



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Der Ort des Opfers Abrahams. Ein textkundlicher und topologischer Vergleich von Gen 22,1-19 (Ber/1.Mos) und Sure 37:100-113“

verfasst von / submitted by

Mag. Dr. Benedikt Josef Collinet

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Betreut von / Supervisor: Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Langer

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 800

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Religionswissenschaft

Inhalt

A. Einleitung.....	4
1. Hinführung, Forschungsanliegen und Gliederung der Arbeit.....	4
2. Vorstellen der Methodik.....	4
3. Bemerkungen zur hermeneutischen Logik von Koran und TNK-Exegese	7
3.1 Allgemeine Vorbemerkungen	7
3.2 Eckpfeiler jüdischer TNK-Hermeneutik.....	8
3.3 Eckpfeiler muslimischer Koran-Hermeneutik.....	11
4. Zwischenfazit.....	14
B. Der textkundliche Befund	16
1. Das Auftreten „Abrahams“ in TNK und Koran	16
1.1 Namensdeutung und Verteilung	16
1.2 Deutung Abrahams im TNK.....	17
1.3 Deutung Ibrahims im Koran	17
2. Die Lokalisierung des Opfers nach Gen 22	18
2.1 Übersetzung von Gen 22 (MT).....	18
2.2 Lokalisierungsangaben und Auslegungsgeschichte.....	20
3. Lokalisierung des Opfers nach S 37	37
3.1 Übersetzung von Al-Saffat S 37:100-113 n. Corpus Coranicum.....	37
3.2 Lokalisierungsangaben und Auslegungsgeschichte.....	38
4. Vergleich der beiden Auslegungstraditionen.....	42
4.1 Vergleich	42
4.2 Ergänzungen aus den Beobachtungen jüdischer und muslimischer Exeget*innen	43
5. Fazit	44
C. Zur Topologie der Heiligtümer	45
1. Die Rolle von Kulthöhen in der Kulturgeschichte des Nahen Ostens.....	45
1.1 Warum Altäre und landschaftliche Erhebungen als Kult- und Opferorte?	46
Exkurs Menschenopfer in der Antike	48
2. Die Ka'ba in Mekka und ihre Bedeutung in TNK und Koran.....	49
3. Die Höhe 31° 46' 35" N, 35° 14' 12" O in Jerusalem und ihre Bedeutung in Bibel und Koran	52
3.1 Jüdische Deutung als Tempelberg	52
3.2 Muslimische Deutung als Haram ash-Sharif.....	53
3.3 Religionsgeschichtlicher Befund zur Stadt Jerusalem und ihren Gebäuden auf der Höhe	54

D. Abraham Gründer des Heiligtums?	64
1. <i>Historische Plausibilität Abrahams</i>	64
2. <i>Mögliche Lokalisierung anhand der erzählerischen „Fakten“</i>	65
3. <i>Von der Opfererzählung zum Gründungsmythos zum Zentralheiligtum</i>	69
Schlussbemerkungen	71
Literaturverzeichnis	73

A. Einleitung

1. Hinführung, Forschungsanliegen und Gliederung der Arbeit

Die Rettung des Abrahamssohnes in letzter Sekunde gehört zu den bekanntesten religiösen Erzählungen der Welt. Sie prägt nicht nur das Judentum, sondern auch Christentum und Islam und ist in nahezu unüberblickbarer Weise rezipiert worden. Die Geschichte hat Eingang in TNK, Bibel und Koran gefunden und regt bis heute die Gemüter an.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht bietet sich eine Fülle an Anknüpfungspunkten, die problemlos eine Dissertation und einige Kilometer Bibliotheken füllen könnten. Aus diesem Grund ist eine thematische Reduktion vorzunehmen.

Bei der Recherche zu diesem Thema fällt auf, dass für Judentum und Islam eine Besonderheit mit dieser Erzählung einhergeht, nämlich die Ansiedlung des Hauptheiligtums in Jerusalem bzw. Mekka, die durch diese Erzählung mitbedingt wird. Zwar ist die Lokalisierung der Heiligtümer nicht immer mit Abraham kombiniert, aber die Rezeption spricht für sich. Aus diesem Grund lautet die Forschungsfrage: Wo opferte Abraham?

Diese zunächst banale Frage, braucht eine Reihe von Vorbestimmungen, die im methodischen und hermeneutischen Teil zu klären sind. In Teil B soll dann der textkundliche Befund angestellt werden. Dieser besteht in der übersetzten Kommentierung der Texte aus jüdischer bzw. muslimischer Sicht und ist rein deskriptiv. Dabei soll der Schwerpunkt auf dem 1.Jt. u.Z. liegen, da bis dorthin die wichtigsten Positionen und Polemiken ausgetauscht wurden und eine zeitliche Begrenzung aufgrund der Materialfülle notwendig ist.

Im C-Teil werden religionsgeschichtliche Überlegungen zur Topographie von Heiligtümern in Westasien/Nahen Osten angestellt, sowie die Einordnung von Mekka und Jerusalem in diese Heiligtumskonzeptionen vorgenommen – soweit möglich und sinnvoll.

Im Schlussteil wird neben einer Zusammenfassung der Ergebnisse, die Auswertung der Forschungsfrage im Fokus stehen und ihr Wert für weitere Forschungen bestimmt.

2. Vorstellen der Methodik

Es gibt viele Wege, einen textkundlichen Befund anzustellen. Wichtig sind gegenwärtig historische bzw. diachrone Zugänge zu den Texten. In den damit verbundenen produktionsästhetischen Methoden wird einerseits erhoben, wer wann wo einen Text geschrieben hat. Auf der anderen Seite geht es um die Frage, ob der Text am Stück verfasst wurde oder ob er einen längeren Prozess durchlaufen hat, z.B. Fortschreibungen, Redaktionen usw. Ein dritter Aspekt dieses Zugangs ist

die Textkritik, in welcher die Handschriftenfunde miteinander verglichen werden, um den ältesten bzw. ursprünglichen Text zu finden. Ein letzter Akt vor der Hypothese zur theologischen Motivation der Verfasser ist die Kontextualisierung von Autor und Text in die materielle und geistige kulturelle Matrix der Zeit, die anhand von Schriftfunden, archäologischen Objekten und anderen Materialia bestimmt wird.

Diesem stark historisierenden Zugang stehen die rezeptionsästhetischen oder synchronen Zugänge entgegen, die der Vergleichenden Literaturwissenschaft entstammen. Die wichtigsten Theorie- und Methodenpakete sind hier der Formalismus, Strukturalismus, Poststrukturalismus, Semiotik, Rezeptionsgeschichte und kontextuelle Zugänge wie Gendersensibilität, postkoloniale Auslegung oder psychologische Deutung.

Der religionswissenschaftliche textkundliche Vergleich kann sich all dieser Theorien und ihrer Methodik bedienen, braucht allerdings eine situative Selektion und Triangulation, die wiederum abhängig von bestimmten hermeneutischen Bedingungen ist. Jene Voraussetzungen werden im nächsten Kapitel grundgelegt. Die methodische Auswahl wird dennoch hier vorweggenommen, um eine für Expert*innen leichtere Leseweise durch die Arbeit zu ermöglichen.

1. Die zugrundeliegende Erzählung aus Ber 22,1-19 (i.F. Gen 22) und S 37:100-113 findet sich in den sakralen Haupttexten der beiden untersuchten Religionen. Aus diesem Grund ist in der Darstellung auf die Eigenheiten der jeweiligen Auslegungs-Tradition zu achten, die im hermeneutischen Kapitel erläutert wird. Diese sind immer mitzubedenken, auch wenn nicht permanent während der Hauptkapitel darauf verwiesen wird.
2. Sofern möglich werden die Verfasser*innen der Texte sowie ihre Entstehungsgeschichte nach dem aktuellen Forschungsstand rekonstruiert. Dieser akademische Zugang wird – unter entsprechend kritischer Berücksichtigung – exemplarische Stimmen der Gegenwart vorstellen, auch wenn es nicht immer Jüd*innen oder Muslim*as sind. Hier kommt vor allem diachrone Methodik zur Anwendung.¹
3. Die Übersetzung aus dem Hebräischen wird vom Verfasser der Arbeit angefertigt und auch die textkritischen Fälle berücksichtigt. Da die Sprachkompetenz des Arabischen nicht ausreichend gegeben ist, wird der Vergleich zweier Übersetzungen des Koran² (Corpus Coranicum & Abdel Khoury) vorgelegt, die akademisch weitgehend anerkannt sind. Nur in

¹ Für die einzelnen Auswertungsschritte wird auf das Instrumentarium der gegenwärtigen Methodenbücher zur Bibelwissenschaft zurückgegriffen. Diese stehen einerseits nicht unter Ideologieverdacht, andererseits sind sie auf die akademische Auslegung sakraler Texte spezialisiert. Nitsche/Utzschneider, Arbeitsbuch, dient als Grundlage, weitere Bücher werden an gegebener Stelle angeführt.

² Für Muslime ist allein die arabische Variante des Koran normativ, vgl. dazu mehr in Kap. A.3.3 und ausführlich Collinet, Nicht-Gleichgültigkeit, 23-25.

Einzelfällen wird auf bestimmte Begriffsnuancen verwiesen. Mit Ausnahme der Übersetzung werden alle Begriffe in Umschrift nach den Konventionen angegeben.

4. Die Deutung der Texte in den verschiedenen religiösen und konfessionellen Kontexten wird chronologisch und thematisch erfolgen. Dabei wird es primär um Auslegungsgeschichte gehen, d.h. eine bewusste Rezeption eines Textes mit dem Ziel seiner Interpretation für die Gläubigen durch von der Gemeinschaft anerkannte Autoritäten. Wo sinnvoll werden auch künstlerische Darstellungen einbezogen. Hier sind die Methoden der Rezeptionsästhetik wichtig. Genauer die Methoden der influence-Forschung („Französische Schule“³), welche sich zum Ziel gesetzt hat neben deskriptiver Beobachtung Urteile darüber zu fällen, ob ein Werk die „Vorgänger“ kennt bzw. zitiert oder nicht.
5. Um die Bedeutung der in der Erzählung genannten Räume auf literarischer Ebene einordnen zu können, bedient sich die Arbeit des Methodenrepertoires der narrativen Analyse.⁴ Sie ermöglicht einen neutralen Blick auf die Raumdarstellungen und –beziehungen in den Texten.
6. Die Typologisierung der Heiligtümer wird anhand gängiger Arbeiten zur Religionsgeschichte, zu Geschichte Israels und zur Geschichte des Islam bzw. Mesopotamiens erfolgen.
7. Die Vorstellung des Kultortes Mekka kann nur anhand von Literatur erfolgen, da Nicht-Muslimen der Zugang zu den heiligen Stätten verboten ist. Die jüdischen Stätten in Jerusalem, am Garizim und einige prä-judäische Heiligtümer werden mit Hilfe von Fotos und Skizzen untermalt, die neben der Literatur auch von einem eigenen Forschungsaufenthalt in Israel (Aug./Sept. 2019) stammen und sich im Besitz des Autors befinden.

Nachdem all diese Schritte gegangen sein, braucht es für das Fazit keine eigene Methode mehr. Dort werden die zusammengetragenen Daten synthetisiert, um ein Urteil über die Forschungsfrage, wo Abraham geopfert hat, zu beantworten.

³ Vgl. Eagleton, Einführung.

⁴ Lahn/Meister, Erzähltextanalyse.

3. Bemerkungen zur hermeneutischen Logik von Koran und TNK-Exegese

3.1 Allgemeine Vorbemerkungen

Eine religionswissenschaftliche Arbeit verschreibt sich axiomatisch dem sogenannten „methodischen Agnostizismus“⁵. Dieser Terminus bedeutet, dass keinesfalls konfessionell Partei ergriffen werden darf:

Man darf religiös sein und man darf auch nicht religiös sein. Die eigenen religiösen oder areligiösen Voraussetzungen sollten gleichermaßen so wenig wie möglich die wissenschaftlichen Aussagen tangieren. Dass Empathie nur zu unwissenschaftlichen Arbeiten führen könne, ist ebenso abwegig, wie die Behauptung, Distanz zu den eigenen Glaubensvoraussetzungen und absolute Offenheit für ganz andere Prämissen sei schlechterdings nicht möglich.⁶

Aus diesem Grund sprechen zwei Punkte gegen die Einbeziehung der dritten großen „abrahamitischen“⁷ Religion, dem Christentum, in diese Arbeit. Der Verfasser selbst hält ein katholisch-theologisches Doktorat in der Bibelwissenschaft und gehört dem Christentum an. Aus diesem Grund entspricht es der hermeneutischen Lauterkeit, in dieser Studie die christliche Vergleichsliteratur auf ein Minimum zu reduzieren. Zweitens wird im Christentum die Perikope von Gen 22 häufig im Kontext des Neuen Testaments christologisch gedeutet. Die Isaak-Christus-Typologie, die bereits in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten entwickelt wurde, hält sich bis heute durch.⁸ Einen eigenen Beitrag zur Lokalisierung des Opfers gibt es nicht, was m.E. mit der Tatsache zusammenhängt, dass das Opfer spiritualisiert wird (vgl. dazu das Fazit). Die christlichen Kommentare, auch wenn sie zumeist neutral gehalten sind und einen diachronen Ansatz haben, scheiden in dieser Arbeit aus. Im deskriptiven Teil wird auf die Wahl der Artikel nur insoweit geachtet, als Frauen bevorzugt zitiert werden, weil sie akademisch unterrepräsentiert sind und die religiös/konfessionell tendenziösen Statements gegenwärtiger Autor*innen ausgelassen oder als solche markiert werden, da diese nicht zum Diskursbereich dieser Arbeit zählen. Die antiken Autoren (ausschließlich männlich) werden selbstverständlich auch in ihren Polemiken dargestellt, da sonst der Diskurs nicht verstanden werden kann.

⁵ Vgl. Figl, Handbuch, Einleitung 26f.

⁶ Wilke, Einführung, 288.

⁷ Dieser Begriff ist ambivalent und deutet auf eine religionsgeschichtliche Einschätzung hin, die nicht neutral ist. „Abrahamitisch“ impliziert die reale Existenz der Personen Abraham, Isaak und Ismael. Auf diese Weise würde die Selbstdefinition als allgemein anerkannt. Auf der anderen Seite lehnen viele Angehörige der Religionen aufgrund der eigenen Wahrheitsansprüche diesen Begriff als relativistisch an. Keine der drei Religionen hat den eigenen Wahrheitsbegriff so weit relativiert, dass eine prinzipiell Gleichwertigkeit möglich wäre, auch wenn dies in Ansätzen des Religionspluralismus oder des interreligiösen Dialogs theoretisch durchgespielt wird. Exemplarisch sind die Ansätze des Inklusivismus bzw. Exklusivismus in allen drei Religionen, der Partikularismus im Judentum u.a.

⁸ Vgl. Kalimi, Schriftauslegung, 122-124.

3.2 Eckpfeiler jüdischer TNK-Hermeneutik⁹

3.2.1 Offenbarungsverständnis

Im Judentum wird Offenbarung zunächst einmal sehr holistisch gedacht. Nicht nur die heilige Schrift, sondern die ganze Welt ist Offenbarung Gottes durch die Schöpfung. Allein durch ihre Existenz verrät uns der Kosmos etwas über Gott. Da dieser als absolut welttranszendent zu denken ist, stellt sich nur die Frage, was gewusst werden kann. Dies sind im Grunde nur Dinge, die sich auf das Verhältnis zu den Menschen beschränken – und zwar von menschlicher Seite. Der Mensch also kann Gott nicht wirklich erkennen, doch er kann versuchen, sich gedanklich anzunähern. Gott selbst, so die Vorstellung, ist verschiedenen Menschen im Lauf der Zeit begegnet, hat zu ihnen gesprochen und gehandelt. Dies alles fällt unter dem Begriff der (Heils-)Geschichte zusammen. Jene Menschen, zu denen Gott in Worten und Visionen gesprochen hat, sind Prophet*innen. Mose, als wichtigster Prophet erhält die Offenbarung der Tora, der grundlegenden Gesetze, die das gesamte Verhältnis zwischen Gott und Menschen, Mensch und Mensch, Mensch und Schöpfung definieren. Sie zu studieren, ist die Aufgabe der Menschheit, zumindest des jüdischen Volkes. Neben den Propheten gibt es auch noch andere Zeugnisse von Gottes Handlungen und Taten. Sie alle, oder – je nach Vorstellung die ältesten – sind im TNK aufgeschrieben. Der TNK selbst kann verschieden interpretiert werden, je nach Inspirationsverständnis. Klar ist nur, dass er eine mediale Wirkung hat und die Menschen durch sein Studium den Willen Gottes zumindest teilweise erkennen können. Modern betrachtet ist es eher die kondensierte Erfahrung des jüdischen Volkes in der Antike mit seinem Gott, die sich in der Schrift niedergeschlagen hat. Es ist also die menschliche Seite der Begegnung, die durch Gott eine gewissen „Approbation“ erfahren hat, was den Text zu einem heiligen Text macht. Diesen zu verstehen und zu deuten ist Aufgabe des Volkes und aller Menschen, da das Judentum, nach eigenem Verständnis, Vorbild der Völker sein soll. Die Kompetenz die Schrift auszulegen, wandelt sich je nach Adressatenkreis, z.B. die Priester, Könige und Propheten im TNK, die Pharisäer und Schriftgelehrten zur Zeit des Zweiten Tempels, die Rabbinen, die Mystiker und gegenwärtig vom Exklusivanspruch ultraorthodoxer jüdischer Männer bis hin zum universalistischen Zugang des liberalen Judentums.¹⁰

3.2.2 Überlieferungsgeschichte des TNK

Die Entstehung des TNK ist unglaublich komplex und mit einer Fülle von Handschriftenfunden zu belegen. Der historisch-kritische Ansatz der Bibelwissenschaften und Judaistik beschäftigt sich

⁹ Die vorliegende Skizze basiert v.a. auf Stembergers Einleitung in Dohmen/Stemberger, Hermeneutik, 23-130.

¹⁰ Vgl. exempl. <https://www.talmud.de/tlmd/offenbarung-im-judentum/> (Stand Sept. 2019).

seit weit über einem Jahrhundert mit der Bestimmung der Texte sowie der verschiedenen Schichtungen und Redaktionsstufen. Je nach angenommener Autorschaft und Datierung weichen diese Überlieferungen weit voneinander ab, sodass für jedes Buch bzw. Kapitel und manchmal sogar für jeden Vers eine eigene Hypothese geschrieben werden kann. Aus diesem Grund ist es an dieser Stelle nicht möglich, das Gesamt der Überlieferungsgeschichte vorzulegen. Für die Tora, aus deren Textbereich Gen 22 stammt, gibt es heute einige Entstehungstheorien. Populär ist das Münsteraner Pentateuchmodell von Erich Zenger, Peter Weimar, Christian Frevel u.a.¹¹ Auf der anderen Seite gibt es die Vier-Quellen-Theorie in immer neu adaptierter Form, die zu den meistdiskutierten diachronen Fragestellungen der Gegenwart zählt.¹²

Für den vorliegenden Text von Gen 22 wird von einigen Exeget*innen bis heute ein elohistischer Verfasser angenommen, mit dem eine Datierung um 800 v.u.Z.¹³ Durch die starke Kritik an diesem Verfasserkreis ist es aber üblicher geworden von nicht-Priesterschrift-Texten zu sprechen, deren Datierung wesentlich komplexer ist und der Abschluss ebenso gut in spätexilisch frühpersischer Zeit angenommen werden kann.¹⁴ Es ergibt sich für die Entstehungszeit dieses Textes also ein Rahmen von ca. 300 Jahren. Der *terminus ante quem* ist die Abfassung der Chronikbücher, da dort (2 Chr 3,1) bereits auf den Text zurückgegriffen wird.¹⁵

Ob der Text am Stück oder in mehrfacher Redaktion entstanden ist, bleibt umstritten. Wichtig für die Ortsangabe in Gen 22,2 ist die Frage, ob „Moriija“ ursprünglich oder eine spätere Einfügung ist. Da es außer an dieser Stelle nur in 2 Chr 3,1, einem wesentlich späteren Text vorkommt, gibt es zwei Möglichkeiten. Entweder – im Sinne der *lectio deficiior* ist der unbekannte Name ursprünglich. Oder der „Chronist“ bzw. ein Redaktor hat – was für die späte Zeit allerdings untypisch wäre – noch einmal redaktionell in die Tora eingegriffen und die Bezeichnung ergänzt. Für die erste Lesart spricht nicht nur die grundsätzliche Regel, nach der die komplexere Variante die wahrscheinlichere ist. Sie setzt voraus, dass der Text noch nicht redaktionell geglättet wurde. Gegen die zweite spricht außerdem die breit anerkannte These, dass die Tora bereits zu dieser Zeit einen kanonischen Rang als Sakral- und Identitätstext im Judentum angenommen hatte. Änderungen an einem als heilig eingestuften Text vorzunehmen, gelten in den meisten Religionen als schweres Vergehen, sodass ein Eingriff zu dieser Zeit eher unwahrscheinlich ist.¹⁶

¹¹ Vgl. Zenger/Frevel, Einleitung Kap. I.-II.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. Neef, Prüfung; Hong, Abraham, 321-339.

¹⁴ Vgl. Schüle, Prolog, 25-30.

¹⁵ Vgl. dazu B.2. Ginge man davon aus, dass 2 Chr 3,1 älter ist als Gen 22,2 bzw. die Lokalisierung, dann ist zumindest in der hellenistischen und durch die Übersetzung der Tora ins Griechische ein Abschluss vor dem 4.Jh.v.u.Z. anzusetzen.

¹⁶ Vgl. dazu Kalimi, Untersuchungen, 45f.

Es bleibt für Gen 22 daher am Ende folgendes Festzuhalten: Der Text ist vermutlich alt mit einem gewissen Fortschreibungsprozess und passt sich gut in der Erzählzyklus ein. Abgeschlossen worden sein dürfte er spätestens in spätexilischer Zeit. Die Verfasser oder zumindest die Redaktoren sind höchstwahrscheinlich jüdische gebildete Männer aus dem Umfeld des Jerusalemer Heiligtums. Eine vorausliegende orale Tradition ist möglich aber nicht nachweisbar, da es auch in später Zeit einen Hang zur Archaisierung von Texten gegeben hat, sodass das Wissen über den Text für die Quellenkritik unzureichend ist.

In seiner heutigen Form ist der Text einerseits durch LXX und MT vollständig überliefert, andererseits tritt er auch bei wichtigen Textzeugen wie dem Samaritanischen Pentateuch und den Qumrantexten in abweichender Form auf.¹⁷

3.2.3 Einige Kriterien der Jüdischen Schriftauslegung im 1.Jt.u.Z.

- a. Ebenso wie in der Koranexegese und bestimmten christlichen Auslegungstraditionen gilt das Grundwort „Die Schrift legt sich selbst aus“ bzw. „Die Schrift mit der Schrift erklären“. Dieses Grundaxiom bedeutet, dass eine Perikope häufig schon im Dialog mit anderen Stellen gelesen werden muss, weil sich – gerade im TNK – Schulstreitigkeiten ablesen lassen, die kanonisiert wurden. Die Berücksichtigung anderer Stellen ist insbesondere in der Auslegungsgeschichte zu berücksichtigen, da sie durch alle Epochen Bestand hat.¹⁸
- b. Neben dem kanonisierten Text und vor der Zeit der rabbinischen Auslegung, gibt es einige Interpreten eigener Couleur, die je eigene Zugänge zum TNK entwickelt bzw. grundlegt haben. Sie sind in ihrer Eigenart zu beschreiben, da sie später häufig als Referenztexte fungieren. Die drei wichtigsten Gattungen sind hier apokryphe Schriften, z.B. 4 Makk, Jub, äthHen; pseudepigraphische Schriften, z.B. Ps-Philos *liber antiquitatum biblicarum* (LAB) und die Schriften des hellenistisch-jüdischen „Historikers“ Josephus Flavius, sowie die Schriften des allegorischen Auslegers Philo von Alexandrien¹⁹
- c. Die Texte von Qumran und die Targumim sind nicht nur wichtige Textzeugen. In beiden finden sich bewusste inhaltliche Eingriffe, z.B. Kommentierungen, Vereindeutigungen, Glossen, die helfen eine frühe Interpretation der Texte zu rekonstruieren.²⁰
- d. Der eigentliche Kernpunkt jüdischer Schriftauslegung bis heute bilden allerdings die Rabbinen, mit ihrer eigenen Hermeneutik. Sie setzen einen „festen Text“ voraus, d.h. einen

¹⁷ Dazu mehr in B.2.

¹⁸ Vgl. Dohmen/Stemberger, Hermeneutik, 24-29.

¹⁹ Vgl. ebd. 29-38; 67-69.

²⁰ Vgl. Collinet, Könige, 29f.

Endtext, der allein normative Gültigkeit beanspruchen darf. Dieser Text findet sich in kommentierter Form bei den Rabbinen. Die Auslegung folgt immer bestimmten Regeln, z.B. den Sieben Regeln des Hillel, den dreizehn Regeln Jischmaels oder den zweiunddreißig Regeln R. Eliezers.²¹ Es bilden sich eine Reihe von Sammlungen heraus, die rabbinische Kommentare, Predigten etc. aufgreifen. Allen voran ist hier der Talmud in seinen Ausformungen zu nennen, gattungsmäßig prägt besonders der Midrasch.²²

- e. Erst gegen Ende des 1.Jt. und dann immer wieder im 2.Jt.u.Z. werden die Auslegungsformen angepasst oder kritisch überarbeitet bzw. „überholt“. Neben einem Drang zur Allegorisierung und Mystifizierung, lassen sich eine philologische Tradition, eine historische Tradition ebenso wie eine aufgeklärte Tradition ausmachen. Darüber hinaus gibt es viele weitere Ansätze bis in die Gegenwart, die aber hier nicht zur Sprache kommen sollen und deren hermeneutische Prinzipien deshalb auch nicht dargestellt werden.

3.3 Eckpfeiler muslimischer Koran-Hermeneutik²³

3.3.1 Offenbarungsverständnis

Bevor mit den akademischen und religiösen Interpretationsmöglichkeiten des Koran begonnen werden kann, sind einige Bemerkungen zum Offenbarungsverständnis angebracht.

Für den Islam gilt aufgrund seiner erinnerungsgeschichtlichen Überlieferung²⁴ ein besonderes Inspirationsverständnis, nämlich die Verbalinspiration.²⁵ Der Verlauf der Offenbarung beginnt bei Adam, tradiert sich über die Propheten bis hin zu Mohammed, dem »Siegel der Propheten«. ²⁶ Auf diesem Weg sei es immer wieder zu Umdeutungen gekommen, die den Text des »göttlichen Buches«, d.h. der himmlischen Vorlage des Koran, veränderten bzw. verfälschten. Deswegen war eine permanente Erneuerung der göttlichen Offenbarung notwendig, die zu einem Misstrauen gegenüber dem menschlichen Anteil im Inspirationsverständnis geführt hat. Dies wird besonders deutlich durch die im (kulturell-) religiösen Gedächtnis des Islam verankerte These, Mohammed sei Analphabet. Sie soll betonen, dass er bei seiner Abschrift des himmlischen Koran exakt die

²¹ Vgl. Dohmen/Stemberger, Hermeneutik, 75-102.

²² Zur Erläuterung beider Begriffe und ihren hermeneutischen Implikationen ist hier kein Raum. Daher sei auf das Standardwerk verwiesen: Stemberger/Strack, Einleitung sowie Stemberger, Talmud und Langer, Midrasch.

²³ Die Basis dieses Abschnitts bildet mein Artikel: Collinet, Nicht-Gleichgültigkeit, 17-35.

²⁴ Vgl. dazu bspw. Pohlmann, Entstehung, 14; 187. Für den Terminus „Erinnerungsgeschichte“ im Allgemeinen sind die Werke von Jan und Aleida Assmann zum Thema relevant, z.B. Assmann, Gedächtnis.

²⁵ Dieses Verständnis bedeutet, dass eine göttliche Macht den Hagiographen, in diesem Fall Mohammed, auf Kommando und Punkt genau diktiert, was die Heilige Schrift ist. Der Buchstabe ist die Botschaft, es gibt keinen verborgenen Sinn hinter der Schrift. Die Gegenmodelle sind die personale und die sinngemäße Inspiration. Zur Begriffsgeschichte und Deutung des Begriffs „Schriftinspiration“ vgl. Gabel, Inspiriert, 115-119.

²⁶ Kilic, Die islamische Offenbarung, 31.

Linien nachzeichnete, die er sah, und somit der menschliche Anteil auf ein Minimum reduziert wurde. Der Analphabetismus des Propheten hat aber noch eine zweite Funktion. Er soll die unendliche Transzendenz des Wortes Gottes, die auch den innerweltlichen Koran um ein Vielfaches übersteigt, verdeutlichen. Der Koran selbst ist also nur noch ein Teil der originalen Offenbarung und selbst diese Offenbarung übersteigt die menschliche Vernunft um ein Vielfaches. Selbst Mohammed, der Empfänger der Botschaft, kann sie daher nicht zur Gänze verstehen.²⁷ Der Koran ist als Offenbarung durch die Inlibration, d.h. Buchwerdung des Wortes Gottes in der Welt, zu verstehen. Mohammed ist dazu nicht in den Himmel aufgestiegen, sondern der Text wurde ihm in Visionen durch den Engel Gabriel gezeigt, d.h. es handelt sich um eine mehrfache Mittlerschaft.²⁸ Während sich nach christlichem Verständnis beispielsweise Gott in Jesus Christus als Mensch gezeigt und greifbar gemacht hat, betonen die Muslime die Größe Gottes, indem sie sagen, Mohammed ist Gott nur durch Worte begegnet, die bereits in einem Buch stehen, welches ihm ein Engel gezeigt hat. Dieses Buch ist nach muslimischem Verständnis in göttlicher Sprache verfasst, die, da sie dem Menschen in ihrer Fülle entzogen bleiben muss, nicht einfachhin geändert werden kann. Sie gilt als unnachahmlich und von unergründlicher Schönheit und wird sogar als Beglaubigungswunder verstanden.²⁹ Diese ›Sprache Gottes‹ ist allein im Arabischen angedeutet, das in seiner heutigen Struktur und seinem Vokabular viel vom Koran erhalten hat.³⁰ Insofern sind das Arabische und der Koran auf das Engste verbunden. Gerade diese Symbiose wirft der Frage nach Übersetzungs- und Deutungsmöglichkeiten ihren Schatten voraus.³¹

3.3.2 Überlieferungsgeschichte des Koran

Der Koran ist nach muslimischer Tradition zwar sofort von Mohammed aufgeschrieben worden, wissenschaftlich wird jedoch ein längerer Entstehungsprozess angenommen. Zunächst geht man von einer oralen Tradition aus, die sowohl der Zeit als auch dem kulturellen Kontext angemessen erscheint. Ein weiteres Indiz für die Existenz mündlicher Traditionen sind die Hadithen – kommentierte Aussprüche des Propheten – die bei den Sunniten quasi-kanonischen Rang einnehmen.³² Unter dem ersten Kalifen Abu Bakr (632-634) soll es eine erste Textsammlung gegeben haben, um eine kodikarische Kompletversion des Koran zu erstellen.³³ Auf diese Weise, so die Tradition, seien eine Reihe von Koranversionen entstanden. Deshalb ordnete der dritte Kalif Otham im Jahr

²⁷ Vgl. Albayrak, Offenbarung 99; Zirker, Interpretation, 121.

²⁸ Vgl. Albayrak, Offenbarung, 81–83.

²⁹ Leimgruber/Wimmer, Adam, 39f.; 53.

³⁰ Albayrak führt außerdem eine ganze Reihe von Suren an, die sich ausdrücklich zum Arabischen als einziger Sprache der göttlichen Offenbarung bekennen. Vgl. Ders., Offenbarung, 93–97.

³¹ Zur Problematik der Koranübersetzung vgl. Collinet, Nicht-Gleichgültigkeit, 30-33.

³² Vgl. Leimgruber/Wimmer, Adam, 40.

³³ Vgl. Ebd. 40.

31 n.H. (=653 u.Z.) eine verbindliche Redaktion an. Alle abweichenden Versionen seien gesammelt und gemeinsam verbrannt worden.³⁴ Es bleibt also nach muslimischem Verständnis keine Handschrift übrig, mit der eine Textkritik gemacht werden könnten.³⁵ Einzig eine Vielzahl von Lesarten ist gegeben, da die Kurzvokale nicht gesetzt sind. Diese wiederum lassen sich auf einige wenige logische Lesarten reduzieren, die bis heute zwischen 7-10 Varianten liegen.³⁶ Auch diese Lesarten können nicht als Polyglotte herausgegeben werden, da von den religiösen Autoritäten eine Tendenz der Verfälschung befürchtet wird und man andererseits der Überzeugung ist, wenn Allah einen polysemen Text angelegt hat, dann muss dieser auch in diesem Grade sinnoffen bleiben.³⁷

Die abgeschlossene Redaktion des Koran ist heute in zwei Varianten verfügbar. Beide enthalten den gleichen Text und die gleiche Aufteilung in 114 Suren („Strophen“), mit der gleichen Verszahl und identischem Inhalt. Die Suren sind nummeriert und haben außerdem je einen Eigennamen, welcher häufiger im Alltag verwendet wird, als die Surennummer. Der Name leitet sich von einem Kernmotiv innerhalb der Sure her.³⁸

- a) Die Traditionelle Ausgabe, die auch heute weithin üblich ist, sortiert den Koran nach der Länge der Suren. Ausnahme bildet die kurze S 1, die das Glaubensbekenntnis enthält und deshalb immer am Anfang steht, sowie die beiden letzten S 113-114, welche als „Schutzsuren“ am Abschluss stehen.
- b) Die zweite, vor allem in Gelehrtenkreisen verwendete Variante sortiert die Suren chronologisch nach ihrer Offenbarung an den Propheten. Dabei wird unterschieden in Suren, die entweder in Mekka oder in Medina gegeben wurde.³⁹

3.3.3 Einige Kriterien der Schriftauslegung

- a. Die Suren sind keine in sich geschlossenen logischen Einheiten. Sie sind vielmehr eine Sammlung von Versen und Aphorismen, Sprichwörtern, Kurzerzählungen und längeren

³⁴ Vgl. ebd. 41.

³⁵ In der Geniza von Sanaa (Jemenitische Geniza) wurden allerdings zehntausende Koranfragmente aus frühen Jahrhunderten gefunden, welche sehr wohl Abweichungen aufweisen (vgl. ebd. 45). Vergleichbare Funde auf jüdischer Seite sind die Kairoer Geniza und die Funde von Qumran, welche sich als textgeschichtlich ungemein wertvoll erwiesen haben. Aus genannten Gründen werden sie aber nicht in der islamischen Theologie und Koranexegese berücksichtigt, nur für das arabistische Editionswerk von Angelika Neuwirth sind bisher m.W. Analysen nachweisbar.

³⁶ Vgl. ebd. 42.

³⁷ Vgl. ebd. 42.

³⁸ Vgl. ebd. 55-57.

³⁹ An dieser Stelle kann die Redaktionskritik einsetzen. Für S 37 V.102; 112f. sind nach Neuwirth (CC) redaktionelle Eingriffe aus medizinischer Zeit philologisch wahrscheinlich. Da sie keine Lokalisierungsdaten enthalten ist dies für vorliegende Forschungsfrage allerdings nicht relevant und aus diesem Grund auch nur in der Fußnote angesiedelt.

Sinnabschnitten. Diese können mehrfach innerhalb einer Sure wechseln. Eine einheitliche Auslegung ist daher nicht möglich.

- b. Intertextuelle bzw. motivkritische Analysen sind möglich, insofern man einzelne Personen oder Motive durch alle Suren verfolgt. Dabei ist aber der unterschiedliche Rang in der Autorität der verschiedenen Schriften zu berücksichtigen, d.h. nur weil Ibrahim (arb. = hebr. Abraham) in mehreren Suren vorkommt, dürfen diese nicht einfach in eins gelesen werden. Die Entscheidung über den Rang liegt weniger bei den Forscher*innen, als bei den religiösen schriftgelehrten Autoritäten, z.B. den Imamen.
- c. Durch das starke Gewicht des arabischen Urtextes, in dem sich die Botschaft Allahs offenbart, sind zwei Aspekte in der Tradition hervorgetreten. Einerseits ist die Rezitation selbst ausreichend, da die Schönheit des Klangs schon Glaubensakt ist. Der Text muss also nicht zwingend verstanden werden, weder akustisch noch intellektuell. Zweitens spielt der Literalsinn eine sehr große Rolle.⁴⁰ Dies hat m.E. einen Vor- und einen Nachteil. Die Koranexegese kann schneller in Fundamentalismen abdriften als andere religiöse Auslegungsgemeinschaften. Die Auslegung ist weniger metaphorisch und sinnoffen und damit lässt sich eine Arbitrarität der Interpretation weitgehend vermeiden.

4. Zwischenfazit

Es stellte sich heraus, dass die Methodik der Arbeit stark von hermeneutischen Klarstellungen abhängig ist. Während der Verfasser soweit möglich neutral bleiben muss, sind gerade die historischen Zugänge der Religionen zu heiligen Texten im hohen Maße subjektiv. Gleichzeitig setzen sie viele Axiome und Prämissen voraus, die sich häufig ähneln. Beide Religionen gehen von der Existenz eines (personalen) Gottes aus, der aktiv an der Entstehung der Texte mitgewirkt hat. Dies geschieht bei beiden in Form einer „Offenbarung“, d.h. der Inhalt der Schrift wird von Gott zu Mensch übermittelt. Dabei bleibt Gott allerdings entzogen, sodass die Schrift, sowie weitere Stufen der Mediation, z.B. Engel, zeitlicher Abstand usw. eine unüberwindbare transzendente Mauer aufstellen.

Unterschiede finden sich sowohl in der konkreten Ausgestaltung der eigenen Hermeneutik, als auch in der geschichtlichen Entwicklung. Besonders die Frage nach der Originalität des Textes und seiner produktiven Entwicklung sind ein Divergenzpunkt. Aus diesem heraus entwickeln sich die unterschiedlichen exegetischen Schulen, die sich sowohl über die Konfessionen, als auch über

⁴⁰ Vgl. Collinet, Nicht-Gleichgültigkeit, 31f.

die Religionen hinweg mal näher und mal ferneren stehen. Wie genau diese Deutungen aussehen und was die Texte auf rein formaler Ebene dazu bereithalten, ist Aufgabe des Hauptteils.

B. Der textkundliche Befund

Nachdem die Methodik geklärt ist und die wichtigen hermeneutischen Definitionen vorgenommen wurden, ist es an der Zeit, sich der Forschungsfrage zuzuwenden: Wo opferte Abraham?

Dieser Frage wird hier unter folgenden Gesichtspunkten nachgegangen. Zunächst wird Abraham allgemein in TNK und Koran vorgestellt. Wie häufig tritt er auf? Ist seine Persönlichkeit konsistent? Welches Bild von ihm entwerfen die beiden Schriften?

Danach werden die beiden Texte einzeln untersucht anhand verschiedener Kriterien. Es beginnt mit der kommentierten Übersetzung (soweit möglich), um die möglichen Lesarten des Textes kennen zu lernen. Danach wird jeweils die Auslegungsgeschichte zur Lokalisierung des Opfers und ihre Argumente für den jeweiligen Ort anhand einiger Beispiele vorgestellt. Ergänzend finden sich bildliche Darstellungen.

Abschließend wird ein Vergleich der verschiedenen Texttraditionen angestrebt, dem sich ein Fazit zum textkundlichen Befund anschließt.

1. Das Auftreten „Abrahams“ in TNK und Koran

1.1 Namensdeutung und Verteilung

Der Name „Abraham/Ibrahim“ geht in beiden Sprachen auf die gleichen Wurzelkonsonanten zurück. Der Name ist sprechend und lässt sich mit „Vater der Vielen/Menge“ oder sinngemäß mit „Vater des Volkes/der Völker“ übersetzen. Dies entspricht seiner Heilsverheißung, Ahnvater der Gemeinde der Gläubigen zu werden, ohne allerdings der Stifter zu sein.

In beiden Schriften tritt die Figur „Abraham“ relativ häufig auf. Im TNK gibt es 160 Belege (ohne „Abram“), im Koran 48x. Im Koran verteilt sich die Nennung „Ibrahims“ auf 25 Suren und beinhaltet immer nur einige Verse. Im TNK gibt es eine deutliche Konzentration auf die in sich geschlossene Abrahamerzählung von Gen 12,1-25,19. Darüber hinaus gibt es direkte und indirekte Nennungen seines Namens. Als einer der „Väter Israels“ wird häufig auf ihn angespielt. Explizit wird er noch 20x im Kontext von Genesis erwähnt, zumeist als Ahnvater Isaaks, Jakobs und Josefs. Weitere 19 Belege gibt es in der Tora. Dort ist es immer im genealogischen Kontext bzw. als „Gott der Väter Abraham, Isaak und Jakob“. 27x findet sich Abraham außerhalb der Tora im Zusammenhang mit den Themen Genealogie, Erwählung oder Bund. Beiden Schriften ist gemein, dass das Opfer Abrahams eine der längeren Erzählungen ist, die allerdings wenige explizite innerkanonische Anspielungen enthält.

1.2 Deutung Abrahams im TNK

Auch wenn das Volk der Chaldäer nicht namentlich erwähnt wird, gibt es dennoch eine Ortsbezeichnung „Ur in Chaldäa“ in Gen 11,28.31; 15,7. Es ist der Geburtsort Abrahams, von dem aus er seinem Vater, mit seiner ganzen Familie, folgt bis zu einem Ort namens Haran (Gen 11,31f.) und dann später weiter nach Kanaan (Gen 12). Interessanterweise geht diese Familie genealogisch auf den Noah-Sohn Sem zurück, d.h. es sind Semiten, obwohl sie im Gebiet Babels, also der Hamiten, lebten (s.o.; vgl. Gen 11,10-32).⁴¹ Nach Gen 15,7 ist Abraham von JHWH aus Ur „herausgeführt“ (*jaza*) worden, was sowohl an die Prophetenberufung, als auch an den Exodus anspielt.⁴² Abraham ist ein Erwählter und der Ort seiner Erwählung liegt in Chaldäa. Dies ist der Beginn der Heilsgeschichte des Volkes Israel, denn auf dieses Ereignis folgt die Erwählung Abrahams zum Stammvater Israels. Diese Erwählung zeigt parallele Strukturen zur Befreiung und Erwählung des Gottesvolkes im Buch Exodus.⁴³

Die Wanderschaft nimmt einen großen Stellenwert in der Abrahamerzählung ein, wobei immer wieder Kurzgeschichten eingeflochten werden, z.B. die Gefährdung der Ahnfrau (Gen 12); die Geschichte Lots (Gen 13; 18f.), das berühmte Gastmahl im Mamre (Gen 18). Es gibt zwei Bundesschlüsse und die Beschneidung als Erkennungsmerkmal wird eingesetzt (Gen 15; 17). Nachdem Abraham sesshaft geworden ist und ihm ein Sohn von Sara verheißen wird, beginnt auch die Geschichte Isaaks, die zunächst mit Abraham verwoben ist, bis dieser stirbt (Gen 20-25,11). Mitte und Höhepunkt ihres Verhältnisses ist die Bindung Isaaks in Gen 22, der hier untersuchten Perikope. Abraham wird bereits hier, vor allem aber nach seinem erzählten Tod in Gen 25 immer wieder als Ahnvater des Volkes Israel genannt. Er ist der „Vater des Glaubens“, einer der wichtigsten Gewährsmänner für die Barmherzigkeit Gottes, das Erwähltsein Israels und darüber hinaus ist er Vorbild des gerechten Mannes. Die Fülle der Deutungsmöglichkeiten außerhalb der Bibel wird im TNK nicht ausgeschöpft. Hier verbleibt es bei der genealogischen Deutung, die in späteren Schriften ethisch gedeutet wird.

1.3 Deutung Ibrahims im Koran

Es lassen sich drei grobe Bereiche abgrenzen, wie Ibrahim im Koran dargestellt wird. In den mekkanischen Suren ist er vor allem der Verteidiger des Monotheismus (S 6:74; 21:52-58.68f.; 29:26; 14:35-41). Hier ist auch die Erzählung von S 37:100-113 einzuordnen.

⁴¹ Vgl. dazu auch Hieke, Thomas, *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39), Freiburg i.Br. 2003.

⁴² Vgl. dazu Collinet, Könige, 207f.

⁴³ Vgl. Rendtorff, *Theologie*, 83f.

In den medinischen Suren weitet sich dies noch einmal aus hin auf seine Vorbildfunktion für alle Gläubigen (S 2:130; 4:125 u.ö.), was ihm den Ehrentitel „Freund Allahs“ einbringt. Die dritte Funktion, die in der Rezeption am wirkmächtigsten ist, ist sein Verdienst um Heiligtum, Wallfahrt und liturgischen Kalender. Nach S 3:67.95; 2:127 errichteten Ibrahim und Ismael das mekkanische Heiligtum (Ka’ba). Dies wird als Argument genommen, die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka zu verändern. Kurz vorher in S 2:125 wird der *maqom* „Standort Ibrahims“ erwähnt, der heute für die Wallfahrt wichtig ist. Zu ihr habe bereits Ibrahim nach S 3:97 und 22:26f. aufgerufen.

2. Die Lokalisierung des Opfers nach Gen 22

2.1 Übersetzung von Gen 22 (MT)

<p>1. Und es geschah nach diesen Dingen, dass Gott⁴⁴ testete den Abraham, sagend zu ihm: „Abraham“ und er sagte „Hier bin ich!“</p> <p>2. Da sagte er: „Nimm jetzt deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, und geh in da Land Moriija und bringe ihn dort als Ganzopfer auf einem der Berge dar, den/die ich dir zeigen werde.</p> <p>3. Und so erhob sich Abraham früh am Morgen und sattelte seinen Esel und nahm mit sich zwei Knechte und den Isaak, seinen Sohn. Dann schlug er Ganzopferholz⁴⁵, stand auf und ging zu dem Ort, welcher ihm gezeigt worden war von Gott [Pl.]</p> <p>4. Als am dritten Tag Abraham seine Augen erhob, da sah er die Stelle von weitem.</p> <p>5. Da sagte Abraham zu seinen Knechten: „Setzt euch her mit dem Esel! Ich werde mit dem Jungen⁴⁶ gehen bis dort und wir werden uns niederwerfen. Dann werden wir zurückkehren zu euch.</p>	<p>ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את־אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני:</p> <p>2 ויאמר קח־נא את־בנך את־יחידך אשר־אהבת את־יצחק ולך־לך אל־ארץ המרייה והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך:</p> <p>3 וישכם אברהם בבקר ויחבש את־חמרו ויקח את־שני נעריו אתו ואת יצחק בנו ויבקע עצי עלה ויקם וילך אל־המקום אשר־אמר־לו האלהים:</p> <p>4 ביום השלישי וישא אברהם את־עיניו וירא את־המקום מרחק:</p> <p>5 ויאמר אברהם אל־נעריו שבו־לכם פה עם־החמור ואני והנער נלכה עד־כה ונשתחוה ונשובה אליכם:</p>
--	--

⁴⁴ Der hebräisch *pluralis majestatis* bzw. *divinus* wird in dieser Übersetzung nicht imitiert sondern als Sg. wiedergegeben.

⁴⁵ Diese Wortverbindung tritt hier zum ersten Mal auf. Sonst in den Anweisungen in Lev 7f.12.17 und in 1 Kön 18, ebenfalls im kultischen Kontext eines Brand- oder Ganzopfers.

⁴⁶ Die hier verwendeten Begriffe für Junge/Knabe und Knechte sind identisch. Sie beziehen sich auf den Status Abrahams als *pater familias* und sind relational zu verstehen. Im Deutschen gibt es keinen Simultanbegriff, daher trenne ich sinngemäß auf Kosten der Konkordanz.

6. Und Abraham nahm Holz für das Ganzopfer und lud es Isaak, seinem Sohn, auf. Dann nahm er in seine Hand das Feuer und das Messer und die beiden gingen miteinander.

7. Da sagte Isaak zu Abraham sagend: „Vater.“ Und er sagte: „Hier bin ich, mein Sohn.“ Und er sagte: „Siehe, Feuer und Hölzer. Doch wo ist das Kleinvieh für das Ganzopfer?“

8. Und Abraham sagte: Gott [Pl.] wird sich ein Kleinvieh für das Ganzopfer ausersehen, mein Sohn.“ Und die beiden gingen miteinander.

9. Und sie kamen zu dem Ort, den Gott ihm genannt hatte. Dort baute Abraham einen Altar, schichtete Holz auf und band Isaak, seinen Sohn, legte ihn auf den Altar, ob auf das Holz.

10. Da streckte Abraham seine Hand aus nach dem Messer, um seinen Sohn zu schlachten.

11. Und es rief zu ihm ein Bote JHWHs von den Himmeln zu sagend: „Abraham!“ Und Abraham sagte: „Hier bin ich!“

12. Und er sagte: „Strecke deine Hand nicht gegen den Jungen aus, tu ihm nichts! Denn jetzt weiß ich, dass du Gott fürchtest und nicht zurückhältst deinen Sohn, den einzigen, vor mir.

13. Da erhob Abraham seine Augen und siehe(!), er sah einen Widder verfangen hinter einem Gestrüpp mit den Hörnern. Und es ging Abraham und er nahm den Widder und er brachte ihn dar als Ganzopfer anstelle seines Sohnes.

14. Und Abraham benannte diesen Ort mit „JHWH hat gesehen“, das gilt bis zum heutigen Tag, da man sagt: Der Hügel auf dem JHWH sich sehen lässt.

15. Und ein Engel JHWHs rief Abraham ein zweites Mal aus den Himmel zu:

16. sagend: „Bei mir habe ich geschworen – Spruch JHWHs – da du getan hast diese Sache und ihn mir nicht vorenthalten hast, deinen Sohn, deinen einzigen,...

ויקח אברהם את־עצי העלה וישם על־יצחק 6

בנו ויקח בידו את־האש ואת־המאכלת וילכו

שניהם יחדו:

ויאמר יצחק אל־אברהם אביו ויאמר אבי 7

ויאמר הנני בני ויאמר הנה האש והעצים ואיה

השה לעלה:

ויאמר אברהם אלהים יראה־לו השה לעלה 8

בני וילכו שניהם יחדו:

ויבאו אל־המקום אשר אמר־לו האלהים ויבן 9

שם אברהם את־המזבח ויערך את־העצים ויעקד

את־יצחק בנו וישם אתו על־המזבח ממעל

לעצים:

וישלח אברהם את־ידו ויקח את־המאכלת 10

לשחט את־בנו:

ויקרא אליו מלאך יהוה מן־השמים ויאמר 11

אברהם אברהם ויאמר הנני:

ויאמר אל־תשלח ידך אל־הנער ואל־תעש 12

לו מאומה כי עתה ידעתי כי־ ירא אלהים אתה

ולא חשכת את־בנך את־יחידך ממני:

וישא אברהם את־עיניו וירא והנה־איל 13

אחר נאחזו בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את־

האיל ויעלהו לעלה תחת בנו:

ויקרא אברהם שם־המקום ההוא יהוה 14

יראה אשר יאמר היום בהר יהוה יראה:

ויקרא מלאך יהוה אל־אברהם שנית מן־ 15

השמים:

ויאמר בי נשבעתי נא־מ־יהוה כי יען אשר 16

עשית את־הדבר הזה ולא חשכת את־בנך את־

יחידך:

<p>17. ...darum werde ich dich segnend segnen⁴⁷ viel, und viel machen deinen Nachwuchs⁴⁸ vergleichbar den Sternen am Himmel und dem Sand, der an den Ufern der See liegt; dein Nachwuchs werden das Tor der Feinde besitzen.“</p> <p>18. Segnen mögen sich durch deinen Nachwuchs alle Nationen⁴⁹ der Erde, weil du auf meine Stimme gehört hast.</p> <p>19. Dann kehrte Abraham zurück zu seinen Knechten und sie erhoben sich und gingen zusammen nach Beerscheva. Und Abraham ließ sich in Beerscheva nieder</p>	<p>17 כִּי־בָרַךְ אֲבָרְכֶךָ וְהָרְבָה אֲרֵבָה אֶת־זֶרְעֶךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחֲוֹל אֲשֶׁר עַל־ שַׁפְתַּי הַיָּם וַיִּרְשׁ זֶרְעֶךָ אֶת שַׁעַר אֵיבָיו:</p> <p>18 וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֶךָ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ עִקֵּב אֲשֶׁר שָׁמַעַת בְּקִלִּי:</p> <p>19 וַיֵּשֶׁב אֲבָרָהָם אֶל־נַעֲרָיו וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל־ בְּאֵר שֶׁבַע וַיֵּשֶׁב אֲבָרָהָם בְּבֵאֵר שֶׁבַע:</p>
--	--

2.2 Lokalisierungsangaben und Auslegungsgeschichte

Abrahams und Isaaks Reise beginnt vermutlich und endet sicher in Beerscheva. Der Ort, an dem Abraham opfern soll, liegt drei Tagesreisen entfernt auf einem der Berge im „Land Morija“. Die genaue Stelle ist bereits aus der Ferne zu sehen und wird von JHWH bezeichnet. Abraham geht hin, errichtet einen Altar aus Steinen und schichtet das mitgebrachte Holz dort auf. Vor seiner Rückkehr benennt Abraham die Stelle des Altars mit einem Titel, der „bis heute“ Bestand hat „Der Ort an dem JHWH sich sehen lässt“.

Dies sind alle Angaben, die die Geschichte zur Raumvorstellung und Lokalisation macht. Im Folgenden wird die Auslegungsgeschichte chronologisch bis zum Ende des 1.Jt. u.Z. vorgestellt.

a) Lokalisierungsvarianten im TNK (2 Sam 24,25; 1 Kön 5–7; 2 Chr 3,1; Ijob)

In der Forschung herrscht ein Konsens darüber, dass die Angaben aus Gen 22 interpretationsbedürftig sind. Das „Land Morija“ sei eine Chiffre und keine real-historische Gebietsbezeichnung.⁵⁰ Isaak Kalimi diskutiert in seiner jüngsten Publikation zum Thema die relevanten narrativen Überlegungen durch. Wenn Abraham Brennholz mitnimmt, dann lasse dies zwei Schlüsse zu. Entweder er ist ein guter Diener, der auf alles vorbereitet ist oder er weiß, dass im Land Morija keine Bäume wachsen.⁵¹ Sollte dies der Fall sein, so müsste er sich Richtung Süden bewegt haben in den Negev hinein. Das Jüdische Bergland, das für die jüdischen mainstream-Deutung so wichtig ist, müsste

⁴⁷ Die Steigerungsform im Hebräischen ist hier syntaktisch kopiert um eine größere Textnähe zu ermöglichen und ggf. Stilmittel sichtbar zu machen.

⁴⁸ Für Nachwuchs wird nicht der übliche Terminus *ben* verwendet, vermutlich um eine Verwechslung mit Isaak zu verhindern. Dadurch wird einerseits die Steigerung betont. Andererseits entsteht ein Chiasmus.

⁴⁹ Diese Übersetzung für *gojim* dient der Abgrenzung von *am* (Volk). Es ist nicht an ein Nationalstaatsgebilde zu denken, sondern an die Antike Form der Territorialkontrolle.

⁵⁰ Vgl. Hong, Abraham; Kalimi, Schriftauslegung; Japhet, Trial u.a.

⁵¹ Stein verweist als dritte Möglichkeit auf die Einführung eines Holzopfers als Teil des Ganzopfers hin (vgl. Steins, Bindung, 200).

dann ausscheiden.⁵² Davon abgesehen, sind die „drei Tage“ keine Richtungsangabe und geben nur einen Umkreis an, in welchem Abraham sich bewegt haben könnte. Narrativ gesehen ist die Rede von drei Tagen eine übliche Metapher für Reisen im TNK, die sich auch bei Gen 40; Ex 15,22; Num 10,33; 33,8; Jos 2; 9, Jon 3,3 u. ö. findet.⁵³

Im sogenannten „Deuteronomistischen Geschichtswerk“ findet sich keine Erwähnung Morijas oder des Opfers Abrahams. Im Vergleichstext aus der wesentlich jüngeren Chronik dagegen ist der einzige andere Nachweis für Morija. In 2 Chr 3,1 heißt es: „Salomo begann, das Haus JHWHs in Jerusalem auf dem Berg Morija zu bauen, wo JHWH seinem Vater David erschienen war, an dem Ort, den David bestimmt hatte, auf der Tenne des Jebusiters Arauna“.

Dieser Text ist eine Mischform aus Angaben, die in Gen 22, 2 Sam 24 und 1 Kön 5-7 gemacht werden, seine Datierung ist umstritten.⁵⁴ Kalimi erklärt das Ausbleiben im DtrG sowie das plötzliche Interesse an einer Opfertradition auf dem Zion mit den unterschiedlichen Entstehungskontexten der Bücher. Aus dem „Land Morija“ in Gen 22 sei zunächst einmal ein konkreter Berg geworden, was mit der Kultzentralisation in Jerusalem zusammenhänge. Nun ist es nicht mehr egal, wo Abraham ein Kultheiligtum errichtet, es muss in Jerusalem sein.⁵⁵ Für das DtrG sei die exakte Lokalisierung des Heiligtums nicht notwendigerweise mit Abraham in Verbindung zu bringen, da die Höhenheiligtümer erst im Verlauf der Erzählung (2 Kön 17; 22) profaniert bzw. zerstört werden. Eine exakte Ortsangabe widerspräche außerdem, so Kalimi, der altorientalischen Erzähltradition von Heiligtümern. Die Gottheiten selbst suchen den Ort des Heiligtums aus (vgl. 1 Kön 5) und nur dem Errichter sei bekannt, wo der Grundstein zu legen sei.⁵⁶

Zur Zeit der Chroniken gibt es nun aber mehrere Heiligtümer im Land, die Anspruch auf die älteste Tradition erheben. Zum einen ist dies Jerusalem, wo laut Überlieferung um das Jahr 520v.u.Z. auf den Fundamenten des Ersten/Salomonischen Tempels der Zweite Tempel errichtet wurde. Andererseits gibt es die ausgeschlossene Gruppe der Samaritaner, die nach der Zerstörung Sichems 722v.u.Z. im ehemaligen Nordreich Israel angesiedelt wurden und sich mit der verbliebenen jüdischen Bevölkerung verbanden. Dieses „Sakrileg“ der Mischehen wurde im nachexilischen jüdischen Judentum nicht toleriert und man schloss die Samaritaner als „unrein“ aus (vgl. Esr 9; Neh

⁵² Vgl. Kalimi, *Schriftauslegung*, 22 FN 19.

⁵³ Vgl. Kalimi, *Schriftauslegung*, 30.

⁵⁴ Die überzeugende Mehrheit geht von einer späten Datierung dieser Stelle in persischer Zeit aus. Einige Exeget*innen, sind dagegen der Auffassung, die Chronik sei älter und die anderen Angaben, bes. in Gen 22 seien redigiert worden, vgl. Ska, *Genesis 22*, 267; Dies widerspricht allerdings den meisten Kriterien und gängigen Datierungen der Texte. Daher wird in dieser Arbeit von davon ausgegangen, dass 2 Chr 3,1 jünger ist, als alle drei Bezugstexte.

⁵⁵ Vgl. Kalimi, *Schriftauslegung*, 80.

⁵⁶ Vgl. ebd. 41 FN 34; 36f.; 37 FN 29; 274; Japhet, *2 Chronik*, 46.

13f.; entsprechende Berichte im Neuen Testament). Diese Gruppe errichtete auf dem Berg Garizim, auf dem es auch früher schon einen Kultort gegeben hatte, ebenfalls einen neuen Tempel, der nach ihrer Version der Tora, der eigentliche Ort der Kultzentralisation ist.

Gegen diese Form des Anspruchs setzt sich die Chronik, mit ihrer deutlich am Tempel ausgerichteten Theologie, ein. Für die Verfasser der Chronik ist der exakte Ort und die Konzentration der kultischen Überlieferung auf dem Tempelberg in Jerusalem äußerst wichtig.⁵⁷

Der Tempel Salomos, so die Überlieferung von 2 Chr, wird von seinem Vater David vorbereitet. Ebenso wie Mose an Josua den Eintritt in das gelobte Land übergeben muss, darf auch David wegen seiner Sünden den Tempel nicht errichten, seine Existenz nur vorbereiten. Die erste Kult-handlung in Israel (Gen 4; Gen 9 sind noch in der Nähe des Garten Eden am NO Ende der damals bekannten Welt) ist Gen 22. Da sie direkt von Gott befohlen wird, kann sie – so der Chronist – nirgendwo anders als in Jerusalem stattfinden. Da aber die Eroberung Jerusalems König David vorbehalten bleibt, tritt die Stadt nur unter Chiffren oder bestimmten Voraussetzungen in Tora und Josua auf.⁵⁸

In Gen 22 wird Morija verwendet, in 2 Sam 24 die „Tenne des Jebusiters“ als Ort, wo die Lade aufbewahrt wird, deklariert. Der Ort „an dem JHWH sich sehen lässt“ kann nur die Wohnung Gottes (Zelt oder Tempel) sein. Der Berg des Hauses des Herrn („wo er ist“) lässt sich, so die Ausleger*innen von 2 Chr 3,1 und Gen 22 eindeutig mit dem Zion identifizieren (Jes 2,2f.; Mi 4,1f.; Jes 30,29; Ps 24,3; Sach 8,3; 2 Chr 33,15).⁵⁹ Der lange erste Vers der Tempelbauerzählung in der Chronik sichert dabei die Stelle auf vier verschiedene Weisen: geographisch durch die Verbindung mit Abraham, theophan durch die göttlichen Anweisungen, autoritativ durch König David und traditionell durch die Nennung Morijas und des Jebusiters.⁶⁰

Eine ergänzende Deutung der Chronik findet sich im Blick auf die Gattung, Sara Japhet, Georg Steins und in ihrem Gefolge eine Reihe von jüdischen wie christlichen Exeget*innen sieht eine enge Verknüpfung zwischen den Chronikbüchern und der Gattung des Midrasch.⁶¹ Für sie ist die Chronik eine Form von prä-midraschiger Literatur, die das Trauma des Exils noch einmal in spirituellerer Form zu greifen versucht, als es das politisch-juristisch ausgerichtete DtrG kann.⁶²

Eine weitere Variante ist die Deutung des Textes innerhalb einer weisheitlichen Tradition, die eine späte Endredaktion voraussetzt. Sara Japhet macht auf die Weisheitstraditionen aufmerksam, in

⁵⁷ Vgl. Kalimi, Schriftauslegung, 47; 55; Japhet, 2 Chronik, 47.

⁵⁸ Vgl. Collinet, Jerusalem.

⁵⁹ Vgl. Kalimi, Schriftauslegung, 20 FN 8.

⁶⁰ Vgl. Japhet, 2 Chronik, 48.

⁶¹ Vgl. ebd., 49; Landy, Temple, 225; 237; Steins, Chronik. Darüber hinaus hat Steins auch seine Habilitation sowie eine Reihe von Artikel zu Gen 22 vorgelegt, die in dieser Arbeit aber nicht berücksichtigt werden können.

⁶² Vgl. Collinet, Könige (Dissertation Original, 298-300).

denen es das Motiv des leidenden Gerechten gibt (Jes 40-53; Ijob). Es geht um universale Antworten auf die Theodizee-Frage und nicht um exakte historische Darstellungen.⁶³ In diesem Sinne diente eine Ortsangabe rein zur Visualisierung des *settings*, wie es in Märchen üblich ist. Der Ort wäre, wenn Abraham in diese Tradition zählte, unerheblich.

Alles in Allem lässt sich sagen, dass die Deutung Morijas in jeder Phase der biblischen Entstehung ihre eigene Relevanz hat. Wichtig ist sie vor allen Dingen im Chronikbuch, wo der Berg im Land Morija mit dem Zion als Tempelberg in Jerusalem gleichgesetzt wird, um die Kultzentralisation als ursprünglich göttlichen Willen „von Anfang an“ zu bezeugen.

b) Das hellenistische Judentum (Josephus, Philo, LAB und Kunst)

In der auf die persische Zeit folgende hellenistische Epoche im Judentum (ca. 332v.u.Z. – 2.Jh u.Z.) wird die bisherige Lokalisierungstradition verstärkt.

Die griechischen Übersetzungen des TNK, die Septuaginta, ändert einige Formulierungen aus Gen 22.⁶⁴ Morija, das als Ortsbezeichnung missverständlich geworden wäre (*moria* = gr. „Torheit“) wird aitiologisch als *hypselos* („Kulthöhe“) wiedergegeben, dem *terminus technicus* polytheistischer Kultorte.⁶⁵ Auf diese Weise werden die heidnischen Kultorte in konkordanter Lesung als Orte des Menschenopfers eingeführt.⁶⁶ Auch Beerscheva wird transformiert. Aus der in Ägypten vermutlich unbekannt Stadt wird der „Ort des Eides“.⁶⁷ Insgesamt, so Dafni, erhält die Aqeda-Erzählung einen märchenhaften Zug nach griechischem Vorbild. Der Ort der Erzählung verliert an Bedeutung, alles ist metaphorisch zu verstehen, wobei die bewusste Weitung bzw. Verwischung der Orte beiträgt.⁶⁸

Auch die Schriften aus makkabäisch-hasmonäischer Zeit tendieren in eine Archaisierung und Mythisierung des Textes. Gerade angesichts der religiösen Kämpfer, deren Tod als Martyrium eingestuft wird, ist die Hingabe Isaaks fast noch wichtiger als die Tat des Vaters, der bereit ist, den Sohn in den Tod gehen zu lassen. Hier deutet sich bereits eine spätere Tradition an, die von einer freiwilligen Zustimmung Isaaks ausgeht und damit der Aqeda einen asketischen Anstrich gibt.⁶⁹ In diesen Schriften finden sich keine Bezüge zum Ort, da so etwas wie Märtyrerverehrung an Gräbern stattfindet, nach der Tradition das Grab Isaaks aber in Mamre (Hebron) ist.

⁶³ Japhet, *Trial*, 153-172.

⁶⁴ Vgl. Kalimi, *Schriftauslegung*, 31.

⁶⁵ Vgl. Dafni, *Isaak*, 6.

⁶⁶ Vgl. ebd. 6.

⁶⁷ Vgl. ebd. 13.

⁶⁸ Vgl. ebd. 29.

⁶⁹ Vgl. Goldberg, *Observations*, 215f.

Durch seine apologetischen Interessen geprägt ist Josephus Flavius, der jüdische Historiker, mit seinem Werk *Antiquitates Judaicae*⁷⁰, welches die Geschichte des Jüdischen Volkes bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels vorstellt und gegen Vorwürfe aller Art zu schützen versucht. So strebt er nicht nur danach die philosophische, sondern auch die dramaturgische Überlegenheit Israels zu beweisen, indem er beispielsweise die Erzählung von Gen 22 als Tragödie, die vor Iphigenie entstanden sei, ausweist.⁷¹ In ant. Jud. I, 221-236 erzählt er die hier entscheidende Perikope nach. Josephus greift die makkabäische Version der freien Zustimmung Isaaks auf und berichtet in Nr. 224:

He had made him stronger than his enemies and how he had his present happiness and his son Isakos owing to His benevolence, asked him himself to offer this one as a sacrifice and victim to Himself, and He bade him to lead him up Mount Morion, build an altar, and offer him as a burnt offering.⁷²

Im weiteren Verlauf wird deutlich, dass Josephus Gen 22 liturgisch deutet. Sowohl das setting, als auch die Wortwahl weisen darauf hin, z.B. *hiereion* („Tieropfer“) anstelle des *holokasposis* („Ganzopfer“), das dem hebräischen Begriff näher kommt. Dennoch nennt er keine jüdischen Feste. Feldman führt dies zurück auf Josephus Anliegen, eine historische Apologie und keinen systematischen Traktat zu schreiben.⁷³ Durch die Nuancenverschiebung im Vokabular zeigt sich, dass JHWH von vorne herein den Widder als Opfertier im Sinn hatte.⁷⁴ Unter Rückgriff auf den Text von 2 Chr 3,1 verbindet auch Josephus Morija mit dem Tempel in Jerusalem (ant. Jud. 7,333).

Anders argumentiert der zweite große jüdisch-hellenistische Autor Philo von Alexandrien. In seiner Schrift *de Abrahamo* erläutert er in den Abschnitten 32-36 (167-207) Funktion und Darstellung des Abrahamopfers. Morija übersetzt er mit „recht hoher Hügel“ (169) und lehnt sich damit deutlich an die LXX-Übersetzung an. Das Opfer Abrahams sieht er als im Geist vollzogen an, was ihm völlig ausreichend erscheint (177). Das Opfer wird allegorisch gedeutet (200-207), wobei zwar der Name Isaak als sprechend (hebr. „lachen“), Morija aber nicht mehr gedeutet wird. Alle Ortsangaben werden invertiert und die gesamte Erzählung auf die Seele übertragen, sodass keine Lokalisierung möglich oder nötig erscheint für Philo.

Ähnlich positioniert sich auch *das LAB*, eine unter Philos Pseudonym erschienene Schrift aus dem 2./3.Jh. u.Z. Die Aqeda erhält zwar keinen eigenen Raum, wird aber dreimal im Verlauf des Textes eingespielt. In LAB 18,5, der Antwort Bileams an den König von Moab, erwähnt dieser den von

⁷⁰ Im Folgenden wird nach der aktuellsten kritischen Edition und Übersetzung zitiert: Feldmann (2000).

⁷¹ Vgl. Feldman, Josephus' 113-128; 212-252.

⁷² Jos., ant. Jud. I, 224.

⁷³ Vgl. Feldman, Jos. AJ, 87.

⁷⁴ Vgl. ebd. 86 FN 690; 691.

Abraham zum Opfer errichteten Altar. In LAB 32,3-4 wird Abraham in das Lied Deboras aufgenommen und in der Erzählung der Opferung der Tochter Jiftachs als Gegenbeispiel präsentiert (LAB 40,2). Besonders wichtig scheint die letzte Stelle, da Isaak sich dort freiwillig dem Opfervorgang unterwirft, ebenso wie Jiftachs Tochter, die hilft, das Gelübde ihres Vaters zu erfüllen.⁷⁵ Uninteressant dagegen sind auch im LAB genaue Ortsangaben. Sie finden sich nur selten in der Schrift, was auf ihren Status als Diasporaliteratur hinweisen könnte.⁷⁶

Die hellenistischen Schriften zeigen zwei Tendenzen in Bezug auf die Lokalisierung des Opferortes. Zum einen greifen sie die bereits bestehende Verortung am Tempelberg in Jerusalem auf. Hier sind auch liturgische Anspielungen anzusiedeln. Der weitaus größere Teil metaphorisiert den Text und nimmt keine Stellung zum Ort bzw. formuliert ihn bewusst schwammig. Ihnen geht es mehr um das Moment der Freiheit, das sich in Isaaks freier Zustimmung, in Abrahams (asketischer) Selbstbeherrschung usw. zeigt.⁷⁷

Neben der schriftlichen Überlieferung hat das Opfer Abrahams in hellenistischer Zeit auch einen Einfluss auf den Synagogenbau. Sowohl in den Mosaiken von Tiberias, als auch in Bet Alfa und Sepphoris/Zipori tritt die Aqeda auf. Immer steht sie in Verbindung mit dem Zweiten Tempel. Doch nicht nur hier, auch in der Synagoge von Dura Europos gibt es eine Darstellung.⁷⁸ Im liturgischen Kontext des Hellenismus innerhalb und außerhalb Israels ist das Motiv angekommen und weit verbreitet.



© B.Collinet: Synagoge von Beit Alfa: Tempel – Zodiak - Opferszene

⁷⁵ Vgl. Fisk, *Offering*, 506f.

⁷⁶ Vgl. Delling, *Morija*, 16.

⁷⁷ Vgl. Ben-Amos/Salderini, *Interpretation*, 161f.

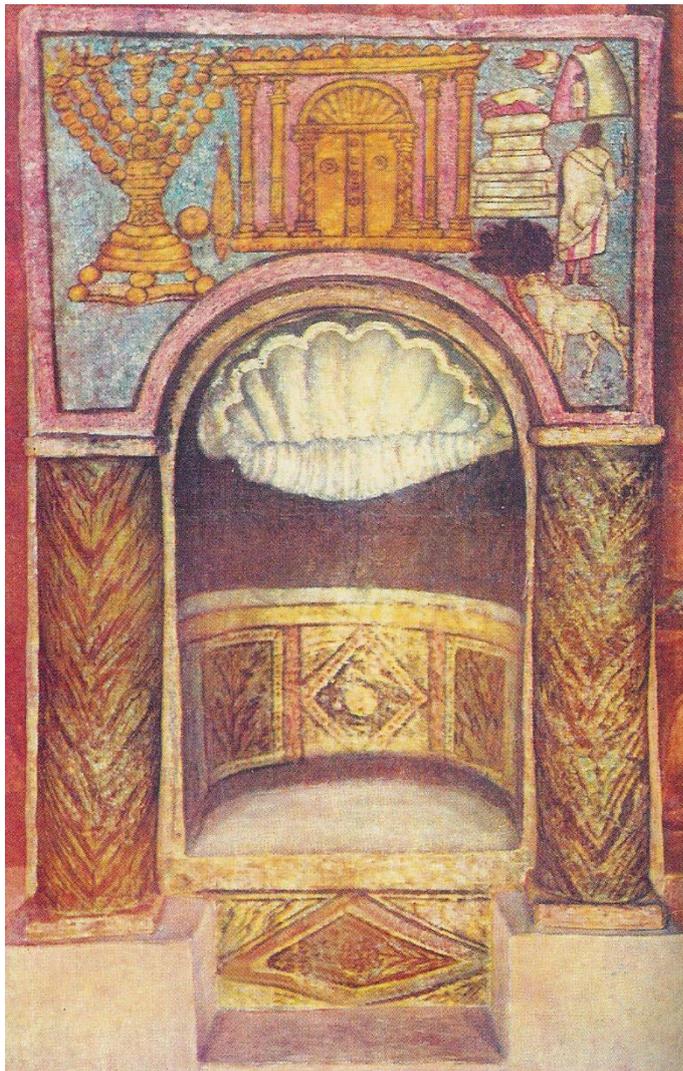
⁷⁸ Vgl. zur Deutung der Bilder Kühnel, *Opfer*, 73-92; Anhang 268f; Kalimi, *Schriftauslegung*, 67.



© B.Collinet: Synagoge von Sepphoris. Tempel und Menora oben rechts; darüber Fragmente der Aqeda



© B.Collinet: Synagoge von Hammat Tiberias Tempel – Zodiak – unten nicht erhalten



© lizenfrei wikimedia.org: Synagoge von Dura Europos
Aqeda am Brandopferaltar

c) Qumran, Samaritanischer Pentateuch, Jubiläenbuch und die Targumim⁷⁹

Etwa zeitgleich zur hellenistischen Epoche gibt es auch eine stärker hebräisch orientierte Ausrichtung des Judentums, die sich am Ende durchsetzen wird. Für den Zeitraum des 1. Jh. v.u.Z. bis ins 3. Jh. u.Z. sind nur Textzeugnisse über Gen 22 erhalten. Es sind aus dieser Zeit zwar Darstellungen des Jerusalemer Tempels bekannt, die den Darstellungen in den Mosaiken stark ähneln, z.B. auf den Bar-Kochba Münzen⁸⁰, da aber das Bilderverbot in Bezug auf Menschen strikt eingehalten wird, ist eine Verbindung mit der Aqeda weder nachweisbar noch widerlegbar.

⁷⁹ Die Auswahl der Quellen entspricht auch gängigen Darstellungen der prä-rabbinischen bzw. früh-rabbinischen Phase, vgl. etwa Sarna JPS Tora Commentary, 391f.

⁸⁰ Vgl. Kalimi, Schriftauslegung, 67; 69.

Abraham wird in den *Fragmenten aus Qumran* zwölfmal erwähnt, davon 10x in den Funden aus Höhle 5 und 2x in jenen aus Höhle 4.⁸¹ Der größte zusammenhängende Abschnitt ist 4Q 225-227, in dem auch die Aqeda erwähnt und als „wichtiger Traditionstext“⁸² einzuordnen ist (4Q 225 Nr. 12).⁸³ Isaak kommt mit 22 Nennungen noch deutlich öfter vor.⁸⁴ Im entsprechenden Abschnitt, der Morija nennen müsste, ist das Fragment beschädigt, allerdings lässt sich zum einen rekonstruieren, dass Beerscheva mit „zwei Quellen“ wiedergegeben ist. Andererseits scheint „hohe“ zur Lokalisierung zu gehören. Da beides auch in der LXX vorliegt, kann davon ausgegangen werden, dass auch in Qumran „Morija“ durch eine allgemeinere Formulierung, z.B. „hochgelegenes Land“ ersetzt wurde.⁸⁵

Das wichtigste Zeugnis apokrypher Schriften ist das *Jubiläenbuch*. In Nr. 17-18 wird die Geschichte des Abrahamopfers erzählt. Hier findet sich auch erstmals die Einspielung des Satan als göttlichem Gegenspieler in Bezug auf Gen 22. Abraham wird von Gott zwar zum Opfer aufgefordert, der Satan aber verdreht die Botschaft so, dass Abraham glaubt, er müsse Isaak opfern.⁸⁶ In Jub 18,13 wird „Morija“ genannt.⁸⁷ In der entscheidenden Passage wird die Opferstätte dann mit dem Zion und damit mit Jerusalem identifiziert:

Nimm deinen Sohn, den geliebten, den du liebst, Isaac und geh zu einer Höhe. Bring ihn dar auf einem Berg, den ich dir zeigen werde. (...) und er ging zu dem Platz und erreichte ihn nach drei Tagen. Und er sah den Ort aus der Ferne. Als er eine Quelle erreichte sagte er zu den Dienern: Bleibt hier mit dem Esel (...) Als er sich näherte dem Ort auf dem Berg JHWHs, baute er den Altar. (...) Abraham nannte der Ort „JHWH lässt sich hier sehen“. Es ist der Berg Zion.⁸⁸

Interessant ist, dass sich hier, ebenso wie bei Josephus, aufgrund des „historischen“ Interesses zwar liturgische Anspielungen, aber keine Feste finden.

Spätestens um die Zeitenwende ist auch der *Samaritanische Pentateuch* abgeschlossen. Diese jüdische Splittergruppe bildete in etwa ab dem Beginn des 5.Jh. v.u.Z. einen eigenen Kult um den Berg Garizim aus. Alle TNK-Stellen, die auf Jerusalem gedeutet werden, beziehen sie auf Sichem/Samaria und sein Höhenheiligtum. Gen 22 übersetzen sie aus diesem Grund mit „Land der Amoriter“, ein Gebiet, was geographisch weiter im Norden und damit näher zu ihnen liegt. In

⁸¹ Mühling, *Blickt*, 229-250.

⁸² Vgl. ebd. 368.

⁸³ Vgl. Martinez-García, *Sacrifice*, 45.

⁸⁴ Vgl. ebd. 44.

⁸⁵ Vgl. ebd. 49.

⁸⁶ Vgl. Blenkinsopp, *Abraham*, 140.

⁸⁷ Vgl. Kalimi, *Schriftauslegung*, 60.

⁸⁸ Jub. 18,2-4.7.13 übers. van Ruiten, *Abraham*.

anderen Zeugnissen findet sich auch die der LXX verwandte Bezeichnung „Land der Höhen“.⁸⁹ Beide sind nicht eindeutig, lassen aber den Schluss zu, dass die Samaritaner ihren eigenen Gebirgszug dem wesentlich flacheren jüdischen Bergland vorziehen. Sie legen als 10. Gebot fest, dass allein am Garizim JHWH verehrt werden dürfe.⁹⁰

Eine spätere Kommentierung von Gen 22, mit Namen *Memar Marwah* bzw. *Tibat Marqe* transformiert Moriija in „den guten Berg“, eine klare Vereindeutigung in Richtung Garizim:

Er sagte zu Abraham: In das Land, das ich dir zeigen werde. [Gen 12,1]. Und was könnte er ihm gezeigt haben, wenn nicht den Guten Berg? Wiederum sprach er zu ihm, zur Zeit der Prüfung, als Er Isaak von ihm verlangte und Seine Heiligkeit offenbarte. Er sagte Im Land der Vision [...], des Guten und Gepriesenen. Abraham wusste es und eilte sofort dorthin. Nun eine Frage zu dem was zu Abraham gesagt wurde. Was war seine Absicht, als Er von ihm die Opferung Isaaks verlangte, auf einem der Berge, den ich dir zeigen werde, wenn er es von Beginn seiner Rede an wusste? Lass deinen Verstand sich beruhigen, oh Fragender, und nun höre eine Antwort, für die du kein spezielles Wissen brauchst: Während er Rechtschaffenheit und Wahrheit aufrechterhielt, suchte er den Platz, den Gott ihm von Ferne gezeigt hatte, wandte sich dorthin und betete, und als er sein Gebet beendete – blickte er auf. Und in der Tat, als er aufblickte, lag er mit dem Gesicht am Boden, weil es Morgen war und so stand er auf und betete. Und in welche Richtung war sein Gebet gerichtet, wenn nicht auf den Berg Garizim? Als er mit ganzem Herzen betete, sah er deutlich.⁹¹

Ein dritter samaritanischer Kommentar zur Aqeda findet sich bei Ps-Eupolemos. Er identifiziert Salem aus Gen 14 mit Sichem, um dann später Moriija mit dem Garizim in Verbindung bringen zu können.⁹²

Eine weitere wichtige Tradition dieser Phase sind *die Targumim*. Diese Übersetzungen des TNK greifen teilweise stark in den Text ein. Alle anthropomorphen Spuren Gottes, die in Christentum und Hellenismus „fehlgedeutet“ worden seien, werden ersetzt. Alle Bildlichkeit Gottes verschwindet ebenfalls, sowie viele Deutungen, die polysem möglich waren. Es wird versucht einen Einheitstext zu fixieren, der die Welttranszendenz Gottes absolut hält und einen möglichst unzweideutigen Text erzeugt. Diese Eingriffe gelten auch für Ortsangaben, die, wann immer möglich und zweckdienlich, auf Jerusalem fokussiert werden.⁹³ Während die Targumim zu Gen 22 unbestimmt bleiben, tritt der Ort an zwei anderen Stellen auf:

Im Targum zu Jes 33,7 wird die Zerstörung Jerusalems eingespielt und Moriija genannt. Es scheint daher sicher für den Verfasser, dass Moriija der Tempelberg ist.⁹⁴

Der zweite Beleg befindet sich im Hld-Targum (Schir haSchirim):

⁸⁹ Vgl. Blenkinsopp, Abraham, 145.

⁹⁰ Vgl. Kalimi, Schriftauslegung, 75 FN 128.

⁹¹ Übers. v. Kalimi, Schriftauslegung, 77f.

⁹² Vgl. ebd. 64 FN 98.

⁹³ Vgl. ebd. 70f.

⁹⁴ Vgl. Chilton, Approaches, 44.

Welches erwählte Volk ist dies, das da aus der Wildnis heraufkommt, erfüllt vom süßlich duftenden Weihrauch, unterstützt vom Verdienst Abrahams, der dem Herrn am Berg Moriija diente und ihn anbetete; gesalbt mit dem Öl, das von erhabenen Persönlichkeiten verwendet wurde, nämlich, mit der Rechtschaffenheit Isaaks, der gebunden war, als er an der Stelle des Tempels war, die auch Berg des Weihrauchs genannt wurde.⁹⁵

Auch in diesem Beleg ist Moriija ganz klar mit Zion identisch.

Zieht man die Belege zusammen, ist, im Vergleich zu den hellenistischen Traditionen, ein starker Bezug auf den Tempelberg in Jerusalem vorhanden. Nahezu alle Texte verbinden Moriija mit dem Tempelberg in impliziter, häufig sogar expliziter Form.

d) Rabbinische Auslegungen

Hinter dieser unscheinbaren Überschrift verbirgt sich eine riesige Fülle an Literatur. Aus diesem Grund wird hier auch nur eine kleine Auswahl vorgestellt. Die Kriterien der Auswahl sind Kontinuität, Diskontinuität, Alter und Renommee der Autoren.

Einige Vorbemerkungen sind notwendig, um manche Aussagen einordnen zu können. In den ersten Jahrhunderten u.Z. ist die gegenseitige Polemik zwischen Christ*innen und Jüd*innen noch besonders ausgeprägt.⁹⁶ Das mag der Grund sein, weshalb eine deutliche Ablehnung einer Isaak-Christus Typologie und mit ihr verbunden eine Hervorhebung Isaaks, wie sie in der Makkabäerzeit war, unterbrochen ist.⁹⁷ Der Talmud (Mischna & Gemarah), je nach Version, ist die interpretative Grundlage der späteren Rabbinen, vergleichbar mit den Kirchenvätern in den christlichen Kirchen des Ostens. Sie genießen höchstes Ansehen und Autorität, sodass neue Aspekte immer in Kontinuität zur Auslegung gebracht werden müssen/sollen.⁹⁸

Zweitens gibt es einen gewissen Drang, Leerstellen zu füllen und eine Art Mythologie zu erzeugen, die gerne auf die Geschichten der Genesis zurückgreift.⁹⁹

Drittens ist die Auslegungsweise der Rabbinen, obwohl sie zuweilen beliebig wirken mag, streng geregelt. Der Regelkanon kann unterschiedlich groß sein, fünf Regelbereiche, so Norman Cohen, sind immer gleich geblieben bis heute:

1. Read the text slowly [...] 2. Raise (and verbalize) every single question you have about the text. Be in dialogue with the text. 3. Isolate one specific moment in the text 4. Look at the text and allow the characters who remain silent in the text to speak. 5. Use the larger context of the Bible to help understand the moment.¹⁰⁰

⁹⁵ Zit. n. Kalimi, Schriftauslegung, 72.

⁹⁶ De Andrado, Akedah, 35.

⁹⁷ Vgl. Schmitz, Aqedat, 10.

⁹⁸ Vgl. Spitzer, Use, 7.

⁹⁹ Vgl. Kunin, Death, 57-81.

¹⁰⁰ N. Cohen zit. n. Spitzer, Use, 4.

Ben-Amos/Saldarini fassen die verschiedenen rabbinischen Positionen wie folgt zusammen:

Rabbinic comments on the Akedah cluster about four main points: the person of Abraham (and to a lesser extent Isaac); the actions of God and the explanation for them; the future good effects of the Akedah for Israel; and the relationship of the Akedah to Jewish worship, especially feasts and sacrifice.¹⁰¹

Geht man diese vier Bereiche durch, so erleuchten sie je eigene dunkle, d.h. unklare bzw. offene Stellen der Erzählung aus Gen 22. Insgesamt zeigt sich eine Tendenz, die Texte humaner zu gestalten, die Grausamkeit Gottes und auch Abrahams, der sich für Lot verwendet, Isaaks Tod aber nicht in Frage stellt, zu erklären.

Eine Variante ist, alles auf ein Missverständnis zu schieben. Abraham hat Gott falsch verstanden, da er aus der Wurzel die falschen Worte herausgehört habe. Nicht ein Opfer ('lh) sondern ein hinaufziehen zum Opfern ('lh) forderte JHWH, da er den Widder von vorneherein vorgesehen hatte.¹⁰² Eine zweite Variante ist die bereits bekannte Tradition einer Satanseinmischung. Das aus Jub 17f. bekannte Motiv des Satans, als Verwirrer Abrahams, wird bis in die *Tanhuma-Tradition* immer wieder aufgegriffen.¹⁰³ Die Eigenart der homiletisch angelegten *Tanhuma* besteht in monolinearen Auslegungen, die aus den multiperspektivischen Vorlagen auswählen und sich ganz auf einen – meist moralischen – Aspekt konzentrieren.¹⁰⁴ So wird auch diese Geschichte ausgebaut. Der Vater verletzt Isaak bereits, der Engel muss ihm wirklich in den Arm fallen. An Abrahams Treue kann kein Zweifel bestehen.

Doch auch kultische Deutungen sind beliebt. Die Ablösung des Kindopfers durch ein Tieropfer, wie es in der Tora geregelt ist oder die Einrichtung des Ganzopfers als Sühnopfer sind zwei Möglichkeiten.

Ein dritter Ansatz ist die Psychologisierung der Erfahrung des Elternwerdens bzw. die Asketisierung. Isaak als asketisches Vorbild in späteren Texten und eine Theologie der Auferstehung aus Asche und Blut, sind die vor allem kultisch orientierten Interpretationslinien.¹⁰⁵

Ähnlich wie im „hellenistischen“ Judentum, insofern diese Trennung nicht nur arbiträr ist, spielt die Lokalisierung und Deutung von Morija in der Regel keine Rolle. Einzig im kultischen Kontext, ist Jerusalem als mittlerweile „klassische“ Deutung gut vertreten, wie sich an nachfolgendem Beispiel exemplarisch zeigen lässt.

Der bekannteste Text zur Aqeda ist fraglos *GenRab 55f*. In *GenRab 55:1-8* wird das Moment des Tests besonders stark gemacht. JHWH will sicherstellen, dass die Liebe zum Kind, zur eigenen Genealogie und dem eigenen Fortbestand nicht über die Liebe zu Gott hinausgeht. Daher fordert

¹⁰¹ Ben-Amos/Saldarini, *Interpretation*, 150.

¹⁰² Vgl. De Andrado, *Akdeah*, 83.

¹⁰³ Vgl. Elbaum, *Sermon*, 97-99; 106. Zu Versionen und Überlieferung vgl. ebd. 104f.

¹⁰⁴ Vgl. ebd. 100

¹⁰⁵ Vgl. Spitzer, *Use*, 12-22.

er Abraham heraus. In GenRab 56:1-8 erreichen Abraham und Isaak *den* Berg. Morija wird nicht genannt, aber durch den vorgestellten Artikel wird ebenso wie bei *der* Name (=JHWH) oder *die* Stadt (=Jerusalem) eine klare Verortung angenommen. Der Bezug zum Tempel wird in diesem Abschnitt auch noch durch die liturgischen Elemente, die allein am Tempel vollzogen werden durften, untermalt. In den späteren Kommentaren zu dieser Stelle, wird Morija wieder genannt:

The mention of Moriah brings with it a series of comments marking out Moriah as a holy place and as the site of the future temple. Also Isaac's sacrifice is seen as similar to the later Temple sacrifices and precise sacrificial language begins to be used.¹⁰⁶

In GenRab 56:10 folgt dann die Entscheidung, dass das Opfer nur in Jerusalem dargebracht werden sein kann:

Rabbi Jochanan said: He said before him, Master of the Universe! When you said to me Take your son, your only one, I could have replied, Yesterday, you said to me, For through Isaac seed will be called after you (Gen 21:12), and now you say, Take your son! But I will. May it be your will, YHWH our God, that at the time when Isaac's children fall into transgressions and evil deeds this binding will be recalled before you and you be filled with compassion for them. Abraham called it Yir'eh as it says And Abraham called the name of the place YHWH ir'eh (Gen 22:14). Shem called it Shalem, as it says And Melchisedek King of Shalem (Gen 14:18). The Holy One, blessed be He, said If I call it Yir'eh, in accordance with the name that Abraham called it, that righteous man, will be offended. So I will call it Jerusalem, in accordance to both names.¹⁰⁷

Allgemein gibt es eine Tendenz bei den Rabbinen, durch Wortspiele mit Morija den Tempelberg zu evozieren. Besonders die vermeintliche Nähe zu r'h („sehen“), die bereits aus älteren Traditionen bekannt ist, wird gern verwendet.¹⁰⁸ Eine weitere Variante ist die Hld-Auslegung unter Aufgriff von TarOnk. Der Berg Morija wird zum „Myrrheberg“. Der Duft der Myrrhe aber sei eine Anspielung auf den Rauchopferaltar, also auf den Tempel und damit sind Morija und Tempelberg identisch.¹⁰⁹ Eine dritte Spielart leitet Morija von jr' „fürchten“ ab¹¹⁰ und fragt, wo der Ort der Gottesfurcht, also der rechten Verehrung sei, was eine rhetorische Frage ist.

Landy beschreibt diese Fokussierung auf den Tempel als Grundstein der Midrasch-Auslegung, die eine „neue“ Form von Tempeltheologie als Ziel hat.¹¹¹ Hier dürfte auch die Kontinuität, Morija mit dem Tempelberg zu identifizieren, begründet liegen.

¹⁰⁶ Ben-Amos/Saldarini, Interpretation, 157.

¹⁰⁷ Über. v. Landy, Temple, 227.

¹⁰⁸ Vgl. Kalimi, Schriftauslegung, 74.

¹⁰⁹ Vgl. Schmitz, Aqedat, 149-151.

¹¹⁰ Vgl. ebd. 44.

¹¹¹ Vgl. Landy, Temple, 231.

e) Liturgische Traditionen

Einen nicht zu unterschätzenden Eigenbereich nimmt die liturgische Tradition insbesondere das Neujahrsfest (Rosh haShana) in der Auslegungsgeschichte ein. Erste Spuren einer Aqeda-Verehrung sind schon aus der Zeit des Zweiten Tempels bekannt. Diese Elemente wurden später zusammengeführt und auf das Neujahrsfest übertragen, weil es kurz vor dem Fest der Erstlingsgaben liegt und dort das Opfer bereits festgelegt ist.¹¹²

Am ersten Tag von Rosh haShana wird Gen 21, die Vorhersage eines Sohnes und damit der Zukunft des Gottesvolkes Israel, gelesen. Am zweiten Tag folgt dann die Gefährdung durch Gen 22, die an das Wunder der Geburt mit dem Willen Gottes zum Erhalt des Volkes, durch alle Gefährdungen hindurch, erinnern soll.¹¹³ Die Mischna Ta'an enthält zu diesem Tag einen Kommentar, der die Tradition schön zeigt: „Möge er, der Abraham, unserem Vater, am Berg Moriija antwortete, dir antworten und dich erhören, wenn du in diesen Tagen zu ihm rufst.“¹¹⁴

Auch am höchsten Feiertag, dem Versöhnungsfest am Jom Kippur, ist durch die Präsenz des Widderhorns (schofar) und des stellvertretenden Opfers (Sündenbock) eine traditionelle Verbindung mit dem Widder auf Moriija hergestellt.¹¹⁵ Eine Verortung scheint nicht nötig gewesen zu sein, da der Gottesdienst am Tempelberg stattfand, die Identifizierung von Gen 22 mit dem Zion als selbstverständlich vorausgesetzt oder als archaisch entrückt begriffen werden konnte.

Darüber hinaus gibt es noch das individuelle Fest der Beschneidung bzw. Darstellung im Tempel, das bis 70 u.Z. üblich war. Die symbolische Darbringung des erstgeborenen Sohnes und das tatsächliche Opfer oder auch die Übergabe des Kindes an den Tempel, damit er das Leben eines Schriftgelehrten führen kann, sind ein klarer Bezug zu Gen 22.¹¹⁶ Moriija kann, muss aber nicht, mit dem Tempelberg identifiziert werden, weil es um die Handlung, nicht um den Ort geht.

Im Alltag findet sich eine Anspielung auf die Aqeda im Morgengebet. Dort wird das vorwegnehmende Sühnopfer Abrahams als Schutzversicherung für den Tag heraufbeschworen.¹¹⁷ Diese Tradition, so Levenson, gehe erst auf das Judentum nach der Zerstörung des Zweiten Tempels zurück, wo der Schutz vom Zion her nicht mehr gewährleistet war.¹¹⁸ Auch in zwei spätantiken Pjjutim und im Bodmer Gedicht wird die Aqeda als Heilstat erinnert, ohne allerdings Moriija oder den Tempelberg zu erwähnen.¹¹⁹ Dies sei, so Levenson, nach der Zerstörung des Tempels auch nicht

¹¹² Vgl. Schmitz, Aqedat, 8f.

¹¹³ Vgl. Spitzer, Use, 24; Levenson, Inheriting, 66. Für eine detailliertere Darstellung des Neujahrsfestes und seiner Bezüge zu Gen 22 sei verwiesen auf Gruber, Love, 1-6.

¹¹⁴ Mischna Ta'an 2:4, zit. n. Ben-Amos/Saldarini, Interpretation.

¹¹⁵ Vgl. Schmitz, Aqedat, 15.

¹¹⁶ Vgl. Levenson, Inheriting, 70.

¹¹⁷ Vgl. Schmitz, Aqedat, 13.

¹¹⁸ Vgl. Levenson, Inheriting, 91-97.

¹¹⁹ Vgl. Van Bekkum, Aqedah, 93.

mehr relevant gewesen, da keine Liturgie am Traditionsort mehr stattfand.¹²⁰ Für die Diaspora sei das Motiv des Wegziehens Abrahams (Gen 12,1-4; Gen 22,1) wichtiger geworden, die Präsenz JHWHs überall dort, wo das Volk ist, wird wichtiger.¹²¹

Auch in der liturgischen Tradition zeigte sich die starke Kontinuität Moriija mit dem Tempelberg zu identifizieren. Zugleich wird hier deutlich, wie sekundär eine Lokalisierungstradition wird, wenn das Heiligtum nicht mehr besteht. Nach 70 u.Z. setzt eine neue, eher symbolisch, metaphorisch angelehnte Tradition ein, die für die Identität des Diasporajudentums prägend werden sollte.

f) Zusammenschau und Ausblick

Zieht man die verschiedenen Auslegungsvarianten von Gen 22 zusammen, lassen sich die Lokalisierungen von Moriija sehr knapp zusammenfassen.

1. Weder Beerscheva noch die drei Tage werden herangezogen, um die Lokalisierung präziser zu machen.
2. Bereits ab dem frühesten Stadium, der innerbiblischen Rezeption, wird Moriija mit dem Zion, also dem Tempelberg in Jerusalem und dem Heiligtum identifiziert. Durch die gesamte Auslegungstradition bleibt diese Position wichtig.
3. Egal ob griechische oder hebräische Tradition, mit der Zerstörung des Zweiten Tempels nimmt das Interesse am Ort Moriija ab.
4. Je metaphorischer die Auslegung, desto weniger Interesse an Moriija. Dabei ist es egal, ob eine archaisch-mythologische, eine asketisch-mystische oder eine systematisch-philosophische Auslegung erfolgt.
5. Es gibt trotz innerjüdischer, christlicher und islamischer Polemik keine apologetische Schrift im Judentum, die den Zion verbindlich festlegt. Während der Garizim eingefordert werden muss, ist der mainstream einig, dass nur Jerusalem in Frage kommt. Gerade in Auseinandersetzung mit dem Islam wäre dies zu erwarten gewesen, da dort die Fehlerhaftigkeit des TNK anhand innerer Widersprüche nachgewiesen werden soll.¹²²
6. Wenn der Name „Moriija“ nicht einfach wegübersetzt oder in der Deutung ignoriert wird, ist er üblicherweise eine Chiffre bzw. ein Rätselwort, das in jedem Fall meistens auf den Tempelberg hin gedeutet wird.

¹²⁰ Vgl. Levenson, *Inheriting*, 89f.

¹²¹ Vgl. ebd. 67.

¹²² Vgl. Schmitz, *Aqedat*, 190-193.

Auch wenn die Auslegungstradition ab diesem Zeitpunkt geschlossen ist, soll ein Ausblick in die nachfolgenden Jahrhunderte zeigen, wie sich diese Traditionen bis heute halten.¹²³

Am Ende des ersten Jahrtausend u.Z. findet sich mit Sa'adya Gaon der erste große arabischsprachige Kommentator im Judentum. Er versucht eine Apologetik auf die jüdische Schrift und zugleich will er Spannungen/Widersprüche im Korantext aufweisen, die zeigen sollen, dass dies nicht typisch für die Tora ist. Auf Morija geht er in seinen Ausführungen zu Gen 22 aber nicht gesondert ein. Vielmehr verteidigt er die tanachische Erzählung gegen den Koran, als älter und widerspruchsfrei.¹²⁴

Im Mittelalter setzt im Judentum, ebenso wie im Christentum eine starke Betonung des Traditionsarguments ein. Dies besagt, dass ältere Interpretationen der heiligen Texte mehr Autorität beanspruchen und je länger eine Tradition sich hält, desto wichtiger sei sie. Dies kombiniert mit zunehmender Allegorisierung (im Judentum Teil des PaRDeS) werden alle Texte auch geistig gedeutet. Morija ist das Haus Gottes. Abraham, der „in der Ferne“ dieses Haus sieht, erblickt einerseits den Tempel der Zukunft und andererseits sein eigenes Haus, d.h. Jakob, den Sohn Isaaks. Auf diese Weise wisse er, so einige anonyme Ausleger, dass sein Opfer nicht umsonst und nicht endgültig sein kann.¹²⁵ Auch bedeutende Gelehrte, wie Raschi und RaMbaN setzen die Lokalisierung mit dem Tempel als selbstverständlich voraus.¹²⁶

Für die beginnende Neuzeit ist die Quellenlage schwierig. Durch den Buchdruck wird es möglich, die alten Texte zusammenzustellen und zu lesen. Neue Kommentierungen sind eher philologisch oder philosophisch orientiert. Eine Auslegungslücke von mehreren Jahrhunderten tritt auf.¹²⁷

Die Tradition des Tempels wird bei Wiedererstarken des Judentums im Europa des 19. Jahrhunderts ebenfalls wieder stärker. Raphael Samson Hirsch denkt, Salem (Gen 14,18) wird durch den Zusatz „Gott sieht“/ „H' Yir' éh“ (=Yirou) zu Jerusalem vervollständigt.¹²⁸ Diese These lehnt sich natürlich deutlich an die bereits bekannten Wortspiele und die sehr frühen Zeugnisse der Targumim an (s.o.).

¹²³ Einen ausführlicheren Überblick über die Auslegungstradition von Gen 22 insgesamt wird bei Yassif, Sacrifice, geleistet. Besonders ergiebig schienen mir die hebr. Artikel von Z. Adar (spätantike Auslegungen); S. Spiegel (Aqeda-Legenden) und D. Noy (martyrologische Dimension) zu sein.

¹²⁴ Vgl. Rippin, Sa'adya Gaon, 33-46.

¹²⁵ Vgl. Mosès, Opferung, 71.

¹²⁶ Vgl. Japhet, Chronik, 48; Schmitz, Aqedat, 43; 61.

¹²⁷ Es war mir nicht möglich geeignete Literatur aus dieser Zeit zu finden, was viele Gründe haben kann, z.B. Sprache, Ghettoisierung, weniger Verschriftlichung. M.E. ist es aber unwahrscheinlich, dass Gen 22 hier auf neue bzw. andere Weise gedeutet wurde, als in Zeiten der Diaspora und Gefährdung.

¹²⁸ Vgl. Bar-David, Sacrifice, 144.

In etwa zur gleichen Zeit beginnt auch ein historistisches Interesse an Palästina und die zionistische Bewegung fragt nach der nationalstaatlichen Möglichkeit für das Judentum. In diesem Zusammenhang ist die Lokalisierung von Gen 22 plötzlich wieder sehr gefragt. Man vermutet, und diese These hält sich bis heute in einige archäologischen Kreise, dass der Grundstein des Tempels bzw. der Brandopferaltar der Stein im Felsendom ist.¹²⁹

Auch in der jüdischen Kunst der Gegenwart ist – im Gegensatz zu den christlichen Darstellungen, die einen Hügel in der Natur vorziehen – immer wieder der Tempel im Hintergrund einer Aqeda-Szene angedeutet.¹³⁰ Durch das Bilderverbot ist jüdische Kunst auf den Sakralraum beschränkt und besteht zumeist aus floralen oder anderen Mustern. Ein modernes Beispiel, das den Tempel andeutet, soll dieses Kapitel beschließen.



© wikimedia: lizenzfrei; Chagall Bindung Isaaks (Jesus geht mit dem Kreuz unterhalb des Berges vorbei)

¹²⁹ Vgl. Kalimi, Schriftauslegung, 80.

¹³⁰ Vgl. Sherwood, Grammars, 519-550.

3. Lokalisierung des Opfers nach S 37

3.1 Übersetzung von Al-Saffat S 37:100-113 n. Corpus Coranicum¹³¹

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ	¹⁰⁰ „Mein Gott, schenke mir einen von den Rechtschaffenen!“
فَبَشِّرْنَاهُ بِعُلْمٍ خَلِيمٍ	¹⁰¹ Da verkündeten wir ihm einen beherrschten und klugen Jungen. ¹³²
فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعَى	¹⁰² Als er alt genug war, um sich mit ihm zu mühen ¹³³ ,
قَالَ يَبْنَئِي	da sprach er: „Mein Sohn!
إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي	Ich träumte, dass ich dich opfern ¹³⁴ werde.
أَذْبَحُكَ	
فَأَنْظِرْ مَاذَا تَرَى	So schau, was meinst du?“
قَالَ يَا أَبَتِ	Er sagte: „Mein Vater,
أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ	tu, wie dir befohlen!
سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ	Du wirst mich finden – so Gott will –, dass ich zu den Geduldigen ¹³⁵ ge-
الصَّابِرِينَ	höre.“
فَلَمَّا أَسْلَمَا	¹⁰³ Als sie sich Gott ergaben
وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ	und er ihn auf die Stirn niederwarf,
وَنَدَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ	¹⁰⁴ da riefen wir ihm zu: „O Abraham!
قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءُوبَاءَ	¹⁰⁵ Du hast das Traumgesicht erfüllt. ¹³⁶
إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ	So vergelten wir denen, die Gutes tun!
إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ	¹⁰⁶ Das ist die deutliche Prüfung.“
وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ	¹⁰⁷ Da lösten wir ihn mit einem gewaltigen Schlachtopfer aus
وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ	¹⁰⁸ und hinterließen unter den Späteren über ihn: ¹³⁷
سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ	¹⁰⁹ „Friede sei über Abraham.“
كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ	¹¹⁰ So vergelten wir denen, die Gutes tun!
إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ	¹¹¹ Er gehört zu unseren gläubigen Dienern.
وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ	¹¹² Wir verkündeten ihm Isaak als einen rechtschaffenen Propheten
الصَّالِحِينَ	
وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ	¹¹³ und segneten ihn und Isaak;
إِسْحَاقَ	
وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ	unter ihrer Nachkommenschaft ist mancher, der Gutes tut, und mancher,
وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ	der offensichtlich gegen sich selbst Unrecht begeht.

¹³¹ <https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/37/vers/1> (Stand Sept. 2019). Anm. Die Verstrennung weicht bei Khoury, Koran, ab. Deutliche inhaltliche Abweichungen in den Übersetzungen werden angegeben.

¹³² Bei Khoury „sanftmütig“.

¹³³ Bei Khoury „arbeiten“. „Mühen“ steht im Zusammenhang mit der Unterwerfung und der Aufgabe des Menschen in der Welt und ist daher bei Neuwirth konkordant übersetzt.

¹³⁴ Bei Khoury „schlachten“. Khoury ist hier präziser, da es für „Opfer darbringen“ einen eigenen Begriff gibt, hier aber der Vorgang der Tötung im Blick ist.

¹³⁵ Bei Khoury „standhaft“.

¹³⁶ Khoury ergänzt „Du hast das Traumgesicht bereits erfüllt“. Damit soll der temporale Aspekt deutlicher werden.

¹³⁷ Bei Khoury in freierer Übersetzung „Und wir bewahrten seinen Namen unter den künftigen Generationen“.

3.2 Lokalisierungsangaben und Auslegungsgeschichte

In S 37 finden sich überhaupt keine Angaben. Es ist nicht sicher, wo Ibrahim sich befindet, als er träumt. Es ist auch nicht klar, ob er den Sohn gleich vor seinem Haus schlachten will oder ob sie den Ort wechseln. Ebenso gut wäre es möglich, dass sich alles nur in einer Vision bzw. einem Traumgesicht abspielt, was jeden beliebigen Ort der Welt möglich machen würde.

Dennoch hat sich auch im Islam eine Auslegungstradition entwickelt, die Orte für das Opfer Ibrahims annimmt. Da Ibrahim im Koran ein „großes Opfer“ zugesagt wird, braucht es einen Ort, an dem er dieses vollzieht. Ob dieser Ort mit der Niederwerfung seines Sohnes zusammenfällt, bleibt weitgehend offen. Für die Koranauslegung spielt dabei die tafsir („Auslegungstradition“) eine entscheidende Rolle. Das Aufgreifen alter Quellen, die miteinander verwoben werden und zumindest in Teilen die erzählerischen Leerstellen durch eine Fortschreibung der Auslegung ausdrückt. Es gibt also keine Eingriffe in den Text, sondern ein Anwachsen der Kommentare.¹³⁸ Nicht der Ort des Opfers, sondern die Abschaffung von Menschenopfern und die Treue des getesteten Rechtgläubigen sind zunächst populär. Erst mit der Herausbildung des Opferfestes ab der ersten Jahrtausendwende u.Z. wandelt sich dies. Dennoch gibt es bereits früh Kommentare zur genaueren Bestimmung der Bedingungen des Ibrahimopfers.¹³⁹

a) Jerusalem oder Mekka?

Nach Meinung heutiger muslimischer Exegeten zeigt S 37:100-113 den Wechsel der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka an. Das Opfer, sowie die Ka'aba, die Abraham mit Ismael errichtet hat (S 2:125-127), sind das neue und einzige Heiligtum Allahs.¹⁴⁰ Dies sei eine apologetische Auslegung, die erst später einsetzte, so Richter-Bernburg, weil Koranausleger in Kontakt mit jüdisch-christlicher Überlieferungen gekommen seien, die sie zur Auseinandersetzung mit dem Ort zwangen.¹⁴¹ Ihm entgegen steht die Untersuchung von Leemhuis, der 12 Kommentare aus den ersten beiden Jahrhunderten (7./8.Jh. u.Z.) vergleicht und zu einem anderen Schluss kommt:

Of course, initially the issue of a struggle between Mecca and Jerusalem over primacy in Islam as a firmly established cultic centre may have played its part in the debate, but it seems highly unlikely that after the second century of Islam this still would have been the case.¹⁴²

Während die sechs frühen Kommentare für Jerusalem oder die Region Syrien sprechen, sind vier Kommentare deutlich für Mekka, teilweise noch genauer für Mina, den Ort, an dem heute die

¹³⁸ Vgl. Yazicioglu, Engaging, 63.

¹³⁹ Vgl. ebd. 72.

¹⁴⁰ Vgl. Richter-Bernburg, Gerechtigkeit, 244.

¹⁴¹ Vgl. ebd. 246.

¹⁴² Leemhuis, Sacrifice, 136f.

symbolische Teufelssteinigung stattfindet.¹⁴³ Betrachtet man die drei Orte genauer, dann wird S 37 dort unterschiedlich eingespielt. Geht es um Syrien, dann wird das Opfer Ibrahims als plötzliche Enthebung, die man auch von Mohammed kennt, angenommen, d.h. Ibrahim lebt dort, opfert aber in Mekka oder Jerusalem. Die arabische Majorität aber geht von Anfang an von Mekka als Ort der Opferdarbringung aus. Jene, die den Monotheismus stark machen wollen, verlegen das Opfer nach Mesopotamien, dem erinnerten Ort des Polytheismus.¹⁴⁴

Der Grund für diese drei Orte (Jerusalem – Syrien – Mekka) passt zu den Auslegerkreisen und Zeitfragen, die in den beiden Jahrhunderten aufkamen.¹⁴⁵ Auch die muslimischen Herrscher, die zwischen Jerusalem, Mekka und Damaskus schwanken, nehmen aus ideologischen Gründen Einfluss auf diese Diskussion, sodass die drei Orte je eigene Befürworter haben.¹⁴⁶

Für das 3.-9.Jh (9.-15.Jh.u.Z.) konnte Firestone einsichtig nachweisen, dass Abrahams Beziehung zu Mekka im Islam sich durchgesetzt hat und eine fertige Theologie um dieses Motiv herum entstanden ist.¹⁴⁷ Bereits mit Abdallah Ibn Abass setzt eine auf Ismaels „Wegzug“ basierende Heiligtumstradition ein.¹⁴⁸ Neben S 37, die umstritten bleibt, gibt es eine Reihe weiterer, teils spontaner Reisen zum Heiligtum, in deren Tradition S 37, 100ff gern angesiedelt wird: S2; 3; 5; 9; 22).¹⁴⁹

b) Wo in Mekka?

Für all jene, die sich sicher sind, dass der Opferort Mekka ist, gibt es einen weiteren Diskurs über die genaue Stelle in bzw. um die Stadt herum. *At-Tarabi* (um 928 u.Z.) zitiert al-Suddi (um 745 u.Z.), der von einem Ort außerhalb der Sichtweite der Mutter ausgeht.¹⁵⁰ Eine nähere Definition scheint nicht notwendig zu sein. Auch *Abd' ibn Hamid* (um 823 u.Z.) sieht die Entfernung von der Mutter als wichtig an. Sara, so seien Ausführung, verleibe in Mekka, Ibrahim und Isaak zögen vor die Stadt.¹⁵¹ Der Ort selbst ist nicht ganz eindeutig, jedoch kommt das Opfertier vom Thabhir

¹⁴³ Vgl. ebd. 139 (Grafik).

¹⁴⁴ Vgl. Ben-Ari, *Stories*, 527.

¹⁴⁵ Vgl. Ben-Ari, *Stories*, 553.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. 551.

¹⁴⁷ Vgl. Firestone, *Abraham*, 362 FN 12. Ausführlich legt er seine Gedanken vor in *Ders., Journeys*, 3-20 mit einem Schwerpunkt auf der apologetischen Funktion dieses Motivs als „historischem“ Beweis für die Korrektheit des Koran.

¹⁴⁸ Firestone, *Abraham*, 365. Dies weist auf die Verbreitung des Abrahamszyklus in arabischen Raum schon in früh-islamischer Zeit hin, was einen Konflikt mit den Annahmen zur Vorbildlosigkeit des Koran stünde (vgl. ebd. 360). Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass alle Aussagen, jüdischer wie muslimischer Seite, zum Einfluss von TNK auf Koran parteiisch sind (vgl. die Ausführungen bei Yazicioglu, *Engaging*, 57).

¹⁴⁹ Vgl. ebd. 375-378.

¹⁵⁰ Calder, *Midrash*, 379.

¹⁵¹ Vgl. ebd. 380.

„herab“, einem Hügel bei Mekka, was auf eine Verortung im Tal schließen lässt.¹⁵² Möglicherweise bezieht sich Abd 'ibn Hamid bereits auf die pseudepigraphische Schrift Ibn Ishaqs (um 768 u.Z.), der eine Begegnung Ibrahims mit dem Teufel im Tal am Thabir erzählt.¹⁵³ Noch genauer weiß es *Ya'qubi* (vor 891 u.Z.): Ibrahim verlässt am Morgen sein Haus in Richtung Mina hin zu einem Ort, der Jamrat al-Aqaba genannt wird.¹⁵⁴

Ähnlich zu den Rabbinen, sind auch im Islam Wortspiele eine gutes Argument für die theologische Lokalisierung des Ortes. Mehrere polyseme Spielarten kommen vor, unter denen besonders erwähnenswert *jabin* ist, das mit „sehen“ in Verbindung steht und wie Moriija als Präsenzort Gottes ausgewiesen wird.¹⁵⁵

c) Welcher Sohn?

Die Gretchenfrage im Islam ist, ob Ibrahim sein namensloser Sohn Ismael oder der verheißene Isaak ist. Die Verheißung folgt in S 37 unmittelbar auf den Treuebeweis Ibrahims, der um einen rechtschaffenen Sohn gebeten hatte. Zunächst spielen Sohn und Ort also eine untergeordnete Rolle. Wichtiger ist das Bekenntnis zum Monotheismus und zu Allah.¹⁵⁶

Da das Selbstverständnis vieler Muslime auf Ismael als Erstgeborenem Ibrahims zurückgeht, setzt ab dem 4Jh. (Anfang 2.Jt. u.Z.) ein Deutungs-Prozess ein, der eine bis heute anhaltende Marjorität ausgebildet hat.¹⁵⁷ Dies ist auch in etwa die Phase, in der ein deutlicher Austausch zwischen muslimischen und jüdischen bzw. christlichen Theologen stattfand. Dies könnte die Notwendigkeit einer Entscheidung befördert haben.¹⁵⁸ Dafür spricht auch die allgemeine Tendenz ab dieser Zeit, Abraham mit dem Leben Mohammeds zu verbinden und aus den beiden ein monotheistisches Bekenntnis zu weben, dass zwar universal, aber nicht völlig mit dem Judentum kompatibel ist – eine gute Grundlage für Polemiken.¹⁵⁹ Besonders beliebt ist der Vorwurf der Schriftfälschung, da dieser erklärt, weshalb es zu einer „späteren“ Offenbarung des Koran durch Mohammed kommen musste, Polemik und Apologie fallen also in einem Argument zusammen.¹⁶⁰

¹⁵² Vgl. ebd. 380.

¹⁵³ Vgl. ebd. 382.

¹⁵⁴ Vgl. *Ya'qubi*, *Ta'rikh* I,25f, zit. n. Calder, *Midrash*, 383.

¹⁵⁵ Vgl. Calder, *Midrash*, 399-402.

¹⁵⁶ Vgl. Yazicioglu, *Engaging*, 58-62.

¹⁵⁷ Mirza, *Ishmael*, 277-298; Yazicioglu, *Engaging*, 64.

¹⁵⁸ Vgl. Richter-Bernburg, *Gerechtigkeit*, 247f.

¹⁵⁹ Vgl. Bat-Sheva, *Depiction*, 45-63.

¹⁶⁰ Ben-Ari, *Stories*, 550.

Abd 'ibn Hamid führt als Argument an, derjenige Sohn, welchen Ibrahim mehr liebe, also das größere Opfer sei zu bringen. Dies müsse der Sohn sein, mit welchem er das mekkanische Heiligtum errichtet habe, also Ismael.¹⁶¹ Auch *al-Hakim* (um 1014 u.Z.) spricht sich für Ismael aus. In einem Haus in Syrien sei Ibrahim das Traumgesicht erschienen, welches der Iblis bestärkte und Abraham nach Mina bei Mekka lockte, um den Sohn zu opfern.¹⁶²

Dennoch gibt es große Denker, wie den Mystiker *Ibn 'Arabi*, der unkommentiert von Isaak als dem Protagonisten von S 37:100ff ausgehen.¹⁶³ Für sie spielt die Verortung des Opfers allerdings keine Rolle, da es sich um eine geistige Erfahrung handelt.

Ein später Text von *Suyuti* greift die bekannten Traditionen auf und verwischt sie. In seiner Version zieht Ibrahim mit beiden Söhnen zu einem Hügel vor der Stadt – welche lässt er offen – um dort seinen Sohn zu opfern – auch dies bleibt offen.¹⁶⁴

d) Liturgische Verortung

Die Prüfung Ibrahims wird mit der Zeit zu einem festen Bestandteil des Opferfestes (*'id al-ad'ha*).¹⁶⁵ Die Darbringung eines Opfers während der Hadsch, soll am „Ort des erinnerten Geschehens“ dargebracht werden.¹⁶⁶ Dieses Ereignis, ebenso wie die aus der Tradition erwachsene Steinigung des Iblis, der Abraham getäuscht hatte, bildet den Abschluss der Hadsch. Ab dem Moment der tatsächlichen oder stellvertretenden Opferung des Tieres darf sich die/der Pilgernde mit dem Ehrentitel der/des Hadschi schmücken.¹⁶⁷ Wo das Opfer dargebracht ist, spielt nach der Untersuchung von Arbel/Burns heute keine so große Rolle mehr, der Ort ist egal. Die Ankunft der Pilgernden an der erinnerten Stelle in Mekka dagegen, ist zentral.¹⁶⁸

e) Zusammenschau

Trotz der fehlenden Angaben im Koran, lässt sich eine sehr konkrete Lokalisierung für das Opfer Ibrahims ausmachen:

1. Das Opfer findet in freien Natur, vermutlich außerhalb einer Stadt statt.
2. Auch wenn kein Konsens herrscht, hat sich Mekka als Stadt durchgesetzt.

¹⁶¹ Vgl. Calder, Midrash, 381.

¹⁶² Vgl. ebd. 381.

¹⁶³ Vgl. ebd. 248.

¹⁶⁴ Vgl. Suyuti, Durr V, 284 zit. n. Calder, Midrash, 384.

¹⁶⁵ Eine detailliertere Ausführung zur Entstehung dieser Tradition findet sich bei Yazicioglu, Engaging, 78-82.

¹⁶⁶ Leimgruber/Wimmer, Adam, 116.

¹⁶⁷ Arbel/Burns, Not Sparing, 202.

¹⁶⁸ Vgl. ebd.

3. Aus einer Kombination von Auslegung und dort ansetzender liturgischer Tradition, wird Mina in der Nähe von Mekka, im Tal bei Tabhir als Opferungsort verehrt.
4. Die Diskussion darüber, ob Isaak oder Ismael das Menschenopfer hätte werden können, beeinflusst die Lokalisierung in Mekka. Um sich gegen jüdische und christlichen Polemiken zu verteidigen, bildet sich eine starke Ismaeltradition heraus. Da dieser als (Mit-) Erbauer der Ka'ba gilt ist auch Mekka der angemessene Ort des Ibrahimopfers.

4. Vergleich der beiden Auslegungstraditionen

4.1 Vergleich

Nachdem der deskriptive Teil abgeschlossen ist, werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Auslegungstraditionen analysiert. Dabei fällt auf, dass vor allem die Gemeinsamkeiten stärker als erwartet sind.

Beide Traditionen sind sich einig, dass der Ort mit hoher Genauigkeit bestimmbar ist. Beide Seiten identifizieren, sofern es die Ausleger überhaupt vornehmen, den Ort des Opfers mit dem bis heute gültigen Zentralheiligtum ihrer Religion.¹⁶⁹ Bei beiden Seiten beginnt diese Rezeption schon in einem sehr frühen Stadium.

Ebenfalls große Ähnlichkeit weisen die Fortschreibungen und Interpretationsansätze der Erzählung auf. Der Teufel/Satan/Iblis versucht Abraham/Ibrahim zu täuschen. Der Sohn gibt sich bereitwillig hin. Es bildet sich eine asketische bzw. mystische Deutung des Opfers an usw. Je wichtiger diese Fortschreibungen werden, desto mehr sinkt das Interesse an der genauen Lokalisierung des Opfers. Die Ablösung des Menschenopfers durch ein Tieropfer, die Einordnung des Brandopfers in den Kult der Religion sowie eine allgemeine Tendenz zur Relativierung, die Humanisierung der Tat Abrahams und Rationalisierung der Opfers, aber auch die Entlastung Gottes findet in beiden Traditionen statt.

Eine dritte Gemeinsamkeit ist die liturgische Verehrung des Ereignisses, welches an einem festen Ort und zu einem bestimmten Tag am bzw. im Umfeld des Zentralheiligtums verortet ist/war. Dieser Festtag gehört in beiden Traditionen zu den wichtigsten Feiern überhaupt (Opferfest; Versöhnungstag).

Auch wenn in beiden Traditionen Polemik gegen die anderen vorkommt, hat sie nur geringen bis gar keinen Einfluss auf die Lokalisierung. Doch nicht nur in diesem Punkt, auch in der zeitlichen Entwicklung sind die Traditionen sehr nah beieinander. Teilweise findet die gleiche Auslegung in

¹⁶⁹ Vgl. Deurloo, Way 128f.

Islam und Judentum im Abstand weniger Dekaden statt, sodass von einer gegenseitigen Beeinflussung ausgegangen werden darf.

Die Unterschiede fallen im Verhältnis zu dieser überwältigenden Übereinstimmung weit weniger ins Gewicht. Die Beschreibung ist im Judentum weniger präzise, die Tradition dafür älter. Da das Zentralheiligtum, der Jerusalemer Tempel, zerstört worden ist, endet auch die Notwendigkeit der Lokalisierung, sodass die allegorische bzw. metaphorische Deutung schon vor der Entstehung der Islam eine Vormachtstellung hat.

Im Islam wird der erinnerte Ort immer wichtiger und ist bis heute festgelegt. Die Frage, welcher der Söhne Ibrahims geopfert werden sollte, gewinnt aus Identitätsgründen die Oberhand in der Deutung dieser Perikope.

*4.2 Ergänzungen aus den Beobachtungen jüdischer und muslimischer Exeget*innen*

Besonders in der jüdischen Exegese gibt es eine Auseinandersetzung mit der koranischen Überlieferung des Opfers. Während der Durchgang durch die Auslegungsgeschichte sehr neutral ist, neigen die muslimischen Exeget*innen zur Annahme, ihr Text sei der erste (zeitlich und normativ).¹⁷⁰ Diese, für das Selbstverständnis nahezu jeder Religion wichtigen Kriterien, sind nicht weiter überraschend und sollen daher ihre kritische Würdigung im Dialog finden.

Vorweg ist allerdings festzuhalten, dass rein chronologisch der TNK wesentlich länger überliefert ist, als der Koran, sodass die jüdische Exegese historisch argumentieren kann, ohne die Offenbarungstheologie einspielen zu müssen, wie dies in der muslimischen Exegese nötig ist (vgl. A.3.3.1).

Calder und Caspi sind sicher, dass bereits im frühesten Stadium der Korandeutung die Midrasch zu Gen 22 bekannt waren und übernommen wurden.¹⁷¹ Opfer und Ort sieht er als angepasst, was zu Kohärenzproblemen im Koran geführt habe.¹⁷² Das Kohärenzargument als Polemik gegen den Koran ist die Umkehrung einer Polemik, die von muslimischer Seite an Judentum und Christentum herangetragen wird (vgl. B.3.2).

Ein zweites Moment, welches im Vorfeld als Unterschied gelistet wurde, kann von Caspi schlüssig erklärt werden. Die Frage nach dem Sohn, der geopfert wird:

The divergent point between the Jewish and Islamic traditions occurred when the Jewish tradition moved from the biblical perception of Abraham being the object of the Binding to Isaac being the object of the Binding.¹⁷³

¹⁷⁰ Vgl. Caspi, *Bindung*, 69-100.

¹⁷¹ Caspi untersucht dies bereits für den Koran mit Hilfe der Formanalyse, ohne zu einem eindeutigen Ergebnis zu kommen, vgl. ebd. 70-81.

¹⁷² Vgl. ebd. 89-92; Calder, *Midrasch*, 402; 102-105.

¹⁷³ Caspi, *Binding* 96.

Der „wahre“ Nachfahre Abrahams, d.h. der Erstgeborene kann nicht mehr offenbleiben, wenn Jüd*innen mit Muslim*as diskutieren. Im Judentum muss es Isaak sein, sowohl vom Text her als auch vom Identitätsverständnis. Ab diesem Zeitpunkt bestehen Muslime auf Ismael, als erstem Sohn, den sie am Ende der Wüste, in die er gejagt wurde, beerben. Durch den exklusiven Anspruch im Judentum wird auch die islamische Tradition deutlich exklusivistischer in ihrer Auslegung von S 37:100-113.¹⁷⁴

5. Fazit

Ziel der textkundlichen Untersuchung war, herauszufinden, an welchem Ort das Opfer stattfinden sollte bzw. das Tieropfer stattgefunden hat. In den beiden sakralen Primärtexten ist diese Lokalisierung nicht präzise genug, um den Ort zweifelsfrei feststellen zu können. Aus diesem Grund bilden sich auf beiden Seiten eigene Auslegungstraditionen, die verschiedene Optionen abwägen. Dabei gibt es eine Reihe von Ähnlichkeiten, die im Vergleich zu den Unterschieden auffällig kohärent sind. Die Unterschiede sind vor allen Dingen durch Fragen der Zeit, die eigene Identität, das abarbeiten an „den Anderen“ und den jeweiligen theologischen Standpunkt der Ausleger verursacht. Einig sind sich die Majoritäten beider Religionen, dass das Opfer mit dem jeweiligen Zentralheiligtum in Mekka bzw. Jerusalem in Zusammenhang steht. Es ist ein Gründungsereignis, dem im Rahmen wichtiger Feste im liturgischen Jahr gedacht wird. Dies sind zum einen Rosh haSchana und Jom Kippur aufseiten des Judentums und das Opferfest als Höhepunkt der Hadsch im Islam.

Da dies der entscheidende Punkt für die religiösen Traditionen über Jahrhunderte hinweg ist, muss der Bedeutung des Raumes „Zentralheiligtum“ und seiner Bedeutung in den beiden Religionen nachgegangen werden. Dazu ist ein religionsgeschichtlicher Ausgriff möglich, da beide Religionen im gleichen Kulturraum und mit einer ähnlichen Hintergrundgeschichte ihre Religion praktizieren. Deshalb werden die Lage der Heiligtümer, ihre Architektur, Theologie und Geschichte sowie ihre Bedeutung in der anderen Tradition, bestimmt. Dies soll helfen, die Bedeutung des Opferortes, wenn schon nicht real, so ideell zu bestimmen.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. 96f.

C. Zur Topologie der Heiligtümer

1. Die Rolle von Kulthöhen in der Kulturgeschichte des Nahen Ostens

Liest man in TNK und Koran über andere Kultstätten so werden dieser manchmal neutral, in der Regel aber negativ betrachtet. Da jede Religion ihre eigene Perspektive vertritt, sind ihre Texte als Tendenzliteratur zu betrachten und ein wenig gegen den Strich zu lesen. Seien es die polytheistischen Stätten des Koran, das goldene Kalb, die Eichen von Mamre oder auch der Königskult und die bildlichen Darstellungen, die polemisch attackiert werden, so lässt sich eine wesentlich breitere Frömmigkeit und Religiosität annehmen, als dargestellt werden. Die Notwendigkeit zum monotheistischen bzw. henotheistischen Bekenntnis, kann nur daher rühren, dass es eine Auswahl gab. Besonders in der Zeit des DtrG sind diese Kulte noch so weit verbreitet, dass das Thema des gesamten Werkes dem Kampf gegen diese Kulte gewidmet ist. Immer wieder kommen die *bamot* (hebr. „Kulthöhe“) als Versagen des Könige Israels vor.

Auch in persischer und hellenistisch-römischer Zeit ist die permanente Auseinandersetzung mit den Besitzern und ihrer Religion omnipräsent. Der Monotheismus und seine Verteidigung werden zum Identitätsmerkmal des Judentums, der sich in die Schriften einprägt und auch in Christentum und *post-templum* Judentum präsent bleibt. Da auch im Koran der Polytheismus präsent ist, muss auch in der Spätantike noch eine weite Verbreitung von Kulturen angenommen werden. Auch wenn die Schriften behaupten, alle Kultorte seien am Ende zerstört worden, sprechen die materialen Funde und Zeugnisse dagegen. Hourani weiß von der Präsenz polytheistischer Kultorte auf der arabischen Halbinsel bis mindestens in die Anfangszeiten des Islam im 7.Jh. u.Z: „A multiplicity of gods were served by priests in temples which were places of pilgrimage, votive offerings and private, but not communal prayer, and also centres of great estates.“¹⁷⁵

Ein zweiter religionsgeschichtlicher Aspekt, der sich in den Texten nur begrenzt widerspiegelt, ist die Einordnung der eigenen Heiligtümer in den Kontext der religiösen Pluralität ihrer Zeit. Der Jüdische Tempel und die Ka'ba sind keineswegs einzigartige Gebilde, wie schon die gattungstechnische Anpassung an die Tempelgründungserzählungen des Alten Orient gezeigt hat (vgl. B.2). Die Gründungen sind nach Zeugnis der Sakraltexte Neugründungen des monotheistischen Gottes. Doch allgemein bekannt ist, dass Kulte wechseln, die Orte jedoch gleich bleiben. Aus diesem Grund wird im folgenden Hauptteil einerseits untersucht, was Kulthöhen für eine Bedeutung haben. Darauf folgen die Ka'ba und die verschiedenen Gebäude, die in Jerusalem errichtet wurden, um die Zentralheiligtümer von Judentum und Islam in ihrem Aussehen zu rekonstruieren und in

¹⁷⁵ Hourani, History, 10.

ihre jeweiligen Kontexte einzuordnen. Dabei kommt es notgedrungen zu einer Vermischung von Selbstzeugnis und archäologischem Befund, da erstens nicht von allen Gebäuden archäologische Evidenz vorliegt. Zweitens kann nur auf diese Weise die Selbstdeutung als Abgrenzung oder Kontinuität zu den anderen religiösen Strömungen und Kulturen ihrer verglichen.

1.1 Warum Altäre und landschaftliche Erhebungen als Kult- und Opferorte?

Während in der Auslegung des Koran für die Opferhandlung Ibrahims eine Senke außerhalb der Stadt möglich ist, liegt die Ka'ba an exponierter Stelle in Mekka. In Gen 22 ist eindeutig, dass Abraham auf einen Berg gehen soll, um seinen Altar zu errichten. In beiden Fällen wird eine neue Kultstätte erbaut, es wird nicht auf etwas Bekanntes aufgebaut und nicht an einem allgemeinen Ort geopfert. Solche Orte errichtet Israel immer wieder, wenn es seinem Gott begegnet z.B. der Altar bei Mamre, Bet-El oder der Altar aus 12 Steinen, nach dem Durchschreiten des Jordan im Buch Josua.

Wie Tilly/Zwickel nachgewiesen haben, ist dies keineswegs neu oder ungewöhnlich im alten Orient. Viele Familien und (Stadt-)Staaten hatten eigene Gottheiten, denen sie Altäre errichteten.

Dazu ein Gedankenexperiment zur vielfältigen Funktion von Altären. Zum einen markiert er einen Ort in der Landschaft, der für den Kult abgesondert ist. Zweitens ist der Altar ein kultisch reiner Ort, an dem keine profanen Handlungen vollzogen werden dürfen.¹⁷⁶ Die meisten Altäre dienen zur Darbringung von Opfergaben, die, besonders wenn es sich um blutige Opfer handelt, ermöglichen, dass Blut und Fleisch getrennt werden können. Wenn es sich um Feueropfer handelt, ist es ein kontrollierbarer Ort. Durch die erhöhte Position kann die ganze Gemeinschaft beim Opfer zuschauen, sodass auch eine soziale Funktion erfüllt wird. Eine weitere Funktion ist das Treffen am Altar, der in der Antike ähnlich wie Stadttore zum Versammlungs- und Handelsplatz werden konnte. Es hat auch eine einigende Funktion, da der Kult vor Ort anzeigt, wer zur eigenen Religion gehört bzw. die Götter achtet und wer nicht.¹⁷⁷ Es ist ein Ort der Vergebung, des Gerichts und der Vorhersage. Im Hintergrund der mit den Altären verbundenen Opferkulte steht die *do-ut-des* Logik, welche die Antike bis in den Kapitalismus überlebt hat. Das psychologische Element einer

¹⁷⁶ Henri Hubert hat außerdem nachgewiesen, dass diese getrennten Räume, die durch einen Priester verwaltet werden, eine mediale Wirkung haben. Sie vermitteln zwischen Gottheit und Volk bzw. Individuum, ohne dass ein unmittelbares in-Verbindung-Treten notwendig wäre. Dies nimmt die Angst vor Fehlern und Vergeltung, etabliert aber zugleich eine hohe Machtposition, da allein der Priester(könig) Vergebung erwirken, Fruchtbarkeit garantieren und den Willen der Gottheit(en) lesen kann (vgl. Desjardins/Mulhern, Rethinking, 196).

¹⁷⁷ Die besonders negative Seite ist das stellvertretende Opfer, das die Gewalt innerhalb der Gesellschaft reduzieren und so die Ordnung aufrecht erhalten soll. Seit Emile Durkheim und René Girard ist das „Sündenbockmotiv“ und die Gewalt in den Religionen Gegenstand massiver Kritik geworden. Es ist nicht möglich hier den Stand der Diskussion, der die Rolle von Jan Assmann, Girard u.a. genau zu beleuchten. Das Phänomen jedoch, dass durch das stellvertretende Opfer soziale Einheit hergestellt werden soll, ist festzuhalten (vgl. dazu Desjardins/Mulhern, Rethinking, 197).

ausgleichenden Gabe, mit der man sich eine Gegengabe erwarten darf, ist eine der stabilsten religiösen Wirkkräfte.¹⁷⁸ „Broadly speaking, typologies of sacrifice seek to determine whether sacrifice is primarily about gift, homage, abnegation, magic, substitution, sacralization, or communication.“¹⁷⁹

Gerade die gestiftete Opfergabe ist dabei kaum zu unterschätzen. Es ist eine Investition in die Zukunft und soll besondere Frömmigkeit zeigen. Deshalb werden diese Gaben meist öffentlich gemacht, sodass die exponierte Position des Altars hilfreich ist – ein Moment was nicht nur durch den Schaubrottisch am antiken Tempel bekannt ist, sondern auch noch in den Stiftsaltären der katholischen Kirche bis in die Moderne oder den ausgelegten Gaben an hinduistischen Tempeln sichtbar wird.

Um die exponierte Stellung des Altars noch deutlicher zu machen, werden Anhöhen in der Mitte oder kurz außerhalb von Siedlungen angesiedelt. Das hängt mit der Frage der kultischen Reinheit zusammen, sodass entweder ein Ort um ein Heiligtum herum errichtet wird oder das Heiligtum nachträglich eingerichtet wird. Janowski hat in seiner Untersuchung des antiken Weltbilds gezeigt, wie wichtig das Kultzentrum innerhalb von Stadtkulten wie Jerusalem und Mekka sind.¹⁸⁰ Die Kulthöhe ist ein Ort, der näher am Himmelsgewölbe liegt, d.h. näher am Sitz der Götter. Der beruhigende Duft des Opfers, des Weihrauchs oder auch der Gesänge sollte auf diese Weise schneller nach oben steigen und ein Entgegenkommen der Gottheit erleichtern. Zugleich wird durch dieses Element die Macht der Gottheit betont, da ihr Thron, ihre Statue, ihr Altar, etc. am höchstgelegenen Ort der Stadt lagen. Häufig war dieser Ort zugleich nahe am Haus des Königs oder Fürsten, der gemeinsam mit den Priestern für die Aufrechterhaltung des Kultes verantwortlich war. Besonders die Präsenz der Gottheit, die man immer sehen soll, ohne ihr gleichzeitig zu nahe zu kommen, ist ein Ergebnis der Bronze- und Eisenzeit.¹⁸¹ Die Kulte wandelten sich insofern, als die Menschen Angst bekamen, wenn sie unrein oder sündig waren, versehentlich dem richtenden Blick der Gottheit ausgesetzt zu sein. Aus diesem Grund wurde die Architektur geschlossener, Engel zogen trennend in die Literatur ein und das Heiligtum sollte noch entrückter werden. Spätestens ab dieser Zeit wurden im Alten Orient die Naturdenkmäler, wie Bäume verlassen oder ummauert und Opferaltar und Gottesstatue voneinander getrennt. Die Statue wurde im Gebäude – manchmal sogar in einem extra Raum aufgestellt, der Altar war weiterhin an der freien Luft, sodass er von Gott und

¹⁷⁸ Vgl. Desjardins/Mulhern, *Rethinking*, 190.

¹⁷⁹ Ebd. 193.

¹⁸⁰ Vgl. Janowski, *Wohnung*, 192.

¹⁸¹ Vgl. Tilly/Zwicker, *Religionsgeschichte*, 100.

den Menschen gesehen, gerochen etc. werden konnte.¹⁸² Diese ab der Eisenzeit I üblichen Tempelanlagen waren dann auch zumindest literarisches Vorbild des Jerusalemer Tempels, da sie in den Hoheitsgebieten Ägyptens, Assurs und Babylons verbreitet waren, zu denen die antiken Stätten im heutigen Staat Israel gehören. Bevor diese Kultanlagen vorgestellt werden, ist aufgrund ihrer vermutlich konstruierten Verbindung zu Abraham, noch ein Kommentar zur Bedeutung des Menschenopfers angebracht. Dann folgen die Darstellungen in den Sakraltexten und ihre religionsgeschichtlich nachweisbaren bzw. rekonstruierten Pendanten.

Exkurs Menschenopfer in der Antike

Für die Existenz von Menschenopfern gibt es in fast allen archaischen Gesellschaften der Welt Belege. Ebenso findet sich häufig eine – zumeist mythologische bzw. kosmogone – Erzählung, in der es zu einer Abkehr von diesem Opfertypus kommt. Eine Sonderform dieser Opfer ist das Kindsopfer, für welches es wenig materiale Funde, aber deutliche literarische Spuren findet.¹⁸³ Während sich im neben der Erzählung aus S 37 keine weiteren Belege finden, gibt es im TNK mehrere Einspielungen, z.B. die Feueropferprüfung des Moloch (Lev 18,21; 20,2-5; 2 Kön 23,10; Jer 32,35), die Tochter Jiftachs (Ri 11,34-40) u.a.¹⁸⁴ Die Kindsopfer werden aus verschiedenen Gründen vollzogen. Es kann um ein Gelübde gehen, eine Opfergabe, um zu erhalten oder um die sogenannte Erstlingsgabe, bei der der älteste Sohn in symbolischer oder tatsächlicher Weise der Gottheit dargebracht wurde.¹⁸⁵ Die letztere hat eine soziale Funktion, welche die absolute Macht der Gottheit ausdrückt. In der Tora ist das Erstlingsopfer mehrfach überliefert, z.B. in Gen 4; Ex 13,12f.; 23,19; 34,19-26; Lev 2,12-14 u.ö. Hier geht es darum, von allen Früchten des Feldes und allen Tieren eine Erstgabe von bester Qualität zu opfern. Da die Gottheit die Fruchtbarkeit geschenkt hat und damit eigentliche Besitzerin aller Nahrung ist, bekommt sie ihren symbolischen Anteil. Die Beschneidung bzw. die stellvertretende Opferung von Tieren am Tempel, wie es auch noch aus der Zeit des Zweiten Tempels bekannt ist (z.B. Lk 2,22-24), sind ebenfalls Symbole der Erstlingsgabe beim Menschen.

Die Erzählung vom Abrahamopfer ist literarisch ein eigener Stoff, der immer wieder im westasiatischen Raum adaptiert wurde.¹⁸⁶ Er fällt in diese Tradition der Opfergeschichten. Da Isaak als leiblicher Sohn der Sara Ismael als erstgeborenen Sohn legitim ersetzt und dieser auch noch in die

¹⁸² Vgl. ebd. 102.

¹⁸³ Vgl. Smith, Child Sacrifice, 3-17.

¹⁸⁴ Eine ausführliche Darstellung der Gewaltanwendung gegen Kinder im Alten Testament finden sich bei Michel, Gott.

¹⁸⁵ Der Stoff dieser Erzählung findet sich auch im Hellenismus, wobei unklar ist, ob eine Beeinflussung vorliegt. Berühmt ist die Tragödie der Iphigenie, die ebenfalls eine Kindsopfergabe ist, vgl. Dafni, Isaak, 1-30.

¹⁸⁶ Vgl. Desjardins/Mulhern, Rethinking, 190-210.

Wüste gejagt wird (Gen 21), geht die Forderung des Erstlingsopfers auf Isaak über. Da aber das mosaische Gesetz noch nicht vorhanden ist, scheint auch die Einschränkung bzw. die Substitution durch andere Opfertiere noch nicht gegeben. Mit dieser Geschichte, so sagt die jüdische und auch die muslimische Tradition, wird die Praxis des Menschenopfers von vorneherein bzw. endgültig beendet.¹⁸⁷

2. Die Ka'ba in Mekka und ihre Bedeutung in TNK und Koran

2.1 Deutungen in TNK und Koran

Der Befund von Seiten des TNK kann in einem Satz zusammengefasst werden: Weder Mekka, noch die Ka'ba (arab. „Würfel“) kommen in den Erzählungen vor, sodass auch keine theologischen Aussagen möglich sind. Klar ist, dass dieser Ort, weil er nicht in Jerusalem liegt, als Ort für einen Tempelgottesdienst von der Mehrheit abgelehnt worden wäre, da dies der Tempeltheologie entgegensteht.¹⁸⁸

Der Koran bezeichnet die Ka'ba nur in S 5:97 mit diesem Namen, sonst mit „das Haus“. Er verbindet die Errichtung der Ka'ba in S 2:127 mit Abraham und Ismael verbunden. In S 22:26f. wird die Wallfahrt zum Thema. Diese beiden mekkanischen Suren werden ergänzt durch die medinische S. 3:96, in welcher die Ka'ba als Startpunkt der Schöpfung beschrieben wird. Es wird weder die exakte Position noch das Aussehen des Gebäudes beschrieben, da alle, an die sich der Koran in der Frühzeit richtete, die Ka'ba kannten. Nach S. 2 wird sie als Haus auf Grundmauern beschrieben, S 22 ergänzt, dass das „Haus“ nicht erweitert werden darf, aber immer rein zu halten sei. S 3 spricht davon dass dieses Haus das erste (Gottes)Haus ist, was sowohl ontologisch, als auch chronologisch gedacht werden kann. Damit ist zugleich das theologische Fundament für die Ka'ba gelegt, die dann mit einer Reihe von Traditionen verbunden und legendarisch wie ornamentisch ausgeschmückt wird. Aus diesem Grund ist die Ka'ba auch der Ort nach dem die Gebetsrichtung im Islam bestimmt wird.

2.2 Religionsgeschichtlicher Befund

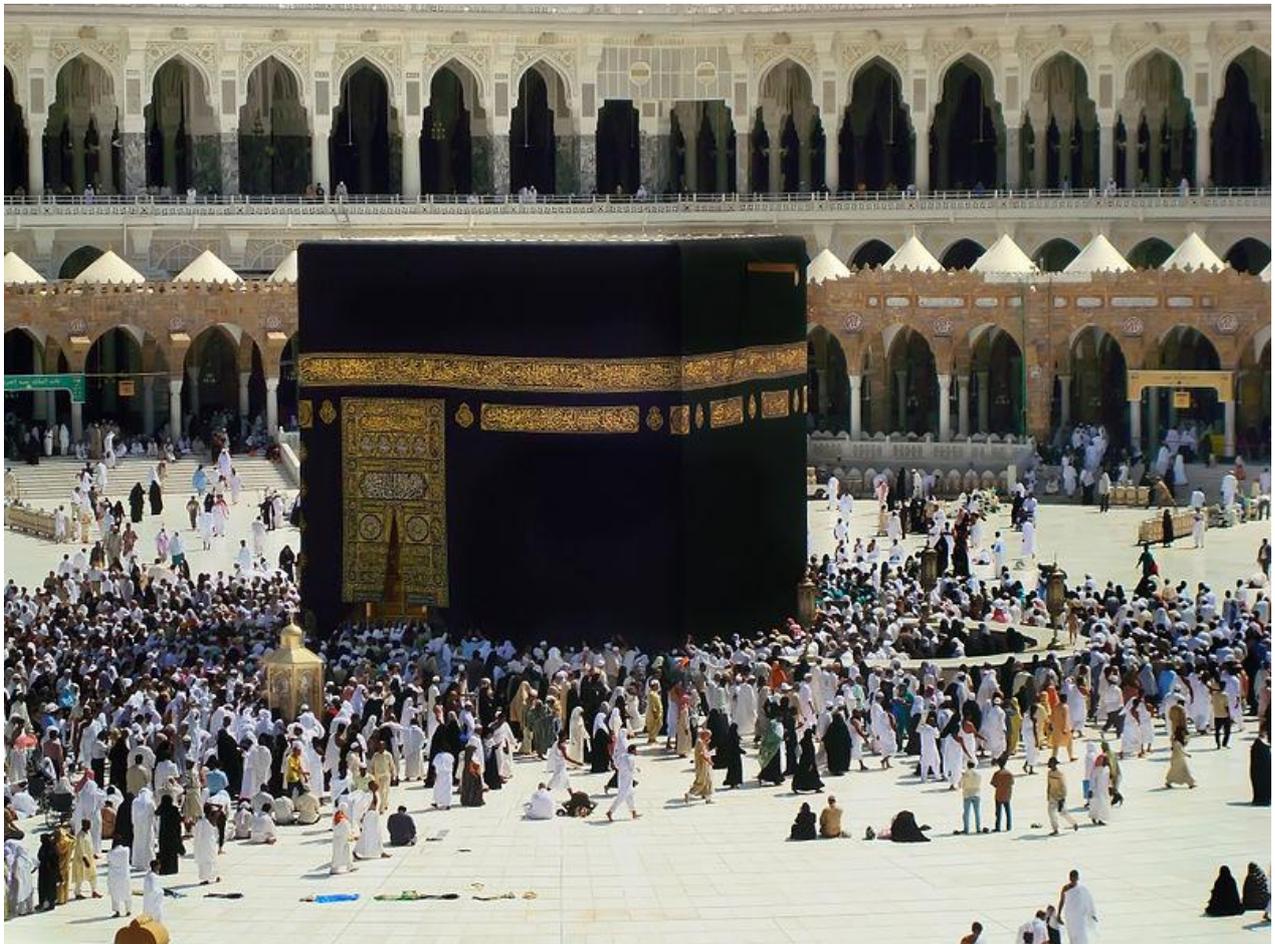
Für Nicht-Muslime ist das Betreten oder auch nur Ansehen der heiligen Stadt verboten. Aus diesem Grund ist es nicht möglich, eigene Photographien der Ka'ba vorzulegen, die genauer ins Detail

¹⁸⁷ Vgl. B.4.

¹⁸⁸ Sowohl der Tempel am Garizim, als auch die Anlagen auf Elephantine werden in der Bibel (hier: AT & NT) bewusst ignoriert evtl. sogar zensiert. Beide Bevölkerungsgruppen werden mehr oder minder deutlich im Rahmen des TNK abgelehnt.

gehen. Auch archäologische Untersuchungen im Inneren oder an der Hülle sind strengstens untersagt. Vielmehr müssen Schemata und eine Gesamtaufnahme hinreichend sein, um sich mit dem Gebäude zu befassen. Aus diesem Grund ist auch nicht zu klären, ob die Ka'ba eine übernommene Kulteinrichtung aus Mekka ist, die von Mohammed umgewidmet wurde.¹⁸⁹

Sicher ist jedenfalls, dass die Ka'ba wiederholt beschädigt war und jedes Mal neu errichtet wurde, wobei die Unveränderlichkeit der Form des Gebäudes umstritten ist. Der bis heute erhaltene Bau, der als authentisch in Form und Gestalt gilt, stammt aus der osmanischen Zeit und geht auf Sultan Murad IV (1623-1640) zurück, nachdem 1630 u.Z. eine Überschwemmung das Gebäude ruiniert hatte.¹⁹⁰



© lizenzfrei wikimedia.org: Die Ka'ba im Innenhof der großen Moschee von Mekka

¹⁸⁹ Von einem Vorgängerkult rund um einen arabischen Stammesgott berichten zumindest die Chroniken von Mekka. Zu Beginn des 7. Jh. u.Z. soll die Ka'ba abgebrannt sein und Mohammed sei am Wiederaufbau beteiligt gewesen. Der Wahrheitsgehalt dieser Legende ist zwar im Detail mit Vorsicht zu genießen, allein das Einräumen eines Vorgängerkultes ist allerdings bedenkenswert, da solche Themen i.d.R. lieber ausgespart werden (vgl. Wüstenfeld, Chroniken IV, 31).

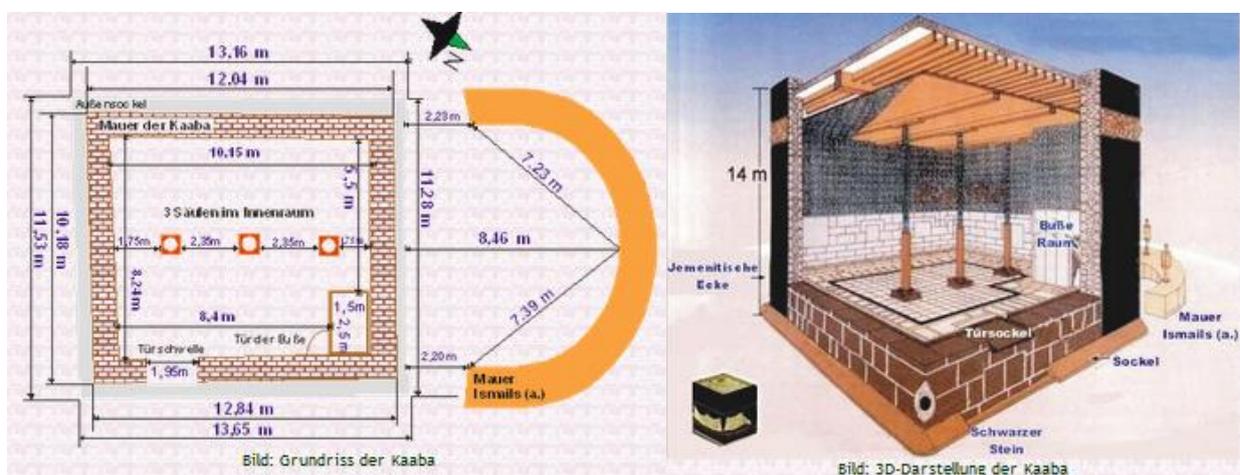
¹⁹⁰ Vgl. Wüstenfeld, Scherife, 35. Die Schriften von Wüstenfeld stammen aus einer Zeit, als das historische Interesse des Westens und die Auskunftsbereitschaft unter den Muslimen in Mekka noch hoch und die Einsicht in offizielle Unterlagen noch möglich war.

Wie man im Bild sieht, handelt es sich um einen Kubus, der mit einem schwarzen mit Gold bestickten Tuch überdeckt ist. Eine einzige Tür führt ins Innere, das aber so gut wie nie betreten werden darf. Die detaillierte Beschreibung folgt Rubin¹⁹¹:

Die Ka'ba steht auf einem 25 cm hohen Marmorsockel, der um 30 cm hervorspringt. Das Gebäude ist 13,10 m hoch und hat eine Grundfläche von 11,03 m × 12,62 m. Die vier Ecken zeigen ungefähr in die vier Himmelsrichtungen. (...) Im Osten befindet sich die schwarze Ecke, (*ar-rukn al-aswad*), benannt nach dem Schwarzen Stein der hier auf ca. 1,5 m Höhe angebracht ist. Von hier aus beginnt das Umrunden als einer der obligatorischen Riten der Wallfahrt. In weiterer Richtung folgen im Norden die irakische Ecke, (*ar-rukn al-`irāqī*), westlich die levantinische Ecke, (*ar-rukn aš-šāmī*) und südlich die jemenitische Ecke, (*ar-rukn al-yamānī*). An der NO-Seite liegt der erhöhte Eingang (2m über dem Boden), der ins Innere der Ka'ba, mittels Holztreppe führt. Im Inneren der Ka'ba befinden sich drei Säulen, welche die Decke stützen, und der Raum der Buße.¹⁹²

Die Innenwände sind aus Marmor und mit verzierten Koraninschriften auf Holz ausgestattet.¹⁹³

Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Gedenkstätten, die mit der Ka'ba verbunden sind und auf Abraham und Ismael hindeuten. Es handelt sich um Gräber und einen Stein, den Abraham für den Bau als Gerüst verwendet haben soll.



Die Ka'ba ist keine Moschee und als Zentralheiligtum unersetzbar. Als Zentrum und Angelpunkt der Welt, dient sie den Gläubigen als Orientierung im ganzen Leben und Gebet. „Haus Gottes“ ist sie nicht im Sinne seiner Präsenz, sondern seines schöpferischen Anspruchs auf die ganze Welt, der sich in ihr symbolisiert. Sie steht damit in kontinuierlicher (z.B. Opfer) Diskontinuität zur antiken Kulturtradition Arabiens, von der sie sich, auch durch die Bildlosigkeit bewusst absetzt.

¹⁹¹ Rubin, Haniffya, 85-100; Ders., Ka'ba, 97-132.

¹⁹² <https://religion.orf.at/lexikon/stories/2553266/> (Stand Sept. 2019).

¹⁹³ Die Schemata stammen von der Informationsseite <http://www.eslam.de/begriffe/k/kaaba.htm> (Stand Sept. 2019), die keine Lizenzen angegeben hat. Sollten Rechtsansprüche für die Verwendung bestehen, bitte ich mich zu informieren.

3. Die Höhe 31° 46' 35" N, 35° 14' 12" O in Jerusalem und ihre Bedeutung in Bibel und Koran

3.1 Jüdische Deutung als Tempelberg

Jerusalem selbst ist als Königsstadt des Südens, als Stadt Davids im geeinten Reich und als spirituelles und politisches Zentrum nach dem Exil sehr stabil als Hauptstadt. Durch die Kultzentralisation, die im DtrG beschrieben wird und die laut Frevel und Uehlinger durchaus plausibel erscheint, konzentriert sich alles auf Jerusalem und den Tempel als Zentrum.¹⁹⁴ Ab der Literatur des ausgehenden 6.Jh. v.u.Z. bildet sich die Tempeltheologie einen eigenen Schwerpunkt, der über Chr, Esr, Neh, Hag, Sach bis Ez und 1.2 Makk reicht. Bis 70 u.Z., als der zweite Tempel zerstört wurde und der Kanon des TNK abgeschlossen ist, wird der Tempel als Wohnort Gottes zur zentralen theologischen Komponente, die der Identität Israels als Raum in topologischer wie sozialer und kultischer Richtung diene. Es ist weder möglich, die Heiligtumskonzeption noch die Tempeltheologie hier *in extenso* auszuführen. Der Tempel selbst gilt als „Haus JHWH“, dort zeigt er sich in verborgener Weise, wenn er will, es ist die Verbindung zwischen Volk und Himmel. Die Bezeichnung *hechal* (Tempel-Palast) weist darauf hin, dass der Tempel Teil des politischen Zentrums war, was durch die Verbindung mit dem Königen David und Salomo Gründer und den Ausbau unter anderen Königen bis hin zu Herodes bestätigt wird (s.u.). Die dritte Bezeichnung „Berg Zion“ soll eine Lokalisierungsangabe sein, die besagt, wo die Kulthöhe liegt auf welcher der Tempel errichtet wurde. Dieser Zion liegt auf den bezeichneten GPS-Daten.

An einem zentralen Ort des Heiligtums, soll Abraham nach der Tradition versucht haben, Isaak zu opfern. Als wahrscheinlichster Ort dafür wird der Felsen angegeben, der heute mit dem Felsendom überbaut ist.¹⁹⁵

Exkurs: Der Tempelberg „Garizim“

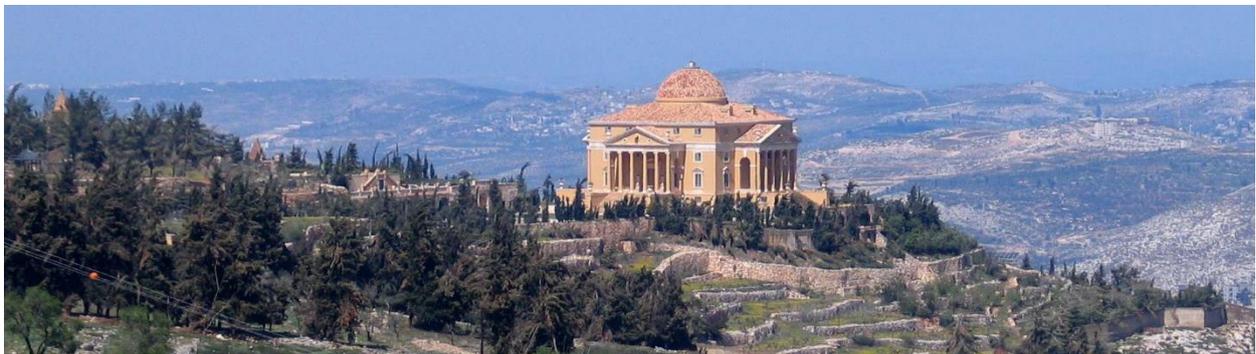
Zweifel an dieser Lokalisierung melden die Samaritanischen Jüd*innen an, die den Garizim in der Nähe der alten Nordreichhauptstadt Sichem/Samaria als wahren Tempelberg ansehen. Auch dort gibt es ein Heiligtum, welches exkursorisch zu berücksichtigen ist.

¹⁹⁴ Frevel, Geschichte, 307f.; Uehlinger, Kultreform, 57-89.

¹⁹⁵ Eine weiterführende Deutung findet sich bspw. in der Pirwet de Rabbi Eliezer (PRE). Dort wird Morija als Ort beschrieben, den Adam in der Nähe des Paradieses nach seinem Ausschluss aussuchte. Dort liegt ein Fels, der „Nabel der Welt“ oder auch „Grundstein“ genannt wird (PRE 20,1; 31).

Nach biblischem Beleg (1 Makk 5f.) gab es eine hellenistische Tempelanlage auf dem Garizim, die unter Johannes Hyrkan zerstört wurde. Archäologische Funde belegen allerdings kultische Aktivitäten seit der Bronzezeit (SBII). Die Anlage ist durch Ausgrabungen belegt und durch einen Münzfund in etwa auf das 2.Jh. u.Z. zu datieren (vgl. Abb. rechts).¹⁹⁶

Auch danach gab es noch Bauten, u.a. anderem eine byzantinische Kirche, die auf dem Areal des alten Tempels errichtet wurde. Diese sind heute alle zerstört, die Ausgrabungen dauern noch an. Das heutige samaritanische Judentum hat einige Gebiete auf dem Garizim als heiligen Boden ausgewiesen.



(C) lizenzfrei wikimedia [Ausschnitt]: Das heutige samaritanische Heiligtum auf dem Garizim

3.2 Muslimische Deutung als *Haram ash-Sharif*

S 17:1 erzählt von der nächtlichen Reise Mohammeds zur „entferntesten Moschee“. In V.7 folgt eine Andeutung auf die Zerstörung des zweiten jüdischen Tempels (*madschid*), sodass der Ort der Entrückung klar wird. Auf der Reise trifft Mohammed Abraham, Mose und Jesus. Der entfernteste Ort wird nach muslimischer Tradition mit Jerusalem, genauer mit der al-Aqsa (arab. „die Entfernte“) identifiziert und damit zum drittheiligsten Ort des (sunnitischen) Islam nach Mekka und Medina.¹⁹⁷

Die Bezeichnung *haram* definiert nicht direkt einen heiligen Raum, sondern eine Tabu- bzw. Absonderungszone rund um ein Heiligtum.¹⁹⁸ Der Zusatz *Sharif* „edel“ bezieht sich auf Jerusalem (arab. *al-Quds*), während andere Haramai eigene Zusätze tragen. Der Stein, über dem der Felsendom als Kuppelschrein (arab. *qubba*) errichtet ist, bildet nach sunnitischer Überzeugung den Ausgangspunkt für die Entrückung Mohammeds hin zum Gespräch mit den anderen Propheten.¹⁹⁹ Nicht die Opferhandlung Abrahams, aber einer Begegnung mit ihm wird hier gedacht.

¹⁹⁶ Vgl. Kieweler, Hans V.: Art „Garizim“, in: wibilex, bildet die Grundlage dieser Ausführungen.

¹⁹⁷ Vgl. Wiegand, Reiseführer, 137.

¹⁹⁸ Vgl. Munt, City, 24f.

¹⁹⁹ Vgl. Wiegand Reiseführer, 135f.

3.3 Religionsgeschichtlicher Befund zur Stadt Jerusalem und ihren Gebäuden auf der Höhe²⁰⁰

3.3.1 Der Salomonische Tempel und Vorgängerbauten

Jerusalem erlangt wegen ihrer singulären Stellung im Juda des siebten Jahrhunderts und ihrem unerwarteten Bestehen gegen die assyrische Belagerung unter Hiskija den Ruf der Uneinnehmbarkeit.²⁰¹ *Margaret Steiner* bemerkt dazu:

Jerusalem had grown to a size almost unprecedented in the Levant, especially in the Iron Age. All economic and political power of the small but 'independent' state of Judah seems to have been centered in Jerusalem. The temple of Jerusalem had survived the ordeal and was now the only temple in the whole region dedicated to JHWH and thus the central shrine of that religion.²⁰²

Doch auch wenn sich in der Folgezeit Personifikationen²⁰³ Jerusalems finden, handelt es sich nicht – wie im AO durchaus üblich²⁰⁴ – um eine Stadtgottheit²⁰⁵, sondern um eine Gottesstadt, d.h. eine Stadt unter besonderem göttlichem Schutz.²⁰⁶ Diese Unterscheidung ist nach *Hermann Spieckermann* essentiell, denn weil JHWH nicht der Stadtgott ist, muss er der Stadt auch nicht in jeder Notsituation beistehen bzw. kann ihr die Hilfe verweigern ohne selbst als besiegt zu gelten.²⁰⁷

Ausgehend vom Tempel als mikrokosmischem Abbild des Universums, das nach göttlicher Anweisung errichtet und umgebaut wird,²⁰⁸ hat auch die den Tempel umgebende Stadt und das Umland eine Funktion. Der Tempel bildet das Zentrum und den Ort des Kontaktes mit der Gottheit. Die Stadt ist der Lebensraum, der von der Gottheit geschützt oder verlassen wird. Das Umland, das häufig Wüste ist, repräsentiert das Chaos, in dem kein Leben herrschen kann. Daher bedeutet der Verlust von Tempel oder gar Stadt eine Katastrophe.²⁰⁹

²⁰⁰ Dieses Kapitel basiert auf meinen Ausführungen in Collinet, Könige, Online Anhang. Zur spirituellen Bedeutung in den drei Religionen ist Fuß, Konstruktion, geradezu ein Standardwerk.

²⁰¹ Vgl. Keel, Geschichte Jerusalems 1, 470f. Hinweise auf die Sicht dieser Zeit liefert auch die Chaldäische Chronik (vgl. Steiner, Notion, 457).

²⁰² Steiner, Notion, 458.

²⁰³ Vgl. Berges, Klagelieder, 52-64; Schmitt, Motherhood, 557-569; Zum besonders häufigen Auftreten dieses Phänomens bei Hauptstädten vgl. Ders., Virgin 365-387.

²⁰⁴ Vgl. Fitzgerald, Background, 414f; Spieckermann, Stadtgott, 4-17.

²⁰⁵ Wolfgang Zwickel nimmt an, dass es in der Jebusiterzeit und zumindest auch in der frühen Königszeit zwei Stadtgötter in Jerusalem gegeben habe: „Schalim“ und „Zedek“. Letzteren macht er an Namenssuffixen der frühen Zeit fest, z.B. Melchisedek und Zadok (vgl. Zwickel, Der salomonische Tempel, 25; 35; Tilly/Zwickel, Religionsgeschichte, 34; 36; 78; 81; 86).

²⁰⁶ Vgl. Spieckermann, Stadtgott, 30; Steiner, Notion, 448.

²⁰⁷ Vgl. Spieckermann, Stadtgott, 17-28; 30. Die Idee der Gottesstadt sieht Spieckermann aus der Kombination der ägyptischen Stadt als Ort des Lebens und dem mesopotamischen Ort des Schutzes, aber auch der Schutzverweigerung, an (vgl. a.a.O. 29). Für die vorexilische Zeit ist die Personifizierung Jerusalems nachgewiesen worden in der Dissertation Wischnowsky, Tochter, 46-100.

²⁰⁸ Vgl. Assmann, Ma'at, 166f; 204f; Hrusa, Ancient Mesopotamian Religion, 66; Janowski, Die heilige Wohnung, 27; 37; 57.

²⁰⁹ Vgl. Janowski, Himmel, 251; Ders., Wohnung, 42; 57; Keel, Geschichte 1, 24-27.

In der Regel bindet sich die Gottheit im AO an ein Tempelgebäude bzw. die Gottesstatue in diesem Gebäude²¹⁰, das in nahezu allen Städten zu finden war.²¹¹ Das bedeutet im Umkehrschluss, dass die Gottheit lokal verortet und territorial gebunden ist. Unüblich dagegen ist die Verehrung einer Gottheit an nur einem einzigen Ort, wie es vom Jerusalemer Tempel ab der Joschijazeit berichtet wird, oder einer nicht-ortsgebundenen Gottheit, wie JHWH ab der exilischen Literatur auftritt.²¹² Singulär erscheint in diesem Kontext auch das Fehlen der Gottesstatue in Juda.²¹³

Diese Besonderheiten lassen sich auch in der (literarischen) Konstruktion des Salomonischen Tempels wiederfinden. Archäologisch sind lediglich seine Existenz (*ostrakon 18*)²¹⁴ und ein einziger Kultgegenstand, nämlich ein Granatapfel aus Elfenbein,²¹⁵ belegt, die ihrerseits aber nur als schwache Zeugnisse fungieren können.

Die Frage, ob der Tempel auf einem jebusitischen Heiligtum errichtet wurde, wird aktuell verneint.²¹⁶ Wolfgang Zwickel weist auf die Lage des Tempels hin, der in vordavidischer Zeit 400m vom Ophel, d.h. außerhalb der damaligen Stadtbefestigung gelegen hätte.²¹⁷ Eine solche Positionierung ist für ein *Stadt*heiligtum unwahrscheinlich.²¹⁸ David bzw. Salomo wird die Lage des Tempels folglich weniger aus religiösen denn strategischen Gründen bestimmt haben, da von dieser verhältnismäßig hoch gelegenen Position eine Verteidigung von Tempel und Königspalast besser möglich war.²¹⁹

Die Grundform des Tempels findet einige Parallelen im AO und weicht eher in Detailfragen ab.²²⁰ Vor allem in jüngster Zeit werden Stimmen laut, die mehrere Umbauphasen des Salomonischen

²¹⁰ Vgl. Janowski, Wohnung, 26; Tilly/Zwickel weisen dies für alle Nachbarvölker Israel-Judas nach, weshalb es als kultische Matrix angenommen werden darf, aus der Juda als Sonderfall – zumindest nach biblischem Selbstzeugnis – ausschert (vgl. Dies., Religionsgeschichte, 45-68).

²¹¹ Spieckermann, Stadtgott, 1.

²¹² Vgl. Fuß, Konstruktion, 89-91.

²¹³ Heute ist weitgehend anerkannt, dass das Fehlen einer Gottesstatue in den Jerusalemer Tempeln nicht nur eine literarische Fiktion ist. Bestritten wird es lediglich von Herbert Niehr, der in der Bundeslade und sogar der Menora eine solche vermutet (vgl. Niehr, In Search, 91. Ders., Götterbilder, 230-239).

²¹⁴ Vgl. Steiner, Notion, 450. Hier wird vom "Haus JHWH" gesprochen.

²¹⁵ Vgl. Zwickel, salomonische Tempel, 170f. Da dieser Kultgegenstand aus dem Jerusalemer Antikenhandel stammt und nicht gefunden wurde und seine Datierung allein aufgrund von Schriftdatierung durchgeführt werden konnte, ist es zwar wahrscheinlich, aber keinesfalls gesichert, dass es sich tatsächlich um ein Stück aus dem Salomonischen Tempel handelt.

²¹⁶ Dennoch gibt es gewichtige Stimmen, wie Othmar Keel (Geschichte Jerusalems, 265-267), die einen dem Sonnengott geweihten Tempel vor David nicht ausschließen, da es ja auch den Priester Zadok bereits in Jerusalem gab (vgl. 2 Sam 8,17; 15,24-36 u. ö.).

²¹⁷ So auch Küchler, Jerusalem, 13f; 43.

²¹⁸ Zwickel, salomonische Tempel, 36.

²¹⁹ Vgl. ebd. 49. „Die Lokalisierung des Tempels geschah ursprünglich allein aus strategischen und statischen Gründen. [...] Die theologisch ausgerichtete Beschreibung musste sich also an den vorgefundenen Gegebenheiten orientieren“ (a.a.O. 49).

²²⁰ Dubovský weist auf die Tempelfunde von Ain Dara und t. Tainat (beide EZ II) hin (Ders., Building, 4).

Tempels in Erwägung ziehen.²²¹ Im sechsten Jahrhundert dürfte der Tempel dann in etwa so ausgesehen haben (vgl. Abb.²²²):

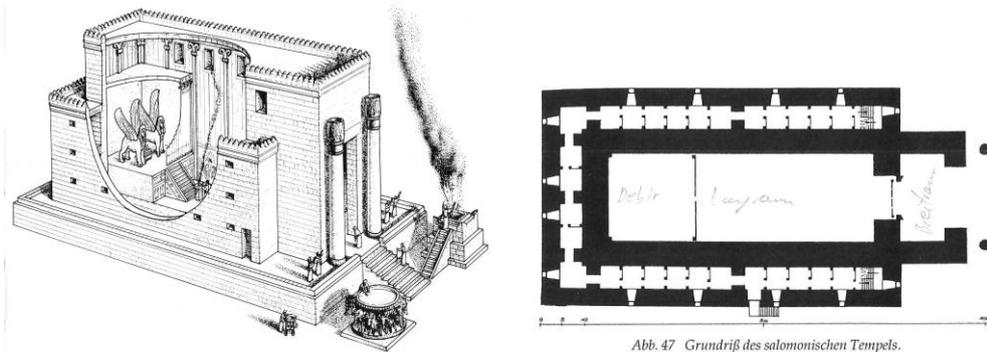


Abb. 47 Grundriß des salomonischen Tempels.

Der Tempel steht – wie bereits erwähnt – in sehr enger Beziehung zum Königspalast.²²³ Er verfügt über zwei Vorhöfe, die etwas höher als der Davidpalast gelegen sind.²²⁴ Am Hauptportal stehen die beiden Säulen *Boas* und *Jachin*. In seinem Inneren ist der Tempel dreigeteilt: Der Vorraum (*ulam*) ist Form eines Breitraums – vermutlich als Turm²²⁵ – angelegt, darauf folgt der Hauptraum, der als Langraum angelegt ist und dessen Ende durch einen Vorhang abgetrennt wird. Der dahinterliegende Raum ist das Allerheiligste (*debir*), in welchem eine Reihe von Gegenständen aufbewahrt worden sein soll.²²⁶ Am eindrucksvollsten ist sicher der Cherubenthron, der mit geschätzten 5m Höhe und 10m Breite bei einer behaupteten Deckenhöhe von knapp 15m riesig ausfiel.²²⁷ Unter diesem „Thron JHWHs“ stand die Bundeslade.²²⁸ Verglichen mit anderen Gebäuden im AO ist der Tempel relativ groß und prächtig ausgestattet, weicht aber nicht so stark von den anderen Traditionen ab, dass er eine völlige Singularität darstellen würde.²²⁹

²²¹ Vgl. dazu Yeivin, High Portal, 332; außerdem Dubovský, Building, 27f; 39. Dubovský weist zusätzlich auf die Naturquader hin, die das Holz als Baumaterial des Tempels später ersetzen und ihn so erdbebenresistenter machen sollen (a.a.O. 186; 212).

²²² Hamblin/Seeley, Tempel, 25 Abb.19; Zwickel, salomonische Tempel, 94 Abb. 47.

²²³ Vgl. den Exkurs zu Raum in diesem Kapitel.

²²⁴ Vgl. Fuss, Konstruktion, 93f; Dubovský, Building, 212. Gelegentlich wird in der Forschungsliteratur diskutiert, ob nicht der Felsendom auf den Ruinen des Tempels und die alAqsa Moschee über den Ruinen des Davidpalastes stehe.

²²⁵ Vgl. Dubovský, Building, 163.

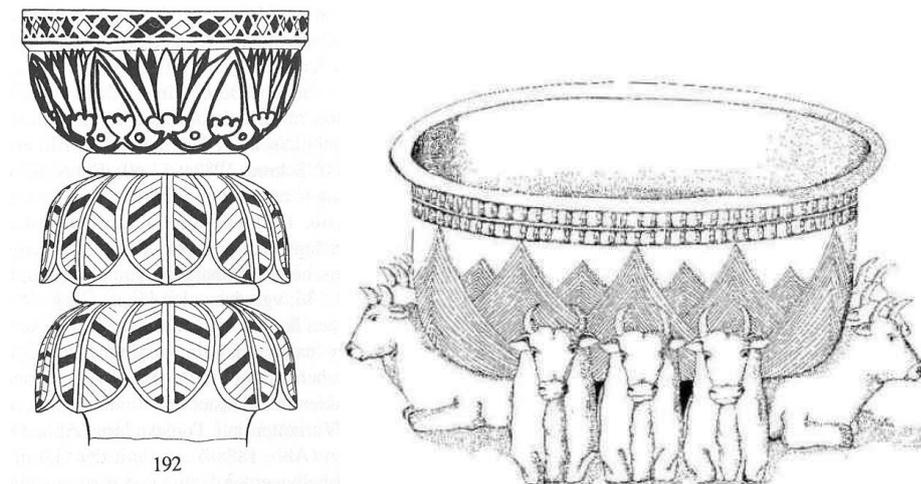
²²⁶ Sowohl die Existenz dieses Vorhangs als auch die Konstruktion des Heiligtums als auch die Erzählungen aus Jes 6 und 1 Sam 1,1-20 legen nahe, dass das Betreten des Tempels für alle Gläubigen möglich war (vgl. Zwickel, salomonische Tempel, 174-180).

²²⁷ Vgl. Zwickel, salomonische Tempel, 101; 104f.

²²⁸ Vgl. ebd. 105. In nachexilischer Zeit wurden anthropomorphe Vorstellungen JHWHs weiter zurückgedrängt, so dass der Cherubenthron über der Lade zu zwei Cheruben auf der Lade umgewandelt wurde (vgl. a.a.O. 108).

²²⁹ Vgl. dazu Zwickel, salomonische Tempel, 57-71. Einige Beispiele seien hier genannt: (1) Die Seraphen aus Jes 6 sind vermutlich auf eine Uräen-Zierleiste über dem Vorhang zurückzuführen, der ägyptischen Vorbildern folgt (a.a.O. 83); ebenso Granatapfel und Lotus (a.a.O. 116f; 199); (2) Cheruben und Weltenbäume (vgl. Gen 2f) sind auch in der mesopotamischen Religion anzutreffen; (3) große Bronzearbeiten wie das Eherne Meer und seine Motive gab es ebenfalls im phönizischen Kontext (a.a.O. 111; 119). Außerdem ist bei der Ausstattung des Tempels, speziell bei der Beschreibung der goldenen Geräte von einer literarischen Übertreibung auszugehen, die die Dimensionen des Tempels gegenüber einem potentiellen realen Vorgänger verzerrt (vgl. Würthwein, 2 Könige, 481-484).

Nach 2 Kön 24,13; 25,13-17 plündert Nebukadnezar alle Kultgegenstände aus Gold und Bronze, darunter auch die Bronze-Säulen Boas und Jachin (Abb.²³⁰) und das Bronze-Becken des „Ehernen Meeres“ (Abb.²³¹), die vor allem die schöpfungstheologische Macht über Leben und Chaos repräsentierten und damit zu den wichtigsten Gegenständen im Tempel überhaupt zählten.²³²



Ab der Zeit des assyrischen Kultureinflusses gab es vermutlich auch in Juda Gärten auf dem Tempel- und Palastareal.²³³ Sie können unterschiedliche Funktionen haben, repräsentieren aber in der Regel die schöpferische Macht der Gottheit oder des Königs durch die Pflanzen und die Herrschaft über die Tiere durch Wildtierkäfige.²³⁴ Für das Königtum sind diese Gärten ebenfalls von Bedeutung, da verschiedene Legenden von wandelnden toten Königen in den Gärten berichten, die Schutz und Rat für den König bedeuten.²³⁵

Liest man die Beschreibung des Salomonischen Tempels und vollzieht seine Konstruktion nach, zeigt sich ein ganzheitliches theologisches Konzept, welches *Bernd Janowski* als *mental map*²³⁶ bezeichnet:

²³⁰ Keel/Uehlinger, Göttinnen, 193 Abb.192. Diese Säule aus Megiddo hat ein Lotoskapitell, wie es auch für den Tempel belegt ist. Ergänzend ist sich an ihr eine doppelreihige Girlande aus bronzenen Granatäpfeln mit je 48 freihängenden und zwei an der Säule befestigten Granatäpfeln vorzustellen (vgl. Zwickel, salomonische Tempel, 116f).

²³¹ Busink, Tempel. Das Becken dürfte nach neueren Rekonstruktionen eine rein symbolische Funktion erfüllt haben, und nicht etwa als Wasserreservoir oder Waschbereich gedient haben. Denn mit seinen 3m Höhe (ohne die Rinder!) ist es kaum zu erreichen und auch als Regenfänger dürfte es im Sommer eher schnell ausgetrocknet sein (vgl. Zwickel, Der salomonische Tempel, 128).

²³² Vgl. Keel/Uehlinger, Göttinnen, 192-195; Zwickel, salomonische Tempel, 120; 124; 132f.

²³³ Vgl. Dubovský, Building, 81 Anm. 257. Zur Entstehung und Verbreitung von (Kult)Gärten im AO siehe Dietrich, Paradies, 286-293.

²³⁴ Janowski, Wohnung, 50f; Porter, Trees, 21-38.

²³⁵ Vgl. Janowski, Wohnung, 52; Barkay, Problem, 75-92.

²³⁶ Janowski, Wohnung, 47: Unter *mental map* versteht er die Mythologisierung des Raumes als Modell einer Gemeinschaft zur Weltwahrnehmung. Für Juda bedeutet das (vgl. a.a.O. 47f): Es gibt eine Welt der Lebenden (Erde) und der Toten (Sheol), einen JHWH-Wohnort der das Leben erhält (Tempel), den Lebensraum um diesen Sitz mit seinen Bewohnenden (Stadt) und das Gebiet außerhalb (Wüste) mit seinen Bewohnenden (die Toten).

Das religiöse Symbolsystem stellt demnach eine Grundübereinstimmung zwischen einem bestimmten Lebensstil (Ethos) und einer bestimmten Ordnungsvorstellung (Weltauffassung) her, indem es jede der beiden Seiten mit der Autorität der jeweils anderen Seite stützt.²³⁷

Eine große Besonderheit im Rahmen des AO ist allerdings die Reduktion von Bildmotiven im Kultbereich zur Hiskija-²³⁸ und Joschijazeit.²³⁹ Waren bisher astrale Abbildungen häufig anzutreffen und auch anthropomorphe Darstellungen ein Gelegenheitsfund, z.B. der thronende El²⁴⁰, verschwinden diese jetzt spurlos. Es ist eine „klare Tendenz zur Anikonität“²⁴¹ zu beobachten, deren einzige Ausnahmen Darstellungen von Pflanzen sind, die bereits vom Salomonischen Tempel bekannt waren, z.B. Granatäpfel; Palmwedel, Zweige und diverse Baumfrüchte.²⁴² Ebenso interessant ist die Beobachtung *Ivan Hrusas*, dass allein in Israel und Juda die Darstellung von Hybridwesen, z.B. geflügelten Löwen, vermieden wurden.²⁴³ Auch die Benennungen des Kultbeckens und der großen Säulen Boas und Jachin sind laut *Martin Fuß*, einzigartig im Kontext des AO.²⁴⁴ Ihre symbolische Funktion allerdings findet reichlich Parallelen in der zeitgenössischen religiösen Umwelt: das lotusförmige Kultbecken auf dem Rücken von Stieren repräsentiert die lebenspendende Macht der Gottheit durch den Lotos und das Süßwasser, das in dem Becken gefangen werden kann, wohingegen die Stiere und das fehlende Salzwasser die Durchsetzungsfähigkeit der Gottheit unterstreichen.²⁴⁵

Auch wenn diese Rekonstruktion aufgrund der Literatur ein präzises Bild des Heiligtums aus der Zeit vor 586 zeichnet, reicht dies archäologisch bestenfalls aus, die Existenz eines Tempels auf dem Zion anzunehmen. Keineswegs aber, so Zwickel und Reich, gibt es eindeutige archäologische Beweise. Weder die frühen Grabungen im 19. Jahrhundert, noch die wenigen gestatteten Untersuchungen seit dem Grabungsverbot im 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart haben Hinweise auf ein Heiligtum vor der Zeit des Herodes gegeben. Die Existenz des Salomonischen Tempels ebenso wie die einer früheren Kultstätte, sei sie ägyptisch (Keel) oder abrahamisch (jüdische Tradition), kann weder eindeutig belegt noch widerlegt werden, zumal der Fels im Felsendom nicht untersucht

²³⁷ Ebd. 29.

²³⁸ Unter Hiskija wurden die Rinder unter dem Ehernen Meer sowie die Bildleisten von den Kultwagen montiert (vgl. Zwickel, salomonische Tempel, 133, 141f).

²³⁹ Dubovský, Building, 81, sieht in Hiskija – Manasse – Joschija eine literarische Trias, deren Kultmaßnahmen nicht als historisch gesichert gelten könnten, weil sie zu gut komponiert wären.

²⁴⁰ Die Gleichsetzung der Gottheit „El“ mit JHWH lässt sich in Inschriftenfunden seit dem 7. Jh. nachweisen (vgl. Keel/Uehlinger, Göttinnen, 355f). Der Cherubenthron des Jerusalemer Tempels lässt außerdem auf die Vorstellung JHWHs als Thronendem im Gegensatz zu einer kämpfenden Gottheit schließen, weshalb eine Allein-Verehrung JHWHs im Salomonischen Tempel fast zwingend anzunehmen ist (vgl. a.a.O. 195; 197).

²⁴¹ Keel/Uehlinger, Göttinnen, 406. Diese Tendenz machen sie unter anderem am Verschwinden der „lmlk-Stempel“ fest, die seit der Hiskijazeit im Gebrauch waren (vgl. a.a.O. 406).

²⁴² Vgl. ebd. 412f; 424. Breit wird dies Phänomen auch beschrieben bei Schroer, Israel, bes. 46-66.

²⁴³ Vgl. Hrusa, Religion, 28.

²⁴⁴ Vgl. Fuß, Konstruktion, 95; 98; 108.

²⁴⁵ Vgl. Janowski, Wohnung, 27f.

werden darf.²⁴⁶ Um dennoch eine Vorstellung davon zu bekommen, wie der Tempel kurz vor seiner Zerstörung ausgesehen haben müsste, sei auf den historistischen Modellbauer Conrad Schlick verwiesen, der von beiden Tempeln und dem *haram*, wie er um 1900 aussah, Modelle entwarf.²⁴⁷ Diese sind zwar mit Vorsicht zu genießen, da sie allein auf Wissensstand und Hermeneutik des späten 19.Jhs. beruhen und andererseits aus der Literatur rekonstruiert sind. Dennoch ermöglichen diese Modelle, eine Vorstellung des Ortes zu bekommen:



© B.Collinet: Portal mit Boaz & Jachin



© B.Collinet: Salominischer Tempel

3.3.2 Der Zweiten Tempel und seine Nachfolgerbauten (6.Jh.v.u.Z. – 7.Jh.u.Z.)

Nach der Rückkehr aus dem Exil errichteten die Israeliten 520 v.u.Z. in Jerusalem nach biblischer Auskunft einen zweiten Tempel, der allerdings viel kleiner und weniger prächtig gewesen sei, als der erste. Von dieser ersten Bauphase gibt es keine archäologischen Belege und keine Beschreibungen im Buch, sodass eine Rekonstruktion unmöglich ist.²⁴⁸

Unter Herodes dem Großen (41/37v.–4 u.Z.) gibt es eine hochproduktive Bauzeit, in welcher Judäa nach hellenistischen Maßstäben umgebaut wird. Zu diesen Maßnahmen gehört auch der Tempel als Prestigeobjekt. Die sogenannte „Klagemauer“ im Westen und Teile der Bausubstanz im Süden stammen noch aus dieser Zeit. Es handelt sich um Stützmauern, die den Hügel umgeben, auf dem die Tempelanlage gestanden hat.²⁴⁹ Zur Ausgestaltung des Tempels, die um 20 v.u.Z. begannen, bemerkt Frevel es gab eine

Erweiterung des Tempelareals auf mehr als die doppelte Fläche, einer aus riesigen Quadersteinen gebauten massiven Umfassungsmauer [...] Säulenhallen über den Außenmauern und neuen gestuften Aufgängen zum

²⁴⁶ Vgl. Reich, *Excavating*, 293; Zwickel, *Tempel*, 57-84.

²⁴⁷ Diese Modelle sind heute im Museum des Paulushauses in Jerusalem zu sehen.

²⁴⁸ Vgl. Küchler, *Jerusalem*, 131-133.

²⁴⁹ Vgl. Frevel, *Geschichte*, 409.

Tempelbezirk von Süden und Westen macht das Heiligtum zum sichtbaren Zentrum der Stadt (Handels- und Marktplatz und damit Mittelpunkt der öffentlichen Lebens) und der herodianischen Macht.²⁵⁰



© B.Collinet: Modell des Zweiten Tempels, Israel Museum Jerusalem

Der große Hof mit Säulenhalle ist die Agora des hellenistischen Jerusalem. Der Bereich wird auch „Vorhof der Heiden“ genannt. Dort dürfen sich auch Nicht-Jüd*innen aufhalten. Der Tempel selbst wird wie Schema verdeutlicht noch einmal in mehrere Sektionen unterteilt.²⁵¹

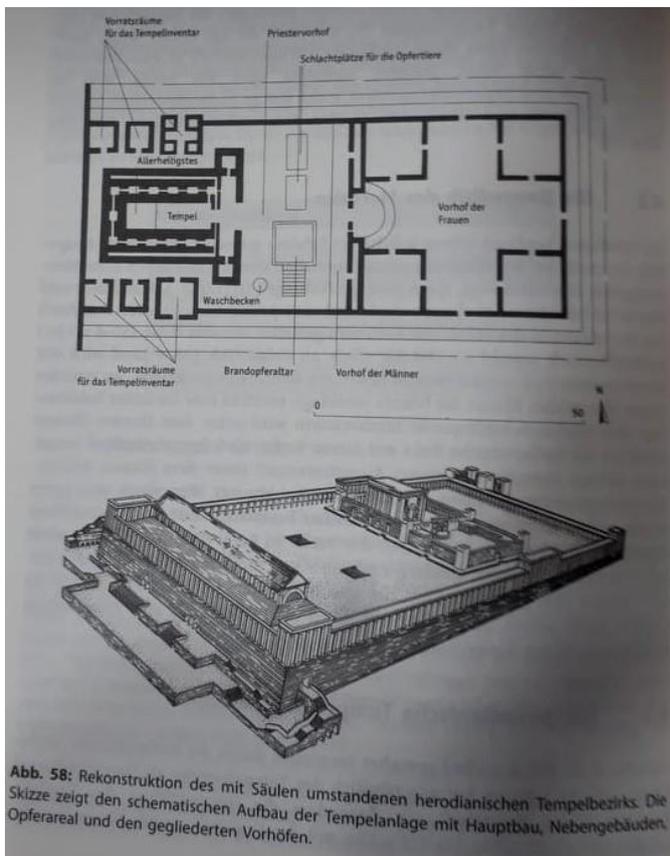


Abb. 58: Rekonstruktion des mit Säulen umstandenen herodianischen Tempelbezirks. Die Skizze zeigt den schematischen Aufbau der Tempelanlage mit Hauptbau, Nebengebäuden, Opferareal und den gegliederten Vorhöfen.

© C.Frevel: Schema des Zweiten Tempels (Geschichte, 410).

Der nach Osten ausgerichtete Tempel, kann nur durch zwei Tore betreten werden. Das Haupttor im Osten, durch das man den Vorhof der Frauen betritt, der Ort, ab dem eine Geschlechterteilung beginnt. Das zweite Tor war rückwärts angelegt und konnte nur von der priesterlichen Oberschicht über eine eigene Treppe erreicht und benutzt werden („Robinson-Bogen“ und „Wilson Bogen“).²⁵² Der Vorhof der Frauen wird vom Vorhof der Männer durch eine Mauer abgetrennt, der durch ein über Stufen erreichbares Portal betreten wurde. Auf diesem Hof stehen Brandopferaltar, Schlachtgruben und Wasserbecken, also die Gegenstände, die für die Opfertgaben gebraucht wurden.

²⁵⁰ Vgl. ebd. 409f.

²⁵¹ Ausführlicher dargestellt und auch in seiner liturgischen Verwendung rekonstruiert in Küchler, Jerusalem, 138-141.

²⁵² Vgl. Küchler, Jerusalem, 135.

Die direkte Umgebung des Heiligtums wird Vorhof der Priester genannt und darf nur von den am Tempel Diensttuenden betreten werden. Sie nehmen die Opfer vor und verwalten eine Art Bank, indem sie im Schatzhaus Staats- und Tempelschatz sowie andere einzulagernde Güter verwalteten. Die Gebäude waren rund um das Hauptgebäude angelagert. Der Tempel selbst ist, je nach Angaben, z.B. bei Josephus²⁵³, ein riesiges Langhaus gewesen. Genau lässt sich dies aber nicht rekonstruieren. Als sicher gilt die bereits im salomonischen Tempel und auch in anderen antiken Kultanlagen innere Dreiteilung des Tempels. Es gibt den Eingangsbereich, in welchem auch ein Rauchopferaltar gestanden haben soll, von wo aus Ansprachen gehalten werden konnten, wo der Kontakt nach außen gehalten wurde. Darauf folgt der verzierte Hauptraum, in dem viele Kultgegenstände aufbewahrt werden, Rituale vollzogen worden, etc. Hier stand unter anderem die Menora, die 71 u.Z. im Triumphzug nach Rom gebracht wurde, nachdem Kaiser Titus den ersten Jüdischen Krieg durch die Niederbrennung des Tempels beendet hatte. Im hintersten Teil, noch einmal durch zwei Vorhänge abgetrennt, befand sich das Allerheiligste. An dieser Stelle wurden in der Antike Gottesstatuen aufgestellt, im Salomonischen Tempel wurden bestimmte heilige Objekte verwahrt (s.o.). Im zweiten Tempel soll diese Kammer leer gewesen sein. Von dieser Tempelanlage gibt es einige archäologische Hinweise, von denen drei im Folgenden dargestellt sind: Die Westmauer, ein Münzmotiv aus der Zeit der Jüdischen Kriege und die Menora im Triumphbogen des Titus.



© wikimedia lizenzfrei: © B.Collinet: Western Wall Jerusalem (2019)
Münze zweiter jüdischer Krieg



© B.Collinet: Menora
am Titusbogen (sw)

Nach der Niederlage im zweiten Jüdischen Krieg gegen Hadrian errichtete dieser einen dem Jupiter Aelia einen Tempel an dieser Stelle errichten, von dem sich nur Zeugnisse finden. Auch die Versuche des Kaisers Julian mit dem polemischen Beinamen Apostata (361-363) einen weiteren Tempel zu errichten, scheiterten schnell.²⁵⁴

²⁵³ Vgl. Jos., bell. 1,401; ant. 15,380-420

²⁵⁴ Vgl. Küchler, Jerusalem, 143f; 145f.

3.3.3 Der Felsendom in seiner wechselvollen Geschichte (8.Jh. – 2019 u.Z.)

Es kann nicht jedes Gebäude auf dem *Haram ash-Sharif* in seiner Funktion, seiner Baugeschichte *en detail* beschrieben werden. Da der Felsendom am ehesten an einer Stelle liegt, wo das Hauptgebäude des Tempels war und der Felsen mit Abraham in Verbindung gebracht wird, soll dieser Schrein in seiner bedeutungsvollen Geschichte beschrieben werden.

Nachdem die Muslime Jerusalem 638 u.Z. erobert hatten, begann ‘Omar bereits 688-691 u.Z. die Überbauung des als heilige Stätte gefundenen Felsens auf dem Plateau des alten Jerusalemer Tempels. In der kollektiven Erinnerung existierte dieser Fels nicht, sodass einer Deutung durch muslimische Gelehrte als Startpunkt der Himmelfahrt (vgl. C.3.2) nicht im Wege stand.²⁵⁵

In Konkurrenz zur byzantinischen Anastasis wurde der Erinnerungsort in der damals üblichen Form eines oktogonalen Gebäudes mit Kuppel errichtet, wobei die Kuppel des Felsendoms bewusst etwas größer errichtet worden war, als das christliche Pendant.²⁵⁶ Durch die Errichtung des *haram*, der Jüd*innen wie Christ*innen den Zugang zum Platz und seinen Gebäuden gewährte, wurde der Felsendom zur Herausforderung für die im 11.Jh. einfallenden Kreuzritter. Sie eroberten Jerusalem und richteten ein Massaker an, wobei die Höhe verschont blieb und durch ein besiegeltes Dokument offiziell in christlichen Besitz überging.²⁵⁷ Die Gebäude blieben aus diesem Grund erhalten, wurden allerdings umgebaut und umgewidmet, so wurde die al-Aqsa zur Residenz des Königs von Jerusalem, der Felsendom bekam ein goldenes Kreuz auf die Kuppel gesetzt und wurde zur Marienkirche.²⁵⁸

1187 u.Z. fiel Jerusalem unter Salah’din erneut in muslimische Hand und die Bauten wurden in ihre ursprüngliche Funktion zurückgesetzt, die in mamlukischer und osmanischer Zeit (1517-1917) ausgebaut wurden. Davon betroffen waren auch die beiden Hauptheiligtümer.²⁵⁹ Der große Mäzen Jerusalems, Süleiman der Prächtige, ließ den Felsendom mit den bis heute sichtbaren (Großteils originalen) Kacheln verzieren, die neben einer eigenen Farbsymbolik (blau = Leben u.a.) auch von einer Reihe Koransuren von innen und außen verziert ist. Das Bleidach wurde erst 1960 und 1993 vom Jordanischen Königshaus zunächst durch eine Alu-Bronzeschicht verziert und dann mit Blattgold überzogen, die den heute berühmten Blick (s.u.) ausmachen.

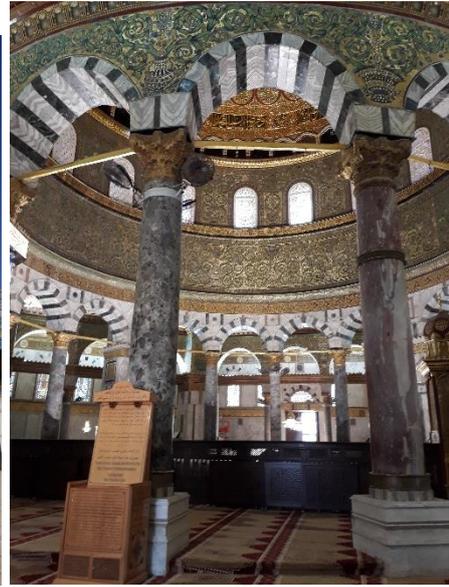
²⁵⁵ Vgl. Küchler, Jerusalem, 147.

²⁵⁶ Vgl. ebd. 149.

²⁵⁷ Vgl. ebd. 149f.

²⁵⁸ Vgl. Wiegand, Reiseführer, 114.

²⁵⁹ Vgl. Küchler, Jerusalem, 150.



© B.Collinet: Felsendom Außen – und Innenansicht



© B.Collinet: Der Fels

© B.Collinet: Kammer unter dem Fels

Die Existenz des Felsens und seine prächtig verzierte Überbauung zeigen die Bedeutung der Erinnerungstradition an diesem Ort. Die Frage, ob Mohammed Abraham wirklich von diesem Felsen aus getroffen hat oder ob es der Rest eines jüdischen Altares (auf Morija?) ist, bleibt ein Geheimnis der Geschichte. Die enorme Bedeutung aber, zeigt sich für beide Religionen bis heute.

D. Abraham Gründer des Heiligtums?

Dieses Kapitel bildet Zusammenschau und Abschluss der Untersuchungen. Nachdem weder religionsgeschichtlich noch textkundlich der Ort Moriija lokalisiert werden konnte, ist der ideengeschichtliche Ort bzw. die Erinnerung und Tradition für beide Religionen entscheidend. Beide lokalisieren ihr Hauptheiligtum auf dieses Ereignis hin und je einen Ort. Für beide gewinnt Jerusalem in Verbindung mit einem Abrahamereignis an Bedeutung und Vertiefung der bereits bestehenden Traditionen. Dennoch verbleibt die Möglichkeit, auch andere geographische Orte zu errechnen, an denen Abraham seinen Sohn darbrachte. Außerdem ist die berechtigte Frage ausständig, ob und wann Abraham/Ibrahim gelebt und gewirkt hat. Neben diesen beiden Schlüssen soll schließlich die textkundliche Deutung sowie die Heiligtümer, die heute bestehen, eingeordnet und die Rolle Abrahams in ihnen bestimmt werden.

1. Historische Plausibilität Abrahams

Für Abraham, der als Figur in den Erzählungen der Sakraltex-te auftritt, wird von den religiösen Traditionen ein historisches Vorbild angenommen. Er ist nicht nur ein vorbildhafter Charakter, sondern ein Mensch, dessen Geschichte mit Gott aufgeschrieben wurde.

Historisch ist allerdings nichts nachweisbar. Die älteste schriftliche Quelle sind die Texte von Genesis, d.h. ihre Datierung ist der älteste Beleg.²⁶⁰ Darüber hinaus gibt es keine materiellen Funde, die früher zu datieren sind. Zeitlich ist man damit nicht einmal nah an der Datierung auf ca. 1200v.u.Z. Daher bleiben zwei weitere Möglichkeiten der plausiblen Rekonstruktion. Zum einen über die erwähnten Räume und zweitens über genealogische Beziehungen.

Die großen Kulturräume, in denen Abraham sich bewegt Babylon bis Ägypten liegen allesamt im fruchtbaren Halbmond. Damit geht er einen Großteil der damals im Alten Orient bekannten Welt ab, d.h. es ist mit hoher Wahrscheinlichkeit eine literarische Fiktion.²⁶¹ Die Orte „Ur in Chaldäa“, Mekka, Syria sowie Hebron existieren natürlich. Die Ansiedlung Abrahams lässt allerdings mehr Schluss auf die Verfasser/Redaktoren zu, als über seinen „tatsächlichen“ Aufenthaltsort.²⁶²

Es bleibt noch die genealogische Bestimmung. Abraham könnte ein Urvater der *rhm* gewesen sein, die Pharaos Sethos I (1290-1279) besiegt hatte. Wenn diese aus einem bestimmten nomadischen Volk stammten und dieses sich auch in den Ausläufern des Negev nachweisen ließe, weil der

²⁶⁰ Vgl. Frevel, Geschichte, 40.

²⁶¹ Jericke, Ortsangaben, 219.

²⁶² Vgl. Jericke, Ortsangaben 265, kann plausibel machen, dass in Hebron eine große jüdische Diaspora war, in deren Interesse es lag, Hebron ins Land einzugliedern. Ben-Ari, Stories, 553, zeigt Ähnliches für die koranischen Ortsangaben.

Abrahamzyklus eher im Süden anzusetzen ist, dann wäre eine historische Plausibilität gegeben.²⁶³ Sollten all diese Eventualitäten nachgewiesen werden, dann ließe sich sein Leben in der Spätbronzezeit (IIB) möglich erscheinen.²⁶⁴

2. Mögliche Lokalisierung anhand der erzählerischen „Fakten“

Vergleicht man TNK und Koran, so ist kein Widerspruch zu geben. Da im Koran keine Ortsangabe gemacht wird, kann nur Gen 22 herangezogen werden. Doch auch hier zeigte sich bereits, dass die Ortsangaben im Grunde metaphorisch zu verstehen seien. Da aber auch dies bereits eine interpretatorische Entscheidung ist, sei der naive Versuch angebracht, mögliche reale Orte des Opfers auszumachen.

Dazu ist im ersten Schritt eine genauere Untersuchung von Syntax und Semantik erforderlich. Zwei Imperative werden im Zusammenhang mit dem Ort genannt, wohingegen der Rest des Textes im konsekutiven Imperfekt, d.h. im Narrativ gehalten ist.²⁶⁵ Sie weisen darauf hin, dass allein Gott bekannt ist, wo Abraham hingehen soll, er allerdings die Richtung (Berge im Land Moriija) kennt. Blenkinsopp geht sogar von einem bereits vorhandenen Heiligtum aus, an dem Abraham opfert.²⁶⁶ Dies allerdings macht keinen Sinn, da explizit beschrieben wird, dass ihm der Ort gezeigt wird und von der Errichtung eines Altars gesprochen wird. Dies spricht m.E. auch gegen einen Opferort nahe bei einer Siedlung – ein wichtiges Argument für die Lokalisierung (s.u.).

Neef erklärt von der Text- und Redaktionskritik her werde Moriija immer wieder als Konjektur angenommen, sei also keine verwertbare Ortsangabe.²⁶⁷ Blum dagegen schließt sich der Chiffrentheorie an: „Jerusalem ist in der gesamten Tora bewusst geheimnisvoll gehalten“²⁶⁸ und belegt dies mit den bekannten Texten der Auslegungstradition. Jerusalem ist also als Metapher weiterhin denkbar. Eine andere Theorie, die über Umwege nach Jerusalem führen soll, übersetzt Moriija mit „JHWH lehrt mich“. Moriija als Land, in dem JHWH lehrt, also die Tora gibt. Dieser Ort müsse ein Vorausblick auf den Zion sein.²⁶⁹ Dies ist m.E. nicht nur auf der Wortebene spekulativ, sondern es gibt auch eine inhaltliche Schwäche. „Der Ort, an dem JHWH lehrt“, ist die Offenbarung am Sinai. In Jerusalem ist Gott bereits im Volk präsent und offenbart sich nur noch den Propheten – und das in der Regel nicht am Zion.

²⁶³ Frevel, Geschichte, 40f.

²⁶⁴ Vgl. ebd. 41.

²⁶⁵ Vgl. Neef, Prüfung, 73.

²⁶⁶ Vgl. Blenkinsopp, Abraham, 151.

²⁶⁷ Vgl. Neef, Prüfung, 10.

²⁶⁸ Eberhard Blum zit. n. Neef, Prüfung, 38; 87.

²⁶⁹ Vgl. Schulte, Moriah 56; Diebner, Gen 22,2, 58f.; Ders., Abraham, 60-90.

Nachdem auch die Formanalyse keine eindeutigen Ergebnisse gebracht hat, bleiben nur mehr folgende Angaben offen. Abrahams Startpunkt in Beerscherva, eine Entfernung von drei Tagesmärschen inkl. beladenen Eseln, ein unbestimmbarer Landstrich mit Bergen. Der Berg, auf dem geopfert werden soll ist recht dominant, da man ihn bereits „aus der Ferne“ sehen kann.

Wenn die Ortsangaben real-fiktiv sind, d.h. auf realen Vorbildern existieren, dann gilt es, die Entfernung abzuschätzen. Wenn man von ca. 30-35km am Tag ausgeht, dann liegt das Ziel zwischen 90-110 km von Beerscheva entfernt. Der maximale Radius dieser Strecke umfasst²⁷⁰:

1. Im Westen und NW das Mittelmeer und die Philisterstätte bis zur Höhe von Jaffa und die Schefela-Ebene, d.h. diese Richtung ist sehr unwahrscheinlich. Außerdem ist dort keine dominante Anhöhe.
2. Im SW bewegt man sich auf die Sinaihalbinsel. Im südlichen Teil des Radius befindet man sich bereits in den nördlichsten Ausläufern des Sinai-Gebirges bzw. einem Vorgebirgszug. Dieses Gebiet käme in Frage.
3. Im Süden und Osten liegen der Negev und die Araba. In dieser hügligen Region gäbe es viele Möglichkeiten und dominante Höhen, von En Gedi über Masada u.v.m. Das südlichste Ende liegt bereits im Maktesh Ramon, einem natürlichen geographischen Graben, der wohl mit Recht ausgeschlossen werden kann.
4. Im Osten liegt außerdem das Tote Meer, ein unüberwindliches Hindernis, weshalb sein Ostufer ausgeschlossen werden kann. Die Abhänge kämen allerdings in Frage, wie bereits unter Nr. 3 ausgeführt.
5. Im Norden liegt Jerusalem (ca. 100km entfernt). Das jüdische Bergland beginnt einige Kilometer vorher. Dort ist eine Reihe von Anhöhen auszumachen. Jerusalem und der Zion liegen allerdings nicht besonders hoch, sodass die Anhöhe eher anderswo zu verorten wäre. Hinter Jerusalem fällt das Gebiet wieder ab Richtung Jordan und in den Norden. In dieser Richtung gibt es zwar dominante Hügel, aber insgesamt liegt das Niveau deutlich niedriger.



²⁷⁰ Karte mit Radius angefertigt auf: <https://www.freemaptools.com/radius-around-point.htm> (Stand Sept/2019).

Für Abraham bleiben also mehrere Möglichkeiten. Er könnte erstens ins Judäische Bergland, vlt. nach Jerusalem gezogen sein. Zweitens wäre der Sinai eine Möglichkeit. Drittens die Anhöhen am Westufer des Toten Meeres. Für Jerusalem spricht die ziemlich exakte Entfernung, dagegen die mangelnde Sichtbarkeit aus der Ferne. Die anderen beiden Regionen sind zu groß, um ihre Vor- und Nachteile schon abwägen zu können.

Nachdem noch eine Reihe von Möglichkeiten offen ist, ist die *Erzähllogik* der Abrahamerzählung zu berücksichtigen. Welche Wege bzw. wie bewegt sich Abraham geographisch? Wer sind seine Feinde und Freunde? Auch die Frage, weshalb er Brennholz mit sich führt, spielt eine Rolle. Von Gen 12 an bis zu seinem Tod in Hebron ist Abraham viel unterwegs. Er startet seine Reise im Nordosten und geht bis Ägypten im SW. Dies sind seine beiden Grenzen. Dann dreht er um und trennt sich an der Araba von Lot, der in den Jordangraben zieht, während Abraham sich westlich ansiedelt. In Gen 14 begegnet Abraham Melchisedek in Salem (vermutlich Jerusalem), d.h. er ist weiter nach Norden gezogen. Von dort unterstützt Lot und verjagt seine Feinde bis hoch in den Norden (Richtung Dan und Damaskus). Von dort kehrt Abraham zurück in das „Tal der Könige“, das bei Salem und Richtung Sodom liegt, evtl. das Wadi Qelt oder das Kidrontal (Gen 14). Da Sara Hagar in die Wüste jagen lässt, scheint Abraham in der Gegend geblieben zu sein, bis er nach Mamre zieht, dem heutigen Hebron (Gen 18). Dies liegt südlich von Jerusalem in den Ausläufern des Judäischen Berglandes. Nach dem Untergang von Sodom und Gomorrah zieht Abraham in Gen 20 ins „Südland“ die Gegend zwischen Schur und Kadesch. Da es viele Kadesch gibt und Schur nur eine regionale Bezeichnung für den nördlichen Teil der Sinaihalbinsel ist, handelt es sich vermutlich um den Übergang zwischen Sinaihalbinsel und Negev. Von dort geht es weiter nach Gerar, einer Stadt, die nördlich von Beerscheva und westlich von Gaza, also wieder weiter im Norden liegt. Nach der Geburt Isaaks werden Hagar und Ismael erneut vertrieben, dieses Mal Richtung Ägypten. Abraham lässt sich in Beerscheva nieder (Gen 21) von dort aus starten und enden die Ereignisse in Gen 22. Dort bleibt Abraham bis zum Tod Saras. Sie stirbt in Hebron und wird in Machpela, einer Höhle in der Nähe von Abraham beigesetzt, der seine letzten Jahre ebenfalls in Hebron/Mamre verbringt, dort stirbt und begraben wird Gen 24f.).

Zieht man diese Wege zusammen, dann wird der Bewegungsradius Abrahams im Lauf der Erzählung immer kleiner. Dennoch hat er die gesamte bekannte Welt durchwandert, Morija kann also überall liegen. Ab Gen 15 bewegt Abraham sich nur mehr zwischen Judäischem Bergland und dem nördlichen Ausläufer der Sinaihalbinsel, deshalb sind dies die wahrscheinlichsten Lokalisierungen.

Diese Beobachtung schränkt die möglichen narrativen Orte für Morija ein. Es verbleiben das Judäische Bergland und die Ausläufer des Sinai. Die Gegend um den Jordangraben hat Abraham

nach Sodom und Gomorra nicht mehr betreten, also kann sie ausgeschlossen werden. Ein weiterer Punkt sind die Landschaftsbezeichnungen. Das Land Moriija kann nicht mit Schur identisch sein und auch mit sonst keinem Königreich oder dem Gebiet der Philister. Dies gilt weiterhin für beide Regionen, schließt allerdings den philistinischen (südlichen) Teil des Judäischen Berglandes und den nördlichen Teil der Sinaihalbinsel aus. Es bleiben die nördlichen Ausläufer des Sinaigebirges und der nördliche Teil des Judäischen Berglandes inklusive Jerusalem.

Eine weitere Einschränkung ist die Richtung, aus der Abraham kommt. Richtung Jerusalem bewegt er sich von Süden aus, d.h. er würde Stadt und Hügel erst sehen, wenn er die Vorläufer überwunden hat. Den Ölberg oder gar den Zion „vor fern“ zu sehen, ist aus dieser Richtung kaum möglich. Dem Sinai nähert Abraham sich dagegen von Norden. Durch die flache Wüste geht er auf einen Gebirgszug zu, der immerhin mehrere hundert Meter hoch ist und einen deutlichen Niveauunterschied ausmacht. Diese Berge lassen sich schon über viele Kilometer erkennen.

Ein weiteres Argument spricht für den Süden. Aufgrund des angenommenen Bewuchses und da Abraham wusste, dass er Brennholz brauchen würde, ist nicht davon auszugehen, dass es im Land Moriija viele Bäume gibt, die für das Brandopfer benötigt werden. Keine der Anhöhen ist so hoch, dass sie die natürlich Baumgrenze erreicht. Sehr wohl sind aber die ariden Bedingungen dafür verantwortlich, dass bestenfalls eine Steppe, d.h. Gesträuch angenommen werden darf. Im Judäischen Bergland dagegen ist ein ausreichender Bewuchs gegeben. An dieser Stelle sei auch noch einmal darauf hingewiesen, dass Abraham einen Altar errichtet, d.h. einen neuen Kultort einrichtet. Dies für die SB II in Salem anzunehmen, ist abwegig, zumal Jerusalem zu dieser Zeit schon besiedelt war. Keel beispielsweise geht von einem ägyptischen Sonnenkult bei Jerusalem aus, Zwickel postuliert die Stadtgötter Zedek und Gott Salem, nach denen die Stadt und die Menschen benannt worden seien.²⁷¹ Auf innerbibischer Ebene rückt damit das Opfer Abrahams weiter weg von Jerusalem und näher zum Mosegeschehen am Sinai.²⁷²

Die höchsten Anhöhen, die in diesem Gebiet zugleich in Richtung Norden dominant sind und im Radius der 110km von Beerscheva ausgehen, wäre die wahrscheinlichste Region bei 30°41′-45′ N 33°29′-34°04′ O anzusiedeln.

Auch in Ex 24f. findet ein für Israel entscheidendes Opfer auf einem Berg statt, der Bundschluss. Dieser ließe sich – aber dafür ist hier nicht der Ort – mit Sicherheit ebenso gut mit Gen 22 in

²⁷¹ Vgl. dazu die detaillierteren Ausführungen in C.3.1.

²⁷² Eine Synthese beider Orte versucht auf kanonisch-intertextueller Ebene Georg Steins zu erreichen. Seine Theorie ist plausibel, kann aber aufgrund ihrer methodischen Auswahl an dieser Stelle nicht kritisch geprüft werden (vgl. Steins, Bindung, 163-181).

Verbindung bringen wie Jerusalem, zumal die Lokalisierung in der Tora verbliebe. Zwei Andeutungen sollen diese These stärken. Rabbi Eliezer (PRE 31) lässt Abraham eine Feuersäule und Wolke über Moriija aufgehen sehen – klare Anspielungen auf den Exodus.²⁷³

Dieses Ereignis findet im Sinaigebirge statt, wobei auch hier bis heute unklar ist, ob der verehrte Ort mit dem ursprünglich gemeinten – sofern es einen solchen überhaupt gibt – vereinbar ist. Eine genaue Lokalisierung, so das Ergebnis, ist nicht möglich. Letztlich entscheidend bleibt für diese Arbeit aber, was die jüdische und die muslimische Auslegungsgeschichte als erinnerte Orte normiert haben. Dies bildet die Grundlage des Dialogs zwischen den Religionen und prägt ihr Selbstverständnis durch den Deutungsprozess.

3. Von der Opfererzählung zum Gründungsmythos zum Zentralheiligtum

Jede religionswissenschaftliche Arbeit wird sich an irgendeinem Punkt auf das Dimensionenmodell von Ninian Smart beziehen müssen. Dies wird an dieser Stelle geschehen, da ohne diese Dimensionen die folgende Argumentation nicht nachvollziehbar ist.

Smart benennt eine der sieben Dimensionen, die eine Religion haben muss, um als solche kategorisiert zu werden, die narrative und mythologische Dimension, die sich besonders auf die Sakraltexte bezieht.²⁷⁴

Es geht um Erzählungen, die in den Religionen eine zentrale Rolle spielen, was auf Gen 22 und S 37,100ff aus Sicht dieser Arbeit getan haben. Als wichtige Bereiche, für die diese Erzählungen eine Bedeutung entfalten, führt Smart unter anderem Ursprung und Ordnung des Kosmos, Erzählungen über Stifterpersönlichkeiten, Legenden, historisch kontextualisierbare Erzählungen u.v.m. an. Abraham ist zwar nicht direkt Stifter der Religionen, aber sowohl als Ahnvater, als auch als Begründer des Opferkultus spielt er eine wichtige Rolle. Er wird mit den Zentralheiligtümern in Verbindung gebracht, die aus jüdischer wie islamischer Weisheitstradition irgendwann auch kosmogon gedeutet wurden.

Während die ursprüngliche Erzählung in beiden religiösen Traditionen zunächst mit der Installation bzw. Regelung des Opferkultes in Verbindung steht, weitet sich die Bedeutung im Lauf der Zeit aus. Dennoch bleibt die mythologische Gattung eines fundierenden Mythos bestehen.²⁷⁵ Die Bedeutung allerdings ändert sich. Es ist nicht mehr der Gründungsmythos eines Kultes und einer Genealogie sondern zugleich der Gründungsmythos des Heiligtums und hat damit eine weitere

²⁷³ Auch bei den Homilien zu Rosh-haSchana finden sich Verbindungen zum Sinai (vgl. Saperstein, Sermon, 251-268).

²⁷⁴ Vgl. Smart, Education; Ders., Religionen.

²⁷⁵ Zur vielfältigen Definitionsmöglichkeit des Mythosbegriffs sei verwiesen auf: Hödl, Mythos, 570-587.

Dimension eingenommen, die des Traditionsarguments. Das Alter des Heiligtums wird durch die Transformation des Ortes Moriija in Zion im TNK bzw. die Einführung einer Lokalisierung im Koran archaisiert, Abraham/Ibrahim wird noch aitiologischer.

Folgt man der Mythosdefinition der Assmans²⁷⁶, so zeigt ein Mythos ein überwindendes Stadium der Weltgeschichte an, hat eine Symbolleistung, erzählt alltäglich eine ewige Wahrheit und hat zumindest solange in seinem Gültigkeitsraum eine normative Bedeutung.

Die Überwindung des Menschenopfers wurde in beiden Religionen diesem Ereignis zugeschrieben. Zugleich ist Abraham der Urahn des Gottesvolkes und markiert damit einen Übergang, wohingegen Ibrahim nicht nur dies ist, sondern auch den Monotheismus in der Welt bezeugt. Durch die „alltägliche“ Opferhandlung, in die Gott eingreift wird aber nicht nur der Opferkult aktualisiert. Es wird im TNK auch ein Altar errichtet, mit dem ein neuer Kultort beginnt. Dieser liegt zunächst noch außerhalb der Mauern von Salem, am Ort einer Scheune, die von einem weiteren Sagenkönig eingemeindet und von dessen Sohn zu einem märchenhaften Tempel umgebaut wird.

Auch Ibrahims alltägliches Opfer schafft einen Erinnerungsort, der mit der Abwendung des Teufels den Menschen in einen anderen Status innerhalb der Gemeinschaft, in eine*n Hadschi transformiert.

Betrachtet man die beiden Varianten der Erzählung um den Stammvater und seinen Sohn, so wird deutlich, dass der Ort zunächst keine Rolle spielt. Erst die Transformation der Erzählungen durch ihre metaphorische, philosophische oder historische Deutung werfen diese Frage auf und beantworten sie auf je eigene Weise. Die historische Existenz der Personen wird dabei ebenso wenig bezweifelt, wie die (fehlende) Ortsangabe ein Hindernis darstellt.

Die Bedeutung, die diese Erzählung im Lauf ihrer Rezeption entfaltet, kann kaum überschätzt werden. Aus einer oralen Geschichte wurde eine mythologische Erzählung und schließlich ein heiliger kanonischer Text. Dieser Text wurde bereits in den frühesten Stadien transformiert und in seiner normativen Bedeutung gesteigert, bis er zum Gründungsmythos des Zentralheiligtums avancierte. Dabei wurde die Gattung ebenso wie der Text unberührt gelassen, die Rezipient*innen allerdings entwickelten Gesetze, Gedichte, Romane, Bilder u.v.m. um diesen Text zu ergründen, der durch die Transformation eine starke Allegorisierung und Metaphorisierung erfahren hatte. Die Frage, wo also der Sohn geopfert wurde, bleibt auch von dieser Seite her vieldeutig, denn die Gattung ist weder auf eine übertragene Bedeutung noch auf Eindeutigkeit hin ausgelegt.

²⁷⁶ Vgl. Assmann/Assmann, Mythos, 179f.

Schlussbemerkungen

Zu Beginn der Arbeit lautete die simple Frage: Wo opferte Abraham/Ibrahim? Die sakralen Texte selbst blieben sehr unspezifisch. Während im Koran keine einzige verwendbare Ortsangabe existierte, fand sich in Gen 22,2 der „Berg im Land Morija“, zu dem Abraham von Beerscheva aus drei Tagesmärsche brauchte und an dem eventuell kein Feuerholz vorhanden ist, jedenfalls noch kein Altar und damit keine Kultstätte vorzufinden war.

Bereits ab den frühesten Schichten der Auslegungsgeschichte, der innerbiblischen Rezeption in 2 Chr 3,1 wird dieses Ereignis mit dem Zentralheiligtum sowie mit wichtigen liturgischen Festen verknüpft. Die islamische Tradition und Rezeptionsgeschichte setzt einige Jahrhunderte später ein und überträgt den Abraham-Opfer-Stoff in eine eigene Erzählung. Die jüdischen und muslimischen Auslegungstraditionen entsprechen sich chronologisch und sind größtenteils simultan. Es geht um das zentrale Heiligtum, um die Abkehr vom Menschenopfer, um die Einsetzung einer Kultpraxis, die mit bestimmten liturgischen Handlungen im Alltag und im Jahreskreis verbunden werden können, etc. Auch ein deutlicher Trend zur Relativierung bzw. Humanisierung der Texte ist wichtig.

Die Frage der Lokalisierung kommt in beiden Traditionen regelmäßig auf, wird aber immer dann unterbrochen, wenn andere, z.B. philosophische, asketische, politische oder auch polemische Themen Vorrang haben. Es ist kein großes Thema, dem viele Seiten gewidmet werden, dennoch ist der Ort des Opfers relevant. Sowohl Judentum als auch Islam haben Erinnerungsorte mit diesem Ereignis verbunden. Beide Seiten haben gegen die Position der jeweils anderen polemisiert und – falls das Christentum in einer zukünftigen Studie einbezogen wird, würde sich dieses nahtlos mit eigenen Polemiken bzw. Gegenangriffen konfrontiert sehen.

Dieser Text hat eine immense Bedeutung in beiden Religionen, ist er für das Judentum die Gefährdung des eigenen (genealogischen) Gründungsmythos und auch im Islam für den Mekka-/Jerusalem-Bezug unverzichtbar.

Im Dialog der beiden Seiten sollte diese Erzählung nicht nur als Besinnung auf eine gemeinsame Wurzel, sondern auch als Lernort, um alte Missverständnisse und Debatten zu lösen genutzt werden.

Der religionswissenschaftliche Ertrag dieser Studie ist vielfältig. Zum einen ist ein Textvergleich angestellt worden, der in diesem Ausmaß noch nicht vorliegt. Zweitens konnte textkundliche Methodik mit theologischer Exegese ins Gespräch gebracht werden. Drittens konnten religionsgeschichtliche Zugänge mit literaturwissenschaftlichen verbunden werden, um so zu einem differenzierteren Ergebnis zu kommen. Der Einblick in die Auslegungsgeschichte zweier großer Religionen, die im fruchtbaren Halbmond der Antike entstanden sind, die gegenseitige Befruchtung und

Bestätigung in bestimmten Theorien, aber vor allem die Bedeutung der verschiedenen Kontexte für die Ausleger, die letztlich über ihre Auslegung entschieden, sind hervorzuheben.

Die Frage, wo Abraham/Ibrahim nun geopfert hat, kann nicht abschließend geklärt werden. Dennoch will die Arbeit mit einigen Vorschlägen schließen.

1. Abrahams Opfer hat einen Raum in der Erinnerungsgeschichte des Judentums. Er wird vor allem zur Zeit des Zweiten Tempels (520 v.u.Z.-70u.Z.) mit Kultort und –zeit verbunden.
2. Rein geographisch betrachtet, käme aus den Angaben in Gen 12-25 nicht nur Jerusalem, sondern auch – und vielleicht noch deutlicher – die nördlichen Ausläufer des Sinaigebirges in Frage. Dies würde dann auf eine Verbindung von Abraham und Mose hindeuten, die in einem eigenständigen Beitrag auf exegetische Relevanz und Standhaftigkeit zu prüfen ist.
3. Ibrahims Opfer ist nach muslimischer Tradition in Mekka anzusiedeln und dient hier – ebenso wie im Judentum als erinnertes Ort für bestimmte theologische und liturgische Inhalte, die im Alltag, im Jahr und im Leben der Gläubigen eine wichtige Rolle spielen.
4. Der Ort in der Auslegungsgeschichte ist wechselhaft. Wichtig wird er, wenn es um die Legitimation von Heiligtümern und Festen geht. Im Grunde irrelevant ist der Ort, wenn ihn niemand kennt, nachdem der Jerusalemer Tempel zerstört ist oder wenn die jeweilige Zeit andere Fragen bzw. Zugänge zu den Texten hat. Die allegorische oder metaphorische Deutung ist hier ebenso einzubeziehen, wie die Polemiken (nicht aber die Apologien, da dort der Ort relevant ist!).
5. Im Sakraltext hat die Opferung Abrahams ihre eigene, hervorgehobene Stellung, die es als große Erzählung innerhalb einer Metaerzählung seit langer Zeit zementiert hat.
6. Im interreligiösen Dialog ist der Ort dieses Textes noch nicht klar definiert. Er ließe sich vielfältig nutzen, z.B. im Scriptural Reasoning.

In den Religionswissenschaften ist der Ort des Opfers ein interessantes Gedankenspiel, welches ich mich – unabhängig von meinen eigenen religiösen Überzeugungen – getraut haben einmal durchzuspielen. Gattung, Geographie und Geschichte waren meine Spielsteine, die nach ihren je eigenen Regeln gut miteinander harmonierten. Gerade für religionshistorische Untersuchungen hat sich diese Kombination als tragend erwiesen. Die textkundliche Analyse profitierte stark von den verschiedenen hermeneutischen Zugängen, die jeweils in „agnostisch“ gereinigter Form von religiösem Bekenntnis wie Säkularismus freizuhalten waren.

Ob, wann und wo Abraham seinen Sohn als Loyalitätsbeweis gegenüber seinem Gott bringen wollte, ob es nun eine Erzählung mit oder ohne realen Hintergrund war, durch ihre Konservierung und Verbreitung ist sie eine eigene, auch heute noch gut sichtbare, Wirklichkeit geworden.

Literaturverzeichnis²⁷⁷

Biblica Hebraica Stuttgartensia. Editio 4, Stuttgart 152013 (1997).

Der Koran, erschlossen und übersetzt von Adel T. Khoury, Düsseldorf 2005.

Neuwirth, Angelika: Corpus Coranicum (<https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/37/vers/1>)

Albayrak, Halis: Offenbarung im Koran, in: Heinzmann, Richard/ Selcuk, Mualla (Hg.): Offenbarung in Christentum und Islam / Islam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy. Internationales Symposium mit der Islamisch-Theologischen Fakultät der Universität Ankara 23.–24. 10. 2009 (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 5), Stuttgart 2001, 58–99.

Assmann, Aleida/Assmann, Jan: Art. "Mythos", in: Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV, 179-188.

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen Beck, München 1992.

Ders.: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 2001.

Bar-David, Yoram: Accord sur le sacrifice d'Abraham [anderer Titel beim Artikel= Autour du Sacrifice d'Abraham. Un commentaire chrétien et un commentateur juif qui s'accordent à la lettre], in: Les Problèmes d'expression dans la Traduction Biblique. Traduction Interprétation Lectures. Actes du colloque des 7-8 Novembre 1986 édités par Henri Gibaud (Cahiers du Centre de Linguistique Religieuse 1), Angers 1988, 139-149.

Barkay, Gabriel: The Problem of the Burial of the Later Kings of the House of David, in: Broshi, Michael (Hg.): Between Hermon and Sinai. Memorial to Amnon (Binyaminovits), Jerusalem 1977, 75-92.

Bat-Sheva, Garciel: The Quran's Depiction of Abraham in Light of the Hebrew Bibel and Midrash, in: Laskier, Michael M./Lec, Yaakov (Hg.): The Convergence of Judaism and Islam: Religious, Scientific, and Cultural Dimensions, Florida 2011, 45-63.

Ben-Amos, Dan/Saldarini, Anthony J.: Interpretation of the Akedah in Rabbinic Literature and The Akedah: a Folklorist's Response, in: Polzin, Robert/Rothman, Eugene (Hg.): The Biblical Mosaic. Changing Perspectives, Philadelphia, PN 1982, 149-165.

²⁷⁷ Von einem Abbildungsverzeichnis wird an dieser Stelle Abstand genommen, da alle Bilder lizenzfrei bzw. in meinem Privatbesitz sind. Die entsprechenden Verweise wurden am Ort gemacht.

- Ben-Ari, Shosh: The Stories about Abraham in Islam. A Geographical Approach, in: *Arabica* 54 (2007) 526-553.
- Berges, Ulrich, *Klagelieder* (HThK.AT), Freiburg i.Br. ²2012.
- Blenkinsopp, Joseph: *Abraham. The Story of a Life*, Grand Rapids, MN 2015.
- Busink, Thomas A.: *Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus. Teil 1: Der Tempel Salomos*, Leiden 1970.
- Calder, Norman: *From Midrash to Scripture. The Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition*, in: *Le Muséon* 101 (1988) 375-402.
- Caspi, Mishael M.: *The Binding of Isaac between two traditions*, in: Ders./Greene, John T. (Hg.): *Unbinding the Binding of Isaac*, Lanham 2007, 69-100.
- Chilton, Bruce: *Targumic Approaches to the Gospels. Essays in the Mutual Definition of Judaism and Christianity (Studies in Judaism)*, Lanham 1986.
- Collinet, Benedikt: *Die Nicht-Gleichgültigkeit religiöser Texte. Chancen- und Grenzen von Bibel- und Koranübersetzung im Vergleich*, in: Gaderer, Alexander/Lumesberger-Loisel, Barbara [u.a.] (Hg.): *Alles egal? Theologische Reflexionen zur Gleichgültigkeit*, Freiburg i.Br. 2015, 17-35.
- Ders.: *Die letzten Könige von Juda. Eine narratologische und intertextuelle Lektüre von 2 Kön 23,30-25,30* (BBB 188), Göttingen 2019.
- Ders.: *Jerusalem im Josuabuch*, in: Ballhorn, Egbert (Hg.): *AGAT-Tagungsband 2018* (im Erscheinen).
- Dafni, Evangelia G.: *Isaak, die Tochter Jephithas und Iphigenie, Menschenopfer im Alten Testament und im Alten Griechenland. Kulturkritische Beobachtungen unter besonderer Berücksichtigung der Septuaginta*, in: Gauthier, Randall X./Kotzé, Gideon [u.a.] (Hg.): *Septuagint, Sages and Scripture, Essays in Honour of Johann Cook* (VTS 172), Leiden 2016, 1-30.
- De Andrado, Paba N.: *The Akedah Servant Complex. The Soteriological Linkage of Genesis 22 and Isaiah 53 in Ancient Jewish and Early Christian Writings* (CBET 69), Leuven 2013.
- Delling, G.: *Von Morija zum Sinai (Pseudo-Philo Liber Antiquitatum Biblicarum 32, 1-10)*, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 2 (1971) 1-18.
- Desjardins, Michel/Mulhern, Aldea: *Rethinking Abrahamic Religious Sacrifice Using Field Narratives of Eid ul-Adha*, in: Arbel, V. Daphna/ Burns, Paul C. [u.a.] (Hg.): *Not Sparing the*

- Child. *Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond. Studies in Honor of Professor Paul G. Mosca*, London 2016, 190-210.
- Deurloo, K.: *The Way of Abraham. Routes and Localities as Narrative Data in Gen. 11:27-25:11*, in: Kessler, Michael (Hg.): *Voices of Amsterdam. A Modern Western Tradition of Reading Biblical Narrative (SBL 22)*, Atlanta, GA 1994, 113-143.
- Diebner, Bernd J.: *Noch einmal zu Gen 22,2*, in: *DBAT 29 (1998) 58-59*.
- Ders.: *...dass Abraham nur einmal im Lande war und ansonsten zumeist in Idumäa lebte*, in: *DBAT 20 (1998) 60-90*.
- Dietrich, Manfred: *Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden*, in: Ego, Beate/Janowski, Bernd (Hg.): *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32)*, Tübingen 2001, 281-324.
- Dohmen, Christoph/Stemberger, Günter: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart ²2019.
- Dubovský, Peter: *The Building of the First Temple. A Study in Redactional, Text-Critical and Historical Perspective (FAT 103)*, Tübingen 2015.
- Eagleton, Terry: *Einführung in die Literaturtheorie*, Weimar ⁹1989.
- Elbaum, Yaakov: *From Sermon to Story. The Transformation of the Akedah*, in: *Prooftexts 6,2 (1986) 97-116*.
- Feldman, Louis H.: *Josephus' Version on the Binding of Isaac*, in: Richards, Kent H. (Hg.): *SBL Seminar Papers 1982 (SBL 21)*, Chico, CA 1982, 113-128. [noch einmal abgedr. in *JQR 75 (1984) 212-252*]
- Figl, Johann: *Handbuch der Religionswissenschaft*, Göttingen 2003.
- Firestone, Reuven: *Abraham's Association with the Meccan Sanctuary and the Pilgrimage in the Pre-Islamic and Early Islamic Period*, in: *Le Muséon 104 (1991) 359-387*.
- Ders.: *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany, NY 1990, 3-20.
- Fisk, Bruce N.: *Offering Isaac Again and Again. Pseudo-Philo's Use of the Aqedah as Intertext*, in: *CBQ 62,3 (2000) 481-507*.
- Fitzgerald, Aloysius: *The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and false Worship as Adultery in the OT*, in: *CBQ 34 (1972) 403-416*.
- Flavius Josephus: *Judean Antiquities 1-4- Transl. a. Comm. by Louis H. Feldman (FJ Translation and Commentary vol.3)*, Leiden 2000.
- Frevel, Christian: *Geschichte Israels*, Stuttgart ²2018.

- Fuß, Martin: Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam (SBB 68), Stuttgart 2012.
- Gabel, Helmut: Inspiriert und inspirierend – die Bibel, Würzburg 2011.
- Goldberg, Arnold: Observations on the Concept and the Early Forms of Aqedah Spirituality (orig. Hebrew, transl. by Clemens Thoma), in: Finkel, Asher/Frizzell, Lawrence (Hg.): Standing before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays in Honor of John M. Oesterreicher, New York 1981, 213-232.
- Gruber, Meyr I.: Love Conquers Anger. The Aqedah in Rabbinic Liturgy, in: Caspi, Mishaël M./Greene, John T. (Hg.): Unbinding the Binding of Isaac, Lanham 2007, 1-6.
- Hamblin, William J./Seely, David R., Salomos Tempel. Mythos und Geschichte des Tempelberges in Jerusalem, Stuttgart 2007.
- Hödl, H. Gerald: Art. "Mythos" in: Figl, Johann (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Göttingen 2006, 570-587.
- Hong, Koog P.: Abraham, Genesis 20-22, and the Northern Elohist, in: Biblica 94 (2013) 321-339.
- Hourani, Albert: A History of the Arab Peoples, London 42012.
- Hrusa, Ivan: Ancient Mesopotamian Religion. A descriptive introduction, Münster 2015.
- Janowski, Bernd: Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, in: Ders./Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 229-260.
- Ders.: Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Keel, Othmar/Zenger, Erich (Hg.): Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i.Br. 2002, 24-68.
- Japhet, Sara: 2 Chronik (HThKAT), Freiburg i.Br. 2003. (Übers. Eng. Kommentar)
- Dies.: The Trial of Abraham and the Test of Job. How do they Differ?, in: Henoah 16 (1994) 153-172.
- Jericke, Detlef: Die Ortsangaben im Buch Genesis Ein historisch-topographischer und literarisch-topographischer Kommentar (FRLANT 248), Göttingen 2013.
- Kalimi, Isaac: Untersuchungen zur Jüdischen Schriftauslegung und Theologie. Bindung Isaaks, Geschichte Josefs und Biblische Theologie, Würzburg 2018.
- Keel, Othmar: Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte, Göttingen 2011.
- Ders.: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 1/2 (Orte und Landschaften der Bibel IV,1), Göttingen 2007.

- Ders.: Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels, in: Ders./Zenger, Erich (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i.Br. 2002, 9-23.
- Ders./Kuechler, Max [u.a.] (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel 4. Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus Bd. 1-2, Göttingen 2007.
- Ders./Uehlinger, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg i.Br. ⁷2012 [1992].
- Kilic, Recep: Die islamische Offenbarung im Lichte aktueller Diskussion, in: Heinzmann, Richard/ Selcuk, Mualla (Hg.): Offenbarung in Christentum und Islam / Islam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy. Internationales Symposium mit der Islamisch-Theologischen Fakultät der Universität Ankara 23.–24. 10. 2009 (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 5), Stuttgart 2001, 30–49.
- Küchler, Max: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel IV,2), Göttingen ²2014.
- Kühnel, Bianca: Abrahams Opfer als Chiffre für den Tempel. Ein kunstgeschichtlicher Beitrag zur jüdisch-christlichen Polemik, in: Greiner, Bernhard/Janowski, Bernd [u.a.] (Hg.): Opfere deinen Sohn! Das Isaak-Opfer in Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2007, 73-92.
- Kunin, Seth D.: The Death of Isaac. Structuralist Analysis of Genesis 22, in: JSOT 64 (1994) 57-81.
- Lahn, Silke/Meister, Jan-Christoph: Einführung in die Erzähltextanalyse, Weimar ³2016.
- Landy, Francis: The Temple in the Aqedah (Genesis 22), in: Haas, Peter J./Kalimi, Isaac (Hg.): Biblical Interpretation in Judaism and Christianity (IHBOTS 439), New York 2006, 220-237.
- Langer, Gerhard: Midrasch, Stuttgart 2016.
- Leemhuis, Fred: Ibrahims Sacrifice of His Son in the Early Post-Koranic Tradition, in: Noort, Ed/Tigchelaar, Eibert (Hg.): The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations (TBN 4), Leiden 2002, 125-139.
- Leimgruber, Stephan/ Wimmer, Stefan J.: Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Stuttgart ²2007.
- Levenson, Jon D.: Inheriting Abraham. The legacy of the patriarch in Judaism, Christianity, and Islam, Princeton 2012.

- Martinez-García, Florentino: The Sacrifice of Isaac in 4Q225, in: Noort, Ed/Tigheleer, Eibert (Hg.): The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations (TBN 4), Leiden 2002, 44-57.
- Michel, Andreas: Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Stuttgart 2003.
- Mirza, Younus Y.: Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr on the Intended Victim, in: Islam and Christian–Muslim Relations, 24 (2013) 277-298.
- Mosès, Stefan: Die Opferung Isaaks in der jüdischen Tradition, in: Greiner, Bernhard/Janowski, Bernd [u.a.] (Hg.): Opfere deinen Sohn! Das Isaak-Opfer in Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2007, 51-72.
- Mühling, Anke: „Blickt auf Abraham, euren Vater“. Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels, Göttingen 2011.
- Munt, Harry: The holy city of Medina. Sacred space in early Islamic Arabia, New York 2014.
- Neef, Heinz-Dieter: Die Prüfung Abrahams. Eine exegetisch-theologische Studie zu Gen 22,1-19, Stuttgart ²2014.
- Niehr, Herbert: In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple, in: van der Toorn, Karel (Hg.): The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East (CBET 21), Leuven 1997, 73-95.
- Ders.: Götterbilder und Bilderverbot, in: Oeming, Manfred/Schmid, Konrad (Hg.): Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (ATHANT 82), Zürich 2003, 227-247.
- Nitsche, Stefan A./Utzschneider, Helmut: Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Auslegung des Alten Testaments, Gütersloh ⁴2014.
- Pohlmann, Karl-Friedrich: Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, Darmstadt ²2013.
- Porter, Barbara N.: Trees, Kings and Politics. Studies in Assyrian Iconography (OBO 197), Göttingen 2003.
- Reich, Ronny: Excavating the City of David. Where Jerusalem's History began, Jerusalem 2011.
- Richter-Bernburg, Lutz: Göttliche gegen menschliche Gerechtigkeit. Abrahams Opferwilligkeit in der islamischen Tradition, in: Greiner, Bernhard/Janowski, Bernd [u.a.] (Hg.): Opfere deinen Sohn! Das Isaak-Opfer in Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2007, 243-256.
- Rippin, Andrew: Sa'adya Gaon and Genesis 22. Aspects of Jewish-Muslim Interaction and Polemic, in: Ricks, Stefan D. (Hg.): Studies in Islamic and Judaic Traditions (Brown Judaic Studies 110), Denver, CO 1986, 33-46.

- Rubin, Uri: The Ka'ba: aspects of its ritual functions and position in pre-Islamic and early Islamic times, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986) 97–132.
- Ders.: Ḥanīfiyya and Ka'ba. An inquiry into the Arabian pre-Islamic background of dīn Ibrāhīm, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990), 85–112.
- Saperstein, Marc: *Your Voice like a Ram's Horn. Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*, Cincinnati, OH 1996.
- Sarna, Nahum: *The JPS Torah Commentary. Genesis*, Philadelphia, PA 1989.
- Schmitt, John J.: The Motherhood of God and Zion as Mother, in: *RB* 92,4 (1985) 557-569.
- Ders.: The Virgin of Israel. Referent and Use of the Phrase in Amos and Jeremiah, in: *CBQ* 53 (1991) 365-387.
- Schmitz, Rolf-Peter: *Aqedat Jisḥaq. Die mittelalterliche jüdische Auslegung von Genesis 22 in ihren Hauptlinien (JTS 4)*, Hildesheim 1979.
- Schroer, Silvia: *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74)*, Göttingen 1987.
- Schüle, Andreas: *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte Gen 1-11 (AThANT 86)*, Zürich 2006.
- Schult, Hermann: Gen 22,2: Moriah, in: *DBAT* 29 (1998) 56-58.
- Sherwood, Yvonne: Grammars of Sacrifice. Futures, Subjunctives, and What Would Have/Could Have Happened on Mount Moriah, in: *Biblical Interpretation* 25 (2017) 519-554.
- Ska, Jean L.: Genesis 22: What Question Should We Ask the Text?, in: *Biblica* 94 (2013) 257-267.
- Smart, R. Ninian: *Secular Education and the Logic of Religion*, New York 1968.
- Ders.: *Die großen Religionen*, München 1989.
- Smith, Mark S.: Child Sacrifice as the Extreme Case and Calculation, in: Arbel, V. Daphna/ Burns, Paul C. [u.a.] (Hg.): *Not Sparing the Child. Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond. Studies in Honor of Professor Paul G. Mosca*, London 2016, 3-17.
- Spieckermann, Hermann: Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament, in: *Bib* 73 (1992) 1-31.
- Spitzer, John H.: Jewish Use of the Akedah – Genesis 22:1-19, in: Beach, Bradley/ Powell, Matthew (Hg.): *Interpreting Abraham. Journeys to Moriah*, Minneapolis, MN 2014, 3-26.
- Steiner, Margaret L.: The Notion of Jerusalem as a Holy City, in: Aucker, W. Brian/Lim, Timothy H. [u.a.] (Hg.): *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld (VT.S 113)*, Boston/Leiden 2007, 447-458.

- Steins, Georg: Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik, Bonner Biblische Beiträge 93, Weinheim 1995.
- Ders.: Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg i.Br. 1999.
- Stemberger, Günter: Der Talmud: Einführung, Texte, Erläuterungen, München ⁴2008.
- Ders.: Einleitung in Talmud und Midrasch, München ⁹2011.
- Tilly, Michael/Zwickel, Wolfgang: Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, Darmstadt 2011.
- Uehlinger, Christoph: Gab es eine joschijanische Kultreform?, in: Groß, Walter (Hg.): Jeremia und die „deuteronomistische“ Bewegung, Göttingen 1995, 57-89.
- Van Bekkum, Wout J.: The Aqedah and Its Interpretations in Midrash and Piyyut, in: Noort, Ed/Tigchelar, Eibert (Hg.): The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations (TBN 4), Leiden 2002, 86-95.
- van Ruiten, J.T.A.G.M.: Abraham, Job and the Book of Jubilees. The intertextual Relationship of Genesis 22:1-19, Job 1-2:13 and Jubilees 17:15-18:19, in: Noort, Ed/Tigchelar, Eibert (Hg.): The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations (TBN 4), Leiden 2002, 58-85.
- Wiegand, Jens: Reiseführer Israel. Kultur, Geschichte und Gegenwart, Berlin 2017.
- Wilke, Annette: Einführung in die Religionswissenschaft, in: Reikerstorfer, Karlheinz (Hg.): Systematische Theologie, Paderborn 2012, 287-356.
- Wischnowsky, Marc: Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments (WMANT 89), Neukirchen-Vluyn 2001.
- Würthwein, Ernst: Die Bücher der Könige 1.Kön.17-2.Kön.25 (AT.D 11,2) Göttingen 1998.
- Wüstenfeld, Ferdinand: Die Chroniken der Stadt Mekka, Leipzig 1861.
- Ders.: Die Scherife von Mekka im XI. (XVII.) Jahrhundert, Göttingen 1887.
- Yassif, Eli (Hg.): The Sacrifice of Isaac. Studies in the Development of a Literary Tradition (enghebr.), Jerusalem 1978.
- Yazicioglu, Isra: Engaging with Abraham and His Knife. Interpretation of Abraham's Sacrifice in the Muslim Tradition, in: Beach, Bradley/ Powell, Matthew (Hg.): Interpreting Abraham. Journeys to Moriah, Minneapolis, MN 2014, 57-83.
- Yeivin, Shmuel: Was There a High Portal in the First Temple?, in: VT 14,3 (1963) 331-343.
- Zenger, Erich/Frevel, Christian: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁹2016.

- Zirker, Hans: Interdependente Interpretation biblisch-koranischer Motive, in: Barth, Hans-Martin/
Elsas, Christian (Hg.): Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog. Rudolf-Otto-Symposion 1996, Hamburg 1997, 113–127.
- Zwickel, Wolfgang: Der salomonische Tempel (Kulturgeschichte der Antiken Welt 83), Mainz 1999.
- Ders.: Der Tempel Salomos im Kontext der Ikonographie und der archäologischen Funde, in: Verheyden, Joseph (Hg.): The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect (TBN 16), Leiden 2013, 57-84.

Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, wo Abraham/Ibrahim, nach jüdischer bzw. muslimischer Tradition seinen Sohn opfern wollte. Die Untersuchung folgt unter zwei Gesichtspunkten: einem literarisch-textkundlichen und einem topologisch-religionsgeschichtlichen. Neben der Einleitung, in der hermeneutische und methodische Vorbedingungen und notwendige Definitionen gemacht wurden, teilt sich die Arbeit in weitere drei Hauptkapitel. Teil I untersucht die Texte (nach Übersetzung) auf ihre Angaben und befragt dann die Auslegungsgeschichte der jeweiligen Religionsgemeinschaften und Denominationen, welche Schlussfolgerungen – oder auch nicht – sie zur Lokalisierung ziehen. Die Ergebnisse wurden abschließend in einem Vergleich zusammengeführt und ergaben, dass sich beide Traditionen im Ort uneins, in ihrer Argumentation und ihrer Traditionsliteratur aber sehr ähnlich sind.

Teil II bildet das religionsgeschichtliche Korrektiv zum Ergebnis der textkundlichen Untersuchung. Hier werden die heutigen Zentralheiligtümer von Judentum und Islam, die jeweils einen Bezug zum Abrahamopfer haben, vorgestellt. Errichtete Gebäude, Verehrungsform und religionsgeschichtliche Nachweisbarkeit der Ereignisse sowie der aus ihnen erwachsenen Rezeptionen liegen in diesem Teil im Fokus.

Der abschließend dritte Teil wechselt vom Modus der Deskription in einen überwiegend systematischen Teil. Die historische Plausibilität Abrahams und damit die Möglichkeit des Ereignisses, sowie die möglichen geographischen Lokalisierungen anhand der Angaben sowie ein abschließendes Urteil zur textkundlichen Bedeutung der Texte runden die Arbeit ab. Im Fazit werden in knapper Form die Ergebnisse zusammengefasst, u.a. dass nicht nur Jerusalem, sondern auch der Sinai als „Land Morija“ in Frage käme.