

Von der historisch-kritischen Methode zu aktuellen Ansätzen alttestamentlicher Exegese. Am Beispiel der Opferung Isaaks (Genesis 22).

Die Quellenscheidung galt lange Zeit als unverzichtbares Paradigma historisch-kritischer Pentateuchexegese. Inzwischen gilt die Vierquellenhypothese als veraltet. Stattdessen wird der Text mit neuen Methoden analysiert. Dadurch kommt es zu einer anderen Interpretation, wie am Beispiel der Opferung Isaaks gezeigt wird.

Geistesgeschichtlicher Hintergrund

In der Reformationszeit kam die Bibel als Grundlage des christlichen Glaubens neu zur Geltung. Im Laufe der Kirchengeschichte hatte es sich eingebürgert, die Bibel auf einen vierfachen Sinn¹ hin zu befragen. Nun wurde allein der Literalsinn wichtig. Die wörtliche Auslegung in seinen geschichtlichen Bezügen gewann an Bedeutung. Das Interesse war auf den Text und seine Geschichte fokussiert. Als sich im geistesgeschichtlichen Kontext der Aufklärung die historisch-kritische Exegese entwickelte, fiel die mosaische Autorschaft des Pentateuch. Es wurden verschiedene Entstehungsmodelle entwickelt, die unter den Begriffen Pentateuchkritik Eingang in die wissenschaftliche Forschung fanden. Diese Modelle lassen sich auf drei reduzieren, welche von einer Grundschrift, Erzählkränzen oder Quellen ausgehen. Letzteres fand als Vierquellenhypothese, welche nach ihren hypothetischen Quellen mit JEDP bezeichnet wird, weite Verbreitung und war im deutschen Sprachraum vorherrschend.

Das Forschungsinteresse richtete sich darauf aus, nach der Textkritik, welche der grundlegenden Bestimmung eines Ausgangstextes dient, dessen zugrunde liegenden Quellen mit Hilfe der Literarkritik herauszuarbeiten und eine Genese des Textes nachzuzeichnen. Dazu wurden Methoden der Kritik entwickelt, welche auf die Form, Überlieferung, Tradition und Redaktion des Textes ausgerichtet sind. Die Ablösung dieses Modells durch eine methodische Vielfalt soll nun anhand des Textes von der Bindung Isaaks ausgeführt werden.

Quellenscheidung und Literarkritik

Die älteren Kommentatoren wie Hermann Gunkel² rechneten Gen 22 literarkritisch dem Elohisten zu. Die zwei Gottesnamen Jahwe und Elohim, sowie die Doppelung der Rede des Engel Jahwes (22,11.15), der obendrein noch einen Subjektswechsel von Elohim (22,2) bewirkt, weisen auf Spannungen im Text hin. Die Verse 15–18 wurden als Zusatz angesehen, deren Zuordnung aber uneinheitlich beurteilt wurde. Es handelt sich um Verheißungen aus dem Traditionsgut (cf. Gen 12,3; 13,16), welches meist dem Jahwisten zugerechnet wurde. Diese Spannungen wurden auf unterschiedliche Quellen zurückgeführt. Deren Aussagen wieder herzustellen wurde zum Ziel der Forschung. So hielt etwa Hermann Gunkel die Erzählung für eine Kultsage (22,14). Er ging vom Ortsnamen der Opferung aus und führte die Sage auf einen Ort Jeru`el bei Teqoa zurück. Der Name soll später zu Morija abgewandelt worden, sein um den Anschluss an den Ort des salomonischen Tempels (2 Chr 3,1) zu erstellen. Auch soll der Elohist eine ältere Erzählung von einem Kinderopfer aufgenommen haben. Sie sollte erklären, weshalb Israel im Unterschied zu seinen kanaanäischen Nachbarn das Kinderopfer ablehnte und das Menschenopfer durch Tieropfer abgelöst wurde. Jedoch wurde auch festgehalten, dass man es in vorprophetischer Zeit nicht als gegen Jahwe gerichtet angesehen hat, Kinder zu opfern. Denn es fällt auf, dass zwar Abraham und Isaak gemeinsam nach Morija gehen (22,6), aber nur Abraham bei der Rückkehr erwähnt wird (22,19). In konsequenter Literarkritik wurde deshalb der Schluss gezogen, dass es eine Textstufe gegeben

¹ Der vierfache Schriftsinn wird unterschiedlich bestimmt. Origenes (3. Jh.) unterschied literale, symbolische, typologische und allegorische Auslegung.

² Hermann Gunkel, Genesis 2. Aufl, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (HAT I, 1), 1902, S. 211.

hat, in der Abraham seinen Sohn tatsächlich geopfert hat.³ Erst durch die Einführung der Intervention des Engels Jahwes (22,11–13) wäre dieses verändert worden.

Möglicherweise wurde beides in einer weiteren redaktionellen Phase zu einer legendenhaften Erzählung über Abraham verbunden, der als Stammvater Israels sich in dieser außerordentlichen Prüfung bewährt und vorbildhaften Gehorsam an den Tag legt. So wird gegenüber der Erklärung als Kinderopfer einschränkend darauf hingewiesen, dass der vorliegende Text zwar vom Opfer eines Menschen handelt, aber dieses in allen Phasen im Kontext einer Prüfung steht.

Die Abkehr von der Vierquellenhypothese

In der klassischen Vierquellenhypothese wurde in aller Unterschiedlichkeit von der Vereinigung eines älteren J (ca. 950 v. Chr.) mit einem etwas jüngeren E (800. v. Chr.) ausgegangen, welches dann mit dem mit der josianischen Reform in Verbindung gebrachten Deuteronomium (um 622 v. Chr.) und P (um 550 v. Chr. in Babylon) vereinigt wurde.⁴ Eine allzu mechanistische Vorstellung von einzelnen Quellen mit dem Charakter einer Urkunde wurde verlassen, wenn auch insbesondere P innerhalb des Überlieferungsprozesses noch besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird und es in den USA Ansätze zu einer neuen Urkundenhypothese gibt. Im Anschluss an die alte Erzählkranzhypothese wird häufig von Erzählungen aus vorexilischer Zeit ausgegangen. So gibt es Vätergeschichten, die durch andere Überlieferungen erweitert zur Erzeltern Erzählung wurden. Sie entspricht in großen Teilen JE der Genesis, die neben einer Exoduserzählung und einer Urgeschichte steht und im Exil oder in nachexilischer Zeit zu einer Komposition zusammengefasst wurde. Die Verknüpfung geschieht durch eine priesterliche Redaktion, welche eine eigenständige priesterliche Quelle P einarbeitet und selbstständig tätig ist. Einzelne Erweiterungen und redaktionelle Bearbeitungen können später noch hinzutreten. Die überlieferungsgeschichtlichen Prozesse werden sehr unterschiedlich rekonstruiert und stehen vor allem noch im Forschungsinteresse deutschsprachiger Wissenschaft.

Veränderte Fragestellungen

Was Genesis 22 betrifft, so verändert sich durch die Abkehr von der Vierquellenhypothese der Blickwinkel. Das Interesse nach der Vorgeschichte des Textes und seiner religionsgeschichtlichen Genese wird durch den Endtext und seine Einordnung in den Zyklus der Abrahamsgeschichten ersetzt. Die Verheißung an Abraham in der zweiten Rede des Engels (22,15-18) nehmen die Segnungs- und Mehrungsverheißungen auf (12,2; 15,5). Diese werden nun nicht mehr im Rahmen der Traditionskritik als Einfügung einer anderen Quelle angesehen, sondern als Teil einer dichten theologischen Interpretation, welche den ganzen Zyklus durchdringt.⁵ Der genaue Vergleich der Texte zeigt eine Intensivierung in der grammatischen Form,⁶ eine Vergrößerung der Nachkommenschaft, die zahlreich wird wie der Sand am Ufer des Meeres⁷ und die Ergänzung der Landverheißung durch die Vernichtung der Feinde. Hier gibt es Ansätze zur kanonischen Exegese, welche diesen Text in den Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments stellt.

³ Lukas Kundert, Die Opferung / Bindung Isaaks. Band 1: Gen 22,1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament, Neukirchener: Neukirchen, (WMANT 78), 1998, S. 32.

⁴ Eine gute Zusammenfassung der redaktionsgeschichtlichen Modelle bietet Erich Zenger, Einleitung in das Alte Testament. Kohlhammer: Stuttgart 2004, S. 95.

⁵ Gordon Wenham, The Akedah: A Paradigm of Sacrifice. In: Pomegranates and golden Bells, D.P. Wright; D.N. Freedman, A. Hurvitz (Hg.). Winona Lake, Eisenbrauns. 1995, S. 97.

⁶ 22,17“Segnen“ wird durch Infinitiv absolutus und wayyiqtol-Form ausgedrückt. „Ich werde dich bestimmt segnen.“

⁷ Während die Mehrungsverheißung zahlreich wie die Sterne am Himmel zu sein an 15,5 anknüpft, eröffnet die Formulierung „zahlreich wie der Sand am Meeresufer“ eine Verbindungslinie zu Abrahams Nachkommen, denn Jakob (32,13) verweist auf ihn zurück.

Literaturwissenschaftliche Analyse

Der Erzählcharakter des Alten Testaments hat in der Exegese an Bedeutung gewonnen und wird heute im alttestamentlichen Proseminar behandelt.⁸ Er wird auf den Endtext angewendet, obwohl er theoretisch auch auf jede Vorstufe angewandt werden könnte, doch sind diese i.d.R. zu fragmentarisch, als dass sinnvolle Ergebnisse erwartet werden könnten. Der Interpretation einer Erzählung liegt eine Textanalyse zu Grunde, welche den Text auf seine Kohärenz und Kohäsion hin analysiert.

Textanalyse

Besonderes Gewicht wird auf die Textoberflächenanalyse gelegt. Dazu wird der Text einer Satzformationsanalyse unterzogen. In dieser werden die finiten Verben nicht nur grammatisch bestimmt, sondern auch auf ihre Stellung im Satz hin analysiert. Non-verbale Satzglieder werden durch x markiert. Bei der Analyse wird eine Veränderung des Zeitlageverhältnisses, ein Wechsel in der Anreihung (syndetisch/asyndetisch) oder der Position des Verbes Beachtung geschenkt. Wenn in einer Abfolge von Sätzen von der Kopfposition des Verbes, im Hebräischen häufig durch ein „und“ und nachfolgendes Verb eingeführt, abgewichen wird und das Verb in eine Mittelstellung rückt oder es zu einem Wechsel im Tempus der Formation kommt, so gilt es, diesem besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Der Leser nimmt so am Fortgang der Erzählung teil.

Wayyiqtol-Formen drücken einen Progress in einem vorzeitigen Geschehen aus. Sie sind die übliche Erzählform des Alten Testaments. Wird zu einer x-qatal-Formation gewechselt, so wird eine Handlung in der Vorzeitigkeit angezeigt. Wenn dann zu einer (we-)qatal-Formation gewechselt wird, so wird eine nachzeitige Folgehandlung dargestellt.

Entsprechend diesen Mustern lässt sich in der Erzählung von der Bindung Isaaks von der Textoberfläche auf die Kohäsion schließen. Beispielsweise wird in der zweiten Rede des Engels Jahwe von der wayyiqtol-Form „und er sprach“ ins x-qatal zu „ich habe bei mir selbst geschworen, weil du das getan hast und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast“ gewechselt (22,16). Darauf folgt dann die Segensverheißung, also einer nachzeitigen Folgehandlung „und ich werde deinen Samen segnen“ (qatal). So weist die Textoberfläche bereits darauf hin, dass es im Verlauf markante Wechsel gibt. Die Textoberflächenanalyse wird nun mit der Texttiefenstruktur verbunden, bei der es sich um eine begründete Gliederung und Zusammenfassung handelt. Der Inhalt des Textes wird so in Aussagesätze gegliedert, welche thematisch reduziert werden. Dabei werden kleinschrittige Makropropositionen zu Propositionen zusammengefasst. Für die Bindung Isaaks lassen sich die Propositionen als Prüfung seitens Gottes (22,1–2) Vorbereitung des Opfers (22,3–10), Darbringung des Opfers (22,11–14) und Zusage des Segens (22,15–18) erschließen. Diese lassen sich auf das Thema oder auf Teilthemen reduzieren, so dass der Text als Prüfung Abrahams bezeichnet werden kann. Die strukturelle Gliederung hebt dabei etwa die zweifache Rede des Engels Jahwes (22,11.15) hervor, welche es nahe legt, diese als Einheit zu lesen. In der Quellenscheidung hingegen wird 22,15-18 als Nachtrag angesehen, da er keine Funktion habe.⁹

Auf die Textoberflächen- und Tiefenanalyse folgt die Pragmatik. Damit ist der Handlungsgehalt gemeint. Hier hat die Sprechakttheorie Einfluss genommen, denn es werden die Einstellungen und Haltungen des Sprechers (Illokutionen) und die erwünschten Reaktionen (Perlokutionen) identifiziert. Da Sprechakte in erzählenden Texten weniger

⁸ In mehreren Auflagen ist erschienen: Helmut Utzschneider & Stefan Ark Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh, 2001.

⁹ Claus Westermann Genesis 12-50. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, (EdF 48), 1976, S. 434

offensichtlich sind als in Texten mit einem hohen Identifikationsgrad für den Leser, wie etwa die Psalmen, bleiben sie eher vage und führen zu unterschiedlichen Interpretationen. Wenn auf „Abraham nannte die Stätte »Der HERR sieht« die Aussage folgt „daher man noch heute sagt: »auf dem Berge, da Jahwe sieht«“ (Gen 22,14), so wird sich direkt an den Leser gewandt. Die Zeitangabe „noch heute“, lässt nicht nur den zeitlichen Abstand des Erzählers von der Erzählung erkennen, sondern auch ein Informationsbedürfnis gegenüber dem Leser, welches eine Reaktion hervorrufen soll. Die ätiologische Herleitung soll dem Leser den Namen eines Ortes erklären. So ist mindestens Verständnis erwünscht. Wird diese Einzelaussage in einem kanonischen Kontext gedacht, in welchem der Kultort Morija mit dem Tempelberg gleichgesetzt wird (2 Chr 3,1), so mag diese Erklärung bei dem Leser eine positive Einstellung gegenüber diesem Ort verstärken wollen (s.u.). Was die Einheitlichkeit des Textes betrifft, so kann 22,14 als Erzählnotiz aufgefasst werden, welche aus der erzählten Welt in die Welt des Erzählers wechselt.¹⁰ Solche Beobachtungen sind Teil der Erzähltextanalyse.

Erzähltextanalyse

Der biblische Text wird hier als Erzählung analysiert. Dabei spielt die Historizität der Erzählung keine Rolle, da jede Erzählung eine Abstraktion und Interpretation ist. Es geht darum, die Handlung und Darstellung eines Textes zu erfassen. Dabei kann beispielsweise Gérard Genette¹¹ gefolgt werden. Er unterscheidet die Geschichte (histoire) als kausale und chronologische Zusammenhänge von der Erzählung (récit) in seiner Gestaltung durch Tempo und Abfolge der Ereignisse und der Narration (narration), der Präsentation einer Erzählung, die in der biblischen Überlieferung selbstredend schriftlich erfolgt, aber einen eigenen Stil aufweist.

Von den verschiedenen Aspekten, die dieses für die Analyse von Genesis 22,1–19 bedeutet, sei nur auf das Element der Zeit als Teil der Erzählung (récit) verwiesen. An ihrem Verlauf lässt sich die Gewichtung und Spannungssteigerung des Textes wahrnehmen. Die Erzählzeit des Textes entspricht neunzehn Versen. Sie kann in wenigen Minuten gelesen werden. Die erzählte Zeit umfasst mehrere Tage. Die Erzählung 22,1–18 umfasst drei Tage Wegstrecke. Wird der Rückweg hinzugerechnet (22,19), so mögen etwa sechs Tage verstreichen. Je geraffter eine Zeitangabe ist, desto weniger Gewicht kommt ihr zu.

Der frühmorgendliche Aufbruch von Abraham lässt auf eine Vision in der Nacht schließen, die Abraham ohne Verzug umsetzt. Diese wenigen Stunden werden in 22,1–3a erfasst. Die dreitägige Wanderung wird ebenso stark gerafft (22,4 und 22,19), so dass der Wegstrecke nur geringe Bedeutung zukommt. Da nicht beschrieben wird, was auf dem Weg alles geschieht, findet sich hier eine Leerstelle, die den Leser zur eigenen Interpretation einlädt.

Das letzte Wegstück umfasst die Verse 22,5–8. Durch die Einführung eines Dialoges zwischen Abraham und Isaak kommt es zu einer szenischen Darstellung, welche die Wahrnehmung verlangsamt und in die Vorbereitung des Opfers (22,9) übergeht. Die Darbringung des Opfers fokussiert auf einen Moment (22,9–13), nämlich den, dass Abraham mit dem Messer in der Hand im Begriff ist, den gebundenen Issak zu töten. Diese Szene wird durch die verbale Intervention des Engels Jahwes „Abraham, Abraham“ und die Antwort Abrahams „Hier bin ich!“ gestreckt. Die Szene wird bis 22,13a gezogen, ohne dass ausgesagt würde, Abraham hätte das Messer sinken lassen. Unter zeitlichem Aspekt liegt hier der Höhepunkt der Erzählung vor. Dem entspricht, dass es hier zu einer Unterbrechung der wayyiqtol-x Formationen kommt.

Danach beschleunigt die Szene, denn es wird die einige Zeit in Anspruch nehmende Darbringung des Widderopfers in einem halben Vers zusammengefasst (22,13b). Es folgt 22,14 ein erklärender Einschub. Die zweite Rede des Engels (22,15–18) ist ein Monolog, in

¹⁰ Thomas Meurer, Einführung in die Methoden alttestamentlicher Exegese, Lit: Münster, 1999, S. 44.

¹¹ Gérard Genette. Die Erzählung. 2. Auflage. Wilhelm Fink: München, 1998.

welchem Erzählzeit und erzählte Zeit ineinander fallen. Unter zeitlichem Aspekt hat sie großes Gewicht. Der erklärende Einschub (22,14) führt beim Leser dazu, dass die zweite Rede nicht unmittelbar im Anschluss an das Widderopfer erfolgen muss, sondern noch etwas Zeit verstrichen sein mag. Die knappe Schilderung der Rückkehr und die Niederlassung Abrahams in Beerscheba schließen die Erzählung ab.

Textanalyse und Theologie

Einen etwas anderen Weg geht Christof Hardmeier in der von ihm entwickelten Methode der Textpragmatik. Er bietet eine gründliche Analyse der Textstruktur, aus der er einen narrativ inszenierten Handlungsrahmen ableitet¹² und kommt zu einer Neuinterpretation, welche postuliert, dass Gott Abraham nicht aufgefordert habe Isaak zu töten, sondern ein anderes Brandopfer darzubringen. Er übersetzt die Aufforderung „Nimm jetzt deinen Sohn ... und opfere ihn dort als Brandopfer“ mit „führe ihn hinauf dort bezüglich eines Brandopfers“.¹³ Zwar ist diese Übersetzung problematisch, sie weist aber auf das theologische Problem einer textgemässen Interpretation hin, wenn diese den eigenen Vorstellungen zuwider läuft. Diese Spannung zeigt sich bereits in der Bezeichnung der Textthematik der Erzählung. Kann hier von der Opferung Isaaks gesprochen werden, wo er doch gar nicht stirbt? Sollte nicht eher von der Bindung Isaaks gesprochen werden, so wie dieses in der jüdischen Exegese verbreitet ist?¹⁴ Steht Isaak tatsächlich im Zentrum der Erzählung? Sollte der Text nicht eher „die Prüfung Abrahams“ heißen, da Abraham einer Prüfung unterzogen wird (Gen 22,1)?¹⁵ Die Auslegung als Prüfung bekommt in der konfessionellen Exegese grosses Gewicht. Luther sieht in Abrahams Biographie eine Kette von Anfechtungen, die sich steigern und zwar vom Befehl die Heimat zu verlassen über die Zumutung zu glauben, dass Sarah noch eine Sohn gebären wird, bis zu dem Befehl Isaak zu opfern. Abraham kennt den Ausgang seiner Versuchung noch nicht und muss contra deum ad deum (gegen Gott zu Gott hin) fliehen. In reformierter Exegese wird ausgehend von der immutabilitas dei (Unveränderbarkeit Gottes) die Prüfung von ihrem Ausgang her betrachtet und so der Widerspruch zwischen Verheissung der Nachkommenschaft und Tötungsbefehl geglättet. Die Bezeichnung als Prüfung ist bereits eine Interpretation des Vorganges seitens des heterodiegetischen Erzählers, welcher dem intendierten Leser einen Interpretationsrahmen bietet, den Abraham nicht hatte. Er soll das Handeln Abrahams erklären und mag in dem Leser die Erwartung schüren, dass alles gut ausgehen muss, wenn Abraham die Prüfung besteht. Damit wird die die Verheißung zunichtemachende Aufforderung des Sohnesmordes potentiell entschärft. Diese Erklärung wirft aber zugleich viele Fragen auf, da Gott als aktiver Teil dieser Erzählung angesehen wird. Was ist das für ein Gott, der einen Menschen prüft, indem er die Tötung seines Sohnes verlangt? Und ist die Reaktion Abrahams, dass er sich willig dem fügt, was er von Gott gehört hat, richtig? Die Situation wird dadurch verschärft, dass Gott nicht nur derjenige ist, der dieses Opfer verlangt, sondern es auch empfängt. Dieses geschlossene religiöse System erschwert den Widerspruch, da es Abraham sowohl in den doppelten Widerspruch gegenüber Gott als Initiator als auch als Empfänger der Handlung bringen würde.¹⁶

¹² Christof Hardmeier, *Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Genesis 22 und Jeremia 2–6*, Neukirchen: Neukirchener. (BThSt 79), 2006, S. 76–80

¹³ Christof Hardmeier a.a.O., S.16.

¹⁴ Cf. Lukas Kundert, *Die Opferung / Bindung Isaaks. Band 2. Gen 22,1–19 in frühen rabbinischen Texten*, (WMANT 78), 1998.

¹⁵ Cf. Johann Anselm Steiger. *Zu Gott gegen Gott. Oder: Die Kunst, gegen Gott zu glauben. Isaaks Opferung (Gen 22) bei Luther, im Luthertum der Barockzeit, in der Epoche der Aufklärung und im 19. Jahrhundert*. In: *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der frühen Neuzeit*. J. A. Steiger & U. Heinen (Hrsg.). Berlin, New York: de Gruyter, (AKG 101), 2006, S. 185–237.

¹⁶ Cf. Klaus-Peter Jörns, *Notwendige Abschiede, auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 4. Auflage 2008, S. 289.

In der intertextuellen Interpretation des Neuen Testaments wird dieser Glaube Abrahams als Vorbild für das Zusammenspiel von Glaube und Werken angesehen (Jak 2,21-23)¹⁷. Der Glaube, der sich im Gehorsam des Opfers zeigt, wird als Antwort auf die göttliche Prüfung hervorgehoben und ein Ausweg aus dem Dilemma der Tötung des Sohnes der Verheißung gefunden. Die ethische Komponente der Tötung kommt dabei überhaupt nicht in den Blick, sondern es wird in Gott das Zutrauen gesetzt, eine Lösung herbeizuführen. Während diese Lösung in Gen 22 weltimmanent durch den Widder als Ersatzopfer dargebracht wird (22,8.13), wird im Hebräerbrief der Glaube an die Auferstehung eingeführt:

¹⁷ *Durch Glauben hat Abraham, als er geprüft wurde, den Isaak dargebracht, und er, der die Verheißungen empfangen hatte, brachte den einzigen Sohn dar,* ¹⁸ *über den gesagt worden war: «In Isaak soll deine Nachkommenschaft genannt werden»,* ¹⁹ *indem er dachte, dass Gott auch die Macht hat aus den Toten erwecken zu können, weshalb er ihn auch in einem Geschehen mit zeichenhafter Bedeutung¹⁸ empfing. Hebr. (11,17–19).*

Diese Deutung auf die Auferstehung hin ist im Frühjudentum vorhanden und bereitet den kirchlichen Gebrauch vor, diesen Text auf Christus zu beziehen und in der Liturgie der Osternacht zu lesen.¹⁹

Neubewertung durch eine Hermeneutik des Verdachts

Solch eine Glaubenshaltung des Gehorsams muss aus heutiger Sicht als fatalistisch bezeichnet werden. Als Vorbild im Sinne der *imitatio* sollte sie abgelehnt werden.

Diese kritische Haltung, gerade auch gegenüber Genesis 22, ist erst dort möglich, wo die traditionelle Deutung nicht mehr als autoritativ angesehen wird. Diese Hermeneutik verdächtigt den biblischen Text, Träger einer nicht normativen Weltanschauung vergangener Zeiten zu sein. Sie hinterfragt die selbstverständlichen Voraussetzungen des Erzählers. In der Exegese hat sich für dieses „Gegen den Strich lesen“ des Textes der Begriff der „Hermeneutik des Verdachts“ eingebürgert. Er kann, wie die historisch-kritische Methode, an der Widersprüchlichkeit des Textes im Sinne der Literarkritik ansetzen, bringt aber umfassender eine kritische Haltung gegenüber dem Text zum Ausdruck, welche die gesellschaftlichen und ideologischen Voraussetzungen hinterfragt, insbesondere in seiner patriarchalen Gestalt. Was legitimiert ein Text an Tradition und gesellschaftlichen Gegebenheiten? Ist es Recht, dass ein Vater so über seinen Sohn verfügen kann? Da sich Menschen mit einem grausamen Gott, der die Tötung des einzigen Sohnes verlangt, schwer getan haben, ist eine kritische Hinterfragung des Textes naheliegend. Bei Hardmeier (s.o.) wird versucht diese bereits mit der Übersetzung zu begründen. Gewöhnlich ist es die Hinterfragung des Textes in seiner üblichen Übersetzung. Diese Haltung zeigt sich bereits im kritischen Geist der Aufklärung. Im 19. Jahrhundert wurde das notwendige Misstrauen gegenüber einer göttlichen Offenbarung, die solch einen Inhalt hat, durch einen pseudonymen Johannes di Silentio geäußert, der sie Kant in einem fiktiven Dialog mit Abraham in den Mund legt.²⁰ Kant trifft Abraham, der die

¹⁷ Lukas Kundert, Band 1, a.a.O., S. 206–209 erkennt in diesem Text eine Tradition nach der die Opferung Isaaks tatsächlich vollzogen wurde.

¹⁸ Zur Übersetzung und zur frühjüdischen Tradition cf. Lukas Kundert, Band. 1, a.a.O., S. 213.

¹⁹ In der katholischen Liturgie ist er als zweite Lesung in der Osternacht verwendet und dazu die Parallele gezogen: „Gott hat den Sohn Abrahams verschont, aber seinen eigenen geliebten Sohn hat er für die Welt hingegeben“. (Der grosse Sonntags-Schott Benediktiner der Erzabtei Beuron (Hg.), Herder: Freiburg, 1976, S. 224). Die christologische Deutung der kirchlichen Tradition auf Karfreitag und Ostern wurde im Protestantismus noch bei Wilhelm Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments, Erster Teil, Das Gesetz, Evangelischer Verlag: Zürich, S.176, vertreten: „Und sehen wir denn nicht, wie über diesem Opfergang das Dunkel des Karfreitags liegt und wie die finstre Wolke umsäumt ist vom Glanz der Ostersonne ...“.

²⁰ Häufig wird Sören Kierkegaard als Verfasser angesehen, doch ist dieses nicht gesichert. Kierkegaard bietet in „Furcht und Zittern“ ebenfalls mehrere kritische Interpretationen. Cf. Gerhard von Rad. Das Opfer des Abraham. Kaiser: München, 1971, S. 58–85.

Leiche seines Sohnes in einem Sack hinter sich her zerrt und ihm vorwirft, dass man auf so eine Stimme nicht hört.

Die vom Erzähler eingeführte Lesevorgabe Genesis 22 als Prüfung Abrahams durch Gott zu lesen, wird nicht nachvollzogen, sondern hinterfragt. Kant wirft Abraham vor, nur eine vermeintliche Stimme gehört zu haben und eine grundsätzlich falsche Sicht von Gott zu haben. Die Argumentation läuft darauf hinaus, dass Abraham mehr hätte zweifeln müssen: „Er hört zu viele Stimmen. Und er glaubt zu schnell, viel zu schnell, er hätte ruhig einmal zweifeln können.“²¹

Nicht nur die Interpretation des Textes als Prüfung ist problematisch, sondern auch das Opfer an sich. Der Widder als Ersatzopfer löst die Spannung des Textes und bringt eine Wendung zum Guten. Aber dieses Opfer kann auch hinterfragt werden. Ist der Anspruch Gottes, dass ihm die Erstgeburt gehört (Ex 13,2), ein „unerbitterliches Muss“?²² Was ist das für ein Gott, der Opfer benötigt, bei denen es zur Tötung eines Lebewesens kommt? Entspricht dieses nicht einer Sühnetheologie, welche aus heutiger Sicht überholt ist, auch wenn das Neue Testament daran anknüpft (Röm 8,32; cf. Gen 22,16 LXX)?²³ Der Widder, der getötet wird, wird zum Ersatzopfer. Das Tötungsgebot wird nicht zurückgenommen, nachdem Abraham seine Prüfung bestanden hatte. Hier steht die Vorstellung von einem Gott im Hintergrund, welchem Opfer dargebracht werden müssen. Ob dieses notwendig oder gut ist, wird nicht hinterfragt.

Kanonische Exegese

Die kanonische Exegese vertritt häufig einen synchronen Ansatz, sie ist aber nicht mit ihm identisch. Der Kanon bietet Möglichkeiten der Kontextualisierung und bildet den Lesehorizont des Textes. In ihm sind die verschiedenen Texte zusammengestellt und er ist zugleich das Rezeptionsmedium, so dass in der kanonischen Exegese Kontext, Struktur und das Rezeptionsmedium berücksichtigt werden.²⁴

In Genesis 22 wird die Einleitungsformel „nach diesen Dingen“ (22,1) nicht nur als formgeschichtliches Merkmal für einen Neuansatz, sondern als Hinweis auf einen textübergreifenden Erzählzusammenhang angesehen, der das vorher Geschehene als abgeschlossen ansieht und zu etwas Neuem ansetzt. Da die Formel in 22,1 und 22,20 vorkommt, wird 22,1–19 als eine Einheit bestimmt. Was zuvor geschehen ist, wird in Kapitel 21 in zwei Erzählungen vermittelt. In Genesis 21 wird von der Vertreibung Hagers und dem Bund mit Abimelech berichtet. Wenn Genesis 22 von Genesis 21 her gelesen wird, so fallen Übereinstimmungen auf.

Für Hagar wird JHWH zum Gott, der sieht, so dass 21,14–19 und 22,3–14 komplementär gelesen werden können.²⁵ Die Rückkehr Abrahams nach Beerscheba (22,19) verbindet durch den Ortsnamen diese Erzählung mit dem Bund mit Abimelech (Gen 21,31–33) ebenso wie mit der Hagar-Ismael-Erzählung (Gen 22,14).

Die intertextuellen Bezüge treten hier besonders hervor. Der Ort der Opferstätte, Morijsa, wird zu dem Ort, an dem Salomo den Tempel baut (2 Chr 3,1). Damit wird der Ort des Tempels durch die Verbindung mit den Erzelterngeschichten legitimiert und gewinnt an Bedeutung. Insbesondere durch die Verbindung mit 22,14, „da man noch heute sagt“, wird hervorgehoben, dass es eine bleibende Erinnerung an dieses Geschehen gibt. So wird Gottes beständige Gegenwart am Kultort ausgesagt: „Die Geschichte feiert nicht irgendein altes

²¹ Zit. nach Stefan Berg S. 95, In: Morijsa. Hermeneutische Blätter 2011 (1/2), S. 87–95.

²² Klaus-Peter Jörns. a.a.O., S. 308.

²³ Klaus-Peter Jörns. 2004 . a.a.O., S. 314.

²⁴ Georg Steins, „Die Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Herder: Freiburg (HBS 20), 1999, S. 26.

²⁵ So Christof Hardmeier a.a.O., S. 11.

Heiligtum, sondern begründet vielmehr die Garantie für Gottes ständige Gegenwart in seinem Volk“.²⁶

Kanonische Exegese geht Stichwortverbindungen nach, die dem mit dem Kanon vertrauten Leser aufgefallen sein könnten. Die Schlüsselwörter „Widder“, „Brandopfer“ und „erscheinen“ werden nur noch im kultischen Kontext von Leviticus verwendet (Lev 8; 9; 16). Auch so wird die Erzählung mit Israels Kultus verbunden und der Kultus in der Abrahamsgeschichte verankert.²⁷

Neue Methodenvielfalt

Die hier kurz vorgestellten Methoden können zu einer neuen Interpretation führen, da sie verschiedene Aspekte des Textes erhellen, die in einer traditionellen Exegese untergehen. Werden eine literarische Analyse mit der Hermeneutik des Verdachts und einer kanonischen Lesart verbunden, so erscheint Abraham in einem anderen Licht.

Eine kontextuelle Lesung des Verhaltens Abrahams lässt ihn als jemanden erscheinen, der keine Probleme damit hat, andere Menschen um seines eigenen Vorteils willen zu opfern. Zweimal gab er Sarah um seines eigenen Vorteils willen preis, als er die Ahnfrau verleugnete (Gen 12; 20; cf. 26), zweimal überließ er Hagar ihrem Schicksal, um sich nicht mit Sarah auseinandersetzen zu müssen (Gen 16; 21). Wäre es bei dieser Vorgeschichte nicht naheliegend, dass Abraham auch seinen Sohn Isaak töten würde? Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass Abraham Ismael stets lieber als Isaak gehabt hat. Als Gott die Geburt Isaaks ankündigt (17,15–17), wendet sich Abraham unmittelbar Ismael zu und verweist auf ihn: „Möchte doch Ismael vor dir leben“ (17,18). Nachdem Gott den ewigen Bund mit Isaak angekündigt hat, hört er auf mit Abraham zu reden, aber Abraham reagiert, indem er Ismael als erstes, noch vor sich selbst, beschneidet (17,19–22) und ihm so das Bundeszeichen gibt. Als Sarah Ismaels Vertreibung einfordert, hält Abraham dieses für eine schlechte Angelegenheit (21,11), so dass es einer göttlichen Intervention bedarf (21,12). So wird offensichtlich, dass Abraham Ismael gegenüber Isaak vorgezogen hat. Unter diesen Vorzeichen würde die Opferung Isaaks für Abraham ein Problem lösen und kein neues schaffen. Die Bevorzugung Ismaels durch Abraham steht im Gegensatz zur Bevorzugung Isaaks seitens Gottes.

Wenn es nach der Intervention des Engels des Herrn heißt: „ nun weiß ich, dass Du deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast“ (Gen 22,12), so ist es nicht Abrahams Bereitschaft Isaak zu opfern, wie die klassische Interpretation des Befehls zum Brandopfer (Gen 22,2) nahelegt, sondern genau das Gegenteil.²⁸ Dass Abraham dem Befehl des Engels Jahwes „Strecke deine Hand nicht gegen den Jungen aus“ (Gen 22,12) gehorcht und Isaak nicht tötet ist sein eigentlicher Gehorsam,²⁹ denn ihn zu töten, war die eigentliche Probe (Gen 22,2).³⁰ Erst nach dieser Probe willigt er in den Plan Gottes ein, durch Isaak den Segen zu bringen.

²⁶ Brevard. S. Childs. 2003, Die Theologie der einen Bibel Band 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt. S. 382–83.

²⁷ Brevard. S. Childs. a.a.O., S. 383.

²⁸ Die Aufforderung Gottes an Abraham „Bringe deinen Sohn als Brandopfer dar“ (22,2) wird im Hebräischen mit einer Partikel unterstrichen, welche emphatisch verstanden werden kann, so dass hier ein nachdrücklicher Befehl geäußert würde. Sie kann aber auch als höfliche Aufforderung „bitte“ übersetzt werden, welches Abraham die Möglichkeit gelassen hätte, dieses zurückzuweisen. Vielleicht handelt es sich hier um ein ironisches Missverständnis zwischen einem Befehl und einer absurden Aufforderung. Auch die Interpretation Hardmeiers (s.o.), welche keine Aufforderung zur Kindstötung sieht, würde dieser Interpretation entsprechen.

²⁹ In der jüdischen Auslegung findet sich eine genau gegenteilige Interpretation. Dort hinterfragt Abraham die Autorität des Engels Jahwes, da dessen Aufforderung dem Befehl Gottes, dass Abraham seinen Sohn opfern soll, widerspricht. Cf. Mendel G. Glenn, Jewish Tales and Legends, Star Hebrew Book: New York, 1929, S. 79.

³⁰ R. Christopher Heard. Dynamics of disselection. Ambiguity in Genesis 12-36 and ethic boundaries in post-exilic Judah. SBL: Atlanta, (SBL.SS 39), 2001, S. 90–95.

Entsprechend folgt die Erneuerung und Verstärkung der Verheißung des Segens in der zweiten Rede des Engels (Gen 22,15-18).

Neue Methoden biblischer Exegese führen zu neuen Erkenntnissen, die den Kanon der Stimmen erweitern. Sie rufen Widerspruch von Seiten der traditionellen Ergebnisse hervor. Die Vielfalt gegenwärtiger Exegese ist eine Bereicherung, die dazu verhilft, nochmals neu hinzuschauen, was der Text sagt. Insofern ist sie zutiefst reformatorisch.

Abstract

Die reformatorische Fokussierung auf den Literalsinn des Wortes führte in der Aufklärung zur Hinterfragung des vorliegenden Textes und dem Interesse seiner Entstehungsgeschichte. Diese führten zur Vierquellenhypothese im Pentateuch. Hier liegen die Wurzeln historisch-kritischer Exegese. Zwar wurde diese Hypothese weitreichend modifiziert, aber nachhaltiger wirkt die Veränderung der Fragestellung auf die gegenwärtige Exegese. Aus den Literaturwissenschaften ist die Text- und Erzähltextanalyse entlehnt, welche mit theologischen Fragestellungen zusammengebracht wird. Dabei kommt es durch eine Textanalyse Hermeneutik des Verdachts zu einer Neubewertung der Texte. Die kanonische Exegese bringt unterschiedliche Interpretationen des Textes in seinen jeweiligen Zusammenhängen zum Sprechen. Die neue Methodenvielfalt führt dazu, dass biblischen Texten andere, z.T. der bisherigen Exegese zuwiderlaufende Ergebnisse hervorbringen. Dieses wird an der Opferung Isaaks (Genesis 22) gezeigt.

PD Dr. Stefan Fischer, geb. 1966, Institut für Altes Testament und Biblische Archäologie, Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, Schenkenstr 8-10; 1010 Wien; Research Associate der University of the Free State, Bloemfontein, Südafrika; Pfarrer der evang.-ref. Kirche Basel-Stadt, Schweiz.