<sup>80</sup> HITZIG (s. Anm. 3), 167f.

<sup>81</sup> F. TUCH, Kommentar über die Genesis, 1838, 394; H. HUPFELD, Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, 1853, 55f; A. KUENEN, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung, I,1, 1887, 242; TH. NÖLDEKE, Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs (in: DERS., Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, 1869, 1–144), 23 ANM. 2; WELLHAUSEN (s. ANM. 23), 18; DILLMANN (s. ANM. 40), 291.

<sup>82</sup> R. W. L. MOBERLY, The Earliest Commentary on the Ake dah (VT 38, 1988, 302–323), 304–308, referiert ausführlich die Gründe.

<sup>83</sup> J. VAN SETERS, Abraham in History and Tradition, 1975, 230f. 239; STEINS (s. ANM. 5), 219–222.

<sup>84</sup> E. AURELIUS, Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch (BZAW 319), 2003, 191.

Spruch Jahwes, dass<sup>85</sup>. Der anschließende Redegang folgt dem »Schema Begründung – Ankündigung«.<sup>86</sup> Die Begründung wird mit der Konjunktion *ja'an* <sup>85</sup>eingeleitet, die in der Genesis nur an dieser Stelle vorkommt. In der Prophetie und den von ihr abhängigen Bearbeitungen der historischen Bücher ist sie häufig.<sup>87</sup> Auffallend ist, dass *bi nišba'ti* »ich schwöre bei mir selbst« als Aussage Jahwes in den drei weiteren Fällen Jes 45,23; Jer 22,5 par. 49,13 eine Drohung einleitet. Die Formel ist ein Racheschwur.<sup>88</sup>

Warum der Schwur in Gen 22,16 eine Verheißung eröffnet, erschließt sich, wenn man das Zitat in dem Kontext liest, aus dem es genommen ist. Jer 22,3–5 ist eine Mahnrede an den König und das Volk von Juda:

3 So spricht Jahwe: Tut Recht und Gerechtigkeit [...]. Übt keine Gewalttat und vergießt kein unschuldiges Blut an diesem Ort (*bammāqôm hazzæh*). 4 Denn wenn ihr wirklich dies tut (*ki'im 'āsû ta'šû 'æt haddābār hazzæh*), werden durch die Tore (*bša'arê*) dieses Hauses Könige einziehen, die für David auf seinem Thron sitzen werden. [...] 5 Wenn ihr aber nicht auf diese Worte hören werdet, schwöre ich bei mir selbst, Spruch Jahwes, dass (*bi nišba'ti n'um Jhwh ki*) dieses Haus zur Ruine werden wird.

Der Vergleich zeigt, dass nicht nur die Schwurformel, sondern auch die Begründung *ja'an* <sup>85</sup>eingeleitet »weil du dies getan hast« in Jer 22 ihren Ursprung hat. Dort hat die Verheißung unter anderem die Forderung zur Bedingung, an diesem Ort (*bammāqôm hazzæh*) kein unschuldiges Blut zu vergießen. Auch in Gen 22,16 ist *'æt haddābār hazzæh* rückweisend gemeint; denn der folgende Satz »und deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten hast« ist erst später hinzugekommen (siehe unten). Die Begründung soll dahingehend verstanden werden, dass die Bedingung aus Jer 22,3 auch für Abraham gegolten hat. Sein Gehorsam wird nicht an der Forderung gemessen, die ihm erlassen wurde, sondern an dem Tora-Gebot, das er »an diesem Ort« (vgl. V. 3.4.9.14) erfüllt hat: »Vergießt kein unschuldiges Blut« (Dtn 19,10.14; 21,8.9; 27,25). Der Lohn gilt nicht der Absicht, die Abraham nicht ausgeführt hat, geschweige seiner Gesinnung, sondern der Tat, das heißt hier: dem gehorsamen Unterlassen.

Deshalb kehrt sich der Alternativ-Schwur aus Jer 22,4–5 jetzt ins Positive. Jahwe erneuert die Zusagen, die er durch die Forderung, Isaak, das Unterpand der Verheißung, als Brandopfer darzubringen, scheinbar widerrufen hatte, und

<sup>85</sup> E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CB.OT 27), 1988, 98.

<sup>86</sup> Dazu vgl. W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108), 1972, 64–70.

<sup>87</sup> Zum Beispiel in Jeremia und Ezechiel je sechsmal (Jer 19,4; 25,8; 29,23.25.31; 35,18; Ez 12,12; 16,43; 21,9; 26,2; 31,10; 44,12), in Könige dreizehnmal (1 Kön 3,11; 8,18; 11,11.33; 14,7.15; 16,2; 20,28.36; 2 Kön 1,16; 10,30; 21,11.15).

<sup>88</sup> Vgl. auch 1 Sam 3,14; Jer 44,26; Am 4,2; 6,8; 8,7.

bekräftigt sie in bisher nicht dagewesener Weise. Der Schwur soll die Zweifel an Gottes Heilswillen ein für allemal entkräften.

Es versteht sich bei diesem Anlass von selbst, dass der Schwerpunkt der erneuerten Verheißung genau wie in der Dynastiezusage Jer 22,4 auf den Nachkommen liegt. Und noch mehr: Jer 22,3–5 wurde auch deswegen herangezogen, weil damit die David-Verheißung anklingt. Sie wird hier auf Abraham und seine Nachkommen übertragen.<sup>89</sup> Gen 22,16–18a ist eine messianische Verheißung, und dies in jener Kollektivierung, wie sie in Jes 40–55 in der Vorstellung von Israel als dem Knecht Jahwes angelegt ist<sup>90</sup> und unter anderem die Überarbeitung der Königspsalmen bestimmt hat.<sup>91</sup> In dem Augenblick, als Abraham den verheißenen Sohn zurückbekommt, erhält er zugleich die Verheißung, dass seine Nachkommen ein Volk von Königen sein werden, vgl. auch 17,6; 35,11.

Der Engel wiederholt die Verheißung aus 12,2–3 und bekräftigt sie. Der Rückverweis bildet einen Rahmen, zu Anfang mit dem Segen aus 12,2 und zum Schluss in V.18a mit dem Segen für die Völker aus 12,3. Dabei wurden die Sippen der Erde (*kol mišp<sup>h</sup>ot hā<sup>a</sup>dāmā*) durch »alle Völker der Erde« (*kol gōjē hā<sup>a</sup>āræš*) ersetzt (ebenso in 18,18). An die Stelle Abrahams sind seine Nachkommen getreten (*b<sup>e</sup>zar<sup>a</sup>kā* statt *b<sup>e</sup>kā*), und statt *brk ni*: »gesegnet werden« steht *brk hitp*: »sich Segen wünschen«.<sup>92</sup>

Dieser Rahmen wird mit der Mehrungsverheißung gefüllt. Der Vergleich mit den Sternen des Himmels stammt aus der nächtlichen Szene in 15,5. Weil die Sterne bei Tag nicht sichtbar sind, wird der Vergleich um den Sand am Ufer des Meeres ergänzt, ein geläufiges Bild für eine große Menge (41,49; Ps 78,27), meist für eine militärische Truppe.<sup>93</sup> In 1Kön 4,20 wird es für das »salomonische Ideal« gebraucht, das sich daraufhin wie die Erfüllung der Abraham-Verheißung ausnimmt: »Juda und Israel waren zahlreich wie der Sand am Meer«. Als

<sup>89</sup> Vgl. dazu AURELIUS, *Zukunft jenseits des Gerichts* (s. Anm. 84), 197–199.

<sup>90</sup> In der Wirkung von 22,16–18 erhält Abraham in 26,24 den königlichen Ehrentitel des Knechtes Jahwes, vgl. AURELIUS, *Zukunft jenseits des Gerichts* (s. Anm. 84), 199 mit Anm.244.

<sup>91</sup> Vgl. J. BECKER, *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83), 1977, 63–73: »Die Übertragung der Königs-idee auf das Volk im Rahmen der theokratischen Strömung«; DERS., *Die kollektive Deutung der Königspsalmen* (ThPh 52, 1977, 561–578).

<sup>92</sup> Neben der direkten Parallele 26,4 wurde diese Verheißung nach Jer 4,2 und Ps 72,17 übernommen, beide Male in deutlichem Rückbezug auf Gen 22,18. Ps 72,17a**γ**b gehört zusammen mit V.8–11.15 zu einer universalisierenden und messianischen Bearbeitung, vgl. E. ZENGER, »Es sollen sich niederwerfen vor ihm alle Könige« (Ps 72,11). Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Psalm 72 und zum Programm des messianischen Psalters Ps 2–89 (in: E. OTTO/E. ZENGER [Hg.], »Mein Sohn bist du« [Ps 2,7]. Studien zu den Königspsalmen [SBS 192], 2002, 66–93).

<sup>93</sup> Jos 11,4; Ri 7,12; 1Sam 13,5; 2Sam 17,11; Jes 10,22.

Bild für die Mehrungsverheißung kehrt der Sand des Meeres in Gen 32,13; Jer 33,22 (>LXX) und Hos 2,1 wieder.<sup>94</sup> Man kann erwägen, ob die Wahl des Verbs *rbb hi* »mehrten« auf die Verheißung der Priesterschrift in Gen 17,2 anspielt.<sup>95</sup> Schließlich wird auch der Segen über Rebekka aus 24,60 aufgenommen, der sich in dem Motiv der Einnahme des Tores (*jrš ša 'ar*) mit Jer 22,4 berührt.

Neu ist, dass die Verheißung, die bisher stets bedingungslos war, mit dem Gehorsam Abrahams begründet wird. Und ein einziges Mal überhaupt ergeht die Verheißung als Schwur. »Hier, und nur hier, schwört Jahwe wirklich seinen im folgenden, vor allem im Dt, immer wieder angeführten Eid zugunsten Israels.«<sup>96</sup> An allen übrigen Stellen, wo der Schwur an die Väter erwähnt wird,<sup>97</sup> geschieht es im Rückblick. Ein besonders wichtiger Rückgriff auf Gen 22,17–18 findet sich in Ex 32,13 in der Fürbitte des Mose nach der Sünde mit dem Goldenen Kalb.<sup>98</sup> In den meisten Fällen betrifft der Verweis auf den Vaterschwur die Gabe des Landes.<sup>99</sup> In Gen 22,17–18, wo Mehrung und Segen im Mittelpunkt stehen, klingt sie allenfalls in dem aus 24,60 übernommenen *jrš* »einnehmen« an.

### 7. Isaak als der einzige Sohn

Zuletzt wurde die Vertreibung Ismaels einberechnet, die in 21,9–21 zwischen- ein kam, damit die Verheißung »Nicht dieser soll dich beerben« aus 15,4 ihre Erfüllung fand.<sup>100</sup>

<sup>94</sup> Hingegen ist die Verheißung Gen 13,16, die ebenfalls von 15,5 abhängt, in 22,17–18 nicht notwendig vorausgesetzt. Weil diese Szene ebenfalls am Tag spielt, reichte auch dort der Vergleich mit den Sternen nicht aus. Doch statt des Sandes am Ufer des Meeres wird der Staub der Erde als Bild gewählt, wie sonst in der Sekundärparallele 28,14 sowie in 2Chr 1,9 und Sir 44,21. LXX liest in Gen 13,16 und 28,14 ebenfalls ἄμμος »Sand« statt χοῦς »Staub«. Die Korrektur ist ebenso sinnvoll wie eben deshalb sekundär.

<sup>95</sup> AURELIUS, *Zukunft jenseits des Gerichts* (s. Anm.84), 153 Anm.50; KAISER (s. Anm.31), 214.

<sup>96</sup> AURELIUS, *Der Fürbitter Israels* (s. Anm.85), 98; vgl. DERS., *Zukunft jenseits des Gerichts* (s. Anm.84), 193.

<sup>97</sup> In Gen außer der direkten Parallele 26,3 noch in 24,7; 50,24.

<sup>98</sup> Dazu eingehend AURELIUS, *Der Fürbitter Israels* (s. Anm.85), 97–99.

<sup>99</sup> Dtn 1,10.35; 6,10.18.23; 7,13; 8,1 u. ö., vgl. AURELIUS, *Zukunft jenseits des Gerichts* (s. Anm.84), 196.

<sup>100</sup> Die Preisgabe Ismaels geschieht nach dem Vorbild von Gen 22. »Gen 21,8ff ist offenbar nicht zuletzt auf Gen 22 hin erzählt« (BLUM [s. Anm.16], 314). J. JEREMIAS, *Die »Opferung« Isaaks (Gen 22)* (in: DERS., *Studien zur Theologie des Alten Testaments* [FAT 99], 2015, 188–196), 193: »Diese Parallelen können unmöglich zufällig sein.«

2a<sup>α</sup>\* deinen einzigen  
 12b<sup>β</sup> und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast  
 16b<sup>β</sup> und deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten hast  
 18b darum weil du auf meine Stimme gehört hast

In V. 2 »fällt auf, wie genau – oder wie umständlich, da doch der Name Isaak allein genügen würde – der Junge beschrieben wird. »Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Isaak«<sup>101</sup>. Gunkel streicht »den Isaak«<sup>102</sup>, Henning Graf Reventlow schreibt »deinen einzigen, den du liebst« als Zusatz dem Elohisten zu.<sup>103</sup> Beide haben die wahre Härte übersehen: Das Attribut »den du liebst« setzt voraus, dass es neben Isaak den Sohn gab, den Abraham *nicht* liebte, den Ismael (vgl. Dtn 21, 15). Nicht ohne Grund heißt es im Weiteren immer wieder »sein Sohn *Isaak*« (V. 3.6.9): Ismael ist noch im Spiel. Deshalb erzeugt das Attribut *'et j'hid'kā* »deinen einzigen« einen Widerspruch, und erst dadurch entsteht der Eindruck, der Befehl sei überfüllt. Die Septuaginta hat das so gelöst, dass sie *jāhid* nicht mit *μονογενής*, sondern mit *ἀγαπητός* »geliebt« wiedergibt (auch in V. 12 und 16).

Das Stichwort kehrt in V. 12b<sup>β</sup> am Schluss der Rede des Engels wieder:<sup>104</sup> »und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast«, im Anschluss an die erlösende Feststellung: »Jetzt weiß ich, dass du Gott fürchtest.« Diese Begründung, die am Hergang gemessen nicht erforderlich ist, »macht den Eindruck einer sekundären Erweiterung; denn sie fügt sich syntaktisch schlecht in den Kontext. Außerdem paßt »mir« nicht recht in den Mund des Engels«<sup>105</sup>.

In der zweiten Engelrede wird der Satz in V. 16b<sup>β</sup> wiederholt, verkürzt nur um *minnammī* »vor mir«, das in dem von Samaritanus, Septuaginta und Peshitta überlieferten Text prompt ergänzt wurde. Auch diesmal hängt er nach, zumal die Begründung für den Gottesschwur: »weil du dies getan hast«, vor dem Hintergrund von Jer 22,3–4 den gegenteiligen Sinn hat: »weil du an dieser Stätte kein unschuldiges Blut vergossen hast«.

<sup>101</sup> KILIAN (s. Anm. 48), 52.

<sup>102</sup> GUNKEL (s. Anm. 24), 236.

<sup>103</sup> GRAF REVENTLOW (s. Anm. 50), 45. 67.

<sup>104</sup> Das Stichwort ist später auch auf Jiftachs Tochter angewendet worden: »Und nur: sie war einzig (*w'raq hi' j'hidāh*). Er hatte außer ihr weder Sohn noch Tochter« (Ri 11,34b). Das Beispiel Isaaks hat dazu geführt, dass die Dedikation »und er/sie soll Jahwe gehören« (V. 31b<sup>α</sup>) nachträglich als Opfer verstanden wurde: »und ich will ihn/sie als Brandopfer darbringen« (V. 31b<sup>β</sup> ← Gen 22,2). Jiftachs Gelübde, von dem V. 39a<sup>β</sup> nur berichtet ist, dass, nicht wie er es erfüllt hat, bedeutete ursprünglich dasselbe wie das Gelübde der Hanna 1 Sam 1,11. Seine Tochter beweint nicht ihr Leben, sondern ihren Status als Jungfrau. Als Kultdienerin blieb ihr die Mutterschaft versagt.

<sup>105</sup> VEIJOLA, Das Opfer des Abraham (s. Anm. 1), 147 Anm. 99.

Womöglich gehört zu dieser Bearbeitung die überschießende Begründung am Schluss der Engelrede: »darum weil ('*eqæb* <sup>ʿ</sup>*šær*) du auf meine Stimme gehört hast (*šāma* <sup>ʿ</sup>*tā b<sup>e</sup> qolī*)« (V. 18b). Sie stammt mit großer Wahrscheinlichkeit nicht von demselben, der in V. 16b die erste Begründung mit *jaʿan* <sup>ʿ</sup>*šær* eingeleitet hat. Stattdessen erinnert sie daran, wie Gott in 21,12 Abraham aufgefordert hat, der Forderung Saras zu folgen: »Hör auf ihre Stimme (*š<sup>e</sup>ma* <sup>ʿ</sup>*b<sup>e</sup> qolāh*)«. So gelesen, wird die Verheißung zum Lohn dafür, dass Abraham Ismael aus seinem Hausstand verwiesen hat. Im Allgemeinen meint die Wendung *šm* <sup>ʿ</sup>*b<sup>e</sup> qôl Jhwh* den Gehorsam gegen die Tora (vgl. Dtn 28,1). In der Sekundärparallele Gen 26,5 wurde sie sofort so verstanden. Das muss in 22,18b noch nicht beabsichtigt gewesen sein.

Bemerkenswert ist, dass die Konjunktion '*eqæb* <sup>ʿ</sup>*šær* neben Gen 22,18 und 26,5 nur noch ein einziges Mal vorkommt: in Davids Antwort auf die Natan-Parabel: '*eqæb* <sup>ʿ</sup>*šær* <sup>ʿ</sup>*āsāh* <sup>ʿ</sup>*et haddābār hazzæh* »darum weil er dies getan hat« (2Sam 12,6b<sup>■</sup>).<sup>106</sup> »Das ist kaum Zufall.«<sup>107</sup> Diese Begründung, in der sich die Wendungen aus Gen 22,16b<sup>■</sup> und 18b verbinden, gilt dem Todesurteil, das David unwissend über sich selbst gesprochen hat: »Der Mann, der dies getan hat, ist ein Kind des Todes« (V.5b<sup>β</sup>).<sup>108</sup> Sie gehört zu den Nachträgen, die die Natan-Parabel auf die später hinzugefügte Episode vom Tod des erstgeborenen Sohnes der Batscha 2Sam 12,15b–24a bezogen haben.<sup>109</sup> Der Verweis auf Gen 22 ist wohl so zu verstehen, dass Davids Schuld durch den Tod seines Sohnes stellvertretend gesühnt worden sein soll.

### 8. Rückblick

Auch eine sowohl in ästhetischer als auch in theologischer Hinsicht so herausragende Erzählung wie die Prüfung Abrahams bildet keine Ausnahme von der Regel, dass das Alte Testament auf weite Strecken einen aus anhaltender Reflexion schrittweise erwachsenen Fließtext darbietet. Die moderne Vorstellung, dass ein literarisches Kunstwerk das schöpferische Individuum voraussetzt,

<sup>106</sup> Der restliche Vers, also 2Sam 12,6a und 6b<sup>β</sup>, der statt des Todesurteils auf die Ausgleichspflicht nach Ex 21,37 verweist, ist eine spätere Abschwächung.

<sup>107</sup> AURELIUS, Zukunft jenseits des Gerichts (s. Anm. 84), 198; vgl. DERS., Die Stimme Gottes. Die Wandlung einer theologischen Vorstellung (SEÅ 64, 1999, 65–78), 75–77.

<sup>108</sup> Die Parabel, die ihrerseits nachgetragen wurde, umfasste 2Sam 12,1–5.7a.13, vgl. TH. A. RUDNIG, Davids Thron. Redaktionsgeschichtliche Studien zur Geschichte von der Thronnachfolge Davids (BZAW 358), 2006, 61 Anm. 133.

<sup>109</sup> Der Nachtrag wurde von T. VEIJOLA, Salomo – der Erstgeborene Bathsebas (in: J. A. EMERTON [Hg.], Studies in the Historical Books of the Old Testament [VTS 30], 1979, 230–250), nachgewiesen.

wird der biblischen Überlieferung nicht gerecht. Literarische Ursprünglichkeit ist weder ein theologisches noch ein ästhetisches Kriterium. Aus diesem Prozess ist »die formvollendetste und abgründigste aller Vätergeschichten«<sup>110</sup> hervorgegangen.

Man erinnere sich nur an den »in seiner detaillierten Schilderung ›echten‹ und anrührenden Abschnitt V. 6–8«<sup>111</sup>. Die »hintergründig-vielsinnige Antwort«<sup>112</sup>, die Abraham auf die Frage Isaaks nach dem Opfer tier gibt, gehört zu den tiefsten Glaubensäußerungen der Bibel. Und das technische Mittel der Wiederaufnahme ist von bezwingender Wirkung. Erich Auerbach hat das beschrieben: »Dann wiederholt der Text: ›Und gingen die beiden miteinander.‹ Alles bleibt unausgesprochen.«<sup>113</sup> Hier kann man nur mit Gunkel sagen: »Ich wollte, ich könnte solche Zusätze machen!«<sup>114</sup>

Die religiöse Dramatik hat unweigerlich dazu geführt, dass die Erzählung im Laufe ihrer Weitergabe immer weitere Assoziationen hervorgerufen hat, die in den Text auch eingedrungen sind. Zugleich verweist die Erzählung in einem dichten Geflecht auf viele weitere Texte und will in diesen Bezügen gelesen werden. Und sie hat ihrerseits in anderen Texten nicht wenige Reflexe erzeugt, allen voran bei Hiob. Auch in diesem Fall erweist sich, »daß es dem Verstehen eventueller Zusätze und Bearbeitungen eher nützt als schadet, wenn sie als solche erkannt werden. Erst dann läßt sich die Frage nach ihrem besonderen Anliegen in ihrem besonderen literarischen und geschichtlichen Zusammenhang stellen«<sup>115</sup>.

### Summary

The testing of Abraham in Gen. 22:1–19 is a parable created from many inner-biblical references. Its core is based on Gen. 12:1–7 and Exod. 3:1–5, and in further adaptations the event was moved to the mountain of God, following the example of Exod. 24:1–2, 13–14. The preparations for the sacrifice were added according to the Torah for the burnt offering in Lev 1:1–9. As in Gen. 28:19; 16:13; 32:31, special significance was ascribed to the site. In the second speech of the angel, the promises made to the fathers were given a collective messianic interpretation using Jer. 22:3–5. Lastly, the expulsion of Ishmael (Gen. 21:9–21)

<sup>110</sup> VON RAD, Das erste Buch Mose (s. Anm. 4), 189.

<sup>111</sup> BLUM (s. Anm. 16), 323.

<sup>112</sup> ZIMMERLI (s. Anm. 1), 111.

<sup>113</sup> E. AUERBACH, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, <sup>5</sup>1971, 13.

<sup>114</sup> Zu Jes 6,13bβ. Mitgeteilt von W. BAUMGARTNER, Zum 100. Geburtstag von Hermann Gunkel (in: Congress Volume Bonn 1962 [VT.S 9], 1962, 1–18), 14 Anm. 2.

<sup>115</sup> AURELIUS, Der Fürbitter Israels (s. Anm. 85), 7.



was taken into account, which is told along the lines of Gen 22. The passage Gen. 22 had a broad inner-biblical impact itself. Its traces can be seen in Gen. 21:9–21; 26:3–5, 24; Exod. 20:19–20; 24:11; 2Sam. 12:6; Job 1–2, among others.

*Schlagworte:* Prüfung Abrahams, Bindung Isaaks, Erzvätererzählungen, Messiasverheißung, Morija, Opfer

Prof. Dr. Dr. h. c. Christoph Levin  
Professor em. für Altes Testament  
an der Ludwig-Maximilians-Universität München