

Isaaks Opferung (1.Mose 22,1-19)

Von Walter Zimmerli

1 Es geschah aber nach diesen Begebenheiten, da versuchte Gott¹ den Abraham und sprach zu ihm: «Abraham!» Er aber sagte: «Hier bin ich.» 2 Da sprach er: «Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebhabst, den Isaak, und gehe ins Land Moria und bringe ihn dort als Brandopfer auf einem der Berge, den ich dir sagen werde. dar.» 3 Und Abraham machte sich am Morgen früh auf, sattelte seinen Esel und nahm seine zwei Diener und seinen Sohn Isaak mit sich. Und er spaltete Holz zum Brandopfer und machte sich auf und ging an den Ort, den ihm Gott sagte. 4 Am dritten Tag, als Abraham seine Augen erhob, sah er den Ort von ferne. 5 Da sprach Abraham zu seinen Dienern: «Bleibt ihr hier mit dem Esel, ich und der Knabe aber, wir wollen dorthin gehen. Wenn wir dann angebetet haben, so wollen wir zu euch zurückkehren.» 6 Dann nahm Abraham die Holzscheite zum Brandopfer und legte sie Isaak, seinem Sohne, auf. Und er nahm das Feuer und das Messer in seine Hand, und so gingen die beiden zusammen. [109] 7 Da sagte Isaak zu seinem Vater Abraham: «Vater!» Und er sagte: «Ja, was ist, mein Sohn?» Und er sagte: «Siehe da ist das Feuer und sind die Holzstücke. Wo ist aber das Tier zum Brandopfer?» 8 Da sagte Abraham: «Gott wird sich das Tier zum Brandopfer ansehen, mein Sohn» Und so gingen die beiden zusammen. 9 Dann kamen sie an den Ort, den ihm Gott gesagt hatte. Und Abraham baute dort den Altar und schichtete die Holzstücke auf und band seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar oben auf die Holzstücke. 10 Und Abraham streckte seine Hand aus und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schlachten. 11 Da rief ihm der Bote Jahwes vom Himmel her zu: «Abraham, Abraham!» Und er sprach: «Hier bin ich.» 12 Und er sprach: «Strecke deine Hand nicht aus gegen den Knaben und tu ihm nichts an, denn nun habe ich erkannt, daß du Gott fürchtest und mir deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten hast.» 13 Und als Abraham seine Augen aufhob und hinsah, siehe, da war <ein>² Widder, der sich mit seinen Hörnern im Dickicht verfangen hatte. Da ging Abraham hin und nahm den Widder und brachte ihn anstelle seines Sohnes als Brandopfer dar. 14 Und Abraham nannte den Namen jenes Ortes «Jahwe ersieht». So sagt man noch heute: «Auf dem Berge, da Jahwe gesehen wird.» 15 Und der Bote Jahwes rief Abraham zum zweitenmal vom Himmel her zu 16 und sagte: «Bei mir selber schwöre ich, ist der Spruch Jahwes, weil du dieses getan hast und deinen einzigen Sohn <mir>³ nicht vorenthalten hast, 17 so will ich dich reich segnen und deine Nachkommenschaft reichlich mehren wie die Sterne am Himmel und den Sand an der Küste des Meeres. Und deine Nachkommenschaft soll das Tor ihrer Feinde in Besitz nehmen. 18 Und mit (dem Namen) deiner Nachkommenschaft sollen sich alle Völker der Erde Segen wünschen, weil du auf meine Stimme gehört hast.» 19 Dann kehrte Abraham zu seinen Dienern zurück, und sie machten sich auf und gingen miteinander nach Beerseba. Und Abraham blieb in Beerseba wohnen.

Die Erzählung verwendet bis hin zu V. 14 außer in der Benennung des «Boten Jahwes» in V. 11 durchgehend die Elohimbezeichnung für Gott. Sie wird auch durch ihre Erzählweise, in der bei aller Härte des Berichteten die menschliche Empfindung indirekt (etwa im Gespräch beim Aufstieg auf den Berg) stark angerührt wird, durch das Reden des Gottesboten vom Himmel her sowie durch das Leitwort «Gott fürchten» deutlich zu E gewiesen. Da E in 21,17 auch die elohistische Bezeichnung «Gottesbote» verwendete, muß beim «Jahweboten» von V. 11 eine nachträgliche Veränderung in Angleichung an V. 15 (s. u.) angenommen werden.

¹ Der starke Akzent, der im Hebräischen auf dem vorangestellten «Gott» liegt, ist im Deutschen schwer hörbar zu machen (etwa: «Da war es Gott, der Abraham versuchte»).

² Mit der Masse der Textzeugen ist hier statt des «hinter» des MT das im Hebräischen graphisch minimal davon verschiedene «einer» zu lesen.

³ Entsprechend V.12 ist hier zusammen mit der samaritanischen Überlieferung, der griechischen Übersetzung u.a. das im MT fehlende «mir» zu ergänzen.

Ebenso sind die zwei Namensätiologien von V. 14, die den Jahwenamen enthalten, nachträglicher Überarbeitung verdächtig. Hier könnte die Verbindung mit der Ortsangabe Moria in V. 2 der Grund dafür gewesen sein. Deutlich heben sich dann V. 15-18 als ein Nachtrag heraus. Die Tatsache, daß der Jahwebote, nachdem die eigentliche Erzählung mit ihrer inneren Dramatik an ihr Ende gelangt ist, ausdrücklich «zum zweiten Mal» (V. 15) vorn Himmel her redet, die im Botenwort gebrauchte Gottesspruchformel und vor allem das Einbringen der ganzen Segnungsterminologie des J legen es nahe, hier noch eine ausdrückliche Nachinterpretation der Erzählung mit dem Sprachgut des J zu finden. Es ist ein Jünger-[110]er, der in seiner Aussage dann auch wieder spürbar von J (12,1-3) abweicht, der hier zu Worte kommt. Der Schlußvers 19 dürfte im ursprünglichen Text direkt an V. 14 angeschlossen haben.

Man hat auch bei dieser Erzählung des E, die anders als Kap. 20 f. keine Parallele bei J hat, nach ihrer stofflichen Vorgeschichte gesucht. Zwei Fragerichtungen, die in diesem Zusammenhang befolgt worden sind, seien hier kurz berührt.

1. Man hat gesehen, daß die Erzählung eine ätiologische Ausmündung hat. Der Name des Ortes, an dem das in 1.Mose 22 Erzählte geschehen ist, soll erklärt werden. Um welchen Ort handelt es sich dabei? Auf diese Frage ist leider wenig Gewisses mehr auszumachen. Nach V. 2 gebietet Gott Abraham, ins «Land Moria» zu gehen. Ein so benanntes Land ist sonst nirgends belegt. Dagegen sagt 2.Chr. 3,1, daß Salomo Gott den Tempel «auf dem Berge Moria, wo er seinem Vater David erschienen war», gebaut habe. Dabei ist auf das in 1.Chr. 21 (2.Sam. 24) Erzählte zurückgewiesen. Josephus hat dann den Ort von 1.Mose 22 offen mit dem «Berg, wo später der König David einen Tempel baute», gleichgesetzt. Während nun in V. 2 die älteren Übersetzungen seltsam abweichend vom «hohen Lande» oder vom «Land der Amoriter» reden, ist schon in der samaritanischen Überlieferung, dem Targum u. a., Moria mit «Erscheinung» wiedergegeben. Die Beziehung hin zu V. 14, wo der Jahwenamen aber Verdacht gegen die Ursprünglichkeit der Formulierung erweckt, ist nicht zu übersehen. So ist der heute in V. 2 zu findende Name Moria zusammen mit den Angaben von V. 14 nicht frei vom Verdacht, einen früher hier stehenden Namen verdrängt zu haben und das ganze Geschehen nachträglich auf den späteren Tempelberg verlegen zu wollen. Die Tendenz, Jerusalem nachträglich in den Vätergeschichten ins Spiel zu bringen, war schon bei 14,18-20 deutlich zu erkennen. Da man in einer älteren Überlieferung eher den El- als den Jahwenamen meint vermuten zu sollen, hat man, in Beachtung einer offenbar auch in der Antwort Abrahams von V. 8 beabsichtigten Anspielung, sich gefragt, ob man etwa auf den Namen Jeruel geführt werde. Dieser Name ist in 2. Chr. 20,16 als Name einer Örtlichkeit in der Wüste nahe bei Thekoa erwähnt. Nichts deutet aber darauf hin, daß dort ein heiliger Ort zu suchen wäre. So bleibt es in der Frage nach der ursprünglichen Lokalisierung der Geschichte und des Namens, auf den sie ätiologisch hinführen will, bei einem Non liquet.

2. Man hat weiter vermutet, in dieser Geschichte, in der zuerst von Abraham das Opfer seines Sohnes gefordert wird, dann aber Gott selber das Opfertier bereitstellt, sei es ursprünglich um eine Erzählung gegangen, welche von der Ablösung des Menschenopfers durch ein Tieropfer redete und dieses mit einem bestimmten Opferort verband. Aber auch dieser Hintergrund ist, wenn er überhaupt je bestanden haben sollte, ganz verblaßt und trägt zum Verständnis des vorliegenden Textes nichts aus. Dieser will nicht von einer allgemeinen Regel der Auslösung des Menschen durch ein Tieropfer reden, sondern sehr konkret ein einmaliges Geschehen der Geschichte Abrahams erzählen. Auf die Aussage der Jetztform der Erzählung, die sich auch nicht in die verschiedenen Erzählfäden einer Wallfahrts- und einer Kultstiftungstradition auflösen läßt, sondern ein strenges inneres Gefälle hat, gilt es nun zu achten.

In einer Weise, die an 1.Mose 18,1 erinnert, stellt der Erzähler gleich an den Anfang (1) die Mitteilung dessen, worum es in der ganzen Erzählung gehen wird. Ähnliches wäre auch von den himmlischen Szenen in Hiob 1 f. zu sagen. «Gott versuchte den Abraham.» Vgl. auch

Anm. 65. Der Leser der Erzählung weiß von [111] diesem ersten Satze an, worum es gehen wird. Das mildert die schwere Härte des Ganzen für den Hörer, nicht aber für Abraham, der (gleich Hiob) von der ganzen Absicht Gottes nichts weiß.

Im Nachtgesicht – so möchte man es nach der Weiterführung verstehen (vgl. dazu in E auch 20,3 sowie 21,12-14) – gibt Gott dem Abraham Befehl, ihm seinen Sohn darzubringen (**2-3**). «Deinen Sohn, den Einzigen, den du liebhabst.» Diese volle Beschreibung leuchtet in die Tiefe der Anfechtung hinein, die dieser Befehl für Abraham bedeuten muß. Im weiteren aber ist von keiner Gefühlsreaktion Abrahams geredet, sondern in großer Verhaltenheit nur der schlichte Gehorsam, in dem er tut, was ihm aufgetragen ist, berichtet. Gleich am anderen Morgen trifft er seine Vorbereitungen, bepackt sein Tier mit dem Nötigen, spaltet das Holz für das Altarfeuer und macht sich mit zwei Dienern und Isaak wohl von Beerseba aus, wohin er nach V. 19 zurückkehrt, auf den Weg.

Am dritten Tag (**4-6**) ist der Berg, dessen ursprünglich gemeinte Örtlichkeit sich unserer Kenntnis entzieht, in der Ferne zu sehen. Da läßt Abraham die Diener und das Lasttier zurück, um sich mit Isaak allein an den offenbar einsamen Ort aufzumachen, an dem er die Tat des Gehorsams tun soll. Behutsam verteilt er die mitzunehmende Last. Die Holzstücke gibt er dem Knaben, die gefährlichen Dinge, die wohl in einem Tonkrug mitgenommene Glut und das Messer, nimmt er sorgsam in die eigene Hand, damit sich der Knabe nicht verletze. So hütet väterliche Liebe das Leben des Sohnes, den dann doch bald nachher Gott von ihm fordern wird.

Erregend und hintergründig aber ist dann das Gespräch auf dem Weg zum Berge (**7-8**). Hier der Knabe, der arglos den Vater anruft, dort der Vater, der hinhört. Das: «Siehe, hier bin ich», mit dem Abraham Gott in V. 1 und dann V. 11 antwortet ist hier beziehungsweise erweitert. «Ja, was ist (wörtlich ebenfalls: Hier bin ich), mein Sohn?» Und dann die erstaunte Frage des Sohnes, die feststellt, daß bei aller sorgfältigen Vorbereitung doch das Wichtigste vergessen ist: das Opfertier. Und darauf die hintergründig-vielsinnige Antwort des Vaters: «Gott wird sich das Tier zum Brandopfer ansehen», und dazu wieder das liebevolle: «Mein Sohn». Eine verhüllende Antwort, die doch so voll enthüllt, wo des Vaters Gedanken sind. Bei Gott – um ihn geht es. Er handelt auf dem Weg, auf dem Abraham ist. Er ersieht sich auch sein Opfertier. Abraham ahnt nicht, was er damit vorwegnehmend sagt – das, was dann nach dem Schluß der Erzählung den Namen des Ortes bestimmen wird. Gott hat sich dann in der Tat sein Opfertier ansehen. Für Abraham ist aber dieses «Ersehen des Opfertieres» in dem Anruf Gottes, der ihn auf den Weg rief, vernehmbar geworden. Es wird sein Sohn sein. Und doch formuliert er das nicht perfektisch. Wo Gott am Werke ist, ist auch immer noch Zukunft offen. Und weil er so von Gott als dem, bei dem nicht fatalistisch die Dinge festliegen, obwohl menschlich gesehen für Abraham alles festliegt – weil er so sein Reden für das Tun des lebendigen Gottes offenhält, darum redet er auch wahr von Gott. So wahr, wie er es selber noch nicht ahnen kann.

Es ist töricht, in diesem Zusammenhang die Frage aufzuwerfen, ob Abraham mit seiner Antwort denn nicht seinen Sohn angelogen habe, so wie er auch den Dienern, wenn er von ihrer beider Rückkehr redete (V. 5), nicht die Wahrheit gesagt habe. Abrahams Antwort, die Gott nicht als Fatum der Vergangenheit einverleibt, sondern sich seinem Tun entgegengehen weiß, ist in tieferem Sinne wahr, als es die bloß auf geschehene Entscheidung zurückweisende Aussage gewesen wäre. Dann aber ist der Dialog zwischen Vater und Sohn von dem der Erzähler berichtet-[112]tet, zu Ende. Mit der gleichen Bemerkung, mit welcher der Wegbericht eingeführt war, wird er weitergeführt: «Und so gingen die beiden zusammen» (V. 6.8).

Das Weitere (**9-12**) ist ohne jedes Gespräch in reiner Aufzählung der nun geschehenden Akte Abrahams berichtet: Am Orte angekommen, baut er den Altar, schichtet das Holz auf ihm,

bindet Isaak (wieder ist hinzugefügt: «seinen Sohn»), wie man ein Opfertier bindet, legt ihn auf das Holz auf dem Altar, streckt seine Hand aus, ergreift das Messer zur Opferschlachtung seines Sohnes – wieder dieses schier unerträgliche «seinen Sohn»! Da fällt Gottes Stimme ein. Ganz so wie bei E in 21,17 geschieht der Anruf durch den Gottesboten vom Himmel her und verbietet Abraham mit leidenschaftlichem zweimaligem Namensanruf, Hand an den Sohn zu legen. Und dann enthüllt sich auch Abraham, was der Hörer der Geschichte von V. 1 ab weiß: Gott hat ihn auf die Probe gestellt. Probe aber soll etwas an den Tag bringen, was zuvor so noch nicht am Tage lag. So hat Gott in dieser Probe erkannt, daß Abraham Gott fürchtete und bereit war, auch seinen Sohn, den einzigen (vgl. V. 2), Gott zurückzugeben, wo dieser ihn forderte.

Und dann (13-14) erweist sich auch sogleich, wie wahr Abraham unwissend geredet hatte, als er seinem Sohne sagte, daß Gott sich das Opfertier ansehen werde. Im Gebüsch auf dem einsamen Opferhügel entdeckt er das von Gott zum Opfer ersehene Tier, einen Widder, den er nun anstelle seines Sohnes darbringt – wie befreit kann nun die zum neuntenmal lautwerdende Bezeichnung «Sohn» in V. 13 ausgesprochen werden! In der ätiologischen Ausmündung von V. 14 ist zunächst festgehalten, daß Abraham den Ort mit dem Satz seiner unwissend-wissenden Antwort an den Sohn benannt habe: «Jahwe ersieht.» Der Name ist dann, wo von seiner Benennung «heute», d.h. in des Erzählers Gegenwart, geredet wird, in die passive Form umgesetzt: «Jahwe wird gesehen», d.h. «Jahwe erscheint». In 12,7; 18,1 war mit dieser Formulierung eine echte Jahweerscheinung ausgesagt, wie sie in 22,1 ff., wo die Gottesstimme vom Himmel her redete, nicht zu finden war. Sollte die Vermutung, daß die jetzt vorliegende Ätiologie den heiligen Ort Jerusalem vor Augen hat, zu Recht bestehen, so enthält die zweite, die Gegenwartsaussage meinende Formulierung, wenn sie schon nur sehr von ferne an das Moria von V. 2 anklingt, den Hinweis auf den Ort besonderer Nähe Jahwes, wie Israel an sie glaubte.

Mit der ganz sachlichen Feststellung von V. 19, die einst unmittelbar an V. 14 anschloß, klingt der Bericht über das Abraham im Tiefsten aufwühlende Geschehen aus: Rückkehr zu den Dienern, Heimkehr nach Beerseba, weiteres Wohnen in Beerseba.

Die Verhaltenheit dieser ganzen Erzählung wird einem klar, wenn man etwa die späteren Ausmalungen daneben hält – etwa im Blick auf den Abschluß des Ganzen. R. Levi (um 300) berichtet den Abschluß: «Als Isaak zu seiner Mutter zurückkehrte, sprach sie zu ihm: Wo bist du gewesen, mein Sohn? Er sprach zu ihr: Mein Vater hat mich genommen und mich die Berge hinauf und die Hügel hinabgeführt ... (dann folgt die Schilderung der Opferszene). Da rief sie (Sara): Wehe über den Sohn der Unglücklichen! Wenn nicht der Engel gewesen wäre, so wärest du längst geschlachtet? Er antwortete: Ja! In jener Stunde stieß sie sechs Laute aus entsprechend den sechs Trompetenstößen (am Neujahrstag, durch die an Isaaks Opferung erinnert werden soll). Man hat gesagt: Kaum hatte sie dieses Wort beendet, da starb sie.»

Das Meisterhafte dieser Erzählung hat E. Auerbach im 1. Kapitel seines Buches «Mimesis», 1946, 7-30, unter der Überschrift: «Die Narbe des Odysseus» im [113] Vergleich mit der homerischen Szene vom Wiedererkennen des Odysseus durch die Schaffnerin Eurykleia im 19. Gesang der Odyssee herausgearbeitet. Ist dort alles bis ins letzte anschaulich ausgemalt, so daß jeder Zug mit Augen geschaut werden kann, ohne viel tieferen Hintergrund zu haben, so ist 1. Mose 22 in der Außenschilderung verhalten, ferne von jeder Ausmalung. Aber jeder Satz ist hintergründig. Der Mensch, der die Geschichte hört, ist an einem Geschehen zwischen Gott und Mensch beteiligt. Der biblische Text «will uns ja nicht nur für einige Stunden unsere eigene Wirklichkeit vergessen machen wie Homer, sondern er will sie sich unterwerfen; wir sollen unser eigenes Leben in seine Welt einfügen» (20). In seinen vier Meditationen der Geschehnisse von Isaaks Opferung in «Furcht und Zittern», die Kierkegaard seiner «Lobrede auf Abraham», der «in hundert und dreißig Jahren nicht weitergekommen ist als zum Glauben»,

voranstellt, ist etwas von der Betroffenheit sichtbar gemacht, welche die Geschichte von Isaaks Opferung im Menschen weckt. In seiner Monographie «Isaaks Opferung, christlich gedeutet» hat D. Lerch 1950 die mannigfache Brechung sichtbar gemacht, welche diese Erzählung im Laufe der christlichen Interpretation erfahren hat.

Die Erzählung berichtet von der schweren Probe, die ein Vater erleidet, dem Gott seinen Sohn abfordert, den einzigen, den er liebhat (V. 2). Diese menschliche Komponente ist in der Art, wie der Erzähler erzählt und das «dein (mein, sein) Sohn» nicht weniger als neunmal wiederholt, sichtbar gemacht.

Aber die Erzählung ist in dem, was der E im weiteren Kontext seiner Geschichtserzählung, soweit sie uns noch erkennbar ist, mit ihr sagen will, durch den Hinweis auf dieses Menschliche der Vaterliebe noch nicht in ihrem tiefsten Grunde erfaßt. 20,13 ließ erkennen, daß auch er von der Herausführung Abrahams in die Ungesicherheit eines Wanderlebens fern von seiner Sippe wußte. 21,12 zeigte darüber hinaus, daß Gott ihm im Sohne Isaak, der nach 21,6 so spät geboren wurde, daß, die es hören, über das Unglaubliche lachen, Nachkommenschaft verheißen hatte. Den Sohn der Nebenfrau hatte er nach 21,8ff. auf ausdrückliches Geheiß Gottes mit seiner Mutter aus dem Hause treiben müssen. Auf Isaak allein stand alle Hoffnung, daß der prophetische Gottesmann, mit dem Gott so offensichtlich war, daß Fürsten Kanaans sich von ihm seine bleibende Huld vertraglich sichern ließen, die ihm geschenkte Gottesnähe an Zukunft weiterreichen könne. Und diesen Sohn Isaak forderte Gott nun von ihm. Nicht allein das Herz des Vaters war darin betroffen, sondern die ganze Geschichte, das «Gott mit ihm» stand darin auf dem Spiel. Nach der Opferung Isaaks würde Abrahams Geschichte Episode ohne Zukunft bleiben.

Die Frage, die sich hier Abraham stellen mußte, lautet: Wollte er sich, etwa gar unter ausdrücklicher Berufung auf die ihm zuteil gewordene Verheißung von 21,12, dem Gehorsam gegen Gottes Forderung verschließen? Wollte er sich an die Verheißung als an einen festzuhaltenden «Raub» (Phil. 2,6 braucht in verwandtem Zusammenhang dieses Bild) festklammern, auf Verheißung pochend den Gehorsam versagen? Konnte er denn mit der Opferung Isaaks die ganze Verheißung aufs Spiel setzen? Der Ausweg, unter dem Heb. 11,17-19 die Geschichte von Isaaks Opferung sieht und von dem auch Luther in seiner Auslegung der Geschichte redet, ist dem alttestamentlichen Glauben verschlossen: «Er hielt dafür, daß Gott mächtig sei, auch von den Toten zu erwecken.» Von Erweckung der Toten weiß die alttestamentliche Vätergeschichte noch nichts. «Leben» ruht hier noch ganz im Nachkommen – dem Nachkommen, den er im Gehorsam gegen Gott nun wieder zurückgeben soll. [114]

Es ist hier die tiefste Frage an den Glauben, der sich von Gott berufen weiß, gerichtet. Dieser Glaube oder, um das Vokabular von P zu benutzen, die Wirklichkeit des Bundes beruht nicht in einem festen «Haben», sondern in einem Gehorsam, der auch die Wirklichkeit des Kreuzes nicht meidet. Im Gehorsam des Gekreuzigten «bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz» (Phil. 2,8) scheint so die ganze Zukunft des Reiches Gottes aufs Spiel gesetzt zu sein. Und doch ist in eben diesem Sich-Hin-geben an den Gehorsam die Wirklichkeit und Zukunft des Reiches Gottes begründet, indem hier nun im Sinne von Heb. 11, 19 die Macht Gottes selbst über dem Tod offenbar wird. Von da aus gewinnt der Satz: «Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, wer es aber verliert um meinetwillen, der wird es erhalten» (Mat. 10,39) – der Satz, der in der Verlängerung der Erzählung von 1.Mose 22 zu hören ist –, seine volle Gültigkeit.

So will E in Abraham nun den Riesen des Glaubens, der sich durch seine Tat ein unmeßbares Verdienst schafft – für sich und seine Nachkommen –, zeichnen? Die Erzählung ist in der Folge im Judentum oft so ausgelegt worden. Aber auch E. Hirsch meint in seiner Meditation von 1.Mose 22 in seiner Schrift: «Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums »,

1936, 1.Mose 22 so verstehen zu müssen: Abraham ist angesichts eines Gottes, der Unmöglichstes zu fordern vermag, der gigantische Gerechte. Er meint von da her in 1.Mose 22 die Verkündigung des Deus absconditus, die durch die Verkündigung vom Kreuz zerbrochen ist, hören zu müssen. Das liegt aber nicht in der Erzählung, wie E sie erzählt. Diese rechnet ganz einfach damit daß Verheißung nicht ohne Probe und Bewährung ist, daß Glaube stets auch «Gehorsam des Glaubens» ist. In einer zugespitzten Situation besteht Abraham die Probe und bleibt «gottesfürchtig», indem er, ohne auf Besitzrechte zu pochen, glaubt, daß «Gott sich das Tier zum Opfer ansehen wird», auch wo die Möglichkeit dazu sich seinen menschlichen Augen verschließt.

Ebensowenig aber geht es hier, wie Kolakowski in seiner satirischen Nacherzählung von 1.Mose 22 es zu sehen meint, um den blinden Kadavergehorsam eines «Untertanen», der nichts ist als stumpf gehorchender Untertan. Die Antwort an seinen Sohn in V. 8 zeigt auch hier welches Gegenüber Abraham auch in der tiefsten Tiefe sich gegenüber weiß. Die Erzählung redet nicht von dem Gott, der den Menschen blind, in Ergebung unter herrschaftliches Fatum zum Sinnlosesten bereit haben will, sondern von dem lebendigen Gott, der bis zuletzt dazu frei ist, sich sein Opfertier zu ansehen. 1.Mose 22 redet von der Wirklichkeit der Erprobung des Glaubens an den lebendigen Gott, von dem her Verheißung ergangen ist, von der der Glaube nun auch da nicht läßt, wo der Weg ins scheinbar Ausweglose führt – und der erfährt, daß solcher Glaube nicht zuschanden wird.

Noch fehlt der Blick auf die zweite Rede des Jahweboten (**15-18**) vom Himmel her, welche die von E erzählte Geschichte 1.Mose 22 in den zusammengearbeiteten Gesamtkomplex der Abrahamgeschichten einbauen will und ihn mit der Terminologie des J deutet. Offenbar empfindet der Ergänzter es noch als ungenügend, daß Abraham lediglich gesagt wird: «Ich erkenne, daß du Gott fürchtest.» Er will auch über dieser Erzählung die volle Verheißung, die von Kap. 12 her über Abraham steht, erneuert sehen. In Form des Schwures redet Jahwe, dessen Wort durch den Jahweboten vom Himmel her mit der Gottesspruchformel verbürgt wird. Weil Abraham seines Sohnes nicht verschont hat (darin sind die Worte der ersten Botenrede in V. 12 aufgenommen), darum wird Jahwe nun all das von ihm Verheißene wirklich machen: den Segen und die Mehrung der Nachkommen. Das Bild von den nicht zu zählenden Sternen stammt aus 15,5, das vom unzählbaren Sand an der [115] Meeresküste ist 32,13 in einer Verheißung an Jakob zitiert. Der kriegerische Wunsch, daß die Nachkommen Abrahams das Tor ihrer Feinde einnehmen, wird 24,60 als Wunsch der Angehörigen vom Hause der Rebekka über diese ausgesprochen. Dieser polemischen Wendung gegen die Feinde entspricht es, daß dann auch nicht mehr vom Segen, der auf die Heiden ausgeht, geredet ist, sondern von der Segenswunschformel, die von den Völkern gebraucht werden wird und in der Abraham als der exemplarisch Gesegnete zitiert werden wird. All dieses soll wirklich werden, weil Abraham auf die Stimme Jahwes gehört hat. Die Formulierung macht deutlich, daß Segen sich nicht da auswirken wird, wo der von Gott Gerufene sich im Ungehorsam von diesem löst. Sie steht dann in der Gefahr, mißverständlich zu werden, wenn sie die Segenswirklichkeit als Ganzes konditional vom Tun des Menschen her bedingt sein läßt. Die Meinung des J ist das nicht gewesen.

Quelle: Walther Zimmerli, *1. Mose 12-25: Abraham*, Zürich 1976, S. 108-115.