

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 48 (1992)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Die Versuchung steht am Schluss : Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22  
**Autor:** Willi-Plein, Ina  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878109>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.04.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Die Versuchung steht am Schluss

## Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22

Die Schlussbitte des ursprünglichen Unservaters<sup>1</sup> kann wie ihr Anliegen, die Versuchung, vor der die Betenden bewahrt werden möchten, mehr oder weniger en passant behandelt<sup>2</sup> oder auf die Bedrängnis der Endzeit bezogen werden<sup>3</sup>. Das mit der Bitte verbundene theologische Problem vergrößert sich mit der Eigengewichtigkeit, die man dem Ausdruck «Versuchung» beimisst: Geht es «nur» um Alltagserfahrungen der Versuchbarkeit, oder geht es um die Bewährung und Bewahrung in den menschliche Kräfte übersteigenden Leiden der Endzeit? Ist die Parallelbitte<sup>4</sup> um Befreiung von der Macht des Bösen im Sinne der – exegetisch wohl wahrscheinlicheren<sup>5</sup> – neutrischen Deutung zu verstehen, oder ist an den Satan als Versucher gedacht? – So oder so liegt aber das eigentliche theologische Problem weniger in der Versuchung als solcher als in der Person des Versuchenden: Setzt die Bitte wirklich voraus, dass Gott in Versuchung «führt», d. h. ist sie im Sinne des für einen aramäischen oder allenfalls hebräischen Grundtext anzunehmenden Kausativstammes so zu verstehen, dass Gott (einzelne) Menschen kausativ in Versuchung führt – eine Aussage, die der Jakobusbrief (1,13) vehement zu bekämpfen scheint –, oder kann abschwächend, aber

<sup>1</sup> U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt1–7)EKK I/1, Neukirchen 1985, 348.

<sup>2</sup> Wie es in bezug auf das entsprechende jüdische Gebet bei E. Munk, Die Welt der Gebete ... I, Basel 1975, 42, zum Morgengebet geschieht: «...wird in aufsteigender Reihenfolge die Fernhaltung von allem Bösen, von jeder Versuchung und Beschämung erfleht...». Der Verweis auf die jüdischen Parallelen wird darum von U. Luz, a. a. O. mit Recht für eine Deutung im Sinne alltäglicher Versuchungen herangezogen. Das bedeutet keine Trivialisierung, sondern Nüchternheit: «Denn unser ganzes menschliches Leben ist tagtäglich und insgesamt ein versuchtes, ein angefochtenes Leben.» (J. M. Lochman, Unser Vater. Auslegung des Vaterunsers, Gütersloh 1988, 109).

<sup>3</sup> So wird *πειρασμός* nur in Apk 3,10 gebraucht, dort aber determiniert. U. Luz weist auf die Relevanz der Determination für die Deutung hin und notiert auch, dass der Ausdruck sonst nicht als apokalyptischer *terminus technicus* belegt ist. Dennoch kann er auf die eschatologische Auslegung hin offen sein.

<sup>4</sup> Auch wenn sie mit Luz als sekundär anzusehen ist, ist sie doch als Parallelausdruck für das Verständnis der Versuchsbitte durch die Tradenten selbst heranzuziehen.

<sup>5</sup> U. Luz, a. a. O. 349.

grammatisch eigentlich nicht überzeugend<sup>6</sup> mit einem permissiven Sinn gerechnet werden, so dass die Betenden nur darum bitten, Gott möge sie nicht in eine Situation der Versuchung geraten lassen?

Die Beantwortung der angedeuteten Fragen ist nicht unabhängig von dem Vorverständnis, das die Ausleger bereits von ihrer Gesamtkenntnis der Bibel in bezug auf die «Versuchung» mitbringen. Insofern mag es sinnvoll sein, die Frage, ob, und wenn ja, wie Gott Menschen versucht, auf den möglicherweise mitgedachten alttestamentlichen Befund zu beziehen.

Wenn im Folgenden dazu ein einzelner Textzusammenhang – Gen 22 – herangezogen wird, so können hierfür ausser der praktischen Nötigung, diesen Beitrag zur Ehrung des Jubilars, der in seiner Auslegung des Herrengebets<sup>7</sup> die Versuchungsbitte auf dem gesamtbiblischen Hintergrund theologisch wegweisend ausgelotet hat, auf ein bescheidenes Mass zu beschränken, vor allem zwei Gründe angeführt werden: Gen 22 ist vielleicht der älteste, sicher einer der ältesten Erzähltexte, die von einer Versuchung von Menschen durch Gott berichten, und er ist selbst zum Kern einer theologisch folgenschweren und intensiven Nachgeschichte geworden, die immer noch anhält<sup>8</sup> und nicht zuletzt ihrerseits nachhaltig die Konzeption der «Versuchung» in der Auslegungsgeschichte auch des neutestamentlichen Textes mitbestimmt haben dürfte.

Gen 22 ist eine Erzählung und will als solche gelesen werden. Das heisst einerseits, dass sie als geschlossene Einheit<sup>9</sup> für sich betrachtet werden muss, andererseits, dass es wichtig ist, was sie an Informationen und möglicherweise auch an Kontextbezügen beim Leser voraussetzt.

<sup>6</sup> «Die Schwierigkeiten der Ausleger (!, nicht des Textes) haben ihre Spuren bis hinein in moderne Übersetzungen hinterlassen», U. Luz, a. a. O. 349 A. 102f. mit Belegen. Trotz der «Warnung vor allzu ungeduldigen ... Versuchen um vorzeitige und eindeutige Auflösungen der in unserer Bitte ohne Zweifel bestehenden Spannung» (J. M. Lochman, a. a. O. 125) sind über die Grammatik hinausführende Auseinandersetzungen – nicht «Aufweitungsmöglichkeiten» (ders., ebd. 126) – hilfreich.

<sup>7</sup> A. a. O. S. 109–127.

<sup>8</sup> Vgl. zur christlichen Auslegungsgeschichte: D. Lerch, Isaaks Opferung christlich gedeutet, BzHTh12, Tübingen 1950. Zur Entstehung der jüdischen Aqeda-Tradition: P. R. Davies–B. D. Chilton, *The Aqedah: A Revised Tradition History*, CBQ 40 (1978) 514–546. Zur jüdischen und christlichen theologischen Auseinandersetzung mit Gen 22 und seiner Nachgeschichte jetzt: W. Zuidema (Hg.), *Isaak wird wieder geopfert. Die «Bindung Isaaks» als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung*, Neukirchen 1987.

<sup>9</sup> Zunächst unabhängig davon, wie man die Quellenzugehörigkeit beurteilt. Ob also, wie herkömmlicherweise angenommen, Gen 22 im wesentlichen dem Elohisten E zuzuschreiben ist, muss für die formale Analyse der Erzählung zunächst offenbleiben, da sonst Zirkelschlüsse unvermeidlich sind.

V. 1 beginnt mit einer Narrativform, die als solche «Progress» beinhaltet und insofern in einen mitgedachten grösseren Kontext einordnet: «Und da geschah es nach diesen Dingen/Begebenheiten. . .». Grundsätzlich könnte es sich hier um eine redaktionelle Überleitung handeln, die die Erzählung selbst erst sekundär in den Gesamtzusammenhang der Vätergeschichte stellt. Dagegen spricht aber die Fortführung mit dem invertierten Verbalsatz «und Gott aber versuchte Abraham». Die Satzfigur «*w<sup>e</sup>-x-qatal*» hebt den mitgeteilten Sachverhalt von einem anderen ab<sup>10</sup>, sie wird eingesetzt, um den Progress von Narrativketten zu unterbrechen, setzt also zwingend das Vorhandensein einer anderen Information bzw. wohl das Vorangehen eines Narrativs voraus. Man könnte also nur gesamthaft V. 1a für redaktionell halten, müsste dann aber in Kauf nehmen, dass der ursprüngliche Anfang der Erzählung verloren wäre, da V. 1b mit «zu ihm» die Einführung einer Person, auf die die Präposition bezogen ist, voraussetzt, v. a. aber weil das Subjekt der Verbform «und da sagte er» bei Wegfall von V. 1a nicht sinngemäss ergänzt werden könnte, da das Subjekt von 21,34 Abraham ist.

1. Aus diesen an sich trivialen Eingangsbeobachtungen ergibt sich, dass die Erzählung tatsächlich mit 22,1 einsetzt, dass sie mit dem narrativen «Tempusmarker»<sup>11</sup> das Folgende in einen grösseren Erzählkontext einordnen will, der pauschal als «diese Begebenheiten» angedeutet wird, dass aber andererseits diesem Kontext<sup>12</sup> als solchem nun eine neue, sich vom Vorangehenden abhebende Begebenheit gegenübergestellt werden soll: Es geht jetzt – und erst jetzt – darum, dass «Gott»<sup>13</sup>, von dem aber, wie die Determination andeutet, bereits vorher klassifizierend die Rede war, seinerseits – und das heisst wohl, nachdem vorher von menschlichen Akteuren die Rede

<sup>10</sup> «Diskontinuität» als inhalts- und somit auch übersetzungsrelevante Funktion des invertierten Verbalsatzes (E. Jenni, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des AT*, Basel 1978, § 6.3.1.6 (71)).

<sup>11</sup> R. Barthelmus, HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen «Allerweltswortes» . . ., *MUS*17 (1982) 208ff. Der Tempusmarker ist ähnlich desemantisiert wie unser «es war einmal. . .».

<sup>12</sup> Wobei zunächst noch offenbleibt, ob der gemeinte Kontext Gen 21 (so T. Veijola, *Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter*, *ZThK* 85 (1988) 129–164, am Anfang von Teil II seiner Untersuchung, der sehr bedenkenswerten literarischen Analyse des Textes, dort S.139), eine andere der vorangehenden Erzählungen (z. B. die Vertreibung Hagens) oder die Gesamtheit der Abrahamgeschichte, sei es in ihrer jetzt in Gen 12–21 vorliegenden, sei es in einer anderen Form, ist.

<sup>13</sup> *ʾlhjm* mit Artikel; es geht hier nicht um einen von mehreren «Gottesnamen»; in dieser Beziehung herrscht in der Literatur bes. zur Quelle E gelegentlich eine ärgerliche Begriffsverwirrung.

war – als Handelnder eingreift, sozusagen die Initiative ergreift und Abraham «versucht»<sup>14</sup>.

2. Im Folgenden wird die Narrativkette nicht mehr unterbrochen. Zwar wird in V. 4 mit dem vorangestellten «am dritten Tag» ein Zeitsprung angedeutet, doch zeigt die Fortführung mit einem weiteren Narrativ<sup>15</sup>, dass dem Erzähler daran liegt, einen ununterbrochenen Handlungsablauf zu schildern. Diese Beobachtung ist insofern exegetisch wichtig, als sie nicht nur in den Bibelübersetzungen verlorengeht und es so zu einer Verschiebung des Erzählgipfels kommen kann, sondern dadurch auch klar wird, dass der Erzähler zwar retardierende Erzählelemente verwendet, dass er aber offenbar nirgends verweilt, um Gelegenheit zu geben, das Geschehen zu reflektieren oder gar – wonach in der Nachgeschichte des Textes nahezu immer gesucht wird – ein Innehalten oder auch nur Zögern Abrahams, geschweige denn Zweifel an der Berechtigung oder Ausführbarkeit des göttlichen Befehls anzudeuten. Für den Abraham dieser Erzählung gibt es weder äussere Hindernisse noch innere Hemmungen zwischen dem Vernehmen des göttlichen Befehls und seiner nur durch die natürlichen Umstände zeitlich zerdehnten Ausführung.

3. Allerdings könnte der Subjektswechsel bei V. 7 – Isaak meldet sich zu Wort – die Vermutung nahelegen, dass es hier sozusagen zu einer inhaltlichen Krise im Handlungsablauf kommt. Diesem Eindruck, den er mithin als möglich erscheinen lassen will, wirkt der Erzähler aber stilistisch nachdrücklich entgegen, indem er nicht nur auch hier die Narrativkette weiterführt, sondern zudem durch die Wiederaufnahme des Satzes «und da gingen die beiden zusammen» von V. 6 Ende in V. 8b – nach Abrahams Antwort «Gott selbst wird sich das Schaf ersehen ...» – über diese Erzählmitte hinweg gewissermassen eine den unbehinderten Weg ebene Brücke harmonischer Symmetrie baut. Hier drängt sich der Exegetin geradezu die Frage auf, ob dieser Abraham überhaupt «versucht» wird.

4. Allerdings wird diese Frage durch die Gottesrede in V.12 zumindest formal beantwortet: Nachdem im Verlauf der Erzählung Emotionen, ja

<sup>14</sup> An dieser Stelle muss noch offenbleiben, was *nsh* Pi. genau heisst, vgl. allgemein die Artikel von G. Gerleman in: *THAT II* (1976) 69–71 und von F.J. Helfmeyer in: *ThWAT V* (1986) 473–487.

<sup>15</sup> Die insofern bemerkenswert und darum auch inhaltlich relevant ist, als für die Narrativform Erstposition im Satz obligatorisch ist, die Zeitangabe also wie eine Interjektion wirkt, der nicht die Gewichtigkeit eingeräumt wird, den Progress zu unterbrechen: Der Erzähler will bewusst nirgends einen Bruch im Handlungsablauf andeuten.

sogar Aufregung eigentlich nur auf der Seite Gottes<sup>16</sup> zum Ausdruck gebracht werden<sup>17</sup>, wie ja auch nur die Formulierung des göttlichen Befehls in V. 2 durch die Retardierung der Nennung des Namens Isaak das von jedem Leser und Ausleger stellvertretend für den angesprochenen Vater empfundene Problem andeutet, führt V. 12b mit der Konjunktion *kî* und mehr noch dem folgenden *‘attā* die Lösung der textimmanenten Frage nach Inhalt und Ziel der Versuchung ein: «Jetzt allerdings<sup>18</sup> weiss ich, dass du ein Gott Fürchtender bist», und zwar – mit epexegetischem «und» fortfahrend – «hast du deinen einzigartigen Sohn nicht vorenthalten, weg von mir». Der mit V. 1aß eröffnete Spannungsbogen kommt also in V. 12b zum Abschluss: Es ging um die Bewährung der Gottesfurcht, die, wie die anschliessende parallele Satzhälfte zeigt, inhaltlich darin bestand, den Sohn Gott nicht vorzuenthalten.

5. «Gottesfurcht» ist auch insofern das Thema der Erzählung, als die Wurzel *jr* ‘fürchten» zusammen mit *r’h* «sehen» das auf die Erklärung bzw. inhaltliche Füllung des Namens «Moriya» hinführende Leitwort<sup>19</sup> des Textzusammenhangs ist, nicht etwa, wie man von der Kenntnis des Inhalts und seiner Auslegungsgeschichte her vermuten könnte, «hören». Nicht eigentlich Abrahams Gehorsam wird auf die Probe gestellt, sondern sein «Gott Fürchten», das demnach in seiner Kulthandlung auf dem Berg Morija zur Vollendung kommt.

6. Darum gehören auch V. 13–14 zum primär intendierten literarischen Zusammenhang, obwohl die eigentliche Spannung mit V. 12 gelöst ist. Denn

<sup>16</sup> Bzw. des «Boten JHWHs», als der sich «Gott» am Schluss der Geschichte manifestiert – eine inhaltsrelevante Beobachtung, die man sich wie z. B. auch in Ex 3 nicht durch den Kurzschluss einer rein mechanischen Quellenverteilung verbauen sollte. Diese Bemerkung soll nicht die Rechtmässigkeit der Unterscheidung von literarischen oder traditionsgeschichtlichen Quellen in Frage ziehen, sondern im Gegenteil eine weniger präjudizierende literarische Würdigung der Einzelerzählungen – und somit auch der Pentateuchquellen insgesamt – in den Blick nehmen.

<sup>17</sup> Durch das zweimalige «Abraham» im Ruf vom Himmel in V. 11 gegenüber dem einmaligen «Abraham» im gleichlautenden V. 1bß.

<sup>18</sup> *‘attā* impliziert einen «ausgesprochenen oder meist nur vorausgesetzten Gegensatz, zu jetzt» (E. Jenni, Zur Verwendung von *‘attā* «jetzt» im Alten Testament, ThZ 28 (1972) 5–12, Zit. S. 7).

<sup>19</sup> Beim Leitwort geht es um Assonanz, nicht um wissenschaftlich zutreffende Etymologie. Darum kann mit beiden Wurzeln sinndeutend gespielt werden, vgl. auch T. Veijola, a. a. O. 148.

bis zur Ätiologie von V.14 und auch mit ihr wird deutlich das Leitwortspiel fortgeführt. Das bedeutet aber, dass dieses Motiv als solches dem Erzähler vorgegeben war<sup>20</sup> und ihm, wie auch sonst in den Vätererzählungen zu beobachten, z. B. in Form der Etymologisation des Namens Morija, geradezu das Material gab, mit dem er die Erzählung strukturieren konnte.

7. Dem gegenüber ist der Spannungsbogen von V.1 zu V.12 nicht nur das literarische Werk, sondern auch das theologische Anliegen des Erzählers. Hier ordnet er den ihm vorliegenden traditionsgeschichtlichen Stoff in die Gesamtheit der Abrahamüberlieferung ein. Mit «nach diesen Begebenheiten» ordnet er ihn *biographisch* ans Ende der Abrahamsgeschichten ein; mit der invertierten Form des Eröffnungssatzes ordnet er ihn nach all den menschlichen Episoden um Sohnesverheissung und Vätergeschichte *theologisch* als Gottes Initiative ein und setzt ihn geradezu<sup>21</sup> mit der Berufung parallel; mit der formal von den anderen Verbformen unterschiedenen Überschrift «Gott versuchte» ordnet er ihn in die vorgegebene Überlieferung *auslegend* ein als letzte Bewährungsprobe des mit der Berufung Begonnenen.

8. Dass es in dieser Erzählung um Auseinandersetzung einerseits mit vorgefundenen Traditionselementen, andererseits mit einem geschlossenen Abrahamerzählkomplex geht, der im wesentlichen dem uns in Gen12–21 – wenn auch wohl ohne die P-Elemente – vorliegenden entspricht, ergibt sich aus weiteren Beobachtungen zum Text, von denen nur die wichtigsten in Kürze angedeutet seien: Mit der Nennung des «einzigsten» (*jhjd*) Sohnes in

<sup>20</sup> D.h. die Verbindung von Morija, dieser Form des Brandopfers, dem Motiv der Hingabe des (erstgeborenen?) Sohnes an Gott und der Erfahrung der «Gottesschau» am bzw. an diesem «Ort» des Kultes, der zu diesem Zweck aufgesucht werden muss, dürfte der vorgegebene traditionsgeschichtliche Kern sein, mit dem sich die vorliegende literarische Überlieferung auseinandersetzt. Insofern ist es verständlich, dass T. Veijola Nähe zu dtr/dtn Motiven feststellt und darum auf postdeuteronomistische Entstehung plädiert. Wie bei allen Spätdatierungen von Grundtexten der Pentateuchüberlieferung wird damit aber ein anderes Problem geschaffen: Textnachgeschichte und Anfänge der Versionen (LXX zum Pentateuch!) noch in einigermaßen einleuchtenden Zeiträumen unterzubringen. Themen und auch Einzelmotive können aber traditionsgeschichtlich älter sein als ihre im Kanon vorliegende literarische Ausformung, m. a. W., Gen 22 kann zugleich traditionsgeschichtliche Kristallisationskerne erkennen lassen, die eine geistesgeschichtliche Nähe zum Deuteronomium vermuten lassen, und literarisch selbst in vorexilischer Zeit abgefasst sein. Diese wäre dann weiter einzukreisen als eine Zeit des Umbruchs von Kultpraktiken und der Auseinandersetzung mit der «Gottesfurcht» als einer Frage religiöser Praxis. Man könnte z.B. an die letzten Jahrzehnte des Nordreichs Israel oder auch – vielleicht noch eher – an mit der Vorgeschichte der dtn Reform verbundene Kreise im vorexilischen Juda denken.

<sup>21</sup> Vgl. die wörtliche Bezugnahme auf Gen12,1 mit dem «geh für dich» (*wlk-lk*) in V. 2!

V. 2, bzw. mehr noch mit dem Zusatz «den du lieb hast» und der so bis zuletzt aufgeschobenen Kulmination des Befehls im Namen Isaak, setzt der Erzähler, indem er von möglichen Missverständnissen abgrenzt, die Ismael-Geschichten (nicht nur die Ismael-Tradition) und das damit verbundene Problem der mit 12,1, auf das er ja ebenfalls wörtlich anspielt, begonnenen Verheissungslinie voraus. Selbstverständlich muss er aber ebenfalls in Rechnung stellen, dass auch die Adressaten der Erzählung eigentlich schon wussten, wie die Vätergeschichte weitergegangen war, dass sie also im Gegensatz zum Abraham der Erzählung wussten, dass Isaak am Leben geblieben war. Damit ist eine gewisse Zweideutigkeit gegeben, die im Hebräischen durch die Formulierung des Opferbefehls in V. 2 mit *ʿlh* im Hifil zum Ausdruck gebracht wird, in den Übersetzungen aber leider im eindeutigen Befehl «opfere deinen Sohn» verschwindet. Der ursprüngliche Leser konnte aber sowohl ein «lass deinen Sohn zu einem Brandopfer auf den Berg hinaufsteigen» hören, als auch das unausweichliche «lass ihn dort als Brandopfer (in Rauch) aufgehen». Insofern lässt auch der at.liche Erzähler die von Luther konstatierte<sup>22</sup> Spannung zwischen *mandatum* Gottes und seiner *promissio* anklingen, indem er auch das *mandatum* auf eine die *promissio* nicht ausschliessende Deutung hin sprachlich offen sein lässt, dem Leser oder Hörer also noch ein anderes Hören der Gottesrede offenhält, als es für Abraham innerhalb der Erzählung möglich zu sein scheint.

Der Erzähler spielt also konstruktiv mit dem Terminus «Brandopfer» (*ʿolā*)<sup>23</sup>, und er setzt eine Brandopferpraxis voraus, die an Berggipfel oder Anhöhen gebunden ist. Traditionsgeschichtlich scheint es zudem um den Ersatz einer schlechten, vielleicht gar potentiell wirklich mit Menschenopfermotiven verbundenen *ʿolā* durch eine gute, JHWH genehme Brandopferpraxis zu gehen, wobei letztere dem späteren, für den alttestamentlichen Kult zentralen Tamidopfer entspricht<sup>24</sup>, vielleicht auch um den Ersatz vorjahwistischer Erstgeburtsoffer<sup>25</sup> durch die im Dtn und seiner Folgeliteratur geforderte Auslösung der Erstgeburt. Wichtiger als diese traditionsgeschichtlichen Vorgaben ist für den Erzähler von Gen 22 aber ihre mit V. 1 und 12 vorgenommene theologische Einordnung in die Abrahamtradition. Diese ist nicht in ihrer Tiefe erfasst, wenn man sie so beschreibt, dass der Verfasser

<sup>22</sup> Vgl. den Hinweis bei Veijola und seine Interpretation S. 137: «es geht jetzt darum, ob Gott sich als Lügner herausstellen wird.»

<sup>23</sup> Mag dieser nun ursprünglich oder erst sekundär mit der Wz. *ʿlh* «hinaufsteigen» zu verbinden sein.

<sup>24</sup> Darauf weisen P. R. Davies–B. D. Chilton (o. Anm. 8) 514–46 *passim*, wiederholt hin.

<sup>25</sup> Möglicherweise noch in Mi 6, 6–8 anklingend.



in V.1 dem Leser die Information gebe, dass Gott Abraham «nur» prüfe<sup>26</sup>. Erst recht nicht verliert die Geschichte durch diese einleitende Feststellung an Spannung<sup>27</sup>, im Gegenteil: Indem der Erzähler das, was er – da ihm die erwähnten Motive in der Traditionsgeschichte und vielleicht auch schon in der Erzähltradition um Abraham vorlagen – zu erzählen hatte, unter die Überschrift der «Prüfung» stellt, gewinnt die Erzählung nicht nur theologisch, sondern auch erzähltechnisch an Spannung. Da die Leser von Anfang an und sozusagen im voraus wissen, dass Isaak nicht von Abrahams Hand gestorben, sondern wirklich Träger der Verheissung geblieben ist, stellt V.1 die unausgesprochene Frage, wie Abraham die Bewährungsprobe bestehen konnte, ohne dass es zum Sohnesopfer kam. Die Antwort wird in V.12 mehr angedeutet als ausgeführt: Abraham hat sich als «Gott fürchtend» erwiesen, nicht, indem er seinen Sohn opferte, sondern indem er ihn «nicht vorenthielt», d. h. in seiner «Gottesfurcht», die ihn in selbstverständlicher Handlungsfolge das Opfer vorbereiten, aber auch mit dem Messer in der Hand innehalten lässt, keine «Ausnahme» kannte, auch nicht in bezug auf den Sohn der Verheissung.

Gen 22 will kein Leitfaden für das Verhalten des Gottesfürchtigen in der Situation der Versuchung sein. Einmaliges wird erzählt und einmalig begründet. Gott selbst «prüft» Abraham, und indem er ihn prüft, «macht er ihn bewährt». Es scheint in diesem Zusammenhang wichtig, dass nicht eines der Verben für «prüfen» im Qal, die im Hebräischen durchaus zur Verfügung standen, sondern dass *nsh* im Pi'el verwendet wird, in der Faktitiv-Resultativform also, die nicht am Vorgang als solchem, sondern an seinem Ergebnis interessiert ist. Auch ist in bezug auf das Thema der Versuchung im biblischen Zusammenhang ganz allgemein vielleicht ebenfalls zu bedenken, dass das hebräische Substantiv, das als Übersetzungswort der LXX auch dem neutestamentlichen *πειρασμός* zugrundeliegt<sup>28</sup>, von diesem Verb abgeleitet ist, der Blick also immer auf dem Ergebnis der Prüfung, der Bewährung, dem Bewährt-Machen, liegt.

So gehören Auslegung vorgefundener Traditionen, biographische Einordnung und theologische Verarbeitung des in Gen 22 Erzählten in den Gesamtkontext der Abrahamüberlieferung für den biblischen Erzähler wirklich wesensmässig zusammen, konnte er auch die deutende Überschrift der Erzählung nur geben, weil sie für ihn an das Ende des über Abraham

<sup>26</sup> T. Veijola, a. a. O.139.

<sup>27</sup> L. Ruppert, Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition, VT 22 (1972) 55–63, hierzu S. 60.

<sup>28</sup> *πειράζειν* gibt in LXX ausschliesslich *nsh* Pi. wieder, *πειρασμός* 5x *'njn*, 7x *msh* E. Hatch–H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint ... II (1987 = 1954) 1115 f.

Erzählten gehörte, nach Sohnesverheissung und Sohnesgabe, auch nach der Klärung, wer der eine Sohn sei (Gen 21), die letzte Sohnesgefährdung, in der Abraham «bewährt gemacht» wurde, indem sich seine Gottesfurcht als ungeteilt erwies, er auch den verheissenen Sohn nicht davon ausnahm. Diese «Versuchung» kann als «Bewährungsprobe» nur am Ende stehen; sie ist nicht Aufnahmeprüfung, aber eigentlich noch nicht einmal Abschlussexamen – der Geprüfte weiss ja nichts von der Prüfung –, sondern Besiegelung, die erst von hinterher, aus der Sicht des Erzählers, als solche erkennbar ist.

Insofern widerspricht das Zeugnis von Gen 22,1 nicht dem Gedanken, dass, wie der Jakobusbrief mahnt, niemand von sich sagen soll (und kann), dass die alltägliche Versuchung, in der er oder sie sich findet, ein von Gott veranstaltetes Examen sei. So soll auch die Nachgeschichte von Gen 22 die Hörer oder Leser des biblischen Worts nicht erdrücken, auch nicht in dem Sinne, als würde dieser Text beweisen, dass Gott uns eben doch versucht und wir mit der Bitte des Unservaters solche Versuchung durch Gott abwenden müssten.

Wohl ist jede «Versuchung» auch eine «Bewährungsprobe»<sup>29</sup>, doch spricht auch Gen 22,1 nicht dagegen, in der Bitte des Unservaters die schlichte Bitte um Bewahrung in den Anfechtungen dieser Welt zu hören, wie es Luther im Kleinen Katechismus erklärt: «Gott versucht zwar niemand, aber wir bitten in diesem Gebet, dass uns Gott wolle behüten und erhalten, auf dass uns der Teufel, die Welt und unser Fleisch nicht betrüge und verführe in Missglauben, Verzweiflung und andere grosse Schand und Laster; und ob wir damit angefochten würden, dass wir doch endlich gewinnen und den Sieg behalten.»

*Ina Willi-Plein*

<sup>29</sup> J. M. Lochman, a. a. O. 115: «Die in der Versuchung angebotene Chance wird auch im Neuen Testament primär als Chance der Bewährung ... verstanden.»