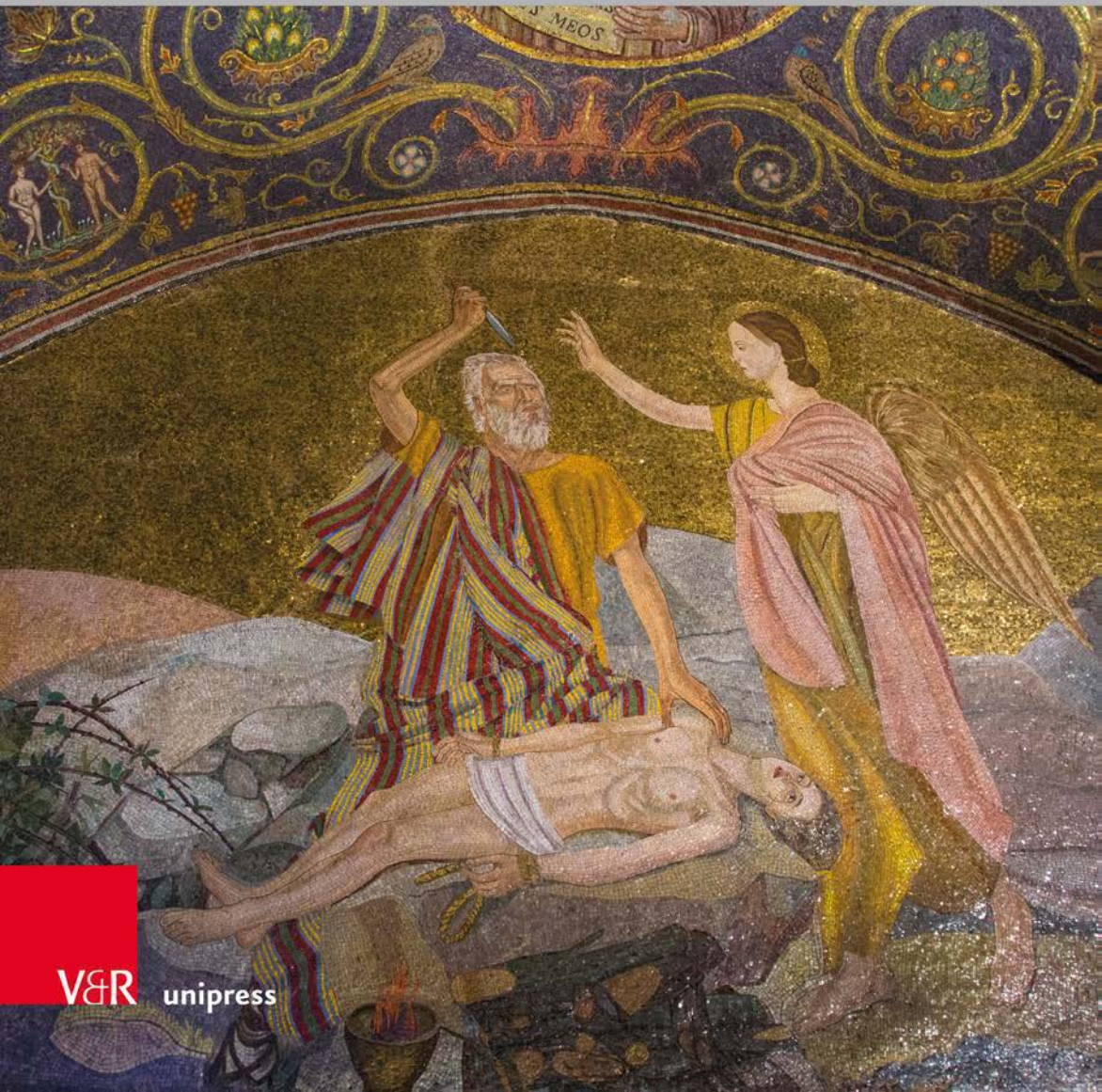


Sie gingen, sie beide gemeinsam

Genesis 22 in der neueren Exegese und in Predigttexten

Universitätsverlag Osnabrück





unipress

Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel

Band 7

Herausgegeben von
Georg Steins

Johannes Roth

Sie gingen, sie beide gemeinsam

Genesis 22 in der neueren Exegese
und in Predigttexten

Mit einer Abbildung

V&R unipress

Universitätsverlag Osnabrück

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen des Universitätsverlags Osnabrück
erscheinen bei V&R unipress.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der (Erz-)Bistümer Osnabrück, Münster, Limburg
und Freiburg.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Das Opfer Abrahams/Die Bindung Isaaks, Mosaik in der Grabes- und
Auferstehungskirche in Jerusalem, © Marie-Armelle Beaulieu/Custodia Terrae Sanctae (CTS).

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-6339

ISBN 978-3-8470-1131-6

Inhalt

Vorwort	9
I Einleitung	11
II Hebräischer Text und Übersetzung von Genesis 22	19
1 Hebräischer Text und Übersetzung	19
2 Anmerkungen zur Übersetzung	22
III Genesis 22 in der neueren Exegese	25
1 Vorgehen	25
2 Kurzer Abriss der Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts	26
3 Wendepunkt in der Exegese zu Genesis 22 – Erhard Blum	28
3.1 Die Prüfung Abrahams	39
3.2 Das Vertrauen Abrahams	40
3.3 Der heilige Ort	41
3.4 Das Kinderopfer	43
3.5 Gottesfurcht	45
3.6 Gen 22 im Kontext der Abrahamgeschichte (Gen 11–25)	46
3.6.1 Gen 22 und Gen 12	47
3.6.2 Gen 22 und Gen 21,8–21	48
4 Interpretationsschwerpunkte zu Genesis 22 im Anschluss an Erhard Blum	50
4.1 Abraham	51
4.1.1 Die Prüfung/Probe/Erprobung/Versuchung Abrahams	51
4.1.2 Das Vertrauen Abrahams	58
4.1.3 Der Gehorsam Abrahams	60
4.1.4 Der Ungehorsam Abrahams	63
4.2 Isaak	67
4.2.1 Stärkere Betonung der Rolle Isaaks	67
4.2.2 Isaak als Deutefigur des jüdischen Schicksals	72

4.2.3 Isaak-Jesus-Typologie	80
4.3 Gottesbeziehung	85
4.3.1 Gottesfurcht	85
4.3.2 Gotteserfahrung Abrahams	92
4.3.3 Theodizeefrage	95
4.4 »Sehen«	100
4.4.1 Das Leitwort »Sehen«	101
4.4.2 Das »Ver-Sehen« Abrahams	107
4.5 Opfer	112
4.5.1 Das (Kinder-)Opfer	112
4.5.2 Ablösungsthese	121
4.5.2.1 Pro	121
4.5.2.2 Contra	130
4.6 Topographie	141
4.6.1 Der (heilige) Ort	141
4.6.2 Sinaiprolepse	144
4.6.3 Zionsprolepse	151
4.7 Nahkontext	158
4.7.1 Gen 22 im Kontext der Abrahamgeschichte (Gen 11–25)	158
4.7.2 Gen 22 und Gen 12	161
4.7.3 Gen 22 und Gen 21,8–21	166
4.7.4 Die Verheißungen in Gen 22,15–18	176
4.7.5 Preisgabe	178
IV Genesis 22 in neueren Predigttexten	183
1 Vorgehen	183
2 Problemfall Leseordnung?!	184
2.1 Die alttestamentliche Sonntagslesung in den Leseordnungen	184
2.1.1 Die römisch-katholische Leseordnung	184
2.1.2 Die Leseordnung der VELKD und UEK	191
2.2 Gen 22 in den Leseordnungen	193
2.2.1 Vorkommen des Textes	193
2.2.2 Perikopierung – Textfassung	196
2.2.3 Lesepraxis	200
3 Auswahl der Predigten	205
4 Predigtanalysen	208
4.1 Abraham	210
4.1.1 Die Prüfung/Probe/Erprobung/Versuchung Abrahams	210
4.1.2 Das Vertrauen Abrahams	215
4.1.3 Der Gehorsam Abrahams	219

4.1.4 Der Ungehorsam Abrahams	226
4.2 Isaak	226
4.2.1 Stärkere Betonung der Rolle Isaaks	226
4.2.2 Isaak als Deutefigur des jüdischen Schicksals	235
4.2.3 Isaak-Jesus-Typologie	241
4.3 Gottesbeziehung	247
4.3.1 Gottesfurcht	247
4.3.2 Gotteserfahrung Abrahams	255
4.3.3 Theodizeefrage	259
4.4 »Sehen«	265
4.4.1 Das Leitwort »Sehen«	265
4.4.2 Das »Ver-Sehen« Abrahams	270
4.5 Opfer	280
4.5.1 Das (Kinder-)Opfer	280
4.5.2 Ablösungsthese	285
4.5.2.1 Pro	285
4.5.2.2 Contra	290
4.6 Topographie	296
4.6.1 Der (heilige) Ort	296
4.6.2 Sinaiprolepse	296
4.6.3 Zionsprolepse	300
4.7 Nahkontext	306
4.7.1 Gen 22 im Kontext der Abrahamgeschichte (Gen 11–25)	306
4.7.2 Gen 22 und Gen 12	312
4.7.3 Gen 22 und Gen 21,8–21	320
4.7.4 Die Verheißungen in Gen 22,15–18	328
4.7.5 Preisgabe	328
5 Zusammenfassung und Ergebnis der Predigtanalysen	333
6 Kurze »Praktische Nachbemerkungen«	341
 V Ertrag	 345
 Rechte-Verzeichnis	 349
 Literaturverzeichnis	 351
 Anhang I: Predigtquellen	 371
 Anhang II: Interpretationsschwerpunkte	 377
 Spezial-Bibliographie zu Genesis 22	 383

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist der Abdruck meiner Dissertationsschrift, die ich im Wintersemester 2018/19 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität (WWU) in Münster in Westfalen unter dem Titel »Sie gingen, sie beide gemeinsam« – Genesis 22 in der neueren Exegese und in Predigttexten« eingereicht habe und die im Sommersemester 2019 dort angenommen wurde. Für die Publikation habe ich den Text leicht überarbeitet. Meine Promotion erfolgte im Rahmen der Kooperationsvereinbarung zwischen der Universität Osnabrück und der WWU Münster.

Während meines Promotionsstudiums haben mich viele Menschen begleitet, gefördert und unterstützt, denen ich meinen herzlichen Dank aussprechen möchte.

An erster Stelle danke ich meinen beiden Betreuern, Prof. Dr. Georg Steins (Universität Osnabrück) und Prof. Dr. Reinhard Feiter (WWU Münster), für ihre beratende und konstruktive Unterstützung sowie für ihre jeweiligen Gutachten zu meiner Dissertation. Sie haben mir mit Rat und Tat zur Seite gestanden und waren immer ansprechbar. Bereichernd und weiterführend war für mich die Teilnahme an den beiden Oberseminaren, dem Alttestamentlichen in Osnabrück/Dortmund und dem Pastoraltheologischen/Religionspädagogischen in Münster, ebenso wie die dortigen Diskussionen.

Ich bedanke mich bei Dr. Andree Burke, Dr. Christiane Wüste, Elisabeth Uebber, Jakob Mertesacker, Juliana Osterholz und Br. Stefan Federbusch ofm, die jeweils Teile der Arbeit Korrektur gelesen und mir wichtige Anregungen gegeben haben. Besonders danke ich an dieser Stelle Prof. Dr. Melanie Peetz, die mich neben ihrer Beteiligung als Korrekturleserin seit meinem Studium der Katholischen Theologie gefördert sowie meine Liebe zum Alten Testament und zur hebräischen Sprache geweckt hat. Nicht vergessen möchte ich Br. Nico Fiedler ofm, der auch einige Kapitel Korrektur gelesen hat. Er ist leider wenige Monate nach Annahme meiner Dissertation verstorben.

Mein Dank gilt auch den Mitarbeiterinnen der Diözesanbibliothek Osnabrück, Christine Möller, Irmgard Westendorf und Annemarie Schierhölter-We-

ber, die mir viele wertvolle Dienste in der Besorgung von Literatur und Formulierung der Predigten geleistet haben.

Außerdem danke ich meiner Ordensprovinz, die mir die Möglichkeit zu einem Promotionsstudium gegeben und mir die dazu notwendigen Mittel und Freiräume zur Verfügung gestellt hat. Stellvertretend für alle Brüder seien hier mein Provinzial P. Dr. Cornelius Bohl ofm und mein damaliger Ausbildungsbegleiter Br. Andreas Brands ofm genannt. In diesem Zusammenhang möchte ich mich auch bei den Kapuzinern in Münster bedanken, die mich in der Endphase meiner Promotion sehr gastfreundlich aufgenommen haben.

Hinsichtlich der Publikation meiner Dissertation gilt mein Dank Prof. Dr. Georg Steins für die Aufnahme des Buches in die Reihe »Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel«, den Mitarbeiter*innen des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht, besonders Herrn Oliver Kätsch und Frau Anke Moseberg-Sikora für die Betreuung während des gesamten Arbeitsprozesses, den (Erz-) Bistümern Osnabrück, Münster, Limburg und Freiburg für ihre großzügigen Druckkostenzuschüsse sowie den Rechteinhaber*innen der Predigten für die kostenfreie Abdruckerlaubnis der Predigten.

Mannheim, im Frühjahr 2021

Johannes Roth

I Einleitung

»Sie gingen, sie beide gemeinsam.« – Dieser Satz stammt aus Genesis 22 (im Folgenden: Gen 22), der Erzählung von der Bindung Isaaks und der Erprobung Abrahams. Er kommt dort zwei Mal vor, in V6b und V8b, und rahmt den Dialog von Abraham und Isaak, von Vater und Sohn, die miteinander auf dem Weg zu einem Berg im Land Morijah sind. Sie gehen diesen Weg gemeinsam und zugleich jeder für sich allein mit seinen eigenen Gedanken und Gefühlen. Darin drückt sich zum einen die Eigenständigkeit und zum anderen ihre Bezogenheit und Angewiesenheit aufeinander aus. Diese Etappe gehen sie nicht im Schweigen, sondern im Dialog miteinander. In diesem Dialog (V7–8a) kommt die enge Bindung der beiden zum Ausdruck, denn es folgt in diesen Versen jeweils zwei Mal die Erwähnung »Vater« und »Sohn« mit dem jeweiligen Possessivpronomen (1x »seinem Vater«¹, 1x »mein Vater«, 2x »mein Sohn«). Isaak stellt fest, dass sie die Hölzer und das Feuer mitgenommen haben, aber kein Schaf für das vorgesehene Brandopfer. Deshalb fragt er seinen Vater Abraham, wo dieses Tier sei. Abraham antwortet ihm, dass Gott sich ein Schaf für das Brandopfer ausersehen werde. Er vertraut darauf, dass Gott wirken und erscheinen wird. Gott ist mit ihnen auf dem Weg. Er ist der »unbekannte« Dritte in der Beziehung von Abraham und Isaak. Soweit zur Erzählung Gen 22.

Der Untertitel der Arbeit »Genesis 22 in der neueren Exegese und in Predigttexten« greift die Erzählung durch die Nennung des Kapitels aus dem Buch Genesis wieder auf. Des Weiteren sind in diesem Untertitel zwei Disziplinen der Theologie erwähnt bzw. angedeutet, die Exegese und die Homiletik, die durch die Predigttexte repräsentiert wird. Das Unterwegssein von Abraham und Isaak kann ein Bild für den gemeinsamen Weg von Exegese und Homiletik sein. So wie Abraham und Isaak eigenständige Personen sind, sind auch Exegese und Homiletik zunächst einmal eigenständige theologische Disziplinen. Sie sind ähnlich wie Abraham und Isaak zugleich aufeinander bezogen und aufeinander ange-

1 Die Wortverbindung אביו (»seinem Vater«) steht in der Redeeinleitung zu dem darauffolgenden Dialog und gehört damit strenggenommen nicht zum direkten Redehalt.

wiesen. Sie gehen in der Auslegung bzw. Verkündigung der Heiligen Schrift, der Botschaft Gottes an die Menschen, einen gemeinsamen Weg. Beide wollen das Heilshandeln Gottes in der Welt zum Ausdruck und den Menschen näherbringen. Dies praktiziert jede Disziplin zuerst einmal auf ihre eigene Art und Weise, aber auch in ihrer Beziehung zueinander. Beide sind für ihre Arbeit auf die Heilige Schrift angewiesen. Die Exegese legt die Heilige Schrift wissenschaftlich aus und die Homiletik beschäftigt sich mit der Lehre von der Predigt, also mit der Auslegung der Heiligen Schrift im Gottesdienst. Ein Schritt in der Vorbereitung auf die Predigt über einen biblischen Text ist die Beschäftigung mit der Exegese des jeweiligen Textes. In der Predigt erweist sich die Praktikabilität der Exegese und ihrer Erkenntnisse und es zeigt sich ihre Brauchbarkeit für die Verkündigung im Gottesdienst. Beide sind also in gewisser Weise aufeinander bezogen und angewiesen. Wenn man einen Weg gemeinsam geht, müssen alle Beteiligten Kompromisse eingehen und einen Teil ihrer Eigenständigkeit abgeben. So kann und will die Predigt kein exegetischer Vortrag und keine bibelwissenschaftliche Vorlesung sein und die Exegese kann und will sich nicht nur in den Dienst der Predigt stellen. Dies würde beiden Disziplinen nicht gerecht.

Soweit ein theoretischer Anriss. Daraus erwächst die Frage: Zeigt sich das gemeinsame Unterwegssein auch tatsächlich in der Praxis? Welche Rolle spielt die Exegese für die Homiletik und welche Rolle spielt die Homiletik für die Exegese? Was ergibt sich aus der Gemeinsamkeit und der Bezogenheit aufeinander? Sind sie tatsächlich gemeinsam auf dem Weg? Ist die Entwicklung in der Exegese auch in den Predigten erkennbar? Diese Arbeit macht den Praxistest und untersucht, welche exegetischen Potentiale in die Predigten aufgenommen und wie sie umgesetzt werden, d. h. wie die Prediger*innen an den biblischen Text anknüpfen. Der Autor dieser Arbeit betrachtet die Beziehung der beiden Disziplinen somit aus der exegetischen Perspektive und fokussiert die Predigtanalyse auf die zuletzt genannte Fragestellung. Sowohl die Aufnahme exegetischer Erkenntnisse als auch die Anknüpfung der Prediger*innen an den biblischen Text decken einen Teilbereich einer umfangreicheren Predigtanalyse ab.² Die Entscheidung für die Untersuchung dieser beiden Aspekte ist dem Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit, der auf Seiten der Exegese liegt, geschuldet. Außerdem ermöglichen sie, zwischen der Exegese und der Homiletik eine Brücke zu schlagen. Eine weiterführende Analyse der Predigten ist im Rahmen dieser Un-

2 Die Predigtanalyse in der vorliegenden Arbeit orientiert sich ansatzweise an dem Modell, das Reinhard Feiter und Jutta Koslowski erarbeitet haben. Vgl. FEITER, Anknüpfungen, 80–82; vgl. KOSŁOWSKI, Weltgericht, 144–148. Koslowski gibt in ihrem Artikel einen kurzen Überblick über verschiedene Verfahren der Predigtanalyse. Vgl. KOSŁOWSKI, Weltgericht, 139–144. Eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Analyseverfahren ist bei Wöhrle zu finden. Vgl. WÖHRLE, Predigtanalyse.

tersuchung also nicht vorgesehen, könnte aber ein pastoraltheologisches Forschungsdesiderat sein.

Warum wurde für die Untersuchung die Erzählung Gen 22 ausgewählt? Dies hat mehrere Gründe. Gen 22 wird zumeist als schwieriger, schrecklicher und grausamer Text wahrgenommen, als ein Text, auf den viele Leser*innen und Hörer*innen und wahrscheinlich auch Prediger*innen gerne verzichten und ihn aus der Bibel herausstreichen möchten. Wird diese Kategorisierung dem Text gerecht oder handelt es sich nicht vielmehr um einen sehr tiefgründigen Text? Im 20. Jahrhundert wurde bis in die 80er Jahre versucht, die Erzählung zu »retten« und Gott zu entlasten, indem viele Exeget*innen Gen 22 religionsgeschichtlich gedeutet haben. Die Intention des Textes sei es, dass Gott mit dieser Erzählung deutlich machen möchte, dass er keine Menschenopfer will und sie durch das Tieropfer ersetzt werden. Diese These wird bis heute in der Exegese immer wieder tradiert. Sie hat sich durch ihre lange Überlieferung ebenso wie das grausame Gottesbild, das in Gen 22 scheinbar zum Ausdruck kommt, derart verfestigt, dass die Vermutung naheliegt, dass diese These auch in vielen Predigten zur Erklärung von Gen 22 verwendet wird, sofern überhaupt über Gen 22 gepredigt wird. Gen 22 ist der Text, zu dem es in der Exegese seit den 1980er Jahren wohl die größte Veränderung und Entwicklung gab. Es stellt sich die Frage, ob diese Entwicklung in den Predigten aus demselben Zeitraum ersichtlich wird und welche exegetischen Erkenntnisse Verwendung finden. Deshalb ist es vor der Predigtanalyse notwendig, die neuere Forschungsgeschichte zu Gen 22 ausführlich darzustellen, um die vielfältigen Auslegungsmöglichkeiten zu verdeutlichen. Der letzte forschungsgeschichtliche Überblick zur Exegese von Gen 22 liegt mit der Veröffentlichung »Isaaks Opferung christlich gedeutet« (1950) von David Lerch fast 70 Jahre zurück. Seitdem ist in der Exegese zu Gen 22 viel geschehen. Darüber hinaus gibt es in der Forschung bisher noch keine Predigtanalyse zu Gen 22³ und auch keine Untersuchung, die sich in der hier vorgestellten Weise mit der Beziehung zwischen alttestamentlicher Exegese und Homiletik bzw. Predigttexten beschäftigt.⁴ Diese Lücken hat der Autor dieser

3 Hier sei der Aufsatz »Keiner war doch so groß wie Abraham, wer wäre imstande, ihn zu verstehen?« – Homiletische Versuche zur Versuchung Abrahams« (1999) von Christian Schütz erwähnt. Er analysiert darin keine Predigten zu Gen 22 und untersucht sie auch nicht hinsichtlich exegetischer Potentiale, sondern gibt Anregungen, wie über Gen 22 gepredigt werden kann. Außerdem weist er darauf hin, dass »der exegetischen Erschließung des Abschnitts, seines Zusammenhangs und Hintergrundes [...] eine mehr als gewöhnliche Bedeutung« zukommt. SCHÜTZ, Keiner war, 164. Die vorliegende Arbeit nimmt diesen Hinweis dankend auf und sieht ihn als Bestätigung für die vorliegende Untersuchung.

4 Hingegen gibt es mehrere Veröffentlichungen, die sich mit der Frage auseinandersetzen, welche Funktion und Rolle die Exegese in der Vorbereitung auf eine Predigt hat. Vgl. KAMPHAUS, Exegese; vgl. EBNER, Text; vgl. JÖRNS, Exegese; vgl. BAILEY, Text; vgl. ORTKEMPER,

Arbeit erkannt und sie sollen mit der vorliegenden Untersuchung geschlossen werden. Allerdings kann die Lücke hinsichtlich der Predigtanalyse zu Gen 22 nicht vollständig geschlossen werden, da nur der zuvor genannte Teilbereich der Predigtanalyse in dieser Untersuchung abgedeckt wird.

Bevor dies geschieht, ist der erste Schritt die Erstellung einer Arbeitsübersetzung von Gen 22 (Kapitel II), damit die Leser*innen den Inhalt der Erzählung vor Augen haben. Darauf folgt in Kapitel III (»Genesis 22 in der neueren Exegese«) die Darstellung der Veränderungen in der Exegese zu Gen 22. Nach der Beschreibung des Vorgehens (III 1) wird ein kurzer Abriss der Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts dargeboten (III 2) sowie die Auslegung von Erhard Blum (»Die Komposition der Vätergeschichte«, 1984) ausführlich vorgestellt. Denn die vorliegende Arbeit wird zeigen, dass mit der Auslegung von Blum in der exegetischen Forschung zu Gen 22 ein Wendepunkt eingesetzt hat (III 3). Im Anschluss erfolgt die Darstellung der exegetischen Forschungsgeschichte zu Gen 22, wie sie sich nach der Veröffentlichung von Blum entwickelt hat (III 4). Dies geschieht aber weder in chronologischer Reihenfolge noch nach einzelnen Exeget*innen geordnet, sondern in einer thematischen Zuordnung mit Hilfe der sogenannten Interpretationsschwerpunkte. Das Grundgerüst dafür bilden die vier thematischen Linien, die Blum im Anschluss an van Seters (»Abraham in History and Tradition«, 1975) in Gen 22 identifiziert hat. Sie finden sich in der Liste der Interpretationsschwerpunkte wieder, die in dieser Arbeit herausgearbeitet werden, denn auch nach der Veröffentlichung von Blum haben sich andere Exeget*innen auf sie bezogen, haben sie ergänzt, ihnen zugestimmt oder widersprochen. Durch diese Interpretationsschwerpunkte wird versucht, die Vielzahl der Auslegungsmöglichkeiten, die in der unüberschaubaren Fülle von exegetischer Literatur ihren Ausdruck findet, zu ordnen und zusammenzufassen. Insgesamt ergeben sich daraus 23 verschiedene Interpretationsschwerpunkte,⁵ die sieben Oberthemen zugeordnet werden: 1) Abraham (III 4.1), 2) Isaak (III 4.2), 3) Gottesbeziehung (III 4.3), 4) »Sehen« (III 4.4), 5) Opfer (III 4.5), 6) Topographie (III 4.6), 7) Nahkontext (III 4.7). Dies dient der Systematisierung der Vielzahl der Auslegungen. Außerdem stellt dies im Hinblick auf die Predigtanalysen und für die Identifikation der exegetischen Informationen bzw. Potentiale in den Predigten eine Erleichterung dar.

Exegese. Teilweise beziehen sie sich auf bestimmte Bibeltexte, wie z.B. Kamphaus auf die Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten Jesu.

5 Die Interpretationsschwerpunkte sind im Anhang II aufgelistet.

In Bezug auf die Interpretationsschwerpunkte sind folgende Aspekte zu beachten:

- 1) Manche Interpretationsschwerpunkte wirken auf den ersten Blick sehr unterschiedlich und nicht miteinander vereinbar. Dies ist ein Ausdruck für die Vieldeutigkeit von Gen 22.
- 2) Andere Interpretationsschwerpunkte beziehen sich aufeinander, sind miteinander verbunden oder gehen ineinander über. Deshalb können sie nicht unabhängig und losgelöst voneinander gesehen und erklärt werden. Um Dopplungen zu vermeiden, wird an einigen Stellen auf die jeweiligen Interpretationsschwerpunkte verwiesen.
- 3) Für manche Interpretationsschwerpunkte lassen sich Hauptvertreter*innen festmachen, wohingegen es bei anderen Interpretationsschwerpunkten mehrere Exeget*innen gibt, die diese vertreten. Zum Teil unterscheiden und widersprechen sich die Positionen zu den jeweiligen Interpretationsschwerpunkten auch. Die Widersprüche werden deutlich gemacht, aber nicht aufgelöst, da es in dieser Untersuchung um eine Darstellung der Forschungsgeschichte und nicht um eine Bewertung des Autors dieser Arbeit geht, denn diese spielt im Hinblick auf die Predigtanalyse keine Rolle.
- 4) Sowohl jeder Interpretationsschwerpunkt als auch jede Auslegung innerhalb dieses Schwerpunkts haben trotz aller möglichen Kritik ihre Berechtigung und sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Keine dieser Auslegungen kann absolut gesetzt werden und den Anspruch erheben, die einzig richtige zu sein.
- 5) Zum Teil wird in den Interpretationsschwerpunkten auch auf Literatur vor der Veröffentlichung von Blum (1984) hingewiesen. Wenn diese für den jeweiligen Interpretationsschwerpunkt charakteristisch und von Bedeutung ist, wird sie trotz ihres Alters vorgestellt. Dies könnte auch ein Beleg für die lang andauernde Wirkmächtigkeit der religionsgeschichtlichen Deutung sein.
- 6) In den Interpretationsschwerpunkten werden die Struktur und die Redaktionsgeschichte des biblischen Textes (Gen 22) nur insoweit thematisiert, als dass sie zum einen notwendig für das Verständnis des jeweiligen Schwerpunkts und zum anderen hilfreich für die Analysen der Predigten sind.

Nach der Darstellung der Interpretationsschwerpunkte bzw. der Forschungsgeschichte ist der exegetische Teil dieser Arbeit abgeschlossen.

Ähnlich wie das Kapitel III für den exegetischen Teil beginnt auch das Kapitel IV (»Genesis 22 in neueren Predigttexten«) mit einer Beschreibung des Vorgehens für den homiletischen Teil (IV 1). Danach werden die Leseordnungen der römisch-katholischen sowie der evangelischen Kirche vorgestellt (IV 2). Der Fokus liegt hierbei auf der Bedeutung der alttestamentlichen Sonntagslesung in der jeweiligen Leseordnung, zuerst im Allgemeinen (IV 2.1) und dann im Spe-

ziellen auf Gen 22 bezogen (IV 2.2). Die Leseordnungen spielen in Bezug auf die Predigten insofern eine Rolle, dass in ihnen festgelegt ist, welche biblischen Lesungen für den jeweiligen Tag vorgesehen sind. Damit haben sie Einfluss darauf, über welche biblische Lesung gepredigt werden kann, denn sie gelten mehr oder weniger als Norm. Als nächstes werden die Auswahl der für die Untersuchung infrage kommenden Predigten beschrieben sowie die Quellen, aus denen die Predigten stammen, offengelegt. Die ausgewählten Predigten sind z. B. aus katholischen und evangelischen Predigtzeitschriften oder auch aus Predigtwerken einzelner oder mehrerer Autor*innen entnommen (IV 3). Für die Predigtanalyse wird jedem Interpretationsschwerpunkt eine Predigt zugeordnet, die diesen Schwerpunkt in besonderer Weise aufgreift. Diese Predigten werden in Kapitel IV 4 unter der oben genannten Fragestellung ausführlich analysiert. Die Reihenfolge der Interpretationsschwerpunkte ist identisch mit derjenigen im exegetischen Teil dieser Arbeit. Darüber hinaus erfolgt eine Zuordnung der weiteren Predigten, die vom Autor dieser Arbeit in verschiedenen Quellen gefunden worden sind, zu einem Interpretationsschwerpunkt. Diese werden hier aber nicht ausführlich analysiert, sondern im Anhang II unter dem jeweiligen Interpretationsschwerpunkt aufgeführt. Eine Zusammenfassung der Predigtanalysen stellt die Ergebnisse sowie Schlussfolgerungen dar, die sich daraus für die Praxis ergeben (IV 5 & 6).

Im abschließenden Kapitel V werden die Erträge, die sich aus dem exegetischen Teil und den Predigtanalysen ergeben haben, gesichert und zusammengefasst.

Zu dieser Arbeit gehören zwei Anhänge. Im Anhang I sind die Predigten den verschiedenen Quellen, aus denen sie entnommen worden sind, zugeordnet und im Anhang II den Interpretationsschwerpunkten. Darüber hinaus gibt es einen Online-Anhang, der eine Spezial-Bibliographie zu Gen 22 für den Zeitraum von 1984 bis 2020 präsentiert. Er kann über einen Link abgerufen werden. In dieser Spezial-Bibliographie ist sowohl die in der vorliegenden Arbeit verwendete Sekundärliteratur als auch weitere Sekundärliteratur zu Gen 22 enthalten, die in dieser Arbeit nicht explizit zitiert wird. Zuletzt haben Steins (1999) und Popović (2002) eine umfassende Bibliographie zu Gen 22 vorgelegt.⁶ Dadurch ist die Literatur zu Gen 22 bis 2001 weitgehend erfasst, aber seitdem ist eine Vielzahl an weiterer Literatur zu Gen 22 erschienen. Die Spezial-Bibliographie schließt die hier in der Forschung bestehende Lücke. Die Literatur ist ausschließlich alphabetisch sortiert, zum einen, um das Auffinden der Literatur zu erleichtern, zum anderen wegen der sehr großen Anzahl der Arbeiten, die zudem teilweise

6 Die Bibliographie von Steins ist in seiner Untersuchung »Die ›Bindung Isaaks‹ im Kanon (Gen 22)« (1999) und die von Popović in dem Sammelband »The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations« (2002) von Noort und Tigchelaar enthalten.

aus verschiedenen Disziplinen stammen. Die Spezial-Bibliographie ist auf deutsch- und englischsprachige Literatur begrenzt und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Hier noch einige Vorbemerkungen:

Die in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen richten sich bis auf die Abkürzungen für die einzelnen Bücher der Bibel nach Schwertners »Internationalem Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete« (IATG). Die Abkürzungen für die Bücher der Bibel orientieren sich am »Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien« (ÖVBE), das 1970 von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche endgültig beschlossen wurde und 1971 erschienen ist. Abkürzungen, die weder im IATG noch im ÖVBE enthalten sind, werden im Fließtext eingeführt.

Der hebräische Text ist der Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) entnommen. Sie dient ebenso als Textgrundlage für die Übersetzungen weiterer Bibelstellen. Wenn nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen vom Autor dieser Arbeit.

In der biblischen Abrahamgeschichte werden zwei Namen für Abraham verwendet, Abram und Abraham. Die Namensänderung erfolgt in Gen 17,5 und Abram heißt von nun an Abraham. Der Einfachheit halber wird durchgängig der Name Abraham verwendet. Gleiches gilt für Sara, die bis Gen 17,15 Sarai heißt, auch ihr Name wird geändert.

Die Autor*innenangabe erfolgt in den Fußnoten immer mit Nachname des*der Autor*in (in Kapitälchen), Kurztitel und Seitenzahl.

In der Regel verwende ich zur Darstellung und zum Ausdruck der geschlechtlichen Vielfalt das sogenannte Gendersternchen (*). An dieser Stelle möchte ich auf einige Ausnahmen verweisen, bei denen ausschließlich die maskuline Form verwendet wird:

- Wenn es unwahrscheinlich ist, dass Frauen als Akteurinnen beteiligt gewesen sind. Das betrifft vor allem die Autorenschaft der in dieser Arbeit hauptsächlich verwendeten biblischen Texte und damit die Bezeichnungen »Autor«, »Verfasser«, »Endverfasser« und »Erzähler«, aber auch z. B. die Erstgeburtsoffer und kriegerische Auseinandersetzungen. Grund hierfür ist vor allem das patriarchale Menschenbild sowie die Kult- und Opfervorschriften im Alten Testament und im Alten Orient. Ebenso haben z. B. beim Milgram-Experiment (1961), auf das in der vorliegenden Arbeit hingewiesen und das in einen Zusammenhang mit Gen 22 gebracht wird, nur Männer teilgenommen.
- Wörtliche Zitate bleiben unverändert und damit bleibt dort die maskuline Form erhalten. Dies gilt auch für die Predigttexte, die zu Beginn der jeweiligen Predigtanalyse vollständig abgedruckt werden.

Ich habe mich entschieden, die Bezeichnung »Juden« binär zu gendern, also »Jüdinnen und Juden« zu verwenden. Aus subjektiver Sicht erscheint mir sowohl die Form »Juden*« als auch »Jüd*innen« nicht passend und angemessen, weil die Verbindung »Juden« und »Stern« nach meinem Empfinden ungute historische Assoziationen weckt, zumal es in einem Kapitel auch um die Shoah geht. Aus diesem Grund wirkt diese Entscheidung für mich momentan plausibel und vertretbar, auch wenn ich an anderen Stellen das Gendersternchen verwende.

II Hebräischer Text und Übersetzung von Genesis 22

Am Anfang einer jeden exegetischen Arbeit steht neben der Klärung der Methode⁷ die Übersetzung der für die Untersuchung ausgewählten Textpassage, in dem vorliegenden Fall ist dies Gen 22,1–19. Bereits mit der Übersetzung des originalen Textes in die Muttersprache beginnt die Interpretation. Außerdem ist die Übersetzung »eine erste wichtige Annäherung an den Text«⁸. Mit diesem Schritt werden unweigerlich schon erste Entscheidungen bezüglich des Inhalts und der Struktur getroffen, die für das Verständnis des Textes von großer Bedeutung sind.⁹

1 Hebräischer Text und Übersetzung

Der hebräische Text und die Verseinteilung sind der BHS entnommen. Der deutsche Text will die einzelnen Dialoge abbilden, denn durch sie kommt der wesentliche Gehalt der Erzählung zur Sprache.¹⁰ Bei den Erzählstücken folgt er den verschiedenen Handlungen, die jeweils mit einem **ו** beginnen, größtenteils entspricht dies dem Textsatz der BHT. Dadurch sollen die teilweise kleinschrittigen und langsamen Bewegungen sowie die zeitlupenartige Beschreibung der einzelnen Handlungen hervorgehoben werden. Die Übersetzung ist eine Arbeitsübersetzung des Autors dieser Arbeit. Sie soll bewusst eine sehr wörtliche Übersetzung sein, die sich an der Wortfolge des hebräischen Textes orientiert.

7 Vgl. hierzu die Ausführungen unter III 1 (»Vorgehen«).

8 KREUZER/VIEWEGER, Proseminar, 49.

9 Vgl. KREUZER/VIEWEGER, Proseminar, 49.

10 Vgl. MITTMANN, Präfiguration, 68.

1a	Und es war nach diesen Begebenheiten, und (der) Gott erprobte Abraham	וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו
b	und sagte zu ihm: »Abraham« und er sagte: »Hier bin ich.«	אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנְנִי
2a	Und er sagte: »Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Isaak, und gehe du für dich in das Land des Mori-Jah	וַיֹּאמֶר קַח־נָא אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יְחִידְךָ אֲשֶׁר־אַהֲבָתָּ אֶת־יִצְחָק וְלֵךְ לְךָ אֶל־אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה
b	und opfere ihn dort als Brandopfer auf einem der Berge, den ich dir sagen werde.«	וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ
3a	Und es brach früh auf Abraham am Morgen und schirrte seinen Esel an und nahm zwei seiner Knechte mit sich und Isaak, seinen Sohn,	וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת־יַחְמורוֹ וַיִּקַּח אֶת־שְׁנֵי נַעֲרָיו אִתּוֹ וְאֶת יִצְחָק בְּנוֹ
b	und spaltete Hölzer für ein Brandopfer und stand auf und ging zu dem Ort, den gesagt hatte ihm (der) Gott.	וַיִּבְשַׁק עֲצֵי עֹלָה וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־אָמַר־לּוֹ הָאֱלֹהִים
4	Am dritten Tag und es erhob Abraham seine Augen und sah den Ort von ferne.	בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת־הַמָּקוֹם מֵרֶחֶק
5a	Und es sagte Abraham zu seinen Knechten: »Bleibt ihr für euch hier mit dem Esel, und ich und der Knabe wollen gehen dorthin	וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־נַעֲרָיו שְׁבוּלָכֶם פֹּה עִם־הַיַּחְמור וְאֲנִי וְהַנֶּעֱר נֵלְכָה עַד־כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה
b	und wollen uns niederwerfen und wollen zurückkehren zu euch.«	וְנִשְׁוֹבָה אֵלֵיכֶם
6a	Und es nahm Abraham die Hölzer für das Brandopfer und legte sie auf Isaak, seinen Sohn, und nahm in seine Hand das Feuer und das Messer	וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת־עֲצֵי הָעֹלָה וַיִּשֶׂם עַל־יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת־הָאֵשׁ וְאֶת־הַמַּאֲכָלֹת
b	und sie gingen, sie beide gemeinsam.	וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו
7a	Und es sagte Isaak zu Abraham, seinem Vater, und er sagte: »Mein Vater« und er sagte: »Hier bin ich, mein Sohn.«	וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל־אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הִנְנִי בְנִי וַיֹּאמֶר
b	Und er sagte: »Siehe da ist das Feuer und die Hölzer, aber wo ist das Schaf für ein Brandopfer?«	הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֲצִים וְאַיֵּה הַשֶּׂה לְעֹלָה
8a	Und es sagte Abraham: »Gott wird ausersehen für sich das Schaf für ein Brandopfer, mein Sohn.«	וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יִרְאֶה־לּוֹ הַשֶּׂה לְעֹלָה בְנִי
b	Und sie gingen, sie beide gemeinsam.	וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו

9a	Und sie kamen zu dem Ort, den gesagt hatte ihm (der) Gott und es baute dort Abraham den Altar und schichtete die Hölzer auf und band Isaak, seinen Sohn	וַיָּבֹאוּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר־לּוֹ הָאֱלֹהִים וַיָּבֶן שָׁם אַבְרָהָם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֵךְ אֶת־הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ וַיִּשֶׂם אֹתוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ מִמֶּעַל לָעֵצִים
10a	Und es streckte Abraham seine Hand aus und nahm das Messer,	וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת־יָדוֹ וַיִּקַּח אֶת־הַמַּאֲכֶלֶת לְשַׁחֵט אֶת־בְּנוֹ
b	um zu schächten seinen Sohn.	
11a	Und es rief zu ihm der Bote JHWHs von den Himmeln und er sagte: »Abraham, Abraham!«	וַיִּקְרָא אֵלָיו מַלְאָךְ יְהוָה מִן־הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲגַנִּי
b	und er sagte: »Hier bin ich.«	
12a	Und er sagte: »Nicht sollst du ausstrecken deine Hand gegen den Knaben und nicht sollst du tun ihm irgendetwas,	וַיֹּאמֶר אַל־תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל־הַנֶּעָר וְאַל־תַּעַשׂ לוֹ מְאוֹמָה כִּי עֵתָה יָדַעְתִּי כִּי־יִירָא אֱלֹהִים אֹתָהּ וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יְחִידְךָ מִמֶּנִּי
b	denn nun habe ich erkannt, dass fürchtend Gott du bist, und nicht hast du zurückgehalten deinen Sohn, deinen einzigen, weg von mir.«	
13a	Und es erhob Abraham seine Augen und er sah und siehe ein Widder hinten hatte sich verfangen im Gestrüpp mit seinen Hörnern,	וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיִּרְאֵהוּ וְהִנֵּה־אֵיל אַחֵר נָאָחוּ בְּסֻבָּךְ בְּקִרְנָיו וַיֵּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת־הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ
b	und es ging Abraham und nahm den Widder und opferte ihn als Brandopfer anstelle von seinem Sohn.	
14a	Und es rief Abraham den Namen jenes Ortes: »JHWH wird ausersiehen«, von dem man sagt bis heute:	וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא יְהוָה יִרְאֶה אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהָר יְהוָה יִרְאֶה
b	»Auf dem Berg JHWHs wird er [JHWH] sich sehen lassen.«	
15a	Und es rief der Bote JHWHs zu Abraham	וַיִּקְרָא מַלְאָךְ יְהוָה אֶל־אַבְרָהָם שְׁנִית מִן־הַשָּׁמַיִם
b	ein zweites Mal von den Himmeln:	
16a	Und er sagte: »Bei mir schwöre ich – Spruch JHWHs – weil du getan hast diese Sache und nicht zurückgehalten hast deinen Sohn, deinen einzigen,	וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם־יְהוָה כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת־יְחִידְךָ
b	deinen Sohn, deinen einzigen,	

17a	ja, werde ich dich reichlich segnen und vermehren, ja vermehren deine Nachkommen, wie die Sterne der Himmel und wie der Sand,	כִּי־בָרַךְ אֲבָרְכֶךָ וְהִרְבָּה אֲרַבָּה אֶת־זַרְעֶךָ כְּכּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחוֹל
b	der am Ufer des Meeres ist, und es werden in Besitz nehmen deine Nachkommen das Tor ihrer Feinde,	אֲשֶׁר עַל־שַׁפַּת הַיָּם וְיָרֵשׁ זַרְעֶךָ אֶת שַׁעַר אֹיְבָיו
18a	und es werden sich segnen in deinen Nachkommen alle Völker der Erde,	וְהִתְבָּרְכוּ בְּזַרְעֶךָ כָּל־גּוֹיֵי הָאָרֶץ
b	weil du gehört hast auf meine Stimme.»	עַקֵּב אֲשֶׁר שָׁמְעַתָּ בְּקוֹלִי
19a	Und es kehrte zurück Abraham zu seinen Knechten, und sie standen auf,	וַיָּשָׁב אֲבְרָהָם אֶל־נַעֲרָיו וַיָּקֻמוּ
b	und sie gingen gemeinsam nach Beerscheba, und es ließ sich nieder Abraham in Beerscheba.	וַיֵּלְכוּ יחדוֹ אֶל־בְּאֵר שֶׁבַע וַיָּשָׁב אֲבְרָהָם בְּבֶאֱר שֶׁבַע פ

2 Anmerkungen zur Übersetzung

V1a: נסה

Das Verb נסה wird in dieser Arbeit mit der Bedeutung »erproben, auf die Probe stellen« übersetzt, weil dies angemessener erscheint als »prüfen« oder »versuchen« und es den Charakter des Geschehens auch besser hervorhebt.¹¹ Bei »prüfen, Prüfung« steht der Leistungsgedanke stark im Vordergrund. So gibt es in der Schule, in der Ausbildung und im Studium eine Vielzahl von Prüfungen. Bei der Übersetzung »versuchen, Versuchung« klingt einerseits Irrationalität und Verführung mit an¹² und andererseits wird damit ein Experiment-Charakter ausgedrückt.

V2a: אהב

אהב (»lieben«) gehört zu den sogenannten Affektverben und wird daher in der Affirmativkonjugation sehr häufig präsentisch übersetzt (vgl. z. B. Gen 22,2 und Mal 1,2.3),¹³ so auch hier.

11 Vgl. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Abraham, 43 (Fußnote 4); vgl. SOGGIN, Genesis, 307.

12 Vgl. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Abraham, 43 (Fußnote 4).

13 Vgl. IRSIGLER, Einführung, 161.

V3a: חבש

Die Übersetzung »anschirren« für das Verb חבש klingt altmodisch und ist im aktuellen Sprachgebrauch vielleicht nicht ganz geläufig, aber für mich passt es besser als »satteln«. Dabei denke ich eher an ein Pferd als an einen Esel. »Anschirren« wird auch im »Gesenius« (18. Aufl.)¹⁴ für diesen Vers vorgeschlagen.

V5a: נער/נערי

Das Wort נער hat eine weite Semantik. In V3a.5a.19a bezeichnet נערי die »Knechte Abrahams«. Dadurch kommt ihr Abhängigkeitsverhältnis zu Abraham zum Ausdruck. In V5a.12 steht das Wort im Singular und bezieht sich auf Isaak. Deshalb ist es im Kontext von Gen 22 am besten mit »Knabe« oder »Junge« zu übersetzen. Im »Gesenius« wird von einem Jungen nach der Entwöhnung gesprochen (vgl. Gen 21,8).

V6a: מאכלת

Das Wort מאכלת (»Messer«) wird selten verwendet. Es kommt ein weiteres Mal in V10a vor, aber außer in Gen 22 nur noch in Ri 19,29 und Spr 30,14. Bei den Wörtern מאכלת und מלאך (»Bote«) könnte es sich um ein Wortspiel handeln. Das Mittel zur Tötung Isaaks steht in Verbindung zum Mittler der Rettung. Außerdem enthält מאכלת die Wurzel אכל (»essen«).¹⁵ Hier klingt die lebenserhaltende Funktion eines Messers an: »Die Rabbinen sagen: Alle Speisen, welche die Israeliten in dieser Welt genießen, genießen sie bloß infolge dieses Messers.«¹⁶ Hiermit ist das Messer gemeint, das Abraham in Gen 22 verwendet.

V8a: יִרְאֶה

Qal 3. Pers. Sg. PK von ראה (»sehen«). Ich schließe mich hier dem Vorschlag im »Gesenius« an und übersetze יִרְאֶה mit »er wird ausersehen«. Dadurch kommen für mich zwei Dinge zum Ausdruck: das »Sehen« an sich und eine Art Erwählungscharakter. Diese Form taucht ein weiteres Mal in Abrahams Namensgebung für den Ort des Brandopfers auf (V14a) und er bezieht sich damit auf seine Antwort an Isaak in V8a zurück. Deshalb wähle ich auch in V14a die Übersetzung »ausersehen«.

14 Wenn in dieser Arbeit von »Gesenius« die Rede ist, ist damit das »Hebräische und Aramäische Handwörterbuch über das Alte Testament« gemeint, das zuerst von Wilhelm Gesenius herausgegeben wurde und deshalb in der Kurzform »Gesenius« genannt wird. Ich beziehe mich hier und im Folgenden auf die 18. Auflage.

15 Vgl. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Abraham, 54.

16 BerR 56.

V10b: שחט

Auch hier folge ich dem Vorschlag im »Gesenius« und übersetze שחט mit »schächten«. Außerdem wird für mich der Anklang zum Brandopfer noch einmal näher und schärfer zum Ausdruck gebracht, denn auch in den Vorschriften für das Brandopfer in Lev 1 und für den großen Versöhnungstag in Lev 16 wird das Verb שחט verwendet.

V13a: אחר

Die BHS weist in einer Anmerkung zu dem Vers auf eine weitere Lesart hin, statt אחר (»hinter«) ist in einigen Handschriften אחד (»einer«) zu finden. Ich habe mich hier am masoretischen Text orientiert. In III 4.5.1 (»Das [Kinder-]Opfer«) werden die beiden verschiedenen Lesarten und ihre jeweiligen Vorzüge ausführlicher diskutiert.

III Genesis 22 in der neueren Exegese

1 Vorgehen

In diesem Kapitel wird herausgearbeitet, wie sich die Exegese zu Gen 22 im Laufe der Zeit verändert hat und welche neuen Interpretationsansätze sich daraus ergeben haben. Zuerst wird in III 2 kurz die Entwicklung der Forschungsgeschichte des vergangenen Jahrhunderts dargestellt. In dieser Zeit ist ein Wendepunkt in der neueren Exegese zu Gen 22 zu erkennen, und zwar im deutschen Sprachraum hauptsächlich durch die Arbeit von Erhard Blum »Die Komposition der Vätergeschichte«¹⁷ aus dem Jahr 1984. Dadurch erfolgt eine Distanzierung von der sogenannten Ablösungsthese – »Abschaffung des Menschenopfers und Einsetzung des Tieropfers« –, die die Interpretation von Gen 22 sehr lange beeinflusst und maßgeblich bestimmt hat. Die Erkenntnisse Blums werden in III 3 näher beschrieben, bevor in III 4 weitere neue Interpretationsschwerpunkte vorgestellt werden. Die thematischen Linien, die Blum herausgearbeitet hat, werden in neueren exegetischen Studien zu Gen 22 aufgegriffen und weiterentwickelt. Ziel dieses Kapitels ist es, die vielfältigen Interpretationsschwerpunkte zu Gen 22 seit Blum herauszuarbeiten, darzustellen und zu systematisieren. Hiermit erfolgt zugleich die Darstellung des aktuellen Forschungsstandes zu Gen 22, beginnend mit der Auslegung von Blum. Es handelt sich also um eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung. Da es seit der Veröffentlichung »Isaaks Opferung christlich gedeutet« (1950)¹⁸ von David Lerch keinen umfassenden Überblick über die Entwicklung der exegetischen Forschung zu Gen 22 gibt, schließt die vorliegende Arbeit eine Lücke von fast 70 Jahren. Außerdem sind die Interpretationsschwerpunkte eine hilfreiche Stütze, um die exegetischen Erkenntnisse und Potentiale in den Predigten zu identifizieren. Vor dem Hintergrund dieser Schwerpunkte werden in Kapitel IV 4 die einzelnen Predigten

17 Vgl. BLUM, Vätergeschichte.

18 Vgl. LERCH, Isaaks Opferung.

analysiert. In dieser Arbeit geht es nicht darum, eine weitere eigene Interpretation zu Gen 22 auszuarbeiten.

2 Kurzer Abriss der Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts

Wahrscheinlich ist Gen 22 der Text, über den es in der alttestamentlichen Wissenschaft die meisten Veröffentlichungen gibt, denn »bis heute füllt die Auslegung dieser abgründigen Geschichte ganze Bücherwände«¹⁹. Er hat seit jeher großes Interesse, aber auch Widerstand und kontroverse Diskussionen ausgelöst. Vermutlich gerade weil er in seinem Gottesbild so anstößig, radikal und abgründig ist.²⁰ Gen 22 lässt die Menschen aller Zeiten erschauern und immer wieder wie vor einem Abgrund stehen.²¹ Die Erzählung ist aber nicht nur in der christlichen, sondern auch in der jüdischen und muslimischen Tradition von großer Bedeutung.²² Häufig wird Gen 22 als der sperrigste und skandalöseste Text der ganzen Bibel bezeichnet. Dies hat sich scheinbar auch nicht durch die Fülle von Literatur, die im 20. Jahrhundert und darüber hinaus dazu erschienen ist, verändert.²³ »Es spricht wohl für die Sinnkomplexität des Textes, daß er Anknüpfungspunkte für eine ganze Reihe unterschiedlicher Auslegungen bot.«²⁴ Jede Auslegung sollte aber in dem Bewusstsein erfolgen, »daß selbst die beste Exegese dieser sperrigen Geschichte nicht die Kanten und Ecken abbrechen darf, da man damit dem Text seine vitale Macht nehmen würde«²⁵. Der Erhalt dieser Erzählung immanenten Vitalität ermöglicht neue Deutungen, die durch die Erfahrungen, Notlagen, Schwierigkeiten, aber auch Rettung und Befreiung ver-

19 HARDMEIER, Realitätssinn, 3.

20 Vgl. NAUMANN, Preisgabe, 23; vgl. SCHNOCKS, Gott und das Opfer, 26; vgl. MICHEL, Kinder opfern, 246.

21 Vgl. RAD, Das Opfer, 11.

22 Vgl. NAUMANN, Preisgabe, 23. In den drei monotheistischen Weltreligionen gehört Gen 22 zum Kanon der jeweiligen Heiligen Schrift und sie gedenken der Erzählung an ihren großen Festtagen. Außerdem findet Gen 22 Verwendung in der jeweiligen Liturgie: Im Judentum wird der Text an Rosch HaSchana, dem jüdischen Neujahrsfest, verlesen und zur Erinnerung an die Verschonung Isaaks und zur Mahnung, wenn nötig dem Beispiel Isaaks zu folgen, wird das Widderhorn geblasen. Vgl. hierzu auch die Ausführungen unter III 4.2.2 (»Isaak als Deutefigur des jüdischen Schicksals«). Im Christentum wird aus der Perspektive des Neuen Testaments auf Gen 22 geschaut. Die Kirchenväter sahen darin ein Vorabbild der Kreuzigung und des Opfers Jesu. In jeder Messfeier der römisch-katholischen Kirche erfolgt im Bittgebet (I. Hochgebet) eine Erinnerung an das Opfer Abrahams, durch das er Gott wohlgefällig gestimmt hat. Vgl. hierzu auch die Ausführungen unter III 4.2.3 (»Isaak-Jesus-Typologie«). Im Islam wird an das Ereignis am Opferfest, dem höchsten Fest des Islams, erinnert. Vgl. KAMPMEYER/KUGELMANN, Bindung, 11 f.; vgl. LEVENSON, Abrahams Erbe, 28.

23 Vgl. FISCHER, Möglichkeiten, 17.

24 BLUM, Vätergeschichte, 321.

25 FISCHER, Lebensprobe, 199.

schiedener Generationen mit Leben gefüllt werden.²⁶ Der Text bietet die dafür notwendige Offenheit und entsprechende Leerstellen an.²⁷ Veijola hat hinsichtlich der Auslegung von Gen 22 sehr treffend Folgendes formuliert: »Eine sachgemäße Exegese von Gen 22 ist eine bleibende theologische Aufgabe, vor die jede Generation mit ihren eigenen Zeit- und Denkvoraussetzungen gestellt wird.«²⁸

Die christliche Forschungsgeschichte bis 1950 hat Lerch²⁹ sehr ausführlich in seinem Werk dargelegt. Für die Zeit danach existiert keine eigene Veröffentlichung. Heinz-Dieter Neef gibt zwar in seinem kleinen Band »Die Prüfung Abrahams« (2014)³⁰ einen Kurzüberblick über den aktuellen Forschungsstand, aber dieser hat keinen Anspruch auf Vollständigkeit und gibt die verschiedenen Deutungen nur knapp wieder. Das Literaturverzeichnis Neefs ebenso wie die Spezialbibliographie³¹ in der Habilitationsschrift von Georg Steins (1999)³² zur kanonisch-intertextuellen Exegese am Beispiel von Gen 22 weisen auf die Fülle an Aufsätzen und Kommentaren zu Gen 22 hin. Eine weitere Zusammenstellung der Literatur zu Gen 22 bis zum Jahr 2001 wurde von Popović erarbeitet und findet sich in dem Sammelband von Noort und Tigchelaar.³³

Seit den 1980er-Jahren ist in der wissenschaftlichen Exegese zu Gen 22,1–19 eine Veränderung und ein grundlegender Wandel wahrzunehmen. Generell sind in der Auslegungsgeschichte zu dieser Stelle zwei Traditionen zu erkennen.

Zum einen gibt es die Exeget*innen, die sich stark an der Entstehungsgeschichte des Textes und der Religionsgeschichte orientieren. Als Vorläufer ist hier Hermann Gunkel mit seinem Kommentar aus dem Jahr 1901³⁴ zu nennen. In der Folgezeit haben sich ihm Henning Graf Reventlow (1968)³⁵ und Rudolf Kilian (1970)³⁶ angeschlossen.

26 Vgl. FISCHER, Möglichkeiten, 33.

27 Vgl. zur Offenheit des Textes als Stilmittel PEETZ, Emotionen, 360–364. Peetz arbeitet hier die Offenheit des Hoheliedes heraus: Die Offenheit des Textes ist im Hohelied auf nahezu allen Ebenen anzutreffen – auf der Bild- und Wortebene, auf der Ebene der Syntax und auf der Ebene der Erzählstruktur. Die Mehrdeutigkeit von sprachlichen Bildern und Begriffen, sowie Leerstellen im Text ermöglichen, dass sich Leser*innen und Hörer*innen mit ihrer eigenen Gefühls- und Denkwelt in die vom Text angedeutete emotionale Szenerie einbringen. Gen 22 ist zwar im Unterschied zum Hohelied kein poetischer Text, sondern eine Erzählung und deshalb nicht derart offen wie der Text des Hoheliedes. Aber auch in prosaischen Texten gibt es, wenn auch in einem geringeren Umfang als in poetischen Texten, Leerstellen (Gaps) und Polyvalenzen von Begriffen.

28 VEIJOLA, Opfer des Abraham, 129.

29 Vgl. LERCH, Isaaks Opferung.

30 Vgl. NEEF, Prüfung Abrahams. Es handelt sich um eine durchgesehene und aktualisierte Ausgabe der 1. Aufl. von 1998.

31 Diese umfasst die Werke bis zum Zeitpunkt der Veröffentlichung im Jahr 1999.

32 Vgl. STEINS, Bindung Isaaks, 239–302.

33 Vgl. POPOVIĆ, Bibliography, 211–223.

34 Vgl. GUNKEL, Genesis.

35 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn.

Zum anderen gibt es diejenigen, die gegenüber der Rekonstruktion von Vorstufen des Textes sehr skeptisch sind und die ihren Fokus mehr auf die Struktur und die Theologie des Endtextes legen. Diese Tradition geht in ihrer Grundlinie auf Gerhard von Rad und seinen Kommentar aus dem Jahr 1949³⁷ zurück. Ihm folgten vor allem John van Seters (1975),³⁸ Erhard Blum (1984)³⁹ und Timo Veijola⁴⁰ (1987)⁴¹. Alle drei Arbeiten versuchen, ihre Exegese nicht mit religions- und redaktionsgeschichtlichen Argumenten zu überladen. Außerdem steht Claus Westermann (1981)⁴² mit seinem großen Genesis-Kommentar in der Tradition von Gerhard von Rad, wenn auch mit kleineren Unterschieden.

Trotz dieser Entwicklung weg von der rein redaktions- und religionsgeschichtlichen Auslegung geschieht in der Folgezeit immer wieder ein Rückgriff auf diese Interpretation und eine stärkere Betonung ihrer Aspekte. Hier sind vor allem die Arbeiten von Horst Seebass⁴³ und Hans-Peter Müller⁴⁴ zu nennen, die mehr in der Tradition Gunkels stehen. Dennoch gibt es bis heute eine Vielzahl an Aufsätzen und Kommentaren, die sich von der redaktions- und religionsgeschichtlichen Argumentation distanzieren und von der überlieferten und uns heute vorliegenden Form des Textes, also der Einheitlichkeit des Textes, ausgehen. Hinsichtlich V15–18 gibt es allerdings im Blick auf die Redaktionsgeschichte eine große Uneinigkeit, ob es sich dabei um eine Hinzufügung handelt oder nicht, wie sich im weiteren Verlauf der Arbeit herausstellen wird.

3 Wendepunkt in der Exegese zu Genesis 22 – Erhard Blum

Einen Wendepunkt in der Exegese zu Gen 22 stellen die zuvor angesprochenen Arbeiten von Blum, van Seters und Veijola dar.⁴⁵ Dadurch wurde in der Forschung zu Gen 22 ein Paradigmenwechsel eingeleitet. Die drei zuvor genannten

36 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung.

37 Vgl. RAD, Das erste Buch Mose. Daran anschließend hat er eine kleine Schrift zu Gen 22 veröffentlicht: DERS., Das Opfer.

38 Vgl. SETERS, Abraham.

39 Vgl. BLUM, Vätergeschichte.

40 Vgl. VEIJOLA, Opfer des Abraham.

41 Die Übersetzung ins Deutsche erfolgte im Jahr 1988.

42 Vgl. WESTERMANN, Genesis 12–36.

43 Vgl. SEEBASS, Genesis II.

44 Vgl. MÜLLER, Genesis 22.

45 Interessant ist, dass Neef den Wendepunkt in der Auslegung von Gen 22 in den Arbeiten von Reventlow und Kilian sieht, die beide von Gunkel beeinflusst sind. Als Grund hierfür führt er an, dass die Modelle, die beide entwickelt haben, von anderen Exeget*innen mit großer Zurückhaltung aufgenommen wurden. Vgl. NEEF, Prüfung Abrahams, 51. Neef nimmt also die Seltenheit der Rezeptionen als Maßstab. Dies erscheint mir unverständlich und deshalb ist

Autoren haben ebenso wie Stanley D. Walters⁴⁶, R. Walter L. Moberly⁴⁷ und Brevard S. Childs⁴⁸, die erste Ansätze zu einer kanonisch-intertextuellen Lektüre von Gen 22 geliefert haben, neue Aspekte zur Interpretation der Erzählung eingebracht. »Der Text erschien *nun* [Erg. JR⁴⁹] in einem anderen Licht, es traten Züge hervor, die gerade in der redaktions- und traditionsgeschichtlichen Forschung dieses Jahrhunderts [20. Jh., Erg. JR] kaum Beachtung gefunden haben.«⁵⁰

Im Folgenden stelle ich den Ansatz von Blum (»Die Komposition der Vätergeschichte«) näher vor, da er nach meiner Beobachtung in den späteren Veröffentlichungen am häufigsten rezipiert wird und im deutschsprachigen Raum den größten Einfluss hatte.

In seinem sehr ausführlichen Kommentar zur Vätergeschichte (Gen 12–50) distanziert sich Blum deutlich von den beiden redaktions- und religionsgeschichtlichen Ansätzen von Kilian und Reventlow und geht stärker von der Einheitlichkeit des Textes aus. Allerdings kommt auch er nicht ganz ohne Bezug zur Redaktionsgeschichte aus. Er sieht es weitgehend als Konsens an, dass V15–18 später hinzugefügt wurden und somit nicht zur ursprünglichen Fassung gehören.⁵¹ Es gibt aber auch eine kleine Gruppe, die dies bestreitet.⁵² Das ausschlaggebende Argument für eine Hinzufügung sieht Blum darin, »daß die zweite Rede des Ma'ak (V.15 ff) deutlich außerhalb des erzählerischen Spannungsbogens steht«⁵³. Zudem ist ein neuer inhaltlicher Akzent zu erkennen, denn Abrahams Handeln wird durch V18 als Gehorsamstat ausgewiesen. Dies ist auch der Grund für die erneuten Verheißungen in V15–18.⁵⁴ Die verbliebenen Verse

es für mich plausibler, die Häufigkeit der Rezeption bzw. den Inhalt der Arbeit als Maßstab für die Bezeichnung als Wendepunkt anzusehen.

46 Vgl. WALTERS, Wood.

47 Vgl. MOBERLY, Christ.

48 Vgl. CHILDS, Theologie I.

49 JR steht für die Initialien des Autors dieser Arbeit (Johannes Roth).

50 STEINS, Bindung Isaaks, 132.

51 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 320. Einige Belege aus der Zeit nach Blum: vgl. SEEBASS, Genesis II, 200; vgl. NOORT, Genesis 22, 3; vgl. HARTENSTEIN, Verborgenheit, 4 (Fußnote 5); vgl. NAUMANN, Preisgabe, 31; vgl. JANOWSKI, Ist Gott grausam, 124; vgl. SCHNOCKS, Gott und das Opfer, 31.45; vgl. SCHMID, Rückgabe, 93.

52 Zu dieser Gruppe gehören u. a.: COATS, Abraham's Sacrifice; SETERS, Abraham, 239; WHITE, Initiation Isaac, 11.27f.; WENHAM, Genesis 16–50, 102; STEINS, Bindung Isaaks, 104–114.220; BRANDSCHEIDT, Opfer, 14f. Als Argument gegen eine Abtrennung von V15–18 bringen sie vor, dass die Erprobung Abrahams ohne die Erneuerung der Verheißung kein Ziel hätte, sondern Abraham Isaak einfach nur zurückerhalte. Dagegen wendet die Gruppe, die V15–18 als sekundär ansieht, ein, dass damit der theologische Eigenwert der Verschonung des Trägers der Verheißung nicht erkannt wird. Außerdem seien die Verheißungen, die Abraham zuvor erhalten hat, immer unbegründet und damit unbedingt gewesen. Vgl. SCHMID, Rückgabe, 93.

53 BLUM, Vätergeschichte, 320.

54 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 320.

(V1–14.19) bilden einen »überlieferungsgeschichtlich einheitlichen Text«⁵⁵, dessen Erzählkunst häufig als besonders gelungen und herausragend gelobt wird. Hier sind vor allem Auerbach⁵⁶ und von Rad⁵⁷ zu nennen, die sich intensiv damit auseinandergesetzt haben.⁵⁸

Bevor ich näher auf den Ansatz von Blum eingehe, erfolgt hier eine Kurzvorstellung der Arbeiten von Reventlow und Kilian sowie von van Seters und Veijola und ihrer Interpretation von Gen 22, um sie von Blum abzugrenzen und die Unterschiede deutlich werden zu lassen. Dazu soll es genügen, die grundsätzlichen Spezifika der jeweiligen Auslegung darzustellen.

Sowohl Reventlow als auch Kilian sind Vertreter der literarkritischen, religions- und überlieferungsgeschichtlichen Deutung und gehen von einer Uneinheitlichkeit des Textes aus. Beide knüpfen in je unterschiedlicher Weise an die Auslegung von Gunkel an.

Reventlow beschreibt in seinem Werk »Opfere deinen Sohn« (1968) zu Beginn sehr ausführlich die bisherigen Versuche, Gen 22 zu deuten. Dabei geht er auf die historische Wirklichkeit der Erzählung,⁵⁹ auf ihre literarischen Quellen⁶⁰ – die Frage nach der Quellenscheidung und ob Gen 22 dem Elohisten oder Jahwisten zugeordnet werden kann – und die Form und das Ziel der ursprünglichen Erzählung⁶¹ ein, bevor er diesen Versuchen seine eigene These entgegenstellt.

Reventlow geht von einer ursprünglichen Erzählung, die dem heute vorliegenden Text von Gen 22 zugrunde liegt, und von einem Endverfasser aus. Um diese Urform zu identifizieren, ist es notwendig, ihre innere stilistische Einheit mit Hilfe stilkritischer Mittel herauszuarbeiten. Dem Endverfasser lagen verschiedene Stoffe aus der mündlichen Tradition vor, die er in die Erzählung aufgenommen, verarbeitet und mit eigenen Zusätzen versehen hat. Reventlow erkennt fünf Hinzufügungen, die sich von der inneren stilistischen Einheit der ursprünglichen Form abheben und quasi wie von selbst aus dem Zusammenhang herausfallen.⁶²

- 1) V1a enthält zum einen eine Überleitungsformel (»Und es war nach diesen Begebenheiten«) und zum anderen eine theologische Deutung des Geschehens (»Und Gott erprobte Abraham«). Erst die darauffolgende Anrede Gottes an Abraham ist der Beginn der ursprünglichen Erzählung. Hier liegt die erste

55 BLUM, Vätergeschichte, 320.

56 Vgl. AUERBACH, Mimesis, 5–27.

57 Vgl. RAD, Das Opfer, 13–23.

58 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 320f.

59 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 7–20.

60 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 21–31.

61 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 32–40.

62 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 40f.

stilistische Eigenart vor, die noch zwei weitere Male auftaucht (V7f.11f.): durch den Dialog wird die Handlung in Gang gesetzt.⁶³

- 2) Der Name »Isaak« wurde in V2.3.6.9 später hinzugefügt, der Grundbestand ist die namenlose Erwähnung des Sohnes in V10.13 (»seinem Sohn«).⁶⁴ Denn Isaak spielt nur eine passive Rolle und die Urform war eine reine Abraham-Erzählung. Außerdem wird Isaak in V3 erst nach den Knechten erwähnt, obwohl die Knechte im Gegensatz zu Isaak nur Statisten sind.⁶⁵ Dass die Knechte nur Nebenfiguren und an der eigentlichen Handlung nicht beteiligt sind, bestätigt sich darin, dass sich ihre Aufgabe ab V6 darauf beschränkt, auf den Esel aufzupassen. Die übrige Geschichte kennt solche Nebenfiguren nicht. V19 ordnet Reventlow eindeutig dem Endverfasser zu, ohne dies näher zu begründen.⁶⁶
- 3) Der ganze V5 ist dem ursprünglichen Zusammenhang völlig fremd, denn V5b steht nach Reventlow im inhaltlichen Widerspruch zu V8. Abraham gibt den Knechten in V5 wissentlich eine falsche Auskunft. Er tut so, als ob er wüsste, wie die Geschichte endet und lässt den Ausgang in V8 bewusst offen. V5 stammt also von einem Ergänzter, der aber nicht der Endverfasser ist,⁶⁷ »denn die theologische Haltung ist dem Vers fremd«⁶⁸.
- 4) In V3 kommt das Spalten der Hölzer sachlich zu spät. Ein weiterer Grund dafür, dass es sich dabei um eine Hinzufügung handelt, ist, dass das Aufbrechen am frühen Morgen nach dem Holzspalten durch das darauffolgende Aufstehen noch einmal aufgenommen wird.⁶⁹
- 5) Der Ortsname »Morigah« in V2 ist ebenfalls eine spätere Hinzufügung, um auf Jerusalem hinzuweisen. Der Ort wurde bewusst unbestimmt gehalten, weil Gott Abraham den Berg für das Opfer erst nennen wollte, wenn Abraham dort eingetroffen ist.⁷⁰

Im Anschluss an die Auflistung der Ergänzungen zu Gen 22 präsentiert Reventlow den Text der ursprünglichen Erzählung.⁷¹ Die älteste Form der Erzählung handelt also von der Beinahe-Opferung eines ungenannten Sohnes Abrahams, denn der Name Isaak ist nach Reventlow an fast allen Stellen, an denen er erwähnt wird, sehr leicht als Hinzufügung zu erkennen. Abraham hingegen ist

63 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 42f.

64 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 44f.

65 Kurz zuvor spricht Reventlow Isaak noch eine passive Rolle zu und damit wäre für mich Isaak auch nur ein Statist.

66 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 46f.

67 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 47f.

68 REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 48.

69 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 48f.

70 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 49–52.

71 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 52f.

untrennbar mit Gen 22 verbunden und der Grundbestand der Erzählung gehört genuin zur Abraham-Überlieferung.⁷² Durch den Endverfasser wurde Gen 22 theologisch umgedeutet und erhielt paränetischen Charakter, denn nun geht es um eine Erprobung Abrahams und die Darstellung Abrahams als ein Vorbild im Glauben, da er sich durch sein Handeln als gottesfürchtig erwiesen hat. War die Erzählung zuvor keine Legende, so ist sie durch die Bearbeitung zu einer geworden.⁷³ Darüber hinaus stammt von dem Endverfasser der Gottesname Elohim, der JHWH verdrängt hat. Reventlow sieht in dem Elohisten den Endverfasser von Gen 22, der aber zum eigentlichen Bestand der Erzählung nichts beigetragen, sondern sie nur theologisch gedeutet hat.⁷⁴ Zwei Hinzufügungen des Endverfassers waren folgenreich: Durch den Namen »Isaak« hat er Gen 22 mit den Abraham-Isaak-Traditionen verbunden⁷⁵ und durch den Ortsnamen »Morijah« wurde die Erzählung zu einer Kultätiologie.⁷⁶

Insgesamt wirft die Auslegung von Reventlow viele Fragen auf und wirkt wie die Darstellung eines Flickenteppichs, zu dem Gen 22 zusammengesetzt worden ist. Warum sollte der Sohn Abrahams keinen Namen haben und welchen Sinn sollte die Opferung eines unbekannten Sohnes haben? Für mich eröffnen sich durch Reventlows Deutung mehr Fragen als dass sie beantwortet werden.

Kilian beschäftigt sich in seinem Kommentar »Isaaks Opferung« (1970) mit der Redaktionsgeschichte von Gen 22, die mehrere Stufen beinhaltet. Wie auch schon Reventlow nimmt Kilian eine ursprüngliche Fassung von Gen 22 an. Kilian erkennt in dieser Grundtradition zwei verschiedene Motive, die zu einer einheitlichen Erzählung zusammengewachsen sind – das Wallfahrts- und das Auslösemotiv bzw. die Wallfahrts- und die Menschenopfertradition.⁷⁷ Hinzu kommt als ätiologisches Nebenmotiv die Namensgebung in V14a.⁷⁸

Dem Wallfahrtsmotiv ordnet Kilian V3–5.9.19 zu, aber sowohl V5 als auch V9 nur teilweise. »Mit dem Knaben«⁷⁹ (V5) wird der Auslöseschicht zugeschlagen und von V9 gehört nur »Und er kam zu der (heiligen) Stätte« zur Wallfahrtschicht. Den Altarbau aus V9 klammert Kilian ganz aus, weil es nicht sicher ist, ob er ein Teil der ursprünglichen Gestalt der Grundtradition ist.⁸⁰ Im Mittelpunkt dieser Schicht steht die heilige Stätte. Man bricht zu ihr auf, sieht sie aus der Ferne und betet dort. Allerdings ist die Wallfahrtsschicht nicht mehr vollständig er-

72 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 53.

73 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 55.

74 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 63f.

75 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 67.

76 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 75–77.

77 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 113.

78 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 99–113.

79 Die Übersetzungen in der Darstellung der Auslegung von Kilian stammen alle von Kilian.

80 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 113–115.

halten, denn es fehlt die Beschreibung, was die Wallfahrer getan haben, als sie an der heiligen Stätte angekommen sind, z. B., dass sie gebetet haben.⁸¹

Zum Auslösemotiv rechnet Kilian V5.9–13, aber auch hier V5 (»mit dem Knaben«) und V9 (»Er fesselte den Knaben und legte ihn auf den Altar«) nur teilweise.⁸² Diese Schicht konzentriert sich voll und ganz auf das Kinderopfer und seine Auslösung durch das Tieropfer. Es fällt auf, dass der Auslöseschicht eine eigene Einleitung fehlt.⁸³

Die Unvollständigkeit der beiden Schichten lässt sich durch ihre Zusammenfügung erklären.⁸⁴ »Es könnte in Gen 22 durchaus so sein, daß eine etwas blasse Schilderung des Tuns des Wallfahrers an der heiligen Stätte durch das erzählerisch farbigere Auslösemotiv ersetzt wurde und umgekehrt eine erzählerisch blasse Einleitung des Auslösemotivs durch das anschaulichere Wallfahrtsmotiv verdrängt wurde.«⁸⁵ Nach Kilian ist es möglich, die beiden Schichten so voneinander zu trennen, dass weder die eine noch die andere ihren Charakter und Sinn verliert. Außerdem können sie aus dem Text, wie er heute vorliegt, als relativ geschlossene und selbstständige Einheiten herausgelöst werden.⁸⁶

Die Grundschrift von Gen 22, die Wallfahrts- und die Auslösetradition, ist außerisraelitischen Ursprungs, weil für das Opfer der Erstgeburt kein israelitisches Ritual bekannt ist. Sie wird von Kilian als eine kultätiologische Erzählung bestimmt. Wenn die Grundschrift außerisraelitischen Ursprungs ist, dann kann aber der Name »Abraham« erst später mit dieser Tradition verbunden worden sein. Er hat die Tradition von einer nicht mehr bekannten Vätergestalt verdrängt. Wie dies geschehen ist, ist heute nicht mehr herauszufinden. Möglicherweise bildet ein nomadisches Wüstenfest den Hintergrund für Gen 22. Dazu gehörte eine dreitägige Wanderung in der Wüste mit einem anschließenden Kult.⁸⁷ Diese Grundtradition wurde später vom Elohisten bearbeitet und ergänzt. Die Intention des Elohisten war weder eine Auseinandersetzung mit heidnischen Menschenopferkulten noch die Auslösung eines Opfers, das zuerst von der Gottheit gefordert und später wieder erlassen wurde, noch ist hinter dem Geschehen in Gen 22 eine Kultsage zu sehen, sondern vielmehr eine Versuchungsgeschichte Abrahams. Sie hat die Funktion, Abraham als ein Vorbild hinsichtlich des Glaubensgehorsams und der Gottesfurcht darzustellen. Durch die elohistische Bearbeitung wurde Gen 22 also von einer ätiologischen zu einer Lehr-Erzählung. Die Theologie, die in Gen 22 erzählt wird, ist keine Theologie und Erkenntnis um

81 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 116f.

82 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 114f.

83 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 116.

84 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 116f.

85 KILIAN, Isaaks Opferung, 117.

86 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 115.

87 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 99–108.

ihrer selbst willen, sondern sie zielt vielmehr auf die Hörer*innen hin, die durch das Vorbild Abrahams über eine neu erfahrene göttliche Möglichkeit und deren theologische Erkenntnis belehrt werden.⁸⁸ Außerdem geht Kilian von einer nach-elohistischen Bearbeitung und Erweiterung aus. Davon betroffen sind V2 (»Morijah«, »auf einem Berg, den ich dir sagen werde«),⁸⁹ V14b (»die man heute nennt: ›Auf dem Berge, wo Jahwe erscheint‹.«)⁹⁰ und V15–18⁹¹. Unter dem Einfluss von V15–18 wurde in V11.14a der Gottesname von Elohim in JHWH verändert.⁹²

Ähnlich wie bei Reventlow wirft die Auslegung Kilians meines Erachtens mehr Fragen auf als sie beantwortet, beispielsweise warum die Wallfahrtstradition nicht mehr vollständig erhalten ist, oder wie Abraham die unbekannte Vatergestalt verdrängen konnte. Kilian selbst scheint sich seiner These nicht ganz sicher zu sein. Mehrfach betont er, dass es sich heute nicht mehr herausfinden lässt, wie es dazu kommen konnte. Demzufolge handelt es sich eher um Vermutungen als um Fakten.

Die Ansätze von Kilian und Reventlow weisen unterschiedliche Herangehensweisen auf. Während Kilian von der Zusammensetzung der Erzählung aus zwei verschiedenen Traditionen ausgeht, kann für Reventlow die Einheit der ursprünglichen Erzählung nur von ihrer immanenten stilistischen Einheit her erkannt werden.

Es wird zwar deutlich, dass Kilian und Reventlow sehr sorgfältig und mit einer Liebe für das Detail gearbeitet haben, aber es erweckt den Anschein, dass die Exegese zu Gen 22 überstrapaziert und der Erzählung mehr entnommen wird als sie redaktions- und religionsgeschichtlich anbietet. Außerdem stellt sich mir die Frage, welchen Ertrag das Herausarbeiten der einzelnen Vorstufen für die Exegese und weiter gedacht für die Verkündigung hat. In den letzten Jahren hat die Deutung Kilians wieder mehr Beachtung gefunden, vor allem in der Untersuchung von Rudnig-Zelt.⁹³

John van Seters nähert sich Gen 22 in seinem Werk »Abraham in History and Tradition« (1975) unabhängig von der literarischen und traditionsgeschichtlichen Deutung an. Damit distanziert er sich von den Auslegungen von Reventlow und Kilian, mit denen er sich zu Beginn sehr ausführlich beschäftigt, und geht stärker von einer Einheitlichkeit des Textes aus. Er möchte aufzeigen, dass beide Deutungen ihre Schwächen haben und es unbedingt einer völlig anderen Aus-

88 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 58–61.

89 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 31–37.

90 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 37–46.

91 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 27–31.

92 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 46f.

93 Vgl. RUDNIG-ZELT, Glaube, 290–292.

legung bedarf.⁹⁴ Nach seiner Darstellung der Positionen von Reventlow und Kilian⁹⁵ kommt er zu dem Schluss, dass beide viele Möglichkeiten eröffnen, aber nur wenige Informationen liefern, die wirklich sicher und beweisbar sind.⁹⁶

Für van Seters ist Gen 22 ein literarisch kunstvoll gestaltetes Werk, und die Erzählung aus dieser Perspektive zu betrachten, die einzige wirkliche Alternative. Jedes Element wurde bewusst und mit Bedacht in die Erzählung aufgenommen, um eine bestimmte Absicht zu verfolgen und einen Effekt zu erzielen. Sie zeichnet sich durch ihre Einfachheit und Beschreibung der Handlungen mit wenigen Worten aus. In ihr sind drei Themen miteinander verwoben, die in einem Zusammenhang zueinanderstehen: 1) Die *Erprobung Abrahams* durch Gott, die vom Befehl (V1f.) zum Gehorsam (V3.9–12) führt. 2) Die Erprobung ruft das *Vertrauen Abrahams* in die Vorsehung Gottes hervor (V1.6–8). Dieses Vertrauen bestätigt Gott mit seiner Vorsehung (V13f.) und seinem Segen (V15–18). 3) *Der heilige Ort* als ein Ort, wo sich der Gehorsam Abrahams und die Vorsorge Gottes zeigen (V2–5.9.14).⁹⁷ »The first theme provides the broad framework for the whole story, even though it cannot account for all its parts. The second theme is not necessary to the earlier one in any formal sense, but it gives to the testing its great subjective depth. The third theme is also not necessary to the presentation of the first. Yet by giving the general location of the main events in the initial command and the naming in the final statement of the drama (v. 14), the whole somewhat resembles the model of a place etiology.«⁹⁸

Die beiden Ortsnamen – »Land Morijah« und »JHWH-Jire« – sind fiktive Namen. Die Bedeutung des zweiten Namens ist eindeutig, die des ersten ist etwas unklarer und meint wahrscheinlich »Land der Furcht JHWHs«. Diese Namen geben der gesamten Erzählung einen sehr symbolischen und paradigmatischen Charakter. Die Ortsbezeichnung »Land der Furcht JHWHs« steht in Verbindung mit dem ersten und »JHWH-Jire« mit dem zweiten Thema. Außerdem ist der Hinweis »den Ort, den Gott ihm gesagt hat« (V2.3.9) mehr als eine einfache Wiederholung, denn sie stellt die Erwählung des Ortes durch Gott heraus. Für van Seters steht hier nicht vorausblickend Jerusalem im Hintergrund, sondern er interpretiert den Zusammenhang als eine Demythologisierung des Konzepts des heiligen Ortes.⁹⁹ »This is a radical break, by means of the Abraham tradition, with the election of Zion. The holy place is the place of the fear of God (vv. 2), the place where one goes to pray (v. 5), the place where the providence of God is seen.«¹⁰⁰

94 Vgl. SETERS, Abraham, 227–229.

95 Vgl. SETERS, Abraham, 227–237.

96 Vgl. SETERS, Abraham, 237.

97 Vgl. SETERS, Abraham, 237.

98 SETERS, Abraham, 237.

99 Vgl. SETERS, Abraham, 238.

100 SETERS, Abraham, 238.

Wenn der Autor einen realen Ort gemeint hätte, hätte er vermutlich keinen symbolischen, sondern den tatsächlichen Namen »Jerusalem« gewählt.¹⁰¹

Das zweite Thema, das auch die Vorsehung Gottes beinhaltet, wird bereits in der vorhergehenden Erzählung Gen 21,8–21 angesprochen. Gott hörte das Schreien Ismaels und das Weinen Hagars und ließ Hagar einen Brunnen erkennen, der beide vor dem Verdursten gerettet hat (vgl. Gen 21,15–19). In ähnlicher Weise ließ Gott Abraham den Widder sehen, der sich im Gestrüpp verfangen hatte und den er anstelle von Isaak opfern konnte (vgl. Gen 22,13).¹⁰²

Im Anschluss daran vergleicht van Seters die beiden Verheißungen für Ismael in Gen 21,13 und für Abraham in Gen 22,15–18 miteinander. Die Verheißung für Ismael bezeichnet er als sekundär, die Verheißung für Abraham hingegen nicht. Dafür liefert er einen interessanten Grund: Wenn diese überaus große Verheißung Teil der ersten Rede des Boten JHWHs (Gen 22,11f.) gewesen wäre, wäre die Rede zu lang geworden und hätte somit die Handlungen in V13 hinausgezögert. Deshalb wurde die Verheißung an Abraham in die zweite Botenrede (V15–18) verlegt, auch wenn sie von der Struktur der Erzählung her wie eine Ergänzung wirkt. Aber das theologische Anliegen steht hier gegenüber der Struktur im Vordergrund.¹⁰³

Grundlegend für die ganze Erzählung in der heute vorliegenden Form ist und bleibt das Thema der Erprobung sowie die Antwort Abrahams im Gehorsam. Eine Verbindung zwischen der Erprobung (Gen 22,1) und dem Gehorsam, der zur Rettung Isaaks (Gen 22,13f.) führt, ist gut erkennbar. Wenn die Erzählung in V14 enden würde, hätte die Erprobung keine Konsequenz und es würde sich nichts ändern. Die Verheißung in V15–18 stellt hingegen das endgültige Ziel der Erprobung dar. Abrahams Gehorsam ist die Begründung für den Segen seiner Nachkommenschaft. Die Bedeutung dieses Themas stellt van Seters nun in einen größeren biblischen Zusammenhang und verbindet es mit der Erprobung des Volkes Israel in der Wüste (vgl. Dtn 8). Dort prüft Gott das Volk auf seinen Gebotsgehorsam und sein Vertrauen in die Vorsehung Gottes. Wenn es die Probe besteht, erhält es prächtiges Land und göttlichen Segen. Das deuteronomistische Geschichtswerk (Dtn-2 Kön) macht aber deutlich, dass Israel an den Erprobungen Gottes immer wieder gescheitert ist.¹⁰⁴ »But here is a transfer of the theme of testing from the fathers of the exodus to the fathers of the ›pre-exodus‹ period.«¹⁰⁵ Abraham wird somit zum herausragenden Paradigma eines gehor-

101 Vgl. SETERS, Abraham, 238.

102 Vgl. SETERS, Abraham, 238.

103 Vgl. SETERS, Abraham, 238f.

104 Vgl. SETERS, Abraham, 239.

105 SETERS, Abraham, 239.

samen Menschen und zum Garanten für die Verheißungen für das Volk Israel (vgl. Gen 26,3–5).¹⁰⁶

Van Seters fasst seine Ausführungen folgendermaßen zusammen: Gen 22 »is a highly polished story with a number of theological themes carefully interwoven to yield the strongest possible impression with the greatest economy of words«¹⁰⁷.

Timo Veijola grenzt sich in seinem Aufsatz »Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter« (1988) von der religionsgeschichtlichen Deutung ab und geht ebenso wie Blum und van Seters stärker von einer Einheitlichkeit des Textes aus. Seit dem 17. Jh. wurde in der religionsgeschichtlichen Deutung die Botschaft von Gen 22 gesehen. Für Veijola ist diese Auslegung sehr fragwürdig, denn die Religionsgeschichte sucht den Sinn der Erzählung hinter dem Text und überhöht diesen Sinn zur eigentlichen Botschaft des Textes. Durch Veijolas Einordnung von Gen 22 als späten, nachexilischen Text kommt die religionsgeschichtliche Deutung nicht mehr in Frage, da das Volk Israel zu dieser Zeit längst daran gewöhnt war, dass nicht die menschliche Erstgeburt, sondern stattdessen ein Tieropfer dargebracht werden sollte (vgl. Ex 13,13; 34,19f.; Num 18,15). Trotzdem existierte es als gedankliche Möglichkeit, denn das Kinderopfer war dem Volk sowohl aus der eigenen Tradition (vgl. Ex 13,2; 22,28; Ri 11,30–40; Mich 6,7) als auch aus seiner Umwelt (vgl. 2 Kön 3,27) durchaus bekannt.¹⁰⁸ »Deshalb konnte man auf das Motiv zurückgreifen, wenn über die denkbar härteste Prüfung für einen Vater in dramatischer Form erzählt werden sollte. Eine noch engere Beziehung auf das Phänomen des Kinderopfers braucht man hinter der Erzählung von Gen 22,1–19* nicht anzunehmen.«¹⁰⁹

Für Veijola muss die Botschaft des Textes in ihm selbst gesucht werden. Er wird sofort in V1a fündig, den er als Überschrift bezeichnet. Das Thema der Erzählung ist die Erprobung. Damit verbunden und ebenso von zentraler Bedeutung ist der Ausgang dieser Erprobung. Abraham erweist sich durch das Bestehen der Probe als Gott fürchtend und als vollkommen in seinem Gehorsam gegenüber Gott (vgl. Gen 22,12b). Der Gehorsam Abrahams spielt in Gen 22 eine entscheidende Rolle. Noch deutlicher wird dies durch den frühesten Kommentar der Erzählung, V15–18. Dort wird Abraham für seinen Gehorsam gelobt und gesegnet, aber nicht nur er, sondern mit ihm auch alle Völker der Erde.¹¹⁰

Da es sich bei Gen 22 um narrative Theologie und einen mehrdimensionalen Text handelt, gibt es noch eine weitere Botschaft der Erzählung, das Vertrauen Abrahams. Er vertraut darauf, dass Gott rechtzeitig eingreifen und seinen Befehl

106 Vgl. SETERS, Abraham, 239.

107 SETERS, Abraham, 240.

108 Vgl. VEIJOLA, Opfer des Abraham, 157–159.

109 VEIJOLA, Opfer des Abraham, 159.

110 Vgl. VEIJOLA, Opfer des Abraham, 159f.

zur Opferung Isaaks zurücknehmen wird. Dafür lassen sich mehrere Spuren im Text finden. Die klarste ist die Namensgebung Abrahams für den Kultort: »Jahwe sieht« (vgl. Gen 22,14a). Dieser Name ist ein Rückbezug auf V2 (»Morijah«) und V8a (»Gott wird sich ein Tier zum Brandopfer ansehen, mein Sohn.«)¹¹¹. Diese Antwort auf die Frage Isaaks nach dem Opfertier ist erzähltechnisch von besonderer Bedeutung, da es in den Dialogen die einzige Äußerung Abrahams ist, die über das »Hier bin ich« (V1.7.11) hinausgeht. Statt von einer Notlüge ist vielmehr von einem Ausdruck des unerschütterlichen Gottvertrauens Abrahams auszugehen. Eine Bestätigung hierfür lässt sich in der Anweisung Abrahams an seine Knechte finden (V5). Dort geht Abraham fest davon aus, dass er gemeinsam mit Isaak zu den Knechten zurückkehren wird. Die beiden Äußerungen Abrahams (V5.8) wurden zwischenzeitlich auch immer wieder als Notlügen interpretiert. Dagegen sprechen zum einen der Charakter der Erzählung, der keine Schelmengeschichte ist, und zum anderen das kunstvolle und schlichte Sinngefüge des Textes.¹¹² »Die Wahrheit ist in der Bibel – und auch in der Bibelwissenschaft – letztlich doch sehr einfach und sollte nicht unnötig verkompliziert werden.«¹¹³ Der Verfasser von Gen 22 scheint seine Grundintention sogar auf der Ebene der Syntax deutlich zu machen, denn insgesamt tauchen im Text vier Inversionen – umgestellte Wortfolgen mit vorangestelltem Subjekt – auf, und zwar immer in Sätzen, die für die Botschaft der Erzählung von Bedeutung sind: »Gott prüfte Abraham« (V1a), »Ich und der Knabe [...], wir wollen wieder zu euch zurückkehren« (V5), »Gott wird sich ein Tier zum Brandopfer ansehen, mein Sohn« (V8) und »Jahwe sieht« (V14a).¹¹⁴ Das ist vermutlich kein Zufall. Gen 22 handelt also nicht nur von dem Gehorsam Abrahams, sondern auch von der Glaubenszuversicht Abrahams. Sein unbedingter Gehorsam gründet auf seinem unbedingten Vertrauen in Gott.¹¹⁵ Damit bezieht sich Veijola zumindest auf zwei der drei Themen von van Seters.

Blum (1984) sieht in Gen 22 vier Themen angesprochen, die linienförmig nebeneinanderher laufen.¹¹⁶ Er übernimmt die drei von van Seters herausgearbeiteten Themen und ergänzt sie um ein weiteres – um das Kinderopfer. Diese vier Themen werden im Folgenden näher vorgestellt: »1. die Prüfung Abrahams, 2. das Vertrauen Abrahams, 3. der heilige Ort, 4. das Kinderopfer«¹¹⁷.

111 In diesem Abschnitt werden die Übersetzungen Veijolas zitiert.

112 Vgl. VEIJOLA, Opfer des Abraham, 159–161.

113 VEIJOLA, Opfer des Abraham, 161.

114 Die Inversionen kommen in der deutschen Übersetzung nicht so stark zum Ausdruck wie im hebräischen Text.

115 Vgl. VEIJOLA, Opfer des Abraham, 162.

116 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 321.

117 BLUM, Vätergeschichte, 321.

3.1 Die Prüfung Abrahams

Bereits ganz zu Anfang von Gen 22 wird in V1a das Thema der darauffolgenden Erzählung genannt: »Und es war nach diesen Begebenheiten und (der) Gott erprobte Abraham.« Für die Leser*innen bzw. Hörer*innen wird also sofort deutlich, dass es sich um eine Erprobung Abrahams durch Gott handelt. V1a fungiert hier als eine Art Überschrift,¹¹⁸ eingeleitet durch die markante Formel וְיְהִי אַחֵר הַדְּבָרִים (»Und es war nach diesen Begebenheiten«)¹¹⁹.

Im Anschluss daran lässt sich die weitere Handlung der Erzählung in drei Teile gliedern, wie es Westermann gezeigt und Blum weitgehend übernommen hat: 1) Abraham erhält von Gott eine Aufgabe (V1b-2); 2) Abraham erfüllt diese Aufgabe bis zum Erheben des Messers (V3–10); 3) Das Ergebnis: Abraham hat die Prüfung bestanden (V12b). Beim dritten Teil macht Westermann allerdings eine Einschränkung und erkennt eine Veränderung in der klassischen Struktur der Prüfung, denn der Bote JHWHs greift ein, und dadurch wird die eigentliche Aufgabe zurückgenommen (V11–12a). Somit wird Abraham das ursprünglich geforderte Opfer seines Sohnes erlassen, stattdessen opfert er in V13 einen Widder.¹²⁰ Allerdings hält Blum diesen Einwand für nicht notwendig, da »sich doch eine Prüfung von vornherein auf den Erweis der *Bereitschaft* zu einem Handeln beschränken«¹²¹ könnte. Dieser Erweis zur Bereitschaft ist charakteristisch für die in Gen 22 beschriebene Prüfung.¹²² Gerhard von Rad hat in V1aß (»Und (der) Gott erprobte Abraham.«) ein Signal für die Adressat*innen gesehen, durch das die »Uneigentlichkeit«¹²³ des göttlichen Befehls von Beginn an zum Ausdruck kommt.¹²⁴ Von daher deutet die Überschrift in V1a schon den ganzen Sinn des nachfolgenden Geschehens. Im Fokus der Leser*innen bzw. der Hörer*innen steht also nicht mehr allzu sehr die äußere Dramatik, sondern vielmehr die gefühlsmäßige Verfasstheit Abrahams und sein innerer Konflikt. Gelöst wird dies in V12b und V13, denn hier wird für Abraham deutlich, was für die Rezipient*innen schon vorher bekannt war: Es handelte sich um eine Erprobung seiner Bereitschaft. Aber der Inhalt dieser Erprobung – die Gottesfurcht – wird sowohl für die Leser*innen und Hörer*innen als auch für Abraham erst in diesen beiden Versen offenbar.¹²⁵

118 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 321.

119 Sie kommt in der Abrahamgeschichte noch zwei weitere Mal vor, in Gen 15,1 und Gen 22,20.

120 Vgl. WESTERMANN, Genesis 12–36, 434.

121 BLUM, Vätergeschichte, 322.

122 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 322.

123 BLUM, Vätergeschichte, 322.

124 Vgl. RAD, Das erste Buch Mose, 189.

125 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 322.

Das Verb נסה (»erproben, prüfen«) deutet auf eine Parallele zwischen Gen 22 und der deuteronomischen-deuteronomistischen Versuchungsvorstellung¹²⁶ hin. Dort wird gefordert, dass das Volk Israel in bedingungslosem Gehorsam die Gebote Gottes befolgt. Dieser Gehorsam bzw. die Liebe zu JHWH wird auf die Probe gestellt. In Bezug auf Gen 22 ist dies aber nicht ganz unproblematisch, denn somit müsste der Befehl Gottes zur Opferung Isaaks in V2 als unbedingt und unaufhebbar verstanden werden.¹²⁷ Allerdings steht dies wegen des Eingreifens des Boten JHWHs im Widerspruch zum weiteren Verlauf der Erzählung. »Während in den dtn/dtr Belegen der Gehorsam für den in den Geboten unmißverständlich mitgeteilten Gotteswillen gefordert ist, entwickelt sich die Problematik in Gen 22 gerade aus einem »uneigentlichen« Gottesbefehl, der erst in der Lösung der Spannung auf den »wirklichen« Gotteswillen führt.«¹²⁸ Aufgrund dessen nimmt Gen 22 unter den נסה-Belegen eine Sonderstellung ein und könnte »traditionsgeschichtlich der systematischen dtn Tradition vorausliegen«¹²⁹. Darüber hinaus ist gegen eine deuteronomische Interpretation von Gen 22 einzuwenden, dass eine Einzelperson – Abraham – und nicht das ganze Volk erprobt wird¹³⁰ und dass die Gehorsamsprobe nicht im Vordergrund dieser Erzählung steht, sondern die Problematik des Gottvertrauens in der Erfahrung von Leid, ähnlich wie bei Ijob.¹³¹

3.2 Das Vertrauen Abrahams

In den Handlungen und den Aussagen Abrahams zeigt sich eine gewisse Widersprüchlichkeit. Auf der einen Seite stellt er den Auftrag Gottes überhaupt nicht in Frage, sondern macht sich sofort an dessen Umsetzung. So wird in seinen Vorbereitungen und Handlungen eine große Entschlossenheit deutlich. Auf der anderen Seite drückt sich durch seine Äußerungen in V5 und V8 ein Vertrauen aus, dass Gott vielleicht doch einen anderen Ausgang der Geschichte vorgesehen

126 Ex 15,25; 16,4; Dtn 8,2.16; 13,4; 33,8; Ri 2,22; 3,1.4; Ps 26,2; 2 Chr 32,31. Außer in Gen 22 und dem schwer zu datierenden und deutenden Beleg in Dtn 33,8 ist נסה vordeuteronomisch nicht belegt. In den meisten Fällen – Gen 22, Ps 26,2 und 2 Chr 32,31 ausgenommen – prüft Gott das Volk und keine Einzelpersonen. Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 329; vgl. SETERS, Abraham, 239; vgl. RAD, Das erste Buch Mose, 190; vgl. WESTERMANN, Genesis 12–36, 436.443. Für von Rad und Westermann ist die Vorstellung der Erprobung des Volkes durch Gott älter als die von Individuen. Blum hält dies für nicht ausreichend gesichert.

127 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 329.

128 BLUM, Vätergeschichte, 329.

129 BLUM, Vätergeschichte, 329.

130 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 329.

131 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 322f.329f.; vgl. WESTERMANN, Genesis 12–36, 436.440; vgl. SCHMITT, Erzählung, 114.

hat als das Opfer seines Sohnes Isaak: In V5 kündigt er den Knechten die gemeinsame Rückkehr der beiden – Abraham und Isaak – an und in V8 antwortet er Isaak auf dessen Frage nach dem Opfertier, dass sich Gott dieses für sich ausersehen werde.¹³² Blum empfindet Reventlows Hinweis, dass Abraham den Knechten in V5 »wissentlich eine falsche Auskunft«¹³³ gibt, als oberflächlich. Treffender scheint für ihn der Vorschlag von Rads zu sein, der der Ansicht ist, dass Abrahams Aussage in V8 »eine Wahrheit, die Abraham selbst noch nicht bewusst ist«¹³⁴, beinhaltet. Aber auch hier hat Blum einen Einwand vorzubringen, denn dann enthalte die Antwort Abrahams, »einen Grad von ›Unwirklichkeit‹, welche dem in seiner detaillierten Schilderung ›echten‹ und anrührenden Abschnitt V.6–8 nicht entspricht«¹³⁵. Als Erklärung bleibt wohl einzig und allein das Vertrauen Abrahams auf Gott, der vielleicht doch einen anderen Ausgang vorgesehen hat als den, den er in seinem Auftrag in V2 angekündigt hat. Denn Gott hat Abraham in den Erzählungen vor Gen 22 nicht im Stich gelassen und Abraham wird auch dieses Mal nicht enttäuscht. Dies zeigt sich in V11–13. Für den Erzähler gehört also sowohl das Vertrauen Abrahams als auch sein Gehorsam zur Gottesfurcht, wie bereits in Kapitel III 3.1 erläutert.

Als Leitwort identifiziert Blum hier das Wort ראה (»sehen«): Gott wird sich das Opfertier »ausersehen« (V8), Abraham »sieht« den Widder (V13) und Abraham nennt den Ort »JHWH wird ausersehen« (V14). Zudem klingt in ראה (»sehen«) zugleich der Schlüsselbegriff der Gottesfurcht (ירא אלהים) an.¹³⁶

3.3 Der heilige Ort

Häufig wird die Benennung des Ortes durch Abraham in V14 (»Und es rief Abraham den Namen jenes Ortes: ›JHWH wird ausersehen‹, von dem man sagt bis heute: ›Auf dem Berg JHWHs wird er [JHWH] sich sehen lassen.«) nur als eine Nebensächlichkeit und unbedeutend für den Text angesehen. Hier sind vor allem von Rad,¹³⁷ Reventlow,¹³⁸ Kilian¹³⁹ und Westermann¹⁴⁰ zu nennen. Blum

132 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 322.

133 REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 47.

134 RAD, Das erste Buch Mose, 191.

135 BLUM, Vätergeschichte, 323.

136 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 323f. In dieser Auflistung fehlt, dass Abraham in V4 den Ort, den Gott ihm gesagt hat, von ferne sieht und in V14b, dass man von dem Ort noch heute sagt: »Auf dem Berg JHWHs wird er [JHWH] sich sehen lassen.« Ebenso verbirgt sich in V2 in Mori-Jah das Verb ראה (»sehen«) im Partizip *hof* (»Gesehenes von JHWH«). In dieselbe Richtung weist die Übersetzung von Hieronymus in der Vg mit »in terram visionis« (»Land der Schauung«).

137 Vgl. RAD, Das erste Buch Mose, 192.

138 Vgl. REVENTLOW, Opfere deinen Sohn, 35–37.

stimmt ihnen zumindest dahingehend zu, dass es sich hierbei auch für ihn nicht um eine Ortsätiologie handelt. Trotzdem spielt die Ortsangabe seiner Meinung nach für die Erzählung eine wichtige Rolle, besonders wegen der häufigen Wiederholung des von Gott vorgesehenen Ortes (V2¹⁴¹.3.4.9.14) und dass dieser Abraham durch Gott mitgeteilt werde (V2.3.9). Erst in V14a erhält der von Gott erwählte Ort einen Namen, und zwar durch Abraham. Blum ist der Ansicht, dass damit aber offenbar kein realer Ortsname – also auch nicht Jerusalem – gemeint ist, sondern der Name eine erzählungsimmanente Weiterführung von V8.11–13 und er somit allein der Welt Abrahams zugeordnet sei.¹⁴²

Dem letztgenannten Aspekt kann ich nicht zustimmen, da in V14b deutlich davon die Rede ist, dass noch heute von diesem Berg gesprochen wird und seine Benennung durch Abraham (V14a) auch nicht vergessen ist (»Von dem man sagt bis heute: ›Auf dem Berg JHWHs wird er [JHWH] sich sehen lassen‹.«). Statt von einem Namen ist es wohl treffender, von einer Aussage über einen Ort zu sprechen.¹⁴³ Dies trifft für Blum auf V14b zu. Also sieht Blum in V14a keine Anspielung auf einen realen Ortsnamen, aber in V14b steht für ihn Jerusalem im Hintergrund. Für die Adressat*innen dürfte ziemlich klar gewesen sein, auf welchen Ort in V14 Bezug genommen wird, denn mit dem Berg der Erscheinung JHWHs kann eigentlich nur das Heiligtum in Jerusalem gemeint sein.¹⁴⁴

Dies ist bei vielen Exeget*innen unumstritten, aber die meisten sehen die Bezugnahme auf Jerusalem als sekundäre Erweiterung an. Für Blum gibt es für diesen Einwand aber keine Belege in V14, denn der Vers weist weder sprachlich noch inhaltlich Probleme auf.¹⁴⁵ Kilian und Westermann versuchen, den sekundären Charakter von V14b durch eine argumentative Verknüpfung mit der Problematik des Namens des Landes *המריה* in V2 nachzuweisen.¹⁴⁶ Nach Blum trägt zur Komplexität der Frage nach dem sekundären Charakter die nicht eindeutige Überlieferung des Textes von V2a bei. So unterscheiden sich z. B. die Lesarten im Samaritanus (*המוראה*), in der LXX (»εἰς τὴν γῆν ἐν ᾗ ὁ θεὸς ἐφάνηκεν«) und der Vg (»visionis«). Nimmt man aber den MT (*המריה*) als Grundlage, lassen

139 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 57f.

140 Vgl. WESTERMANN, Genesis 12–36, 444f.

141 Hier ist von einem Berg die Rede, es wird nicht das Wort »Ort« verwendet.

142 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 324.

143 Dies hat auch Childs so gesehen. »Die Geschichte feiert nicht irgendein altes Heiligtum, sondern begründet vielmehr die Garantie für Gottes ständige Gegenwart in seinem Volk.« CHILDS, Theologie I, 383. Diese Aussage geht zum einen über eine reine Ortsbezeichnung hinaus und verweist zum anderen durch das Verb *ראה* *nif* auch nach vorne. »Das Niphal des Verbes ist der technische Begriff für Gottes Erscheinen in einer Theophanie (Gen 12,7; 17,1; 18,1; Ex 3,2.16 etc.). Der Gott, der in Abrahams einmaliger Geschichte erscheint, macht sich nun Israel andauernd bekannt.« CHILDS, Theologie I, 382f.

144 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 324.

145 Vgl. BLUM, Vätergeschichte, 324f.

146 Vgl. KILIAN, Isaaks Opferung, 31f.45f.; vgl. WESTERMANN, Genesis 12–36, 445.