

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Eberhardt, Christian A. / Karrer, Martin / Kreuzer, Siegfried / Meiser, Martin (eds.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Meiser, Martin

Gen 12, 1f. und Gen 22 in antiker jüdischer und christlicher Rezeption

in: Christian A. Eberhart / Martin Karrer / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser (eds.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Gottesdienstes, Lernens und Lebens*. Festschrift für Wolfgang Kraus, pp. 399–419

Leiden: Brill 2020

https://doi.org/10.30965/9783657703494_022

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill: <https://brill.com/page/RightsPermissions/rights-and-permissions#selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Eberhardt, Christian A. / Kreuzer, Siegfried / Karrer, Martin / Meiser, Martin (Hg.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Meiser, Martin

Gen 12, 1f. und Gen 22 in antiker jüdischer und christlicher Rezeption

in: Christian A. Eberhart / Martin Karrer / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser (Hg.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Gottesdienstes, Lernens und Lebens*. Festschrift für Wolfgang Kraus, S. 399–419

Leiden: Brill 2020

https://doi.org/10.30965/9783657703494_022

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/RightsPermissions/rights-and-permissions#selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Gen 12,1f. und Gen 22 in antiker jüdischer und christlicher Rezeption

Martin Meiser, Saarbrücken

„Theologie gegen die Frustration“,¹ diese Überschrift eines Beitrags von Wolfgang Kraus zum Hebräerbrief, wirft auch ein Licht auf den Autor dieses Aufsatzes von 2015 und seine theologische Leidenschaft. Die genannte Leidenschaft des zu Ehrenden gilt gerade dem Anliegen, Einsicht in die Schuld der Christenheit zu vermitteln, aber auch neue Wege zu weisen, die ein friedliches und respektvolles Miteinander im Wissen um die jüdischen Wurzeln des Christentums ermöglichen, und diese Wege auch kirchenpolitisch beharrlich voranzutreiben.

Der folgende Beitrag zur Rezeption von Genesis 12,1f.; 22 mit einem gewissen Schwerpunkt auf der Rezeption in und von Hebr 11,8–19 thematisiert die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zweier biblischer Texte, mit denen Menschen teilweise mit aller Leidenschaft zu ringen hatten, wo erst nach der Schoah eine gemeinsame Neubesinnung eingesetzt hat.² (Antike) jüdische und christliche Interpretation überlappen sich stellenweise, vor allem in schulmäßigen exegetischen Fragen, aber nur sehr bedingt in eigentlich theologischen Fragen. In jüdischer Rezeption wird qua Situationsanalogie, zumeist von Christen verschuldet, die eigene Situation, d.h. die Existenz Israels auf dem Spiel stehend reflektiert³, manchmal geradezu herausgeschrien – diese Situationsanalogie war oft genug nur eine im Negativen gebrochene Analogie, weil ein rettendes Eingreifen einer höheren Macht dem Volk Israel oft genug versagt blieb.⁴ Christlicherseits⁵ können ebenfalls Abraham und Isaak als Vorbilder im Glauben und in der Standhaftigkeit gesehen werden; daneben entsteht durch die typologische Methode eine Auslegung, die eher um ein positives soteriologisches, basales Resultat für die eigene Gruppe, für den eigenen Glauben kreist.

Dass dieser Beitrag u.a. die Rezeption von Gen 22 in Hebr 11,8–19 und dessen Rezeption in patristischer Exegese behandelt, liegt an einem weiteren Interesse des zu Ehrenden und des Verfassers dieser notwendig unvollständig bleibenden Studie, dem am Hebräerbrief. Aus griechisch-sprachiger Exegese vor der Aufklärung zum Hebräerbrief sind Homilienreihen und Kommentare von Johannes Chrysostomus (340–407), Theodoret von Kyros (393–ca. 466), Johannes von Damaskus (*ca. 650), Ps-Oecumenius von Trikka (ca. 10./11. Jhdt.) und Theophylakt von Ochrid (1050–1107) erhalten. Der Kommentar von Hrabanus Maurus (780–856) fußt in den uns interessierenden Passagen i.W. auf Johannes Chrysostomus und wird daher nur fallweise genannt. Vergleicht man die antiken christlichen Kommentare und Quaestionenreihen zum Buch Genesis, so zeigt sich erwartungsgemäß – das sei vorweg mitgeteilt – kaum ein Einfluss des Hebräerbriefes; die Texte der Heiligen Schrift Israels haben

¹ Kraus, *Theologie gegen die Frustration* im Hebräerbrief, passim.

² Zu Anregungen des biblischen und jüdischen Abrahambildes für das Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen vgl. Krochmalnik, *Abraham-Formel*, 67–71.

³ "Die Akedah ist das wohl geheimnisvollste, herzerbebenste und zugleich eines der wunderbarsten Kapitel unserer Geschichte. Die ganze jüdische Geschichte kann tatsächlich mit Hilfe dieses Kapitels verstanden werden." Élie Wiesel, nach Abrahamson, *Against Silence*, 385; vgl. auch Krupp, *Den Sohn opfern?*, 14f.

⁴ Vgl. die Installation von Menashe Kadishman, *The Sacrifice of Isaac*, São Paulo, Biennale 1985, in der der Widder als Todesengel fungiert, während Abraham und der Engel nicht dargestellt werden, und dazu die Interpretation von Christian Eberhart, *Wenn der Widder Isaak opfert*, 309. Könnte man zusätzlich den „Widder als Todesengel“ auch als negative Anspielung an die christliche Isaak-Christus-Typologie sehen, weil ja gerade Christen so häufig an den Juden schuldig wurden? Oder ist das angesichts der bei Eberhart, *Wenn der Widder Isaak opfert*, 310 mit Anm. 11 gegebenen Äußerung eine Deutung, die erst aus rezeptionsästhetischer Perspektive gedacht werden mag?

⁵ Vgl. Heither/Reemts, *Biblische Gestalten*, passim; Sheridan, *Genesis 12–50*, passim.

bei aller theologischen Umdeutung im christlichen Sinne und bei allem durchgehend zu beklagenden christlichen Antijudaismus literarisch ihr Eigenleben bewahrt.

1 Die Rezeption von Gen 12,1f.

1.1 Die Frage nach der Motivation der Aufforderung

Die Aufforderung zum Auszug ergeht in Gen 12,1 reichlich unvermittelt. In antiker jüdischer und christlicher Tradition gibt es viele Versuche, diese erzählerische Lücke zu schließen. Sie basieren zumeist auf der neugewonnenen Gotteserkenntnis des Patriarchen⁶, mit der er in Gegensatz zu seinen Mitbewohnern⁷, aber auch zu seinem Vater gerät.⁸ Den genauesten Lückenschluss vollzieht das Jubiläenbuch, in dem die Aufforderung Gottes als Antwort auf die im Gebet geäußerte Frage Abrahams ergeht, ob er wieder nach Ur in Chaldäa gehen oder „hier“ in Haran bleiben solle (Jub 12,21f.). In christlicher Tradition kann betont werden, dass Abraham durch die Trennung von seinem ungläubigen Vater Jesu Wort Mk 10,28 realisiert.⁹

Allegorische Auslegung hatte in der Antike den Sinn, anstößige Aussagen zu entschärfen, aber auch allgemein den Aussagen eines autoritativen Textes aktuelle Gültigkeit zukommen zu lassen. Letzteres trifft auch für Gen 12,1 zu, wo eine bloße äußere Ortsveränderung mindestens als ethisch irrelevant erachtet werden kann. Philon von Alexandria hat die dreigliedrige Formel „aus deiner Erde, aus deiner Verwandtschaft und dem ‚Gemach‘ deines Vaters“ allegorisch gedeutet als Abwendung von dem Körper (er zitiert Gen 3,19 und macht sich die Polysemie von γῆ zunutze), von der bloßen Sinneswahrnehmung und von der Rede als dem Aufenthaltsort des νοῦς, insgesamt als Überstieg von der falschen zur wahren Gotteserkenntnis (Migr. 1–6). Für altkirchliche Exegese kam eine allegorische Auslegung von Gen 12,1 dem allgemeinen christlich-antiken Thema der geforderten Weltstanz sehr zu statten; gefordert werden u.a. die Abwendung von allem Irdischen¹⁰, vom Leiblichen mit allen seinen Vergnügungen¹¹, von den Lastern und Sünden¹², aber auch vom Reichtum.¹³

1.2 Das nicht näher benannte Ziel

In jüdischer Tradition verbindet diese Ungewissheit Gen 22,2 mit Jona 3,2 und Ez 3,22.¹⁴ „Die Ungewißheit, in die Gott Menschen schickt, ist gerade ein Zeichen dafür, daß es sich bei diesen Menschen um Gerechte handelt, die ihr Gottvertrauen unter Beweis stellen können.“¹⁵ Ähnlich bewertet Johannes Chrysostomus das nicht näher benannte Ziel als zusätzliche

⁶ Philo, Abr. 77f.84; Josephus, Ant I 155. Auch in christlicher Tradition ist das von Relevanz: Aus der Beobachtung der Gestirne mit ihren sich wandelnden Erscheinungsbildern erschloss Abraham, dass diese nicht Gott sein können (*Suidae Lexicon* I 69, Adler 9).

⁷ Jub 12,1–7; Josephus, Ant. I 154–156.

⁸ Dass Abrahams Vater nicht den Gott Israels verehrte, wird in antiker jüdischer und christlicher Literatur festgehalten; vgl. Jub 11,16; ApkAbr 1,1–8,7; Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 31,3, PG 53, 286; *Hom. Hebr.* 23,1, PG 63, 161 (Ἐλληνα καὶ εἰδωλάτρην); Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 345 C; Hrabanus Maurus, *In Hebr.*, PL 112, 792 D. In Jub 12,6f. wird ein anderes Bild gezeichnet: Der Vater sieht die Unsinnigkeit der bisherigen Götterverehrung, traut sich aus Angst um sein Leben nicht, dem Volk die Wahrheit kundzutun.

⁹ Didymus, *In Gen.* 209, SC 244, 136–138.

¹⁰ Didymus, *In Gen.* 210, SC 244, 140.

¹¹ Ambrosius, *Abraham* I 2,4, CSEL 32/1, 594, ähnlich auch Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem* IV 21, CC.SG 18, 70.

¹² Caesarius von Arles, *Serm.* 81,2, CC.SL 103, 334.

¹³ Isidor von Sevilla, *Quaestiones de Veteri et Novo Testamento* 12, CC.SL 108 B, 199.

¹⁴ GenR 55,7, Wünsche 264.

¹⁵ Krupp, *Den Sohn opfern?*, 33.

Erschwernis, an der Abraham jedoch seine philosophische Gesinnung bewies.¹⁶ In der Auslegung zu Hebr 11,8 wird die Wendung *μη ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται* exegetisch aus der Futurform *δείξω* in Gen 12,1 erschlossen.¹⁷

Das Motiv der Fremde (*ἄλλοτρία*) in Hebr 11,9, dort wohl aus Gen 12,7 erschlossen¹⁸, wird gelegentlich so interpretiert, dass Abraham nicht der Herr des Landes war¹⁹, oder auch damit erklärt, dass Abraham die Grabstätte für Sara kaufen musste.²⁰ Die *σκήνη* wird als Gegensatz zum festen Haus erklärt.²¹ Dass Abraham und die Seinen auf die feste Stadt Gottes²² warteten – sie wird als das himmlische Jerusalem aufgefasst, das das Ziel des Strebens aller Frommen ist bzw. sein sollte –, kann zu einer Mahnung Anlass werden, das Himmlische, nicht das Irdische zu suchen.²³

1.3. Abrahams Reaktion

Als Zeichen des Gehorsams gilt Abrahams²⁴ Bereitschaft zum Aufbruch.²⁵ Abraham hätte nicht gehorcht, wenn er nicht die Verheißung Gottes für glaubwürdig gehalten hätte.²⁶ Wäre Abraham nicht der Gerechte gewesen, hätte er vielleicht gefragt, wohin er ziehen solle und wie lange er unterwegs sein werde, doch Abraham hat sich als einer erwiesen, der in jeder Lage gelernt hatte, auf Gott zu vertrauen.²⁷

Dass Sara ebenfalls ihre Heimat verlassen hat, ist biblisch vorgegeben (Gen 12,5). Wenn es in Hebr 11,11 heißt, dass sie glaubte²⁸, musste das verteidigt werden angesichts dessen, dass die Bibel von ihrem Lachen erzählt (Gen 18,12). Entschuldigt wird letzteres Verhalten damit, dass sie zunächst die wahre Natur ihres Gegenübers nicht erkannt habe²⁹, ihr Glaube wird an ihrer Furcht nach erfolgtem Tadel aufgewiesen.³⁰ Zu *ἀφ' ενός* in Hebr 11,12 beteuern einige eifrig, es seien natürlich Abraham und Sara gemeint, was mit Stichwortanschluss *ad vocem* des Zahlwortes gerechtfertigt wird, mit Gen 2,24 (*Ἔσονται γὰρ, φήσιν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*).³¹ Der Begriff *ἀναρίθμητος* wird nicht einfach metaphorisch genommen, sondern kann

¹⁶ Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 31,3, PG 54, 286f.

¹⁷ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 760 C.

¹⁸ Eine ähnliche Exegese ist in Apg 7,4f. explizit vollzogen.

¹⁹ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 760 C. – Bei Hieronymus, *Ep.* 129,3, CSEL 56, 167f. wird das auch mit Rückgriff auf Hebr 11 antijüdisch gwendet: Die Landverheißung wird nicht realiter eingelöst werden.

²⁰ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 24,2, PG 63, 168 (zu *ξένοι καὶ παρεπίδημοι*, Hebr 11,13) Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 345 D.

²¹ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 760 C; Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 348 B. Die Väter glaubten, so Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 760 D, sehr wohl dem, der ihnen die Verheißung gegeben hatte, sahen aber nicht, dass das Zeugnis der Realität ihrem Glauben entsprach. – Karrer, *Hebräer*, 282, weist auf den Widerspruch von Hebr 11,9 zu Josephus, *Ant.* I 157 hin.

²² Das Stichwort „Fundamente“ steht für die Dauerhaftigkeit. Das Motiv, dass Gott der Baumeister der Zukunftsstadt wird, kann mit dem Motiv erklärt werden, dass Christus nicht in ein von Händen gemachtes Heiligtum eingegangen ist (Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 761 A).

²³ Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 348 B.

²⁴ Das Stichwort *καλούμενος* in Hebr 11,8 wird von Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 760 C, auf den Namenswechsel von Abram zu Abraham (Gen 17,5, dort auch das Verbum *καλέω*) bezogen.

²⁵ Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 31,4, PG 53, 287; Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 345 C.

²⁶ Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Hebr.*, PG 119, 405 C. Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 31,4, PG 53, 287 hält fest, dass Abraham auch nicht einwandte, dass ihm die Segenszusage ja auch, wenn es Gott gefalle, in seiner bisherigen Heimat eingelöst werden könnte.

²⁷ Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 31,3, PG 534, 287.

²⁸ Die Worte *ΑΥΤΗ ΣΑΡΑ* sind in altkirchlicher Exegese stets als Nominativ verstanden worden (anders heute Gräber, *Hebräer*, 132, der die Worte als Dativ deutet).

²⁹ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 761 A.

³⁰ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 23,2, PG 63, 162; Ps.-Oecumenius, *In Hebr.*, PG 119, 408 B; Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 348 C; Hrabanus Maurus, *In Hebr.*, PL 112, 793 D.

³¹ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 761 B.

erklärt werden als typisch biblische hyperbolische Redeweise oder als aus der Reihe nacheinander folgender Geburten resultierend.³²

V. 13–16 gelten für Theodoret als syllogistische Schlussfolgerung; er bezieht die Wendung ἄφ' ἐνός (V. 12) auf Abraham und die Zeit danach.³³ Zuvor stellt Johannes Chrysostomus, der die Wendung ἄφ' ἐνός auf alle zuvor Genannten bezieht, also auch auf Abel, Henoch und Noah, zwei Widersprüche fest, die der Auflösung bedürfen. Die Wendung οὔτοι πάντες scheint der biblisch bezeugten Tatsache der „Versetzung“ Henochs zu widersprechen, schließt jedoch nur diejenigen ein, von denen wir wissen, dass sie gestorben sind, aber nicht Henoch. Die Wendung μὴ κομισάμενοι τὰς ἐπαγγελίας ist bei Noah richtig: Der an ihn ergangenen Verheißung fehlt die Zukunftsdimension.³⁴ Bei Isaak und Jakob lassen sich die Landverheißungen namhaft machen, die ihnen gegeben wurden³⁵, aber welche Verheißungen sollen an Abel, Henoch und Noah gegeben sein? Dass Abel bewundert, Henoch versetzt und Noah gerettet wurde, ist doch ihrer Tugend zu verdanken. Doch bedeutet das einen Vorgeschmack der umfassenden zukünftigen Güter, während Gott in der Gegenwart teilweise gibt, wie Christus seinen Jüngern gesagt hat (Mt 19,29).³⁶ Die Gaben der Gegenwart sollen dafür sorgen, dass wir nicht ermüden, sind aber noch nicht das Ganze. In der Wendung πόρρωθεν αὐτὰς ἴδοντες καὶ ἀσπασάμενοι ist das αὐτὰς auf die zukünftigen Güter der Auferstehung und des Himmelreiches zu beziehen.³⁷ Dass Abraham und die Seinen ξένοι καὶ παρεπίδημοι waren, gilt nicht nur hinsichtlich des Landes der Verheißung³⁸, sondern auch hinsichtlich des Landes, aus dem Abraham ausgezogen war, aber auch hinsichtlich der Opferung Isaaks: εἶπεν δὲ Ἀνένεγκε τὸν υἱόν σου. Καὶ ὡς οὐκ ἔχων υἱὸν οὕτως αὐτὸν ἀνήνεγκεν; er opferte ihn, als hätte er kein natürliches Gefühl. So sollten auch die Glaubenden ihren Sinn nicht auf das Irdische richten und dem irdischen Schicksal gegenüber gelassen sein, wie auch David, obwohl er König im eigenen Lande war, bekannte „Ich bin ein Fremdling und ein Pilger wie alle meine Väter“ (Ps 38[39],13).³⁹

In Hebr 11,16 wird der Begriff ἐπουράνιος gelegentlich als Vorverweis auf Hebr 12,22 gelesen.⁴⁰ Den Schluss von Hebr 11,16 (διὸ οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν) interpretieren antike Exegeten als Rechtfertigung der Gottesbezeichnung „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ angesichts dessen, dass Gott eigentlich der Herr der ganzen Welt ist.⁴¹ Theodoret zufolge ist der Name „Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs“ ein ὄνομα αἰώνιον, καὶ μνημόσυνον γενεαῖς γενεῶν (Ex 3,15).⁴²

³² Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 23,2, PG 63, 163; Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 349 A.

³³ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 761 B. Vgl. dazu Karrer, *Hebräer*, 285

³⁴ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 23,1, PG 63, 161, mit der Lesart κομισάμενοι (statt λάβοντες), die auch in κ* I P 33 81 326 365 1241 geboten wird.

³⁵ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 23,1, PG 63, 161, betont allerdings, dass auch diese Verheißungen nicht wirklich erfüllt waren: Isaak musste um Lohn dienen, und Jakob musste fliehen.

³⁶ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 23,2, PG 63, 161; insgesamt ähnlich Ps.-Oecumenius, *In Hebr.*, PG 119, 408 D – 409 A; Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 349 BC.

³⁷ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 23,2, PG 63, 161. Ps.-Oecumenius, *In Hebr.*, PG 119, 409 B, weist eine andere Auslegung des πόρρωθεν zurück, dergemäß Abraham die Rückkehr Israels ins Land nach der Gefangenschaft in Ägypten vorausgesehen habe: das sei ἄτοπον. Dieser pagan-antike rhetorische t.t. ist auch in antiker christlicher Exegese verbreitet, wie an anderer Stelle nachzuweisen sein wird.

³⁸ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 761 C, erklärt die Wendung ξένοι καὶ παρεπίδημοι mit Verweis auf Gen 23,4 Πάροικος καὶ παρεπίδημος ἐγώ εἰμι μεθ' ὑμῶν ... δότε μοι κτήσιν τάφου ...

³⁹ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 24,2, PG 63, 168f. Den Verweis auf Ps 38[39],13 bieten auch Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 761 CD, der zusätzlich Apg 7,5 anführt, und Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 352 B.

⁴⁰ Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 764 A.

⁴¹ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 24,2, PG 63, 169; Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 764 AB; Ps.-Oecumenius, *In Hebr.*, PG 119, 409 D.

⁴² Theodoret, *In Hebr.*, PG 82, 764 B. Eine veränderte Einstellung gegenüber dem empirischen Israel folgt daraus jedoch leider nicht.

Theophylakt verweist darauf, dass Gott nicht nur Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde ist, sondern bei den Erzvätern auch „Freund“ – das sei mehr.⁴³

2 Die Rezeption von Gen 22

2.1 Der Zeitpunkt und der Ort des Geschehens

Der Zeitpunkt der Bindung Isaaks wird im Jubiläenbuch (Jub 17,15 in Verbindung mit Jub 18,13) in die Nähe des Pesach-Festes gelegt, dessen Vorabbildung Abraham am Berg Zion feiert⁴⁴, sodass Abraham auch in diesem Detail als derjenige erscheint, der die Thora bereits vor ihrer Offenbarung am Sinai befolgt. Als Ort der Opferung gilt der Berg Zion, der Tempelberg, der Berg Moria.

Die Exegeten des Hebräerbriefes haben daran kein Interesse, ebenso wenig an dem Ort der Opferung, am Berg Zion⁴⁵ bzw. am Tempelberg⁴⁶, am Berg Moria.⁴⁷ Eine Identifizierung der Opferstelle mit Golgotha kommt erst im 5. Jhdt. auf und ist auch kunstgeschichtlich belegt⁴⁸, findet aber in der Exegese von Hebr 11 keinen Widerhall.

2.2 Erprobung durch Gott

2.2.1 Die Axiome der Widerspruchsfreiheit und der Güte Gottes

In jüdischer wie in christlicher Exegese wird als Besonderheit in Gen 22 festgehalten, dass Gott seinem eigenen Wort (Gen 21,12) zu widersprechen scheint. In jüdischer Tradition wird dem Patriarchen Abraham bedeutet, dass Gott seinen Bund nicht bricht und er das „Schlachten“ Isaaks nicht befohlen habe.⁴⁹

Das seit Platon den theologischen Diskurs in griechischer Philosophie wie in Juden- und Christentum weit über seinen antimythischen Kontext hinaus bestimmende Axiom der Güte Gottes⁵⁰ stellt an die Exegese von Gen 22 besondere Anforderungen. Jüdische Tradition kennt den Gedanken, dass, als Abraham seine Hand ausstreckt, um Isaak zu töten, die Dienstengel laut weinen (nach Jes 33,7) und Gott um Erbarmen bitten mit den Worten aus Ps 36,7MT.⁵¹

2.2.2 Veranlassung

Im Bibeltext ist von einer inneren Motivation Gottes ebenso wenig die Rede wie von einer äußeren Veranlassung. Es gibt vielfältige Versuche, diese erzählerische Lücke zu füllen. In jüdischer Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels wird das in Gen 22 erzählte Geschehen

⁴³ Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 352 C.

⁴⁴ Becker, Abraham, 175. Tertullian, *Adv. Iud.* 4,6, CC.SL 2, 1348, referiert als These von Juden, Abraham habe Isaak unter Beobachtung des Sabbats geopfert – allfällige Angaben habe ich in antiker jüdischer Literatur aber nicht gefunden.

⁴⁵ Jub 18,13.

⁴⁶ Die Tradition, Salomo habe den Tempel am Ort der Bindung Isaaks erbaut (Josephus, *Ant.* VII 333f.), ist auch in christlicher Exegese bekannt, wird aber dort nur beiläufig zitiert (Diodor von Tarsus, bei Prokop von Gaza, *In Gen.*, GCS NF 22, 294, der auf Josephus verweist).

⁴⁷ PRE 31, SJ 26, 354.

⁴⁸ Kühnel, Opfer, 75f. Zu verweisen ist auf Eusebius von Emesa, in *Genesim*, TEG 15, 232, der auch die Tradition der Identifizierung mit dem Tempelberg kennt, aber die Identifizierung mit Golgotha für wahrscheinlicher hält.

⁴⁹ GenR 56,8, Wünsche 269. Zu Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 25,1, PG 63, 171, s.u.

⁵⁰ Platon, *De re publica* 379ab.

⁵¹ PRE 31, SJ 26, 358 (ohne die Ausdeutung von Ps 36,7 auch GenR 56,8, Wünsche 268. Der Schluss von Ps 36,7, der um Erbarmen „für Mensch und Tier“ bittet, wird gerechtfertigt mit dem Gedanken, Isaak sei wie ein Tier angebunden gewesen.

zunächst in einem Vorschlag des Teufels⁵² oder der Dienstengel⁵³ begründet. In späterer jüdischer Literatur wird, da vom Teufel und von Engeln in Gen 22 nicht die Rede ist, auf der Grundlage von Gen 21,9 ein provozierendes Verhalten Isaaks als Anlass vermutet.⁵⁴ Eine weitere Lücke im Text, die fehlende Erwähnung Saras, wird auf unterschiedliche Weise geschlossen. Jüdische Exegese verknüpft Gen 22 mit Gen 23: Samael sieht, dass sein Herzenswunsch, das Opfer Isaaks zu verhindern (und Abraham dadurch als nicht wirklich gottesfürchtig zu erweisen), nicht in Erfüllung geht, und berichtet Sara vom Tod Isaaks als Brandopfer. Da schreit sie laut auf und stirbt, bevor Abraham vom Berg Moria zurückkommt.⁵⁵ Gregor von Nyssa hat eine andere Lösung parat: Er setzt Saras schweigendes Einverständnis mit der Opferung Isaaks voraus; das sei nur möglich, weil sie von Abraham in den göttlichen Dingen unterwiesen worden war.⁵⁶

Dass Abraham seinen Sohn umbringen wollte, wird in antiker christlicher Tradition gelegentlich gegen den möglichen Einwand verteidigt, diese Tat könnte auch als Mord gewertet werden⁵⁷; doch, so die Antwort, Abraham tue es in Gehorsam und Frömmigkeit.⁵⁸ Indessen mahnt Johannes Cassian: Es könne auch der Teufel sein, der Eingebungen dieser Art ins Herz gibt.⁵⁹ Auch in jüdischer Tradition wird das Problem ventiliert, ob sich Abraham nicht gefragt habe, ob dieser Befehl nicht nur ein Traumgebilde sei.⁶⁰ Umgekehrt erwägt Johannes Chrysostomus einen Einwand, warum Gott die Schlachtung Isaaks nicht wirklich zugelassen habe. Seine Antwort: Er hätte dieses Blut nicht annehmen dürfen, dieses Blut wäre eher ein Mahl für Dämonen geworden.⁶¹

2.2.3 Zweck

Der Begriff *πειραζόμενος* muss gerechtfertigt werden angesichts des Gedankens der Allwissenheit und der Güte Gottes.⁶² Josephus betont, dass es Gott nicht nach Menschenblut dürstet⁶³ – vermieden werden soll der Eindruck, die jüdische Religion basiere auf einem minderwertigen Gottesbild im Vergleich zu griechischer Philosophie. In LAB 18,5 ist möglicherweise (vgl. die Wendung *pro sanguine eius*) vorausgesetzt, dass die Schlachtung

⁵² Für die Veranlassung durch den Teufel vgl. Jub 17,15–18 (dazu und zu 4Q225 Frgm. 2 i 9–13 vgl. Becker, Abraham, 173–176) sowie bSanh 89b mit der Begründung, Abraham habe beim Fest der Entwöhnung Isaaks kein Opfer (eine Turteltaube und eine junge Taube) dargebracht. Auch das andere Motiv, dass Samael noch auf dem Gang zum Berg Morija Abraham und Isaak von dem Vollzug der Opferung abbringen will (GenR 56,4, Wünsche 266 sowie bSanh 89b mit dem Motiv, er habe von „hinter dem Vorhang“ schon von dem Ersatzopfer gehört), hat m.W. keine Parallelen in der antiken christlichen Literatur.

⁵³ LAB 32,1.

⁵⁴ Für die Provokation durch Isaak vgl. GenR 55,4, Wünsche 262; bSanh 89b, wo Isaak in jugendlichem Übermut von sich den unbedingten Gehorsam Gott gegenüber behauptet, was Gott zu dem in Gen 22 erzählten Geschehen veranlasst. In bSanh 89b wird diese Aussage gestützt auf die Wendung „nach diesen Begebenheiten/Worten“ (vgl. die Doppelbedeutung von דבר) von Gen 22,1.

⁵⁵ LAB 32,1.

⁵⁶ Gregor von Nyssa, *Or. in Pulcheriam* 3, GNO IX, 468.

⁵⁷ Augustinus, *Hom. V.T.* 8,14, CC.SL 41, 91; ders., *Civ.* I 26, CSEL 40/1, 46.

⁵⁸ Augustinus, *Civ.* I 21, CSEL 40/1, 39.

⁵⁹ Johannes Cassian, *Coll.* II 7, CSEL 13, 46. Vgl. Die Äußerung von Immanuel Kant, Der Streit der Facultäten, wiedergegeben bei Greiner / Janowski / Lichtenberger, *Den Sohn opfern!*, Vorwort, VII.

⁶⁰ Beleg bei Gradwohl, *Bibelauslegung*, 81.

⁶¹ Johannes Chrysostomus, *Hom. 2Cor.* 3,6, PG 61, 415.

⁶² Das heute so verstörende Motiv der Grausamkeit Gottes war bei antiken jüdischen und christlichen Autoren, aber auch bei ihren Kritikern, präsent und wurde vor allem zu der Wendung ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας diskutiert, stand aber nicht immer im Vordergrund. Kelsos kritisiert Gen 21 als unmöglich (Origenes, *Contra Celsum* IV 43, GCS 2, 315); zu Gen 22 verliert er kein Wort der Kritik.

⁶³ Josephus, *Ant.* I 233.

Isaaks tatsächlich vollzogen wurde⁶⁴; jedenfalls wird dem Geschehen soteriologische Relevanz zugesprochen, die Erwählung der Israeliten.⁶⁵ In der Mischna wird das Stichwort „versuchen“ auf alle zehn Glaubensprüfungen angewandt.⁶⁶ Hingegen zeigt das Verbum ἐπειράζειν Diodor von Tarsus zufolge an, dass Gott das Opfer gar nicht wirklich durchführe.⁶⁷ Der Widerspruch dieses Befehls zu dem Verbot des Kinderopfers nach Ps 105, 37f.; Ez 16,20f. wird in jüdischer Tradition gelegentlich mit dem Hinweis ausgeglichen, Gott habe nicht gesagt „Schlachte ihn!“, sondern „führe ihn hinauf.“⁶⁸ Theodoret von Kyros hingegen kann diesen Widerspruch nur ausgleichen mit Hinweis auf die οἰκονομία, gemäß der in der Opferung Isaaks das Kreuzesopfer Christi vorab dargestellt werde.⁶⁹

Das Motiv der Allwissenheit Gottes verlangt aber eine weitere Verdeutlichung: Gott versucht Abraham nicht, weil er erst in Erfahrung bringen müsste, dass dieser sich bewähren würde – das wäre mit dem antiken und nicht nur dem antiken Gottesbegriff unvereinbar.⁷⁰ Grundlegend ist vielmehr in jüdischer⁷¹ wie in christlicher Literatur zumeist eine rezipientenorientierte Auslegung, nämlich das Motiv, das die Versuchung Abrahams ihn in unseren Augen als bewährt erscheinen lassen soll⁷², oder auch, dass Gott ihn zu Recht liebt.⁷³ Gelegentlich wird betont, dass Gott nicht nur die Versuchung zulässt, sondern selbst aktiv ist, um diejenigen ans Licht zu stellen, die sich bewähren.⁷⁴ Vermutlich im Zuge solcher Rechtfertigung des Versuchungsgedankens wird das Motiv der aktiven Versuchung durch Gott in der Hebräerexegese nicht ausgeglichen⁷⁵. Auch der Ausgleich zu Jak 1,13 muss zumeist⁷⁶ nicht gesucht werden, weil es, wie Jak 1,14 signalisiert, dort um die Versuchung durch die menschliche ἐπιθυμία geht; eher wird zu Jak 1,13f. von Gen 22 her festgehalten, dass es zwei Arten von Versuchungen gebe und für beide die ὑπομονή nötig sei.⁷⁷

2.2.4 Die Charakterisierung Isaaks in Gen 22,2

Schon Philo, Abr 170 betont den Schmerz des Vaters, weswegen er überhaupt nur zwei Knechte mitnimmt. Auch in christlicher Tradition verweist die Aussage Gen 22,2 auf die Schwere der Prüfung Abrahams. Diese Worte sprechen die natürlichen Affekte eines Menschen an, „damit, wenn das Gedächtnis der Liebe erwacht, die väterliche Hand zur

⁶⁴ Ist der Gedanke leitend, dass Gott nicht etwas ankündigen kann, das er dann doch nicht verwirklicht? In Gen 18,11 ist ja auch nicht Gott selbst, sondern ein Engel Gottes das sprechende Subjekt.

⁶⁵ GenR 56,15, Wünsche 270.

⁶⁶ mAbot V 3. Kreuzer, Opfer, 68f., weist darauf hin, dass das Motiv der Gefährdung des Ahnherrn auch bei Ismael (Gen 21,10), Jakob (Gen 32,23–33) und Mose (Ex 3,24) begegnet. In antiker Exegese des Hebräerbriefes wird das nicht fruchtbar gemacht.

⁶⁷ Diodor von Tarsus, *In Gen.*, in: collectio Coislana in Genesim 203, CC.SG 15, 198.

⁶⁸ GenR, 56,8, Wünsche 269.

⁶⁹ Theodoret von Kyros, *Qu. Gen. 73*, PG 80, 181 C – 184 A.

⁷⁰ U.a. aus Gen 22,1 hatte Markion auf die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Gottes geschlossen, vgl. Origenes, *Hom. Gen. 8.8*, SC 7bis, 226.

⁷¹ Moses Maimonides, *More Newuchim* III,24 PhB 84bc, 157: Es geht darum, wie weit die Gottesfurcht reichen kann.

⁷² Tertullian, *Pat. 6,1*, CC.SL 1, 306; Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr. 25,1*, PG 63, 173; Kyrill von Alexandria, *Glaph. Gen. III 2,3*, PG 69, 144 D – 145 A; Eucherius von Lyon, *Instructionum libri I 23*, CSEL 31, 73; Johannes von Damaskus, *In Hebr.*, PG 95, 981 D.

⁷³ Theodoret, *Qu. Gen. 73*, PG 80, 181 B.

⁷⁴ Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 352 C.

⁷⁵ Ebenso wenig wird in der Hebräerexegese ausgeglichen zur Vater-Unser-Bitte „Und führe uns nicht in Versuchung“; vgl. hingegen Origenes, *De Oratione 29,3f.*, GCS 3, 382f.

⁷⁶ Einen gewissen Ausgleich vollzieht Scottus anonymus, *Commentarius in Epistulam Iacobi*, CC.SL 108B, 8: *Et dicitur: Temptavit Deus Abraham. Id est, probavit Deus Habaha. Temptatio Deomini probatio appellatur*, ebenso Beda Venerabilis, *In Iac.*, CC.SL 121, 187.

⁷⁷ Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Jac.*, PG 119, 461 D; ähnlich zuvor schon Ambrosius, *Abraham I 8/66*, CSEL 32/1, 545; Augustinus, *Hom. V.T. 2,3*, CC.SL 41.12.

Opferung des Sohnes aufgehalten wird und gegen den Glauben des Verstandes die ganze Streitmacht des Fleisches sich widersetzt.“⁷⁸

Der Ausdruck „der Sohn, den du lieb hast“, erscheint nach jüdischer Tradition manchmal als etwas unbestimmt, der weiteren Klärung bedürftig – damit wird erklärt, warum in Gen 22,2 der Name Isaaks dann doch genannt wird.⁷⁹ Auch in der Auslegung von Hebr 11,17 muss der Ausdruck *μονογενῆ*⁸⁰ wegen der Existenz Ismaels gerechtfertigt werden; dies erfolgt durch den Gedanken, allein Isaak sei nach der Verheißung geboren worden⁸¹; Hebr 11,18 kann als Rechtfertigung und Bestätigung dieses Gedankens angeführt werden.

2.3. Die Haltung Abrahams

Philon von Alexandria hatte die Opferung Isaaks als einmalig zu verteidigen gegenüber der antiken Tradition der stellvertretenden Selbsthingabe eines Menschen zugunsten des Wohles seiner (politischen) Gemeinschaft.⁸² In späterer christlicher Tradition finden wir den Gedanken nirgends; offenbar bestand bei einem durchgehend christianisierten Imperium Romanum vor dem Aufkommen des Islam keine Aktualität für dieses Motiv.

Die Bereitschaft Abrahams, seinen Sohn zu opfern, war in jüdischer Literatur Zeichen von Frömmigkeit⁸³, Gehorsam⁸⁴ und Liebe zu Gott.⁸⁵ Nur weil Abraham diese Eigenschaften aufwies, wurde er überhaupt in dieser Weise versucht.⁸⁶ Das gilt umso mehr, als der Begriff „Versuchung“ nicht nur wie in Gen 22,1⁸⁷ auf die Bindung Isaaks angewandt wird, sondern auch auf andere bisherige Vorkommnisse im Leben Abrahams.⁸⁸ Auch in christlicher Literatur stehen Frömmigkeit und Gehorsam⁸⁹ Abrahams fest, ebenso seine Leidensbereitschaft⁹⁰, die Festigkeit seines Urteils⁹¹, seine Selbstüberwindung⁹² und seine Liebe zu Gott.⁹³ Kyrill von Alexandria deutet den liebenden Schmerz Abrahams allegorisch auf die Haltung Gottes, als er seinen Sohn für die Welt dahingab (Joh 3,16) und ihn nicht schonte (Röm 8,32).⁹⁴ Bei Eusebius von Emesa erscheint die Dahingabe des Gottessohnes, den Gott nicht schonte (Röm 8,32), regelrecht durch die Haltung Abrahams motiviert, der seinen eigenen Sohn nicht schonte: Ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἐφέισατο Ἀβραὰμ τοῦ μονογενοῦς, ὁ θεὸς ἀντιδίδωσι τῷ Ἀβραὰμ καὶ δι’ αὐτοῦ τῷ ἀνθρωπείνῳ γένει, καὶ τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐ φείδεται.⁹⁵

Das Stichwort „gläubig“ begegnet bereits in Jub 17,15f; Sir 44,20; 1Makk 2,52, insofern ist die Kennzeichnung *πίστις* in Hebr 11,17 nicht überraschend. Zu *πίστις* in Hebr 11,17 wird in der schulmäßigen Hebräerexegeese gefragt, woran der Glaube Abrahams sichtbar wird, und

⁷⁸ Origenes, *Hom. Gen.* 8,2, SC 7bis, 216.

⁷⁹ PRE 31, SJ 26, 352; bSanh 89b.

⁸⁰ Der Ausdruck begegnet gelegentlich auch in der Texttradition von Gen 22,2, so bei Aquila sowie in den LXX-Handschriften M 57-413 130-344.

⁸¹ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 25,1, PG 63, 173; Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 353 A.

⁸² Philon von Alexandria, *De Abrahamo* 178–183.

⁸³ Philo, *Abr.* 199 (εὐσέβεια); Josephus, *Antiquitates* I 224. 234 (θρησκεία).

⁸⁴ Philo, *Abr.* 170. Diese Unbeugsamkeit ist eine philosophische Lebenshaltung. Nach Midr Bereschit Raba 55,7, wendet Abraham ein, er sei Priester und deshalb zum Vollzug des Opfers nicht befugt. Gott antwortet mit Ps 110,4.

⁸⁵ Philo, *Abr.* 191f.196.

⁸⁶ GenR 55,2, Wünsche 261; im Christentum vgl. Ambrosius, *Abraham* I 8/66, CSEL 32/1, 545.

⁸⁷ Ebenso 1Makk 2,52; Sir 44,20. Zur Sir 44 ist in der Handschrift 631 die v.l. *πειρασμοῖς* belegt.

⁸⁸ Jub 17,17; mAbot V 3; PRE 26.

⁸⁹ Hebr 1,8; 1Clem 10,7.

⁹⁰ Tertullian, *Pat.* 6,2 (CC.SL 1, 306).

⁹¹ Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 47,1, PG 54, 429.

⁹² Johannes Chrysostomus, *Hom. 2Cor.* 3,5, PG 61, 412.

⁹³ Theodoret, *Hist. Mon.* 31,17, SC 257, 300.

⁹⁴ Kyrill von Alexandria, *Glaph. Gen.* III 2,2, PG 69, 140 B – C.

⁹⁵ Eusebius von Emesa, *in Gen.*, TEG 15, 234.

woran er sich zu bewähren hat. Ersteres wird zumeist mit dem impliziten oder expliziten Hinweis auf das in Hebr 11,19 Gesagte beantwortet, der Glaube Abrahams in der Situation der Versuchung mit seinem Vertrauen auf die Nachkommensverheißung trotz des hohen Alters verglichen.⁹⁶ Letzteres wird vor allem bei Johannes Chrysostomus mit temperamentvoller Tiefe beantwortet: τὰ γὰρ τοῦ θεοῦ ἐδόκει τοῖς τοῦ θεοῦ μάχεσθαι, καὶ πίστις ἐμάχετο πίστει, καὶ πρόσταγμα ἐπαγγελία. Insofern sei der Glaube größer als bei Abel, Noah und Henoch, wo es nur den Widerstreit menschlicher Gedanken gab.⁹⁷ Für die Gerechten gilt nicht, dass Gott ihnen Ruhe verheißen und Bedrängnis gegeben hat; er hat ihnen das gegeben, was er selbst vorausgesagt hat.⁹⁸ Die Bedrängnis besteht hier (scil. im irdischen Leben), die Ruhe dort (im ewigen Leben). Anders war es bei Abraham: Ihm wurde befohlen, gegen die Verheißungen zu handeln, doch er, der Athlet, den Gott trainiert hat, wurde nicht verwirrt und sah sich nicht getäuscht.⁹⁹ Der Apostel habe in Hebr 11,17 das Stichwort „Glaube“ eingebracht, damit man nicht meine, Abraham habe aus Verzweiflung gehandelt.¹⁰⁰ Betont werden kann auch, dass der Glaube Abrahams natürliche Gefühlsregungen überwunden hat.¹⁰¹

Dass Abraham den Knechten in Gen 22,5 auch Isaaks Rückkehr ankündigt („bis wir zurückkommen“), wirft die Frage auf, ob Abraham nicht gelogen habe. Jüdische und christliche Exegese erwägt das Vertrauen Abrahams darauf, dass Gott seinen Sohn sofort wieder vom Tode erwecken würde.¹⁰² Nach anderer jüdischer Auffassung lernt Isaak, als das Eingreifen Gottes in dem Moment erfolgt, wo das Schwert bereits seinen Hals erreicht hatte, dass Gott die Toten wiederbeleben werde, und spricht die zweite Benediktion des Achtzehnbittengebetes: „Gepriesen seist du, JHWH, der du die Toten belebst.“¹⁰³

2.4 Die Haltung Isaaks

In 4Makk 16,20; 18,11 gilt Isaak als Vorbild der Bereitschaft zum Martyrium, in LAB 32,3 wird seine Leidensbereitschaft betont, während bei Josephus (Ant I 232) seine freiwillige Selbsthingabe dem Verhalten der Iphigenie angenähert wird.¹⁰⁴ Nach LAB 32,3 stellt Isaak zunächst einen Gegensatz des nunmehr Geschehenden sowohl zu den Opfervorschriften (nur Tiere, aber keine Menschen dürfen geopfert werden) und auch zur Verheißung Gen 21,12 fest, findet dann aber zur Vorstellung, dass Opfer der Seele des Menschen sei eine

⁹⁶ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 25,1, PG 63, 172; Augustinus, *Hom. V.T.* 2.1, CC.SL 41, 10; Johannes von Damaskus, *In Hebr.*, PG 95, 981 D; ersteres auch Kyrill von Alexandria, *Glaph. Gen.* III 2,3, PG 69, 145 AB.

⁹⁷ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 25,1, PG 63, 171. Weniger temperamentvoll ist das auch bei Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Hebr.*, PG 119, 412 B; Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 352 C formuliert.

⁹⁸ Johannes Chrysostomus verweist auf Joh 16,33; Mt 10,38; Lk 14,26.33; Mt 10,18.36. Der Bezug des Geschickes und des Handelns Abrahams auf Mt 10,38 findet sich auch bei (Ps.-)Prosper von Aquitanien, *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei* I 17/24, PL 51, 747 A.

⁹⁹ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 25,1, PG 63, 171f.; Kyrill von Alexandria, *Glaph. Gen.* III 2,3, PG 69, 145 A.

¹⁰⁰ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 25,1, PG 63, 173.

¹⁰¹ Kyrill von Alexandria, *Glaph. Gen.* III 2,3, PG 69, 145 A; Theodoret von Kyros, *In Hebr.*, PG 82, 764 B; Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Hebr.*, PG 119, 412 D.

¹⁰² GenR 56,2, Wünsche 265; vgl. ferner die Hinweise bei Mosès, Opferung, 68, auf Elimelech von Lisansk. Für die christliche Exegese vgl. Origenes, *Hom. Gen.* 8.5, SC 7bis, 222; Augustinus, *Civ.* XVI 32, CSEL 40/2, 182; Caesarius von Arles, *Serm.* 84.4, CC.SL 103, 346. Daneben steht im Christentum die Auffassung, Abraham habe im Heiligen Geist vorausgesehen, dass das Opfer nicht eigentlich vollzogen werden würde (Ambrosius, *Abraham* 1:8/71, CSEL 32/1, 549; Johannes Chrysostomus, *Hom. Gen.* 47,2, PG 54, 430).

¹⁰³ PRE 31, SJ 26, 362.

¹⁰⁴ Feldman, *Antiquities*, 93 Anm. 176; van Henten, *Noble Death*, 213 Anm. 58. Swoboda, *Tod*, 349, betont den bei Josephus sichtbaren engen Zusammenhang zwischen vornehmer Herkunft und edlem Verhalten.

Auszeichnung von Gott her.¹⁰⁵ Nach LAB 40,2 nimmt sich die Tochter Jephthas Isaaks freudige Zustimmung zum Vorbild – traurig ist sie, so LAB 40,3, nicht, weil sie sterben muss, sondern weil durch das Gelübde Jephthas ihrem Tod nicht der Charakter der Freiwilligkeit zukommt.¹⁰⁶ In PRE 31 wird Isaaks Verhalten als Wunsch verstanden, das Elterngebot Ex 20,12 zu verwirklichen¹⁰⁷, im Targum Neofiti I als Bemühen, nicht durch seine Gegenwehr sein eschatologisches Schicksal ins Negative zu wenden.¹⁰⁸ In der Liturgie zu Rosch-ha-Schana erinnert das Blasen des Schofar an den Widder, den Abraham anstelle Isaaks geopfert hat¹⁰⁹; Gen 22 ist Lesung für den zweiten Tag des Neujahrsfestes; darüber hinaus wird im täglichen Morgengebet der freiwilligen Selbstopferung Isaaks gedacht und darum gebetet, dass Gottes Mitleid stärker wird als sein Gericht gegen sein Volk.¹¹⁰ Dass die Bindung Isaaks heilvolle Folgen für das Volk Israel insgesamt haben möge, wird im Midrasch Bereschit Rabba als Gebetswunsch (!) wie als Verheißung laut.¹¹¹

In christlicher Literatur wird auf die Haltung Isaaks manchmal verwiesen, wo seine Leidensbereitschaft als Vorabbildung der Leidensbereitschaft Christi gilt¹¹², während, vor allem in der Frühzeit, eher der äußere Vorgang von Bedeutung ist, dass er selbst das Holz zum Altar trägt¹¹³; in der Märtyrerliteratur spielt er keine Rolle.¹¹⁴

2.5 Das Geschehen von Gen 22 als παραβολή (Hebr 11,19)

Der Schluss von Hebr 11,19 forderte eigene exegetische Anstrengung hinsichtlich des Bezugspunktes der παραβολή und hinsichtlich der Frage, wer als Subjekt von ἐκομίσατο in

¹⁰⁵ Ob dem Sterben Isaaks darüber hinaus auch eine sühnende Wirkung zugeschrieben wird, hängt an der Deutung der Wendung *erit autem mea beatitudo super omnes homines* (zur Diskussion vgl. Dietzfelbinger, JSRZ II/2, 194 Anm. 3d).

¹⁰⁶ Die Frage nach dem Ausgleich zwischen dem Schicksal Isaaks und dem Schicksal der Tochter des Jephtha, die in den Tod gehen muss, wird auch in altkirchlicher Literatur verhandelt, aber nicht in der Hebräerexegese, sondern an anderer Stelle in der altkirchlichen Literatur (Ambrosius, *Virg.* 2,5-9, PL 16, 267f; Ambrosiaster, *Qu.* 43, CSEL 50, 69-71). Johannes Chrysostomus, *Hom. Stat.* 14,3, PG 49, 147, zufolge habe Gott das Opfer der Tochter des Jephtha nicht verhindert, damit niemand mehr auf die Idee komme, ein solches Gelübde wie Jephtha zu tun – tatsächlich ist ein solches Gelübde nicht mehr vollzogen worden. Durch beides, durch sein Einschreiten bei der Opferung Isaaks und durch sein Gewährenlassen bei der Opferung der Tochter Jephthas habe Gott sein Missfallen an solchen Opfern kundgetan. Nochmal anders bTa'an 4a, wo die Worte „was mir nie in den Sinn gekommen ist“ auf Gen 22,1 bezogen wurden: Gibt Gen 22,1 hier nicht Gottes eigene Intention wieder, sondern den Vorschlag des Teufels? So Mosès, *Opferung*, 56.

¹⁰⁷ PRE 31, SJ 26, 358.

¹⁰⁸ Targum Neofiti I zu Gen 22,10, Naumann, 133.

¹⁰⁹ GenR 56,9, Wünsche 269.

¹¹⁰ Krupp, *Den Sohn opfern?*, 14; Gerhard, *Opferung*, 115. Im Targum zum Hohen Lied wird dieser Bereitschaft Isaaks die Wirkung zugesprochen, dass Gott anlässlich der Versündigung Israels nach Ex 32 seinen Zorn zurückhält (Steiger, *Ad Deum contra Deum*, 152).

¹¹¹ GenR 56,15, Wünsche 270 bzw. GenR 56,9, Wünsche 269.

¹¹² Vgl. Cyprian, *Pat.* 10, CC.SL 3 A, 123, wo Isaak als *patiens* gilt, und bei Ambrosius, *Lc.* III 23, CC.SL 14, 87, wo Isaak die Vorabbildung für Christus darstellt, weil er ohne Sträuben sich der Opferung hingab; Johannes Chrysostomus, *Hom. 2Cor.* 3,7, PG 61, 416. In den Kommentaren zum Hebräerbrief ist das, trotz des Stichwortes τύπος, mit denen häufig παραβολή (Hebr 11,19) aufgegriffen wird, nicht von Relevanz.

¹¹³ Das Interesse älterer christlicher Theologen gilt dem äußeren Vorgang, dass Isaak das Holz trug, wie Christus das Kreuz trug (Tertullian, *Adv. Marc.* III 18,2, CC.SL 1, 531f.; *Adv. Iud.* 10,6; 13,20, CC.SL 2, 1376.1388). Vgl. aber 1Clem 31,3 (Isaak ließ sich freudig opfern).

¹¹⁴ Immerhin gilt Isaak bei Ps.-Gregor von Nyssa, *Vita et Encomium Ephraem Syri*, PG 46, 844 B, als Vorbild für Ephraem wegen seines Todes, der freiwillig und frei von Verwirrung (ἐν τῷ ἐκουσίῳ καὶ ἀπαράχῳ θανάτῳ) erfolgt sei. Betont wird damit aber nicht die Charakterstärke des syrischen Bischofs, nicht speziell seine Martyriumsbereitschaft.

Betracht kommt. Um mit dem letzteren zu beginnen: Neben Abraham wird gelegentlich auch Gott als Subjekt benannt.¹¹⁵

Die Wendung ἐν παραβολῇ heißt für Johannes Chrysostomus: im menschlichen Geist war das Opfer vollendet und Isaak getötet; darum hat ihn Gott dem Patriarchen wiedergeschenkt.¹¹⁶ Theodoret zufolge bedeutet die Wendung so viel wie ὡς ἐν συμβόλῳ καὶ τύπῳ ἀναστάσεως. Gott habe durch die Stimme des Engels die Schlachtung verhindert. Das Geschehen ist τύπος des heilvollen Leidens, weswegen Christus den Juden sagt: „Abraham jubelte, als er meinen Tag sehen sollte ...“ (Joh 8,56).¹¹⁷ Die Erklärung bei Johannes von Damaskus folgt traditionellen Spuren¹¹⁸, die christologisch natürlich auch durch das in Joh 1,18b genannte μονογενῆς bestimmt sind: Τοῦτέστιν ἐν ὑποδείγματι. Τύπος γὰρ γέγονε Χριστοῦ. Καὶ τοῦτο ἦν σύμβολον, τούτον Πατέρα τὸν μονογενῆ προσάγειν.¹¹⁹ In der Überlieferung bei Ps.-Oecumenius sind Auslegungen dieses Autors, aber auch anderer Autoren zusammengefasst. Ps.-Oecumenius und Theophylakt zufolge lässt sich παραβολή sowohl auf Isaak allein als auch auf beide, Abraham und Isaak beziehen. Im ersteren Fall macht nach Ps.-Oecumenius Abraham seinen Sohn zur παραβολή: So wie Isaak aufgrund der Bereitwilligkeit Abrahams geschlachtet werden sollte, so wurde Christus tatsächlich geopfert, in Wahrheit.¹²⁰ Einer alternativen Auslegung zufolge erhielt Abraham seinen Sohne wieder, aber nicht ihn, den er zum Opfer bringen wollte, sondern einen weitaus bedeutender Gewordenen, der seinem Glauben entsprechend geworden war und der in sich die παραβολή und die ὁμοίωσις des Gottessohnes trug.¹²¹ Daneben steht eine weitere Deutung, die Gott als Subjekt des ἐκομίσατο voraussetzt: er empfing das Opfer Abrahams wie in einem Gleichnis, indem der Widder¹²², den Gott selbst herbeigebracht hatte, an der Stelle Isaaks geopfert wurde.¹²³ Noch eine andere Interpretation unter dieser Voraussetzung bietet Theophylakt: In dem Widder empfing Abraham seinen Sohn wieder; der Widder wurde zum τύπος Isaaks, als ἀντίτυπος geschlachtet.¹²⁴ Die andere Interpretationslinie, der Bezug von παραβολή sowohl auf Abraham als auch auf Isaak, ist aufgrund der Personenkonstellation sowie weiterer Textdetails dahingehend festgelegt, dass Abraham als τύπος Gott des Vaters, Isaak als τύπος des Sohnes zu stehen kommt. Angereichert wird diese Interpretation durch die Reserve gegenüber einer ungeschuldeten χάρις: Damit es aber nicht scheine, dass Gott aus reiner Gnade die Menschen rette, macht er Abraham zum Schuldner dessen, seinetwegen den Eingeborenen zu opfern, wie er selbst seinen Sohn für die Menschen opfert.¹²⁵

¹¹⁵ Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Hebr.*, PG 119, 413 B.

¹¹⁶ Johannes Chrysostomus, *Hom. Hebr.* 25,1, PG 63, 174. Der Prediger schließt die Mahnung an, nicht auf Irdisches, auf Reichtum etc. zu vertrauen (*Hom. Hebr.* 25,2, PG 63, 174).

¹¹⁷ Theodoret von Kyros, *In Hebr.*, PG 82, 764 B.

¹¹⁸ Vgl. Meliton von Sardes, *De pascha* 59/431; 65/499.

¹¹⁹ Johannes von Damaskus, *In Hebr.*, PG 95, 984 A.

¹²⁰ Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Hebr.*, PG 119, 412 C. So bereits Meliton von Sardes, *Frgm.* 1; Clemens von Alexandria, *Paed.* I 23,1, GCS 12, 103. – Ambrosius, *Lc.* VI 109, CC.SL 14, 214, wendet diese Differenz in ein Überbietungsmotiv: Isaak wurde, obwohl er sich dem Tod weihen wollte, am Leben gelassen, da er als Mensch ja nicht die Sünden der Menschheit tilgen konnte – das konnte erst Christus, und dazu war sein Erscheinen notwendig.

¹²¹ Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Hebr.*, PG 119, 412 D – 413 A.

¹²² Nicht in der Exegese des Hebräerbriefes, wohl aber in der Exegese von Gen 22 wird gelegentlich der Widerspruch zwischen Gen 22,7 (Isaak fragt nach dem πρόβατον) und Gen 22,13 (ein Widder wird geopfert) über Jes 53,7 (dort begegnet ebenfalls der Begriff πρόβατον) ausgeglichen (Prokop von Gaza, *In Gen.*, GCS NF 22, 294f.), was natürlich ebenso Resultat wie Bekräftigung der typologischen Auslegung von Gen 22,6 ist.

¹²³ Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Hebr.*, PG 119, 413 B.

¹²⁴ Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 353 C.

¹²⁵ Ps.-Oecumenius von Trikka, *In Hebr.*, PG 119, 412 C; Theophylakt, *In Hebr.*, PG 125, 353 B.

2.6. Die Begründung Gen 22,12

Die Wendung $\nu\upsilon\nu \gamma\alpha\rho \xi\gamma\nu\omega\nu$ (Gen 22,12b) muss wieder mit dem Motiv der Allwissenheit Gottes ausgeglichen werden. Im Midrasch Bereschit Rabba wird die Formel „jetzt wie ich“ als „jetzt habe ich bekannt gemacht“; יודעתי statt יודעת ist vorausgesetzt¹²⁶; in christlicher Auslegung wird betont, dass die Wendung eigentlich für „du hast unter Beweis gestellt“ oder „wissen lassen, dass du Gott fürchtest.“¹²⁷ Abraham hat sich selbst überwunden; Gott selbst verkündet seinen Sieg. Gen 22,12 heißt Johannes Chrysostomus zufolge nicht, dass Gott nicht vorher um die Bewährung Abrahams gewusst habe. Abrahams Liebe zu Gott ist ja schon anlässlich seines Auszugs zu sehen, sein Glaube ist ja schon von Gott anerkannt worden, vgl. Gen 15,6; die Formulierung besagt, dass diese Prüfung Abrahams die schwerste war.¹²⁸

3. Jüdische und christliche Exegese im Vergleich

Neben parallelen Entdeckungen von Lücken und Spannungen in den Texten – gerade aus dem Midrasch Bereschit Rabba hätten hier noch erheblich mehr Beispiele vorgeführt werden können – sind auch die Differenzen zu benennen: In jüdischer Auslegung stehen Abraham und Isaak kollektiv für das Schicksal Israels bis und gerade bis in Grenzsituationen hinein, nach christlicher Auslegung dominieren christliche und individualethische Züge. Soteriologie ist in jüdischer Auslegung als Gebetswunsch und als Zusage präsent, im Christentum als Gewissheit. Christliche Soteriologie mutierte nicht selten zum christlichen Heils-, aber auch Wissensbesitz, worunter Jüdinnen und Juden leider allzu oft mit Leib und Leben zu leiden hatten, woran zu erinnern einen wesentlichen Teil des Lebenswerkes des zu Ehrenden darstellt. Es bleibt die Aufgabe im Christentum, Soteriologie als „gerettet auf Hoffnung hin“ und unter Beachtung von 2Kor 5,10 auch in ekklesiologischer Reichweite zu bedenken. Könnte dazu vom Lehrhaus gelernt werden?

4. Bibliographie

Antike Quellen

- Josephus, Antiquitates I–IV, with an English Translation* by Henry St John Thackeray, in: Josephus in Nine Volumes, Vol. IV (LCL 242), London: William Heinemann 1930=1967.
- Philon von Alexandria, *De Abrahamo*, in: Philo, With an English Translation in Ten Volumes, Vol. VI, ed. Francis H. Colson (LCL 289), London: William Heinemann 1935=1966, 2–135.
- Das Buch der Jubiläen*, Klaus Berger, JSRZ II/3, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1981, 273–576.
- Liber Antiquitatum Biblicarum*, übers. v. Christian Dietzfelbinger, JSRZ II/2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1975, 89–271.
- Die Apokalypse Abrahams*, übersetzt von Belkis Philonenko-Sayar / Mark Philonenko, JSRZ II/2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982.
- Der Babylonische Talmud*, neu übertragen von Lazarus Goldschmidt, 2. Aufl. Berlin: Jüdischer Verlag 1981.
- Pirke d-Rabbi Elieser*. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852 aufbereitet und übersetzt von Dagmar Börner-Klein (SJ 26), Berlin/New York: de Gruyter, 2004.
- Naumann, Paul, *Targum Brücke zwischen den Testamenten*, Bd. I, Konstanz: PV-Medien 1991.
- Wünsche, August, *Der Midrasch Bereschit Rabba, das Ist die Haggadische Auslegung der Genesis: Zum Ersten Male ins Deutsche Übertragen*, Leipzig: Schulze, 1880 = Hildesheim: Olms 1967.
- Moses Maimonides, *More Newuchim: Führer der Unschlüssigen*. Übers. (und Kommentar) v. Adolf Weiß, Berlin 1923/24 (Philosophische Bibliothek 184a-c), 3. Aufl. Hamburg: Meiner, 1995.

Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, rec. Alexander Souter (CSEL 50), Wien: Tempsky/Leipzig: Freytag 1908, 1–416.

¹²⁶ .GenR 56,10, Wünsche 268.

¹²⁷ Diodor von Tarsus, *In Genesim*, in: Collectio Coisliana in Genesim 204, CC.SG 15, 199f.

¹²⁸ Johannes Chrysostomus, *Hom. 2Cor. 3,5f.*, PG 61, 412f.

- Ambrosius, *De Abraham*, rec. Carolus Schenkl (CSEL 32/1), Prag/Wien: Tempsky/Leipzig: Freytag, 1897, 499–638.
- , *Expositio evangelii secundum Lucam*, cura et studio Marcus Adriaen (CC.SL 14), Turnhout: Brepols, 1957, 1–400.
- , *De Virginitate liber unus*, PL 16, 265 A – 302 C.
- Augustinus, *De civitate Dei*, recensuit et commentario critico instruxit Emanuel Hoffmann, Bd. 1: Bücher 1–13 (CSEL 40/1), Prag/Wien: Tempsky/Leipzig: Freytag, 1899; Bd. 2: Bücher 14–22 (CSEL 40/2), Prag/Wien: Tempsky/Leipzig: Freytag, 1900.
- , *Homiliae in Vetus Testamentum*, ed. Cyrillus Lambot (CC.SL 41), Turnhout: Brepols, 1961.
- Beda Venerabilis, *Commentarius in septem Epistulas Catholicas*, ed. David Hurst (CC.SL 121), Turnhout: Brepols, 179–342.
- Caesarius von Arles, *Sermones*, ed. Germanus Morin (CC.SL 103/104), Turnhout: Brepols, 1953.
- Clemens von Alexandria, *Paedagogus*, ed. Otto Stählin (Hg.), 3. Aufl. Ursula Treu (GCS 12), Berlin: Akademie-Verlag, 1972, 87–292.
- Cyprian, *De Bono Patientiae*, cura et studio Claudio Moreschini (CC.SL 3 A), Turnhout: Brepols, 1976, 115–133.
- Didymus von Alexandria, Sur la Genèse, texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, éd., traduction et notes par P. Nautin, Bd. 1 (SC 233), Paris: Cerf, 1976, Bd. 2 (SC 244), Paris: Cerf, 1978.
- Diodor von Tarsus, *In Genesim*, in: collectio Coislana in Genesim, ed. Françoise Petit (CC.SG 15), Turnhout: Brepols, 1986.
- Eucherius von Lyon, *Instructionum libri*, in: ders., *Opera omnia*, rec. et commentario critico instruxit Carolus Wotke (CSEL 31, Prag/Wien: Tempsky/Leipzig: Freytag, 1894, 63–161.
- Eusèbe d'Émèse, *Commentaire de la Genèse*. Texte arménien de l'édition de Venise (1980). Fragments grecs et syriaques. Ave traductions par Françoise Petit, Lucas van Pompey, Jos J.S. Weitenberg, TEG 15, Leuven: Peeters, 2011.
- Gregor von Nyssa, *Oratio in Pulcheriam*, GNO IX, ed. Günter Heil u.a., Leiden: Brill 1967, 459–472.
- Ps.-Gregor von Nyssa, *Vita et Encomium Sancti Patris Nostri Ephraem Syri*, PG 46, 819 A – 850 D.
- Hieronymus, *Epistulae*, Pars III, Epistulae CXXI–CLIV, rec. Isidor Hilberg (CSEL 56), Wien: Tempsky/Leipzig: Freytag, 1918.
- Hrabanus Maurus, *Expositio in Epistulam ad Hebraeos*, PL 112, 711 B – 834 C.
- Isidor von Sevilla, *Quaestiones de Veteri et Novo Testamento*, cura et studio Robert E. McNally (CC.SL 108 B), Turnhout: Brepols, 1973, 197–205.
- Johannes Cassian, *Collationes XXIII*, rec. Michael Petschenig; editio altera supplementis aucta curante Gottfried Kreuz (CSEL 13), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.
- Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Epistulam ad Hebraeos*, PG 63, 9–236.
- , *Homiliae in Epistulam secundam ad Corinthios*, PG 61, 381–610.
- , *Homiliae in Genesim*, PG 53; PG 54, 385–580.
- , *Homiliae de statu*, PG 49, 15–222.
- Kyrrill von Alexandria, *Glaphyra in Genesim*, PG 69, 13 A – 386 A.
- Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem, iuxta Iohannis Scotti Eriugena latiam interpretationem*, ed. Eduard Jauneau (CC.SG 18), Turnhout: Brepols, 1988.
- Méliton de Sardes, *Sur la Pâque et fragments, texte., introduction, traduction et notes* par Othmar Perler (SC 123), Paris : Cerf, 1966.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. Paul Koetschau (GCS 2), Leipzig: Hinrichs, 1899, 49–374 (GCS 3), Leipzig: Hinrichs, 1899, 1–293.
- , *Die Schrift vom Gebet*, ed. Paul Koetschau (GCS 3), Leipzig: Hinrichs, 1899, 295–403.
- , *Homélie sur la Genèse, texte lat., introduction, traduction et notes* par Henri de Lubac/Louis Doutreleau (SC 7), Paris: Cerf 1944.
- Prokop von Gaza, *Eclogarum in Libros Historicos Veteris Testamenti Epitome, Teil 1 : Der Genesiskommentar*, hg. v. Karin Metzler (GCS NF 22), Berlin / München / Boston: de Gruyter, 2015.
- (Ps.-)Prosper von Aquitanien, *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, PL 51, 733 A – 858 A.
- Ps.-Oecumenius von Trikka, *Commentarius in Epistulam ad Hebraeos*, PG 119, 279 A – 452 B.
- , *Commentarius in Jacobi Epistulam*, PG 119, 451 B – 510 A.
- Scottus Anonymus, *Commentarius in Epistulam Iacobi*, ed. Robert McNally (CC.SL 108 B), Turnhout: Brepols, 1973, 3–27.
- Suidae *Lexicon*, ed. Ada Adler, Bd. 1, Leipzig: Teubner, 1928.
- Tertullian, *Adversus Iudaeos*, cura et studio Aemilius Kroymann (CC.SL 2), Turnhout: Brepols, 1954, 1337–1396.
- , *Adversus Marcionem*, cura et studio Aemilius Kroymann (CC.SL 1), Turnhout: Brepols, 1954, 437–726.

- , *De patientia, cura et studio* Jam Willem Philip Borleffs (CC.SL 1), Turnhout: Brepols, 1954, 297–317.
 Theodoret von Kyros, *Interpretatio Epistulae ad Hebraeos*, PG 82, 673 B – 786 C.
 –, *Quaestiones in Genesim*, PG 80, 77 A – 226 C.
 –, *Historia Monachorum*, introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen, Tome 1 (SC 234), Paris: Cerf, 1977; Tome 2 (SC 257), Paris: Cerf, 1979.
 Theophylakt von Ochrid, *Expositio in Epistulam ad Hebraeos*, PG 125, 185 A – 404 A.

Sekundärliteratur

- Abrahamson, Irving, *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. I, New York: Holocaust Library, 1985.
- Becker, Michael, Abraham and the Sacrifice of Isaac in Early Jewish and Christian Exegesis, in: *Abraham's Family*, hg. v. Lukas Bormann (WUNT 415), Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 167–183.
- Eberhart, Christian, Wenn der Widder Isaak opfert, in: *Opfere deinen Sohn! Das ‚Isaak-Opfer‘ in Judentum, Christentum und Islam*, hg. v. Bernhard Greiner / Bernd Janowski / Hermann Lichtenberger, Tübingen: Francke 2007, 309–312.
- Feldman, Louis H., Philo's Version of the Aqedah, *StPhilonica Annual* 14 (2002) 66–86.
- , *Judean Antiquities 1-4, Translation and Commentary*, in: Flavius Josephus, Translation and Commentary, ed. Steve Mason, vol. 3, Leiden: Brill, 2000
- Gerhard, Romana, *Die Opferung Isaaks in der biblischen, jüdischen und christlichen Literatur und in der Kunst des 11. bis 13. Jahrhunderts in Italien*, Diss. Theol. Masch. Bochum 2002.
- Gradwohl, Roland, *Bibelauslegung aus jüdischen Quellen*, Bd. 1, 3. Aufl. Stuttgart: Calwer, 2002.
- Gräßer, Erich, *An die Hebräer*, 3. Teilband (Hebr 10,19–13,25) (EKK XVII/3), Zürich: Benziger/Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997.
- Greiner, Bernhard / Janowski, Bernd / Lichtenberger, Hermann (Hrsg.), *Opfere deinen Sohn! Das ‚Isaak-Opfer‘ in Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen: Francke 2007.
- Heither, Theresia / Reemts, Christiana, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Abraham*, Münster: Aschendorff, 2005.
- Hoping, Helmut / Knop, Julia / Böhm, Thomas (Hg.), *Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild (Studien zu Judentum und Christentum)*, Paderborn u.a.: Schöningh, 2009.
- Karrer, Martin, *Der Brief an die Hebräer*, Bd. 2, Kapitel 5,11–13,25 (ÖTK 20/2), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- Kraus, Wolfgang, Theologie gegen die Frustration im Hebräerbrief, in: *Update-Exegese 2.1. Ergebnisse gegenwärtiger Bibelwissenschaft*, hg. v. Wolfgang Kraus und Martin Rösel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 203-210.
- Kreuzer, Siegfried, Das Opfer des Vaters-die Gefährdung des Sohnes. Genesis 22, *Amt und Gemeinde* 37 (1986) 62-70.
- Krochmalnik, Daniel, Die Abraham-Formel im Dialog der Monotheisten, in: *Der andere Abraham. Theologische und didaktische Reflexionen eines Klassikers*, hg. v. Harr Harun Behr / Daniel Krochmalnik / Bernd Schröder, (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, Bd. 2), Berlin: Frank & Timme, 2011, 55–73.
- Krupp, Michael, *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995.
- Kühnel, Bianca, Abrahams Opfer als Chiffre des Tempels. Ein kunstgeschichtlicher Beitrag zur jüdisch-christlichen Polemik, in: *Opfere deinen Sohn! Das ‚Isaak-Opfer‘ in Judentum, Christentum und Islam*, hg. v. Bernhard Greiner / Bernd Janowski / Hermann Lichtenberger, Tübingen: Francke 2007, 73–91.
- Mosès, Stéphane, Die Opferung Isaaks in der jüdischen Tradition, in: *Opfere deinen Sohn! Das ‚Isaak-Opfer‘ in Judentum, Christentum und Islam*, hg. v. Bernhard Greiner / Bernd Janowski / Hermann Lichtenberger, Tübingen: Francke 2007, 51–72.
- Sheridan, Mark, Genesis 12–50 (Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament II), Downers Grove: InterVarsity, 2002.
- Steiger, Johann Anselm, Ad Deum contra Deum. Zur Exegese von Genesis 22 bei Luther und im Luthertum der Barockzeit, in: *Opfere deinen Sohn! Das ‚Isaak-Opfer‘ in Judentum, Christentum und Islam*, hg. v. Bernhard Greiner / Bernd Janowski / Hermann Lichtenberger, Tübingen: Francke 2007, 135–154.
- Swoboda, Sören, *Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Die Intentionen von Bellum und Antiquitates im Kontext griechisch-römischer Historiographie* (TSAJ 158), Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Van Henten, Jan Willem, Noble Death in Josephus: Just Rhetoric?, in: *Making History. Josephus and Historical Method*, hg. v. Zuleika Rodgers (JSJ.S 110), Leiden/Boston: Brill, 2007, 195–218.