

Prof. Dr. Isolde Karle
Bibelarbeit Freitag, 21. Juni, Kirchentag in Dortmund
1. Mose 22,1-19

Liebe Schwestern und Brüder,

die Erzählung, die unserer Bibelarbeit heute zu Grunde liegt, kennen Sie vermutlich alle. Sie gehört zu den umstrittensten und zugleich bekanntesten und am meisten ausgelegten biblischen Erzählungen überhaupt. Es ist die Erzählung von Isaaks Opferung. Ich lese 1. Mose 22, 1-19 in der Übersetzung des Alttestamentlers Friedhelm Hartenstein:

„Und es war nach jenen Ereignissen, da hat der Gott Abraham versucht, und er sagte zu ihm: „Abraham!“ Und er sagte: „Hier bin ich.“ Und er sagte: „Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du lieb hast, den Isaak, und geh hin in das Land Morijah und opfere ihn dort als Brandopfer auf einem der Berge, den ich dir sage.“ Da stand Abraham früh am Morgen auf und schirrte seinen Esel an und nahm seine zwei Knechte mit sich und Isaak, seinen Sohn, und spaltete Holz für ein Brandopfer, und erhob sich und ging hin zu dem Ort, den ihm der Gott gesagt hatte.

Am dritten Tag hob Abraham seine Augen auf und sah den Ort aus der Ferne. Und Abraham sagte zu seinen Knechten: „Bleibt ihr für euch hier mit dem Esel. Ich und der Knabe, wir wollen dorthin gehen und Huldigung erweisen und dann zu euch zurückkommen.“

Und Abraham nahm das Holz für das Brandopfer und legte es Isaak auf, seinem Sohn. Und er nahm in seine Hand das Feuer und das Messer, und sie gingen beide zusammen. Da sprach Issak Abraham, seinen Vater, an und sagte: „Mein Vater!“ Und er sagte: „Hier bin ich, mein Sohn.“ Und er sagte: „Siehe, das Feuer und das Holz; wo aber ist das Schaf für ein Brandopfer?“ Und Abraham sagte: „Gott wird für sich ersehen das Schaf für ein Brandopfer, mein Sohn.“ Und sie gingen beide zusammen weiter.

Und als sie zu dem Ort kamen, den ihm der Gott gesagt hatte, baute Abraham dort den Altar und schichtete das Holz darauf und band Isaak, seinen Sohn, und legte ihn auf den Altar, von oben auf das Holz. Und Abraham streckte seine Hand aus und nahm das Messer, um zu schlachten seinen Sohn.

Da rief ihn der Bote Jahwes vom Himmel und sagte: „Abraham! Abraham!“ Und er sagte: „Hier bin ich.“ Er sagte: Strecke nicht deine Hand aus nach dem Knaben und tue ihm gar nichts! Denn jetzt weiß ich, daß du gottesfürchtig bist, indem du nicht verschont hast deinen Sohn, deinen einzigen, vor mir.“

Da hob Abraham seine Augen auf und sah: und siehe, ein Widder weiter hinten, verstrickt im Dickicht mit seinen Hörnern. Und er ging hin und nahm den Widder und opferte ihn als Brandopfer anstelle seines Sohnes. Und Abraham nannte den Namen jenes Ortes „Jahwe sieht“, den man noch heute nennt: „Auf dem Berg, auf dem Jahwe erscheint.“

Und der Bote Jahwes rief Abraham ein zweites Mal vom Himmel und sagte: „Bei mir selbst habe ich geschworen, Spruch Jahwes: Deshalb, weil du diese Sache befolgt hast und nicht verschont hast deinen Sohn, deinen einzigen, deshalb will ich dich ganz sicher segnen und will ganz sicher zahlreich machen deine Nachkommen wie die Sterne des Himmels und wie den Sand, der am Ufer des Meeres ist. Und es sollen in Besitz nehmen deine Nachkommen das Tor ihrer Feinde. Und es sollen sich Segen wünschen durch deine Nachkommen alle Völker der Erde, weil du gehört hast auf meine Stimme.“

Und Abraham kehrte zurück zu seinen Knechten. Und sie erhoben sich und zogen zusammen nach Beerscheba. Und Abraham wohnte in Beerscheba.

1. Ein dunkler, rätselhafter Gott

Da haben Abraham und Sara unendlich lange auf Nachkommenschaft gewartet und bekommen im hohen Alter den lang ersehnten Sohn geschenkt. Und nun soll dieser Sohn, der Träger der Verheißung, der unendlich geliebte, auf Gottes Befehl hin getötet und geopfert werden und dies auch noch durch die Hand des Vaters? Unfassbar. Da verspricht Gott Abraham und Sara Verheißung und Segen und dann will er ihnen genau diese Verheißung und diesen Segen wieder nehmen und damit ihre Zukunft und die des Volkes Israel auslöschen? Undenkbar. Selbst wenn die Geschichte am Ende gut ausgeht, bleibt man sprachlos zurück. Wie konnte Gott auf die Idee kommen, Abraham einen solch grotesken Befehl zu erteilen, nur um ihn zu prüfen, wie es im ersten Vers der Erzählung heißt? Gott erscheint hier als willkürlicher, als zutiefst rätselhafter und widersprüchlicher Gott,

ja als Dämon. Und Abrahams Gehorsam diesem Gott gegenüber soll dann auch noch vorbildhaft sein? Vorbildhaft für uns? Das ist schwere Kost.

Das haben sehr viele Menschen, gleich ob Künstler, Philosophen, Theologen, Gelehrte durch die Geschichte hindurch auch so empfunden. Ein paar von den kritischen Stimmen will ich in einem ersten Teil herausgreifen und Ihnen vorstellen. Im zweiten Teil der Bibelarbeit werde ich mich intensiv mit der Auslegung des Textes befassen und greife dabei auf die Erkenntnisse von drei Alttestamentlern zurück: auf Jürgen Ebach, Bernd Janowski und insbesondere Friedhelm Hartenstein. Im dritten Teil geht es um eine Art Fazit und dabei nicht zuletzt um die Frage, inwiefern uns die Erzählung auch heute noch herausfordert und zum Nachdenken bringt.

Ich beginne mit Teil I. Vielleicht geht es einigen von Ihnen wie mir – mir hat sich das Bild von der Opferszene, das in meiner Kinderbibel abgebildet war, tief in mein Gedächtnis eingebrannt. Schon als Kind hat es mich verstört. Der greise Abraham erhebt sein Messer, um seinen Sohn zu schlachten. Da kommt von der Seite ein Engel, der ihn im letzten Moment daran hindert und seinen Arm festhält, damit er das furchtbare Werk nicht zu Ende führt.

Die Brutalität der Opferszene, die den Höhepunkt der Erzählung bildet, war für Künstler vielfach Provokation und Inspiration zugleich. Insbesondere Caravaggio und Rembrandt haben berühmte Gemälde von der Opferung Isaaks geschaffen. Sie führen mit großer Drastik die Abgründigkeit der Opferszene vor Augen. Beide Künstler lebten im 17. Jahrhundert und haben damit schon vor der Aufklärung unverhohlen ihre Kritik an der biblischen Erzählung zum Ausdruck gebracht. Seit der Aufklärung nahm und nimmt der Protest zu. Viele übten Kritik an 1. Mose 22 und seinem rätselhaften Gottesbild. Ich nenne einen der bekanntesten – Immanuel Kant. Er hat in seiner Schrift *Streit der Fakultäten* von 1798 im Namen des moralischen Gesetzes gegen die Logik der Erzählung protestiert.

Kant macht dabei zunächst geltend, dass Abraham gar nicht wissen könne, dass es wirklich Gott ist, der zu ihm spricht. Er schreibt: „Es ist schlechterdings unmöglich, dass der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle.“

Dieses zunächst allgemeine Erkenntnisproblem ist für Kant in diesem Fall von ganz besonderer Relevanz. Denn der Befehl, den Sohn zu töten, kann unmöglich Gott zugeschrieben werden. Gott würde niemals vom Menschen etwas zu tun verlangen, was dem moralischen Gesetz widerspricht. Selbst wenn Abraham eine majestätische Erscheinung gehabt haben sollte, so Kant, ist diese Stimme nicht Gottes Stimme, sie ist eine Täuschung, da ist sich Kant sicher. Er schlägt deshalb vor, ich zitiere: „Abraham hätte auf diese vermeint[lich] göttliche Stimme antworten müssen. ‚Dass ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erschienst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiss und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.“ (zit. n. Janowski, 120) Kant weist den Befehl Gottes zurück – er kann nicht von Gott sein, so unmoralisch ist Gott nicht.

Ernst Bloch und Tilman Moser kommen im Gefolge Kants zu noch schärferen Ablehnungen. Bloch spricht im Hinblick auf Abraham verächtlich von einem „hündischen Gehorsam“ und Tilman Moser sieht in dem Gott, der fordert, den Sohn zu töten, reinen Sadismus am Werk, der sich in der Opferung des Sohnes am Kreuz wiederholt und zugleich auf einen neuen Höhepunkt zusteuert.

Woody Allen hat Kants Kritik auf humoristische Weise verarbeitet. Als Gott Abraham im letzten Moment daran hindert, seinen Sohn zu töten, legt Woody Allen Gott folgende Worte in den Mund: „Wie konntest du solches tun?“ Und Abraham sprach: „Aber du hast doch gesagt...“ „Kümmere dich nicht darum, was ich gesagt habe, sprach der Herr, hörst du auf jede verrückte Idee, die dir über den Weg läuft?“ Und Abraham schämte sich. „Äh – nicht... nein.“ „Ich machte aus Spaß den Vorschlag, dass Du Isaak opferst, und du rennst sofort los und tust es.“ Und Abraham fiel auf seine Knie: „Sieh doch, ich weiß nie, wann du Spaß machst.“ Und der Herr donnerte: „Kein Sinn für Humor. Ich kann’s nicht glauben.“ (zit. n. Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext, Zur Perikopenreihe III, 155)

Aus Woody Allens Sicht ist Abrahams Gehorsam ein fatales Missverständnis, das seinem fehlenden Sinn für Humor geschuldet ist. Für Allen ist es lebensgefährlich humorlos zu sein. Vielleicht liegt darin ja eine wichtige Nebenpointe der Erzählung. Wir sind es nicht gewohnt, Gott Humor

zuzuschreiben, dabei kann Humor gerade in den Widrigkeiten des Lebens enorm hilfreich sein. Humor verhilft uns zur Selbstdistanz und Kritik. Zugleich zeigt Allens Deutung, dass Abraham aus seiner Sicht die Prüfung Gottes gerade nicht bestanden hat. Abraham hätte ungehorsam sein müssen und im vermeintlich göttlichen Befehl Gottes Hintergründigkeit und schwarzen Humor erkennen müssen, dann hätte er die Prüfung bestanden – aber nicht durch seinen Gehorsam. Woody Allen wird der Erzählung mit dieser Aussageintention vermutlich nicht ganz gerecht, aber interessant ist diese Perspektive allemal.

Auch die Midraschim, die Auslegungen im rabbinischen Judentum, haben die Erzählung von *Isaaks Bindung*, wie die Erzählung in der jüdischen Tradition genannt wird, kritisch kommentiert. Eine Auslegung will ich kurz erwähnen. Darin wird die Erzählung auf folgende Weise weitergedacht: Abraham und Isaak kommen nach dem aufwühlenden Geschehen am Berg Morija nach Hause. Als Sara erfährt, was vorgefallen ist und dass Abraham, ihr Mann, bereit war, ihren geliebten Sohn Isaak zu opfern, stößt sie einen Schrei aus und stirbt. Deshalb, so der Kommentar, wird im nächsten Kapitel – in 1. Mose 23 – von Saras Tod und ihrem Begräbnis erzählt. Obwohl die Geschichte gut ausgeht und Sara das gute Ende ja bereits vor Augen hat, ist sie so schockiert von Abrahams Bereitschaft, dem Gottesbefehl zu gehorchen, dass sie vor Schreck stirbt. Im jüdischen Kommentar von Benno Jacob wird der Gott, der Abraham versucht, deshalb auch als Satan verstanden.

In der wissenschaftlichen Auslegung haben ältere Exegeten den Sinn von 1. Mose 22 dadurch zu retten versucht, dass sie in der Erzählung eine Ablösung des Menschenopfers durch das Tieropfer erkennen wollten. Damit wäre mit 1. Mose 22 ein hehres religionsgeschichtliches Ziel verbunden. Doch lehnt die neuere Exegese diese Interpretation aus mehreren Gründen ab. Zum einen ist die Erzählung viel später entstanden, als man ursprünglich annahm. Das kultische Menschenopfer war zur Entstehungszeit kein Thema mehr. Zum andern geht es ihr nicht um eine überwundene Kultpraxis. Ihre Pointe liegt woanders, auch wenn sie in jedem Fall jede Form des Menschenopfers ablehnt. Unserer Erzählung geht es um „eine in die Abrahamzeit verlegte Auseinandersetzung um die Frage, wie der *eine* Gott zugleich ein lebensfördernder und ein lebensrettender Gott sein kann, ohne an

seinem Herr-Sein oder seiner Güte oder an beidem Schaden zu nehmen.“ (Ebach, 8) Der schwierigen Frage, wie derselbe Gott derart ambivalent erfahren werden kann, geht die folgende Auslegung nach.

2. Isaaks Bindung: Die Auslegung der Erzählung

Wir sind es gewohnt, von Isaaks Opferung zu sprechen. Die moderne Exegese zieht die jüdische Überschrift „Isaaks Bindung“ vor. Tatsächlich wird Isaak in 1. Mose 22 nicht geopfert, sondern auf den Altar gebunden und am Ende gerettet. Damit verschiebt sich der Akzent. Diese Akzentverschiebung entspricht zugleich der Regieanweisung im ersten Vers. Dort wird dem Leser bzw. der Leserin bereits mitgeteilt, dass Abraham *geprüft* werden soll, dass in Wirklichkeit also nicht Isaaks Opferung Ziel der Handlung ist, sondern *die Prüfung* Abrahams und damit die Frage, ob Abraham Gott auch dann noch vertraut, wenn er Widersinniges und zutiefst Abgründiges erfährt. Während der Leser und die Leserin von vornherein wissen, dass die unerträgliche Forderung Gottes lediglich eine Prüfung darstellt und die Erzählung am Ende gut ausgehen wird, gilt dies nicht für Abraham. Er wird unwissend auf den Weg nach Morija geschickt. Dahinter steckt eine bewusste Strategie des Textes, der uns damit einlädt, uns in Abraham hineinzuversetzen.

Durch den Hinweis auf die Prüfung erhält die Erzählung zugleich von Anfang an eine theologische Bedeutung. Die Erzählung erscheint hintergründig – ganz ähnlich wie die Erzählung von Hiob. Dazu muss man wissen, dass beide Erzählungen zu einer ähnlichen Zeit – und zwar nach dem Exil, also nach der Zerstörung Israels und nach der babylonischen Gefangenschaft (also nach 500 v. Chr.) – entstanden sind. Normalerweise, so zeigt es der religionsgeschichtliche Vergleich, ging eine Religion mit dem Verlust des Landes bzw. der Herrschaft unter. Ganz anders war dies in Israel. Der Glaube an Jahwe wird mit dem Verlust des Landes nicht aufgegeben, sondern erfährt im Gegenteil eine neue Intensität und fordert die theologische Reflexion und Kreativität immens heraus: Wie kann man an die Herrschaft Gott glauben, wenn man Verlust, Niederlage, Tod und Zerstörung erlebt? Wie kann man an Gottes rettendem Handeln festhalten, auch wenn man dies an entscheidenden Stellen der Geschichte und im eigenen Leben schmerzlichst vermisst? Sowohl unsere Erzählung als auch das Buch Hiob

sind vor diesem Hintergrund zu verstehen. Es geht in ihnen nicht nur um individuelle Leidenserfahrungen, sondern auch und vor allem um die Leidensgeschichte des Volkes Israel. Stellen wir uns vor, welche Menschen diese Erzählung erfunden haben – es waren Menschen, die sich für das ausgewählte Volk Gottes hielten, ein Volk, das beinahe gänzlich zerstört wurde. Diese hoch ambivalenten Gotteserfahrungen werden in unserer Erzählung verarbeitet. Wie kann Gott einerseits erwählen und andererseits die Menschen, die ihn lieben, im Stich lassen?

Es ist kein Zufall, dass auch Elie Wiesel sich als Überlebender der Shoa ganz besonders auf unsere Erzählung bezieht, um sich mit dem Unbegreiflichen und völlig Absurden auseinanderzusetzen und einen Weg zu suchen, an einem Glauben nach der unfassbaren Vernichtung seines Volkes festzuhalten.

Sowohl Hiob als auch Abraham werden mit extremer Abgründigkeit konfrontiert. Bevor im Buch Hiob von den Schicksalsschlägen, die Hiob treffen, erzählt wird, werden die Leserinnen und Leser – ganz ähnlich wie bei Abraham – vorab darüber informiert, wie es dazu kommen konnte. Der Satan besucht Gott im Himmel und bittet ihn um die Erlaubnis Hiob zu prüfen. Er will wissen, ob Hiob auch dann noch an Gott glaubt, wenn ihm alles, was ihm lieb ist, genommen wird. Hiob selbst weiß davon nichts. Es geht um die Erfahrung tiefen, sinnlosen Leides und wie Menschen, die an einen Gott der Güte und der Barmherzigkeit glauben, mit abgründigen Erfahrungen umgehen, was er für sie und ihren Glauben bedeutet.

Auch bei der Erzählung von Isaaks Bindung geht es im Kern um diese Frage und diese Erfahrung. Die Erzählung geht sehr sparsam mit Worten um. Sehr bewusst wird im Hinblick auf die Szenerie nur das Allernötigste mitgeteilt und damit zugleich ein Interpretationsraum eröffnet, der uns nötigt mitzuarbeiten und mitzudenken. So werden wir insbesondere über die Beweggründe und Empfindungen der handelnden Personen im Unklaren gelassen. Was hat Abraham gedacht, als er Gottes Stimme hörte? Was ging in ihm vor? Wie ging es ihm auf dem tagelangen Marsch zum Berg Morija, Seite an Seite mit seinem über alles geliebten Sohn Isaak? Was wiederum ging in Isaak vor, dem die ganze Unternehmung je länger je merkwürdiger vorkommt, so dass er schließlich seinen Vater zu fragen wagt, welches Tier

eigentlich geopfert werden soll? Wie muss es Isaak erst ergangen sein, als deutlich wird, dass sein Vater unbegreiflicherweise ihn opfern will?

Die Erzählung selbst enthält sich aller Beschreibung der Gefühle der Akteure. Ein wesentlicher Teil der Erzählung besteht aus Reden, doch „gerade da verbleibt Entscheidendes im Nicht-Gesagten.“ (Ebach, 8) Beim Höhepunkt der Geschichte angelangt, bei der Opferszene, wird das Geschehen wie in Zeitlupe verlangsamt. Als Abraham das Messer erhebt, wird das Bild geradezu eingefroren, bevor es zum rettenden Dialog zwischen dem Engel des Herrn und Abraham kommt und die Wende eingeleitet wird.

Mehrere Gesichtspunkte sind im Hinblick auf die Erzählstruktur bemerkenswert und helfen uns, die Erzählung besser zu verstehen.

a) Die Gottesbezeichnungen Elohim und Jahwe

Die Erzählung ist sehr kunstvoll gestaltet. Auffällig wird dies zunächst durch den *Gebrauch der Gottesbezeichnungen*. So wird Gott bis zur Opferszene hebräisch immer mit „*Elohim*“ bezeichnet, ab der Wende, die die Rettung einleitet, wird hingegen konsequent von „*Jahwe*“ gesprochen: „Da rief ihn der Bote Jahwes vom Himmel her“ heißt es in Vers 11. Dieser Wechsel ist beabsichtigt und zentral für das Verständnis der Erzählung. Zwei extreme Gotteserfahrungen werden hier beschrieben und einander gegenübergestellt: „die des abgründig verborgenen und die des rettenden Gottes.“ (Hartenstein, 7) Während Elohim („der Gott“) in der Distanz des Ungeheuerlichen und Unausforschlichen verbleibt, verbürgt der Name Jahwes Zuwendung und Rettung. Die Erzählung differenziert zwischen „Elohim“ und „Jhwh“ und hält letztlich doch an der Einheit Gottes fest. Der Gott, der das Opfer fordert, ist zugleich derjenige, der es verhindert (vgl. Janowski, 142). Theologisch geht es um die Verborgenheit des rettenden Gottes, der zwar zutiefst ambivalent erlebt werden kann, bei dem am Ende aber die Güte und die Rettung die Oberhand gewinnen.

Martin Luther sprach in sehr ähnlicher Weise vom *deus absconditus*, dem verborgenen Gott, und vom *deus revelatus*, dem offenbaren, rettenden Gott. Auch Luther betont, dass der *deus relevatus* die entscheidende Seite Gottes ist, die das Dunkel Gottes erträglich macht und schließlich

überwindet. Jürgen Ebach formuliert: „Die Forderung „des Elohim“ ist Gottes Forderung, aber nicht Gottes letztes Wort. Erst als „Jhwh“ lässt sich Gott wirklich sehen, nicht als ein anderer, wohl aber anders, als es von V. 1 her erschien.“ (Ebach, 12) Das ist die Fluchtlinie der Erzählung. Sie ist von vornherein auf Jahwe hin ausgerichtet, auf den rettenden Gott. An mehreren Stellen der Erzählung wird diese paradoxe Hoffnung bereits vor der entscheidenden Wende angedeutet – ich komme darauf zurück.

b) Hier bin ich!

Das zweite Strukturprinzip hängt mit dem drei Mal erwähnten „Hier bin ich!“ zusammen, es kommt in V. 1, V. 7 und V. 11 vor. Das „Hier bin ich“ verweist darauf, dass derjenige, der angesprochen wird, auch bewusst wahrnimmt, dass er angesprochen wurde und darauf zu reagieren bereit ist. Es geht zugleich darüber hinaus und impliziert im Hebräischen, dass der Angeredete nicht nur zuhört, sondern bereit ist zu handeln. Das „Hier bin ich“ könnte insofern übersetzt werden mit: „Ich bin bereit, etwas auszuführen“. Als Gott in V. 1 Abraham anspricht, reagiert dieser sofort mit einem in diesem Sinn zu verstehenden „Hier bin ich!“. Es basiert auf dem engen Vertrauensverhältnis zwischen Gott und Abraham. Umso schockierender muss für Abraham sein, was er dann zu hören bekommt. Abraham soll seinen Sohn opfern und dafür zum Berg Morijsa gehen. Umständlich erzählt uns der Text darauf, wie Abraham Vorkehrungen für den Aufbruch trifft, wie er morgens früh aufsteht, wie er seinen Eseln das Geschirr anlegt, die Knechte ruft und schließlich Isaak auf die Reise vorbereitet. Die letzte Tätigkeit ist das Spalten von Holz für das Brandopfer. Es ist ein retardierendes Moment. Das Holzspalten verschafft Abraham eine letzte Atempause, bevor er sich mit den Knechten und Isaak auf den schweren Weg macht, der ihm bevorsteht.

Das zweite Mal erscheint das „Hier bin ich!“ in dem vertrauensvollen Gespräch zwischen Abraham und Isaak, Vater und Sohn. Erstaunlicherweise ergreift Isaak dabei die Initiative, das ist ungewöhnlich, weil es die Hierarchie zwischen Vater und Sohn eigentlich verbietet, aber das Verhältnis zwischen den beiden ist so vertrauensvoll, dass Isaak seinen Vater anspricht. Sein Vater antwortet „Hier bin ich!“. In diesem „Hier bin ich“ klingt die Fürsorge des Vaters durch. Abraham sorgt sich um Isaak. Wie

innig die Beziehung zwischen Vater und Sohn zu denken ist, wird durch das betonte zweimalige „sie gingen beide zusammen“ deutlich. Vater und Sohn stehen sich sehr nahe. So sehr Abraham auf Gott vertraut, so sehr vertraut Isaak auf Abraham, seinen Vater, und so sehr Gott Abraham liebt, so sehr liebt Abraham Isaak.

Das dritte „Hier bin ich!“ ist das Pendant des ersten „Hier bin ich!“ und leitet die entscheidende Wende und Rettung ein: „Da rief ihn der Bote Jahwes vom Himmel und sagte: „Abraham! Abraham!“ Und er sagte: „Hier bin ich.““ Abraham hält inne, er lässt sich unterbrechen und erfährt, dass sein Vertrauen nicht einer Täuschung aufsaß. Während Abraham in Vers 1 von Elohim mit dem finsternen Gottesbefehl angesprochen wurde, erscheint hier der rettende Engel Jahwes – und Abraham hört zu, unendlich erleichtert, dass Gott sich wieder als der Gott zeigt, den er kennt, auf den er vertraut hat.

c) Das Leitwort „sehen“

Damit kommen wir zum dritten Gesichtspunkt: Die Erzählung ist durch das Leitwort „*sehen*“ bestimmt. Zwei Mal heißt es: „Da hob Abraham seine Augen auf“ – in V. 4 und V. 13. In beiden Fällen kommt es zu einer überraschenden Wahrnehmung Abrahams. In V. 4 scheint Abraham gedankenversunken und in sich gekehrt vor sich hinzugehen, als er plötzlich seine Augen aufhebt und den Ort von ferne sieht, an dem er sein Opfer darbringen soll. Es ist eine unangenehme Überraschung, eigentlich wollte er gar nicht dort ankommen. Abraham lässt seine Knechte zurück und befiehlt ihnen zu warten, bis sie beide wieder zurückkommen. Das ist eine der Stellen, die darauf hindeuten könnte, dass Abraham insgeheim vielleicht doch darauf gehofft hat, mit dem Sohn zurückzukehren.

Während das erste Sehen hoch ambivalent ist, ist das zweite Sehen ein befreiendes Sehen: In V. 13 sieht Abraham plötzlich den Widder, der sich im Dickicht verfangen hat und den er anstelle seines Sohnes opfern kann. Auch auf dieses rettende Sehen hat Abraham womöglich heimlich gehofft. Als sein Sohn ihn anspricht, welches Tier sie denn opfern sollten, antwortet Abraham: „Gott wird für sich das Schaf für das Opfer ersehen“. Ist Abrahams Antwort an Isaak insofern vielleicht nicht nur Ausrede, sondern hofft

er tatsächlich darauf, dass nicht geschehen wird, was nicht geschehen darf? Sören Kierkegaard deutet diese Stelle in diesem Sinn. Kierkegaard spricht von der Kraft des Absurden. Abraham hielt an seinem Glauben an den göttigen Gott gegen die Kraft des Absurden auf seinem langen Weg zum Berg Morija fest. Ich zitiere Kierkegaard: „Er bestieg den Berg; noch in dem Augenblick, daß das Messer blitzte, glaubt er, – daß Gott Isaak nicht fordern würde.“ (zi.tn. Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext, 154)

Abraham gibt dem Ort, an dem Isaak gerettet wird, den Namen „Jahwe *sieht*“ – es ist der Ort, an dem Jahwe *erscheint*, wie es in V. 14 weiter heißt. Wir erinnern uns an die Losung des letzten Kirchentags: „Du siehst mich.“ Das *Sehen Gottes* ist in der hebräischen Bibel niemals neutral, es ist immer eine Weise des Rettungshandelns Gottes. Wer von Gott gesehen wird, der wird gerettet. Insofern ist die Antwort Abrahams an Isaak vielleicht tatsächlich als Ausdruck einer *paradoxen Hoffnung* auf Rettung zu lesen. Auch Jürgen Ebach meint, dass Abraham die Wahrheit sagt – zu den Knechten und zu seinem Sohn, bevor sie den Berg besteigen –, „weil er ganz darauf vertrauen kann, daß die Forderung „des Elohim“ nicht das letzte Wort „Jhwhs“ sein wird, daß Gott sich ins Wort fallen und so Abrahams Worte wahr machen wird.“ (Ebach, 14)

d) Der traumatisierte Isaak

Die Verse 15-18 übergehen wir, sie sind ein später Nachtrag und gehören nicht zur eigentlichen Erzählung. Anders die Schlussnotiz in V. 19. Hier wird von der Rückkehr Abrahams zu seinen Knechten und der Rückkehr nach Hause erzählt. Auffälligerweise wird Isaak dabei nicht erwähnt. Es hat in der Auslegungsgeschichte viele Spekulationen hervorgerufen, dass Isaak hier nicht genannt wird. Es erscheint unmöglich zu unterstellen, dass der Erzähler Isaak versehentlich vergessen hat –, viel zu bewusst wird jedes Wort ansonsten gewählt. Wenn der Erzähler Isaak bewusst unerwähnt lässt – was will er uns damit zu verstehen geben? Will er andeuten, dass nach dem unerhörten Geschehen nicht einfach wieder der Alltag einkehren kann? V. 19 stellt – sehr viel deutlicher als bislang – gerade durch das Nichterwähnen des Sohnes die Frage nach Isaak.

Das offene Ende der Erzählung deutet an, dass sie nicht einfach mit einem Happy End endet. Es ist nicht alles wie vorher, kann es nicht sein. Wie soll Isaak das Trauma verarbeiten, das er erlebt hat? Isaak kann als Überlebender nicht einfach ins Leben zurückkehren, wie wenn nichts gewesen wäre. Die Genesis unterstützt diese Interpretation bzw. Spekulation, weil Isaak nicht nur im Schlussvers, sondern auch im gesamten darauffolgenden Kapitel verschwunden bleibt und auch bei Saras Tod und Begräbnis nicht anwesend ist. Als Isaak in Kapitel 24,64 schließlich zum ersten Mal wieder erwähnt wird, scheint er von seinen Erfahrungen tief gezeichnet zu sein. Rebekka jedenfalls, die ihn sieht, fällt vor Schreck vom Kamel, als sie ihn sieht (siehe zu dieser Interpretation: Ebach, 17). Isaak hat sich verändert. Das Trauma hat seine Spuren hinterlassen. Edward van Voolen schreibt in einem Essay, der den Titel trägt „Isaak kehrt zurück“: „Isaak... konnte sich einfach nicht zu den ‚anderen‘ gesellen, den beiden Dienern, die ja nichts von allem miterlebt hatten. Der Schatten des Todes blieb über ihm hängen. Was er gesehen und erduldet hatte, wird auch bei ihm alle Versuche, sich wieder in ein normales und regelmäßiges Leben zu fügen, haben scheitern lassen...“ (zit. n. Ebach, 19). Das Trauma des Überlebenden bleibt. Isaak ist ein Survivor, einer, den die Vergangenheit nicht mehr loslässt.

Pause mit Musik

3. Die Theodizeefrage

„Allen Verstehensbemühungen zum Trotz lässt uns Gen 22 einigermaßen sprachlos zurück.“ (Janowski, 138) Isaaks Bindung ist eine Erzählung, mit der man nicht fertig wird, die Fragen nicht oder doch nur teilweise beantwortet und uns zumutet, die Frage nach dem unbegreiflichen Leid offenzuhalten. Traditionell wird die Frage nach dem Warum des Leidens als *Theodizeefrage* bezeichnet. Erst im Monotheismus stellt sich das Theodizeeproblem, erst mit der Vorstellung, dass es nur einen Gott gibt, haben wir das Problem zu lösen, wie wir auch in schwersten Leiderfahrungen an Gott festhalten können, weil wir das Böse nicht einem anderen Gott zuschreiben können. Der Monotheismus hat das Problem durch die Einführung der Figur des Satans oder Teufels zu lösen versucht, der aber Gott untergeordnet bleibt und nicht dieselbe Macht wie Gott hat.

Zwei Möglichkeiten, mit der Theodizeefrage umzugehen, will ich kurz andeuten.

a) Die Theodizeefrage stellt die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, die Frage danach, ob und wie Gottes Güte, Allmacht und Verstehbarkeit eine Einheit bilden können oder ob man immer auf eines der drei Gottesprädikate verzichten muss, wenn man Gott überhaupt als Einheit denken will. Der jüdische Philosoph Hans Jonas hat sich nach den Gräueln des Naziregimes vom Gedanken an Gottes Allmacht um seiner Güte und Verstehbarkeit willen verabschiedet. Er hält also an Gottes Güte und Verstehbarkeit fest und opferte dafür die Vorstellung von der Allmacht Gottes.

Dietrich Bonhoeffer löst das Problem auf ähnliche Weise. Bei ihm kommt Gott nicht auf Seiten der Täter, sondern der Opfer zu stehen. So erzählt Karfreitag von einem Gott, dem selbst ein furchtbares Schicksal widerfährt. Gott wird damit als *Leidender*, nicht als Verursacher von Leid, in den Blick genommen. Gott ist nicht der Allmächtige und Allwirksame, der das Geschehen an Karfreitag aus sicherer Distanz beobachtet, sondern derjenige, der selbst am Kreuz ohnmächtig leidet und stirbt. Ich zitiere Bonhoeffer: „Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. [...] Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen.“ (Bonhoeffer, 534) Der leidende Gott bleibt nicht in der Transzendenz, sondern setzt sich in der Immanenz dem Risiko und der Verletzlichkeit geschöpflichen Lebens aus und ist gerade darin allen Leidenden ganz nahe.

b) Die andere Lösung ist näher an unserer Erzählung dran. Sie erzählt nicht nur von der tiefen Ambivalenz der Welterfahrung, sondern verschont auch Gott selbst nicht damit. Ging die traditionelle Theodizeefrage davon aus, dass es Übel gibt, die Gott nicht will, aber zulässt, geht es in unserer Erzählung eher darum, dass Gott etwas Übles will, aber nicht zulässt (vgl. Ebach). Beides ist höchst rätselhaft und schwer zu ertragen. Wie kann Gott befehlen Isaak zu töten? Die Erzählung von „Isaaks Bindung“ entzieht sich letztlich einer Antwort. Ihr Fokus ist darauf gerichtet, dass sich Abrahams Glaube bewährt, weil er trotz aller Abgründigkeit an Gott festhält. Abraham bleibt in einer vertrauenden Grundhaltung, er verlässt sich darauf, dass

der Gott, der ihm verborgen erscheint, sich als der ihn sehende und rettende Gott erweisen wird. „Dies ist nur möglich durch eine paradoxe Hoffnung wider den Augenschein.“ (Hartenstein, 22) Abraham hält gegen Gott an Gott fest. Er leidet unter dem Selbstwiderspruch Gottes und hofft doch gegen seine unmittelbare Erfahrung auf seine Zuwendung. Erst im Nachhinein erweist sich der verborgene als der rettende Gott, der abwesende als der anwesende Gott. Erst vom Ende her ist die Nähe Gottes zu erkennen.

Ich hatte in einem Forschungsaufenthalt in Atlanta in den USA im vergangenen Jahr die Möglichkeit, den jüdischen Gelehrten David Blumenthal kennenzulernen. Das Gespräch mit Blumenthal hat mich sehr beeindruckt. Blumenthal verarbeitet die Erfahrungen der Shoa in seinen Gedanken über Gott. Er sagt, es ist nicht möglich und nicht einmal hilfreich, von Gott in abstrakten Eigenschaften zu sprechen, wir müssen Gott vielmehr „seriatim“, das heißt *nacheinander* denken – also jeweils anders in den sehr unterschiedlichen Erfahrungen unseres Lebens. Nur so nehmen wir das Unheimliche und Dunkle ernst und versuchen nicht sofort wieder, ihm einen Sinn zu verleihen oder es zu bagatellisieren. Blumenthal spricht deshalb sogar von einem „abusing god“, einem missbrauchenden Gott, der Menschen auch schädigen kann. Das ist ähnlich provokativ wie in unserer Erzählung.

Seriatim heißt für Blumenthal, dass unsere Wahrnehmung Gottes notwendigerweise *oszilliert zwischen widersprüchlichen Erfahrungen*. Gott ist, was er ist. Wir versuchen uns auf unterschiedliche Weise, manchmal auch auf widersprüchlichen Wegen Gott anzunähern. Und das ist für Blumenthal der einzig angemessene Weg. Gott ist nicht zu fassen, sondern bleibt unverfügbar. „God is beyond God“, so formuliert es Blumenthal. Nur wenn wir Gott auch in der Dunkelheit und Rätselhaftigkeit unseres Lebens ernstnehmen, können wir Gott auch mit unserer Wut und unserem Protest konfrontieren. Wut und Protest entlasten davon, sich selbst die Schuld für ein schweres Schicksal zu geben. Der Trost der Klage liegt nicht zuletzt darin, dass Gott unserer Wut und Bitterkeit standhält, dass Gott die Klage aushält und ansprechbar bleibt.

Welche der beiden „Lösungen“ bzw. Denkwege leuchtet Ihnen am meisten ein? Diejenige von Jonas und Bonhoeffer oder diejenige von Blumenthal? Mich beeindrucken beide, doch gestehe ich, dass mir der mitleidende Gott

letztlich doch näher liegt – zu furchtbar erscheint mir die Widersprüchlichkeit Gottes in der Erzählung von Isaaks Bindung einerseits, zu ergeben der gehorsame Abraham andererseits.

c) Und doch gibt es einen ethischen Grundzug in der Erzählung, den wir sehr ernstnehmen sollten. Gott wollte nicht, dass Isaak geopfert wird, er will überhaupt nicht, dass Kinder geopfert werden. Vielleicht denken Sie jetzt, dass das selbstverständlich ist, dass wir als moderne, aufgeklärte Menschen weit davon entfernt sind, Kinder zu töten. Doch wenn wir genauer hinsehen: Werden nicht auch heute noch vielfältig Kinder geopfert, damit wir im Überfluss leben können? Ich habe in diesen Tagen einen Bericht über eine Studie gelesen, aus der hervorgeht, dass in Indien die Luft- und Gewässerverschmutzung inzwischen derart gravierend ist, dass jährlich etwa 100.000 Kinder unter fünf Jahren daran sterben. Das ist eine unvorstellbar hohe Zahl, das sind viele furchtbare Schicksale. Der indischen Politik scheint das, so ist zu lesen, mehr oder weniger egal zu sein. Sie ist nicht gewillt, daran etwas zu ändern. Die Zahl besonders umweltschädlicher Unternehmen ist in Indien in den letzten Jahren sogar dramatisch angestiegen, während die Entwicklung erneuerbarer Energien keine Fortschritte machte. Das ist eine überaus zynische, Kinder tötende Politik.

Und wie ist es bei uns, wenn wir an die Proteste von Jugendlichen bei den *Fridays for future* Demonstrationen denken? Auch unsere Kinder sind wütend, wütend, dass wir so gleichgültig gegenüber der Zerstörung der natürlichen Umwelt und damit letztlich gegenüber ihren Zukunftschancen sind. Wütend, dass sich ihre Eltern ohne Rücksicht auf die Umwelt möglichst weit entfernte Flugziele für den nächsten Abenteuerurlaub ausdenken. Wütend, dass die meisten etablierten Parteien den Umweltschutz immer noch nicht wirklich ernstnehmen, dass sie ihn als surplus betrachten und nicht als essentiell für die Nachkommenden. Wütend, dass ihre politischen Proteste als naiv belächelt werden.

Die Erzählung von Isaaks Opferung ist ein Protest gegen jedwede Form des Kinderopfers. Sie ist eine Warnung an uns, in der Zukunft auf gar keinen Fall mehr zur Tötung von Kindern beizutragen. Gott will keine Kinderopfer. Denn Gott rettet und Gott sieht. Wenn wir diesen Gott ernstnehmen wollen, dann sollten auch wir zu Sehenden werden. Dann sollten wir uns

gegen Zerstörung und Kurzsichtigkeit wenden. Dann sollten wir unsere Stimme erheben zum Schutz unserer Kinder. Denn Gott rettet. Gott sieht.

Zitierte Literatur:

Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8), Gütersloh 1998

Ebach, Jürgen: Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997

Hartenstein, Friedhelm: Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22, in: J. A. Steiger/U. Heinen (Hg.), Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit, Berlin 2006

Janowski, Bernd: Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen 2013

Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. Zur Perikopenreihe III, Wernsbach 2010