

Abrahams Versuchung

Verstehensansätze für ein ethisches Dilemma

von Wilfried Ruff

Abraham wird von einer Stimme aufgefordert, seinen Sohn Isaak zu opfern, womit sein Glaube und Gehorsam geprüft werden sollen. Diese Aufforderung stürzt Abraham in einen ethischen Konflikt, der unlösbar scheint und auch als Versuchungssituation verstanden werden könnte. Eine tiefenpsychologische Deutung dieses Konflikts als eines intrapsychischen Geschehens (zur Machtsicherung, als Schuldverschiebung oder als Ausdruck eines Strafbedürfnisses) muss nicht einem theologischen Verständnis widersprechen, das im Text vor allem das Heilshandeln Gottes in der Errettung des zum unschuldigen Opfer bestimmten Isaaks sieht.

Ein Skandalon ist diese Erzählung über Abraham, der auf Geheiß Gottes seinen lang ersehnten und geliebten Sohn schlachten soll und dies auch tun will, so dass ihm ein Engel dazwischen fahren muss, um die Opferhandlung kurz vor dem Todesstoß Abrahams zu verhindern (Gen 22,1–14). Obwohl wir zu Beginn der Geschichte davon unterrichtet werden, dass sie gut ausgehen wird, schockiert sie immer wieder. Und dennoch fasziniert sie und verleitet zur Frage: Wie kann Gott eine solche unmenschliche, ja verbrecherische Forderung stellen und jemanden derart erproben wollen? Und wie kann sich Abraham auf einen derartigen Mordauftrag einlassen, zumal es um seinen Sohn geht? Dafür dass er dies getan hat, wird er seitdem sogar gepriesen und idealisiert als „Vater und Vorbild aller Glaubenden“.

Zwar hat die historisch-kritische Pentateuchforschung darauf hingewiesen, dass das Hauptanliegen des Textes nicht das Verstehen der Motive Abrahams, sondern das Handeln Gottes in der Errettung des zum Opfer bestimmten Isaaks sei. Doch schon in der jüdischen Auslegungstradition (Midrasch) und bei den frühen christlichen Interpreten (z.B. Origenes) wurde der Konflikt Abrahams reflektiert (Veijola 1988, 132–135). In neueren theologischen Kommentaren wird der Konflikt zwischen Liebe zum Sohn und Gehorsam gegenüber Gott eher umgangen, indem auf Abrahams Glaubenszuversicht verwiesen wird: er habe ganz darauf vertraut, dass Gott ihm einen Ausweg aus seiner Gewissensnot zeigen werde. Hatte er doch auf die Frage Isaaks, wo das Schaf zum Brandopfer bliebe, geantwortet: „Gott wird sich das Opferlamm aussuchen, mein Sohn!“ (22,7f.)¹. War er sich dessen sicher oder hatte er nur eine Ausflucht gesucht? Den beiden Knechten am Fuß des Berges hatte er bedeutet: „Ich will mit dem Knaben hingehen und anbeten; dann kommen wir zu euch zurück“ (22,5). Hatte er also gewusst, dass er mit seinem Sohn zurückkehren werde? Das gleicht jenem vertrauensvollen Glauben, wie ihn der Hebräerbrief beschreibt: „Aufgrund des Glaubens brachte Abraham den Isaak dar, als er auf die

¹ Alle Bibelzitate nach der „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift“, Stuttgart 1980.

Probe gestellt wurde ... Er verließ sich darauf, dass Gott sogar die Macht hat, Tote zum Leben zu erwecken; darum erhielt er Isaak auch zurück“ (Hebr 11,17–19; vgl. Jak 2,21–23). Hier wird sogar auf den tatsächlichen Vollzug der Opferung abgestellt – wie vermutlich noch in der mündlich tradierten Fassung der Opferung Isaaks (Kundert 1998; Gräßer 1997). Aus „Abrahams Vertrauen (πίστις) in Gottes Wunderkraft, seine völlige Unterwerfung unter den Willen Gottes, auch in unbegreiflichen Leiden“ folgte Gräßer: „Abraham weiß, daß Gott die scheinbar drohende ‚Aufhebung der Verheißung‘ auf gar keinen Fall zulassen wird, und sei es, daß er dem Abraham aus Steinen Kinder erweckt ... oder – so hier – daß ihm ganz allgemein die Macht zu Gebote steht, sogar von den Toten aufzuerwecken“ (1997, 147f.).

Eine derartige Glaubensgewissheit und bedingungslose Opferbereitschaft erinnert an das Schicksal von Juden zum Ende des 11. Jahrhunderts. Als sie während des 1. Kreuzzugs in Deutschland erstmals vor die Alternative „Tod oder Taufe“ gestellt wurden und als alles Verhandeln der jüdischen Gemeinden das drohende Unheil nicht abzuwehren vermochte, töteten sie ihre Kinder und sich selbst als Brandopfer für Gott. In den Chroniken wird auf die *Aqeda Jitzchaq* (Bindung Isaaks) als Märtyrertheologisches Vorbild verwiesen, aber auch der entscheidende Unterschied betont: „Abraham hat Isaak gerade nicht geopfert, während sie ihre Kinder wirklich geopfert und auf ein erlösendes göttliches Wort vergeblich gewartet haben“ (Krochmalnik 2001, 110). Auf die Abrahamerzählung bezogen stellte Veijola fest:

„Kurzum: es geht hier um einen unbedingten Gehorsam gegen Gott, der sich auf ein unbedingtes Vertrauen auf Gott gründet ... Abraham besaß die unerschütterlich feste Gewißheit, daß dieser Gott sich als der wahre Gott auch dann erweisen wird, wenn er vom Menschen Sinnloses fordert“ (1988, 162).

Der Glaube Abrahams

Entspricht ein solcher Glaube nicht einem kindlichen Vertrauen, das noch keinen Protest gegen einen übermächtigen Vater kennt oder das eine Auflehnung gegen einen solchen Vater als zu gefährlich und verwerflich nicht wagen würde? Mit einer derartigen Vertrauensseligkeit wird sich Abraham nur als ohnmächtig gegenüber einem archaisch-willkürlichen Gott erlebt haben können. Doch Abraham ist in der erzählten Welt Führer einer wohlhabenden Sippe von mehreren hundert Nomaden, zu der „dreihundertachtzehn Männer, die alle in seinem Haus geboren waren“ (Gen 14,14), gehören. Von ihm ist zu erwarten, dass er nicht blind glaubt, sondern zu einer kritisch-reflektierenden Haltung im Alltag und auch in Bezug auf Gott fähig ist.

Blinder Glaube ist allerdings nicht identisch mit unbedingtem Glauben. Dieser bezieht sich auf eine absolut gewisse Wahrheit. Hat Gott nicht Abraham verheißen: „Deine Frau Sara wird dir einen Sohn gebären, und du sollst ihn Isaak nennen. Ich werde meinen Bund mit ihm schließen als einen ewigen Bund für seine Nachkommen“ (17,19; vgl. 17,21)? Darüber hat Abraham allerdings zweifelnd gelacht (17,17). Auch seine Frau Sara zweifelt, ob sie in ihrem hohen Alter einen Sohn gebären kann, und Abraham sagt nichts

dazu (18,10–16). Überdies ist im Fall einer evidenten Wahrheit eine freie Willensentscheidung zu ihr nicht möglich. Abraham hätte also keine Wahl gehabt, sich frei zu entscheiden, wenn er der Verheißung Gottes unbedingt geglaubt hätte.

Noch aus einem anderen Grund kann Abrahams Glauben nicht ohne Zweifeln gewesen sein. Denn Zweifeln will zur Unterscheidung der Geister anregen und im religiösen Glauben danach fragen, was Gottes Wille tatsächlich sei. Außerdem – so argumentierte der Philosoph Kurt Hübner (2001, 14f.) – folgt aus der „fundamentalen, in der Endlichkeit des Menschen begründeten Schwäche“ immer ein Zweifel, auch im religiösen Glauben. Hübner unterscheidet vier Weisen von Zweifeln: 1. der theoretische Zweifel beruhe darauf, dass der Glaubende „seiner subjektiven und apriorischen Bedingungen der Erfahrung niemals gewiss sein“ könne; 2. der fundamentale Zweifel sei darauf zurückzuführen; dass er „der Gnade der Offenbarung bedarf um zu glauben“; 3. der Auslegungszweifel wurzele darin, dass „sein Verstehen der Offenbarung auf Grenzen stößt“; 4. der existentielle Glaubenszweifel komme daher, dass den Menschen „die Glaubensgnade immer wieder verlassen“ könne. Abgesehen von dem stets gegebenen theoretischen Zweifel ist bei Abraham zumindest ein Auslegungszweifel anzunehmen, weil ihm Gott ausdrücklich nicht vorher mitteilt, dass er ihn mit seiner Forderung auf die Probe stellen wolle, womit er ihm damit Wichtiges für sein Verstehen und Vertrauen geheim hält. Wollte Gott ihn in die „Nacht der Gottverlassenheit“ (von Rad 1971/1976, 32) stoßen?

Ein zweifacher Konflikt für Abraham

Gott führt Abraham in Versuchung, die zu einem doppelten Konflikt für Abraham wird. Zum einen steht das Opfergebot im Widerspruch zu Gottes früherer Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft. Zum anderen gerät Abraham durch die Anstiftung zur Gewalttat gegen seinen Sohn in ein unlösbares ethisches Dilemma: entweder Gehorsam gegen Gottes Aufforderung oder Übertreten des von Gott gegebenen Verbots der Sohnes-tötung². Abraham scheint der Aufforderung Gottes zu folgen – gehorcht er kindlich-vertrauend oder zweifelnd oder gar verzweifelt? Immerhin braucht er drei Tage, um an den Berg Moriya zu gelangen, auf dem er Isaak Gott opfern soll – eine lange Zeit zum Nachdenken³. Der Text schweigt sich über diese Zeit aus und überlässt den Leser seinen eigenen Phantasien, vielleicht auch seinem Mit-Leiden⁴.

² Diesen Konflikt versuchte man religionsgeschichtlich durch die Annahme zu entschärfen, dass damit das bisher geforderte Opfer des menschlichen Erstgeborenen durch ein Tieropfer ersetzt werden sollte, was für die ursprüngliche Erzählungsgestalt wahrscheinlich erscheint (vgl. von Rad 1949/1987, 193; Veijola 1988, 157). Auch wenn es früher Kinderopfer in Israel gegeben haben sollte (vgl. 2Kön 16,3; 21,6; Mi 6,7), scheint es eher wahrscheinlich, dass sich die Israeliten mit der vorliegenden Erzählform von ihren Nachbarvölkern aus dem phönizischen Raum abgrenzen wollten, bei denen Kinderopfer nicht ungewöhnlich waren (vgl. 2Kön 3,27).

³ Jüdische Ausleger haben das Schweigen Abrahams in vielfacher Weise gedeutet. Auch Kierkegaard (1843) erzählte vier verschiedene Modifikationen der dreitägigen Reise Abrahams mit der anschließenden Opferung Isaaks.

⁴ Während Volgger (2001) nur auf das Mitgefühl für Abraham abstellte, fragte Steins (1999, 312) zu Recht: „Und Isaak: Hat der Text keinen Sinn für seine Not?“

Die Abrahamerzählung ist eine Komposition aus unterschiedlich alten Einzelerzählungen, die zunächst mündlich überliefert, zwischen dem 9. und 5. Jahrhundert v. Chr. schriftlich fixiert und in die hebräische Bibel übernommen wurden. Dabei gehe ich davon aus, dass in der Redaktionsarbeit die unterschiedlichen Quellen mit Überlegung zusammengestellt worden sind, so dass „Gen 22,1–19 nur als Ganzes sowohl im heutigen Kanon als auch im gesamten Abraham-Zyklus Sinn macht“ (Kundert 1998, 40f.). Trotzdem sind die Texte „der Ausdeutung grundsätzlich offen“, wie von Rad feststellte (1949/1987, 193). Wenn ich hier versuche, sie in ihrem Verbundensein miteinander und vor allem die Versuchung Abrahams als Geschehen mit zeichenhafter Bedeutung auch für unsere Zeit zu verstehen, so werde ich mit dieser tiefenpsychologischen Sichtweise dennoch nur einige von „vielen Sinnschichten“ (von Rad, ebd.) erreichen.

Kehren wir zu Abraham zurück, der sich selbst überlassen zu sein scheint. Warum zieht er niemanden ins Vertrauen? Der Text berichtet nicht, dass er über den Auftrag Gottes mit seiner Frau Sara gesprochen habe; ihr Tod wird im Anschluss an das Opferungsgeschehen und die Segensverheißungen berichtet (23,1f.). Auch mit seinem Sohn bespricht sich Abraham so lange nicht, bis dieser endlich beim Aufstieg auf den Berg nach dem Opfer fragt. Die Antwort Abrahams (22,8) ist doppeldeutig und könnte auch übersetzt werden: „Gott wird sich dich, meinen Sohn, als Lamm für das Brandopfer ansehen“; damit hätte Isaak wissen können, dass er selbst das Opfer sein werde; anschließend geht er mit seinem Vater gemeinsam⁵ weiter (Kundert 1998, 37, 68). Die Midraschim legen diesen Text in ähnlicher Weise dahingehend aus, dass Isaak nicht ein passives Objekt der Opferung sei, sondern bewusst und handelnd an deren Vorbereitung teilnimmt (Veijola 1988, 133). Eine gleiche Bereitwilligkeit zum Opfer vermittelt eine Parallelerzählung im Koran, in der Isaak durch Ismael (den Stammvater der Muslime) ersetzt wird: Als Abraham diesem seinen Traum, in dem er zur Opferung seines Sohnes aufgefordert wird, erzählt, antwortet Ismael: „Vater! Tu, was dir befohlen wird!“ (Sure 37, S. 101f.). Damit entlastet Ismael nicht nur seinen Vater, sondern er liefert sich selbst als Opfer aus⁶.

Diese Darstellungsweisen gehen von einer absoluten Verfügungsgewalt Gottes über den Menschen aus, wovon eine entsprechende Gewalt Abrahams über seinen Sohn und ein unbedingter Gehorsam des Sohnes gegenüber seinem Vater abgeleitet werden. Beides ist in unserem christlichen, aufgeklärten Kulturkreis schwer nachvollziehbar und anstößig. Sind daher andere Erklärungen für die Versuchung Abrahams denkbar, die sowohl die Kindeswürde beachten als auch ein zweifelndes Prüfen von Gottes Willen nicht ausschließen? Kann die Abrahamerzählung verstanden werden als intrapsychische Versuchung oder als Zeichen dafür, dass die dyadische Beziehung zwischen Gott und Abraham zu einer triadischen aufgebrochen werden soll?

⁵ Nach der Septuaginta gehen Abraham und Isaak in V. 6 „zusammen“ (οἱ δύο ἅμα), was sich in V. 8 ändert: sie gehen „gemeinsam“ (ἀμφότεροι ἅμα), was dann eine größere Intimität und Einigkeit anzudeuten scheint. Damit gibt es eine Akzentverschiebung: vom allein handelnden Abraham (im hebräischen Text) zu einem mehr gemeinsamen Handeln von Abraham und Isaak.

⁶ Ebenso reagiert die Tochter des Jiftach, als sie erfährt, dass ihr Vater sie als Brandopfer darbringen müsse, um sein Gelübde an Gott gehorsam erfüllen zu können (Ri 11,30–40).

Eine tiefenpsychologische Sicht auf Abraham

Menschliche Handlungsmotive und Konflikte lassen sich besser ergründen, wenn religionspsychologisch vorläufig davon ausgegangen wird, dass sich der Mensch aus einem Grundbedürfnis heraus ein Gottesbild geschaffen hat (vgl. Winkler 2003, 40–45). Dabei bleibt die spezifisch theologische Wahrnehmungseinstellung, dass Gott vor aller Zeit ist, den Menschen geschaffen und sich ihm offenbart hat, am Rande.

Abraham wird in der hebräischen Bibel in einer symbiotischen Zweierbeziehung verbunden mit Gott geschildert. Als Gott ihn aufruft, seine Verwandtschaft und sein Vaterhaus zu verlassen, verspricht Gott ihm, seinen Namen groß zu machen und ihn zu beschützen (Gen 12,1–3). Für seinen verstorbenen Vater Terach erhält Abraham in der Stimme Gottes einen mächtigen und vielversprechenden Ersatz, der auf seiner Wanderschaft bei ihm und seiner Familie bleiben wird. Psychoanalytisch verstanden ist die Stimme Gottes das durch den Vater geprägte Über-Ich.

Als eine Hungersnot ausbricht, zieht Abraham nach Ägypten und verkuppelt seine Frau, die er für seine Schwester ausgibt, an den Pharao, der ihn und seine Familie dafür ernährt und beschenkt. Aus diesem Wirrwarr holt ihn Gott heraus, indem er den Pharao mit schweren Plagen schlägt, so dass dieser den Abraham mit seiner Sippe ziehen lässt (12,10–20). Reich geworden trennt sich Abraham in großzügiger Weise von der Familie seines Neffen Lot; dafür schenkt ihm Gott das Land Kanaan und verspricht ihm zahlreiche Nachkommen (13,1–18). Mit Gottes Hilfe besiegt er diejenigen, die Lot und dessen Familie überfallen hatten, und verhält sich großmütig gegenüber den Geschlagenen, wofür er wiederum reichen Lohn von Gott verheißen bekommt (14,13–15,2). Als er seine bisherige Kinderlosigkeit beklagt, verspricht ihm Gott erneut Nachkommen und ein langes Leben, indem er mit ihm einen Bund⁷ schließt (15,3–21). Trotzdem folgt Abraham der Idee der kinderlos bleibenden Sara, einen Nachkommen mit der ägyptischen Magd Hagar zu zeugen. Weil Hagar in ihrer Schwangerschaft weniger Achtung gegen Sara zeigt und diese sie darauf hart behandelt, läuft sie weg, kehrt aber auf Gottes Zureden zurück (16,1–16). Wiederum berichtet die Bibel von einem Bundschluss, der jetzt zu einer wechselseitigen Beziehung zwischen Abraham und Gott wird: Gott ermahnt Abraham, rechtschaffen zu sein und den Bund zu halten, d.h. an die Verheißung zu glauben. Die Beschneidung Abrahams soll äußeres Zeichen der Verheißung Gottes sein (17,1–14); sie könnte als Sühnopfer für seinen bisherigen Ungehorsam und für sein bisheriges Zweifeln verstanden werden. Seine Glaubenszweifel zeigen sich erneut bei der Ankündigung der Geburt von Isaak. Ausdrücklich kündigt Gott an, mit Isaak ebenfalls einen Bund schließen zu wollen, womit Abraham nicht mehr der einzige Adressat von Verheißungen und alleinige Bundesgenosse Gottes wäre (17,15–21). Abraham wird von drei Männern besucht, von denen einer nach dem gastlichen Mahl wiederum die Geburt von Isaak ankündigt. Sara hört heimlich zu und zweifelt. Darauf wird nicht sie, sondern Abraham angesprochen (18,1–16). Weil Gott vor Abraham nicht verheimlichen will, dass er Sodom und Gomorra zu bestrafen beabsichtigt, weiht er Abraham ein, der sich für die dort le-

⁷ Der Bundschluss bedeutet nichts anderes als eine bekräftigte Verheißung und ist „eine feierliche Zusage, durch die Gott sich selbst verpflichtet“ (Westermann 1975/1993, 120).

benden Gerechten einsetzt (18,17–33). Nach der Zerstörung der beiden Städte zieht Abraham weiter und will erneut – diesmal aus Angst – seine Frau an den regionalen Herrscher verkuppeln, was Gott verhindert, indem er dem König in einem Traum die geplante Untat Abrahams offenbart (20,1–13). Trotzdem profitiert Abraham davon (20,14–16). Als Abrahams Gewissenbisse bekommt, weil er nach der Geburt Isaaks – aufgrund der Eifersucht seiner Frau – Hagar mit ihrem und seinem Sohn Ismael in die Wüste und den sicheren Tod schicken will, beruhigt ihn Gott deswegen und greift zur Rettung von Hagar und Ismael ein (21,1–13).

Gott ist für Abraham also wie ein gütiger Vater, der seine Schritte lenkt, auch wenn er irregeht, der alles böse Tun Abrahams zum Guten für ihn wendet, der ihn und sein Schuldigwerden geduldig erträgt und ihn stets aufs Neue seines Beistandes versichert, der ihn also in seinem Selbstgefühl und Selbstwerterleben fördert und bestärkt. Mit der Beziehung Abrahams zu Gott kann sich jeder leicht identifizieren, weil in ihr – wie Freud (1927, 352) es ausdrückte – die „ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit“ erfüllt werden. Bleibt es bei diesen kindlichen Bedürfnissen und werden sie zur „psychischen Genese religiöser Vorstellungen“ (ebd.), dann kann ein so gegründetes Gottesbild nur als Illusion bezeichnet werden, das eine Realitätsverkennung bewirkt und letztlich eine narzisstische Fehlentwicklung zu fördern vermag (Ruff 2005).

Religionspsychologisch gesehen ist die Entwicklung Abrahams also nicht unproblematisch. Er erreicht zwar alles, was er sich wünscht: eine neue Heimat, Reichtum, Ansehen bei den Nachbarvölkern, ein hohes Alter in Gesundheit und sogar einen ehelichen Sohn als Erben. Aber noch wirkt Abraham in seinem Verhalten und mit seinem Gottesbild recht unreif.

Die Versuchung als Krise

Dann wird Abraham von seinem Gott aufgefordert, seinen Sohn zu „schächten“ (Gen 22,10: טחש). Seiner „Nomadenreligion“ (Maag) entsprechend hat er bisher nur Tiere geopfert, damit Gott an ihnen ein Zeichen tue und Abraham hatte glauben können (15,9–18). Nun da er alles, was er wollte und ihm verheißen worden war, bekommen hatte, soll er seinen einzigen Erben opfern. Bis jetzt war er mit sich und seinem Gott in Frieden und Eintracht gewesen. Hatte nicht sogar Abimelech gesagt „Gott ist mit dir bei allem, was du unternimmst“ (21,22)? Hatte er nicht zuletzt den Namen des Herrn als „Gott, den Ewigen“ angerufen und seitdem als Fremder unbehelligt im Philisterland gelebt (21,33f.)? Und jetzt fordert Gott von ihm, dass er das ihm Liebste ermorde.

Selbst wenn dieser Befehl Gottes (im Sinne jüdischer Textauslegung) als Bitte an Abraham verstanden wird, muss eine solche Bitte Abraham in eine tiefe Krise gestürzt haben. Auffallend an dieser Forderung ist jedoch, dass mit ihr überhaupt keine Begründung verbunden ist, so als ob die Antwort darauf nur unbedingter Gehorsam sein kann. Dass dies eine Erprobung für Abraham sein soll, wird Abraham verschwiegen. Früher hat Gott ihm das Strafgericht über Sodom und Gomorra nicht verheimlichen wollen, weil „Abraham doch zu einem großen, mächtigen Volk werden soll“ (18,17f.). Jetzt aber verlangt die Stimme Gottes seinen Sohn, der allein dieses Volk ermöglichen kann. Die damit ver-

bundene Feststellung klingt wie Hohn: „deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst (אהבת)“. Das ist umso bedeutsamer, als das Wort „Liebe“ hier das erste Mal in der hebräischen Bibel auftaucht⁸. Isaak ist also für Abraham nicht nur der ersehnte Stammhalter, sondern zwischen Vater und Sohn besteht auch eine liebende Beziehung. Damit ist der Konflikt Abrahams auf den Punkt gebracht: einerseits seine Liebe zu seinem Sohn, andererseits seine Liebe zu Gott – beide Formen der Liebe sind nicht mehr zusammen möglich. Abraham soll sich entscheiden.

Würde Abraham der Gottesförderung folgen, müsste er mit seiner Sohnestötung ein Verbrechen begehen; und was würde dann aus Gottes Verheißung, aufgrund der Abraham zum Stammvater einer Menge Völker werden sollte? Würde Abraham aber Gottes Weisung nicht folgen und damit seinen geliebten Sohn retten, müsste er dann nicht den Zorn Gottes fürchten und ginge er nicht mit seinem Sohn zusammen ebenfalls der Verheißung Gottes verlustig? Sein Dilemma erscheint aussichtslos.

Vergleich der Glaubensprobe von Abraham und Ijob

Damit stellt sich die entscheidende Frage: Warum will Gott Abraham vor eine so unmögliche Wahl stellen, die wir spontan als unmoralisch bezeichnen würden? Theologisch könnte man sich begnügen mit der Feststellung, „daß eine solche Probe von Zeit zu Zeit nötig ist, wenn der Glaube nicht zum Besitzstand verkommen soll“ (Krochmalnik 2001, 106). Für die Annahme einer „pädagogischen Belastungsprobe, die Gott zur Erforschung des Glaubens und der Treue über einen Menschen kommen läßt“ (von Rad 1949/1987, 190), ist Voraussetzung, dass Gott Abraham für stark genug hält, um ihn einer solchen Belastungsprobe ausliefern zu können. Gilt das für Abraham ebenso wie für Ijob? Auch Ijob glaubt, dass es ihm gut gehe, weil er gottesfürchtig sei. Als er aufgrund von Schicksalsschlägen zu einem elenden, gedemütigten, verspotteten Menschen wird, machen dafür seine Freunde die nicht von ihm eingestandenen Sünden verantwortlich. Zwar zweifelt Ijob an der göttlichen Gerechtigkeit, weil Gott ihm alles genommen hatte, ohne dass er sich einer Schuld bewusst ist, aber er hält an seinem Gottesglauben fest. Nicht wegen Verfehlungen ist die Prüfung über Ijob gekommen, sondern weil Gott seinen Glauben an ihn, den Allmächtigen, prüfen will. Ijobs demütiges Eingeständnis, dass Gottes Absicht und Willen für ihn unergründlich seien, zeigt seine Reifung im Glauben. Im (später eingefügten) Schluss spricht er zu Gott: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen, jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“ (Ijob 42,5). Eine neue Möglichkeit von „Sehen“ wird ihm zum Erkennen und Erleben von Gottes unermesslicher Größe. Die Krise, in die ihn sein Unglück stürzte, ermöglicht ihm, Gott in seinem Wirken zu erleben. Damit ver-

⁸ Die Septuaginta übersetzt: τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, was in doppelter Weise Liebe beinhalten könnte, aber wohl in dem Sinn zu deuten ist, dass Isaak in seiner Ergebenheit (sowohl seinem Vater als Gott gegenüber) bevorzugt ist und dass Abraham ihn lieb hat (vgl. Kundert 1998, 50–64). Denn „im Kontext des antiken (patriarchalistischen) Autoritätsgefälles ist Liebe nicht Willkür der Autoritätsperson, sondern sie gründet auf der bereits bewiesenen oder zu beweisenden Ergebenheit des Geliebten“ (ebd., 304).

mag er seine Ambivalenz zwischen Wissenwollen, Zweifeln und vertrauensvollem Sich-Überlassen an Gott zu ertragen.

Die Prüfung Abrahams unterscheidet sich von der Ijobs wesentlich: während Ijob viele schreckliche Schicksalsschläge passiv erleidet (Verlust seiner Familie, seiner Gesundheit und seiner Habe), soll sich Abraham aktiv seines Sohnes bemächtigen, sich damit selbst Leid zufügen und zugleich die frühere Verheißung Gottes zunichte machen. Die Prüfung scheint wesentlich schwerer und ist – nach den Midrasch-Auslegungen – die letzte von zehn Prüfungen, die Abraham alle bestanden habe. In der Abrahamerzählung lassen sich tatsächlich mehrere vorangegangene Prüfungssituationen erkennen (vgl. von Rad 1949/1987, 190). In diesen Situationen, in denen Abraham aufgefordert wird, das Vaterhaus zu verlassen (12,1–5) und weiterzuziehen (13,14–18) oder in denen ihm zahlreiche Nachkommen verheißt werden (15,1–6; 17,1–3), reagiert Abraham gläubig auf den Ruf Gottes. Andere Situationen jedoch besteht er als Prüfungen nicht: so den Ausbruch der Hungersnot, in der er Sara als seine angebliche Schwester verkuppelt (12,10–20), was er wiederholt, als er in der Fremde um sein Leben fürchtet (20,1–13), oder die konkrete Verheißung der Geburt von Isaak, an der er und Sara zunächst zweifeln (17,15–19; 18,10–15). So stark wie Ijob scheint Abraham nicht zu sein.

Und doch mutet Gott ihm – mehr als Ijob – Ungeheuerliches zu, was in einem doppelten Ärgernis besteht: Gott widerspricht sich und will Abraham zu einem Verbrechen, zu einem Mord verführen, um dessen Glauben und Gehorsam zu prüfen. Nach den Midraschim wird Abraham auf seinem dreitägigen Weg zur Opferstätte vom Teufel gefragt, ob er von Sinnen sei, seinen Sohn zu schächten; dabei habe der Teufel mit der Tora (Gen 9,6) argumentiert: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden“. Abraham habe geantwortet, dass der Befehl so laute und er den Willen seines himmlischen Vaters tun wolle (Veijola 1988, 132). Die jüdischen Ausleger waren sich des Konflikts zwischen Moral und Glauben durchaus bewusst, priesen aber nur den Gehorsam Abrahams, den auch Martin Luther fest in dessen Glaubenszuversicht verankert sah (vgl. Lerch 1950, 177f.). Für Luther war Abraham vorbildlich, weil er den Widerspruch zwischen Opfergebot (*mandatum*) und Nachkommensverheißung (*promissio*) ausgehalten und im Vertrauen auf die Auferstehung (Hebr 11,19) in die Finsternis der Ungewissheit eingetreten sei (ebd., 169). Der ethische Konflikt war für Luther nicht relevant. Doch schon die frühen christlichen Ausleger (z.B. Origenes, Hom. 3–11) versuchten Gott von der Anstiftung zum Mord zu entlasten, indem sie Isaaks Opferung als gleichnishafte Vorausdarstellung des Opfertodes Christi verstanden (vgl. Lerch 1950, 27–46).

Gott als Versucher zum Bösen?

Mit einem Gott, der den Menschen zum Bösen versucht, konnte sich auch Kant nicht zufrieden geben; Gott könne nicht dem moralischen Gesetz, dessen Garant er sei, widersprechen. Abrahams Antwort auf Gottes Forderung hätte lauten müssen: „Daß ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei-

est, davon bin ich nicht gewiß...“ (1798/1975, 333 Fußnote). Kant bezweifelte, dass die unsittliche Aufforderung von Gott gekommen sei.

Dagegen bezog das alte Israel sogar widergöttliche Versuchungen auf Jahwe (z.B. 2Sam 24,1). Auch Ijob machte Jahwe für sein Unglück verantwortlich. Zwar tritt in der später eingefügten Rahmenerzählung der Satan auf, aber er nimmt als himmlischer Ankläger die Interessen Gottes wahr⁹. So könnte auf die Abrahamerzählung die Feststellung Girards zutreffen: „die Vorstellung, die Menschen hätten das Opfern von den Göttern gelernt, ist universal“ (1999/2002, 125). Danach wäre die Versuchung Abrahams auf in Gott zu denkende dunkle (destruktive) Anteile, die in Ambivalenzspannung zu seinen hellen Anteilen stehen, zurückzuführen (vgl. Winkler 2003). Wenn Ambivalenz¹⁰ jedoch eine *conditio humana* ist, so ist sie aus des Menschen Geschöpflichkeit und Unvollkommenheit abzuleiten und nicht in analoger Weise Gott zuzuschreiben. Grundzug biblischer Geschichtstheologie ist eher die Vorstellung einer göttlichen Führung der Welt in der Weise, dass alles menschliche Unzulängliche und Fehlerhafte Anlass zum positiven Handeln Gottes wird, wie Abraham es vor seiner Versuchung mehrfach erfahren hatte. Gott kann die Versuchung Abrahams nur zugelassen haben entsprechend der Überlegung von Augustinus: „Wenn es nicht gut wäre, daß es auch ein Böses gibt, so würde dessen Sein von dem Allmächtigen unbedingt nicht zugelassen werden“ (Ench. 96). Wie ist dann die Stimme zu erklären, die Abraham den Mord an seinem Sohn als Gott wohlgefällig auftrug?

Vor seiner Versuchung hat Abraham ziemlich viel Übles getan. Durch die versuchten Betrügereien mit seiner Frau hatte er Unheil über die beiden unwissenden Könige heraufbeschworen (Gen 12; 20); denn Ehebruch war schon damals sanktioniert (20,9). Er hatte sich mit Sara einer versuchten Kindestötung schuldig gemacht, als er die Magd Hagar mit ihrem (und seinem) Sohn in die Wüste schickte, was deren sicheren Tod bedeutete (21,9–16). Auffallend ist, wie der biblische Text über die Vergehen Abrahams hinweggeht und umso mehr seine guten Taten hervorhebt, Abraham also idealisiert. Warum aber muss Gott stets aufs Neue seinen Bund mit Abraham schließen? Weil Abraham immer wieder ausbricht und sich gegen Gott (intrapyschisch verstanden als Über-Ich¹¹) versündigt. Trotz all seines Versagens erneuert Gott seinen Bund mit Abraham immer wieder, wobei er ihn stets aufs Neue ermahnen muss, sich nicht gegen ihn zu versündigen (z.B. 17,1–8).

Das deutet auf eine Ambivalenz Abrahams hin: Einerseits sucht er auf Kosten der Gerechtigkeit nach eigenen Vorteilen und andererseits verspricht ihm sein Über-Ich für Rechtschaffenheit großen Lohn in Form von eigenem Land und großer Nachkommenchaft. Prüfungen, welchen seiner gegensätzlichen Strebungen Abraham letztlich folgen

⁹ Auch die Nacherzählung der Opferung Isaaks im frühjüdischen Jubiläenbuch beginnt – ganz ähnlich wie die Prüfung Ijobs – mit einem Gespräch zwischen Gott und seinem Gegenspieler Mastema. Von diesem geht die Idee der Opferung Isaaks aus, um so zu prüfen, ob Abraham „glaubend ist in allem, worin du ihn versuchst“ (Jub 18,12ff., zit. n. Kundert 1998, 86).

¹⁰ Ambivalenz definierten Laplanche und Pontalis in ihrem „Vokabular der Psychoanalyse“ (Frankfurt a.M. 1972, 55) als „gleichzeitige Anwesenheit einander entgegengesetzter Strebungen, Haltungen und Gefühle, z.B. Liebe und Haß, in der Beziehung zu ein- und demselben Objekt“.

¹¹ Freud unterschied im Über-Ich das Ich-Ideal, das Gewissen (Schuldbewusstsein, Strafbedürfnis) und die Selbstbeobachtung („als Voraussetzung für die richterliche Tätigkeit des Gewissens“; 1932, 65f.).

werde, liegen also nahe. Dabei kannte Abraham durchaus eine ethische Leitlinie, die er angesichts der drohenden Zerstörung von Sodom Gott entgegenhielt. Wenn nämlich neben den Ruchlosen auch die Gerechten dabei vernichtet würden, gäbe es zwischen beiden keinen Unterschied mehr. Ziemlich überheblich sagt er zu Gott: „Das darfst Du nicht tun. Sollte sich der Richter über die ganze Erde nicht an das Recht halten?“ (Gen 18,25). Wie konnte Abraham das vergessen, als er seinen Sohn schächten will? Erinnert er sich nicht, wie Gott auf des Menschen Gewalt reagiert: beispielsweise als das vergossene Blut Abels zu Gott schreit, Kain deswegen verflucht wird und aller Segnungen verlustig geht (4,10–12)? Drei Antworten sind denkbar, wenn die Tötungsaufforderung intrapsychisch im Sinne eines unbewussten Tötungswunsches verstanden wird.

Die Versuchung als Tötungswunsch

Die Tötungsaufforderung könnte erstens als Wunsch zur Machtsicherung und zum Überleben verstanden werden. Angst vor Machtverlust lässt schon in Götter- und Heroenmythen Väter zu Mördern ihrer Söhne werden; beispielsweise suchte im Ödipusmythos König Laios seinen erstgeborenen Sohn durch Aussetzen zu töten (Ruff 2004). Der zugrundeliegende narzisstische Konflikt könnte ähnlich auf Abraham zutreffen: Wünscht er sich zwar einerseits einen Erben, weil das seine männliche Potenz beweist und seine Autorität stärkt, aber fürchtet er doch andererseits einen solchen Nachfolger, weil der seine Autorität untergraben kann und ihn schließlich begraben wird? Als er Isaak opfern will, ist dieser so alt, dass er zum Rivalen Abrahams werden kann, zumal Gott angekündigt hat, er wolle mit Isaak einen Bund wie mit Abraham schließen (17,15–21), was Abrahams Konkurrenzangst geschürt haben mag. Dann kann die innere Stimme des rivalisierenden Begehrens, die Girard (1999) mit dem Satan gleichsetzt, ihm vorgaukeln, dass die Übertretung des Tötungsverbotes gottgewollt sei und damit keinerlei Gefahr für ihn bedeute. Würde er nämlich seinen inneren mörderischen Forderungen gegen Isaak folgen, minderte sich seine schmerzliche Ambivalenz zugunsten von mehr Autorität und Machtfülle – wofür er allerdings seine weichen und liebenden Selbstanteile verdrängen muss.

Zweitens könnten die zerstörerischen Impulse Abrahams auf einer unbewussten Schuldverschiebung beruhen. Destruktive Impulse und Phantasien können in einer Vaterschaft als so erschreckend erlebt werden, dass sie externalisiert und projiziert werden. Die Folge ist, dass sie entweder angstvoll verworfen werden und sich dämonisieren oder dass sie als feierliche Herausforderung gewürdigt werden (Boothe 2003, 26f.). War nicht Isaak der ursächliche Grund, weswegen Abraham seinen Sohn Ismael in die Wüste und in den Tod schicken musste? Dann wäre Isaak der letztlich Schuldige, der Sündenbock für Abraham. Der Sündenbock galt in der hebräischen Bibel als geheiligt, weil ihm eine versöhnend-einigende Funktion zugeschrieben wurde (Lev 16,20–22). Auch in Mythen besorgte die Ausstoßung des vermeintlichen Übeltäters Frieden den tatsächlichen Tätern, die ihr Opfer danach in einen göttlichen Wohltäter verwandelten (Girard 1999). Daran erinnert die hebräische Doppelbedeutung *העלהו* in Gen 22,2: „führe ihn hinauf / opfere ihn dort zu einem Brandopfer“. Mit seiner Opferung wird das Opfer „erhöht“, es wird aus dem irdi-

sehen Bezirk in einen transzendenten Bereich hinaufgeführt und geheiligt. So könnte eine als rituell verstandene Opferung Isaaks in doppelter Weise interpretiert werden: zum einen im Sinne einer Sühnetheologie als „Reinigung“ von Abrahams Gewissen und zum anderen im Rahmen einer Initiationshandlung als eine Weihe an Gott, die den Sohn aus der Abhängigkeit von seinem Vater lösen soll.

Drittens ließe sich die Tötungsaufforderung aus einem Strafbedürfnis Abrahams ableiten. Aus der Ambivalenz zum Vater/Gott, der durch seine Gesetzgebung Triebverzicht fordert, hatte Freud das Schuldbewusstsein abgeleitet: „Im Rahmen der Moses-Religion war für den direkten Ausdruck des mörderischen Vaterhasses kein Raum; nur eine mächtige Reaktion auf ihn konnte zum Vorschein kommen, das Schuldbewußtsein wegen dieser Feindseligkeit, das schlechte Gewissen, man habe sich gegen Gott versündigt und höre nicht auf zu sündigen“ (1939, 243). Angst vor göttlicher Strafe kann zu einer blinden Gottesfurcht werden, die keine moralischen Grenzen mehr kennt, um „Gott“, d.h. das Ich-Ideal zufrieden zu stellen. Abrahams Schuldbewusstsein verlangt nach einer unbedingten Prüfung seiner Treue zu Gott, und es fordert als Strafbedürfnis eine entsprechende Sühne. Sühne geschieht am wirkungsvollsten durch Blut. War nicht die Beschneidung als Zeichen des Bundesschlusses schon ein Sühnopfer gewesen? Doch die härteste Bestrafung für Abraham bestünde im Verlust seines geliebten Sohnes. Isaak wäre das am meisten geeignete Opfer, das seines Vaters Gewissen besänftigen könnte.

Nicht Gott also verlangt von ihm die Tötung seines Sohnes; denn Gott ist treu und wird sich an Recht und Gesetz halten, wie Abraham zuvor von ihm erwartet und erfahren hatte. Stattdessen stürzen Abraham die Forderungen unbewusster Triebimpulse oder seines Über-Ichs, die er auf Gottes Stimme projiziert, in jenes unlösbar scheinende Dilemma. Ihnen folgt Abraham drei Tage lang, und er leidet und büßt bis kurz vor der Opferung Isaaks – dann erst, in der fast schon vollbrachten Tat, mindern sie sich. Denn die Liebe zu seinem Sohn und sein Wissen um Gott als den Leben-Bewahrenden sind stärker, setzen sich schließlich durch und können ihn von der Ermordung seines Sohnes abhalten. Entsprechend zeigt sich in der biblischen Erzählung die „Stimme von oben“, sein Über-Ich versöhnt: „jetzt weiß ich, dass du Gott fürchtest; du hast mir deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten“ (Gen 22,12). Die Absicht gilt für die Tat. Und damit hat sich eine Wandlung nicht nur in Abraham selbst, sondern auch in seiner Beziehung zu seinem Sohn vollzogen. Intrapyschisch hat er die Kontrolle über seine Triebregungen gewonnen, intersubjektiv hat er sich von seinem Sohn als einem bisher ihm zugehörig erlebten Teil seiner selbst gelöst.

Aus exegetischer Sicht hat Volgger (2001, 10f.) darauf aufmerksam gemacht, dass im ersten Teil der Erzählung (v. 1–10.12) als Gottesname אֱלֹהִים (Elohim), im zweiten Teil (v. 11–16) jedoch יְהוָה (YHWH) gebraucht wird, so dass es sich „um zwei Aspekte des Göttlichen handeln (kann), die aufeinander bezogen sind“. In der anfänglichen Aufforderung Elohim sei der Bezug zur Tradition von Menschenopfern erhalten geblieben, werde aber im späteren Einschreiten YHWHs untersagt (ebd., 14). In unserem Kontext könnte dieser unterschiedliche Namensgebrauch verstanden werden als Benennung zunächst der inneren Gewissensstimme und dann der Gottes als des transzendent-liebenden Bezugspunkts. Abraham musste erst erleben, dass sein ihm wohlgesonnener, von ihm jetzt auch

gefürchteter Gott nicht einer ist, der sich widerspricht und Chaos anrichtet; vielmehr ist ER derjenige, der Liebe ist und Leben schenkt, so wie er ihm Isaak geschenkt und Hagar mit Ismael gerettet hatte. Dieser individuellen Erfahrung Abrahams folgt in späterer Zeit deren allgemeine soziale Einordnung: als Akt von Kultursetzung lässt Gott durch Moses sein ausdrückliches Gebot „Du sollst nicht morden“ verkünden (Ex 20,13). Am Sinai ist es Mose, der zum Volk spricht: „Fürchtet euch nicht! Gott ist gekommen, um euch auf die Probe zu stellen. Die Furcht vor ihm soll über euch kommen, damit ihr nicht sündigt“ (Ex 20,20). Aus der Prüfung resultiert die Gottesfurcht, die dem sündigen Menschen Grenzen zu setzen vermag.

Die Versöhnung Abrahams

Abraham hat die Krise gemeistert. Wie Ijob hat er Gott erlebt. Den Ort seiner Begegnung nannte er יהוה יראה („der Herr sieht“, Gen 22,14). Was meinte er damit? Aus tiefenpsychologischer Sicht sind drei Bedeutungen denkbar: der Herr sieht mich, er sieht uns oder er sieht den Isaak. Winnicott (1967), der im „intermediären Raum“ auch der Religion einen Ort gegeben hat, hat die Spiegelfunktion der Mutter als existentiell notwendig für die Individuation ihres Kindes herausgestellt. Schon der Säugling sehe sich in ihrem Gesicht, in ihrer Mimik wiedergespiegelt, was ihm Halt in seiner Ohnmächtigkeit gäbe. Nicht sein reales Spiegelbild erblickt das Kind im mütterlichen Gesicht, sondern es erlebt ihr emotional vermitteltes Bild, das sie sich im jeweiligen Augenblick von ihrem Kind macht. Wenn Abraham den Blick Gottes auf sich fühlte: wie wird er ihn bei seiner Opfervorbereitung erlebt haben? Vermutlich zunächst streng-fordernd, dann aber in seiner Beinahe-Opferung plötzlich wohlwollend-korrigierend. Indem Abraham Gottes Stimme hört, weiß er sich von ihm bei seinem finstern Tun gesehen und erfährt, was später der Prophet Hosea in die Worte fasste: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer“ (Hos 6,6). Das kann als Reifung Abrahams hin zu einer Autonomie, in der er destruktive Impulse mehr zu kontrollieren und libidinöse Affekte mehr zu steuern vermag, verstanden werden. Dazu gehört insbesondere die Unterscheidung der Geister, weswegen sich der noch sehr junge König Salomo von Gott vor allem erbat: „Verleih daher deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er dein Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht“ (1Kön 3,9). Indem Abraham hörte, lernte auch er, das Gute vom Bösen zu unterscheiden.

Oder hatte Abraham Gottes Eingreifen darauf zurückgeführt, dass Gott ihn mit Isaak zusammen gesehen hatte: Ihn, Abraham als Täter, und Isaak als sein Opfer? Abraham erlebte Gott als den ganz Anderen: ER will nicht den einen um des anderen willen; ER will sie beide miteinander in ihrer sich gegenseitig anerkennenden Liebe zueinander. Aber damit muss Abraham auf seine Vater-Autorität mit ihrer gewalttätigen Macht über Isaak verzichten. Er akzeptiert seinen Sohn nun als wirklichen Anderen und als Dritten in seinem bisher symbiotischen Zweierbund mit Gott. Seine zuvor dyadische Beziehung zu Gott war für ihn zur Gefährdung geworden, weil sie ihn derart an das Wohlwollen Gottes glauben ließ, dass er seinen triebhaften Regungen nur wenig Grenzen setzte, sich zum Herrn über das Leben seines Sohnes machte und somit zum Täter wurde. Seine ihn nun

begrenzende Gottesfurcht und sein Verzicht auf rivalisierendes Begehren machen ihn frei auf Zukunft hin.

Oder hatte Gott den Isaak, das schuldlose Opfer, gesehen, sich seiner erbarmt und ihn gerettet? Dadurch hatte Gott auch Abraham davor bewahrt, ein Verbrechen zu begehen, so dass Abraham ihm dankbar den Kultort יהוה יראה („der Herr sieht“) errichtete. Abraham und Isaak sind beide zu Söhnen Gottes geworden, so dass Abraham nun Vater-Bruder für Isaak wird. Indem Abraham seinen Sohn aus seiner bisherigen totalen Verfügung freigibt hin auf ein selbständiges Leben, akzeptiert er den Generationenunterschied: Isaak wird ihn überleben, und nur in seinem Sohn wird sich für ihn eine Perspektive auf Zukunft hin eröffnen können. Denn erst wenn sich ein Vater aus seinen narzisstischen Allmachtsvorstellungen gelöst hat, kann er seinen Sohn in seiner Eigenart mit Stolz annehmen, kann er ihn an seinen Ressourcen teilhaben lassen, kann er sich freuen an eigenen Lebensentwürfen des Sohnes und kann er demütig wie Ijob anerkennen, dass alles Leben in der Hand des Allmächtigen liegt. Was dessen eigentlicher Willen ist, wird er jedoch nur in der Glaubensgnade und im zweifelnden Überprüfen zu erkennen vermögen.

Wird die Versuchungserzählung derart intrapsychisch als Verführung vonseiten ungesteuerter Triebimpulse Abrahams verstanden, wird sie der ursprünglichen theologischen Interpretation wieder zugänglich: wir dürfen hoffen, dass sich Gott um die unschuldigen Opfer sorgt und eingreifen kann, sie zu erretten. Zugleich wird die Versuchung Abrahams zum Vorbild für die Chance, in Glaubenskrisen zu reifen und Gott als den zu erkennen, der hinsieht (Gen 22,14), um zu retten. Gott ist es, der das Wirken des Bösen, des ungezügelten triebhaften Begehrens im Menschen, sieht und letztlich ins Leere laufen lässt.

Literatur

- Boothe, B.* (2003): Abraham und die befohlene Sohnestötung. Erzähldynamik und Konflikt-dynamik. Manuskript.
- Freud, S.* (1927): Die Zukunft einer Illusion. GW XIV, 323–380.
- Freud, S.* (1932): Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. GW XV, XXXI. Vorlesung, 62–86.
- Freud, S.* (1939): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. GW XVI, 103–246.
- Girard, R.* (1999): Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz, München – Wien 2002.
- Grüßer, E.* (1997): An die Hebräer III, Zürich – Neukirchen-Vluyn (EKK 18/3).
- Hübner, K.* (2001): Glaube und Denken, Tübingen.
- Kant, I.* (1798): Streit der Fakultäten, in: Werke in sechs Bänden. Hg. v. W. Weischedel. Bd. VI, Darmstadt³1975.
- Kierkegaard, S.* (1843): Furcht und Zittern, Gütersloh 2002.
- Krochmalnik, D.* (2001): Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum, Stuttgart (Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament 33/1).
- Kundert, L.* (1998): Die Opferung/Bindung Isaaks I: Gen 22,1–19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn.
- Lerch, D.* (1950): Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung, Tübingen (BHTh 12).
- Rad, G. von* (1949): Das erste Buch Mose – Genesis, Göttingen¹²1987 (Neues Göttinger Bibelwerk 2/4).
- Rad, G. von* (1971): Das Opfer des Abraham, München²1976 (KT 6).

- Ruff, W.* (2004): Wenn Väter ihre Söhne opfern. Auswirkungen des Laios-Komplexes auf Ödipus und Isaak, in: F. Wellendorf; H. Werner (Hg.), *Das Ende des Ödipus. Entwertung und Idealisierung ödipaler Konzepte in der Psychoanalyse heute*, Tübingen 2005, 387–408.
- Ruff, W.* (2005): Glauben und seine Heilkraft, in: *Wege zum Menschen* 57, 43–54.
- Steins, G.* (1999): Abrahams Opfer. Exegetische Annäherungen an einen abgründigen Text, in: *ZKTh* 121, 311–324.
- Veijola, T.* (1988): Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, in: *ZThK* 85, 129–164.
- Volgger, D.* (2001): Es geht um das Ganze – Gott prüft Abraham (Gen 22,1–19), in: *BZ* 45, 1–36.
- Westermann, C.* (1975): Genesis 12–50, Darmstadt³1992 (EdF 48).
- Winkler, K.* (2003): *Grundmuster der Seele. Pastoralpsychologische Perspektiven*. Göttingen.
- Winnicott, D.W.* (1967): Die Spiegelfunktion von Mutter und Familie in der kindlichen Entwicklung, in: Ders., *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart 1997, 128–135.

Abraham is challenged by a voice to sacrifice his son Isaac, so that his faith and obedience may be tested. This challenge drives him into a deep ethical conflict that seems to be unsolvable and may be regarded as a situation of temptation. An interpretation by means of depth psychology explaining this conflict as an intra-psychic process (of securing power, transferring guilt, or expressing an urge for punishment) does not necessarily contradict a theological way of understanding the text by focusing on God's saving action in rescuing the blameless victim Isaac.