

GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER

Die Bindung Isaaks als Bild des Bösen

Ein Traditionsstrang jüdischer Literatur

Die Bindung Isaaks als Bild des Bösen: Ein Traditionsstrang jüdischer Literatur

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

1 Die biblische Ausgangslage

Wie kaum eine andere biblische Erzählung hat Gen 22, die Bindung Isaaks, die religiöse Reflexion des Judentums in Literatur, Liturgie und Philosophie inspiriert.¹

Neunzehn wenige Verse mit einem Minimum an Rahmenhandlung und Requisiten, ohne sichtbare Motivation und psychologische Regungen: Weshalb versucht Gott Abraham? Was bewegt Abraham? Was ahnt Isaak? Wo bleibt Sara? Dies nur ein paar der drängendsten Fragen, die der Text in nahezu provokativer Manier offen lässt. Diesem Minimum an Kulissen und Zubehör steht indes ein Maximum an dramatischer Dichte entgegen. So dicht ist hier die Handlung, dass Hörer, Exegeten und Dichter diese neunzehn Verse – über die Epochen in jeder Generation aufs Neue – gedreht und gewendet haben, in einzelne Passagen zerlegt, neu zusammengefügt, um sie dann stets wie mit einer Art Ballaststoff aufzufüllen, als ob dieser alttestamentliche Text ohne solch zusätzlichen Ballaststoff denkerisch nicht verdaut werden könnte.

Diese literarische Ausgangslage hat der jüdische Romanist Erich Auerbach 1942 in einer virtuosen Studie dargelegt. Im Auftakt zu seinem Hauptwerk *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* vergleicht er unter dem Titel *Die Narbe des Odysseus* die biblische Darstellungsweise mit der Homers. Als konkrete Beispiele dienen ihm dazu Gen 22, also die *Aqedah* einerseits, andererseits ein Ausschnitt aus dem 19. Gesang der *Odyssee*, genauer der Szene, in welcher die alte Amme Eurykleia den inkognito nach Ithaka zurückkehrenden Odysseus aufgrund seiner Narbe wiedererkennt. Mit diesem ungewöhnlichen Vergleich zeigt Auerbach, dass der alttestamentliche Erzählstil gerade dadurch charakterisiert ist, dass er aus lauter Lücken kausaler, psychologischer oder deskriptiver Art besteht, während das homerische Epos alle Zusammenhänge ausschreibt, eben bis hin zur Narbe an Odysseus Oberschenkel inklusive ausführlicher Retrospektive, wie es zu dieser Narbe kam, was sie bedeutet usw. Während sich das griechische Epos auf diese Weise dem Leser selber erklärt, erfordert die Hebräische Bibel zusätzliche Erklärungen, welche die Leerstellen der kargen Schilderung ergänzen.²

¹ G. OBERHÄNSLI-WIDMER, *Akedat Jizchaq: ein 3000-jähriges Motiv in der hebräischen Literatur*, in: Luchot 178 (Dez. 1995/Jan. 1996) 18–23.

² E. AUERBACH, *Die Narbe des Odysseus*, in: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abend-*

Von daher bildet die Bibel im Allgemeinen und die *Aqedah* im Speziellen einen idealen Nährboden, sei es für die religiöse Deutung, sei es für die literarische Rezeption, kann doch die biblische Lektüre nicht allein bestehen, vielmehr ruft sie zwangsläufig nach Erläuterung.

Zu Gen 22 hat sich dabei im traditionellen rabbinischen Schrifttum eine Lesung durchgesetzt, welche die Bindung Isaaks als grundlegend religionsstiftend betrachtet, als Muster von Frömmigkeit, von heldenhaftem Märtyrertum, als Fundus der Erlösung. Dennoch schleicht sich bereits im spätantiken Midrasch hie und da ein wenig Argwohn ein: Ein Vater, der seinen eigenen Sohn tötet? Die Skepsis bleibt jedoch bis weit über die jüdische Aufklärung im 18. Jh. verhalten. Erst in der modernen Literatur und insbesondere in der zeitgenössischen israelischen Dichtung bricht sich eine eigentliche Gegenlektüre Bahn, welche in der Bindung Isaaks ein Bild des Bösen sieht, ein fatales Verhaltensmuster für sämtliche Nachkommen Abrahams. Diese Stimmen und ihr Hintergrund sollen im Folgenden als eine Art Kontrapunkt zum rabbinischen Ansatz vorgestellt werden.

2 Die Lektüre der jüdischen Traditionsliteratur: Die *Aqedah* als Verdienst der Väter im Erlösungsgeschehen

Um die Konturen einer zeitgenössischen Gegenlektüre herauszuarbeiten, ist es unerlässlich, in einem ersten Schritt den traditionell-rabbinischen Ansatz zu umreißen, denn nur auf dieser Grundfolie gibt die heutige kritische Sicht einen Sinn. Deshalb bedarf es an dieser Stelle einer kurzen Durchsicht talmudischer und midraschischer Passagen zur *Aqedah*.

Wie bereits gesagt, gibt der biblische Erzähler nur äußerst spärliche Hinweise, wie das Erzählte zu werten sei. Das gilt insbesondere für den Hauptteil, die ersten vierzehn Verse. Im zweiten Teil aber, die wie eine Art Nachschrift daherkommt, gibt dieser allwissende Erzähler einen deutlichen Wink, erfolgt doch die Sanktion des Geschehens durch nichts Geringeres als einen Schwur Gottes, der Abraham für die bestandene Prüfung ewige Belohnung zusichert (Gen 22,16–18):

¹⁶Bei mir selber schwöre ich – das ist der Ausspruch des HERRN –, weil du diese Sache getan hast und mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht vorenthalten hast,

¹⁷deshalb werde ich dich über alle Massen segnen, und ich werde deine Nachkommenschaft äusserst zahlreich machen wie die Sterne des Himmels und wie der Sand am Meeresstrand, und deine Nachkommenschaft soll das Tor ihrer Feinde in Besitz nehmen.

¹⁸Und durch deine Nachkommenschaft werden sich alle Völker der Erde Segen wünschen, dafür, dass du auf meine Stimme gehört hast.

Dieser Zusammenhang von Prüfung und anschließender Belohnung wird für das spätere Judentum wegweisend. Den Wortlaut von Gen 22,1 aufnehmend („...Gott selber prüfte Abraham: והאלהים נסה ...“), sprechen die talmudischen Weisen von einer Prüfung (נסייון) Abrahams und gestalten die Biographie des Erzvaters im Midrasch zu einem Schema von zehn aufeinanderfolgenden Prüfungen. Bereits im zweiten nachchristlichen Jahrhundert bringt die Mischna dieses Schema in den *Sprüchen der Väter* auf eine klassische Kurzformel (Avot V,4): „Mit zehn Prüfungen wurde Abraham, unser Vater geprüft, und er bestand sie alle: עשרה נסייונות נמסכה אברהם אבינו ועמד בכלם“.

Dabei greifen die Tannaiten, die Verfasser der Mischna, auf frühjüdisches Material zurück, denn schon das apokalyptische *Jubiläenbuch* hat das Leben Abrahams in eine Kette von zehn Prüfungen gegliedert (Jubiläen 17,16f; 19,8). Anders jedoch als im apokalyptischen Schrifttum, wo die zehnte Prüfung der Tod Saras war, erheben die Rabbinen nun die *Aqedah* zur zehnten, letzten und damit schwierigsten Prüfung.

Ob und inwiefern das Schema der zehn (oder zwölf) Prüfungen auch mit Seitenblick auf die hellenistische Literatur und ihrem großen Heros Herakles entstanden ist, sei in diesem Kontext dahingestellt, viel wichtiger ist hier der Aspekt der Belohnung als evidente Folge einer bestandenen Prüfung. Diese Belohnung – in der Hebräischen Bibel noch als Kindeskindesergen und Kriegsglück formuliert – nimmt nun in der talmudisch-rabbinischen Literatur ungleich größere Ausmaße an, stellt sie doch die Grundlage für die eschatologische Erlösung schlechthin dar. Mit anderen Worten: Abrahams unbedingter Gottesgehorsam wird im göttlichen Gericht als *Zhut Avot*, als Verdienst der Väter, auf die Waage gelegt zugunsten seiner Nachkommen; Abrahams heroischer Akt in der Vergangenheit wiegt so die Sünden aller nachkommenden Generationen in Gegenwart und Zukunft auf und bewirkt schließlich deren Erlösung.³

So verorten auch die frühjüdischen Weisen den liturgischen Sitz der *Aqedah* anfänglich an Pessach, dem Erlösungsdatum *par excellence*, wie es der Targum zu Ex 12,42 noch beschreibt.⁴ Die Rabbinen indes lösen diese ursprüngliche liturgische Verortung – inwiefern ihnen das Christusgeschehen zu Ostern gedanklich allzu ähnlich erscheinen mochte, bleibt hier wiederum dahingestellt.⁵ Auf jeden Fall verankern die talmudischen Weisen die *Aqedah*

³ Vgl. G. OBERHÄNSLI-WIDMER, *Das Konzept der zehn Prüfungen*, in: dies., *Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba*, Bern: Lang 1998, 277–301.

⁴ Vgl. R. LE DEAUT, *La Nuit Pascale. Essay sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode 12,42*, Rome: Inst. Biblique Pontifical 1962.

⁵ Eine umfassende Analyse der *Aqedah* im Schnittpunkt von Altem und Neuem Testament sowie von frühjüdischer und früher rabbinischer Literatur bietet die zweibändige Dissertation von L. KUNDERT, *Die Opferung/Bindung Isaaks*; Bd. 1: *Gen 22,1–19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament*; Bd. 2: *Gen 22,1–19 in frühen rabbinischen Texten*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998.

nun in den Rahmen der hohen Feiertage, der *Jamim Nora'im*, an denen nach traditioneller Vorstellung die himmlischen Bücher im göttlichen Gericht geöffnet werden. Genau zum Auftakt dieses Prüfungszyklus' wird seit der Spätantike bis heute die *Aqedah* im *Musaf*-Gebet zu *Rosch ha-Schana*, einem zusätzlichen Bittgebet zum Neujahr, gesprochen. Daraus ein kleines Zitat:

... gedenke uns, Ewiger, unser Gott, des Bundes, der Gnade und des Schwures, welche du unserem Vater Abraham auf dem Berge Moria zugeschworen, es erscheine vor dir die Bindung, als unser Vater Abraham seinen Sohn Isaak auf dem Altare band und sein Erbarmen bezwang, um deinen Willen mit ganzem Herzen zu erfüllen, so möge dein Erbarmen deinen Zorn von uns abwenden, und in deiner großen Güte lasse dein Zorn ab von deinem Volke und deiner Stadt und deinem Anteil. (...). Denn du gedenkst alles Vergessenen von Ewigkeit, und kein Vergessen gibt es vor dem Throne deiner Ehre, der Opferung Isaaks gedenke heute seiner Nachkommenschaft in Erbarmen. ...⁶

Demzufolge zitiert die jüdische Gemeinde am Anfang der zehn ‚Ehrfurcht fordernden Tagen‘ die Bindung Isaaks, um Gott in seiner Rolle als Richter dahingehend zu beschwichtigen, dass die Rückschau auf die Heldentat Abrahams das Sündenregister seiner Nachkommen aufwiegen möge. Die *Aqedah* wird in diesem liturgischen Rahmen schließlich so wichtig, dass die synagogale Poesie sogar eine spezielle Gattung von *Aqedot* ausbildet, von *Pijjutim* über die Bindung Isaaks, um das *Musaf*-Gebet auszuschnücken.⁷

Soweit in groben Zügen das rabbinische Grundkonzept der *Aqedah* mit ihrem Sitz in der Liturgie. In diesen Gesamtrahmen von Prüfung und Erlösung fügen sich denn auch alle weiteren Motive des rabbinischen Sondergutes, von denen an dieser Stelle nur ein einziges, besonders hübsches, zur Veranschaulichung vorgestellt werden soll, nämlich die Ausschmückung des Widders. Der *Ajil*, der Widder, welcher in der biblischen Vorlage bloß in einem einzigen Vers auftaucht, um augenblicklich geschlachtet zu werden und gleich darauf wieder aus dem Blickfeld zu verschwinden, erfährt im Midrasch eine sorgfältige literarische Entfaltung. Der folgende Auschnitt aus dem frühmittelalterlichen Midrasch *Pirque de-Rabbi Eliezer* veranschaulicht auf eindruckliche Weise, wie epochenübergreifend dieser Widder daherkommt (PRE 31):

Rabbi Sacharja sagt: Jener Widder, der im Zwielight [der Schöpfung] erschaffen wurde, lief und kam, um sich anstelle Isaaks opfern zu lassen (...) Rabbi Chanina Ben Dosa sagt: Von diesem Widder ging nichts Unbrauchbares hervor. Die Asche des Widders war die Grundlage für das, was auf dem mittleren Altar war, wie es heißt (Exodus 30,10): *Und Aaron erwirkte Sühnung auf seinen Hörnern*

⁶ Zitiert nach S. BAMBERGER, *Sidur Sefat Emet*, Basel: Goldschmidt 1982, 245.

⁷ In seiner klassischen Studie zum synagogalen Gottesdienst schreibt Ismar Elbogen dazu: „Die Slicha-Dichter haben das Thema der hingebungsvollen Opferwilligkeit von Vater und Sohn tausendfältig bearbeitet; der naheliegende Hinweis auf die täglich sich erneuernde Bereitwilligkeit der Väter und Mütter, mit ihren Kindern für Gott zu sterben, bildet den elegischen Ausgang dieser Dichtungen.“ (I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim: Olms 1995 [Frankfurt a. M. 1913] 229).

einmal im Jahr. Die Sehnen des Widders sind zehn entsprechend den zehn Saiten der Harfe, auf denen David zu spielen pflegte. Das Leder des Widders war der Hüftgürtel des Elija, wie es heißt (2 Kön 1,8): *Sie sagten zu ihm: Er ist ein behaarter Mann mit einem ledernen Gürtel um die Hüften.* Die beiden Hörner des Widders sind Schofar-Hörner. Auf dem linken Horn blies der Heilige, gepriesen sei er, auf dem Berg Sinai, wie es heißt (Ex 19,19): *Und die Stimme des Schofar wurde immer stärker.* Und das rechte Horn ist größer als das linke. Und in dieses wird er einst hineinstoßen, in der Zukunft, die kommen wird, bei der Sammlung der Exilierten, wie es heißt (Jes 27,13): *Und es wird sein, an jenem Tag wird in ein großes Schofar gestoßen.*

Ein wenig pietätlos formuliert, könnte man hier von einem vollumfänglichen Recycling der betreffenden Schlachtabfälle sprechen, denn alles von diesem Widder findet seine Wiederverwendung. Zudem umspannen seine Asche, seine Sehnen, seine Haut und seine Hörner die ganze Weltzeit von der Schöpfung bis zur messianischen Erlösung. Die verschiedenen Körperteile des Widders werden zu Utensilien biblischer Figuren und Requisiten jüdischer Geschichte gleichermaßen: Wie alttestamentlich bereits vorgegeben, ist der Ort des Geschehens der spätere Tempel,⁸ so dass die Asche des Widders dort das Fundament des Altars bildet; auf den Sehnen des Widders spielt König David Harfe; das Leder des Widders hat sich der Prophet Elia um die Hüften gebunden; das linke Schofar hat Gott bei der Verleihung der Thora am Sinai als Horn gedient; ins rechte Horn wird er am Ende der Zeiten stoßen, um die im Exil verstreuten Juden zusammenzurufen. Mithin umfasst der Widder das Volk Israel über die Epochen wie in einer gütigen Umarmung.

Das rabbinische Schaffen zur Bindung Isaaks zusammenfassend, kann man somit sagen, dass die detaillierte Schilderung des Widders im Midrasch *pars pro toto* für die Auslegung der *Aqedah* im Allgemeinen steht. Grundsätzlich ist diese für die Rabbinen ein Ausdruck von Liebe und Gerechtigkeit oder in den Worten des Midrasch gesprochen: „Damit die [göttliche] Gerechtigkeit in der Welt verherrlicht werde“, und als Zeichen dafür, dass „die Liebe [Abrahams zu Gott] jedes Maß übersteigt“⁹.

Eine solch traditionell religiöse Lektüre der *Aqedah* dominiert das jüdische Denken von der Antike bis heute. Midraschim und Mystik portieren diesen Ansatz von talmudischen Quellen über die Religionsphilosophie und Kabbala, von der hochmittelalterlichen *Chasidut Aschkenas* bis hin zur Theologie des großen Rav Abraham Isaak Kuk (1865–1935).¹⁰ Und erst im Jahr 2003 haben Israel Rosensohn und Benjamin Lau eine 450 Seiten starke Studie zur *Aqedah*

⁸ Das in Genesis 22,2 erwähnte ‚Land Morija‘ wird in II Chronik 3,1 erklärt als der Ort, wo Salomo den Tempel baut.

⁹ *Genesis Rabba* 55,1.8.

¹⁰ Vgl. dazu A. E. CHEN, המקרא והפילוסופיה של המיסטיקה / *The Binding of Isaac. Mystical and Philosophical Interpretation of the Bible*, Tel-Aviv: Chemed 2006 (hebr.); R. P. SCHMITZ, *Aqedat Jischaq. Die mittelalterliche Auslegung von Genesis 22 in ihren Hauptlinien*, Hildesheim: Olms 1979.

in Exegese, Ethik und Kunst aus gegenwärtiger orthodoxer Sicht herausgegeben, 2006 bereits in zweiter Auflage.¹¹

3 Momente rabbinischer Skepsis

Dennoch, bei aller Glorifizierung stören seit der Spätantike auch ein paar Missklänge den harmonischen Grundton. Zur Veranschaulichung solcher Momente rabbinischer Skepsis kommen im Folgenden Voten aus dem Midrasch *Genesis Rabba* zu Wort, dem ersten und wichtigsten Genesis-Kommentar der talmudischen Zeit.¹² Die Endredaktion dieses exegetischen Werkes wird im Allgemeinen ins 5. Jh. datiert, das Material reicht aber zurück bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte. *Genesis Rabba* dient über die Epochen als literarischer Steinbruch sämtlicher Aggadisten und inspiriert ungebrochen die hebräische Literatur bis heute.

Ein erster Misston ist bereits in der Ouvertüre des *Midrasch Rabba* vernehmbar, dort, wo die talmudischen Weisen das ‚Prüfen‘, das לנסות, von Gen 22,1 diskutieren. Dabei scheint der Akt des göttlichen Prüfens an sich im Widerspruch zu einem anderen Vers in der Thora zu stehen, zu Dtn 6,16, – was ja nicht sein darf. Um das Problem zu lösen, führt Rabbi Abin, ein palästinischer Amoräer des 4. Jh.s, eine ganze Kette von vergleichbaren Widersprüchen auf, die er in ein Gleichnis kleidet:

Gleich einem Meister, der seinem Schüler befahl (Dtn 16,19): *Beuge kein Recht*, während er das Recht beugte; (ebd.) *nimm keine Bestechung an*, während er Bestechung annahm; leih nicht zu Zinsen, während er zu Zinsen lieh. Sein Schüler sagte zu ihm: Mein Meister, du sagst mir, leih nicht zu Zinsen, wo du zu Zinsen verleihst. Dir ist es gestattet und mir ist es verboten?¹³

Soweit der Auftakt des Gleichnisses, wobei in der Folge der Meister (sprich: Gott) die scheinbaren Widersprüche ausgiebig und auf Schriftbeweise gestützt aus der Welt räumt. Am Schluss dieser göttlichen Unterweisung indes fragt der Schüler fast schon ein wenig renitent:

... (Dtn 6,16): Ihr dürft den Herr nicht prüfen – gegenüber (Gen 22,1): Gott aber prüfte Abraham ...?

Im Gegensatz zu allen andern Fällen bleibt der Meister beziehungsweise Gott die Antwort auf diese Frage schuldig. Eben diese Spannung, dass Gott das Prüfen, das לנסות, verbietet, während er selber es bei Abraham praktiziert,

¹¹ I. ROSENHOHN/B. LAU (Ed.), מבט בעין ישראלית, עקדת יצחק לזרעו. / *Die Bindung Isaaks für seine Nachkommenschaft aus israelischer Sicht*, Tel-Aviv: Hirschberg 2006 (2003; hebr.).

¹² Zu einer Gesamtanalyse der *Aqedah* in den Paraschen 55 und 56 vgl. M. KRUPP, *Die Bindung Isaaks nach dem Midrasch Bereschit Rabba*, in: *Texte und Kontexte* 65/66 (1995) 5–59.

¹³ *Genesis Rabba* 55,3.

bleibt augenfällig ungelöst. Im Rahmen der antiken Götterwelt gesprochen: *Quod licet Jovi, non licet bovi.*

Doch weit störender als diese Unvereinbarkeit von Gen 22,1 und Dtn 6,16 ist doch eigentlich der Sachverhalt, dass Gott Abraham ewigen Segen durch seinen Sohn Isaak versprochen hatte und ihm dann befiehlt, eben diesen Sohn zu töten. Dessen waren sich die Rabbinen selbstverständlich bewusst und haben die Diskrepanz auch formuliert, doch nur sehr gedämpft. Gen 22,14 kommentierend, legt Rabbi Jochanan Abraham folgende Worte in den Mund:

Er sagte vor ihm: Herr der Welt, in der Stunde, als du zu mir sagtest (Gen 22,2): *Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Isaak*, hätte ich antworten können: Gestern sagtest du mir (Gen 21,12): *Denn nach Isaak wird deine Nachkommenschaft benannt werden*, und jetzt *Nimm deinen Sohn etc.!?* Doch – fern sei es – das habe ich nicht gesagt, vielmehr bezwang ich mein Erbarmen, um deinen Willen auszuführen.¹⁴

Rabbi Jochanan spielt hier sehr geschickt auf eine gewisse göttliche Wankelmütigkeit an, was indes auszusprechen ungeheuerlich wäre, und so wird die kritische Note in einen *conditionalis irrealis* gekleidet als ein Satz, den Abraham geflissentlich nicht zu Gott gesagt hat.

Was Abraham nicht auszusprechen wagte, tun nun aber zwei andere Akteure des Midrasch: der Teufel auf der einen Seite, die Engel auf der anderen. Da ist zunächst der böse Samael, der um den Erlösungswert der *Aqedah* weiß und diese im Keim zu ersticken trachtet. Also tritt er Abraham auf dessen Gang nach Morija in den Weg und sagt zu ihm:

Alter, Alter hast du deinen Verstand verloren? Einen Sohn, der dir als Hundertjähriger geboren wurde, willst du schlachten? (...). Morgen wird er [Gott] zu dir sagen: Du Blutvergießer, du bist schuldig, das Blut deines Sohnes vergossen zu haben. ...¹⁵

Mit Verlaub: Hat der Teufel da nicht recht? Stünde Abraham nach vollendeter Opferung nicht als Irrer, ja als Mörder da? Der geneigte Leser, die aufmerksame Leserin haben aber zweifellos die literarische Strategie durchschaut, denn wohl bringt Samael valable Argumente vor, sein übler Leumund aber unterminiert zwangsläufig seine Position.

So befremdet es doch umso mehr, dass die Dienstengel einen ganz ähnlichen Ton wie Samael anschlagen, wenn sie angesichts von Abrahams gezücktem Schlachtmesser in Tränen ausbrechen und laut zu schreien beginnen mit den Worten: „Es ist widernatürlich, dass ein Vater seinen Sohn schlachten soll!“¹⁶ Mithin wagen Engel und Teufel vielleicht auszusprechen, was die Rabbinen nicht als ihre direkten Voten formulieren wollten.

¹⁴ *Genesis Rabba* 56,10.

¹⁵ *Genesis Rabba* 56,4.

¹⁶ *Genesis Rabba* 56,6.

Schließlich ein letzter Misston im *Midrasch Rabba*, aber unbestritten der gravierendste, fordert die *Aqedah* doch trotz des Ersatzopfers des Widders ein Menschenopfer: und zwar Sara. Dabei führen die talmudischen Weisen als Argument ins Feld, dass in der biblischen Erzählfolge auf die *Aqedah* von Gen 22 unmittelbar die Kunde von Saras Tod folgt mit dem Wortlaut (Gen 23,1.2):

¹Die Lebenszeit Saras betrug 127 Jahre. Dies waren die Lebensjahre Saras.

²Und Sara starb in Kirjat Arba, das ist Hebron im Lande Kanaan. Und Abraham kam, um über sie die Totenklage zu halten und um sie zu beweinen.

Diese beiden Verse kommentiert Rabbi Jose im 3. Jh. mit der These:

Woher kam er [Abraham]? Vom Berge Moria, denn Sara starb wegen eben nem Kummer, deshalb steht die *Aqedah* direkt neben dem Abschnitt der *Lebenszeit Saras*.¹⁷

Mit dieser kleinen Notiz geben die Rabbinen zu verstehen, dass die Glorifizierung der Bindung Isaaks als musterhafter Gottesfurcht nur in einem theologischen Bezugsrahmen vertretbar ist, nicht aber in einem menschlich-familiären Rahmen. Ein Blick auf die Mutter genügt, um die Apotheose zu trüben.

Soweit ein paar kritische Töne, welche der spätantike *Midrasch* bei aller Verklärung der *Aqedah* verlauten lässt. Leise tut er das, sei es versteckt in Gleichnissen (wie im Beispiel des ‚Prüfens‘), sei es mittels dubioser Protagonisten (wie Samael), sei es schließlich durch indirekte Zusammenhänge (wie die Todesursache Saras).

4 Eine Gegenlektüre: die *Aqedah* als fatales jüdisches Erbe

Allen Einwänden zum Trotz dominiert dennoch der hymnische Grundton auf die *Aqedah* auch Mittelalter und Neuzeit, und nur selten wird die Harmonie durch solch kritische Stimmen gestört. In der Moderne jedoch brechen sich diese Stimmen richtiggehend Bahn, denn – aus dem religiösen Kontext jüdisch-christlicher Tradition heraustretend – könnte man die Bindung Isaaks doch auch ganz anders lesen. Nämlich so (und hier spricht die Verfasserin als *advocata diaboli* zeitgenössischer Dichter): als die Tat eines alten Mannes, der einem religiösen Wahn verfallen ist, als Ausdruck eines krankhaften Destruktionstriebes oder schlicht als versuchten Kindsmord. Und weiter: Kann die *Aqedah* nicht als ein zweifelhaftes Paradigma von übersteigertem Aufopferungswillen missbraucht werden? Und schließlich: Welches Gottesbild hat dieser Geschichte Pate gestanden, was muss das für ein Gott sein, der ein solch ungeheuerliches Opfer jenseits jeder Humanität und Ethik fordert?

Wenn solche Fragen auch häretisch anmuten, so scheinen sie doch nicht unberechtigt. So soll im Folgenden veranschaulicht werden, wie und weshalb

¹⁷ *Genesis Rabba* 58,5.

die heutige hebräische Literatur die traditionell rabbinische Vorstellung untermindert.¹⁸

Programmatisch für die im 20. Jh. einsetzende gebrochene Sicht auf die *Aqedah* stellt Abraham Schlonski (1900–1973), einer der Erzväter moderner israelischer Lyrik, bereits 1927 die Frage, ob Abrahams Tat nun zum Segen oder zum Fluch war. Sein Gedicht *Nach Moria* lässt seltsam offen, ob Isaak geopfert wurde oder nicht und verklingt mit den Worten Abrahams:

... Weint, weint am Heiligtum, ihr Steine des Altars,
und der Herr möge den Dünger der *Aqedah* zärtlich berühren.
Welchen Segen ich damals in die Nacht schrie und welchen Fluch –
niemand wird es erfahren.¹⁹

Die Dichotomie Schlonskis aufnehmend, ob die *Aqedah* nun zum Segen oder zum Fluch sei, hängt maßgeblich von zwei Aspekten ab, nämlich einerseits davon, ob der familiäre Kontext des Patriarchen einbezogen wird, und andererseits, ob die *Aqedah* als Verhaltensmuster von Märtyrertum und Kriegspropaganda dienen kann.

Zum ersten Gesichtspunkt: der Einbezug der Familie. Da ist zunächst noch der andere, erste Sohn Abrahams, Ismael. Diesen fügt der Lyriker Jizchaq La'or in seinem 1985 verfassten Text *Isaak, dieser Idiot* zusätzlich ins Geschehen ein. Hier der Wortlaut:

Erbarmen finden für das Opfer? wegen der Gebote? für einen Esel?
Bei diesem devoten Gehorsam? Vom Negev bis nach Moria,
um sich abschlachten zu lassen?
Einem solchen Vater zu vertrauen? Der ihn derart eifertig opfern wollte?
Dass man seinen Vater,
seinen einzigen, den Abraham, in ein Gefängnis stecke,
in einen Luftschutzraum, den Keller, nur –
dass er nicht geschlachtet werde. Isaak, Isaak, erinnere dich,
was dein Vater deinem Bruder Ismael angetan.²⁰

Mit diesen Zeilen lenkt Jizchaq La'or den Blick darauf, dass sich Abraham schon seinem Erstgeborenen Ismael gegenüber als denkbar verantwortungsl-

¹⁸ Einen Querschnitt zu (post-) modernen *Aqedah*-Texten in Prosa, Lyrik und Philosophie umfasst die Sammlung von T. ZION, *פרשת העקדה. מבחן ההקרבה / Die Prüfung der Opferung. Der Abschnitt der Akeda*, in: (dies.), *סיפורי ראשית / Stories of Our Beginnings. Conversations About Human Relations. A Dialogue with the Book of Genesis*, Tel-Aviv: Chemed 2002, 293–337 (hebr.). Zwei Studien, die einen Überblick über das zeitgenössische hebräische Schaffen geben, sind R. KARTUN-BLUM, „Where does this wood in my hand come from?“ *The Binding of Isaac in Modern Hebrew Poetry*, in: *Prooftexts 8/3* (1988) 293–310; und M. SHAKED, *Der neue Akeda-Mythos*, in: *Trumah 11* (2001) 127–145.

¹⁹ Zitiert nach A. BEN-GURION (Hg.), *אל תשלח ידך אל הנער. שירים ודברי הגות על העקדה / Lay not thine hand upon the lad (Anthology)*, Jerusalem: Keter 2002, 48 (hebr.); aus dem Hebräischen von G. OBERHÄNSLI-WIDMER, hier wie bei allen anderen hebräischen Texten dieses Beitrags, sofern nicht anders vermerkt.

²⁰ Zitiert nach Ben-Gurion (Hg.), *Lay not thine hand upon the lad (Anthology)*, 96.

ser Vater erwiesen hatte. Angesichts von Hagars Vertreibung ist dem Argument nichts entgegenzuhalten. Besonders gravierend ist im vorliegenden Text die Formulierung der Schlusszeile, das *Zachor*: „... erinnere dich (זכור), was dein Vater deinem Bruder Ismael angetan“, denn dieser *infinitivus absolutus* erinnert auf unheilvolle Art an die berüchtigte Amalekiter-Passage von Dtn 25,17: „Erinnere dich (זכור), was dir Amalek angetan ...“. Amalek gilt der Traditionsliteratur als Bild des Bösen schlechthin, umso ungeheuerlicher, dass Abraham mit Amalek vergleichbar wird.

Spielen auch Deuteragonisten wie Ismael, Hagar oder Eliezer zuweilen in den Plot moderner Aqedot hinein, so kristallisiert sich doch die familiäre Problematik in erster Linie an der Figur Saras. Einige isrealische Dichter und vielmehr noch die Dichterinnen, die sich in der hebräischen Literatur erst im 20. Jh. eine Stimme verschaffen können, machen nun neu Sara zum Mittelpunkt der Bindung Isaaks, sei es, um sie für ihre Passivität zu rügen, sei es, um ihr Empathie und Solidarität zuzusichern, stets aber, um Kritik zu üben an den Strukturen einer Gesellschaft, wo Entscheidungen und Macht allein den Männern vorbehalten sind. Hier nur zwei kleine Ausschnitte. Als erste die Stimme von Chawwa Jakover in ihrem Text *Sarai*:

Gott prüfte Abraham,
nicht Sarai.

Und vielleicht ist dies das eigentliche Privileg
der Frau:

Der ihren Mutterleib geschaffen
und in sie den Schmerz und ihr das Gebären gegeben,
wagte nicht an ihr sein Maß an Erbarmen zu prüfen,
hätte er vor ihren Qualen
bestehen können?²¹

Und als zweite die Stimme von Jehudit Kafri mit ihrer Kritik an Saras passiver Rolle unter dem Titel *In den Anfängen*:

...
Warum stellte sie sich nicht
mitten in den Weg
und zischte zwischen zusammengedrückten Lippen:
Du wirst hier nicht vorbeikommen,
nicht solange ich noch lebe!
Nicht dieses Kind,
auf das wir hundert Jahre gewartet haben,
nicht das Kind,
das in unserer Seele ist.²²

²¹ Zitiert nach S. CHAWWA JAKOVER, in: G. URIEL/E. MITTWOCH-MELLER (Hg.), בת קול, משרור של משרור / Tochterstimme. Die Welt einer Dichterin, Tel Aviv: Yaron Golan 1995, 19 (hebr.).

²² Zitiert nach Ben-Gurion (Hg.), Lay not thine hand upon the lad (Anthology), 69.

Soweit zwei weibliche Stimmen zum Drama auf Morija. Hier wie da markiert die Fokussierung auf Sara eine Akzentverschiebung von einem theologischen Diskurs hin zur menschlichen Tragödie. Saras *entrée en scène* versinnbildlicht nachgerade diesen thematischen Umschwung. Mit ihrem Auftritt verdrängt sie je nachdem den einen oder den andern der herkömmlichen Protagonisten, Abraham oder Gott: sei es, dass Abraham ausgeblendet und Gott zum unmittelbaren Antagonisten Saras wird (wie im Fall von Chawwa Jakover), sei es, dass Gott als Akteur gar nicht mehr in Erscheinung tritt (wie bei Jehudit Kafri). So oder so protestieren solche Sara-Aqedot gegen einen unmenschlichen Gott sowie gegen einen allzu opferbereiten Abraham, wobei Gott nicht selten in eine Verlängerungslinie mit männlicher Eigenmacht und despotischem Patriarchat zu stehen kommt. Das Verständnis für die Ahnfrau Sara geht mithin Hand in Hand mit dem Unverständnis für einen tyrannisch fordernden Gott.²³

Dies war der erste, der familiäre Aspekt. Zum zweiten Aspekt: die *Aqedah* als mögliches Verhaltensmuster von Märtyrertum und Kriegspropaganda. Seit der Antike, genauer seit der Verfolgung durch Antiochos Epiphanes IV. (175–164 v. Chr.) in der Makkabäer-Zeit, über die jüdisch-römischen Kriege der Zeitenwende, die mittelalterlichen Kreuzzüge bis hin zur Schoa und zu den heutigen israelisch-arabischen Kriegen zieht sich eine blutige Spur von *Aqedah*-Texten, so dass die Bindung Isaaks nicht – wie in der biblischen Vorlage – zu einem Bild von Rettung, sondern zu einem Bild von Leiden geworden ist.²⁴ Offensichtlich verzahnen sich da auf fatale Weise zwei Phänomene: auf der einen Seite die jüdische Geschichte, die über weite Strecken eine Verfolgungsgeschichte bleibt, auf der anderen Seite der absolute Wille zur theologischen Sinngebung dieses Leidens. Und da bietet sich – neben anderen Ansätzen – die Bindung Isaaks an. Jetzt allerdings als vollzogenes Opfer, in eklatantem Gegensatz zu Gen 22.

Die oben skizzierte traditionell rabbinische Lektüre hat verdeutlicht, wie sehr die talmudischen Weisen die Verbindung von Opfer und Erlösung betonen. Dass das Opfer jedoch nicht ganz wie erwartet vollzogen wird, irritiert ganz offensichtlich, so dass die Midraschim nicht müde werden zu wiederholen, Abrahams Akt gelte vor Gott כאלו, *als ob*, er vollzogen worden sei. So legt unter anderem Rabbi Pinchas Abraham die folgenden Worte in den Mund: „Abraham sprach vor ihm: Herr der Welt, sieh es an, als ob (כאלו) ich meinen Sohn Isaak zuerst geopfert hätte und dann diesen Widder an seiner Statt.“²⁵ Und ebenso fragt der *Midrasch Rabba* zum Ausklang der *Aqedah* („...Und Abraham kehrte zu seinen Knechten zurück...“): „Und wo blieb Isaak?“ (57,11)

²³ G. OBERHÄNSLI-WIDMER, *Die Bindung Isaaks neu inszeniert, oder wie sich Frauen in der hebräischen Literatur einer biblischen 'Männergeschichte' bemächtigen*, in: *KuI* 15/1 (2000) 31–40.

²⁴ W. ZUIDEMA (Hg.), *Isaak wird wieder geopfert. Die „Bindung Isaaks“ als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung*, aus dem Niederländischen von W. BUNTE, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1987.

²⁵ *Genesis Rabba* 56,9.

In der Folge davon wissen gewisse Midraschim dann auch von einer tatsächlichen Opferung Isaaks zu berichten. Die *Aqedah* birgt folglich sehr wohl ein blutrünstiges Potential, und der Interpretationsspielraum von Gen 22 kann leicht dahingehend ausgedehnt werden, dass das *objet de valeur* der Erzählung letztlich das Blut eines Kindes ist. Und nur am Rande sei noch vermerkt, dass da ja auch noch die christliche Konkurrenz war, bei der das Opfer im Christugeschehen bis zur bitteren Neige dargebracht worden war, was den Rabbinen kaum entgangen sein konnte.

Auf diesem Hintergrund wird die *Aqedah* zu einem klassischen Motiv jüdischer Religionsverfolgung, wobei nun nicht nur der Geopferte (Isaak), sondern ebenso der Opfernde (Abraham) zu Opfern werden. Ein erster impliziter Beleg dazu ist das Martyrium der Hanna und ihrer sieben Söhne in hellenistisch-römischer Zeit. Diese in 2 Makk 7 unter Antiochos Epiphanes IV. (um 167/166 v. Chr.) spielende Episode übernimmt das talmudische Schrifttum und inszeniert sie neu unter der hadrianischen Verfolgung (132–135 n. Chr.), indem die Mutter angesichts ihrer zu Tode gefolterten Söhne explizit die *Aqedah* erwähnt, denn laut dem Babylonischen Talmud sagt Hanna (Gittin 57b): „Kinder, geht und sagt eurem Vater Abraham: Du hast einen Altar errichtet, ich aber habe sieben Altäre errichtet.“ Unmittelbar darauf wählt Hanna den Freitod.

Von den ungezählten Leidenstexten mag hier nur noch ein kurzer Ausschnitt aus der berühmten Elegie des Kalonymos Ben Jehuda anklingen, ein Autor, welcher – wahrscheinlich als Augenzeuge – die Ereignisse in Mainz anlässlich des ersten Kreuzzuges in folgende Reime fasst:

... Den Hals streckten wir
dem großen Schlachtmesser entgegen,
gerechte Frauen eilten und brachten ihre Kleinen her,
gleich Tauben als Ganzopfer zum Wohlgefallen,
willig reichten sie dieselben
dir als wohlgefällige Gabe.

Väter, im eigenen Blute schwimmend,
schlachteten ihre Kinder
und sahen in freudiger Gottergebenheit
das Blut zusammenfließen.
Um deinen einzigen Namen zu erheben.
schonten sie nicht ihr Leben.²⁶

Dieser Text ist in gewissen aschkenasischen Gemeinden ins *Mincha*-Gebet des Versöhnungstages integriert, als Zeuge der Massaker vom Jahr 1096.²⁷ Leider

²⁶ Zitiert nach S. HIRSCHHORN, *Tora, wer wird dich nun erheben? Religiöse Dichtungen der Juden aus dem mittelalterlichen Mainz*, Stuttgart: Lambert Schneider 1995, 23.

²⁷ Insofern wird die *Aqedah* auch ein Topos jüdischer Geschichtsschreibung, vgl. dazu Y. HAY-IM YERUSHALMI, *Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss*, Berlin: Wagenbach 1996 (amerikanische Originalausgabe 1982), 50–51.

ließe sich diese Linie von *Aqedot* leicht linear verlängern, insbesondere mit Beispielen aus der Schoa-Literatur. 1950 schreibt Shalom Spiegel seine klassische Studie *The last Trial* zur *Aqedah* als Paradigma des Märtyrergeschehens.²⁸ Was nun – nur fünf Jahre nach dem Holocaust – noch ohne Kritik an einer solchen Märtyreriologie zur Darstellung kommt, prallt dann aber im jungen Staat Israel auf Gegenideologien, sei es auf die Kritik an der Opferhaltung des Diaspora-Judentums, sei es auf eine Rückweisung von Opferbereitschaft an sich. So entlarvt Esra Susman in seinem 1968 erschienenen Text *Man wird in deine Hand das Schlachtmesser legen* das jüdische Märtyrertum als Haltung, welche der Oppression fremder Potentaten stets bestens in die Hände gespielt hat. Die erste Strophe lautet:

Man wird in deine Hand das Schlachtmesser legen,
man wird dir das Gift zu deinem Becher reichen,
die kaiserliche Herrschaft wird – wie ehemals –
voll des Lobs für das Heldentum Abrahams sein.²⁹

Diese vier Verse evozieren eine unheilvolle Verquickung von antisemitischer Verfolgung und jüdischer Opferbereitschaft, die unlängst der israelische Historiker Israel Yuval noch wesentlich weiter forciert hat, indem er in der *Aqedah*-Orientierung der jüdischen Gemeinden während der Kreuzzüge einen der Gründe für die Ritualmord-Beschuldigungen seitens der Christen sieht.³⁰

Aber nicht diese kontroverse These soll hier aufgegriffen werden, vielmehr soll die Fährte, welche die moderne hebräische Literatur vorgibt, verfolgt werden, denn das Gros, Dutzende von *Aqedah*-Gedichten schreiben sich in den Kontext der israelisch-arabischen Kriege. Zur Veranschaulichung dient an dieser Stelle jedoch kein lyrischer Text, sondern der 1958 erschienene monumentale Roman *ימי צקלג*, *Die Tage von Ziklag*, von S. Yishar (1916–2006).³¹ Dieser 1143 Seiten umfassende Roman beschreibt eine Zeitspanne von nur sieben Tagen, genauer eine Woche während des Unabhängigkeitskrieges im September 1948, in die auch das jüdische Neujahr fällt – und damit der liturgische Sitz der *Aqedah*. Ort des Geschehens ist ein Stützpunkt im Negev. Hier der innere Monolog eines der Protagonisten:

... Ich hasse unseren Vater Abraham, der hingeht, Isaak zu binden. Was ist sein Verdienst um Isaak. Dass er sich selber bindet. Ich hasse Gott, der ihn zur Bindung geschickt und alles um ihn verschlossen hatte – und nur den Weg der *Aqedah* öffnete. Ich hasse Isaak, der bloß Prüfungsstoff ist: einer Prüfung zwischen

²⁸ Vgl. Sh. SPIEGEL, *The Last Trial*, aus dem Hebräischen von J. GOLDIN, New York: Schocken 1967 (1950).

²⁹ Zitiert nach Ben-Gurion (Hg.), *Lay not thine hand upon the lad* (Anthology), 95.

³⁰ Vgl. I. J. YUVAL, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, aus dem Hebräischen von D. MACH, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007 (amerikanische Originalausgabe 2006), 146–210.

³¹ Vgl. S. YIZHAR, *ימי צקלג / Die Tage von Ziklag*, Tel Aviv 1958 (hebr.). Sein eigentlicher Name lautet Yizhar Smilansky.

Abraham und seinem Gott. Dieser Liebesbeweis. Diese Forderung zum Liebesbeweis. Die Heiligung Gottes in der Bindung Isaaks. Ich hasse es, die Söhne zu töten als Liebesexperiment. (...). Ich hasse die Notwendigkeit, etwas um den Preis eines Opfers zu erreichen, um den Preis von Vernichtung oder Folter oder Zwang. (...). Ich hasse mehr als alles zu kämpfen. Es ist eine Missachtung jeden Wertes. Ich sitze hier und warte darauf zu morden, zu töten, zu vernichten... . (...). Und es gibt keinen Ausweg. So ist die Welt gebaut. So ist das Leben gebaut. So ist es gebaut. Das auferlegte Gesetz. Nicht einmal fliehen. (...). Wenn du nicht bereit bist, dich selbst hinzugeben, auf den Scheiterhaufen zu springen, in den Kampf zu ziehen und zu töten mit Geschick und mit Elan, in einem großen Blutbad – dann gibt es keine Welt und kein Leben, und alles versinkt in einem Tohuwabohu. So ist die Welt gebaut. Das ist ihre gute Ordnung. Und für mich selbst bleibt kein eigener, anderer Weg, mir bleibt nur mitzumachen. ...³²

Das also die Stimme eines Soldaten, die für sich spricht und keines großen Kommentars bedarf. Hier im Unabhängigkeitskrieg wie in der unaufhörlichen Kette der späteren israelischen Kriege wirkt die Bindung Isaaks wie ein unheilvoller Ahnenzwang, aus dem kein Entkommen möglich scheint, und wie ein brutaler Refrain hallt die Wendung wider אין ברירה: Es gibt keine Wahl.

Soweit die gegenwärtige Gegenlektüre zur rabbinischen Tradition mit ihren zwei dringenden Anliegen: für die Integrität der Familie Abrahams und gegen seine Märtyrermertalität. Zum Ausklang ein Text von Raja Harniq mit dem Titel *Dichtung der Erschöpfung 1970*, welcher die beiden Gesichtspunkte zusammendenkt und wo das weibliche lyrische ‚Ich‘ eine überraschend andere, provokative Wahl trifft:

1
Ich werde meinen Erstgeborenen
nicht als Opfer darbringen.
Ich nicht.

In den Nächten rechnen wir beide ab
Gott und ich
was kommt wem zu.

Ich bin nicht
undankbar.
Aber nicht meinen Sohn
und nicht
als Opfer.

2
Nicht nochmals das Jahr 1942
nicht nochmals Treblinka.
Nicht wie Schafe zur Schlachtbank.
Jetzt erhobenen Hauptes
jetzt wie Massada
jetzt, wie Schafe zum Opfer.

³² Zitiert nach Ben-Gurion (Hg.), *Lay not thine hand upon the lad* (Anthology), 57.

3
 Gott
 baut in seinem Erbarmen
 Jerusalem.
 (Jeden Tag nach der Mahlzeit)
 und jeder Stein, mit dem er
 in seinem Erbarmen
 Jerusalem erbaut hat,
 ist mit Blut und Tränen getränkt.
 Ich werde Gott
 in seinem Erbarmen
 Jerusalem geben,
 aber ich werde
 meinen Sohn nehmen
 als Gegenwert.³³

5 Als Fazit: Systematik und Sinn der Gegenlektüre

Zum Schluss ein Versuch, die Systematik und Sinnhaftigkeit der vorliegenden Gegenlektüre zu resümieren: Mit der Bindung Isaaks als Bild des Bösen setzt die hebräische Gegenwartsliteratur einen markanten Kontrapunkt zur beherrschenden rabbinischen Grundmelodie. Das zeitgenössische Literaturschaffen entlarvt die *Aqedah* als destruktives Geschehen und viel gravierender noch: als fatales jüdisches Erbe. Der Dichter Chajjim Guri (*1923) veranschaulicht diese These 1960 auf drastische Weise, indem er seinen Text ירושה, *Erbe*, mit einem eindrücklichen Bild ausklingen lässt:

...
 Isaak wurde bekanntlich nicht geopfert.
 Er hatte ein langes Leben,
 sah Gutes, bis sein Augenlicht erlosch.
 Jene Stunde aber hat er seinen Nachkommen als Erbe vermacht.
 Sie werden geboren
 mit einem Schlachtmesser im Herzen.³⁴

Chajjim Guri fügt sich mit diesem surrealen Szenario in den *Mainstream* israelischer Schriftsteller, welche sich von der rabbinischen Tradition absetzen, die Bibel aber sehr wohl als (auch) ihr geistiges Erbe betrachten, diese jedoch nicht selten massiver Kritik unterstellen.

Konkret auf die *Aqedah* bezogen heißt das: Die israelischen Gegenwartsauforen sprechen der Bindung Isaaks den – von den talmudischen Weisen por-

³³ Zitiert nach Ben-Gurion (Hg.), *Lay not thine hand upon the lad* (Anthology), 107–108.

³⁴ Zitiert nach M. SHAKED, לנצח אנניך / I'll play you forever. *The Bible in Modern Hebrew Poetry – An Anthology*, Tel-Aviv: Chemed 2005, 96–97 (hebr.).

tierten – Mythos von Blut und Erlösung ab und mehr noch, ihre beiden Akteure, Gott und Abraham kommen massiv unter Beschuss.

So erscheint Abraham als allzu willfähriger Vollstrecker in einem gefährlichen Präzedenzfall. Der bekannte israelische Kriminologe Shlomo Giora Shoham spricht im Zusammenhang mit dem israelischen Militär sogar von einem ‚Isaac syndrome‘, einer Überidentifizierung mit einer militanten und opferbereiten Männergesellschaft auf Kosten der familiären Integrität und der weiblichen Bezugspersonen.³⁵

Und Gott? Gott hat in den allermeisten Fällen ausgespielt, das heißt, ihm kommt als Akteur schlicht kein Part mehr zu. Ein bemerkenswertes Beispiel dazu ist die Szene *Ha-Aqedah* aus Chanoch Levins Satire מלכת אמבטיה, der *Badewannenkönigin*. Chanoch Levin (1943–1999), das *enfant terrible* der israelischen Theaterszene, hat das Stück 1970 inszeniert, drei Jahre nach dem Sechstagekrieg, als eine Art satirische Revue von monologischen und dialogischen Szenen.³⁶ *Malkat Ambatja* ist eine Absage an den damals herrschenden Konsens, es gebe keine Alternative zum Krieg, gegen das אין בררה, ein Protest gegen die Märtyrerhafte Heldenideologie israelischer Politik.³⁷ In der *Aqedah*-Szene befinden sich Abraham und Isaak absolut allein auf der Bühne, ohne Gott, aber beide geben vor, im Namen Gottes zu sprechen – und das mit absolut konträren Botschaften: Abraham, um Isaak zu schlachten, Isaak, um sich zu retten. Diese Vereinnahmung des göttlichen Willens führt Chanoch Levin drastisch und ironisch zugleich vor Augen, wenn Abraham schließlich einlenkt und Isaaks Behauptung, von Seiten Gottes eben einen revidierten Befehl gehört zu haben, mit den Worten quittiert: „Nun, wenn du es gehört hast, hast du es offensichtlich gehört. Ich bin, wie du gesagt hast, ein wenig schwerhörig.“³⁸

Das Verfügen über Gottes Stimme endet nicht immer so glimpflich. Wie abgründig es sein kann, wenn jeder *ploni almoni*, Hinz und Kunz, Gott für seine Ideologie vereinnahmt, soll ein allerletzter Text demonstrieren, die kleine Skizze von Roni Someq mit dem Titel *Abraham auf dem Weg zur Aqedah*:

Der Sprenggürtel tickte
auf seinem verängstigten Körper
und aus den Quellen seiner Augen die ihm an eben jenem Morgen
verschraubt waren tropften
die Tränen des Abschieds von Isaak.

³⁵ Vgl. Sh. GIORA SHOHAM, *The Isaac Syndrome*, in: *Amlm* 33, 1976, 329–349.

³⁶ Vgl. C. LEVIN, מלכת אמבטיה / *Die Badewannenkönigin*, in: ders., מערכונים / *Was kümmert's den Vogel. Einakter und Chansons*, Tel-Aviv: Ha-Kibbuz ha-me'uchad 2000, 61–100 (hebr.).

³⁷ M. NAUMANN, *Yishaqs rettende Stimme – Zu Hanoch Levins satirischer Fassung der 'Aqeda*, in: *FJB* 32 (2005) 73–114.

³⁸ Zitiert nach Ben-Gurion (Hg.), *Lay not thine hand upon the lad* (Anthology), 91–93: 93.

Nur noch wenige Momente der Berg, der Altar
 und das weißwattige Gesicht der Engel.
 Ein Glück, dass ihn kurz vor der Explosion Gott
 daran erinnerte, dass es
 einen Gott gibt.³⁹

Spätestens dann, wenn die Bindung Isaaks zum Paradigma eines Selbstmordattentates entartet, muss man sich ernsthaft fragen, welche Stimme diesen Abraham auf seine Mission geschickt hat und wie fragwürdig diese seines Gottes Stimme war und ist.

Mit Roni Someq ist die Rezeption der *Aqedah* fraglos an einem Tiefpunkt angelangt, so dass man sich jetzt vielleicht fragt, ob eine solche Gegenlektüre nichts weiter als ein ikonoklastischer Akt sei. Dem ist aber keineswegs so, denn die zeitgenössische israelische Literatur nimmt wohl eine dekonstruktivistische Lektüre der Bindung Isaaks vor, nicht aber eine destruktive Lektüre. Zwar warnen die heutigen Autoren vor dem fatalen Destruktionspotential, welches Gen 22 in seiner Wirkungsgeschichte entfaltet hat, doch tun sie dies im Hinblick auf einen anderen, neuen Ansatz von Konfliktlösung: statt traditioneller Opferbereitschaft und Märtyrertum eine human orientierte Problemlösung ohne Blutvergießen in Ansehung aller Beteiligten, das heißt unter Einbezug Saras und ohne die Vertreibung von Ismael und Hagar. Zudem zielen diese Entwürfe auf einen Abraham, der nicht in übereiligem Gehorsam ‚früh am Morgen‘ aufbricht, sondern ausgeschlafen und überlegt mit Gott verhandelt mit einer Zivilcourage, wie er sie in Gen 18,16–33 an den Tag gelegt hatte, um die Gerechten von Sodom zu retten – wenn sich Abraham schon in dem Maß gegen den göttlichen Willen und für das Leben fremder Menschen eingesetzt hatte, um wie viel mehr für seinen eigenen Sohn!

Zum Schluss noch eine ganz persönliche Bemerkung der Verfasserin, eine Art naiver Kinderwunsch: Vor allem aber wünschte man sich, dass der Hauptakteur ‚Gott‘ wieder auftauchen würde, aber ein liebenswürdiger lächelnder Gott, einer, der in der *ישיבה של מעלה*, im ‚himmlischen Kollegium‘, *theology and religious studies* studieren und mit einem leisen Fingerzeig andeuten würde: „Aber haben Sie nicht eine wenig Religionsgeschichte gelernt? Die *Aqedah* ist doch gerade das Bild für die Überwindung des Menschenopfers!“

³⁹ Zitiert nach Ben-Gurion (Hg.), *Lay not thine hand upon the lad* (Anthology), 109.