

JÖRG JEREMIAS

# Studien zur Theologie des Alten Testaments

Herausgegeben von  
FRIEDHELM HARTENSTEIN  
und JUTTA KRISPENZ

*Forschungen  
zum Alten Testament*  
99

---

**Mohr Siebeck**

JÖRG JEREMIAS, geboren 1939; Studium der Ev. Theologie und orientalischen Sprachen; 1964 Promotion; 1969 Habilitation; 1972–1994 Professor für Altes Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität München; 1994–2005 Professor für Altes Testament an der Philipps-Universität Marburg; seit 2005 emeritiert.

FRIEDHELM HARTENSTEIN, geboren 1960; Studium der Ev. Theologie, Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie; 1996 Promotion; 2001 Habilitation; 2002–2010 Professor für Altes Testament und altorientalische Religionsgeschichte an der Universität Hamburg; seit 2010 Professor für Altes Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

JUTTA KRISPENZ, geboren 1955; Studium der Ev. Theologie; 1987 Promotion; 2000 Habilitation; seit 2008 apl. Professorin für Altes Testament an der Philipps-Universität Marburg.

e-ISBN PDF 978-3-16-153806-3

ISBN 978-3-16-153805-6

ISSN 0940-4155 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

## Inhaltsverzeichnis

<i>Vorwort</i> .....	V
<i>Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments</i> .....	1
1. Alttestamentliche Wissenschaft im Kontext der Theologie .....	3
2. Neuere Entwürfe zu einer „Theologie des Alten Testaments“ .....	15
3. Hauptprobleme einer Theologie des Alten Testaments .....	47
4. Das Gottesbild des Alten Testaments .....	65
<i>Schöpfung und Verantwortung nach dem Alten Testament</i> .....	81
5. Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments .....	83
6. Schöpfung und Verantwortung im Alten Testament .....	109
7. Liebe und Unterordnung? Zur Rolle der Geschlechter im Alten Testament .....	120
<i>Probleme alttestamentlicher Gottesbilder</i> .....	139
8. Gottes Zorn – eine unbeliebte Gottesaussage des Alten Testaments .....	141
9. Konzeptionen des göttlichen Zorns im DtrG .....	156
10. Jhwh – ein Gott der „Rache“ .....	172
11. Die „Opferung“ Isaaks (Gen 22) .....	188
12. Gen 20–22 als theologisches Programm .....	197
<i>Gotteslob und Gottesferne in den Psalmen</i> .....	213
13. Lob Gottes und Erkenntnis des Menschen in den Psalmen .....	215
14. Die Erde „wankt“ .....	229
15. „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“. Psalm 130 und Luthers Psalmlied .....	241
16. Ps 100 als Auslegung von Ps 93–99 .....	256

VIII

*Inhaltsverzeichnis*

<i>Zur Theologie der Prophetenbücher</i> .....	267
17. Die Anfänge der Schriftprophetie .....	269
18. Das Rätsel der Schriftprophetie.....	288
19. Prophetenwort und Prophetenbuch. Zur Rekonstruktion mündlicher Verkündigung der Propheten .....	311
20. Gott und Geschichte im Alten Testament. Überlegungen zum Geschichtsverständnis im Nord- und Südreich Israels .....	326
21. „Wahre“ und „falsche“ Prophetie im Alten Testament. Entwicklungslinien eines Grundsatzkonfliktes .....	343
22. Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament .....	351
23. Gelehrte Prophetie. Beobachtungen zu Joel und Deuteriosacharja.....	364
 <i>Nachweis der Erstveröffentlichungen</i> .....	379
<i>Stellenregister (Auswahl)</i> .....	383

## 11. Die „Opferung“ Isaaks (Gen 22)\*

Kaum ein anderer Text des Alten Testaments hat in der jüngsten Vergangenheit Christen, aber auch Pfarrer und Theologen derart viele Schwierigkeiten bereitet und sie so sehr irritiert wie die Erzählung von der sog. „Opferung Isaaks“ in Gen 22,1–14. Zwar gibt es großartige Auslegungen dieses Textes; eine Auswahl von ihnen (Luther, Kierkegaard und Kolakowski) hat Gerhard von Rad, den Gen 22 zeitlebens intensiv beschäftigt hat, in einer kostbaren kleinen Schrift unmittelbar vor seinem Tod herausgegeben und kommentiert<sup>1</sup>. Aber in den vergangenen Jahrzehnten haben die Stimmen zugenommen, die Gen 22 als letztlich widerchristlich beurteilten und für sich ablehnten. Was ist das für ein Gott, der einem Vater befiehlt, den eigenen Sohn zu schlachten? Was ist das für ein Gott, der seine Verheißung immer neu herauszögert, sie zuletzt endlich realisiert, aber wohl nur zum Schein, da er sie sogleich zurückfordert? Treibt er sein Spiel mit den Menschen? Ist er Sadist? Schon der große Königsberger Philosoph Immanuel Kant hatte geurteilt, dass solch ein Befehl unmöglich von Gott herkommen könne, da Gott dem moralischen Gesetz nicht widerspreche<sup>2</sup>. E. Hirsch hatte gemeint, der christliche Glaube müsse gegenüber einem solchen Text seine überlegene Andersartigkeit herausstellen<sup>3</sup>. Der Journalist und Pfarrersohn Tilmann Moser hat in seinem Buch „Gottesvergiftung“ seine Schwierigkeiten mit seinem Elternhaus in diesen Text hineingelesen und ihn mit dem Schlagwort des „Kadavergehorsams“ von sich gewiesen<sup>4</sup>. Auch ein praktischer Theologe unserer Tage urteilt: „Manchmal muss ich die Erzählweise biblischer Autoren korrigieren, weil ich ihr Gottesverständnis nicht übernehmen kann. Für den Elohisten, dem wir die spannen-

---

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

<sup>1</sup> G. VON RAD, Das Opfer des Abraham, München <sup>2</sup>1976. Von Rad hat Bilder Rembrandts, der ebenfalls immer wieder zu Gen 22 zurückgekehrt ist, neben diese Auslegungen gestellt, und diese Anordnung hat im vergangenen Jahr neue Aktualität gewonnen, als die berühmte Darstellung des Eingreifens des Engels aus dem Jahr 1636 in der Alten Pinakothek in München mit ihrem Vorgänger aus dem Jahr davor, den die Eremitage in St. Petersburg besitzt, konfrontiert wurde: ein eindrucksvolles Zeugnis des Ringens eines genialen Künstlers um sein Sujet.

<sup>2</sup> I. KANT, Werke in 6 Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. VI, Darmstadt <sup>3</sup>1975, 333.

<sup>3</sup> E. HIRSCH, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, Tübingen 1936, 17ff.

<sup>4</sup> T. MOSER, Gottesvergiftung, Frankfurt a.M. 1976.

de Erzählung von der Opferung Isaaks verdanken, war es wahr, dass Gott dem gläubigen Vater befehlen kann, seinen Sohn zu schlachten ... In meinem bruchstückhaften Erkennen von Wahrheit über Gott bin ich gewiss, dass der Gott, an den ich glaube, *nie* einem Vater die Schlachtung seines Sohnes befohlen hat.“<sup>5</sup> Kann man anders reagieren? Ein Exeget wird freilich seinem praktischen Kollegen vorwerfen, dass mit seinem sehr schnellen Urteil ein Text zum Schweigen gebracht wird, bevor er überhaupt die Chance hatte aus-zureden.

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

## 1.

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

Die erste Erzählung handelt vom Besuch der drei Männer vor Abraham (Gen 18). Ein solcher Gottesbesuch ist im AT ohne Parallele; andernorts erscheint ein Engel in analogen Situationen (Ri 6,13 u.ö.). Längst gesehen ist, dass hier ein alter Stoff vorliegt, der noch in vorbiblische Zeit reicht. Um ihn recht zu verstehen, lautet die Überschrift: „Da erschien ihm (Abraham) JHWH im Hain Mamre“. Mit dieser Überschrift ist der Leser im Vorteil gegenüber Abraham. Während Abraham allenfalls ahnt, dass sein Gegenüber mehr und etwas Anderes ist als eine Reihe von Menschen, weiß der Leser von vornherein, dass sich hinter den drei Männern Gott verbirgt. Gleichzeitig wird ihm bei seiner neugierigen Frage nach dem Verhältnis der drei Männer zu Gott eine Schranke auferlegt.

Im Falle von Gen 22 lautet die Überschrift: „Nach diesen Ereignissen versuchte (נסא pi.) Gott Abraham“. Wieder soll dem Leser in einer komplexen Situation eine Lesehilfe angeboten werden. Jedoch wurde im Falle von

---

<sup>5</sup> W. NEIDHART, Vom Erzählen biblischer Geschichten, in: DERS./H. Eggenberger (Hg.), Erzählbuch zur Bibel, Düsseldorf/Lahr/Zürich 1975, 13–113; 31f.

Gen 22 die Lesehilfe faktisch zu einer Anleitung zu Missverständnissen. Man verstand in der Geschichte der Auslegung von Gen 22 zumeist den hebräischen Begriff *נסה* vom deutschen Begriff „versuchen“ her und empfand von daher die Erzählung als unerträglich. In der Tat ist die Vorstellung, dass Gott seinen vertrauten Menschen unzumutbare Lasten auferlegt, um zu erproben, wie sie reagieren, keine biblische.

Hebräisch besagt *נסה* pi. in Gen 22 etwas charakteristisch Anderes. Die Schwierigkeit im Verständnis des Verbes besteht allerdings darin, dass es in seinem späteren (dtr) Gebrauch<sup>6</sup> in der Tat als eine Bezeichnung für eine Probe Gottes erscheinen kann, wie es auch, von Menschen ausgesagt, jedoch mit negativer Konnotation, heißen kann, dass Israel Gott in der Wüste „versucht“ habe. *נסה* pi. gehört zu den Verben, die programmatisch Gottes Handeln deuten, aber in den unterschiedlichen theologischen Schichten des AT einen verschiedenartigen Sinn gewonnen haben.

Dass man diese Sinndifferenzen weithin verkannt hat, hängt mit zwei Tendenzen der jüngeren Forschung zusammen. Die eine besteht in der heute beliebten Bestreitung des sog. „Elohisten“<sup>7</sup> – damit hat man Gen 22 seiner primären theologischen Bezugstexte beraubt –, die andere in einer modischen Hochschätzung von „Intertextualität“, mit der eine Fülle unterschiedlicher textlicher Bezüge notiert werden, ohne dass diese in der nötigen Weise differenziert werden (traditionsgeschichtlich/literarkritisch; Vorgeschichte/Wirkungsgeschichte eines Textes)<sup>8</sup>. Das Verdienst, den für Gen 22 passenden, im Vergleich zu den dtr Texten andersartigen Sinn des Verbes erarbeitet zu haben, gebührt vor allem Hans-Christoph Schmitt, der Gen 22 entschlossen wieder „elohistisch“ deutet und überzeugend nachweist, dass die bei weitem engste Parallele zu Gen 22,1 in Ex 20,20 vorliegt<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Vgl. zu dieser Sprachdifferenz schon M. GREENBERG, *nsh* in Ex 20,20 and the purpose of the Sinaitic theophany, JBL 79 (1960) 273–276; E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1984, 329 und bes. SCHMITT, Erzählung, a.a.O. (Anm. 9), 89ff.

<sup>7</sup> Vgl. für viele andere die jüngste Analyse von Gen 22 durch K. SCHMID, Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der „heilsgeschichtliche“ Sinn von Gen 22 im Horizont innerbiblischer Exegese, in: Gott und Mensch im Dialog, Bd. I (FS O. Kaiser [BZAW 345/1]), hg. von M. Witte, Berlin/New York 2004, 271–300; vgl. 271 Anm. 2 die neueste Literatur zum Thema.

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

<sup>9</sup> H.-C. SCHMITT, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1–19\* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte, BN 34 (1986) 82–109, wieder abgedruckt in: DERS., Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften (BZAW 310), Berlin/New York 2001, 108–130.

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

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

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

„Versuchen“ ist in Ex 20,20 also ein Akt der Pädagogik Gottes. Nichts Anderes meint Gen 22,1. Gott bricht die furchtbare Zumutung gegenüber Abraham ab, als er sein Ziel erreicht hat, dass Abraham „gottesfürchtig“ ist: „Lege deine Hand nicht an den Knaben und tue ihm nichts; denn nun weiß ich, dass du Gott fürchtest ...“ (V.12). In beiden Texten ist Gott mit seinem den Menschen unverständlichen Handeln am Ziel, wenn seine Menschen „gottesfürchtig“ sind. „Versuchung“ ist der Weg, und die „Gottesfurcht“ ist das Ziel; beides gehört für Gen 22,1 wie Ex 20,20 unlöslich zusammen.

Die hier gemeinte „Gottesfurcht“ – im Sinne der Bindung an den „fremden“, Orientierung gebenden Gott (Ex 20,20) bzw. des Vertrauens auf den unverständlichen Gott (Gen 22,1) – ist für beide Texte nur über die „Versuchung“ möglich. Mit der Kenntnis dieser Zusammenhänge weiß der versierte Leser, der die Lesehilfe der Überschrift recht versteht, im Voraus, dass die Erzählung für Abraham gut ausgehen wird<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Diese entscheidende Funktion der Überschrift haben mehrere Ausleger erkannt, auch wenn sie die Überschrift nicht präzise gedeutet haben; vgl. etwa R. KILIAN, *Isaaks Opferung* (SBS 44), Stuttgart 1970, 50f. („Damit ist der Erzählung das eigentlich Anstößige schon genommen“) oder G. VON RAD, der im Blick auf den Leser von einer „Zumutung, mit der

2.

Gen 22 ist keine isolierte Erzählung und will auch nicht isoliert gelesen und gedeutet werden. Vielmehr geht dem Text eine andere Erzählung voraus, die wiederum vom gleichen Verfasser wie Gen 22 stammt und die ihr als Vorspann dient<sup>11</sup>, da sie im Erzählverlauf genau parallel gestaltet ist: Gen 21,8ff. In dieser vorauslaufenden Erzählung geht es um das Erbe Abrahams. Abraham hat neben Isaak noch einen zweiten Sohn, nicht von seiner Frau Sara, die anfangs unfruchtbar war, sondern von seiner Magd Hagar. Am Beginn dieser Erzählung wird eine Art Ehestreit geschildert: Sara will um des Erbes willen klare Verhältnisse schaffen und daher Hagar vertreiben, Abraham aber will nicht einwilligen, weil auch Ismael sein Sohn ist. In diesem Stadium der Erzählung greift Gott ein und bestärkt Sara im Gespräch mit Abraham. Er verbindet den Plan zur Vertreibung der Hagar allerdings mit einer Verheißung an Ismael: Auch Ismael soll wie Isaak ein großes Volk werden. Von hier ab ergeben sich auffällige Parallelen zu Gen 22:

a) „Da stand Abraham früh am Morgen auf“ (Gen 21,14) beginnt die nun folgende Erzählung von der Lebensgefahr Hagens und Isaels und gebraucht damit den wörtlich gleichen Anfang wie die bedrückende Handlungseröffnung Abrahams in Gen 22,3. Beide Male ist vorausgesetzt, dass Gott in der Nacht zu Abraham gesprochen hat; Gefühle Abrahams werden weder hier noch dort mitgeteilt.

b) Gen 21 wie Gen 22 erzählen im Folgenden ausführlich, wie der Verheißungsträger – Ismael hier, Isaak dort – in äußerster Lebensgefahr gerät, ohne dabei in Vergessenheit geraten zu lassen, von wem diese Lebensgefahr letztlich ausging: von Gott.

c) In der äußersten Zuspitzung der Lebensgefahr ruft jeweils der Engel Gottes vom Himmel. Wieder ist die Formulierung wörtlich gleich, nur dass bewusst in Gen 21 für Gott der allgemeine Name Elohim (V.17) steht, dagegen in Gen 22 die feierliche Bezeichnung JHWH (V.11). Jeweils weist die Engelsstimme einen Weg, indem sie ein Handeln untersagt („Tu ... nicht, denn ...“).

d) Beide Male werden den jeweiligen Elternteilen die Augen geöffnet (in Gen 21 öffnet Gott die Augen der Hagar, so dass sie sieht; in Gen 22,13 erhebt Abraham seine Augen und sieht), was in beiden Fällen zu einem „Gehen“ der Betroffenen überleitet, das in die Rettung aus der Lebensgefahr führt.

---

Gott nicht ernst machen wollte“, spricht; „für Abraham aber hatte der an ihn ergangene Befehl einen tödlichen Ernst“, in: DERS., *Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4)*, Göttingen 1961, 204.

<sup>11</sup> BLUM, *Komposition*, a.a.O. (Anm. 6), 330, spricht von einem „Vorspiel“ zu dem Drama in Gen 22“.

e) Die Dramatik der jeweiligen Erzählung kommt zur Ruhe, wenn die Hauptpersonen an ihrem Ort angelangt sind, d.h. „wohnen“: Ismael in der Wüste (21,21), Abraham in Beerscheba (22,19).

Diese Parallelen<sup>12</sup> können unmöglich zufällig sein; vielmehr nötigen sie den Leser bzw. die Leserin, beide Erzählungen aufeinander zu beziehen. Aber was besagt dann die Parallelität? Entscheidend ist, dass beide Male die Bedrohung des Lebens des Kindes (und damit zugleich des Volkes, dessen Verheißungsträger es ja ist) von Gott ausgeht; in Gen 21 hatte der Erzähler ja nicht umsonst berichtet, dass Abraham der Vertreibung Hagars, wie Sara sie plante, nicht zustimmen wollte. Beide Male aber ist es derselbe Gott, der auf ganz identische Weise, d.h. durch das Eingreifen eines Engels, das Leben des Kindes bewahrt. Beide Erzählungen also handeln von einem Gott, der scheinbar sein eigener Widersacher ist, indem er seine Verheißung bzw. Erwählung zu widerrufen scheint, der aber am Ende sich als derjenige zeigt, der treu zu seinen Verheißungen steht. Allerdings ist hier wie dort eine Treue Gottes gemeint, die sich durch ein Dunkel hindurch ereignet, das der Mensch nicht zu durchschauen vermag. Jedoch handelt es sich hier wie dort um eine Rettungserzählung, und zwar um Rettung aus höchster Not, aus Lebensgefahr; die Eigenart besteht nur jeweils darin, dass Gott aus einer Not herausrettet, die er selber herbeigeführt hat.

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

Von hier aus wird der wesentliche Unterschied zwischen beiden Erzählungen erkennbar. Beide Abrahamsöhne, Ismael und Isaak, werden von Gott in Lebensgefahr geschickt und wieder gerettet. Aber das „Vorrecht“ des wahren Erben, Isaak, ist es, dass er in ungleich größeres Dunkel geführt wird. Ismael ist von physischer Not bedroht, wie sie in der Wüste, wo er wohnt, immer wieder real wird. Isaak aber wird aus einer Not errettet, die letztlich Gott selber betrifft, weil Gott als sein eigener Gegner, als der Widersacher seiner eigenen Verheißung erscheint. Deutlich wird diese Steigerung im Dunkel vor allem aus jenem Teil der Erzählung in Gen 22, die keine Parallele in Gen 21 hat: aus den Versen 4–8, in denen Isaak nach dem Sinn des Handelns fragt, nach dem Tragen der Opfergeräte ohne ein Opfertier. Abraham antwortet gleichzeitig ausweichend wie (verborgen) vertrauensvoll (s.u. 3.). Der Leser bzw. die Leserin aber kann sich nur auf die Seite Isaaks stellen; auch für ihn

---

<sup>12</sup> Sie sind partiell oft gesehen (vgl. etwa die Literatur bei SCHMID, Rückgabe, a.a.O. [Anm. 7], 285 Anm. 65), so gut wie nie aber sachlich ausgewertet worden (wertvolle Ansätze bieten E. Blum und vor allem H.-C. Schmitt).

bzw. sie ist ein Sinn des Handelns bis zu diesem Punkt der Erzählung nicht erkennbar. Erkennbar wird es erst im Nachhinein, wie sich überhaupt erweist, dass die Erzählung von hinten nach vorn gelesen werden will. Es ist eben eine Rettungserzählung.

### 3.

Die dritte Lesehilfe für diesen schwierigen Text verdankt die Exegese einer sehr einfachen, aber überaus hilfreichen methodischen Frage, die primär Martin Buber in die Exegese eingeführt hat. Er hat bei der Exegese stark auf sog. Leitwörter geachtet, d.h. Wörter, die bewusst wiederholt oder leicht variiert werden. In Gen 22 gibt es mehrere solcher wiederholter Leitwörter; z.B. wird Gottes dreigliedriger Befehl: „Nimm – geh – opfere“ (V.2) im Folgenden vom Erzähler (mit bewusster Ausnahme des letzten Verbes<sup>13</sup>) mehrfach wieder aufgegriffen. Ich selber will mich in meinen Ausführungen auf das wichtigste Leitwort beschränken, mit dem der Erzähler bewusst spielt, um ihm verschiedene Nuancen zu entlocken: das Allerweltsverb „sehen“. Es begegnet in einem ständigen Wechsel von Abrahams und Gottes „Sehen“:

1) Zunächst (V.4) „sieht“ Abraham den ihm von Gott gewiesenen Ort von ferne und lässt daraufhin Knechte und Esel zurück. Das eigentliche Geschehen duldet so wenig Zeugen wie der nächtliche Überfall Gottes auf Jakob am Jabbok (Gen 32,23ff.), vor dem Jakob zunächst alle Familienglieder ans andere Ufer bringt, um allein zurückzubleiben.

2) Dann (V.7f.) erfolgt die schon erwähnte belastende Frage Isaaks nach dem Opfertier. Wenn Abraham jetzt antwortet, dass Gott sich ein Opfer „ersehen“ werde, dann ist diese Antwort wahrscheinlich gleichzeitig hilflos-ausweichend wie vertrauensvoll gegen den Augenschein gemeint<sup>14</sup>.

3) Wenn der Engel vom Himmel Isaak retten will, dann unterbricht er nicht nur die zuletzt in einem grauenvollen Ritardando präzise geschilderten Vorbereitungen zum Opfer, sondern er lässt auch Abraham die Augen erheben und die Rettung in Gestalt des zu opfernden Widders „sehen“ (V.13).

4) Entscheidend ist dem Erzähler am Ende jedoch die Erkenntnis Abrahams, dass es JHWH ist, der „sieht“ (V.14a) – wie er z.B. nach Ex 3 die Not der unterdrückten Israeliten „gesehen“ hat (V.7.9). Wenn Gott „sieht“, dann greift er ein, hier wie dort. Ja, mehr noch: Im Sprachspiel drückt der Erzähler

---

<sup>13</sup> CHR. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Abraham zwischen Gott und Isaak (Gen 22,1–19), WuD 26 (2001) 43–60; 49–51.58, hat deutlich herausgestellt, dass das hebr. Verb עלה hif. vieldeutig ist und keineswegs nur „opfern“ bedeutet.

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

in V.14b aus, dass Gott, wenn er Not „sieht“, sich auch selber „sehen lässt“, also offenbar wird<sup>15</sup>.

5) Vertieft werden die zahlreichen Assoziationen des Leitwortes „sehen“ durch das Wortspiel mit dem zentralen theologischen Begriff „Gottesfürchten“ (V.12)<sup>16</sup>.

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

#### 4.

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

Die Erzählung will beides beisammen halten: die unverständlichen und unerträglichen Gotteserfahrungen, die auch durch die Wende in der Erzählung nichts von ihrem Schrecken verlieren, und die Erfahrungen der Rettung aus Notsituationen, in denen alles Hoffen vergeblich schien. Es wäre ja weit einfacher für Abraham (wie für Hiob), könnte er seine dunklen und ihm nicht verständlichen Leiderfahrungen auf eine andere Macht zurückführen und Gott die lichten, durchsichtigen und hellen Stunden vorbehalten. Eine solche „Lösung“ aber verbietet das AT vom Ansatz her, und Gen 22 tut dies im Besonderen. Die Erzählung will nur einen Gott anerkennen, der die gesamte Wirklichkeit bestimmt, freilich nicht so, dass er in unbestimmter Abfolge einmal dunkle, dann wieder helle Erfahrungen zuteilt. Vielmehr ist für sie Gott ein

---

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

<sup>16</sup> Vgl. BLUM, *Komposition*, a.a.O. (Anm. 6), 324.

<sup>17</sup> Zitiert nach V. RAD, *Das Opfer des Abraham*, a.a.O. (Anm. 1), 54f.

Gott des Lebens (das hält Hebr 11,17–18 in der Auslegung mit Recht entschieden fest); andernfalls wäre die „Gottesfurcht“, die Abraham aus seinen Schrecken gewinnt, ein schauernder Blick auf ein unbestimmtes Schicksal. Für den Erzähler aber ist die „Gottesfurcht“, wie sie Abraham aus dem grauenhaften Erleben gewinnt, das Wissen, dass Gott selbst dort, wo er in einem scheinbar sinnlosen Geschehen als Gegner seiner selbst erfahren wird, nicht aufhört, der den Menschen Zugewandte zu sein, der auch dann noch Wege weiß, die den Horizont menschlicher Erfahrungen transzendieren (Hebr 11,19 erinnert daher an Gottes Macht zur Auferweckung von Toten)<sup>18</sup>.

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

Zwei Beobachtungen mögen diese Gedanken abschließen:

1) Die jüdische Tradition, die Gen 22 am Neujahrsfest ins Zentrum stellt, liest den Text wesenhaft nicht als einen Abrahamtext, sondern als einen Isaaktext. Sie drückt damit zweierlei aus: zum einen die Bereitschaft zum Leiden, wo immer Gott es seinem Volk auferlegt; zum anderen das Verständnis des Lebens als ein Wunder aus Gottes Hand, der die Seinen nicht preisgeben kann.

2) Wenn Gen 22 schon den frühen Christen in den Katakomben eine wichtige Hilfe zum Verständnis ihres Geschickes war, so schwerlich ohne die Deutung von Hebr 11. Wie damals so ist es großen Malern der christlichen Tradition bis in die Gegenwart – und insbesondere Rembrandt – immer wieder gelungen, beides an Abraham gleichermaßen darzustellen: sein furchtbares Entsetzen einerseits und sein staunendes Begreifen der Rettung andererseits<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Meines Erachtens liegt eine Fehldeutung vor, wenn man mit SCHMID, Rückgabe, a.a.O. (Anm. 7), 289f., formuliert: „Gott fürchten‘ heißt in Gen 22 also Gott ganz Gott sein lassen – jenseits aller Festlegung auf seine bereits mehrfach ergangenen Verheißungen.“ Vielmehr geht es genau um das Vertrauen auf jene verbindliche „Festlegung“ Gottes in Situationen, in denen nichts von ihr erkennbar wird.

<sup>19</sup> Die lange Geschichte vielfältiger jüdischer und christlicher Rezeption von Gen 22 ist dargestellt von L. KUNDERT, *Die Opferung/Bindung Isaaks*, 2 Bde (WMANT 78–79), Neukirchen-Vluyn 1998 und D. LERCH, *Isaaks Opferung christlich gedeutet* (BHT 12), Tübingen 1950; vgl. zu letzterer auch H. GRAF REVENTLOW, *Opfere deinen Sohn* (BSt 53), Neukirchen-Vluyn 1968, 78ff. und zu beiden T. VEIJOLA, *Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter*, ZThK 85 (1988) 129–164; 130–138.

## 12. Gen 20–22 als theologisches Programm

Zu den besonderen Verdiensten Hans-Christoph Schmitts gehört es, einem ständig wachsenden Heer an „Schreibtischmördern“<sup>1</sup>, die dem Elohisten den Garaus bereiten oder ihm gar aus grundsätzlichen Erwägungen seine Existenzberechtigung verweigern wollten, furchtlos über Jahrzehnte die Stirn geboten zu haben. Dabei pflegte er die Prämissen seiner Analysen stets vorbildlich offenzulegen, wodurch das kritische Gespräch über seine Analysen sehr erleichtert und befördert wurde. Er gebrauchte gern das spielerische Element, dessen jede Exegese bedarf, das hypothetische Ausloten verschiedener Möglichkeiten zur Lösung eines Problems. Ob E als Quelle zu gelten habe oder man mit H. W. Wolff von „Fragmenten“ zu reden habe, ob „E“ Bearbeiter von „J“ sei, insbesondere in den Abrahamserzählungen<sup>2</sup>, aber auch darüber hinaus<sup>3</sup>, ob – wenn ja – dennoch mit Selbständigkeit bzw. Quellenhaftigkeit zu rechnen sei<sup>4</sup>: Über all dies ließ sich trefflich mit ihm streiten.

Aber die geschichtliche Stunde solcher Diskussionen ist fürs erste vergangen. Angesichts der wachsenden Zahl an Pentateuchhypothesen ist primär eine neuerliche Verständigung über die Beobachtungen vonnöten, die in der klassisch zu nennenden Periode der historisch-kritischen Forschung zur An-

---

<sup>1</sup> So H. W. WOLFF zu Beginn seiner Heidelberger Antrittsvorlesung „Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch“, *EvTh* 29 (1969) 59–72; wieder abgedruckt in: DERS., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1973, 402–417.

<sup>2</sup> Vgl. etwa J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven/London 1975; P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146), Berlin/New York 1977, 107.111; O. KAISER, *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, Bd. 1, Gütersloh 1992, 74–76; S. E. MCEVENEUE, *The Elohist at Work*, *ZAW* 96 (1984) 315–332; 329f.; CHR. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, 173.

<sup>3</sup> Vgl. etwa H.-C. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte* (BZAW 154), Berlin/New York 1980; L. SCHMIDT, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW 167), Berlin/New York 1986, 125ff.; J. JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1977, 197ff. – Anders etwa W. H. SCHMIDT, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin/New York 1995, 86ff.; vgl. DERS., *Plädoyer für die Quellenentscheidung*, *BZ* 32 (1988) 1–14; 7f.; A. GRAUPNER, *Der Elohist* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002, 203 u.ö.

<sup>4</sup> Für Bearbeitung von J und gleichzeitige Selbständigkeit von E plädieren etwa W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte* (FRLANT 101), Göttingen 1970, 130; E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie* (fzb 3), Würzburg 1971, 161; WEIMAR, *Untersuchungen*, a.a.O. (Anm. 2), 108–111; R. SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978, 85f.

nahme eines eigenständigen „E“ geführt haben. Es ist daher schwerlich zufällig, dass der jüngste Aufsatz H.-C. Schmitts wieder bei den Argumenten J. Wellhausens ansetzt und sich mit Gen 20–22 (bzw. Gen 20–21) dem Textkomplex zuwendet, der in der Kontroverse um die Existenz eines Elohisten stets den relativ sichersten Ausgangspunkt bildete<sup>5</sup>. Die folgenden Überlegungen versuchen, seine Gedanken weiter voranzutreiben – ob in eine ihm genehme Richtung, muss sich erst zeigen. Während Schmitt vor allem den erzählerischen Prämissen von Gen 20–21(22) nachgegangen ist, um die Frage des Einsatzes der elohistischen Darstellung zu klären, bemühen sich meine Erörterungen darum, Gen 20–22 als Ganzheit zu verstehen.

Gen 20–22 (genauer 20,1–22,19), der erste und bei weitem größte zusammenhängende Block innerhalb der klassisch elohistischen Texte, ist nur durch zwei kürzere Einschübe unterbrochen: einerseits durch die knappe Erzählung von der Geburt Isaaks, die in einer älteren Gestalt zum Block dazugehört haben muss, da sie in 21,8ff. sachlich und formal (V.8 ist kein Erzählungsanfang) vorausgesetzt wird, jetzt aber von priesterschriftlicher Sprache beherrscht wird, wenn auch älteres Material verarbeitet ist (Gen 21,1–7); zum anderen durch die nachträglich zugefügte zweite Engelrede in Gen 22,15–18, die in einer hochtheologischen, teilweise dt. geprägten Sprache die schon abgeschlossene Erzählung Gen 22 deutet und dabei voller Rückverweise auf voranstehende Vätertexte ist<sup>6</sup>. Sieht man von diesen beiden deutlich jüngeren Texten einmal ab, bleiben vier längere Erzählungen: Abraham bei Abimelech in Gerar (Gen 20), die Vertreibung von Hagar und Ismael (Gen 21,8–21), der Vertrag Abrahams mit Abimelech (Gen 21,22–34) und die Opferung Isaaks (Gen 22,1–14.19).

Drei dieser vier Texte laufen dabei geschehensmäßig und konzeptionell einander parallel, wie sogleich zu zeigen ist, und wollen aufeinander bezogen gelesen und ausgelegt werden. Separat steht einzig Gen 21,22–34, die Erzählung vom Vertrag Abrahams mit Abimelech. Zum einen handelt es sich um den einzigen der vier Texte, der deutlich aus zwei literarischen Schichten zusammengesetzt ist, wie die ältere und neuere Forschung nahezu einmütig anerkennt, wenn auch die Scheidung der Schichten im Einzelnen unterschiedlich vorgenommen wird; zum anderen ist Gen 21,22ff. ganz ungewöhnlich eng auf das umstrittene Kapitel Gen 26 bezogen und ohne diesen Bezug nicht eindeutig interpretierbar. Aus diesen Gründen möchte ich Gen 21,22–34 im Folgenden unberücksichtigt lassen, ohne damit eine positive oder negative Vorent-

---

<sup>5</sup> H.-C. SCHMITT, Menschliche Schuld, göttliche Führung und ethische Wandlung. Zur Theologie von Gen 20,1–21,21\* und zum Problem des Beginns des „Elohistischen Geschichtswerks“, in: Gott und Mensch im Dialog, Bd. 1 (FS O. Kaiser [BZAW 345/1]), hg. von M. Witte, Berlin/New York 2004, 259–270.

<sup>6</sup> Vgl. bes. E. BLUM, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1984, 363ff.

scheidung treffen zu wollen, ob zumindest die ältere der beiden literarischen Schichten, aus denen der Text zusammengesetzt ist, mit dem Elohisten der anderen drei Texte zu identifizieren ist. Verglichen werden im Folgenden Gen 20, Gen 21,8–21 und Gen 22,1–14.<sup>7</sup>, wobei der Einfachheit halber weithin nur die Kapitelzahlen gebraucht werden.

## 1.

Einzusetzen hat eine Überprüfung der konzeptionellen Einheit von Gen 20–22 zwingend bei den beiden Texten, die einander am nächsten stehen: *Gen 21,8–21 und Gen 22,1–14.19*. Diese beiden Texte verlaufen so weitgehend parallel – und zwar sowohl erzähltechnisch (Abschnitt I) als auch konzeptionell (Abschnitt II) –, dass sie offensichtlich von vornherein zusammen gelesen und zusammen ausgelegt werden wollen. Eine je isolierte Lektüre würde Zusammengehöriges auseinanderreißen und müsste daher wesentliche Aspekte der Aussage verlieren oder doch zumindest unsachgemäß isolieren.

Die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Texten sind, wenigstens partiell, immer beobachtet worden<sup>8</sup>. Am stärksten galt dies stets für die auffälligste Parallelerscheinung, den hier wie dort am Höhepunkt der Erzählung rettend „vom Himmel rufenden Engel“ Gottes (Gen 21,17; 22,11). Die Beobachtung als solche ist freilich noch von recht geringem Nutzen, zumal der Gottesname in beiden Erzählungen gerade bei Einführung des Engels variiert, während er im übrigen Erzählverlauf weitestgehend analog verwendet wird. Jedoch ist eben nicht nur die Einführung beider Erwähnungen des rufenden Engels nahezu identisch, sondern auch ihre Position innerhalb der Erzählung. Insofern nötigt letztlich schon diese eine, ohne jede Mühe beim ersten Lesen der Texte gewonnene Parallele zum Vergleich der beiden Kapitel. Bei näherem Zusehen sind die Parallelen weit zahlreicher. Ich beschränke mich im Folgenden auf die wichtigsten und führe sie in der Reihenfolge auf, in der sie in den beiden Kapiteln begegnen.

Die als erste zu nennende Gemeinsamkeit zwischen Gen 21,8ff. und Gen 22 ist unscheinbar, aber sachlich von großem Gewicht. Sie könnte als zufällig

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu MCEVENUE, *The Elohist*, a.a.O. (Anm. 2), 316 u.ö., der im Blick auf diese drei Texte von einer „Trilogie“ spricht.

<sup>8</sup> Am genauesten sind sie in neuerer Zeit von H. SPECHT, *Die Abraham-Lot-Erzählung. Der Beginn der literarischen Abrahamsüberlieferung und ihre Neudeutung durch den Jahwisten und Elohisten*, Diss. München 1983, 107ff. 329ff., und MCEVENUE, *The Elohist*, a.a.O. (Anm. 2), herausgestellt worden; vgl. BLUM, *Komposition*, a.a.O. (Anm. 6), 314, und H.-C. SCHMITT, *Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1–19\* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte*, BN 34 (1986) 82–109; 97f., wieder abgedruckt in: DERS., *Theologie in Prophetie und Pentateuch*, *Gesammelte Studien* (BZAW 310), Berlin/New York 2001, 108–130; 120f.

abgetan werden, wenn sie nicht von den folgenden Beobachtungen gestützt würde. In beiden Erzählungen beginnt die eigentliche Handlung mit einer *Gottesrede*, die sich *an Abraham* richtet: „Da sprach Gott zu Abraham“ (21,12) bzw. „da sprach er (Gott) zu ihm (Abraham)“ (22,1b). Im Falle von Gen 22 ist dieser Erzählungsanfang evident, denn voraus geht einzig die überschriftartige, zusammenfassende Deutung der Geschehnisse in V.1a: „Nach diesen Ereignissen prüfte Gott Abraham“. In Gen 21 dagegen bedarf der Leser vorgängiger Informationen, um die nachfolgende Erzählung verstehen zu können. Dazu gehört zu allererst der Plan der Sara, ihre Magd Hagar und deren Sohn Ismael zu vertreiben (V.10), weiter die Begründung dieses Planes durch die Grenzüberschreitung des Ismael (V.8f.)<sup>9</sup>, schließlich der Widerstand, den Abraham dem Plan entgegenbringt (V.11). Gerade dieses letztgenannte Motiv verdeutlicht, dass wir uns in der Exposition der Erzählung befinden und noch nicht in ihren Verlauf selber eingetreten sind; die unterschiedliche Einschätzung der Lage durch Sara einerseits und Abraham andererseits hemmt den Handlungsbeginn, und es bedarf erst der Initiative des Gotteswortes, damit der Plan der Sara in die Tat umgesetzt werden kann, die den Spannungsbogen der Erzählung eröffnet.

Unmittelbar auf die *Gottesrede* folgt in beiden Texten der Satz: „*Da machte sich Abraham frühmorgens auf*“ (21,14; 22,3). Mit ihm wird der pünktliche Gehorsam des Erzvaters herausgestellt; offensichtlich setzt der Satz voraus, dass Gott in der Nacht zu Abraham geredet hat<sup>10</sup>. Mit der Betonung der Pünktlichkeit fällt indirekt auch Licht auf den Inhalt der *Gottesrede*. Hatte Gen 21,11 explizit herausgestellt, dass Abrahams eigene Beurteilung der Lage derjenigen Gottes diametral entgegengesetzt war, so bedarf es eines entsprechenden Hinweises in Gen 22 nicht. Schlechterdings unüberbietbar ist die Zumutung, die in den sich steigernden Appositionen zum Ausdruck kommt: „Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Isaak ...“

Zwar ohne terminologische Anklänge, aber in der Sache analog folgen in beiden Texten, sehr ausführlich beschrieben, *Abrahams Reisevorbereitungen* für Hagar bzw. sich selber. Sie wirken umständlich, spiegeln aber gerade darin die Zumutung Gottes wider: Brot und Wasser in Gen 21,14 dienen schon als Vorspiel auf (Hunger und) Durst; die Reihen Esel – Knechte – Isaak bzw.

---

<sup>9</sup> Wenn Sara Ismael beim  $\pi\eta\pi$  pi. beobachtet, so ist damit nicht ein kindliches Spiel gemeint, auch nicht ein moralisch anstößiges Gelächter, sondern – wie das Wortspiel mit dem Namen Isaak verdeutlicht – ein „Isaacing“, ein „pretending to be Isaac“ (G. W. COATS, *The Curse in God's Blessing*, in: *Die Botschaft und die Boten* [FS H. W. Wolff], hg. von J. Jeremias/L. Perliitt, Neukirchen-Vluyn 1981, 31–41; 37f.; F. ZIMMER, *Der Elohist als weisheitlich-prophetische Redaktionsschicht*, Frankfurt a.M. 1999, 90).

<sup>10</sup> Im vorausgehenden Kap. 20, das zu 21–22 sachlich unlöslich hinzugehört, wie noch zu zeigen ist, ist an entsprechender Stelle ausdrücklich das Reden Gottes mittels eines Traums in der Nacht dargelegt (V.3.6).

satteln – nehmen – Opferholz spalten – gehen in Gen 22,3 lassen in ihrer jeweiligen Steigerung das Dunkel, das auf Abraham zukommt, ahnen.

Während die Beschreibung des langen Weges, den Abraham und Isaak zurücklegen müssen (22,4–8), in Gen 21 auf den Satz: „Sie zog los und verirrt sich in der Wüste Beerscheba“ (V.14b) beschränkt ist, wird in beiden Kapiteln *die Lebensgefahr des Kindes* breit dargelegt (21,15f.; 22,9f.). Dabei sind in der anfänglichen Gottesrede beide Kinder betont *als Verheißungsträger eingeführt* worden – Ismael explizit in 21,13, Isaak in 21 noch betonter (V.10b.12b), in 22,2 nach der Vertreibung Ismaels indirekt in der Begrifflichkeit „dein einziger, den du liebst“<sup>11</sup>. In scharfem Kontrast dazu wird die Lebensgefahr der beiden Kinder als unaufhaltsam dargestellt und führt zu scheinbar rettungsloser Verlorenheit – Hagar hat Ismael schon aufgegeben (21,16), Abrahams Handlungen in 22,9f. dienen in einem grauenhaften Ritardando mit gewissenhafter Präzision nur dem Ziel der gebotenen Darbringung des Sohnes.

In ebendieser scheinbar aussichtslosen Situation heißt es hier wie dort: „*Da rief der Engel Gottes/Jahwes vom Himmel Hagar/ihn (Abraham) an und sprach: ‚Tu nicht ..., denn ...‘*“ (21,17f.; 22,11f.). Auffällig ist, dass in beiden Fällen der Ruf des Engels, mit dem die Abwendung der tödlichen Gefahr eingeleitet wird, *nahtlos in Gottesrede übergeht*, wenn Hagar bzw. Abraham die entscheidende theologische Mitteilung unterbreitet wird, die auf den Leser zielt. Das logische Subjekt sowohl der Verheißungserneuerung „denn ich will ihn zu einem großen Volke machen“ (21,18b) als auch der Zielbestimmung der Prüfung Abrahams „denn jetzt weiß ich, dass du gottesfürchtig bist“ (22,12b), also beider Begründungssätze in der Aufforderung der Engelsstimme, kann nur Gott sein.

Der Vorgang der Rettung selber geschieht jeweils durch ein *plötzliches „Sehen“*, das zu einem „Gehen“ führt. Hagar, der von Gott „die Augen geöffnet“ wurden, „sah einen Brunnen mit Wasser, ging, füllte den Schlauch mit Wasser und tränkte den Knaben“ (21,19); Abraham „erhob seine Augen und

---

<sup>11</sup> Dieser – bes. von G. von Rad in seinen verschiedenen Arbeiten zu Gen 22 stets betonte – Sachverhalt wird von vielen Auslegern verkannt, am stärksten naturgemäß von denen, die Gen 22 am entschlossensten von Gen 21 isolieren, etwa: C. WESTERMANN (Genesis [BK I/2], Neukirchen-Vluyn 1981, 413f.425 u.ö.: Gen 20–22 enthalten unzusammenhängende Nachträge zu J), T. VEIJOLA (Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85 [1988] 129ff.); etwas zurückhaltender BLUM (Komposition, a.a.O. [Anm. 6], 311ff.329f.: Die Parallelen in Gen 21 zu Gen 22 beruhen auf sekundärer Anpassung einer älteren Erzählung an Kap. 22). Vgl. auch L. SCHMIDTs Formulierung, Abraham sei bei E „der einzelne exemplarische Fromme“ (Pentateuch, in: DERS./H. J. Boecker/H.-J. Hermisson/J. M. Schmidt [Hg.], Altes Testament, Neukirchen-Vluyn 1983, 96; etwas vorsichtiger in: DERS., Weisheit und Geschichte beim Elohisten, in: Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch [BZAW 263], Berlin/New York 1998, 156–158). Behutsamer hebt SCHMITT hervor, dass die Verheißung der Volkwerdung in Gen 22 nicht thematisiert wird (Erzählung, a.a.O. [Anm. 8], 85; Neudruck 111).

sah einen Widder ...; er ging und nahm den Widder und brachte ihn statt seines Sohnes als Brandopfer dar“ (22,13).

Aber noch nicht die Rettung der gefährdeten Verheißungsträger bringt die beiden Erzählungen zum Abschluss, sondern sie kommen erst dort zur Ruhe, wo sie über *das „Wohnen“* der Hauptperson berichten. Hier besteht allerdings der Unterschied, dass nach 21,20 Ismael schon als herangewachsen gilt mit eigenem ‚Beruf‘ als Bogenschütze – „er wohnte in der Wüste ...“ (V.20); „er wohnte in der Wüste Paran“ (V.21) –, während Kap. 22 das Entsprechende von Abraham mitteilt, nachdem er von seiner Reise zurückgekehrt war: „Abraham wohnte in Beerscheba“ (22,19).

## 2.

Zwei Erzählungen, die sowohl in ihrem Handlungsablauf als auch in der verwendeten Begrifflichkeit so bewusst miteinander verzahnt sind, müssen zusammen gedeutet werden, müssen sich gegenseitig interpretieren. Die entscheidende Erkenntnis in diesem Zusammenhang scheint mir zu sein, dass nicht nur gewisse einzelne Handlungsabschnitte einander parallel verlaufen, sondern die Ereignisse als ganze in ihrer Szenenabfolge. Daraus folgt, dass der Geschehensbogen insgesamt hier und dort miteinander verglichen werden muss. Aus dieser Forderung ergibt sich von selbst, dass die Texte von ihrer „Lösung“ her, also von ihrem Abschluss her ausgelegt werden müssen. Das heißt entscheidend: Es sind jeweils *Rettungserzählungen*, in denen berichtet wird, wie Gott in scheinbar aussichtsloser Lage einen für die Betroffenen auch nicht ansatzweise erkennbaren Weg aus Lebensgefahr weist, indem er 1) seinen gütigen Engel vom Himmel her sendet und „rufen“ lässt, um den gefährdeten Menschen ihre Furcht zu nehmen (21,17) bzw. sie vor dem Äußersten zu bewahren (22,12), und 2) sie ihre Rettung „sehen“ lehrt, die vor ihnen liegt und für die ihnen doch „die Augen aufgetan“ werden müssen (21,19; 22,13). Das Hören des Notschreie beantwortenden „Rufes“ des Engels und das „Sehen“ der (zuvor gehaltenen) Augen gehören beim Vorgang der Rettung in beiden Erzählungen engstens zusammen, auch wenn von der stofflichen Eigenart der jeweiligen Tradition her das „Hören“ in der Ismaelgeschichte (21,17a.b) und das „Sehen“ in der Isaakgeschichte (22,14a.b.; vgl. V.2.8.13) den Vorrang hat.

Und doch ist mit diesen Feststellungen das Wesentliche der beiden Texte noch nicht erfasst. Es liegt im Spannungsbogen der Erzählungen, d.h. in der Verknüpfung ihres Anfanges mit ihrem Ende. Es ist ja jeweils Gott selber, der die beschriebene Lebensgefahr der beiden Kinder überhaupt erst herbeiführt, aus der er im Verlauf der Erzählungen auf überraschende Weise auch wieder rettet. Die Kinder werden somit *von Gott selber tödlich gefährdet* und zugleich von ihm aus Lebensgefahr gerettet. Das zentrale Anliegen des Erzäh-

lers in beiden Texten ist offensichtlich, dass Gott weder nur der Gefährdende noch der Rettende ist, sondern dass er beides zugleich ist<sup>12</sup>. Dabei wird die Gefährdung der Kinder dadurch bewusst gesteigert und die göttliche Handlungsweise rationalem Zugang betont entzogen, dass beide Kinder, wie wir schon sahen, Kinder Abrahams sind und vor aller Gefährdung programmatisch als Verheißungsträger eingeführt werden, die Ahnherren eines großen Volkes werden sollen (21,12f.). Gott gefährdet also nicht nur das Leben der beiden Abraham-Söhne, sondern er gefährdet gleichzeitig sein eigenes Wort, seine eigene Zusage, die an diese Kinder gebunden ist. Damit gefährdet er letztlich sich selber, denn das biblische Israel hat sich stets geweigert, einen Gott anzuerkennen, der beliebig Zusagen geben und revozieren kann, also die verkörperte Unzuverlässigkeit und Willkür ist<sup>13</sup>.

Hat man einmal diese Voraussetzungen in beiden Erzählungen gesehen, so wird die Konsequenz unumgänglich, dass der Anfang der Erzählungen, die Gefährdung der Kinder, nie für sich, also ohne die abschließende Rettung erzählt worden sein kann. Der Erzählungsbogen ist unteilbar, Gefährdung und Errettung gehören als Tat ein und desselben Gottes unlöslich zusammen. Die Größe der Gefahr ist das Maß für die Größe der Rettung. Beide Erzählungen zielen also darauf ab, dass Gott auch dann noch nicht aufhört, für die Kinder Abrahams der Rettende zu sein, wenn die Gefahr am allergrößten ist, wenn sie nämlich von ihm selber kommt.

Diese Textverwandtschaft ist etwas gänzlich Anderes als das mit dem – inzwischen zum Modewort gewordenen – Sammelbegriff der „Intertextualität“ Bezeichnete, den G. Steins<sup>14</sup> in die Diskussion eingeführt hat. Wie W. Groß<sup>15</sup> in seiner klugen Kritik aufgewiesen hat, vermag G. Steins sein differenziertes Methodenprogramm in der faktischen Analyse nicht durchzuhalten. Die mangelnde Unterscheidung unterschiedlichster Bezugebenen zwischen verwandten Texten führt ihn zu der abwegigen Annahme, bei der Menge an Bezügen, die er zu Gen 22 herausstellt, sei Gen 22 stets der nehmende, nie der gebende Part gewesen (S. 217).

---

<sup>12</sup> Diesen Sachverhalt hat SCHMITT (Erzählung, a.a.O. [Anm. 8], 94ff. bzw. 118ff.) schärfer als alle anderen Exegeten herausgestellt.

<sup>13</sup> Vgl. J. JEREMIAS, Die Reue Gottes (BThS 31), Neukirchen-Vluyn 1997, 119–123.149–157.

<sup>14</sup> Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg/Base/Wien 1999.

<sup>15</sup> Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?, in: F.-L. Hossfeld, Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? (QD 185), Freiburg/Basel/Wien 2001, 121 Anm. 25.

## 3.

Allerdings führt ebendieser Gedanke auch zwangsweise zur Wahrnehmung der *Unterschiede* zwischen beiden Erzählungen. Gefährdung und Rettung sind in Gen 21 einerseits und in Gen 22 andererseits in völlig anderen Kategorien dargestellt. Geht es bei Hagar und Ismael um die Erfahrung physischer Not des Verdurstens, so bei Isaak um die göttliche Zumutung an Abraham, sein Kind selbst als Opfer darzubringen. Für Ismael besteht seine Weise der Gefährdung auch künftighin, denn er siedelt sich in ebenjener Wüste an, die ihm die Gefahr des Verdurstens brachte und weiterhin bringen wird (Gen 21,20f.). Im Falle Isaaks ist eine analoge Formulierung unmöglich. Auf dem Berg im Lande Moria (nach 2Chr 3,1: auf dem Zion) wird in der Zukunft ein Widder dargebracht in ständigem Gedenken an die Rettung Isaaks. Isaaks Leben ist ein für allemal gerettet, ausgelöst durch den Widder<sup>16</sup>.

Allerdings enthält diese Beobachtung nur die halbe Wahrheit. Der längste Passus in Gen 22, der in Gen 21 keinerlei Parallele findet – 22,4–8 –, breitet mit dem belastenden Gespräch zwischen Abraham und Isaak auf dem Weg eine Erörterung von derart grundsätzlichem Charakter vor dem Leser aus, wie sie unmöglich nur für die eine Situation der Erzählung selber, wie sie vielmehr für eine Fülle entsprechender Situationen verstanden sein will. Insbesondere die Antwort Abrahams auf Isaaks drängende Frage nach dem Opfer: „Gott wird sich das Schaf ersehen“ weist in ihrem Ausweichen, in ihrer Offenheit, aber auch in dem zum Ausdruck gebrachten Vertrauen deutlich über den Horizont des Erzählten hinaus. Wie der „gottesfürchtige“ Abraham Recht behält und den heiligen Ort im Rückblick „Jahwe ersieht“ nennt, so will diese Gottesfurcht ansteckend wirken und Isaak und seine Nachkommen zum Vertrauen auf Jahwe selbst in unverständlichem Dunkel locken. Dass die Nachkommen Isaaks ohne Erfahrung des Dunkels bleiben würden, will der Text gewiss nicht sagen, so deutlich er darauf beharrt, dass die Zumutung Gottes an Abraham, den eigenen Sohn darzubringen, ein einmaliges und unwiederholbares Ereignis war, ohne das es Isaak und seine Nachkommen gar nicht gäbe.

Es bleibt also in der Tat bei der Feststellung G. von Rads<sup>17</sup>, dass die überlieferungsgeschichtliche Analyse für Gen 22 – nicht für jeden Vätertext! – so gut wie nichts erbringt. So gewiss die Ablösung des Kindesopfers durch ein

---

<sup>16</sup> Analog deutet die Ergänzung in 22,15–18: Dem im Äußersten bewährten Abraham gelten Segen und Mehrungsverheißung endgültig und für alle Zeiten.

<sup>17</sup> Das Opfer des Abraham (KT 6), München <sup>2</sup>1976, 26 u.ö. Vgl. schon D. LERCH, Isaaks Opferung christlich gedeutet (BHTh 12), Tübingen 1950, 166f. Anders D. C. HOPKINS in seiner Diskussion der Auslegung von Rads (Between Promise and Fulfilment, BZ NF 24 [1980] 180–93).

Tieropfer stofflich dem Erzähler vorgegeben war<sup>18</sup>, so zeigt doch gerade die Parallelisierung von Gen 21 und 22, wie frei und souverän dieser Erzähler mit seinem Stoff umging!

Das „Vorrecht“ der Nachkommen Isaaks gegenüber den Nachfahren Ismaels ist demnach, dass Gott sie in eine noch weit größere Gottesferne und Gottesfinsternis führt. Rettung aus Not erfährt auch Ismael, und wie er werden seine Nachkommen sie erfahren. Darin entsprechen sich grundsätzlich die Erfahrungen beider Gruppen von Menschen, die sich von einem Abrahamssohn herleiten. Aber Isaak und seinen Nachkommen wird zugemutet, Gott auch dort noch wahrzunehmen und ihm zu vertrauen, wo er scheinbar sein eigener Widersacher, scheinbar sein eigener Widerspruch geworden ist.

Zwei nebensächliche Züge mögen diesen Unterschied noch beleuchten.

1) Gegen die Vertreibung Ismaels lehnt Abraham sich anfangs auf, bis Gott sie ihm befiehlt; angesichts der Zumutung Gottes, den geliebten Sohn zu opfern, verstummt er. In Gen 21 versteht Abraham Gott nicht, weil er anderer Ansicht ist; in Gen 22 begegnet ihm Gott in der Maske eines Gegengottes. Gen 21 zeichnet anfangs ein Problemfeld, zu dem es verschiedene Auffassungen der betroffenen Menschen gibt (21,9–11); Gen 22 kennt anfangs nur Gottes schlechterdings unverständliches Wort und Abrahams Tat.

2) Umgekehrt aber ruft Abraham der „Engel Jahwes“ vom Himmel her an und nicht mehr der „Engel Gottes“ wie in 21,17. Mit dem Jahwenamen wird in 22,11 (und V.14) ein persönliches Vertrauensverhältnis zwischen Abraham und seinem Gott angedeutet, wie es jenseits aller Erfahrungen von Hagar und Ismael liegt.

#### 4.

Aus den bisherigen Erörterungen ist längst deutlich geworden, dass der erzählerische Wille, die Ereignisse von Gen 21 und 22 aufeinander zu beziehen, nicht die Treue des Historikers widerspiegelt, also nicht das Interesse an einer vergangenen Epoche der Erzväter, sondern Gegenwartsinteresse. Bevor aber dieses Gegenwartsinteresse näher untersucht wird, soll zunächst ein Blick auf den dritten Text geworfen werden, in dem ebenfalls ein Mensch aus Lebensgefahr gerettet wird, auf *Gen 20*<sup>19</sup>. Die Verwandtschaft mit Gen 21,8ff. und

---

<sup>18</sup> Die weitergehenden Versuche, die vorgegebene Tradition bzw. Erzählung zu rekonstruieren bei H. GRAF REVENTLOW, *Opfere deinen Sohn* (BSt 53), Neukirchen-Vluyn 1968, 52ff. sowie R. KILIAN, *Isaaks Opferung* (SBS 44), Stuttgart 1970, 88ff. sind zu spekulativ; vgl. die berechnete Kritik von BLUM, *Komposition*, a.a.O. (Anm. 6), 320f., Anm. 53.

<sup>19</sup> Dabei halte ich mit SCHMITT, *Menschliche Schuld*, a.a.O. (Anm. 5), 261f., und BLUM, *Komposition*, a.a.O. (Anm. 6), 405f., Gen 20 für im Wesentlichen einheitlich und die von ihnen bestrittenen literarkritischen Argumente von P. Weimar, I. Fischer, Th. Seidl und F. Zimmer u.a. für nicht überzeugend.

22,1ff. ist mit Händen zu greifen, auch wenn sie nicht so weit in die Begrifflichkeit hineinreicht wie bei den anderen beiden Texten untereinander. Erheblich stärker als im Falle von Gen 21 ist die Eigengesetzlichkeit einer vorgeprägten Erzählung in Anschlag zu bringen. Gen 20 greift auf Gen 12,10ff. (und Gen 26!) zurück und deutet diese älteren Texte<sup>20</sup>. Er setzt auch beim Leser die Kenntnis des Stoffes von Gen 12,10ff. voraus und spielt auf ihn mit einer anfänglichen Situationsangabe an, die in ihrer Kürze kaum noch verständlich ist (V.2)<sup>21</sup>, um die ältere Erzählung sodann in Gestalt längerer Reden in eine Problem-Abhandlung zu übersetzen.

Wiederum ist es wie in Gen 21 und 22 Gott selber, der die akute Lebensgefahr Abimelechs herbeiführt, und zwar erneut in einer Rede, mit der die eigentliche Handlung (nach Exposition in V.1f.) einsetzt (V.3–7). Gott verhängt über den König von Gerar das Todesurteil, obwohl der König subjektiv schuldlos ist.

Gott weist Abimelech freilich zugleich, auf dessen Beteuerung lauterer Gesinnung hin, einen Weg aus der Lebensgefahr. Er gefährdet und rettet, wie er es auch in Gen 21 und 22 tut.

Wiederum wird der pünktliche Gehorsam des Betroffenen, hier also Abimelechs, mit den Worten: „Da machte sich Abimelech früh morgens auf“ (V.8) unmittelbar nach der Gottesrede hervorgehoben. Die Gottesrede ist dabei in Gen 20 explizit als Traum in der Nacht bezeichnet.

Auf ihre Weise, d.h. in ihrem allerdings weit eingeschränkteren Bereich, sind Abimelech und seine Untertanen wie Abraham (22,12) „gottesfürchtig“, was sich im präzisen Gehorsam gegenüber dem Gotteswort zeigt (20,8b); davon ahnt Abraham anfangs nichts (V.11).

Gerade wenn man diese Gemeinsamkeiten mit Gen 21 und 22 gesehen hat, fallen die Unterschiede nur umso deutlicher ins Auge. Abimelech wird nicht durch eine unmittelbare Gottesbegegnung in Gestalt des vom Himmel rufenden Engels gerettet, sondern a) nach Beseitigung der Schuldursache, die ihn ins Unheil führte, und b) durch Vermittlung Abrahams. Nur in Gen 20 wird die Lebensgefahr des Betroffenen mit geschehener Schuld in Verbindung gebracht, die zuvor beseitigt bzw. getilgt werden muss, bevor die Rettung einsetzen kann. Und nur in Gen 20 ist von einem indirekten Gottesverhältnis

---

<sup>20</sup> Das haben für Gen 12 VAN SETERS, Abraham, a.a.O. (Anm. 2), 167ff., und WESTERMANN, Genesis, a.a.O. (Anm. 11), z.St., für Gen 12 und 26 SPECHT, Die Abraham-Lot-Erzählung, a.a.O. (Anm. 8), 309ff.; BLUM, Komposition, a.a.O. (Anm. 6), 405ff.; MCEVENEUE, The Elohist, a.a.O. (Anm. 2), 326ff., u.a. mit zwingenden Argumenten gezeigt. Insbesondere die Abraham verteidigenden und entschuldigenden Sätze sind dieser Eigengesetzlichkeit der Thematik zuzuordnen und können für unseren Vergleich unberücksichtigt bleiben (Gen 16 als Vorlage für 21,8ff. war mit weit weniger anstößigen Einzelzügen für E belastet.).

<sup>21</sup> Erst in V.11 erfährt der Leser, warum Abraham Sara als Schwester ausgab, erst in V.17, wie Jahwe Abimelech und Gerar betraf hat.

die Rede. So gewiss Gott unmittelbar mit Abimelech redet, so erfolgt doch Abimelechs Bewahrung vor dem Tod weder durch seinen direkten Gotteskontakt, der ihm vielmehr nur den möglichen Weg weist, noch durch Beseitigung seiner Schuld allein, so gewiss sie unabdingbare Voraussetzung ist, sondern letztlich durch die Fürbitte des erwählten „Propheten“ Abraham. An Israel und seiner Erwählung vorbei kann Abimelech nicht gerettet werden, sondern nur aufgrund der Erwählung Israels und nur durch sie vermittelt; diese Erwählung zeigt sich insbesondere in der Gabe der Prophetie und ihrer Vollmacht zur Fürbitte. Wie Gen 12,3 von einem Segen spricht, den die Völker nur über die und nur aufgrund der Erwählung Abraham-Israels gewinnen können, so Gen 20 von einer Bewahrung der Völker am Leben, wie sie nur durch den fürbittenden Einsatz des prophetischen Abraham möglich ist.

Vielleicht muss man im Verfolg dieses Gedankens sogar noch weiter gehen. Nach Gen 20,15 bietet Abimelech in vorbildlicher Großzügigkeit Abraham ein „Wohnen“ (vgl. den analogen Begriff am Abschluss der beiden anderen Erzählungen: 21,20f.; 22,19) an beliebiger Stelle seines Landes an. Lässt sich auch diese Aussage verallgemeinern, so dass eine entsprechende Großzügigkeit gegenüber Israel von den Abimelech-Nachkommen als Voraussetzung ihres „Lebens“ (V.7) bzw. ihrer „Heilung“ (V.17) aufgrund der prophetischen Fürbitte erwartet wird?

## 5.

Die Parallelität der drei Rettungserzählungen in Gen 20–22 weist darauf hin, dass es grundlegende Gotteserfahrungen gibt, die in Gestalt von Lebensgefährdung und Lebensbewahrung durch Gott alle Menschen betreffen, die aber dennoch verschiedene Kollektive sehr unterschiedlich treffen. *Gen 20–22 teilt die Menschheit in drei Gruppen ein.* Grundlegend ist zunächst die Unterscheidung zwischen Kanaanäern (Gen 20)<sup>22</sup> und Israeliten (Gen 22), insofern Lebensgewinn für erstere nur durch Vermittlung letzterer möglich ist. Eine Mittelstellung nehmen diejenigen Völker ein, die ebenfalls Abrahamskinder sind, aber nicht zur „berufenen Nachkommenschaft Abrahams“ (21,13) gehören, die dem „geliebten einzigen“ Sohn (22,2) vorbehalten ist<sup>23</sup>. Charakteristisch für sie ist, dass sie nicht wie das erwählte Israel im Kulturland wohnen, sondern in der südlichen Steppe und Wüste (21,20f.), in der auch Israels eigene Anfänge in der klassischen Mosezeit lagen.

<sup>22</sup> Für Gen 20,2 ist Abimelech „der König von Gerar“. Nichts deutet in 20,1–18 darauf hin, dass er wie in 21,32.34 (und in Gen 26) als „Philister“ vorgestellt sei.

<sup>23</sup> P übernimmt dieses Urteil: Einerseits gilt ebenso wie Isaak auch Ismael der Segen mit der Mehrungsverheißung (Gen 17,20), andererseits betont Gott, dass sein Bund einzig Isaak vorbehalten ist (V.19).

Die genannte Dreiteilung hat offensichtlich einen anderen Sinn als die urgeschichtliche Dreiteilung der Menschheit bei J und P in Gen 10. Die weltweite Perspektive der Völkertafel liegt nirgends im Interesse des Erzählers von Gen 20–22. Es geht ihm vielmehr um eine „Ortsbestimmung“ Israels gegenüber seinen unmittelbaren Nachbarn, und zwar in typologischer Gruppierung. Darin berührt sich Gen 20–22 weit enger mit der ebenfalls kleinräumigen Dreiteilung der Nachkommen Noahs in Sem, (Ham bzw.) Kanaan und Japhet in den Fluch- und Segenssprüchen von Gen 9,25–27, die dem Jahwisten offensichtlich schon vorgegeben waren<sup>24</sup>. Der wesentliche Unterschied zwischen Gen 9,25–27 und Gen 20–22 besteht darin, dass die Sprüche das Machtverhältnis der drei Menschengruppen zueinander klären und festigen wollen – man vgl. die stereotyp einhämmernd herausgestellte Knechtschaft Kanaans in V.25b.26b.27b, auf die der Hauptton fällt –, Gen 20–22 dagegen das je unterschiedliche Gottesverhältnis der drei Völkertypen behandeln und miteinander vergleichen<sup>25</sup>. Bei dieser Thematik ist dann die relative Nähe Ismaels zu Israel beachtenswert, auch wenn sie in Grundzügen dem Erzähler von Gen 21 aus Gen 16 sachlich schon vorgegeben war. So deutlich der Erzähler die Kanaanäer vom erwählten Volk geschieden weiß, so deutlich hält er seinen Lesern gegenüber die geschichtliche Verbundenheit Israels mit den Nomadengruppen des Südens und Ostens fest.

Wer ist dann aber „Ismael“? Denkt der Erzähler an ein begrenztes geographisches Gebiet, oder denkt er weiträumig? Diese Frage ist deshalb schwer zu beantworten, weil „von Ismael weder in diesen Sagen [scil. der Mosezeit] noch in den historischen Erzählungen von Davids Raubzügen in den Negev 1Sam 27,30 die Rede ist ...; Ismael haust eben jenseits der Interessenssphäre der um Juda sich gruppierenden Südstämme“<sup>26</sup>. Einzig in Ri 8,24 und Ps 83,7 tauchen die Ismaeliter kurz als Feinde Israels auf, aber auch dort nicht als selbständig handelnd; in Ps 83,7 sind im Süden Judas alle nur denkbaren Feinde aufgezählt, und der Zusatz in Ri 8,24 erwähnt sie nur wegen ihres Reichtums, den sie als Handelsvolk besaßen (Gen 37,25ff.). Isaak-Israel ist mit seinem Halbbruder Ismael offensichtlich nie ernsthaft in Konflikt geraten.

In Gen 21,21 wird mit dem Namen Paran, der üblicherweise für die Gegend im Norden der Sinai-Halbinsel und westlich des *wādi el-‘araba* steht, zwar ein eingeschränktes Siedlungsgebiet bezeichnet; aber es kann sich hier um die Angabe des Ursprungs Ismaels handeln, zumal Ismael nach Gen 16 am Brunnen von Beer-Lahai-Roi (im südlichen Negev; vgl. Gen 24,62; 25,11?) geboren wird. Jedenfalls führt die – P offensichtlich vorgegebene, in sich

<sup>24</sup> Der Jahwist verbindet die Sprüche und ihren Kontext durch 9,18 mit der Sintflut und durch 9,19 mit der Erzählung vom Turmbau (vgl. O. H. STECK, Gen 12,1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: Probleme biblischer Theologie [FS G. von Rad], hg. von H. W. Wolff, München 1971, 525–554; 537 Anm. 35 = DERS., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament, Gesammelte Studien, München 1982, 130 Anm. 35), rückt sie also entgegen ihrer ursprünglichen Intention in einen universalen Horizont.

<sup>25</sup> Denkbar ist, dass der Vf. von Gen 20–22 die Dreiteilung der Menschen in Palästina aus Gen 9 (und möglichen ähnlichen Sprüchen) bei seinen Lesern voraussetzt und bewusst auf eine neue Ebene versetzt.

<sup>26</sup> E. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle (Saale) 1906, 325.

gewachsene – Liste der 12 Ismaeliteröhne bzw. -stämme in Gen 25,13–15 (18?) in einen viel weiteren Raum, dem E. A. Knauf in seiner Dissertation unter Identifikation von Ismael mit den assyrischen *Šumu'il* nachgegangen ist<sup>27</sup>. Er rechnet mit einer Grundschrift der Liste, die 6–7 Namen enthielt und frühestens im 8., eher aber im 7. Jh. entstanden sei, da die Stämme selbst nur teilweise schon im 8. Jh. v. Chr., teilweise aber erstmals im 7. Jh. belegt sind. Als Nabonid Mitte des 6. Jh.s nach Arabien zog und Tema zum Zentrum erhob, habe der Stammverband vermutlich schon nicht mehr bestanden; die Aufnahme Temas in die Liste bezeuge, dass der Name „Ismael“ in der Folgezeit unspezifisch für ganz Nordarabien stehe<sup>28</sup>. Der Stammverband der Ismaeliter habe insgesamt von Nordwestarabien (im Süden bis zur *Nefūd*) bis Edom und an die syrischen Ränder des fruchtbaren Halbmonds gereicht.

Was immer der Name „Ismael“ in früherer Zeit bedeutet haben mag, im ausgehenden 8. und im 7. Jh. v. Chr. bezeichnet er, wenn Knauf mit seinen Erwägungen auch nur im Groben Recht hat, eine „protobeduinische Konföderation“, die nahezu alle nomadisierenden Nachbarn Israels – genauer: Judas – umfasste. Eine solche umfassende Bedeutung ist auch von der Völkertypologie in Gen 20–22 her überaus wahrscheinlich. Als Abfassungszeit ergäbe sich damit für Gen 20–22 das 7. Jh. Diese Ansetzung lässt sich auch aus theologisch-geschichtlichen Gründen wahrscheinlich machen.

## 6.

Nähere Auskunft über *den theologischen Ort des Erzählers* wird man am ehesten Gen 22 entnehmen dürfen. In diesem Kapitel konnte der Erzähler freier formulieren, da er nicht wie im Falle von Gen 20 und 21 an eine vorgegebene Erzählung (Gen 16 bzw. 12 und 26) gebunden war und deren Eigengesetzlichkeit berücksichtigen musste. Wenn Israel nach Gen 22 darin vor den anderen Abrahamssöhnen ausgezeichnet ist, dass es der dunkelsten Seite Gottes, ja seines scheinbaren Selbstwiderspruches gewürdigt wird, so setzt eine solche Aussage voraus, dass das Gottesvolk von Gott schwerstes Geschick empfangen hat, ja mehr: Erfahrungen mit Gott gemacht hat, die seinen Erwartungen in jeder Hinsicht widersprachen, scheinbar zum Ende seines Gottesverhältnisses führten und ihm dennoch letztendlich unerhoffte Rettung brachten. Ohne das Erlebnis des Untergangs des Nordreichs, ohne die Erfahrung der Belagerung und Befreiung Jerusalems im Jahre 701 erscheinen mir solche Aussagen kaum denkbar, so gewiss derartige Urteile beim Stand unseres Wissens nur mit großer Behutsamkeit geäußert werden können. Mit dem Zeitalter Jesajas wäre freilich erst ein theologisch-geschichtlicher *terminus a quo* gewonnen.

<sup>27</sup> E. A. KNAUF, Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV 7), Wiesbaden 1985, bes. 60ff.

<sup>28</sup> A.a.O., 89.109.113; vgl. U. HÜBNER, Art. Ismaël/Ismaëliter, NBL 2 (1995) 244–246.

Näheren Aufschluss wird man von den beiden zentralen theologischen Begriffen in Gen 22 erwarten können: von  $\pi\delta\eta$  pi. „prüfen“ im überschriftartigen Einleitungsvers und von der „Gottesfurcht“ im entscheidenden Deutervers der Erzählung (V.12). Bezüglich des ersten der beiden Begriffe hat H.-C. Schmitt in kritischem Anschluss an M. Greenberg und E. Blum überzeugend nachgewiesen, dass seine Verwendung in Gen 22 erkennbar unterschieden und älter ist als der vergleichsweise häufigere dtn und dtr Gebrauch in Dtn 8,2.16; 13,4 bzw. in Ex 15,25; 16,4; Ri 2,22; 3,1.4<sup>29</sup>. In letzteren Belegen geht es stets um eine Gehorsamsprobe gegenüber dem (schriftlich) überlieferten Gotteswillen, zumeist in Zeiten, da Abfall und Absage nahe liegen. In Gen 22 handelt es sich demgegenüber um ein Handeln Gottes, das auf ein Ziel aus ist, das mit dem Begriff der „Gottesfurcht“ umschrieben wird. Als Abrahams „Gottesfurcht“ offen zutage liegt, beendet Gott die „Versuchung“; sie hat erreicht, was sie sollte. Die deutschen Begriffe „prüfen“, „versuchen“ sind als Bezeichnung für diesen Vorgang allenfalls ein Notbehelf, aufgrund ihrer andersartigen Assoziationen aber eher irreführend. Im Unterschied zur deutschen Begrifflichkeit setzt  $\pi\delta\eta$  pi. in Gen 22,1 zum einen ein schon bestehendes enges Vertrauensverhältnis des „Versuchten“ zu Gott voraus, das durch die „Versuchung“ gefestigt werden soll, und es betrifft zum zweiten nicht beliebige Erfahrungen, sondern den Extremfall der „Hiobproblematik des Gottvertrauens auch in der Leiderfahrung“<sup>30</sup>, freilich im Horizont des Gottesvolkes als Ganzheit.

Für diesen vor-dtr Gebrauch des Theologumenons der „Versuchung“ gibt es im Alten Testament nur eine einzige, aber sachlich überaus gewichtige Parallele: *die elohistische Deutung der Sinaioffenbarung in Ex 20,20*. Dieser Vers ist – zusammen mit seinem Kontext – auf dreifache Weise mit Gen 22 verbunden: a) Als Sinn der Offenbarung Gottes am Sinai ist wie im Falle der Zumutung an Abraham Israels „Versuchung“ angegeben; b) das Ziel dieser „Versuchung“ ist wiederum die Herbeiführung von „Gottesfurcht“ Abraham-Israels; c) das entscheidende Geschehen findet am 3. Tage statt (Ex 19,11.15.16<sup>31</sup>; Gen 22,4). Es kann mithin kein Zweifel daran bestehen, dass die Texte sich gegenseitig auslegen wollen: Gen 22 ist die vorweggenommene Sinaioffenbarung zur Väterzeit, wie umgekehrt Ex 20 zur Deutekategorie von Gen 22 wird<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Erzählung, a.a.O. (Anm. 8), 89ff. bzw. 114ff. Ihm folgt ZIMMER, *Der Elohist*, a.a.O. (Anm. 9), 237–241. Vgl. zuvor L. RUPPERT, *Das Motiv der Versuchung durch Gott in vorderdeuteronomischer Tradition*, VT 22 (1972) 55–63, und danach I. WILLI-PLEIN, *Die Versuchung steht am Schluss*, ThZ 48 (1992) 100–108.

<sup>30</sup> SCHMITT, *Erzählung*, a.a.O. (Anm. 8), 90 (bzw. 114).

<sup>31</sup> Dabei sind 19,10–16a\* von den anerkannt „elohistischen“ Versen kaum zu trennen; vgl. JEREMIAS, *Theophanie*, a.a.O. (Anm. 3), 195–199.

<sup>32</sup> Beobachtungen wie diese, deren es viele gibt, sprechen gegen die Annahme, es habe keine vorpriesterliche Verbindung der großen Pentateuchthemen gegeben (K. SCHMID, *Erzvä-*

Für unsere Fragestellung ist von Gewicht, dass in Ex 20 die Konsequenz aus „Versuchung“ und „Gottesfurcht“ Israels – also aus der für Menschen unverständlichen Gefährdung durch Gott und aus dem Vertrauen auf den ungreifbaren und unbegreiflichen Gott, auf das sie abzielt – doppelt formuliert ist: 1. V.20 Ende nennt explizit das Vermeiden von Schuld aller Art; 2. die rahmenden Verse 19 und 21 zielen auf das stellvertretende Handeln des Propheten Mose ab: auf das gefährvolle Sich Nahen der Gegenwart Gottes und das vermittelnde Reden<sup>33</sup>. Beide Aussagen verbinden Ex 20 mit Gen 20. Freilich ist das Verhältnis von Gen 20 zu Ex 20 zunächst nur antithetisch zu bestimmen. Während Abimelechs Versuch, schuldlos zu bleiben, trotz aller Lauterkeit seiner Gesinnung zum Scheitern verurteilt ist, ist Israel nach der Offenbarung Gottes am Sinai ein Vermeiden aller Verfehlungen möglich. So viel bewirkt die „Gottesfurcht“ als primäres Ziel der Offenbarung und der mit ihr verbundenen „Versuchung“. Allerdings wird das empirische Israel auch künftig schwere Schuld auf sich laden, wie sie nach der Sinaioffenbarung nur umso schwerer wiegt. Nicht nur, aber auch aus diesem Grund verfügt Israel seit seiner grundlegenden Gottesbegegnung über ein mosaisch-prophetisches Amt, das das Gottesvolk vor tödlicher Gottesbegegnung bewahrt. Auch Israel selber also ist auf Vermittlung (des prophetischen Mose) angewiesen, die es nun seinerseits gegenüber dem Heiden Abimelech in Gestalt prophetischer Fürbitte leisten muss, da es in Gerar-Kanaan weder eine Willensoffenbarung Jahwes noch Propheten gibt, obwohl auch in Gerar (auf die Weise, in der es hier möglich ist) Gottesfurcht vorhanden ist.

Theologiegeschichtlich führt diese Aussage in das Vorfeld des dtn (und des dtr.) Prophetenverständnisses von Dtn 18,9–15 (bzw. 18,16–22)<sup>34</sup>, das von der Vorstellung beherrscht ist, dass Gehorsam gegenüber Gott mit dem Gehorsam gegenüber dem prophetischen Wort identisch ist, weil die Propheten als Kenner der Zukunft Gottes die eigentlichen Fortführer der Funktionen Moses sind. Die in jüngerer Zeit mehrfach geäußerte Vermutung, dass Gen 22 „in der späteren Königszeit“ entstanden sei<sup>35</sup>, bewährt sich also.

---

ter und Exodus [WMANT 81], Neukirchen-Vluyn 1999; J.-CHR. GERTZ, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung [FRLANT 186], Göttingen 2000, u.a.), so gewiss man zwischen traditionsgeschichtlicher und literarischer Verbindung unterscheiden muss (E. BLUM, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus, in: J.-Chr. Gertz/K. Schmid/M. Witte [Hg], Abschied vom Jahwisten [BZAW 315], Berlin/New York 2002, 122f.).

<sup>33</sup> G. VON RAD hatte im Blick auf die Bitte des Volkes um Moses Vermittlung in Ex 20,19 von einer „Ätiologie des Kultuspropheten“ gesprochen (in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament I, München 1971, 37).

<sup>34</sup> Zur literarkritischen Scheidung von Dtn 18,9–15 und 18,16–22 vgl. W. H. SCHMIDT, Das Prophetengesetz in Dtn 18,9–22, in: Deuteronomy and Deuteronomic Literature (FS C. H. Brekelmans), hg. von M. Vervenne/J. Lust, Leuven 1997, 55–69.

<sup>35</sup> So WESTERMANN, Genesis, a.a.O. (Anm. 11), 435; vgl. BLUM, Komposition, a.a.O. (Anm. 6), 328f.; SCHMITT, Erzählung, a.a.O. (Anm. 8), 104 (bzw. 126); vgl. DERS., Menschliche Schuld, a.a.O. (Anm. 5), 269 zu Gen 20 und 21.

Freilich darf man die Konzeption der behandelten E-Kapitel auch nicht zu nah an das Kern-Deuteronomium heranrücken. Verglichen mit letzterem sind in ihr die Kanaanäer erstaunlich positiv gesehen, auch wenn sie durch drei zentrale Gaben, die Israel ihnen voraushat, von diesem getrennt sind: die Kenntnis des Gotteswillens, das Moseamt des Propheten und die Erfahrung der äußersten Dunkelseiten Gottes, die zu einem Wissen führt, dass man diesem Gott noch in seiner tiefsten Verborgenheit Heil zutrauen soll und darf.