

Jonathan Magonet

Abrahams Prüfung – bestanden oder gescheitert? Überlegungen zu Genesis 22 *

Es handelt sich um eine der schwierigsten Erzählungen in der Hebräischen Bibel. Gottes Forderung an Abraham, seinen Sohn zu opfern, ist zutiefst verstörend. Wie kann Gott verlangen, derartiges einem Menschen anzutun, selbst wenn Isaak schließlich verschont bleibt? Und wie sollen wir einen Abraham verstehen, der zu einer solchen Tat bereit ist, offenbar ohne zu widersprechen? Wo ist der Abraham, der Gottes Gerechtigkeit im Falle von Sodom und Gomorra herausgefordert hat? Wie muss sich die bevorstehende Tötung aus der Hand des eigenen Vaters, bis zum letzten Moment, auf Isaak ausgewirkt haben? Der Erzähler erklärt uns gleich zu Beginn, dass es sich hier um eine Prüfung handelt, und das beeinflusst die Art und Weise, wie wir die Geschichte lesen. Ohne diese Erkenntnis würden wir sie wohl ebenso lesen, wie wir die anderen Geschichten von Abrahams Reisen und Erfahrungen lesen. Hier jedoch sind wir herausgefordert, das Wesen dieser Prüfung zu verstehen und herauszufinden, ob Abraham sie bestand oder daran scheiterte. Es besteht kein Zweifel, dass die jüdische, die christliche und die muslimische Tradition generell Abraham ein „bestanden“ attestiert, ihn als einen Helden des Glaubens qualifiziert, gehorsam gegenüber allem, was Gott ihm abverlangt, selbst auf Kosten der Liebe, die er zu seinem Sohn empfindet. Das mag als bewundernswert gelten, doch ergibt sich aus der Rechtfertigung zum Töten in Gottes Namen eine sehr gefährliche Theologie. Immerhin enthält die biblische Erzählung selbst einige Hinweise, die Fragen zu diesem allgemeinen Verständnis aufwerfen.

Obwohl die Geschichte meist als isolierte Textpassage behandelt wird, hat sie doch ihren ganz besonderen Kontext innerhalb der Hebräischen Bibel. Die Rabbiner haben das erkannt und betrachten sie als zehnte und letzte in einer Serie von Prüfungen, denen Abraham von Gott unterzogen wurde. Um zur Zahl 10 zu kommen, müssen sie einige außerbiblische Geschichten mit dazu nehmen, doch denke ich, dass sie die biblische Struktur erkennen, wenn sie dies als Höhepunkt einer Serie von Herausforderungen sehen, mit denen Abraham konfrontiert wird. Die Struktur

* Übs. aus d. Engl. („Did Abraham pass God's test? Reflections on Genesis 22“): SJW mit frdl. Genehmigung d. Autors.

wird in einigen Dopplungen von Geschichten erkennbar, auf welche die moderne Bibelwissenschaft aufmerksam wurde. Da sind zum Beispiel zwei verschiedene Erzählungen, in denen Abraham seine Frau Sarah als seine Schwester ausgibt. Da sind zwei Erzählungen, die den Bund beschreiben, den Gott mit Abraham schließt. Wie immer man den Ursprung dieser Dopplungen verstehen mag, wenn man sie innerhalb des Geschehens von Genesis 12, dem Anruf Gottes an Abram, bis Genesis 22, der Forderung zur Opferung Isaaks, betrachtet, sehen wir, dass sie in Form eines konzentrischen Musters angeordnet sind:

Genesis 12-22

12a *Lech l'cha* Segenszusage Abram Sarah

12b Ägypten Frau/Schwester

13/14 Lot in Gefahr Sodom

15 Bund

16 Hagar Ismael

17 Bund (Abraham Sarah)

18/19 Lot in Gefahr Sodom (Inzest)

20 Gerar Frau/Schwester (Inzest)

21 Isaak Hagar Ismael verstoßen

22 *Lech l'cha* Segensbestätigung

Zunächst fällt etwas auf, worauf auch schon die Rabbiner aufmerksam gemacht haben. Die ersten Worte von Gottes Ruf an Abraham in Genesis 12 lauten *lech l'cha*, gebildet mit dem Verb *halach*, „gehen“ und der Partikel *l-*, „zu, für“. Diese grammatikalische Konstruktion bewirkt eine Abschwächung der Wucht des Imperativs *lech*, „geh!“, hin zu einer Bitte oder einer Anfrage. Sie kann unterschiedlich gelesen werden, u.a. homiletisch als „geh zu dir selbst!“ oder „geh für dich selbst!“. Hier ist von Bedeutung, dass dieselbe Konstruktion zu Beginn von Genesis 22 wieder auftaucht, und nirgendwo sonst in der Hebräischen Bibel. So schaffen die beiden Einladungen Gottes zu „gehen“ eine *inclusio* um das gesamte Spektrum der Abrahamserzählungen. Außerdem sind die beiden Frau/Schwester-Geschichten (Genesis 12b und 20) und die beiden Bundesabschnitte an jeweils entsprechenden Stellen innerhalb der konzentrischen Struktur platziert. Ebenso korrespondieren Kapitel 13/14 und 18/19 mit-

einander, die beide Lot betreffen, den Neffen Abrahams. Mit Blick auf die Gesamtstruktur befindet sich Kapitel 16 mit der Geburt Ismaels im Zentrum. Theoretisch sollte dies, die Geburt eines Kindes zur Begründung der dem Abraham verheißenen Nachkommenschaft, den Höhepunkt des Geschehens darstellen. Ismael ist das Ergebnis einer Initiative Abrahams und Sarahs, um Gottes Zusage einer großen Familie für Abraham zu gewährleisten. Gottes Absicht war jedoch, dass Sarah zur Mutter werden sollte, sodass das Kind einen Umweg im göttlichen Plan darstellt. Die Bibel gibt zu verstehen, dass Ismael nicht das richtige Kind sei. Dies sollte stattdessen Isaak werden. Damit wiederholen sich die Geschichten nun in umgekehrter Reihenfolge. Sie beginnen mit dem Bund, der mit einer Namensänderung für Abram und Sarai zu Abraham und Sarah einhergeht und somit einen Neuanfang einleitet. In Kapitel 21 wird endlich Isaak, der verheißene Sohn, geboren, und Hagar und Ismael werden verstoßen.¹ Damit ist der Weg für Isaak frei, das Erbe anzutreten. Und dann, als schließlich alles in Ordnung gebracht scheint, verlangt Gott von Abraham, Isaak zu opfern: die endgültige Herausforderung an Abrahams Vertrauen, dass Gott alle Zusagen, mit denen die Geschichten begonnen haben, einhalten wird, selbst wenn Isaak nun weggenommen wird.²

Wenn wir den Text eingehend untersuchen, ergibt sich eine weitere Auffälligkeit, die einbezogen werden sollte, nämlich die verschiedenen Bezeichnungen für Gott, die in der Geschichte verwendet werden. Wir wurden von der historisch-kritischen Schule darin eingeführt, die verschiedenen Bezeichnungen für Gott – das Tetragramm *yod-heh-waw-heh*, das die jüdische Tradition durch *adonai*, „Herr“ ersetzt, und *elohim*, „Gott“ – als Hinweis auf verschiedene Quellen zu verstehen. Dennoch ist es auch möglich, während wir uns innerhalb des Kontextes einer biblischen Erzäh-

¹ Als Abrahams Sohn steht auch Ismael unter demselben Segen einer großen Familie. Seine zwölf Söhne entsprechen den 12 Stämmen, die aus Jakob hervorgehen.

² Noch ein weiteres Thema ist in Zusammenhang mit der Abfolge erwähnenswert, nämlich die Erzählung von der Inzestbeziehung zwischen Lot und seinen beiden Töchtern nach der Zerstörung von Sodom. Die beiden Söhne, die daraus entstehen, Ammon und Moab, begründen eine fragwürdige Abstammungsgeschichte für die Nachbarstaaten, mit denen eine spätere Tradition dann Mischehen verbietet. Dabei wird selten bemerkt, trotz der zweifachen Frau/Schwester-Erzählung, dass Sarah doch Abrahams Halbschwester ist, mit verschiedenen Müttern. Die biblischen Vorschriften werden solche Beziehungen als Inzest verbieten. Eine mögliche Erklärung für diese Auffälligkeit bestünde in einer Parallele mit Adam, der eine Frau heiratete, die physisch aus ihm selbst genommen war. Abraham wäre so der neue Adam, der einen neuen Ansatz auf dem Weg verfolgt, die Menschheit zur Verehrung Gottes zu führen. Anders als Noah, der bereits Kinder hat, als er erwählt wird, um die Menschheit vor der Flut zu retten, sind Abraham und Sarah kinderlos, sodass der erwählte Sohn erst geboren wird, nachdem sie verschiedenen Prüfungen durch Gott unterzogen sein werden. Zudem ist diese inzestuöse Beziehung der nächst mögliche Weg für Abraham sich selbst zu reproduzieren.

lung bewegen, die Wahl des Namens, besonders wenn er ab und zu wechselt, als Hinweis auf unterschiedliche Eigenschaften oder Auffassungen von Gott zu verstehen, die innerhalb der Dynamik der jeweiligen Geschichte wirksam werden. Der Wechsel in der Gottesbezeichnung signalisiert einen Emphasenwechsel innerhalb der Geschichte selbst. So wechselt etwa in den Geschichten um die Bundeslade, die von den Söhnen Elis zur Schlacht mitgeführt wird, in 1 Samuel 4, der Name andauernd. Auf die Lade wird das Tetragramm bezogen, wenn sie bei der Zerstörung einer Philistergottheit wirksam wird oder eine Seuche bewirkt. Wenn sie aber von den Söhnen Elis dazu instrumentalisiert wird, den Sieg herbeizuführen, wird der Name *elohim* verwendet, und an diesen Stellen wird sie als Kriegswerkzeug unbrauchbar. Der Wechsel zwischen den beiden Bezeichnungen zeigt hier an, ob die Lade tatsächlich mit der Macht Gottes ausgestattet ist oder ob sie lediglich für menschliche Zwecke benutzt wird. In der Erzählung in Numeri 22 wird von Balaam verlangt, Israel zu verfluchen, doch als er sich erstmals an Gott wendet, wird ihm untersagt zu gehen. Als er zum zweiten Mal fragt, wird ihm die Erlaubnis scheinbar erteilt, doch dann zürnt Gott (*elohim*), dass er geht, und ein Engel der Herrn (*adonai*), den nur Balaams Esel sehen kann, steht bereit, ihn zu töten. Hier scheint der Namenswechsel den inneren Konflikt Balaams zu reflektieren, der Israel nicht verfluchen darf, es aber doch gerne tun würde. Manchmal wird *elohim* für ein allgemeineres Verständnis von Gott eingesetzt, das auch anderen Völkern bekannt ist, während *adonai* den intimen Namen meint, mit dem nur Israel denselben, universalen Gott bezeichnet. Die spätere rabbinische Tradition schlägt vor, dass die Bezeichnung *elohim* in einer Geschichte auf Gottes Qualität als „strenger Richter“ verweise, während *adonai* für seine „Liebe“ und „Barmherzigkeit“ stünde. Wie immer die Erklärung im einzelnen ausfällt, es bleibt festzuhalten, dass bei der Forderung, den Sohn zu opfern und in der ersten Hälfte von Kapitel 22 *elohim* verwendet wird, während es ein Engel *adonais* ist, der Abraham daran hindert, Isaak zu töten, und *adonai* bleibt für den gesamten Rest der Geschichte die Bezeichnung Gottes, mit einer Ausnahme, auf die wir noch zu sprechen kommen. Bei der Bewertung der Geschichte muss dies mit berücksichtigt werden.

Der Erzähler hat uns zuvor schon einmal Einblick in die Absicht Gottes gewährt, in Form eines internen Monologs, in dem Gott bespricht, ob er Abraham in den Plan von der Zerstörung Sodoms einweihen soll. Wir kommen auf diese Episode später zurück, doch hier wird Gottes Absicht

zum zweiten Mal offenbart, denn wir werden informiert, dass die folgende Begebenheit in Kapitel 22 als Prüfung gesehen werden soll.

Nachdem wir damit einiges zum Hintergrund erarbeitet haben, blicken wir nun auf die Erzählung selbst. Wir haben schon die rabbinische Beobachtung bemerkt, dass die Wiederholung der Phrase *lech l'cha* die Erzählung mit Kapitel 12 verknüpft. Es liegt noch ein zusätzliches erzählerisches Instrument vor, das die beiden Kapitel miteinander verbindet. Der Anfang von Kapitel 12 lautet in der hebräischen Wortfolge: „Geh, aus deinem Land, aus deinem Geburtsort oder deiner Verwandtschaft, und aus deinem Vaterhaus“. Die Abfolge bewegt sich vom Allgemeinen zum Speziellen, oder, was die damit verbundene Forderung an Abraham betrifft, von der einfachsten zur schwersten Entscheidung. Die gleiche Art Abfolge steht zu Beginn von Kapitel 22, was in den Übersetzungen oft verloren geht. Wörtlich heißt es: „Nimm bitte deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak“. In seinem Kommentar zu diesem Vers liest der große mittelalterliche jüdische Kommentator Raschi die Rede Gottes hier als nur eine Hälfte einer Konversation mit Abraham. Raschi liefert Abrahams Antworten wie folgt:

Gott: Nimm bitte deinen Sohn.

Abraham: Aber ich habe zwei Söhne.

Gott: Deinen einzigen.

Abraham: Aber jeder ist der einzige Sohn seiner Mutter, Isaak der einzige Sohn Sarahs und Ismael der einzige Sohn Hagar.

Gott: Den du liebst.

Abraham: Aber ich liebe beide.

Gott: Isaak!

Beide Kapitel beginnen mit einem Anruf, der sich vom Allgemeineren zum Speziellen hin bewegt, von der einfacheren hin zur schwersten Entscheidung.

Wenn wir uns nun den Einzelheiten der Anrede zuwenden, finden wir einen weiteren Aspekt, der in den Übersetzungen oft verloren geht. Gott spricht zu Abraham: *kach na*. *kach* ist der Imperativ des Verbs *lakach*, „nehmen“, doch ein Verständnisproblem entsteht mit der zusätzlichen Partikel *na*. Wenn sie überhaupt zur Kenntnis genommen wird, führt sie zu Wiedergaben wie „nimm jetzt“ oder „nimm doch“, was sogar als Verstärkung der Dringlichkeit des Befehls verstanden werden kann. Doch die

gebräuchlichste Verwendung von *na* in Verbindung mit einem Imperativ macht aus dem Befehl eine Anfrage, „bitte“. Wenn Mose Gott anfleht, seine Schwester Miriam von ihrer Lepra zu heilen, sagt er: *El na r'fa na lah*, „Bitte, Gott, bitte heile sie!“ (Numeri 12,13). Wenn Elias die Witwe von Sarepta um Wasser bittet, sagt er: *k'chi na li*, „Bitte nimm für mich“, und verwendet die feminine Imperativform desselben Verbs *lakach*, „nehmen“, mit zusätzlichem *na* (1 Könige 17,10). Wenn Jona Gott bittet, das Leben von ihm weg zu nehmen, verwendet er dieselbe Formulierung wie Gott in unserem Kapitel: *kach na et nafshi mimmeni*, „Bitte nimm mein Leben von mir“ (Jonas 4,4). Wir haben also allen Grund anzunehmen, dass mit derselben Formulierung dieselbe Bedeutung in Genesis 22 verbunden ist.³ Gottes Worte an Abraham stellen also keinen Befehl dar, sondern eine Bitte: „Nimm bitte deinen Sohn!“ Das bedeutet, dass es Abrahams freie Entscheidung war, diesem Appell nachzukommen oder aber ihn abzulehnen. Wenn Abraham einer göttlichen Forderung einfach nur zu gehorchen hat, dann ist damit keine Prüfung verbunden. Abraham auf den hörigen Sklaven eines autokratischen Herrn zu reduzieren, würde die Wucht der Entscheidung Abrahams in erster Linie als Mensch mit Willensfreiheit konterkarieren. Wie könnte Abraham die Seinen zu „Gerechtigkeit und Recht“ anhalten, ein zentrales Thema seiner Berufung, wie es in seinem Handeln mit Gott um die Zerstörung von Sodom und Gomorra (Genesis 18) zum Ausdruck kommt, wenn er selbst keinen eigenen Willen hätte? Das wahrlich Irritierende an der Geschichte besteht darin, dass Abraham, der vor der Wahl steht, sich für den Gehorsam gegenüber Gott entscheidet, selbst wenn damit eine so entsetzliche Tat verbunden wäre.

Abrahams Schweigen ist betäubend. Er steht frühmorgens auf – eine biblische Ausdrucksweise für die Absicht eine Handlung in Angriff zu nehmen. Er sattelt selbst seinen Esel, obwohl er zwei Jungknechte zur Seite hat. Der Erzähler übergeht die drei Tage der Reise kommentarlos, und es bleibt den Rabbinern überlassen, sie mit den Anzeichen von Abrahams innerem Aufruhr anzufüllen. Bei der Ankunft vor Ort haben wir die kurzen Anweisungen an die Knechte, beim Esel zu bleiben. Abraham kündigt an, nach dem Opfer „werden wir zurückkehren“. Liegt hier vielleicht Hoff-

³ Dies ist auch die rabbinische Meinung dazu. Rabbi Simeon bar Abba sagt: „Das Wort ‚na‘ wird nur für eine Bitte gebraucht. Wie ein König aus Fleisch und Blut, der viele Kriege bestehen musste und der einen besonderen Krieger hatte und Siege errang. Eines Tages stand ihm ein schwerer Krieg bevor. Er sagte zu ihm (dem Krieger): Bitte halte mir in diesem Krieg stand, damit sie nicht sagen werden, dass die vorherigen (Kriege) nichts bedeuteten. So sprach der Heilige, der gesegnet sei, zu Abraham: Ich habe dich in vielen Prüfungen geprüft und du hast alle bestanden. Bitte halte mir jetzt Stand in dieser Prüfung, damit sie nicht sagen werden, dass die vorherigen nichts bedeuteten.“ (Sanhedrin 89b)

nung vor, dass Isaak auf irgendeine Weise gerettet wird – oder ein letzter Akt in der Täuschung Isaaks und der Knechte? Danach haben wir nichts mehr außer dem rätselhaften Gespräch zwischen Isaak und Abraham. Isaak verweist auf das Merkwürdige ihres Tuns. Wie sollen sie oben auf dem Berg ein passendes Lamm finden, um es Gott zu opfern? Abrahams Antwort überlässt Gott die Lösung. Er verwendet dieselbe Bezeichnung *elohim*, mit der er vor die Prüfung gestellt wurde. Das Gespräch wird besonders schwer erträglich durch den wiederholten Gebrauch der Formulierungen „mein Vater“, „mein Sohn“, wodurch die Liebe, die sie verbindet und der Verrat an dieser Liebe noch hervorgehoben werden. Die Antwort scheint Isaak zufrieden zu stellen, der nichts mehr sagt und sich später gefesselt auf den Altar legen lässt. Weiß und akzeptiert Isaak, was vor sich geht? Der Erzähler legt nahe, dass das der Fall ist, indem er das Gespräch einrahmt mit der Formulierung *wa-yelchu sheneihem yachdaw*, „sie gingen beide zusammen“ (Genesis 22,6.8). Diese Wiederholung, insbesondere der Gebrauch von *yachdaw*, „zusammen“, „als wie einer“, stützt die rabbinische Ansicht, dass Isaak verstand, was kommen würde und freiwillig sein Leben als Märtyrer für den Gott Abrahams opferte. Beide – Abraham und Isaak – durchliefen diese göttliche Prüfung.

Damit stellt sich die Frage nach dem Alter Isaaks, als sich diese Begebenheit abspielt. Die meisten künstlerischen Wiedergaben der Geschichte stellen ihn als Kind dar. Die einzige direkte Angabe, die der Text macht, ist seine Bezeichnung durch Abraham und durch den Engel als *na'ar*. Das Wort kann einen Jüngling von der Kindheit bis zur Jugendlichkeit und sogar darüber hinaus bezeichnen und wird außerdem für einen Diener oder Knecht verwendet. Die jungen Männer, die Abraham begleiten, sind *n'arim*. Der Prophet Jeremias versuchte, sich Gottes Ruf zu entziehen, weil er nur ein *na'ar* wäre, und doch war er alt genug um den Ruf zu erhalten und um sich ihm zu widersetzen. Isaak ist stark genug, um das Holz für das Opfer auf den Berg zu tragen. Die biblische Chronologie könnte helfen. Sarah ist 90, als Isaak geboren wird (Genesis 17,17). Ihr Tod, im Alter von 127, wird unmittelbar nach dieser Episode berichtet, und eine rabbinische Tradition sieht ihren Tod als Folge dessen, was Abraham ihrem Sohn zu tun dachte. Isaak ist vierzig Jahre alt, als er Rebekka heiratet. Der Text berichtet, dass er sie in das Zelt Sarahs bringt und Abraham tröstet sich über den Verlust seiner Mutter, der vermutlich kurz zuvor eingetreten war. Das alles würde zur der rabbinischen Überzeu-

gung passen, dass Isaak damals 37 Jahre alt und sich vollkommen bewusst dessen war, was geschehen würde.⁴

In Gegensatz zu der Schnelligkeit, mit der die dreitägige Reise übergangen wird, werden die letzten Minuten vor dem Opfer in quälend langsamer Detailliertheit geschildert. Die Zeit scheint still zu stehen, als Abraham den Altar baut, Holz darauf aufschichtet, seinen Sohn fesselt, ihn auf den Altar, oben auf das Holz legt und die Hand nach dem Messer ausstreckt um seinen Sohn zu töten. Plötzlich ruft der Engel.

Die Rabbiner merken an, dass am Beginn der Geschichte Gott Abraham einmal beim Namen rufen musste, damit er antwortete. Jetzt muss der Engel zweimal rufen, bevor Abraham antwortet. Sie sahen darin Abrahams totale Konzentration auf die Tat, sodass er den ersten Ruf nicht hörte. Sie merken auch an, dass der Engel zwei Anweisungen erteilt: „Streck deine Hand nicht gegen den Knaben aus, und tu ihm nichts zuleide“. Sie gehen davon aus, dass Abraham in diesem Moment ganz außer sich war. Als ihn der Engel anwies, Isaak nicht zu töten, habe er entgegnet: „Lass mich ihn wenigstens ritzen, damit ich meine Bereitschaft beweisen kann“, worauf der Engel fortfuhr: „Tu ihm nichts zuleide!“

Damit ist die Prüfung zu Ende. Aber was bedeutet das? Ich habe gehört, dass Eli Wiesel einmal gefragt hat: „Wenn es eine Prüfung war, wer hat dann zuerst nachgegeben?“ Und die Antwort ist, natürlich: Gott. War die Absicht von Anfang an, Abrahams unkritische Hörigkeit vorzuführen? Musste Abraham einer solchen Prüfung unterzogen werden, beinahe wahnsinnig werden, um seine Treue zu beweisen? Doch die Geschichte kann auf eine andere Weise gelesen werden, denn der Gott (*ha-elohim*), der Abraham die Opferung seines Sohnes antrug, ist nicht der *adonai*, der ihn daran hinderte. Das lässt die Möglichkeit offen, dass die ganze Episode ihren Anfang in Abrahams Vorstellung genommen hat, wofür die Bezeichnung *elohim* stünde. Wenn es aber Gott war und es sich, wie wir besprochen haben, um eine Anfrage, nicht einen Befehl, gehandelt hat, dann muss Gott von Abraham erwartet haben, dass er sich widersetzen oder wenigstens widersprechen würde. Nach dieser Interpretation hat Gott bis zum letzten Moment gewartet, in der Hoffnung, dass Abraham widerstehen würde. Als deutlich wurde, dass das nicht geschah und Isaak tatsächlich getötet werden würde, musste Gott einen Engel senden um Abraham aufzuhalten. Nach dieser Lesart unterzog Gott Abraham tatsächlich einer Prüfung, war aber entsetzt zu sehen, wie weit Menschen

⁴ Josephus macht ihn 25 (*Antiquitates* I 227), das Jubiläenbuch 17,15 macht ihn 16 Jahre alt.

tatsächlich gehen würden, bis hin zum Mord an einem geliebten Kind, wenn sie glauben, damit Gott zu gefallen. Abraham zeigte die Grenzen auf, über die hinaus nicht einmal ein Abraham gedrängt werden sollte. Nach dieser Lesart scheiterte Abraham an der Prüfung, doch wurde damit auch eine Grenzlinie aufgezeigt, die nicht überschreiten darf, wer Gott dienen möchte. Es ist tragisch, dass in Folge dessen, dass die Geschichte als ein Erfolg Abrahams gelesen wurde, Generationen von Söhnen durch ihre Väter im Namen irgendeines Gottes oder Götzen dem Tod geweiht wurden.

Doch hängt diese Interpretation davon ab, wie wir den Schluss, den der Engel für Gott daraus zieht, verstehen, scheint er doch Abrahams Bereitschaft zur Opferung Isaaks ausdrücklich zu preisen. Der Engel spricht aus, welchen Schluss Gott aus der Episode zieht:

„Denn jetzt weiß ich, dass du Gott fürchtest und deinen Sohn, deinen einzigen, mir nicht vorenthalten hast“ (Genesis 22,12)

Der Engel wiederholt sogar den letzten Teil nach der Opferung des Widers noch einmal:

„Ich habe bei mir selbst geschworen – Spruch des Herrn: Weil du das getan hast und mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht vorenthalten hast, will ich dich segnen in Fülle und deinen Samen zahlreich machen wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Meeresstrand...“ (Genesis 22,16-17)

Dennoch bleiben noch Fragen an die Wortwahl der ersten Anrede durch den Engel. Die Formulierung „dass du Gott fürchtest“, *ki y're elohim atah*, klingt an das an, was Abraham selbst einige Kapitel zuvor sagte, als er gegenüber König Avimelech erklärte, weshalb er seine Frau Sarah als seine Schwester ausgegeben hatte. Er tat dies weil *ein yir'at elohim bamakom ha-zeh*, „es gibt keine Gottesfurcht an diesem Ort“ (Genesis 20,11). Wenn wir auf andere Beispiele der Wortverbindung des Verbs *yara*, „fürchten“ oder „ehrfürchtig sein“, mit der Gottesbezeichnung *elohim* schauen, ergibt sich ein schlüssiges Muster. Derselbe Vorwurf, „dass sie Gott nicht fürchten“, wird gegen die Amalekiter wegen ihres feigen Angriffs auf die Schwächsten am Ende des Zuges der Israeliten durch die Wüste erhoben (Deut 25,17-19). Im positiven Sinn war es die „Gottesfurcht“, die größer war als die Furcht vor Pharao, aufgrund derer die hebräischen Hebammen davon absahen, die männlichen Säuglinge der

Israeliten zu töten (Exodus 1,17).⁵ In all diesen Fällen geht es nicht direkt um den Glauben an Gott, sondern eher um das Vorhandensein oder nicht von moralischem oder ethischem Bewusstsein, das das jeweilige Handeln bestimmt hätte.⁶ Somit liegt eine tiefe Ironie in der Verwendung dieser Formulierung als Würdigung für Abraham, der doch sein Gewissen und moralisches Empfinden unterdrückt hat. Er ist doch gerade in die Verhaltensweise verfallen, für die er König Avimelech kritisiert hatte. Dennoch lässt sich der Satz auch als Ausdruck der Widersprüchlichkeit von Abrahams Handeln lesen. Das Hebräische erlaubt es uns, den Buchstaben *waw*, der die beiden Aussagen verbindet, nicht als Konjunktion „und“ zu lesen, sondern stattdessen adversativ als „aber“: „Du fürchtest Gott, hast ein moralisches Gewissen, aber trotzdem hättest du mir deinen Sohn nicht vorenthalten.“ Eine gewisse Unterstützung erfährt diese Lesart dadurch, dass das Element „du fürchtest Gott“ in der zweiten Rede des Engels ausgelassen wird.

Die Anfangsworte des Engels müssen noch weiter untersucht werden. Die Formulierung *'attah yadati*, „jetzt weiß ich“, legt nahe, dass es sich um eine Bestätigung dessen handelt, was Gott durch die Prüfung herausfinden wollte. Doch es ist dies das zweite Mal, dass mitgeteilt wird, was Gott von Abraham weiß, beide Male durch die Verbform *yadati*. Wieder gelangen wir zurück zur Geschichte von Sodom und Gomorra, der der interne Monolog Gottes vorangestellt wird:

„Der Herr sagte: Soll ich Abraham verheimlichen, was ich tue? Abraham soll doch zu einem großen und mächtigen Volk werden, und durch ihn sollen alle Völker der Erde Segen erlangen. Denn ich kenne ihn (*y'datiw*) so, dass er seinen Söhnen und seinem Haus nach ihm auftragen wird, den Weg des Herrn einzuhalten, Gerechtigkeit und Recht zu tun, sodass der Herr seine Zusagen an Abraham erfüllen wird“ (Genesis 18,17-19).

⁵ Ein weiteres Beispiel liegt vermutlich in Jethros Kriterien vor, nach denen er Richter ernannt, wobei „Gottesfurcht“ in einer Reihe mit Tüchtigkeit, Zuverlässigkeit und dem Abscheu vor Bestechlichkeit steht (Exodus 18,21).

⁶ Wenn die Wortkombination in einem deutlich religiöseren Sinn eingesetzt wird, wird eine leicht veränderte Formulierung gebraucht oder es wird durch den Kontext verständlich, dass Gott selbst gemeint ist (Deut 10,12; Kohelet 3,14; 7,18; 8,12-13; 12,13). Leviticus 19,14 geht es genau um das Ausnützen der Schwäche anderer: „Du sollst einen Tauben nicht verfluchen und einem Blinden kein Hindernis in den Weg stellen, sondern du sollst dich vor deinem Gott fürchten“. Hier lautet die Konstruktion *w'yareta me'elohecha*. Die Ergänzung der Präposition *mem*, „von/vor“ und des Possessivpronomens „dein Gott“ unterscheiden die religiöse Forderung hier von dem allgemeineren moralischen Sachverhalt in anderen Fällen. An anderen Stellen werden diejenigen, die in rein religiösem Sinne „Gott fürchten“, *yir'ei adonai* genannt (Psalm 115,11; 118,4), wobei diejenigen, die so bezeichnet werden, möglicherweise Nicht-Israeliten sind, die jetzt dem Gott Israels dienen.

Darauf folgt die Ankündigung der Zerstörung von Sodom und Gomorra. Abraham fordert Gott heraus, wie er, Gott, die Gerechten mit den Bösen zusammen vernichten kann, „Sollte sich der Richter über die ganze Erde nicht an das Recht halten?“ (Genesis 18,25). In Abrahams Vorwurf an Gott verwendet er die beiden Ausdrücke „Gerechtigkeit“ und „Recht“, die Gott selbst zuvor betont hat. Gott lässt sich scheinbar selbst ins Unrecht rücken, sodass Abraham diese beiden Werte umsetzen kann, indem er Gott widerspricht. Gott wusste, dass Abraham so antworten würde und verhalf Abraham mit dieser Prüfung dazu, diese Werte als seine eigenen zu vertreten. Worin besteht also die neue Erkenntnis, die Gott jetzt „weiß“, als Resultat der Episode, mit der wir uns beschäftigen? Eine mögliche Antwort wäre: Abrahams Grenzen. Wie weit kann er die menschliche Bereitschaft spannen, Gott zu dienen und doch die eigene Unabhängigkeit und moralische Autonomie zu bewahren? Abrahams Unterwerfung unter eine derart unmoralische Tat, gerade weil er glaubt, dass sie im Namen Gottes zu verüben sei, zeigt wie er, unter den gegebenen Umständen, sein Gewissen und moralischen Kompass verraten würde. Nach dieser Lesart der Geschichte ist Abraham nicht ein „Ritter des Glaubens“, der ethisches Empfinden hinten anstellt, um seinem Gott zu dienen, sondern ein Mensch, der an einer unmöglichen Entscheidung zerbricht, der seine Menschlichkeit im Namen einer äußeren Ideologie opfert. Indem er sich nicht auflehnt, scheitert er an der Prüfung. Doch durch dieses Scheitern lernt Gott die Grenzen dessen, was den Gläubigen abverlangt werden kann.

Schließlich bleibt noch die Bestätigung des Segens, mit dem Abrahams Reise begonnen hat, durch den Engel ein Problem. Der ursprüngliche Segen wurde von Gott ohne irgendwelche Bedingungen erteilt. Es war also kein bestimmtes Handeln durch Abraham Voraussetzung für die Erfüllung der Zusage durch Gott. Zudem ist merkwürdig, dass diese letzte Gesamtschau von Abrahams Karriere einem Engel überlassen wird, während der biblische Text sonst, von Anfang an, ohne weiteres Gott selbst direkt zu Abraham sprechen ließ. Wenn wir die Geschichte als das Scheitern Abrahams, weil er nicht vor Gott protestiert, lesen können, dann ist das, was der Engel sagt, eine Art Bestätigung, dass – trotz dieses Ergebnisses – alles gut sein wird.

Wie immer wir die Geschichte lesen, für die Rabbiner soll Abrahams Tat nicht als Verhaltensmodell für seine Nachkommen gesehen werden. Das Verdienst, das Abraham durch diese ein für alle Mal gültige Episode erreicht hat, ist tatsächlich etwas, an das wir uns halten können, wenn wir

Gott anrufen. Der Abraham, den wir gemäß der rabbinischen Tradition nachahmen sollen, ist eine viel häuslichere Gestalt – ein Vorbild an Gastfreundschaft, und ein Beispiel für jemanden, der Menschen an den Glauben an den wahren Gott herangeführt und sie für das Judentum gewonnen hat. Aber selbst diese tröstlichen Gedanken nehmen dem Abschnitt nicht seine Dramatik und seine Problematik. Er wurde von den Rabbinern als Lesung für den zweiten Tag von Rosh ha-Shanah bestimmt. So verfolgt uns die Geschichte, und fordert uns heraus, am Geburtstag der Welt, an dem Tag, an dem das Verhalten eines jeden Menschen und eines jeden Geschöpfes von Gott gerichtet wird.

Am Ende der Geschichte kehrt Abraham zu seinen Jungknechten zurück – doch von Isaak ist nicht mehr die Rede. Der Text wiederholt sogar die Worte „sie gingen zusammen“, lässt aber „beide“ aus. Wo ist Isaak? Der Midrasch bietet mehrere Erklärungen. Dass Isaak doch getötet worden war und erst später von Gott wieder auferweckt worden sei. Oder dass er sich zum Studium im Bet ha-Midrasch, dem Lehrhaus, des Sem, des Sohnes des Noah, begeben hätte. Selbst Isaaks spätere Blindheit wird vom Midrasch auf diese Episode zurückgeführt. Die Engel weinten, als sie ihn auf dem Altar gefesselt sahen, und ihre Tränen fielen in seine Augen. Aber wenn Isaak das Opfer in dieser Geschichte ist, so ist dies auch Abraham, ob nun der Gott, dem er gehorcht, seiner eigenen dunklen Vorstellung entsprungen ist oder ob er doch derselbe Gott ist, dem er so viele Male mit *hineni*, „hier bin ich“ antwortete. So wie die Jungknechte, die am Fuß des Berges zurückbleiben mussten, können wir nur in der Distanz verharren und spekulieren, was sich auf dem Gipfel des Berges abgespielt hat. Wir können nur gebannt und irritiert die Herausforderung verfolgen, der sich die beiden Helden stellen, in der Konfrontation mit dem Zusammentreffen von Leben und Tod, von Glauben und Gewissen, und dem ewigen menschlichen Bedürfnis, die immer unerwarteten Erwartungen Gottes zu verstehen, aber auch damit zu ringen.