



Exegetische *Skizzen*

zu den Biblischen Texten



Deutscher Evangelischer
Kirchentag Dortmund
19.–23. Juni 2019

Ein Ärgernis. Die Bindung Jizchaks

DETLEF DIECKMANN

Was ist das für ein Gott?

Ein Vater ist offenbar bereit, seinen Sohn zu opfern, weil er meint, Gott befehle ihm das. Erzählt 1. Mose 22 (= Gen 22) einen Fall von religiösem Fanatismus? Und was ist das für ein Gott, der ein solch grausames Opfer erst in letzter Sekunde verhindert? Sind wir in dieser Erzählung mit der dunklen Seite Gottes konfrontiert? Zeigt sich hier in typischer Weise „der“ Gott des Alten Testaments? Oder ist in diesem Geschehen schon vorgebildet, dass Gott einst auch seinen eigenen Sohn nicht verschonen wird?

Den Text offenhalten

Ziel dieser exegetischen Skizze ist es nicht, möglichst viele Fragen zu Gen 22 zu beantworten; möglicherweise bleiben sogar die wichtigsten Fragen, die in der reichen Auslegungsgeschichte dieses Textes gestellt wurden, am Ende unbeantwortet. Vielmehr soll es darum gehen, Deutungen, die fraglos scheinen, in Frage zu stellen, und die Erzählung für verschiedene Interpretationsmöglichkeiten offen zu halten. Nicht nur das in Gen 22 Gesagte, sondern ebenso das Ungesagte soll deswegen im folgenden Durchgang durch diese Geschichte eine Rolle spielen. Bei dieser Betrachtung versuche ich in einer Art „zweiten Naivität“ die Sicht derer einzunehmen, die den Text das erste Mal wahrnehmen. Dabei werde ich unterschiedliche Deutungsversuche aus der christlichen und jüdischen¹ Rezeptionsgeschichte einbeziehen.

Der schwierige Befehl (Gen 22,1–2)

Mit den folgenden Worten beginnt die neue Übersetzung von Gen 22 für den Kirchentag 2019 in Dortmund:

1 Es geschah nach alldem, dass Gott Avraham prüfte.

2 Er sagte zu ihm: „Avraham!“

Der antwortete: „Hier bin ich!“

Er sagte: „Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebhabst, Jizchak.

Und geh zum Land Moria und führe ihn dort hinauf zum Brandopfer, auf einem der Berge, den ich dir nennen werde.“

Der erste Vers sieht das Folgende sozusagen mit einer Überschrift, mit der uns die Erzählstimme einen Informationsvorsprung gegenüber Avraham gibt: Avraham soll geprüft werden. Es wird nicht gesagt, was genau Gott überprüfen wird. Es werden auch keine Kriterien dafür genannt, woran Erfolg oder Misserfolg erkennbar sein werden. Die Wendung „nach alldem“ eröffnet in aller Knappheit ein Fenster zum bisherigen Geschehen: Nachdem Avraham und seine Frau lange kinderlos blieben und ihnen zuerst durch die „Leihmutter“ Hagar der erste Sohn Jischmael (Gen 16,15) und dann, im hohen Alter, noch Jizchak als leibliches Kind geboren wurden (21,2), nachdem zuerst Jischmael in der Wüste in Lebensgefahr geriet (21,9–19), aber gerettet wurde, „nach alldem“ prüft nun „der Gott“ (hebr. *ha-elohim*) Avraham mit dem Folgenden.

Als Gott Avraham bei seinem Namen ruft, antwortet der mit einem Ausdruck von Bereitschaft oder gar Gehorsam: „Hier bin ich!“, oder nach Jürgen Ebach: „Da hast Du mich!“

Die Aufforderung Gottes folgt nun in vier Schritten. Diese Ausführlichkeit, dieses Moment der Verzögerung, fällt auf in einem Text, der ansonsten eher sparsam mit Worten umgeht. Das kann so verstanden werden, als teile Gott Avraham die Botschaft „schonend und zögernd“² mit.

1 Eine Zusammenstellung vor allem älterer jüdischer Auslegungen von Gen 22 bietet Krupp: Den Sohn opfern?

2 Jacob: Genesis, S. 493.

Die Lesenden können die Vierer-Reihe aber auch so empfinden, als sei jede einzelne Aussage eine Zumutung. Dass erst mit dem letzten Wort deutlich wird, um welchen Sohn es geht, stellt anschaulich diese Auslegung im Talmud dar, bei der die Gottesrede erzählerisch erweitert wird:

Gott sagte: „Nimm deinen Sohn.“

Avraham antwortete: „Ich habe zwei Söhne.“

Gott sprach: „Deinen einzigen.“

Avraham sagte: „Dieser ist der einzige seiner Mutter, und dieser ist der einzige seiner Mutter.“

Gott sprach: „Den du liebst.“

Er antwortete: „Ich liebe beide.“

Da sprach Gott: „Jizchak.“³

Befiehlt Gott wirklich ein Opfer?

Was soll Avraham nun mit seinem Sohn tun? Er soll ihn im Land Moria „zum Brandopfer hinaufführen“ (hebr. *le'olah*), heißt es genau, und nicht etwa: „als ein Brandopfer“ (*'olah*) hinaufführen – ein einziger Konsonant macht hier im Hebräischen einen großen Unterschied in der Bedeutung. Stünde hier, dass Avraham seinen Sohn „als ein Brandopfer hinaufführen“ soll, dann wäre eindeutig zu übersetzen: „Opfere dort deinen Sohn als ein Brandopfer“. Die Formulierung „führe ihn zum Brandopfer hinauf“ kann aber beides bedeuten: dass Avraham seinen Sohn Jizchak zum gewöhnlichen Brandopfer eines Tieres hinaufführen soll oder dass Jizchak selbst dieses Brandopfer sein soll.⁴ Warum drückt sich Gott in einem solch entscheidenden Punkt nicht eindeutig aus? Hat Avraham die Uneindeutigkeit gehört? Rechnet er im Folgenden mit beiden Möglichkeiten? Oder hat er im Schock das Schlimmste gehört, was Gott meinen konnte? Wird die folgende Erzählung Aufschluss darüber geben, was Avraham verstanden hat?

Bereits in den ersten beiden Versen zeigt sich etwas, was charakteristisch für die Erzählweise von Gen 22 ist: Die erzählten Handlungen und Ereignisse sowie die wörtlichen Reden folgen oft dicht aufeinander.⁵ Wer den Text ohne Pausen liest, weil er oder sie möglicherweise gespannt auf den weiteren Fortgang ist, hat kaum Zeit, sich ausführlich in die Figuren hineinzusetzen. Gleichzeitig fällt auf, dass an keiner Stelle von den Gefühlen und Gedanken der Figuren gesprochen wird. Deswegen eröffnet sich für alle, die den Text – so wie wir gerade – in Abschnitten lesen, ein Raum mit großen Leerstellen: Was denkt Avraham? Was fühlt er?

Avraham gehorcht (22,3)

Avraham zögert offenbar nicht, sondern macht sich so früh wie möglich auf den Weg:

3 Avraham stand früh am Morgen auf, sattelte seinen Esel und nahm zwei seiner jungen Leute mit – und Jizchak, seinen Sohn. Er spaltete Holz für das Brandopfer, machte sich auf und ging zu dem Ort, den Gott ihm genannt hatte.

Eigentümlich ist die Reihenfolge der beschriebenen Handlungen, mit denen Avraham alles für das Brandopfer vorbereitet und schließlich aufbricht: Warum holt er erst zwei Knechte sowie Jizchak herbei und spaltet dann das Holz? Es wirkt, als würden die zum Losgehen bereiten jungen Männer zusehen, wie Avraham noch das Holz vorbereitet. Niemand scheint zu fragen, wofür das Holz gedacht ist – oder ist dies allen klar? Überhaupt setzt die Erzählstimme keine mündliche Rede ein – so als würde über der ganzen Szene ein schweres Schweigen liegen.

3 Sinngemäß zitiert nach dem Midrasch Bereschit Rabba 55,7a (zitiert z. B. in Bab. Talmud Sanhedrin 89b oder bei Raschi), übersetzt bei: Krupp, Den Sohn opfern?, S. 30.

4 Zur Doppeldeutigkeit dieses Befehls vgl. in der frühen jüdischen Auslegungsgeschichte Bereschit Rabba 56,8 und, als neuere Exegese aus dem christlichen Bereich, Willi-Plein: Genesis, S. 128f.

5 Dieser Effekt wird auf der grammatikalischen Ebene noch dadurch verstärkt, dass in Gen 22 auffällig viele Verben im *Imperfekt consecutivum* benutzt werden, die eine Handlung als Konsequenz der anderen darstellen.

Drei Tage Schweigen? (22,4)

4 Am dritten Tag blickte Avraham auf. Da sah er den Ort von ferne.

Damit lässt die Erzählung eine Leerstelle von drei Tagen. Haben sie alle in dieser Zeit geschwiegen? Hat Avraham drei Tage lang stumm und in Gedanken versunken auf den Weg geblickt, bevor er nun seine Augen aufhebt und den gemeinten Ort erblickt? Oder gab es Gespräche, die uns die Erzählstimme nicht mitteilt? Woran erkennt Avraham den Ort? Ist er bereits dort gewesen?

Lügt Avraham? (22,5–6)

Dann heißt es von Avraham:

5 Zu seinen jungen Leuten sagte er:

„Bleibt mit dem Esel hier.

Ich und der Junge, wir wollen dorthin gehen, uns niederwerfen und anbeten, und dann zu euch zurückkommen.“

6 Avraham nahm das Holz für das Brandopfer und legte es auf Jizchak, seinen Sohn.

Er selbst nahm das Feuer und das Messer in die Hand. So gingen die beiden miteinander.

Die vier sind angekommen. Aus irgendeinem Grund möchte Avraham, dass nur Jizchak mitkommt. Möchte er mit Jizchak allein sein, wenn er das Opfer vollzieht? Will er keine Zeugen haben? Befürchtet er, dass die jungen Männer verhindern, was er zu tun hat?

In jedem Fall spitzt sich die Szenerie auf die Zweierheit von Vater und Sohn zu, selbst der Esel ist von hier an nicht mehr dabei. Wie ist nun der Satz gegenüber den jungen Männern zu verstehen? Wenn Avraham davon ausgeht, dass er Jizchak opfern soll, dann muss ihm bewusst sein, dass er nicht die Wahrheit sagt, weil er in diesem Fall allein zurückkommen wird. Oder hofft Avraham, dass er seinen Sohn nicht opfern muss, weil Gott ja mit ihm einen Bund errichten und ihn zu einem großen Volk machen will (17,6–7)? Jizchak trägt das Holz, „wie jemand, der sein Kreuz auf seiner Schulter trägt“, findet eine frühe jüdische Auslegung (Bereschit Rabba 56,3a). Die gefährlichen Gegenstände nimmt Avraham selbst in die Hand.

Jizchak fragt (22,7–8)

Das Schweigen hat ein Ende, als Jizchak das Wort ergreift:

7 Jizchak sagte zu seinem Vater Avraham:

„Mein Vater!“

Der antwortete:

„Hier bin ich, mein Sohn!“

Da sagte Jizchak:

„Hier ist das Feuer und das Holz. Und wo ist das Tier für das Brandopfer?“

8 Avraham sagte:

„Gott wird sich das Tier für das Brandopfer ausersehen, mein Sohn.“

So gingen die beiden miteinander.

Nachdem Jizchak seinen Vater angesprochen hat, antwortet dieser mit demselben Ausdruck, mit dem er nach 22,2 auf die Anrede durch Gott reagiert hat: „Hier bin ich“. Dadurch signalisiert er dieselbe Bereitwilligkeit, mit der er auf Gott gehört hat, nun gegenüber seinem Sohn. Dieser weiß offenbar, dass die beiden auf dem Weg zu einem Brandopfer sind, und stellt eine entscheidende Frage: Wo ist das Tier für das Opfer? Wir fragen uns: Hat Avraham kein Tier mitgenommen, weil er davon ausgeht, dass er seinen Sohn zum Opfer darbringen wird? Dann würde er (wiederum?) lügen. Oder setzt Avraham wirklich diese Zuversicht in Gott, dass Gott für ein Opfertier sorgt und dass Jizchak verschont wird? Es bleibt in der Schwebe, und die Spannung steigt weiter. Ist Jizchak mit dieser Antwort zufrieden? Wie die letzte Szene, so endet auch diese mit den Worten: „So gingen die beiden miteinander“ – wie eine schweigende Schicksalsgemeinschaft.

Avraham ist zum Opfer bereit (22,9–10)

Nun rückt die Opferstätte näher:

9 Sie kamen zu dem Ort, den Gott ihm genannt hatte.

Dort baute Avraham den Altar und schichtete das Holz auf.

Er band Jizchak, seinen Sohn, und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz.

10 Avraham streckte seine Hand aus und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schlachten.

Wiederum wird eine Handlung an die andere gereiht, ohne Pausen, ohne nähere Beschreibungen, ohne jede wörtliche Rede und ohne, dass auch nur im Mindesten angedeutet würde, was in Avraham vor sich geht. Als Avraham den Altar baut und das Holz aufschichtet, ist immer noch kein Opfertier zu sehen – müsste Jizchak nicht erneut nach dem Opfertier fragen? Avraham bindet seinen Sohn – wie geht das vor sich? Wehrt sich Jizchak dagegen? Oder schließt er wie manche Kinder die Augen und hofft, dass das Unglück vorbeigeht?

Wie sich die Lesenden diese Szenerie vorstellen, hängt wesentlich davon ab, welches Alter sie für Jizchak vermuten. Das hebräische Wort *na'ar*, das Avraham in 22,5 für Jizchak verwendet, bezeichnet einen Jungen oder jungen Mann (oder einen Knecht wie in 22,5). In verschiedenen jüdischen Übersetzungen wird Jizchaks Alter zwischen 5 und 13 Jahren angesetzt – und schon diese Spanne bedeutet erhebliche Unterschiede für die Vorstellung dieses Geschehens. Nach dem Jubiläenbuch (16,15) und nach Josephus (*Antiquitates* I, 227) war Jizchak schon 25 Jahre alt.⁶ In der rabbinischen Exegese hat sich die Ansicht durchgesetzt, dass Jizchak sogar schon 37 Jahre alt war. Diese Vermutung basiert auf der – nicht zwingenden, aber nachvollziehbaren – Deutung, dass Jizchaks in Gen 22 offenbar abwesende Mutter Sara von diesem Ereignis derart schockiert war, dass sie unmittelbar darauf (23,1) im Alter von 127 Jahren gestorben ist.⁷ Und da sie bei Jizchaks Geburt 90 Jahre alt war (17,17), wäre Jizchak hier 37 Jahre alt gewesen.

Wir kommen nicht umhin, uns das Grausame konkret vorzustellen: Einen 5-Jährigen hätte Avraham vielleicht gegen dessen Willen binden können, bei einem 13-Jährigen würde das schon schwierig, aber bei einem erwachsenen Mann ist dies undenkbar. Das aber würde bedeuten, dass Jizchak mit seiner Opferung einverstanden gewesen wäre.

Zwar könnte das Binden darauf verweisen, dass Jizchak noch ein kleiner Junge ist, der daran gehindert werden soll, sich mit Händen und Füßen zu wehren. Jedoch halten jüdische Auslegungen die Bindung auch unter der Voraussetzung erklärlich, dass hier Jizchak bereits ein erwachsener Mann ist: Jizchak, so wird geschlossen, müsse Avraham selbst um die Fesselung gebeten haben, damit er ein fehlloses Opfer bleibt bzw. das Opfer überhaupt durchgeführt werden kann.⁸ „Die Bindung Jizchaks“, so lautet die Überschrift über dieses Kapitel in den meisten jüdischen Bibelübersetzungen oder Auslegungen. Avraham legt Jizchak nun oben auf das Holz, bevor wie in Zeitlupe und Nahaufnahme geschildert wird: „Und Avraham streckte seine Hand aus und nahm das Messer, um zu schlachten – seinen Sohn“, wie es im Hebräischen dramatisch heißt. Es ist, als ob das Geschehen auf dem Höhepunkt der Spannung eingefroren wird.

In letzter Sekunde (22,11)

11 Da rief der Bote Adonajs vom Himmel her zu ihm:

„Avraham! Avraham!“

Der antwortete:

„Hier bin ich!“

Endlich wird der unbarmherzige Gang der Dinge unterbrochen. Und zwar von einer neuen Erzählfigur, dem Boten Adonajs (die Übersetzung mit „Engel“ ruft bei vielen die falsche Vorstellung von geflügelten Wesen hervor, die mit dem hebräischen Wort *mal'ach*, Bote, nicht gemeint sind).

⁶ Vgl. dazu Ebach: *Theodizee*, S. 17, Anm. 44.

⁷ Vgl. Midrasch Tanchuma zur Stelle, übersetzt bei Krupp, *Den Sohn opfern?*, S. 59.

⁸ Vgl. Plaut: *Tora*, S. 217 Anm. 5 und S. 458, Anm. 20, mit Verweis auf Mischna Ta'anit 16a und die Tosafisten.

Weder von diesem Boten noch von Adonaj selbst war bisher die Rede.

Wenn es um Gott ging, dann wurde bis hierhin nie Gottes Eigenname Adonaj, sondern stets die hebräische Bezeichnung Elohim verwandt – ein Begriff, der eigentlich ein Plural ist und auch „Götter“ meinen kann, im Buch Genesis aber seit dem ersten Vers für den einen Gott verwendet wird, der die Welt erschaffen hat und das Leben der Menschen entscheidend bestimmt (Gen 1–9).

Auch aus den Erzählungen über Avraham, Sara sowie ihren Söhnen Jischmael und Jizchak ab Gen 12 kennen die Lesenden diesen Name Elohim als Bezeichnung für jenen Gott, der einen Bund mit Avraham und seinen Nachkommen schließt, ihm eine große Nachkommenschaft im Land Kanaan verheißt und ihm aufträgt, die männlichen Nachkommen zu beschneiden (Gen 17); der Avrahams Neffen Lot aus Sodom rettet (19,29); der die Erzmutter Sara vor einem fremden König schützt (Gen 20); der damit dafür sorgt, dass Avraham unzweifelhaft der Vater von Jizchak ist, dessen Geburt dieser Gott angekündigt hat (21,2); er ist auch derjenige Gott, der den ersten Sohn Jischmael in einer Erzählung aufs Spiel setzt, die viele Parallelitäten mit Gen 22 hat.⁹ D. h., Elohim hat sich schon vor Gen 22 vorgestellt als derjenige, der nicht nur Leben verspricht und gibt, sondern auch Leben aufs Spiel zu setzen scheint.

Hier in Gen 22 ist Elohim also derjenige, der Avraham prüft, indem er ihm diesen schwierigen Befehl gibt (22,1–2) – und von da bis hier (22,11) nicht mehr in Erscheinung tritt. Warum? Zeigt Gott durch sein Nichteingreifen, dass er mit Avrahams Verhalten einverstanden ist? Hat Gott also tatsächlich gemeint, dass Avraham seinen Sohn opfern soll? Oder hat Gott an das Opfer eines Tieres gedacht und dann bis jetzt abgewartet, was aus Avrahams Missverständnis wird? Warum hat er bis zum jetzigen Zeitpunkt nie eingegriffen und den verhängnisvollen Gang der Dinge unterbrochen? Besteht die Prüfung darin zu sehen, ob Avraham das tut, was er meint verstanden zu haben, ob er also tatsächlich Jizchak opfert? Besteht Avraham die Prüfung, wenn er tatsächlich versucht, Jizchak zu opfern? Oder hätte er sie dann bestanden, wenn er den Opfer-Befehl angezweifelt hätte?¹⁰

Was bedeutet es, wenn ab diesem Vers der Gottesname Elohim (bis auf eine Ausnahme, wie wir gleich sehen werden) nicht mehr vorkommt und stattdessen nur noch von Adonaj die Rede ist, dem Gottes Israels, der im Hebräischen mit dem unaussprechlichen und unübersetzbaren Eigennamen JHWH bezeichnet wird? Folgen wir mit dieser Frage im Hintergrund weiter dem erzählten Geschehen: Wie aus dem Nichts erscheint also der Bote Adonajs. Stand er, für Avraham unsichtbar, die ganze Zeit parat, um bloß rechtzeitig zur Stelle zu sein? In jedem Fall handelt er im Auftrag Adonajs, d. h., Adonaj ist hier der Name des Gottes, der letztlich für das Eingreifen verantwortlich ist. Adonajs Bote ruft dazwischen, vermutlich mit lauter Stimme, indem er den Namen Avraham nicht nur einmal (wie in der Gottesrede 22,1), sondern zweimal ausruft, als wolle er sicherstellen, dass Avraham ihn auch wirklich hört.

Avraham antwortet genau so, wie er in 22,1 Gott seine Bereitschaft gezeigt und in 22,7 seinem Sohn Jizchak vermittelt hat, dass er ihm Rede und Antwort steht: „Hier bin ich!“ Schien mit dieser Wendung in 22,1 das Unheil seinen Lauf zunehmen, so können wir hier in 22,11 hoffen, dass dieselbe Bereitschaft, im wahrsten Sinne des Wortes ge-horsam zu sein, Jizchak retten wird.

Die Intervention (22,12)

„Nicht das Geringste“ soll Avraham seinem Sohn tun!, ruft ihm der Bote zu:

12 Er sagte:

„Strecke deine Hand nicht gegen den Jungen aus und tue ihm nichts.

Ja, ich weiß jetzt, dass du gottesfürchtig bist

und mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht vorenthalten hast.“

Im zweiten Satz wird deutlich, dass der Bote nicht im eigenen Namen, sondern für Gott spricht, indem er auf dessen Befehl Bezug nimmt. Dementsprechend erscheint nun wieder die Gottes-

⁹ Zu diesen Parallelitäten vgl. z. B. Hartenstein: *Verborgenheit*, S. 16–18.

¹⁰ Vgl. dazu den Midrasch, der hier hinzufügt, Gott habe an dieser Stelle zu Avraham gesagt: „So habe ich dir gesagt: Schlachte ihn? [Nein, sondern ich habe gesagt], lasse ihn aufsteigen! Du hast ihn aufsteigen lassen, lasse ihn [jetzt vom Altar] herabsteigen“ (Bereschit Rabba 56,8).

bezeichnung Elohim. Dieser Satz macht beides deutlich: „die Identität und die Differenz“¹¹ zwischen Elohim, der möglicherweise Jizchaks Leben gefordert und jedenfalls bis jetzt nicht eingegriffen hat, und Adonaj, der Jizchaks Leben nun retten lässt und sich in der Ich-Form auf den Befehl Elohims zurückbezieht: „Als der, der die Forderung des Menschenopfers erhebt, ist Gott ‘der Elohim’ – als der, der rettend eingreift, ist er ‘JHWH’“;¹² Adonaj.

Ist mit dieser wörtlichen Rede in 22,12 nun klar, dass es von Anfang an um die Frage ging, ob Avraham seinen Sohn opfern würde und mit der Bereitschaft dazu seine Gottesfurcht beweist? Und wird Avraham hiermit bescheinigt, dass er durch seine Gottesfurcht diese Prüfung bestanden hat? Diese Deutung liegt nahe, und gleichwohl ist denkbar, dass Avraham hier etwas bewies, was Gott gar nicht infrage gestellt hat.

Der Ersatz (22,13)

Weiter heißt es:

13 Avraham blickte auf und sah:

Da! Hinten im Gestrüpp hatte sich ein Widder mit seinen Hörnern verfangen.

Avraham ging hin, nahm den Widder

und führte ihn als Brandopfer hinauf, anstelle seines Sohnes.

Als ob Avraham aus seinem Tunnelblick befreit wird, blickt er auf, ein zweites Mal nach 22,4. Durch das „Da!“ (hebr. *hinneh*) werden wir aufgefordert, nun seine Perspektive einzunehmen und mit seinen Augen das Tier zu sehen, das darauf anstelle von Jizchak geopfert wird. Für dieses Opfer wird dieselbe Formulierung verwendet wie in 22,2. Während dort letztlich offen blieb, ob Avraham Jizchak nur zur Opferung eines Tieres auf den Berg führen oder ob Jizchak selbst das Opfer sein sollte, gewinnt dieser Ausdruck hier nun Eindeutigkeit: der Widder wird als Brandopfer hinaufgeführt, er wird geopfert. Wird damit im Nachhinein auch für 22,2 eine Eindeutigkeit hergestellt, d. h., wird auch den Lesenden, die 22,2 noch nicht als Befehl zur Opferung gelesen haben, nun gesagt, dass Gott dies doch von Anfang an so gemeint habe? Gibt die Erzählstimme damit Avraham darin recht, dass der Auftrag Elohims als Opfer-Befehl zu verstehen war?

Adonaj lässt sich sehen (22,14)

14 Und Avraham nannte jenen Ort: „Adonaj wird sehen.“

Wie man noch heute sagt: „Auf dem Berg lässt Adonaj sich sehen.“

In der darauffolgenden wörtlichen Rede spricht Avraham von Adonaj, obwohl sich ihm der Bote gar nicht als Gesandter Adonajs vorgestellt hat – dass er ein solcher ist, hat die Erzählstimme lediglich uns Lesenden mitgeteilt. Offenbar erkennt Avraham in den Worten des Boten die Botschaft Adonajs. Ist er vielleicht derselbe Bote wie in Genesis 18–19,1, so dass Avraham die Stimme wiedererkennt? In der Benennung jedes Ortes lässt die Erzählstimme Avraham mit dem Verb „sehen“ (hebr. *ra'ah*) ein wichtiges Leitwort aufnehmen, das dieses Kapitel durchzieht: In 22,4 „sieht“ Avraham von ferne den Ort, den er nun benennt; in 22,8 sagt er seinem Sohn, dass Gott sich das Tier für das Opfer „ausersehen“ wird, und in 22,13 hat er es „gesehen“. Nun benennt er diesen Ort „Adonaj sieht“ oder „Adonaj wird sehen“ – je nachdem, in welcher Zeitstufe das hebräische Verb *jir'äh* übersetzt wird (das im Imperfekt bzw. in der Präformativ-Konjugation steht). Somit lässt sich am Verb „sehen“ die ganze Spannung des Geschehens deutlich machen: von der bangen Frage der Lesenden, ob Avraham in 22,4 den Ort sieht, an dem er gleich seinen Sohn töten wird, bis zur Erleichterung, als Avraham das Tier sieht, das er statt seines Sohnes opfern wird.

Im nächsten Satz erklärt die Erzählstimme den Ortsnamen „Adonaj-sieht“ bzw. „Adonaj-wird-sehen“ damit, dass es bis in die Zeit der Erzählung hinein heißt: „auf dem Berg wird Adonaj gesehen“ oder „lässt sich sehen“ (*ra'ah* im Stamm *Nif'al* mit passivischer bzw. reflexiver Bedeutung).

¹¹ Ebach: *Theodizee*, S. 10.

¹² Ebach: *Theodizee*, S. 9.

Da sich in dieser Erzählung Adonaj aber nur hören, jedoch nicht sehen lässt, weist dieser Kommentar über Genesis 22 hinaus – möglicherweise bis hin zur Begegnung Moses bzw. des Volkes mit Gott am Sinai (Ex 20,22; 24,10; 33,18.20.23)¹³. Es ist auch möglich, zu übersetzen: „Auf dem Berg ersieht sich Adonaj“, und zwar: den Widder, den Avraham opfern soll – und eben nicht Jizchak. In „Adonaj sieht“ (*adonaj jir'äh*) klingt im Hebräischen wieder „Moria“ aus Gen 22,2 an und damit ein Ortsname, der möglicherweise auf Jerusalem verweist (2 Chr 3,1).

Eine Verheißung als Antwort (Gen 22,15–18)

In der folgenden, zweiten Rede des Boten wird dieser explizit zum Sprachrohr Adonajs:

15 Der Bote Adonajs rief ein zweites Mal vom Himmel her zu Avraham 16 und sagte:
„Ich schwöre bei mir selbst, spricht Adonaj:
16 Weil du das getan hast und mir deinen Sohn,
deinen einzigen, nicht vorenthalten hast,
17 deswegen will ich dich mit Segen segnen
und deine Nachkommenschaft immer mehr vermehren –
wie die Sterne des Himmels und der Sand am Ufer des Meeres.
Deine Nachkommen werden das Tor ihrer Feinde einnehmen.
18 Mit deinen Nachkommen werden alle Völker der Erde einander segnen,
weil du auf meine Stimme gehört hast.“

War die Tatsache, dass Avraham seinen Sohn nicht verschont hat, in 22,12 ein Beweis für Avrahams Gottesfurcht, so belohnt Adonaj dieses Verhalten nun mit der Verheißung des Segens und einer unermesslichen Nachkommenschaft. Von dieser Nachkommenschaft wird einerseits gesagt, dass sie das Tor, also den Lebensraum ihrer Feinde, einnehmen wird, und andererseits, dass mit oder in den Nachkommen Avrahams alle Völker der Erde einander sich segnen oder Segen wünschen werden – eine spannungsreiche Verheißung!

Mit der Wendung: „Weil du auf meine Stimme gehört hast“, erfolgt noch einmal eine Begründung.¹⁴ Somit wird Adonajs Schwur von zwei Begründungen gerahmt (22,16.18). Die letzte Begründung bezieht sich entweder auf den ganzen Schwur, als wollte Adonaj sagen: ‚dies alles schwöre ich, weil du auf meine Stimme gehört hast‘, oder nur auf die letzte Aussage: ‚Mit deinen Nachkommen werden alle Völker der Erde einander segnen, weil du auf meine Stimme gehört hast.‘¹⁵

Welchen Gehorsam meint diese Begründung? Bezieht sie sich darauf, dass Avraham auf Adonajs Stimme gehört hat, als er auf den Befehl hin losgegangen ist? Das ist nicht auszuschließen. Jedoch zielt diese Begründung mindestens auch darauf, dass Avraham auch dem Befehl gehorcht hat, seinen Sohn nicht zu opfern. Dafür spricht, dass es einen großen, aus israelitischer Sicht sogar: den entscheidenden Teil der Nachkommenschaft ohne Jizchak gar nicht geben würde, wenn Avraham nicht auf die Intervention gehört hätte. Und zum anderen lässt der Gottesname Adonaj eher an das denken, was der Bote Adonajs rettend hineingerufen hat, als an den Befehl, der mit der Gottesbezeichnung Elohim verbunden war. Dann wäre der Segen für die Nachkommen Avrahams und für die Völker der Erde damit verknüpft, dass Avraham letztlich auf den rettenden Adonaj, auf den Gott der Zukunft gehört hat.

Elohim und Adonaj – wer ist jeweils Gott?

Das bringt uns zu der Frage zurück, wer Gott als Elohim und als Adonaj jeweils ist. Von den unterschiedlichen Gottesbezeichnungen auf verschiedene Quellen zu schließen, führt kaum weiter: selbst wenn eine solche literarhistorische These beweisbar wäre, bliebe immer noch die Frage, was es erzählerisch und theologisch bedeutet, dass diese beiden Gottesbezeichnungen an genau diesen Stellen stehen geblieben sind. Insofern halte ich es theologisch für sinnvoll, sich auf den vorliegenden,

¹³ Vgl. auch Jacob: Genesis, S. 501.

¹⁴ Diese Passage wird meist für eine spätere Hinzufügung gehalten, vgl. Neef, Prüfung Abrahams, S. 8f. mit Anm. 17.

¹⁵ In Gen 26,3–5 wird auf diese Verheißung wörtlich und auf Avrahams Verhalten indirekt Bezug genommen. Vgl. dazu Dieckmann: Segen für Isaak, S. 205ff.

kanonischen Text zu konzentrieren.¹⁶ Ist denn Elohim überhaupt derselbe Gott wie Adonaj, fragen einige Auslegungen, oder ist Avraham dem Opferbefehl eines Dämonenfürsten, wie es das Jubiläenbuch meint,¹⁷ oder gar dem des Satans gefolgt, wie einige jüdische Auslegungen sagen?¹⁸ Damit würden der Leben fordernde Gott und der Leben rettende Gott auf dualistische Weise auseinander treten, 22,18 würde sich nur auf V. 11 und gerade nicht auf V. 1 beziehen. Doch bezeichnet Elohim sonst im Alten Testament eben nicht den Satan oder einen Dämonenfürsten, sondern jenen Gott, der als Gott Israels Adonaj heißt. Dass dieser Gott auch „Adonaj Elohim“ (Gen 2,4 u.ö.) heißen kann, macht die Identität des Gottes deutlich, der mit Elohim oder als Adonaj bezeichnet werden kann. Und gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass Gen 22 zwischen Elohim und Adonaj unterscheidet und dass dies nicht nur eine erzählerische, sondern auch eine theologische Bedeutung hat: „Die Erzählung differenziert zwischen ‚Elohim‘ und ךַׁוהׁ so sehr wie möglich – sie hält die Einheit Gottes zusammen so sehr wie nötig. In der Sprache späterer Theologie könnte man an die Differenz und die Einheit des ‚deus absconditus‘ und des ‚deus revelatus‘,¹⁹ des verborgenen, abgewandten bzw. des offenen und zugewandten Gottes erinnern. Elohim wäre in Gen 22 dann Gott als derjenige, dessen Befehl rätselhaft, unverständlich und mit der Güte Gottes schwer vereinbar scheint; der Gott, der seelenruhig zuzusehen scheint, als die Dinge ihren schrecklichen Lauf nehmen. Adonaj wäre Gott als derjenige, der rechtzeitig eingreifen lässt, Avraham vor dieser schrecklichen Tat bewahrt und Jizchak leben lässt; der am Ende Zukunft verheißt. Jürgen Ebach bezieht von dort aus Gen 22 auf die sog. Theodizee, die danach fragt, warum Gott mächtig und gütig zugleich sein kann, wenn er Menschen derart leiden lässt: „Auf ihre Weise hält die Erzählung die Balance, die das Theodizeeproblem ebenso erzeugt wie als notwendige Frage bewahrt. Brächte die Betonung allein der Differenz die Einheit Gottes zu Fall, so die Betonung allein der Identität entweder das Herr-Sein oder die Güte Gottes. [...] Abraham hat auf beide Stimmen gehört [nämlich jene in V. 1 und in V. 11]. Er hat aber auch darauf gehört, daß das Wort ‚des Elohim‘ nicht das letzte Wort ךַׁוהׁs war, sein konnte. Und noch einmal hält V.12 fest, daß eine glatte Aufspaltung von ‚Elohim‘ und ךַׁוהׁ in zwei ‚Instanzen‘ das Problempotential unterschreitet. Denn dort wird Abraham seine ‚Elohim-Fürchtigkeit‘ ausdrücklich als rechtes Tun angerechnet. Wäre ‚Elohim‘ im Sinne dualistischer bzw. ‚prä-agnostischer‘ Auffassung ein anderer, böser, versuchender Gott, so hätte Abraham auf ihn nicht hören dürfen.“²⁰

Zwei Seiten Gottes?

Somit würde Gen 22 zwei Seiten des einen Gottes darstellen, einmal die dunkle Seite Gottes, der Leben zu fordern scheint, Menschen über die Zukunft im Unklaren lässt, der tatenlos, ja abwesend, verborgen scheint, und dann die zugewandte Seite eines Gottes, der rechtzeitig seine Boten schickt, um Leben zu retten, der eine Zukunft verheißt und sich an seine Versprechen hält.

Hat Avraham also die Prüfung bestanden? Hat er sie bestanden, als er dem Befehl gefolgt ist – oder hat er sie nicht bestanden, weil er hätte nachfragen sollen, ob Elohim das wirklich so gemeint hat? Hat er sie nicht bestanden, weil er sich hätte sicher sein müssen, dass es nicht Gott sein kann, wer so etwas befiehlt?²¹ Hat er sie bestanden, weil er gegen die Stimme Elohims auf die Verheißung Adonajs gesetzt hat?²² Oder hat er sie nicht bestanden, weil ihm durch die Verheißungen Adonajs hätte deutlich sein müssen, dass Gott dies nicht wollen kann? Hat er sie bestanden, als er auf die rettende Stimme Adonajs gehört hat? Oder hat Adonaj nur die Prüfung in letzter Sekunde abgebrochen und Avraham aus lauter Barmherzigkeit für dieses gehorsame Verhalten mit einer neuen Verheißung belohnt?

16 Vgl. dazu auch Steins: „Bindung Isaaks“.

17 Vgl. Ebach: *Theodizee*, S. 11, Anm. 25 zu Jubiläen 17,15–18,19 und anderen Auslegungen.

18 Vgl. Jacob: *Genesis*, S. 449, der damit in einer längeren Tradition steht, wie Bab. Talmud Sanhedrin 89b zeigt.

19 Ebach: *Theodizee*, S. 10. Vgl. dazu auch Hartenstein: *Verborgenheit*, S. 6–7.

20 Ebach: *Theodizee*, S. 10.

21 Vgl. das berühmte Wort von Immanuel Kant, wonach Avraham hätte sagen sollen: „Dass ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott seist, davon bin ich nicht gewiss und kann es auch nicht werden, wenn sie die Stimme auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallete.“

22 Vgl. Ebach: *Theodizee*, S. 13.

Klar scheint am Ende: Adonaj will dieses Menschenopfer nicht²³ – und auch sonst im Alten Testament verbietet Gott Menschenopfer.²⁴ Offenbar ist dieser mögliche Opferbefehl in Gen 22,2 etwas Einmaliges.²⁵ Wie sollten dann andere Instanzen berechtigt sein, Menschenopfer zu fordern? Benno Jacob führt den Gedanken, dass Gott dieses Opfer nicht will, weiter, indem er auf Joh 3,16 anspielt: „Also hat Abraham Gott geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, auf daß alle, die ihm nachfolgen, wissen, was das höchste Gut ist, aber auch daß die Liebe Gottes nie bis zur Opferung von Menschen gehen soll.“²⁶ Dies bezieht sich auf eine Lektüre, die in Gen 22 die Opferung Jesu bzw. die Selbsthingabe Jesu bis in den Tod vorgebildet sieht.

Wo ist Jizchak? (Gen 22,19)

Doch noch ist die Erzählung nicht zu Ende. Im letzten Vers dieser Perikope lesen wir:

19 Danach kehrte Avraham zu den²⁷ jungen Leuten zurück.
Sie brachen auf und gingen miteinander nach Beër-Scheva,
und Avraham blieb in Beër-Scheva wohnen.

Avraham kehrt zurück – und Jizchak? Zweimal, in 22,6 und 22,8, hat das Wort „miteinander“ (hebr. *jachdaw*) wie ein Refrain das gemeinsame Unterwegssein von Vater und Sohn dargestellt. Wenn dieses Wort nun das dritte Mal erscheint, dann fällt damit umso stärker auf, dass Jizchak in 22,19 fehlt und hier nur Avraham und die beiden Knechte „miteinander“ gehen. Sollte die Erzählerstimme Jizchak schlichtweg vergessen oder seine Anwesenheit als selbstverständlich²⁸ und nicht erwähnenswert erachtet haben? Dagegen spricht auf der formalen Ebene, dass der Text sonst sehr sorgsam gestaltet ist. Außerdem gäbe es zwei inhaltliche Gründe dafür, Jizchak hier zu erwähnen: Zum einen hätte ja nicht viel gefehlt, und Jizchak wäre deswegen nicht zurückgekehrt, weil er geopfert wurde. Und zum anderen haben wir Avrahams Ankündigung im Ohr, er werde zusammen mit Jizchak zurückkehren (22,5). Ob er das tatsächlich tut, bleibt letztendlich offen. Damit endet Gen 22,19 mit einer Leerstelle, die für die gesamte Erzählung ein erhebliches Gewicht hat.

Wo bleibt also Jizchak? Ein Teil der jüdischen Auslegungen, die nach Jizchaks Verbleib fragen, er-zählt in den biblischen Text hinein, Jizchak sei zum Tora-Lernen an einen anderen Ort gegangen.²⁹ Als könne er, der nur knapp der Tötung entgangen ist, nicht so einfach ins Leben zurückkehren, als würde er sich nach dieser traumatischen Erfahrung zurückziehen und in die Texte über die Geschichte Gottes mit den Menschen vertiefen müssen (die freilich zur vermutlichen Zeit der ersten Rezeption³⁰ noch gar nicht gesammelt vorlagen). Was mag Jizchak über seinen Vater und über Gott: über Elohim und Adonaj gedacht haben, mit welchen Fragen ist er nun allein? Diese midraschartige erzählerische Erweiterung passt dazu, dass Jizchak auch im folgenden Kapitel Gen 23 nicht vorkommt und damit beim Begräbnis seiner Mutter nicht anwesend zu sein scheint.

Knapp entronnen – als ob er gestorben wäre?

Einige jüdische Auslegungen lesen 22,19 sogar so, als ob Jizchak doch gestorben sei. So erzählt der frühmittelalterliche Midrasch Pirke de Rabbi Elieser, Jizchak sei beim Anblick des Messers gestorben,³¹ was die traumatische Wirkung des erzählten Geschehens ernst nimmt. „Obschon Isaak nicht

23 Die überlieferungsgeschichtliche These, dass Gen 22 von der Ablösung der Menschenopfer handele oder indirekt Stellung gegen Menschenopfer bei anderen Völkern nehme, wird zunehmend abgelehnt, vgl. Willi-Plein: Genesis, S. 126.

24 Vgl. etwa Lev 18,21.27; Dtn 12,31; 18,9; Jer 7,31; 19,5; 32,35; Micha 6,7.

25 Vgl. Willi-Plein: Genesis, S. 129.

26 Jacob: Genesis, S. 500.

27 Wörtlich: „seinen jungen Männern“.

28 Vgl. z. B. Westermann: Genesis, S. 446 zu Gen 22,19: „Alle miteinander [*jachdaw*], Abraham, Isaak, die Knechte und der Esel kehren zurück nach Berseba.“

29 Vgl. Bereschit Rabba 56,11d; Literatur dazu bei Ebach: *Theodizee*, S. 16, Anm. 40.

30 In der jüngeren Bibelwissenschaft wird zumeist davon ausgegangen, dass Gen 22 frühestens in der späten Königszeit oder eher noch nach dem Exil entstanden ist (vgl. z. B. Hartenstein: *Verborgenheit*, S. 14–15, Ebach: *Theodizee*, S. 8, mit Anm. 20). Dafür sprechen etwa das in späten Texten vorkommende hebr. Verb für „prüfen“ (*nissah*) in 22,1, die vermutliche Verbindung des Ortsnamens Moria zum Tempel (vgl. 2 Chron 3,1) oder die inhaltliche Nähe zum Beginn des Hiob-Buches.

31 Kap. 31, übersetzt bei Krupp: Den Sohn opfern?, S. 61–63.

auf dem Altar gestorben ist, betrachtet die Heilige Schrift ihn, als ob er dort gestorben sei und seine Asche auf dem Altar liege. Darum heißt es: „Dann kehrte Abraham wieder zurück.“³² Das könnte heißen: Jizchak lebt hinfort, als ob er oder etwas in ihm gestorben wäre, als ob etwas von seiner Asche auf dem Altar liegen geblieben wäre. In dieser Deutung spiegeln sich die Martyriums-Erfahrungen wider, die Jüdinnen und Juden in der Makkabäerzeit erlitten haben. Haben nicht auch damals Väter ihre Kinder „geopfert“, als sie sich rigoros weigerten, eine fremde Macht anzuerkennen?, fragten sich Menschen mit diesem Text. Im 20. Jahrhundert hat Eli Wiesel z. B. diese Erzählung von der (Beinahe-)Tötung Jizchaks mit der Schoah verknüpft, indem er das Wort der lateinischen Bibel für Brandopfer, nämlich *holocaust*, für die Auslöschung von Leben in Auschwitz und anderswo verwendet hat.

„Wenn vom Tod Isaaks im Midrasch die Rede ist,“ darauf weist Michael Krupp hin, „schließt immer ein Hinweis auf die Auferstehung an. Es mag paradox klingen, aber die Auferstehung ist sogar besser und früher bezeugt, als der Tod.“³³ So erzählt der oben zitierte Midrasch Pirke de Rabbi Elieser, das Leben sei in dem Moment in Jizchak zurückgekehrt, als er Gottes rettende Stimme aus dem Boten herausgehört habe. Die Botschaft, dass Jizchak am Ende (wieder) lebt, wird im synagogalen Lesezyklus dadurch abgebildet, dass Gen 22 in Verbindung mit der Geschichte von der Auferweckung des Sohnes der Sunnamitin durch Elia in 1 Kön 4,1–37 vorgelesen wird. Wie hat er überlebt? Als einer, der von diesem Ereignis derart gezeichnet war, dass seine spätere Frau Rebecca „vom Kamel fiel“, als sie Jizchak das erste Mal sah (wie es in Gen 24,64 wörtlich heißt³⁴)?

Was für ein Vertrauen?

Ein Vater ist offenbar bereit, seinen Sohn zu töten. Und selbst wenn Gott das gar nicht so befohlen haben sollte, schaut er doch zu, wie der Vater all dies vorbereitet, und greift erst in letzter Sekunde ein. Gerade so rechtzeitig, dass Jizchak nicht getötet wird, aber doch so spät, dass Jizchak diese fürchterliche Erfahrung nicht erspart bleibt. Warum haben Gott und Avraham nicht anders gehandelt? Und was ist am Ende aus Jizchak geworden? Wer hat in dieser Geschichte wem vertraut? Und zu Recht? Vieles bleibt am Schluss in der Schwebelage – in meinen Augen zu Vieles, um in Gen 22 einen Sinn zu finden, die Bedeutung dieses Textes auf einen Nenner zu bringen. Es mag sein, dass dieser Text ursprünglich überliefert wurde, um am Beispiel von Avraham darzustellen, wie unvorstellbar groß Gottvertrauen und Gottesfurcht sein können oder sein konnten, so dass die ersten Lesenden oder Hörenden sagen konnten: ‚Was für ein Vertrauen!‘ Doch lässt sich Gen 22 gleichzeitig als Geschichte eines menschlichen Versagens lesen, als ein Beispiel für Gottesfinsternis – und bleibt so ein „Ärgernis“ und eine Anfechtung, erzeugt Widerstand und „Protest“³⁵. In jedem Fall bietet die Geschichte in Gen 22 einen Raum, in dem Menschen ihre eigenen Leidens-Erfahrungen wiedererkennen und offene Fragen zu Gott, zu Tätern und Opfern zur Sprache zu bringen können.

Literatur

Detlef Dieckmann: Segen für Isaak. Eine Rezeptionsästhetische Auslegung von Gen 26 und Kontexten, BZAW 329, Berlin/New York 2003.

Jürgen Ebach: *Theodizee: Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der „Bindung Isaaks“* (1 Mose 22), in: ders.: *Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 1–26.

Friedhelm Hartenstein: Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22, in: Ulrich Heinen/Johann Anselm Steiger (Hg.): *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit, Arbeiten zur Kirchengeschichte 101*, Berlin/New York 2008, S. 1–22.

Benno Jacob: *Das Buch Genesis*, Berlin 1934 (Nachdruck Calw 2000).

³² Van Voolen: *Isaak kehrt zurück*, S. 54.

³³ Krupp: *Den Sohn opfern?*, S. 61. Auf die Verbindung zwischen Opfer und Auferstehung weisen auch Hebr 11,17ff. und möglicherweise Röm 4,17 hin. Die zweite Bitte im Achtzehnbittengebet, in der Gott dafür gepriesen wird, dass er die Toten auferweckt, heißt seit alters her *Isaak-Bitte*.

³⁴ Vgl. Ebach: *Theodizee*, S. 17, Anm. 44.

³⁵ Vgl. von Rad: *Opfer*, S. 38.

- Michael Krupp:** Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen, Gütersloh 1995.
- Heinz-Dieter Neef:** Die Prüfung Abrahams. Eine exegetisch-theologische Studie zu Gen 22,1–19, Tübingen 2014.
- W. Gunther Plaut (Hg.):** Die Tora. In jüdischer Auslegung, Gütersloh 1999.
- Georg Steins:** Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, Freiburg 1999.
- Gerhard von Rad:** Das Opfer des Abraham, München 1971.
- Edward van Voolen:** Isaak kehrt zurück, in: Willem Zuidema (Hg.), Isaak wird wieder geopfert. Die „Bindung Isaaks“ als Symbol des Leidens Israels, Aus dem Niederl. übers. von Wolfgang Bunte, Neukirchen-Vluyn 1987.
- Claus Westermann:** Genesis 12–36, BKAT I/2, Neukirchen-Vluyn 1979.
- Ina Willi-Plein:** Das Buch Genesis I/2. Kapitel 12–50, NSK.AT, Stuttgart 2011.