

Abrahams Opfer

Eine Annäherung aus dem Gespräch von Judentum, Christentum und Islam

Für besonders heftige Diskussionen innerhalb der Theologie sorgt derzeit der Opferbegriff. Das ist nicht nur im Christentum, sondern auch im Judentum und im Islam der Fall. Ein genauer Vergleich von deren Deutung der Erzählung von Abraham und Isaak als wichtigstem Bezugspunkt des Opferdenkens zeigt auf, was angesichts dieses theologischen Topos auf dem Spiel steht.

In der modernen Theologie scheint der Gedanke des Opfers obsolet und verzichtbar geworden zu sein. Gott erscheint in der christlichen wie in der islamischen Theologie als unbedingt für den Menschen entschiedener Gott, der uns durch seine Offenbarung seine allumfassende Barmherzigkeit gezeigt hat, auf die wir uns im Leben und im Sterben verlassen

können (vgl. etwa für den Islam: *Mouhanad Khorchide*, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg 2012, 32f.). In dieser immer schon vollzogenen Entscheidung Gottes für den Menschen scheint die Notwendigkeit eines Opfers nicht mehr unterzubringen zu sein. Entsprechend unverständlich erscheinen vielen modernen Theologen

biblische und koranische Geschichten, die das Opfer thematisieren und theologisch fruchtbar machen wollen.

Besonders prominent ist in diesem Kontext in allen drei monotheistischen Religionen immer noch die Geschichte der – jüdisch gesprochen – *'Aqeda* beziehungsweise Bindung Isaaks (Gen 22). Abrahams Glaubensgehorsam erscheint hier vielen modernen Theologen als übelster Kadavergehorsam und seine Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern, gilt ihnen als Zumutung, die in keiner Weise mit dem eigenen Gottesbild zusammen-

Klaus von Stosch (geb. 1971) ist Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Paderborn. Studium der Katholischen Theologie, Philosophie und Volkswirtschaft in Bonn und Fribourg. Promotion 2001 in Bonn; Habilitation 2005 in Münster. Seit 2009 Vorsitzender des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn.

passt. Wieso sollte ein guter und allbarmherziger Gott auch auf die Idee einer so sadistischen Prüfung verfallen? *Immanuel Kants* Kritik an Abraham dürfte auch vielen modernen Theologen aus der Seele sprechen: „Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme sagen müssen: ‚Dass ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott seist, davon bin ich nicht gewiss und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte“ (Der Streit der Fakultäten, Leipzig 1992, 64). Denn es sei völlig undenkbar, dass der Urheber des Sittengesetzes eine unmoralische Handlung gebiete.

Interessanterweise gibt es bereits in der *rabbinischen Auslegungstradition* eine Deutungslinie, die ganz auf der Linie dieser Kritik deutlich zu machen versucht, dass Abraham die Prüfung Gottes missversteht. Abrahams Deutung der Stimme Gottes ist in dieser Tradition ein Irrtum, weil Gott unmöglich etwas befehlen kann, was den grundlegenden Gesetzen der Moral widerspricht. Insofern sei Abraham in gewisser Weise bei der Prüfung durchgefallen, weil er „Gottes Wesen nur unvollkommen erfasst hat“ (*W. Gunther Plaut*, Die Tora in jüdischer Auslegung, Band 1: Bereschit/Genesis, Gütersloh 1999, 215).

Anknüpfen kann diese Deutungslinie am Wortlaut des Befehls in Gen 22,2d, der demnach nur besagt, dass Abraham seinen Sohn zu einem Brandopfer hinaufbringt, nicht aber, dass er ihn opfert. Diese bereits in der rabbinischen Textauslegung bekannte Bestreitung, dass es sich überhaupt um einen Befehl zu einer Opferung handelt, ist beispielsweise in der Exegese der so genannten Amsterdamer Schule aufgegriffen und vertieft worden. So angenehm diese Deutung ist, so sehr steht sie jedoch in Spannung zum Verlauf der Erzählung.

So vermag sie kaum noch sinnvoll die spätere Engelrede in Gen 22,12 („Streck deine Hand nicht gegen den Knaben aus,

und tu ihm nichts zuleide! [...]“) verständlich zu machen (vgl. *Thomas Naumann*, Die Preisgabe Isaaks. Genesis 22 im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Erzählung, in: *Bernhard Greiner, Bernd Janowski und Hermann Lichtenberger* [Hg.], Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer“ in Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2007, 19–50, 36). Da außerdem in Vers 13b im hebräischen Text die gleiche Wendung vom „Hinaufbringen“ gebraucht wird, wenn es um die Opferung des Widders geht, vermag diese Deutung vom biblischen Wortlaut her kaum zu überzeugen (vgl. *Bernd Willmes*, Die Prüfung Abrahams nach Gen 22,1–19, in: *Helmut Hoping, Julia Knop und Thomas Böhm* [Hg.], Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild, Paderborn 2009, 39–59, 57).

Ablösung der Menschen- durch Tieropfer?

Passender scheint sich diese Deutetradition in die *koranische Umformung* des Textes einzufügen, weil hier der Befehl Gottes Abraham im Traum erreicht, so dass von vornherein unklar ist, ob es sich wirklich um eine Anweisung Gottes handelt (Sure 37, Vers 102). Entsprechend gibt es eine sufische Auslegungstradition, die Träume als Ausdruck tiefer Sehnsüchte der Menschen ansieht und den angeblichen Auftrag an Abraham als dessen innigen Wunsch deutet, seinem „Gott, der ihn reich beschenke und stets begleitet hatte, etwas Besonderes zu schenken“ (*Hamideh Mohagheghi*, Abraham in muslimischer Perspektive, in: *Friedemann Eißler* [Hg.], EZW-Texte 209 [2010] 48–57, 52).

Allerdings werden nur die wenigsten Menschen diesen Wunsch in irgendeiner Weise für nachvollziehbar oder auch nur für ehrenwert halten, so dass auch diese Umdeutung kaum weiterhilft. Das Gottesbild wird zwar so gerettet, aber Abraham selbst erscheint um so zwielichtiger. Außerdem ist es auch im Koran klar, dass Abraham den Traum für eine wahre Anweisung Gottes hält und eben deswegen von Gott gelobt wird (Sure 37, Vers 105), so dass auch die Exkulpierung Gottes nicht so recht gelingt.

In den Traditionen aller drei Religionen hat sich eine derartige Umdeutung des Textes deshalb kaum durchsetzen können. Dagegen hat eine andere, ähnlich apologetische Interpretation in allen drei Traditionen viele Anhänger gefunden. Hiernach ist der Text als Kultätologie zu deuten, die die Ablösung der Menschen- durch Tieropfer begründen soll. Vorausgesetzt wurde dabei die Praxis von Menschenopfern in der Umgebung des Alten Israels, gegen die sich dieser Text und mit ihm Israel wende. Doch auch dieser Form von Apologetik stehen viele Schwierigkeiten im Weg: So steht im vorliegenden Text „erkennbar nicht die Kultpraxis, sondern der Gehorsam Abrahams im Vordergrund. Auch die religionsgeschichtliche These von einer erst durch die biblische Religion überwundenen Praxis des Menschenopfers im alten Kanaan oder im Alten Orient ist in der heutigen religionshistorischen Forschung obsolet gewor-

den. Kinderopfer als regelmäßige rituelle Praxis sind im Alten Orient oder im semitischen Raum bisher nirgends nachgewiesen worden“ (Naumann, 25).

Dagegen könnte der Hintergrund der Geschichte durchaus in Kinderopfern im Kultus des spätkönigzeitlichen Jerusalem selbst zu suchen sein. Denn auch wenn man Kinderopfer kaum in den Religionen außerhalb Israels finden kann, gibt es doch einige Hinweise, dass das Kinderopfer „mindestens zu Zeiten eine reale kultische Möglichkeit in Jerusalem war“ (Naumann, 48). Gen 22 wäre dann eine ursprungsmythische Bearbeitung eines zu bestimmten Zeiten virulenten kultischen Problems – eine Deutung, die also das grundlegende Motiv der klassischen Apologetik aufgreift, aber in einer für Israel wenig schmeichelhaften Weise transformiert. Immerhin erlaubt diese Deutung, die Intuition stark zu machen, dass der Text sich eigentlich gegen die Idee eines Kinderopfers wendet, um ihn dadurch ein wenig aus dem moralischen Zwielicht zu rücken.

Theologische Aufladung des Opfergedankens auch im Judentum

Allerdings lässt Gen 22 die Frage offen, ob Isaak zum Zeitpunkt seiner Bindung überhaupt noch ein Kind war. Nach der klassischen rabbinischen Deutung dieser Stelle war Isaak zum Zeitpunkt seiner Bindung 37 Jahre alt – ein Alter, das sich aus dem Alter Sarahs ergibt, wenn man wie die Rabbinen annimmt, dass Sarah kurz nach den Ereignissen am Berg Moriya aus Gram gestorben ist. Nimmt man an, dass Isaak zum Zeitpunkt seiner Bindung erwachsen war, dann verändert sich die Ge-

samtatmosphäre der gesamten Szene grundlegend und Isaak wird vom passiven Opfer zum aktiven Partner in der Versuchungsgeschichte, so *Michael Krupp* (Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen, Gütersloh 1995, 27).

Durch Isaaks freiwillige Selbsthingabe (*Jakob J. Petuchowski*) wird die ganze Geschichte zu einer Art Passionsgeschichte – eine Neuakzentuierung, die sicher auch erklärlich macht, warum Isaaks Bindung bei den Kirchenvätern als Prototyp des Opfers Christi galt. In Christentum und Judentum lässt sich jedenfalls gleichermaßen im zweiten Jahrhundert ein Umschwung im Fokus des Interesses weg von Abraham hin zur Bindung beziehungsweise dem Opfer Isaaks wahrnehmen.

Manche jüdische Ausleger gehen dabei so weit zu behaupten, dass Isaak sogar von Abraham getötet wurde (*Jacques B. Doukhan*). Das heißt die jüdische Auslegungstradition kennt durchaus den Gedanken einer freiwilligen Selbstopferung des Isaak, der dann verbrannt wird und dessen „Asche auf dem Altar ein Mittel der Versöhnung ist“ (*Jakob J. Petuchowski*, Wie unsere Meister die Schrift erklären. Beispielhafte Bibelauslegung aus dem Judentum, aus der „Biblia Rabbinica“ ausgewählt, übersetzt und erläutert, Freiburg 1982, 44) – eine Deutung, die sich bereits in der Fastenliturgie der ältesten Synagogenliturgie findet und von daher nicht einfach auf Einflüsse des Christentums zurückgeführt werden kann.

Isaak erscheint hier mitunter sogar als Sohn Gottes, ähnlich zu den christlichen Passionsspielen entwickeln sich im Mittelalter die so genannten „Akedat-Jizhak-Spiele“ und in einem alten Midrasch heißt es als Erläuterung zu Gen 22,6, dass Isaak das Holz für das Brandopfer trägt „wie jemand, der sein Kreuz auf seiner Schulter trägt“ (Krupp, 39). Die theologische Aufladung des Opfergedankens in der Geschichte der Bindung Isaaks ist also nicht nur ein christliches Erbe, sondern auch in alten jüdischen Traditionen feststellbar.

Allerdings ist es etwas schwierig, diese Deutungslinie mit dem biblischen Text zusammenzubringen. Denn Isaak ist im biblischen Text – so die rabbinische Auslegung – durchgängig sehr passiv: „Er hat keine Persönlichkeit außer der seines Vaters. Wie einer gehen sie zusammen zu dem Opfer (Gen 22,8), und schweigend unterwirft sich Jizchak der schrecklichen Tat“ (Plaut, 217). Auch scheint es so zu sein, dass Abraham Isaak den eigentlichen Zweck ihres Unternehmens verheimlicht, so dass es etwas konstruiert erscheint, hier einen heroischen Akt der Selbsthingabe Isaaks zu sehen.

In einer ganz anderen Situation befindet man sich, wenn man sich wieder dem koranischen Text zuwendet. Hier ist es so, dass Abraham sich nach dem Hören von Gottes Befehl im Traum sofort an seinen Sohn wendet und ihn fragt: „Mein Sohn! Ich sah im Traum, dass ich dich opfern soll. Nun sieh, was meinst du dazu?“ (Sure 37, Vers 102) Offenbar ist Abraham die Botschaft Gottes alles andere als klar und er will auch nicht alleine die Verantwortung für ihre Deutung überneh-

Literatur:

- Michael Krupp: Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen, Gütersloh 1995
- Hamideh Mohagheghi: Abraham in muslimischer Perspektive, in: Friedmann Eißler (Hg.), EZW-Texte 209 (2010) 48–57
- Thomas Naumann: Die Preisgabe Isaaks. Genesis 22 im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Erzählung, in: Bernhard Greiner, Bernd Janowski und Hermann Lichtenberger (Hg.), Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer“ in Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2007, 19–50
- W. Gunther Plaut: Die Tora in jüdischer Auslegung, Band 1: Bereschit/Genesis, Gütersloh 1999
- Guy G. Stroumsa: Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike, Berlin 2011
- Jürgen Werbeck (Hg.): Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam, Beiträge zur Komparativen Theologie 9, Paderborn 2013
- Bernd Willmes: Die Prüfung Abrahams nach Gen 22,1–19, in: Helmut Hoping, Julia Knop und Thomas Böhm (Hg.), Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild, Paderborn 2009, 39–59

men. Die Antwort seines Sohnes lautet: „Mein Vater, handle so, wie dir befohlen wird; du wirst mich, so Gott will, geduldig finden.“

Interessant ist an dieser Stelle die Betonung der Geduld des Sohnes. Einerseits ermutigt er Abraham dazu, seinen Traum ernst zu nehmen und auf Gott zu hören. Andererseits will er selbst nicht etwa gehorsam, sondern geduldig sein. Es geht also in erster Linie um Geduld – um die Geduld mit dem Gott, der alles zum Guten zu führen versprochen hat. Diese Geduld wird im Koran nicht gerade lange auf die Probe gestellt, weil schon in Vers 106f. deutlich wird, dass Gott gar kein Menschenopfer will, sondern Abraham nur prüfen wollte.

Offenbar geht es im Koran darum, dass Abraham auf Gottes Geheiß bereit ist, „alles zu opfern, was ihm im Leben am liebsten war“ (*Muhammad Asad*, Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Düsseldorf 2009, 854 Fn. 41). Der hier ins Feld geführte Gedanke der Prüfung ist auch biblisch eine leitende Deutungskategorie des Textes. So wird in jüdischen Kommentaren immer wieder darauf verwiesen, dass es Ziel der Prüfung ist, die *ämuna* Abrahams zu prüfen, also sein „Festhalten ohne Zögern, [s]ein Gehorsam im vollständigen Vertrauen“ (Plaut, 213). Schon früh fragten allerdings auch schon jüdische Ausleger, warum Gott eine solche Prüfung vollzieht.

Abraham gerät in eine gefährliche Nähe zu Selbstmordattentätern

Eine mögliche Antwort der jüdischen Tradition lehnt sich an die Himmelszenen des Buches Ijob an. Gott prüft Abraham, weil er sicherstellen will, dass dieser Gott nicht nur um seines Sohnes willen ehrt. Dabei geht es Gott nicht darum, allererst herauszufinden, ob Abraham die Prüfung besteht. Wie schon Maimonides ausführte, war der Grund für seine Prüfung gerade Gottes Wissen darum, dass Abraham die Prüfung bestehen würde. Gott will, dass Abraham die Chance erhält, die Beziehung zu Gott als Selbstzweck zu erkennen. Abrahams Sohn ist ja der Träger aller Verheißungen Gottes. Ohne ihn hat er aus seiner Gottesbeziehung keinerlei Vorteile mehr. Wenn er bereit ist, seinen Sohn für Gott aufzugeben, ist er bereit, alles für Gott hinzugeben. Seine Hingabe an Gott ist jetzt reiner Selbstzweck geworden; sie geschieht allein um der Liebe willen. Weltliche Vorteile kann sich Abraham von ihr nicht mehr versprechen.

Mit dieser Deutung bewegt sich die jüdische Tradition in großer Nähe zu *Søren Kierkegaards* berühmt gewordener Deutung der Abrahamsgeschichte in seinem Werk „Furcht und Zittern“, die immer wieder die paradoxe Struktur von Abrahams Preisgabe herausstellt und von einer teleologischen Suspension des Ethischen in seinem Tun spricht. Denn das Verbot des Tötens der eigenen Kinder ist Kern aller Ethik, und eine

Person, die über eine solche Schreckenstat auch nur nachdenkt, ist in den Augen der Welt am Ende und kann von der Welt nichts mehr erwarten. Gott und der Heros der Glaubens geraten so sehr ins Zwielficht, dass es tatsächlich nur ein übergroßes Maß an Vertrauen, Glaube und Liebe vermag, diese Situation auszuhalten.

Allerdings wird der Glaube so auch zu einem erschreckenden Akt der Willkür, und Abraham gerät in eine gefährliche Nähe zu der Opferbereitschaft von Selbstmordattentätern, die auch bereit sind, alles für den vermeintlichen Willen Gottes aufs Spiel zu setzen. Von daher wird man wohl doch wieder den Akzent auf den Nichtvollzug des Opfers setzen beziehungsweise auf seine Inszenierung im blutig vollzogenen Tieropfer.

Immerhin ist dieses Tieropfer ja bis heute ein Kernbestandteil eines der größten Feste des Islam. Es wird entweder als Fest des Lichtes (*Id al-Adha*), Großes Fest (*Id Kabir*) oder eben als Opferfest (*Id al-Qurban*) bezeichnet und erinnert an das Schlachtopfertier, das Gott als Ersatz für Abrahams Sohn darbringen ließ (Sure 37, Vers 107). Dabei betonen Muslime gerne, dass dieses Opfer keine erlösende Funktion hat, und sie insistieren darauf, „dass weder das Fett noch das Blut von Tieren Gott erreicht“ (*Mahmoud Ayoub*, Die Idee der Erlösung in Christentum und Islam, in: *Jürgen Werbick*, Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam, Paderborn 2013, 13–22, 17 mit Verweis auf Sure 22, Vers 37).

Entsprechend wird die Opferpraxis mit einer ethischen Zielsetzung verbunden, so dass das Fleisch des Opfertiers zumindest zum Teil an die Armen weitergegeben wird. Das Opfer enthält so eine ethische Neudeutung, die typisch für die Neudeutung des Opfergedankens in der Spätantike ist – es wird verstanden als „Gebet, Fasten und Almosen“ (*Guy G. Stroumsa*, Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike, Berlin 2011, 100).

Allerdings findet man solche Ethisierungen des Opfergedankens auch schon im Alten und Ersten Testament (vgl. nur Jes 58), und es wäre ein Missverständnis der biblischen Tradition, wenn man ihr unterstellt, dass das Opfer in magischer Weise eine Verbindung mit Gott herstellt. Das Opfer darf biblisch – so macht die neuere Gabetheologie unmissverständlich deutlich – nicht als Leistung des Menschen zur Besänftigung der Gottheit verstanden werden. Vielmehr geht es im Opfer immer um die Vergegenwärtigung Gottes, die Gott den Menschen grundlos schenkt und die durch den Gaberitus geschenkt wird (*Veronika Hoffmann*, Vor Gottes Angesicht treten. Zum Opfer in biblisch-christlicher Perspektive, in: *Werbick*, 51–71, 53).

Ganz in diesem Sinne deutet auch die muslimische Theologin *Halima Krausen* das Opferfest als Fest der Freundschaft Abrahams mit Gott. In dieser Geschichte wird ihrer Deutung zufolge deutlich, „dass Liebe nicht verlangt, die eigene Existenz für den Geliebten aufzugeben, sondern für Ihn und mit Ihm

zu leben: „und Gott nahm sich Abraham zum Freund.“ (in: *Ursula Sieg*, Feste der Religionen. Werkbuch für Schulen und Gemeinden, Düsseldorf 2003). Allerdings bleibt bei dieser Deutung im Dunkeln, wieso zur Anbahnung einer solchen Freundschaft Blut fließen muss. Entsprechend verstehen auch manche Muslime heute nicht mehr, warum die vielen armen Schafe alle geschlachtet werden müssen, und Christen fragen sich, ob die blutige Metaphorik des eucharistischen Opfers nicht endlich entschärft werden müsste.

Mit der Leidensgeschichte des eigenen Lebens zurecht kommen

Andererseits litt bereits die spätantike Ethisierung des Opfergedankens darunter, dass sich das Opfer nicht aus der Wirklichkeit vertreiben ließ. Christen wurden in den Martyrien im Zirkus gegen ihren Willen zu Menschenopfern, und die Märtyrer wurden schon sehr früh – etwa bei *Origenes* und *Prudentius* – als erlösende und reinigende Opfer angesehen, obwohl ja eigentlich in Christus alle Notwendigkeit von Opfern überwunden sein sollte. Auch im Islam taucht der Opfergedanke in einer durchaus soteriologischen Konnotation trotz seiner Ab-

lehnung in der eigenen Glaubenslehre mindestens in der schiitischen Volksfrömmigkeit immer wieder auf. Anlass hierfür ist das Gedenken an das Leiden der rechtgeleiteten Imame insbesondere während des Aschurafestes.

Hintergrund dieses Festes ist folgende Begebenheit: Gegen die Herrschaft des zweiten umayyadischen Kalifen *Yazid* rufen die Menschen in Kufa *Hussein*, den zweiten Sohn *Alis*, des vierten der von allen Muslimen anerkannten Kalifen, zu Hilfe. Hussein hatte vorher ein zurückgezogenes Leben in Mekka geführt, folgt mit seiner Familie und einigen wenigen Gefolgsleuten aber diesem Hilferuf gen Kufa. 70 Kilometer vor Kufa wird seine Karawane bei Kerbela im Jahr 680 von dem Heer Yazids mit mehreren 1000 Soldaten aufgehalten. Zunächst wird der Weg zum Fluss abgeschnitten und Hussein wartet vergeblich auf die Hilfe seiner Verbündeten aus Kufa, die inzwischen vom dortigen Gouverneur tyrannisiert werden und sich nicht trauen einzugreifen.

Angesichts der sicheren Niederlage versucht Hussein seine 72 übrig gebliebenen Gefährten zu überreden, ihn zu verlassen. Doch keiner will ihn im Stich lassen und so ziehen alle am 10. Moharram gemeinsam in eine von vornherein aussichtslose Schlacht, in der alle sterben (vgl. *Navid Kermani*, Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus, Berlin 2002, 7ff.).

Dabei wird Hussein von *Schimr*, der Feldherr Yazids, persönlich getötet, und sein Kopf wird als Trophäe nach Damaskus gebracht und am Osttor der Umayyadenmoschee zur Schau gestellt. Die Aschura (= der 10. Tag von Kerbala) ist das einschneidendste Ereignis für den schiitischen Islam. „In Husseins Schmerz drückt sich das Leiden der gesamten Menschheit aus, sein Tod wurde zum Synonym der betrogenen Menschheitshoffnung auf eine bessere Zukunft.“

Sein Tod wird bis heute in Passionsspielen vergegenwärtigt, und es ist ganz offensichtlich, dass sein Martyrium dabei eine die Gegenwart verändernde Wirklichkeit wird und „in der schiitischen Volksfrömmigkeit eine erlösende Funktion“ hat. Verbunden wird der kollektive Nachvollzug des Leidens Husseins mit einem Eingeständnis der eigenen Schuld, weil man Hussein nicht geholfen hat. Auch heute noch brechen erwachsene Männer und Frauen in hemmungsloses Weinen aus, wenn sie sich an das Leiden Husseins erinnern und verfallen in eine namenlose Wut, wenn sie an Yazid denken. Offenbar hilft hier das Ritual und die Erzählung der Passion – ganz ähnlich wie im Christentum – mit der Leidensgeschichte des eigenen Lebens zurecht zu kommen und die Ambivalenzen in der eigenen Glaubenserfahrung auszuhalten.

Ebenso wie bei Abrahams Opfer geht es hier um die Verarbeitung von Erfahrungen, „in denen Gott dunkel und ganz unbe-

greiflich, eben als Feind seiner selbst erscheint“ (Naumann 45). Es geht um Erfahrungen, in denen die Barmherzigkeit Gottes nicht mehr erfahrbar ist und er in eine namenlose Ferne rückt. Nicht umsonst ist es im hebräischen Text von Gen 22 der noch namenlose Gott *Elohim*, der die ungeheuerliche Forderung nach der Darbringung Isaaks ausspricht. Erst als Gott aus dieser Namenlosigkeit und Ambivalenz hinaustritt, kommt es zur Wende in der Geschichte.

Für die rabbinische Deutung war es jedenfalls immer von größter Bedeutung, dass es *JHWH (Adonai)* ist, der auftritt, um das Opfer zu verhindern und der Abrahams Hand zurückhält. „*Elohim* hätte von ihm fordern können fortzufahren, aber *Adonai* sagt: ‚Nein!‘“ (Plaut, 213). So verwunderlich es also ist, dass Abraham der ersten Stimme Glauben schenkt, so bemerkenswert ist es, dass er den Anruf des ihn persönlich ansprechenden Gottes hört und versteht (*Emmanuel Levinas*, *Noms propres*, Montpellier 1976, 113).

Offenbar braucht es diese persönliche Begegnung mit Gott, damit der namenlose Anruf Gottes aus seiner Ambivalenz herauszutreten vermag. Offenbar braucht es eine persönliche Gottesbeziehung, damit auch das Opfer richtig vollzogen werden kann. Und offenbar kann die heilende Kraft eines Opfers, in dem uns Gott nahe kommt, schon wegen des heillosen Zustandes der Welt in allen drei abrahamischen Religionen weiter verständlich werden.

Klaus von Stosch