

Abraham in der Alten Kirche

So gewiss die Heilige Schrift Israels auch für die ersten Anhänger Jesu die Grundlage ihres religiösen Denkens und Handelns war, so schnell wird auch die Gestalt Abrahams Thema der Schriftlektüre. Wie einzelne herausragende Theologen der christlichen Frühzeit die Heilige Schrift Israels gelesen haben, können wir einigermaßen anhand ihrer eigenen Schriften nachvollziehen; die verschiedenen neutestamentlichen Rezeptionslinien¹ sind für altkirchliche Exegeten selbstverständlich von Bedeutung, doch nehmen diese trotz ihres durchgehend zu beklagenden Antijudaismus die alttestamentlichen Texte auch in ihrem Eigenleben ernst.

Mehrfach wurde die Gestalt Abrahams Gegenstand eigenständiger Betrachtung in altkirchlicher Literatur. Durch eine eigene Schrift über Abraham ist Ambrosius² hervorgetreten; Augustinus widmet dem Patriarchen längere Abschnitte in seinen „Quaestiones in Genesim“ sowie in seinem monumentalen „Gottesstaat“, als dessen Vertreter zu seiner Zeit Abraham fungiert.³ Daneben wird naturgemäß auf Abraham in Genesishomilien und -kommentaren Bezug genommen, sofern diese nicht nur z.B. die Schöpfungsgeschichte(n) erfassen bzw. die Exegesen der einschlägigen Partien überhaupt erhalten sind.

-
- 1 Für Paulus dient das Nacheinander von Gen 15 und Gen 17 als Erweis dessen, dass die Rechtfertigung allein aus Gnaden schon in der Heiligen Schrift Israels bezeugt ist (Röm 4); Jakobus sieht im Einklang mit frühjüdischer Tradition (1Makk 2,52) die Bewährung des Glaubens Abrahams vor allem in seinem Verhalten angesichts der Bindung Isaaks gegeben und folgert daraus, dass sich Glaube notwendig in guten Werken bewähren muss; Johannes spricht den nicht an Jesus glaubenden Juden die Abrahamskindschaft ab (Joh 8,37-39); dass Abraham den Tag Christi schauen sollte (Joh 8,56), greift das frühjüdische Motiv auf, „daß den Patriarchen das Vorrecht eingeräumt wurde, die Zukunft zu schauen“ (Josef Pichler, Abraham, in: Markus Öhler [Hrsg.], Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur biblischen Theologie, Darmstadt 1999, 54-74, 67). Im Hebräerbrief gilt Abraham als einen der Glaubenszeugen. Durchgehend wird Glaube als Glaube gegen den Augenschein, d.h. ohne Absicherung durch die unmittelbar zugängliche Lebenserfahrung begriffen und damit den Adressaten ein entsprechendes Glaubensverständnis und eine entsprechende Deutung ihrer Situation nahegelegt, vor allem in Hebr 11,13-16.
 - 2 Ambrosius, De Abraham (CSEL 32/1, 499-638).
 - 3 Augustinus, qu. Gen. 25-70 (CC.SL 33, 8-26); ders., civ. XVI 12-34 (CSEL 40/2, 150-187).

Eine vollständige Darbietung der altkirchlichen Quellen kann in diesem Beitrag nicht geleistet werden. Theresia Heither OSB und Christiana Reemts OSB haben in zwei Schriften reiches Material zu Gen 12-25 zusammengestellt und vor allem unter hermeneutischen Gesichtspunkten kommentiert⁴; Mark Sheridan bietet eine kurz kommentierte Anthologie mit englischen Übersetzungen wichtiger Passagen⁵; John L. Thompson erörtert vor allem problematische biblische Texte in der Auslegungsgeschichte auch der Alten Kirche⁶; vor allem Gen 22 ist immer wieder Gegenstand rezeptionsgeschichtlicher Arbeiten, teilweise mit interdisziplinärem Ansatz wie etwa bei Helmut Hoping, Julia Knop und Thomas Böhm.⁷

Für die Auswahl des hier vorgeführten Materials waren im Hinblick auf die thematische Ausrichtung dieses Bandes drei Kriterien von Bedeutung: 1. Bevorzugt wurden Aussagen, die zum religionsgeschichtlichen Vergleich einladen. 2. Bevorzugt wurden Aussagen von theologischer Bedeutung. 3. Bevorzugt wurden Aussagen, bei denen eine religionspädagogische Anschlussfähigkeit wenigstens denkbar ist.

Nach Überzeugung altkirchlicher Bibelausleger sind die biblischen Aussagen der Niederschlag der vorgegebenen göttlichen und damit auch im historischen Detail unfehlbaren Offenbarung. Unbeschadet dessen gilt – dies ist im Gegenüber vor allem zu den Arbeiten von Theresia Heither und Christiana Reemts zu nuancieren –, dass altkirchliche Exegese durchaus als wissenschaftliche Leistung ihrer Zeit zu würdigen ist. Die Eigenart dieser Exegese soll kurz nach Aufgaben, Adressaten und Methoden umrissen werden.

Aufgabe jeder Bibelauslegung ist, den biblischen Text verständlich zu machen, seine Sinn- und Wahrheitspotentiale zu erschließen und philologische, historische und theologische Anstöße⁸ aus dem Weg zu räumen. Hermeneu-

-
- 4 Theresia Heither / Christiana Reemts, *Schriftauslegung: Die Patriarchenerzählungen bei den Kirchenvätern*, Stuttgart 1999, 63-121, sowie ausführlicher und mit Belegen dies. *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Abraham*, Münster 2005.
 - 5 Mark Sheridan, *Genesis 12-50, Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament II*, Downers Grove IL 2002.
 - 6 John L. Thompson, *Reading the Bible with the Dead. What you can learn from history of exegesis that you can't learn from exegesis alone*, Grand Rapids / Cambridge U.K. 2007, 13-32.
 - 7 Helmut Hoping / Julia Knop, Thomas Böhm (Hrsg.), *Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild (Studien zu Judentum und Christentum)*, Paderborn u.a. 2009.
 - 8 Origenes, *homiliae in Genesim 7,2 (SC 7, 198)*; Gregor von Nyssa, *homiliae in Canticum, prol. (FC 16/1, 102)*. – So zielen z.B. Aussagen über die Grausamkeit Gottes und der Heiligen dahin,

tisch als Horizont vorgegeben ist die Auffassung, dass der göttlich geoffenbarte Text einen Kosmos von Wahrheit erschließt, der menschliche Fassungskraft übersteigt. Wahrheit ist nicht der kritisch gesicherte Minimalkonsens, sondern der Raum, in dem sich der Glaubende immer schon vorfindet und dessen Grenzen er während seines Erdenlebens nie ausloten wird. Unbeschadet dieser Auffassung von der Heiligkeit und Wahrheit biblischer Texte sind doch Analogien in der Auffassung so grundlegender Texte wie der Bibel und der Epen Homers festzustellen: Christen wie Nichtchristen können das Studium dieser Texte mit dem Hinweis auf die vielen nützlichen Beispiele für menschliche Grundfragen empfehlen⁹ und den Nutzen für die Hörer, die *ὠφέλεια*, als das entscheidende Kriterium der Exegese benennen.¹⁰ Dabei gilt Abraham durchgehend als positives Beispiel. Diese Wertung resultiert aus Jes 41,8; Jak 2,23, wo Abraham als „Freund Gottes“ gilt.¹¹ Die folgenden Ausführungen werden aber auch zeigen, dass auch den altkirchlichen Theologen zufolge manche Verhaltensweisen des Patriarchen gerechtfertigt werden mussten.

Anvisierte Leser antiker exegetischer Literatur sind einerseits Amtsträger, die mit dem Dienst der Verkündigung betraut sind, andererseits interessierte Laien wie die Gesprächspartnerinnen des Hieronymus, nämlich Paula und Eustochium. Adressaten der Bibelauslegung sind aber dann auch die Kritiker, die man zu überzeugen sucht. Frühere Christentumskritiker wie Tacitus und Lukian greifen i.W. Vorurteile der nichtchristlichen Bevölkerung gegen die Christen auf, die für die Christen lebensbedrohlich werden konnten, aber keine intellektuelle Herausforderung darstellten. Weitaus anders war es mit Gegnern wie Kelsos, Porphyrius oder gar Lukian: alle drei formulierten ihre Christentumskritik aus der Kenntnis der Bibel heraus¹²; überdies war Julian als Christ aufgewachsen und kannte das Christentum von innen.

das Reich der Begehrlichkeit zu zerstören; vgl. Augustin, *doctr. chr.* 3,39 (CSEL 80, 89).

9 Theodoret von Kyros, in *epistulas Pauli.*, prooem. (PG 82, 36 A).

10 Gregor von Nyssa, *hom in Cant.*, prol. (GNO 6,5); vgl. Dion von Prusa, *or.* 53,1.

11 Innerhalb der Abrahamerzählungen kann vor allem Gen 18,17 diesen Titel begründen: Gott wollte Abraham sein Vorhaben des Gerichtes über Sodom nicht verheimlichen (Ps.-Hilarius von Arles, in *Iac* [CC.SL 108 B, 68]).

12 Kelsos hat auf jeden Fall an der Erzählung von der Geburt Isaaks im hohen Alter Kritik geübt (Origenes, *Cels.* IV 43), möglicherweise auch an der Polygamie (Kelsos, bei Origenes, *Cels.* IV 44), vgl. etwa John Granger Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 23, Tübingen 2004, 107. Zurückhaltender ist Horacio E. Lona, *Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos. Übersetzt und erklärt*, KfA.Erg 1, Freiburg, Basel, Wien 2005, 247, der auf die Bruchstückhaftigkeit der Überlieferung verweist.

Die Methoden antiker christlicher wie frühjüdischer Exegese¹³ unterscheiden sich nur bedingt von den Methoden alexandrinischer Homerphilologie. Konnte man einen Homervers z.B. aufgrund seines Widerspruches zu anderen Homerstellen als unecht erklären, ist das gegenüber biblischen Texten nicht möglich. Ansonsten sind die Beseitigung innerer Widersprüche durch Beachtung des Kontextes oder der redenden bzw. angesprochenen Person hier wie dort die übliche Vorgehensweise. Auch die Literaturformen sind dieselben, nämlich der Kommentar und die Quaestionenliteratur. Die Aufgabe, schwer Verständliches zu erklären, bestimmt auch die formale Eigenart dieser Gattungen: In der Quaestionenliteratur herrscht das einfache Aufbauschema Frage – Antwort vor; die Abfolge der einzelnen Fragen richtet sich keineswegs immer nach der Abfolge der Bibelstellen, wie denn auch Fragen aus anderen Gebieten Gegenstand dieser Literatur sein können; ein antiker Kommentar ist, anders als in heutigen Kommentaren üblich, nicht unbedingt eine fortlaufende Paraphrase des auszulegenden Textes, sondern kann auch Passagen enthalten, in denen lediglich Erklärungen dunkler Begriffe und Passagen aneinandergereiht sind. Auch die allegorische Methode haben Juden und Christen aus antiker Homerdeutung entnommen. Sie hilft, anstößige biblische Aussagen zu entschärfen und theologisch unbedeutenden Aussagen einen tieferen Sinn abzugewinnen. Insgesamt gilt: So sehr die Antworten altkirchlicher Theologen häufig zeitbedingt sind, so überzeitlich gültig sind doch so manche Fragen.

Gen 12 Gotteserkenntnis und Berufung Abrahams

Im Abraham-Eintrag im Suidas-Lexikon¹⁴ dominiert das Thema der Gotteserkenntnis Abrahams: Aus der Erforschung der Gestirne (der Himmel sowie Sonne und Mond können aufgrund ihrer sich wandelnden Erscheinungsform nicht Gott sein) schloss er auf einen persönlichen Schöpfergott und ließ von

.....
 13 Gelegentlich haben Christen auch auf frühjüdische Schriftsteller wie Philon und Josephus zurückgegriffen; einige Beispiele seien vorgeführt: Clemens von Alexandria, str. 1,31,1 (GCS 15, 20), zitiert Philo's Etymologie des Namens Sara als ἀρχουσα; Didymus von Alexandria, Gen. 234 (SC 244, 202), zitiert Philo von Alexandrien, congr. 1-9. Auch im Lexikon des Suidas wird im Abraham-Eintrag Philo zitiert. Prokop von Gaza, in Gen. (PG 87/1, 389 A), zitiert Josephus in der Frage Lokalisierung der Opferung Isaaks am späteren Tempelberg.

14 Suidae Lexicon I 69, ed. Ada Adler, Bd. I, Leipzig 1928, 9.

der Erforschung des wahren Gottes, der nicht mit den wandelbaren Gestalten von Sonne, Mond und Sternen identisch sein kann, nicht ab, bis sich Gott selbst ihm zeigte.

Gen 12 Abrahams Auszug

Bei diesem Thema dominieren zwei Auslegungsvollzüge: Zum einen wird auf die Tugendhaftigkeit Abrahams verwiesen, zum anderen wird die Formulierung „aus deinem Vaterland ...“ einer allegorischen Interpretation unterzogen.

Abrahams Reaktion auf den Befehl Gottes zum Auszug gilt als Ausdruck seines Gehorsams¹⁵, seiner Frömmigkeit¹⁶, seiner philosophischen Haltung: Wäre er nicht der Gerechte gewesen, hätte er vielleicht gefragt, wohin er ziehen solle (vgl. Hebr 11,8) und wie lange er unterwegs sein werde – Abraham hat sich als Gerechter erwiesen, als jemand, der in jeder Lage gelernt hat, Gott zu vertrauen.¹⁷ Dass Abraham sein Elternhaus verließ, war sinnvoll, weil sein Vater Tharan noch anderen Göttern gedient hat. So aber hat Abraham schon praktiziert, was Jesus fordert (Mk 10,28).¹⁸

Die allegorische Auslegung von Gen 12,1b ist bei Juden wie Christen grundsätzlich ähnlich an der ethischen Aufgabe der (Selbst-)Vervollkommnung des Menschen orientiert. Nicht selten werden die drei Einzelelemente einer je gesonderten Allegorese unterzogen. Gefordert werden u.a. die Abwendung von allem Irdischen¹⁹, vom Leiblichen mit allen seinen Vergnügungen²⁰, von den Lastern und Sünden etc.²¹, vom Reichtum.²² Weniger die

.....
15 1Clem 10,2.

16 Ambrosius, de Abraham I 2,3 (CSEL 32/1, 503). Schon Philo, Abr. 66 hält zur Bereitschaft Abrahams zum Auszug fest, dass die himmlische Liebe über seine Zuneigung zu Sterblichen den Sieg davontrug

17 Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 31,3 (PG 53, 287).

18 Didymus von Alexandria, Gen. 209 (SC 244, 136-138).

19 Didymus von Alexandria, Gen. 210 (SC 244, 140); Isidor von Sevilla, quaest. test. 10,2 (PL 83, 238 BC). Die Abwendung von der bloßen Sinneswahrnehmung ist das Thema der allegorischen Auslegung bei Philo, migr. Abr. 2.

20 Ambrosius, de Abraham I 2,4 (CSEL 32/1, 504); ähnlich Maximus Confessor, Ambigua ad Iohannem IV 21 (GCS 18,70).

21 Caesarius von Arles, serm. 81,2 (CC.SL 103, 334).

22 Isidor von Sevilla, Quaestiones de veteri et novo Testamento 12 (CC.SL 108 B, 199).

einzelnen Konkretionen solcher Art, die sich häufig wiederholen, verdienen unsere Aufmerksamkeit, sondern die Tatsache, dass religionsübergreifend sich in dieser Exegese die ebenso banal formulierte wie in der eigenen Existenz so schwer zu bewährende Einsicht niederschlägt, dass menschliches Leben in ethischer Perspektive nicht von selbst gelingt.

Gen 12,7 Gottesschau

Bei jeder Erwähnung einer Gottesschau stellt sich für altkirchliche Theologen notwendig die Frage nach dem Ausgleich zu Ex 33,20 und Joh 1,18. Dieser Ausgleich wird gelegentlich gesucht über die Erklärung, Abraham habe in Wahrheit nicht Gott Vater, sondern Gott Sohn geschaut²³, oder über die Einschränkung, Abraham habe nicht die οὐσία, das Wesen Gottes geschaut, vielmehr habe sich Gott der menschlichen Natur soweit angenähert, dass Abraham ihn habe sehen können.²⁴

Gen 15,6 „Abraham glaubte Gott, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit“

Unbeschadet der bekannten neutestamentlichen Rezeption dieser Stelle hat sie in der Lektüre altkirchlicher Theologen durchaus ihr Eigenleben bewahrt. Erörtert wird etwa, welche Facetten des Verhaltens Abrahams als Glaube gewertet werden können und inwiefern ihm dieser Glaube zu Recht attestiert wird. Zur ersten Frage wird darauf verwiesen, Abraham habe vertraut, ohne zuvor nach der Begründung der Verheißung zu fragen²⁵, und habe gegen den Augenschein auf Gott vertraut.²⁶ Beda Venerabilis verweist für den Gedanken, dass der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werde, auch wenn noch keine

.....
23 Novatian, trin. 18,1-3 (CC.SL 4, 44).

24 Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 32,2 (PG 53, 294). Die Möglichkeit, dass verschiedene Menschen der Gottesschau in verschiedener Form teilhaftig werden, begründet Johannes Chrysostomus mit Hos 12,10: ἐγὼ ὀράσεις ἐπλήθυνα καὶ ἐν χερσὶ προφητῶν ὠμοιώθην.

25 Ambrosius, de Abraham I 3,21 (CSEL 32/1, 516f.).

26 Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 36,5 (PG 53, 339), mit Verweis auf Hebr 11,1 und Röm 8,24.

Gelegenheit war, Werke zu tun, auf den Glauben des Schächers am Kreuz (Lk 23,34), auf das Verhalten des Hauptmanns Kornelius (Apg 10,1-11,18) sowie darauf, dass für Abraham die Gehorsamsprobe Gen 22 ja noch bevorstand.²⁷ Inwiefern dem Patriarchen dieser Glaube zu Recht attestiert wird, erörtert Ambrosius von Mailand im Hinblick auf die Polygamie Abrahams²⁸, Theodoret von Kyros hinsichtlich der Frage „und woran erkenne ich, dass ich (das Land) ererben werde?“. Theodoret bewertet Abrahams Frage jedoch als Frage nicht eines Ungläubigen, sondern eines Menschen, der lernen will, wie das Ererben vor sich gehen soll, wenn doch das verheißene Land so dicht von Menschen besiedelt ist, ob mit oder ohne Waffengewalt etc. Deshalb sei auch der Verweis auf die kommende Knechtschaft Israels in Ägypten angefügt.²⁹ Ähnlich sieht sich Augustinus um der Frage von Kritikern willen genötigt, zu Gen 15,12 („und Abram befahl große Furcht“) zu erörtern, wie denn Furcht einen weisen Mann befallen könne. Augustinus antwortet zunächst mit einem Beispiel, dass ein Stoiker, während eines Seesturmes in Angst geraten und darauf angesprochen, darauf verwies, dass er nicht um seiner selbst willen, sondern um des anderen willen in Angst geraten sei, sodann mit der bei Epiktet bezeugten Überlegung, der Weise könne nicht verhindern, dass er in seinem Gemüt affiziert werde, wohl aber, dass sein vernünftiges Denken die Kontrolle über das Gemüt verliert.³⁰

Gen 16 Sara und Hagar

Gegenstand der folgenden Ausführungen ist nicht die bei den altkirchlichen Theologen ausführlich verhandelte Frage der Rechtfertigung der Polygamie Abrahams, sondern die Wahrnehmung Hagers, die innerhalb der generellen Linie der Abwertung im Vergleich zu Sara doch auch differenzierende Nuan-

27 Beda Venerabilis, Gen. IV 15,5-8 (CC.SL 118 A, 196).

28 Ambrosius, de Abraham I 3,21 – 4,23 (CSEL 32/1, 516-518). Der Kirchenlehrer wertet sie als Irrtum, aber als verzeihlichen Irrtum: Abraham lebte noch vor dem Gesetz des Mose und dem Evangelium: Was er damals tat, war nicht verboten.

29 Theodoret von Kyros, qu. in Gen. 65 (PG 80, 172 BC); ähnlich zuvor schon Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 37,2 (PG 53, 343), und später Prokop von Gaza, in Gen. (PG 87/1, 345 BC).

30 Augustinus, qu. Gen. 30 (CC.SL 33,12).

cen erkennen lässt.³¹ Die altkirchlichen Autoren lassen sich keineswegs einseitig von den negativen Aussagen in Gal 4 leiten. Daneben wurde nämlich auch die allegorische Deutung bei Philo von Alexandrien wirkungsreich, der in Sara die fortgeschrittene Weisheit, in Hagar die notwendige (!) Vorbereitung für deren Erwerb, die allgemeine musische Wissenschaft (ἡ διὰ τῶν προπαιδευμάτων ἐγκύκλιος μουσική) symbolisiert sah.³² Ähnlich deutete Origenes die Polygamie des Abraham zunächst auf den Erwerb verschiedener Tugenden durch den Menschen, was eine negative Wertung Hagars ausschließt, sogleich aber gewinnt Paulus die Oberhand, sodass Hagar nunmehr als Sinnbild der rein literalen Exegese und des ungläubigen Judentums zu stehen kommt.³³ Mit dem Verweis auf diese Tugenden kann Didymus der Blinde begründen, dass Hagar der Gottesschau gewürdigt wurde – Didymus zitiert Mt 5,8 („Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“).³⁴ Hingegen hat Hagar bei Ambrosius zweimal verloren: In Abwandlung der Allegorie Philos fungiert Hagar bei ihm nur als Vertreterin der Weisheit dieser Welt, und in Aufnahme des Paulus symbolisierte sie nicht nur die Gebundenheit des Judentums im Gesetz, sondern die Gebundenheit aller Häresie.³⁵ Augustin konnte mit Saras Vorgehen gegen Hagar Zwangsmaßnahmen gegen die Donatisten rechtfertigen.³⁶

Umso erstaunlicher ist, dass bei frühmittelalterlichen Exegeten dann doch wieder andere Töne laut werden. Isidor von Sevilla wiederholt in der Linie von Gal 4 die übliche Polemik gegen die Synagoge, deutet aber den „Baum“ aus Gen 21 auf das Kreuzesholz Christi; Hagar und Ismael sind dann nicht mehr Figuren der Verwerfung, sondern der Buße und der Rettung.³⁷ Beda Venerabilis attestiert Hagar angesichts ihrer Gottesschau ein tiefes Verstehen der Sublimität des göttlichen Wesens.³⁸ Für Hrabanus Maurus wird Hagar schließ-

31 Vgl. Thompson, 2007, 18-21.

32 Philo, congr. 9.

33 Origenes, hom. in Gen. 7,6 (GCS 29, 76).

34 Didymus von Alexandria, in Gen. 48 (SC 244, 232); ähnlich Prokop von Gaza, in Gen. (PG 87/1, 353 B).

35 Ambrosius, de Abraham II 72-75 (CSEL 32/1, 626-628).

36 Vgl. Thompson, 2007, 20.234 (Belege).

37 Isidor von Sevilla, qu. V.T. 17,1-6 (PL 83, 248f.).

38 Beda Venerabilis, in Gen. IV (CC.SL 118 A).

lich zum Typus nicht der Juden, sondern der Heidenchristen, die gemahnt werden, sich nicht auf Kosten des Judentums zu rühmen.³⁹

Gen 17 Das Gebot der Beschneidung

Warum befahl Gott, dass sich Abraham beschneiden lassen soll? Gott wollte eine Vermischung der Leute Abrahams mit den Ungläubigen vermeiden; Beschneidung soll Unterscheidungszeichen sein. In der Wüste bestand die Gefahr der Vermischung nicht, wohl aber im gelobten Land, weswegen auch Josua von Gott den Befehl erhielt, dass sich alle im Volk beschneiden lassen sollten.⁴⁰ Im Hinblick darauf, dass die Beschneidung im Christentum nicht mehr praktiziert wird, entsteht aber ein Problem: Ist die Beschneidung gut, muss sie eingehalten werden; ist sie unnützlich, durfte sie nicht geboten werden.⁴¹ Ambrosius von Mailand zitiert als Problemlösung Röm 4,11: Die Beschneidung ist Zeichen, nicht die Sache selbst; sie ist Zeichen der Gerechtigkeit und des Glaubens.⁴² Schon zuvor führt Justin der Märtyrer den Umstand, dass nur Knaben und nicht Mädchen beschnitten werden, als Hinweis auf den Zeichencharakter an, ist doch auch die Frau von Gott her zu tugendhaftem und gerechtem Handeln befähigt.⁴³ Origenes deutet die körperliche Beschneidung als Zeichen für die geistige Beschneidung, wie sie schon im Alten Testament gefordert sei.⁴⁴

39 Hrabanus Maurus, Gen. II 18 (PL 107, 544 C).

40 Theodoret von Kyros, qu. Gen. 68 (PG 80, 177); Anastasius Sinaita, Quaestiones et responsiones 8 (PG 89, 556 AB). Als Zeichen der Abgrenzung von den Nichtjuden und zugleich antijüdisch als notwendig wegen der unterstellten *ἄλογος ἀφορμή*, der unvernünftigen Denkvoraussetzungen der Juden, deutet sie Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 39,4 (PG 53, 366).

41 Den Widerspruch zwischen dem Gebot der Beschneidung und der durch Paulus inaugurierten christlichen Praxis halten Kelsos (bei Origenes, Cels. VI 29, GCS 3,99) und Julian Apostata, ad-versus Galilaeos, 351 A – 354 B (LCL, 422), den Christen vor.

42 Ambrosius, de Abraham I 4,29 (CSEL 32/1, 528).

43 Justin, dial. 23,5 (PTS 47, 109).

44 Origenes, hom. in Gen. 3,4 (SC 7bis 124).

Der Schwerpunkt bei der Rezeption dieser Erzählung liegt in der Bewertung des Verhaltens Abrahams und Loths, in der Frage der Identität der hier und in Gen 19 erscheinenden Wesen und in der Frage nach dem Recht der Formulierung Gen 18,20f.

Allgemein gilt Abrahams Gastfreundschaft als vorbildlich⁴⁵; deshalb werden auch die Christen zur Gastfreundschaft ermahnt.⁴⁶ Gelegentlich wird auf das einschlägige Jesuswort Mt 25,35 verwiesen.⁴⁷ Allerdings hat auch Loth, so Caesarius von Arles und Isidor von Sevilla, ein gewisses Maß an Gastfreundschaft erwiesen, darum ist er vor der Vernichtung Sodoms gerettet worden.⁴⁸

Die variierende Anzahl der auftretenden und angesprochenen Personen in Gen 18; 19 hat jüdischer wie christlicher Exegese Schwierigkeiten bereitet; das Thema verdient nicht um religionspädagogischer Anschlussfähigkeit willen Interesse, sondern um der religionsgeschichtlich vergleichbaren Versuche willen, dieses exegetische Problem zu lösen.

Die Differenz zwischen der Dreizahl der erscheinenden Männer und der Einzahl in der Rede wird von Philo zunächst auf die dreifache Vorstellung eines einzigen Gegenstandes gedeutet, sodann auf Gott, der mit dem eigentlichen Namen der Seiende heißt, und auf die beiden nächsten Kräfte „Gott“ (die schöpferische Kraft) und „Herr“ (die regierende Kraft).⁴⁹ Dass nur zwei Engel (Gen 19,1, auch in LXX als Engel bezeichnet) nach Sodom gehen, deutet Philo darauf aus, dass der wahrhaft Seiende ... es für angemessen hielt, das Gute in eigener Person zu gewähren, seinen Kräften dagegen aufzutragen, in seinem Dienste das Gegenteil zu vollbringen, damit er ausschließlich für den Urheber des Guten, nicht aber für den Urheber irgend eines Übels gehalten würde.⁵⁰

.....
45 Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 41,4 (PG 53, 379f.), wie Philo, Abr. 107.

46 Hebr. 13,2; Maximus von Turin. serm. 21,1f. (CC.SL 23, 79f.).

47 Caesarius von Arles, serm. 83,4 (CC.SL 103, 342).

48 Caesarius von Arles, serm. 83,3 (CC.SL 103, 341); Isidor von Sevilla, quaest. test. 15,4 (PL 83, 245 C).

49 Philo, Abr. 119.121.

50 Philo, Abr. 143.

Bei Ambrosius begegnet sowohl die Deutung der drei Männer auf die Trinität als auch auf die Dreiheit von Jesus und zweien seiner Diener.⁵¹ Unter letzterer Voraussetzung legt Ambrosius aus: Wo Gnade zu schenken ist, ist Christus selbst da; wo Strenge zu üben ist, sind nur seine Diener da; Christus ist nicht dabei.⁵² Irenaeus sah noch dem Sohn die Vollmacht gegeben, die Sodomiter zu verurteilen⁵³; Ambrosius vollzieht das nicht mehr mit. Man kann fragen, ob der Mailänder Theologe eine mögliche Christentumskritik im Auge hat und die Erwähnung Christi in der Auslegung von Gen 19 tilgt; der Hintergrund dieser Christentumskritik wäre dann wieder einmal Platons Axiom, dass Gott gut und Urheber des Guten, nicht des Bösen sei.⁵⁴ Daneben begegnet bei Augustinus die Deutung auf drei Engel.⁵⁵ Caesarius von Arles deutet die Dreizahl auf die Trinität, die an den einen gerichtete Anbetung auf die Einheit Gottes.⁵⁶

Die Formulierung „ich will herabsteigen ..., dass ich wisse“ in Gen 18,20f. berührt die Frage nach der Körperlichkeit wie der Allwissenheit Gottes.⁵⁷ Das Herabsteigen ist nicht im räumlichen Sinne zu verstehen, sondern bezeichnet Gottes Sorge um die menschlichen Angelegenheiten.⁵⁸ Aus der vermeintlichen Unwissenheit haben, so Caesarius von Arles, einige Manichäer die Unterlegenheit des Gottes des Gesetzes gefolgert.⁵⁹ Doch Gott kennt die Gerechten auf andere Weise, als er die Sünder kennt. Dass er sagt „ich kenne euch nicht“ heißt „ich erkenne in euch mein Ebenbild nicht wieder“. Gen 18,21 heißt dann: nicht damit ich weiß, was sie tun, sondern damit ich sie der Erkenntnis meiner würdig mache, wenn ich von ihnen einige als gerecht erkenne.⁶⁰ Zuvor schon hatte Augustinus die Worte als Drohung interpretiert und auf die

51 Ambrosius, de Abraham I 5,33 (CSEL 32/1, 527); letzteres ders., de Abraham I 6,50 (CSEL 32/1, 536); Gregor von Elvira, tract. Orig. 2,10-13 (CC.SL 69, 14f.).

52 Ambrosius, de Abraham I 6,50 (CSEL 32/1, 536).

53 Irenaeus, haer. III 6,1 (FC 8/3, 52).

54 Platon, rep. II 379bc.

55 Augustinus, civ. XVI 29 (CSEL 40/2, 178).

56 Caesarius von Arles, serm. 83,4 (CC.SL 103, 342).

57 Natürlich wird unterschieden: Alles geschieht unter dem Wissen Gottes, aber nicht alles nach seinem Willen (Origenes, hom. in Gen. 3,2 [SC 7bis, 116]).

58 Caesarius von Arles, serm. 83,6 (CC.SL 103, 343).

59 Caesarius von Arles, serm. 83,7 (CC.SL 103, 343f.).

60 Caesarius von Arles, serm. 83,7 (CC.SL 103, 344).

göttliche Anpassung an menschliche Redeweise verwiesen.⁶¹ Ambrosius, Ephraem und Johannes Chrysostomus hingegen fanden einen moralischen Sinn: Man soll niemand aufgrund des äußeren Anscheins⁶² oder auf bloßes Hörensagen hin⁶³ verurteilen.

Aus der Verhandlung über Sodoms Geschick hat Johannes Chrysostomus vor allem ein Lob der Demut Abrahams entnommen, der um seine menschlich-irdische Beschaffenheit sehr wohl gewusst habe; Abraham getraue sich nur deshalb so zu verhandeln, weil Gott in seiner Menschenfreundlichkeit alle Menschen retten will (vgl. 1Tim 2,4).⁶⁴

Gen 21 Die Austreibung Ismaels

An Gen 21 sind für altkirchliche Theologen Saras Begründung, Abrahams Reaktion sowie die Frage nach der Legitimität göttlichen Handelns von Interesse.

Sara zählt zu den „heiligen Frauen“ (1Petr 3,5f.); daher ist ihr Verhalten von jeder Kritik ausgenommen. So muss die Schuld im Verhalten Ismaels liegen.⁶⁵ Genannt werden sein „Spielen“, das mit Gal 4,29 als Ausdruck der Verfolgung gewertet werden kann⁶⁶, seine *παρρησία* (eigentlich Freimut, hier negativ als Frechheit konnotiert)⁶⁷ und *superbia* (Überheblichkeit)⁶⁸; schließlich erwägen Hieronymus und ihm folgend Hrabanus Maurus (ca. 780-856) als Ursache Ismaels Fabrikation von Götzenbildern und als Alternative den biblisch nicht

61 Augustinus, qu. Gen. 38 (CC.SL 33,16).

62 Ambrosius, de Abraham I 6,47 (CSEL 32/1, 535).

63 Ephraem, comm. in Gen. XVI 1,2 (FaCh 91, 160); Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 42,3 (PG 54, 389).

64 Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 42 (PG 54, 390). Das Stichwort der *φιλανθρωπία* begegnet auch bei Prokop von Gaza, in Gen. (PG 87/1, 368 C).

65 Dieses exegetische Schlussverfahren lässt Origenes, hom. in Gen. 7,3 (GCS 29, 74), explizit erkennen.

66 Diese Auslegung findet sich in christlicher wie in jüdischer Exegese; vgl. einerseits GenR 53,21,9 (Wünsche 254f), andererseits Origenes, hom. in Gen. 7,3 (GCS 29, 74); Hieronymus, in Gal. (CC.SL 77 A, 144); Gregor von Elvira, tract. 3,14 (CC.SL 69, 22). Kritisch dazu Prokop von Gaza, in Gen. (PG 87/1, 384 C), der ohne nähere Konkretion von der Schlechtigkeit Ismaels redet.

67 Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 46,1 (PG 54, 423).

68 Augustinus, in evang. Ioh. 12,4 (CC.SL 36, 122).

vorgegebenen Umstand, dass Ismael das Erstgeburtsrecht für sich beanspruchte.⁶⁹ Eine direkte Bezugnahme auf den Islam ist aber bei Hrabanus Maurus nicht nachweisbar.

Die Reaktion Abrahams wird in altkirchlicher Exegese weniger nach ihrer affektiven Seite als vielmehr nach dem Kriterium seines Gehorsams Gott gegenüber gewertet. Theodoret von Kyros zufolge zeigt auch das in Gen 21 beschriebene Verhalten Abrahams dessen ἀρετή, dessen Tugend. Sein Gehorsam gilt nicht dem Wort Saras, sondern dem göttlichen Befehl. Abraham glaubte der Verheißung Gottes, auch Ismael zu einem großen Volk zu machen (Gen 21,13; vgl. Gen 17,20). Und Gott erfüllte die Verheißung auch, indem er einen Engel sandte und ihm eine Wasserquelle zeigen ließ. Diese Verheißung ist tatsächlich bestätigt worden: Ismaels Nachkommen haben sich ausgebreitet von Ägypten bis nach Babylon.⁷⁰ Augustinus fragt, warum Abraham betrübt war wegen der Worte Saras („treibe die Magd und ihren Sohn aus, denn der Sohn der Freien wird nicht zusammen erben mit meinem Sohn Isaak“), wenn das doch eine Prophetie war, die er eher als Sara hätten wissen müssen. Er bietet zwei Möglichkeiten der Antwort: 1. Das war eine Prophetie, die für Sara eher als Prophetie durchschaubar war als für Abraham; 2. beide verstanden das Wort nicht als Prophetie, vielmehr war Sara wegen des Hochmutes der Magd gekränkt.⁷¹

Gen 22 Isaaks Opferung

Heutigen Leserinnen und Lesern ergeben sich vor allem Anfragen an das biblische Gottesbild: Wie kann Gott so grausam sein und von Abraham die Hingabe seines einzigen Sohnes fordern? Die Frage ist natürlich auch altkirch-

.....
69 Hieronymus, quaest. hebr. in Gen. (CC.SL 72, 24); Hrabanus Maurus, in Gen. III 1 (PL 107, 562 CD).

70 Theodoret von Kyros, qu. Gen. 72 (PG 80, 180 C – 181 B); ähnlich Hieronymus, in Gal. (CC.SL 77 A, 137): Ismael ist ebenfalls nach der Verheißung geboren; sie wird aber eigentlich in der Gabe des Bundes erfüllt, die nur für Isaak gegeben ist. – Auch Kyrill von Alexandria zufolge ist die Austreibung Ismaels und Hagers, von Gott als weniger hart beurteilt worden als es dem Menschen erscheint (Kyrill von Alexandria, glaph. Gen. III 5 [PG 69, 121 D]); vermutlich ist für Kyrills Stellungnahme ebenfalls die Verheißung Gen 21,12 maßgebend.

71 Augustinus, qu. Gen. 51 (CC.SL 33,19), übernommen von Hrabanus Maurus, Gen. III 1 (PL 107, 562 D – 563 A).

lichen Exegeten präsent, dominiert jedoch nicht. Mindestens ebenso häufig wird das Verhalten Abrahams thematisiert, nicht ganz so häufig auch die Frage nach dem göttlichen Vorherwissen oder der Wahrheit der Verheißung Gottes, dass Abrahams Nachkommen nach Isaak benannt werden (Gen 21,12). Einzelne Züge der Auslegung von Gen 22 finden sich religionsübergreifend im Judentum wie im Christentum.⁷²

Das Verhalten Abrahams zeugt von Gehorsam⁷³, Leidensbereitschaft⁷⁴ und Frömmigkeit⁷⁵, von der Festigkeit seiner Urteilskraft⁷⁶, von seiner Liebe zu Gott.⁷⁷

Die Versuchung hatte den Sinn, Abrahams Frömmigkeit und seinen Glauben zu erproben und sichtbar zu machen: Mit gewohntem rhetorischen Geschick formuliert Tertullian, es sei weniger temptatio (Versuchung) als contestatio (Bezeugung) gewesen, was von Abraham verlangt wurde.⁷⁸ Wie schwer für Abraham die Prüfung war, geht, so Origenes, aus den Worten „deinen Sohn, den du liebst“ hervor, der die natürlichen Affekte eines Vaters anspricht, „damit wenn das Gedächtnis der Liebe erwacht, die väterliche Hand zur Opferung des Sohnes aufgehoben wird und gegen den Glauben des Verstandes die ganze Streitmacht des Fleisches sich widersetzt“.⁷⁹ Ambrosius unterscheidet zwischen einer Versuchung, die von Gott ausgeht, und einer Versuchung, die den Teufel zum Urheber hat: Der Teufel versucht den Men-

.....

72 Dass die Frage nach der Grausamkeit des Gottesbildes auch völlig zurücktreten kann, ist bei Philo von Alexandria wie bei Isidor von Sevilla festzustellen. Philo, de Abramo 178-183, sieht als Einwand der „Schmähsüchtigen und Verleumder“, Abrahams Tat sei doch gar nicht exzeptionell, wenn so und so viele andere Eltern ihre Kinder z.B. im Kriegsfall hingegeben hätten oder sich die indischen Gymnosophisten selbst verbrennten. Isidor von Sevilla, quaest. test. 18,1-6 (PL 83, 249 C - 250 B), steuert sofort auf die übertragene Auslegung zu.

73 Hebr 11,8; 1Clem 10,7.

74 Tertullian, pat. 6,2 (CC.SL 1, 306). Das Verbum pati (leiden, Geduld haben) verwendet Tertullian, pat. 3,2 (CC.SL 1, 300), gleichbedeutend mit sustinere (aushalten).

75 Theodoret von Kyros, qu. Gen. 73 (PG 80, 181 C): εὐσέβεια. Schon Josephus, Ant. I 224-234, hat auf Abrahams ἐρησεία verwiesen.

76 Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 47,1 (PG 54, 429).

77 Theodoret von Kyros, hist. mon. 31,17 (SC 257, 300). Generell gilt: Die Gerechten des Alten Bundes sind vor Gott gerechtfertigt aufgrund ihrer Liebe zu Gott; vgl. z.B. Ambrosiaster, qu. nov. test. app. 66 (CSEL 50, 460).

78 Tertullian, pat. 6,1 (CC.SL 1, 306).

79 Origenes, hom. in Gen. 8,2 (SC 7bis, 216). Auch Kyrill von Alexandrien, glaph. Gen. III (PG 69, 140 B) und Prokop von Gaza, in Gen. (PG 87/1, 388 C), sehen die väterlichen Gefühle Abrahams angesprochen, deren er sich erwehren müsse.

schen, um ihn zu vernichten, Gott tut es, um ihn zu krönen. Daher versucht Gott überhaupt nur bewährte Menschen.⁸⁰ Scotus Anonymus fasst zusammen, worin die Erprobung im Text von Gen 22,2 angedeutet war: Abraham soll seinen eigenen Sohn, nicht den Sohn eines anderen opfern, er soll den Verheißungsträger, den einzigen Sohn opfern, den er liebt.⁸¹

Kann Gott wirklich ein Menschenopfer fordern wollen? Josephus will den Eindruck eines blutgierigen Gottes fernhalten⁸²; Diodor von Tarsus negiert die Frage mit dem Hinweis, ebendarum heiße es im Text ἐπέπραξεν (er stellte auf die Probe [scil. ohne es wirklich zu fordern])⁸³; Adamantius verweist auf den Widerspruch zum Tötungsverbot im Dekalog⁸⁴, Theodoret auf den Widerspruch zum Vorwurf der Kinderopfer, an die Adresse der Israeliten gerichtet (Ps 105,37f.; Ez 16,20f.).⁸⁵

Aus Gen 22 soll Markion das Nichtwissen und damit die Unterlegenheit des gerechten Gottes im Vergleich zu dem guten Gott gefolgert haben. Origenes, Johannes Chrysostomus und Theodoret von Kyros halten entgegen, die biblische Erzählung wolle nicht über Gottes Wissen oder Unwissen belehren, sondern den Menschen zum Glauben und zur Gottesfurcht erziehen⁸⁶ bzw. über seinen Gehorsam gegenüber den Geboten.⁸⁷ Neben der Frage nach dem Wissen oder Nichtwissen Gottes steht die Frage nach der Wahrhaftigkeit seiner Verheißung Gen 21,12. Wichtig ist es für Origenes wie für Ephraem, dass Abraham der festen Überzeugung war, dass Gott mit dieser Verheißung nicht gelogen hat.⁸⁸

Schwierigkeiten bereitet den Auslegern gelegentlich auch die Aussage Abrahams gegenüber den Knechten, „bis ich mit dem Knaben zurückkomme“ (Gen 22,5), wenn Abraham doch im Sinne hatte, Gottes Befehl gemäß den

80 Ambrosius, De Abraham I 8,66 (CSEL 32,1, 545); ähnlich Augustinus, hom. V.T. II 3 (CC.SL 41,12). Deshalb gibt es auch keinen Widerspruch zu Jak 1,13 (Augustinus, qu. Gen. 57 [CC.SL 33, 22]).

81 Scotus Anonymus, in Iac. (CC.SL 108 B, 14).

82 Josephus, Ant I 233.

83 Diodor von Tarsus, in Genesim, in: collectio Coislana in Genesim 203 (CC.SG 15, 198).

84 Adamantius, dial. (GCS 4, 20).

85 Theodoret von Kyros, qu. Gen. 73 (PG 80, 181 CD).

86 Origenes, hom. in Gen. 8,8 (SC 7bis, 226).

87 Johannes Chrysostomus, hom. in Gen. 47,1 (PG 54, 429); ähnlich Theodoret von Kyros, qu. Gen. 73 (PG 80, 181 B).

88 Ephraem, comm. in Gen. XX 2,3 (FaCh 91, 168).

Sohn zu töten: Ist das eine wahre Aussage oder eine Täuschung? Letzteres ziemt sich nicht für den Patriarchen. Er muss also geglaubt haben, dass Gott den Knaben auch nach vollzogenem Opfer lebendig mit ihm zurückkehren lassen werde.⁸⁹ Ambrosius erklärt: Er hat prophezeit, was er nicht wusste. Er selbst hatte festgelegt, allein zurückzukehren nach der Opferung des Sohnes, aber der Herr hat durch seinen Mund gesprochen, was er vorbereitet hatte (scil. den Widder als Ersatzopfer).⁹⁰ Origenes und Caesarius von Arles folgen Hebr 11,19, wenn sie erklären, Abraham habe auf die sofortige Auferweckung gehofft.⁹¹

Auch der Schluss der Erzählung regt zum Nachdenken an. Diodor von Tarsus zufolge zeigen die Worte „nun habe ich erkannt“ ähnlich wie die Worte „und er stieg herab, um zu sehen“ in Gen 18,21 nicht Gottes Unwissenheit an, sondern die Genauigkeit der Untersuchung. „Nun habe ich erkannt“ steht für „nun hast du unter Beweis gestellt“ oder „nun hast du wissen lassen, dass du Gott fürchtest.“⁹²

Traditionell wird im Christentum der Widder typologisch auf Jesus Christus gedeutet.⁹³ Der Einbezug Abrahams in die typologische Auslegung erfolgt recht spät bei Caesarius von Arles: Wenn Abraham seinen Sohn opfert, steht er dafür, dass Gott ebenfalls seinen Sohn opfern wird.⁹⁴

Solche Auslegungen wird man eher aus archivarischem Interesse notieren. Mitten hinein in die Rätselhaftigkeit menschlicher Existenz führt jedoch die gelegentlich anhand von Gen 22 erörterte Frage, warum nicht auch die Tochter Jephthas (Ri 11) verschont wird, sondern den Weg in den Tod gehen muss.⁹⁵

89 Heither/Reemts, 2005, 163.

90 Ambrosius, de Abraham I 8,71 (CSEL 32/1, 549).

91 Origenes, hom. in Gen. 8,5 (SC 7bis, 222); Caesarius von Arles, serm. 84,4 (CC.SL 103, 346f). Ephraem, comm. in Gen. XX 2,3 (FaCh 91, 168f.), begründet die Auferweckungshoffnung mit dem festen Vertrauen Abrahams, Gott werde mit seiner Verheißung Gen 21,12 nicht lügen, verweist aber nicht auf Hebr 11,19.

92 Diodor von Tarsus, in Genesim, in: Collectio Coislana in Genesim 204 (GCS 15, 199f.).

93 Tertullian, adv. Iud. 13,21 (CC.SL 2, 1388f.); Ambrosius, de Abraham I 8,77 (CSEL 32/1, 552).

94 Caesarius von Arles, serm. 84,2 (CC.SL 103, 345).

95 Ambrosiaster, quaest. test. 43 (CSEL 50, 69–71); Anastasius Sinaita, qu. et resp. 38 (PG 89, 580 C – 581 A). – Zur Rezeptionsgeschichte von Ri 11 vgl. jüngst Natalio Fernández Marcos, Jephthah's Daughter in the Old Greek (Judges 11:29–40), in: Die Septuaginta. Texte, Theologien, Einflüsse (WUNT 252), hrsg. v. W. Kraus/M. Karrer, Tübingen 2010, 478 – 488, hier 478f. (Lit!); 484–486 sowie Michaela Bauks, Jephthas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40, (FAT 71), Tübingen 2010.

Die Antworten werden uns nicht immer befriedigen. Ambrosiaster und Anastasius Sinaita suchen die Ursache bei Jephtha selbst und verweisen auf seine Bosheit und Torheit⁹⁶, Ambrosius kritisiert die zweimonatige Trauerzeit, während Abraham sofort gehorsam gewesen sei.⁹⁷ Wir werden uns solche Antworten nicht zueigen machen, weil hier rationalisiert wird, was keineswegs immer rationalisiert werden kann. Wichtiger als diese Antworten ist jedoch die Fragestellung, denn sie ist das Problem auch eines modernen Menschen, dem die Frage nach dem Sinn der Ungleichheit des Lebensschicksals als drängendes Problem vor Augen steht.

.....
96 Ambrosiaster, *quaest. test.* 43,2f. (CSEL 50, 70); Anastasius Sinaita, *qu. et resp.* 38 (PG 89, 580 C – 581 A), u.a. mit der Frage, was gewesen wäre, wenn Jephtha als erstes ein Hund oder ein Esel begegnet wäre, die von Gott zur Opferung nicht zugelassen waren.

97 Ambrosius, *virg.* 2,5-9 (PL 16, 281f.).