Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 51 (1995)

Artikel: Paulinische Soteriologie und die 'Aqedat Jitzchaq : Alan Franklin Segal zum 50. Geburtstag

Autor: Meissner, Stefan

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961355

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Paulinische Soteriologie und die 'Aqedat Jitzchaq

Alan Franklin Segal zum 50. Geburtstag

*Stefan Meißner**

An kaum einer anderen Stelle ist das Studium der "zweifachen Nachgeschichte der Hebräischen Bibel"[1] instruktiver als an der unterschiedlichen Auslegung, die das 22. Kapitel des Buches Genesis von Juden und Christen erfahren hat. Im Judentum interpretierte man diese Stelle zumeist im Lichte der jahrhundertelangen Leidenserfahrungen des eigenen Volkes. Während der hadrianischen Religionsverfolgung, zur Zeit der Kreuzzüge oder in den Vernichtungslagern der Nazis - immer wieder sah man sich wie Abraham von Gott dazu genötigt, den eigenen Sohn dem Tode preiszugeben.[2] Der Hauptstrom der Überlieferung sah freilich gerade in der Ablehnung jeglicher Form des Menschenopfers den Skopus der biblischen Erzählung. Um zum Ausdruck zu bringen, daß das Sohnopfer nicht wirklich dargebracht wurde, sprach man von der "Fesselung Isaaks" *('aqedat jitzchaq).*[3] Freilich gab es schon früh einen Nebenstrom, der den Sachverhalt so darstellt, als habe Isaak sein Leben tatsächlich dahingegeben.[4] Zuweilen sprach man diesem freiwilligen Selbstopfer sogar eine sündentilgende Kraft zu.[5] Die Analogien dieser Variante zur christlichen Darstellung des Opfertodes Jesu liegen auf der Hand. Schon in der Alten Kirche[6] fand man im Geschick Isaaks Tod und Auferstehung Jesu präfiguriert. Daß das "Alte Testament" nicht einfach als Prophetie auf das "Neue Testament" zu verstehen ist - eine Prophetie, die das "Israel nach dem Fleisch" in ihrer Blindheit (angeblich) nicht verstehen wollte - dürfte heute Konsens sein. Offen indes ist die Frage, wo diese Übereinstimmungen herrühren. Wer sie nicht einfach dem Zufall zuschreiben möchte, muß mit einer wechselseitigen Beeinflussung jüdischer und christlicher Überlieferungen rechnen. In welche Richtung hier die

---

* Dr. Stefan Meißner, Im Leisengarten 12, D-76872 Minfeld.

1 Ich benutze hier einen Terminus, den R. Rendtorff geprägt hat; vgl. auch den Titel der ihm zu Ehren erschienenen Festschrift: Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Zum 65. Geburtstag, E. Blum u.a. (Hg.), Neukirchen 1992.

2 Einen ersten Einblick vermittelt der Sammelband: Isaak wird wieder geopfert. Die Bindung Isaaks' als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung, W. Zuidema (Hg.), Neukirchen 1987.

3 Der Name leitet sich von Gen 22,9 ab, wo es heißt, daß Abraham seinen Sohn Isaak band (waj'aqod).

4 Vgl. beispielsweise Philo, De Abrahamo 177 und Targum Neofiti zu Ex 12,42!

5 Vgl. W. Zuidema, 2f. und J.J. Petuchowski, Art. 'Akeda', Lexikon der christlich-jüdischen Begegnung, Freiburg u.a. 1989, 14-16.

6 Vgl. Melito v. Sardes (fr. 9f.), Orosius (MPL 31,71f.), Ambrosius (CSEL 32,641), Augustin (MPL 36,245; 41,511) und Ephraem Syrus (Opp. I,171)!

Ströme fließen, ist im einzelnen nur schwer auszumachen und läßt sich im Rahmen eines Aufsatzes sicher nicht befriedigend klären. Ich will mich deshalb auf einen eng begrenzten Teilaspekt dieses Themenkomplexes beschränken, die Frage nämlich: Welche Rolle spielen die jüdischen Überlieferungen von der Fesselung Isaaks für die paulinische Soteriologie? Nach einem Überblick über die bisherige Forschung muß das Alter der fraglichen jüdischen Traditionen (insbesondere derer, die dem Nebenstrom zuzurechnen sind) thematisiert werden: bevor eine Kurzexegese der wichtigsten Paulusstellen die Untersuchung abschließen wird.

Forschungsgeschichte

Vielleicht ist es eine besondere existentielle Betroffenheit durch die Fragestellung oder einfach die bessere Vertrautheit mit dem kaum überschaubaren haggadischen Material, die dafür verantwortlich ist, daß sich gerade jüdische Forscher immer wieder mit den inhaltlichen Berührungen zwischen Moria und Golgatha beschäftigten.[7] Bereits zu Anfang unseres Jahrhunderts betonte *Israel Levi* die Rolle der jüdischen Vorstellung von der Fesselung Isaaks für die Ausbildung der paulinischen Soteriologie.[8] Damit widersprach er einer älteren Auffassung, wie sie z.B. von *Abraham Geiger* vertreten worden war, daß nämlich erst die babylonische Gola (Exil, Diaspora) des dritten nachchristlichen Jahrhunderts diesen Vorstellungskreis in das jüdische Denken einführte, und zwar als polemische Reaktion auf den christlichen Gebrauch von Genesis 22.[9] *Lévi* hingegen vertrat die Ansicht, die *'Aqeda* sei ursprünglich im Judentum beheimatet gewesen und von dort aus in das Christentum eingedrungen. Schon früh sei sie mit den Vorstellungen vom leidenden Gottesknecht und vom Pessachlamm zusammengeschmolzen - beides Vorstellungen, die für die Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament von zentraler Wichtigkeit sind. Ein Beleg *Lévis* für die Existenz eines solchen Motivkomplexes im Judentum ist das Jubiläenbuch,[10] das in 17,15-18,19 eine gegenüber der Genesis-Erzählung leicht veränderte Version der Opferung Isaaks enthält. Einen weiteren Hinweis findet er in der Liturgie des jüdischen Neujahrsfestes. In der Tat wird am zweiten Festtag von *Rosch-Haschana* Genesis 22 als Toraabschnitt vorgelesen, und das Schofarblasen am Neujahrstag spielt (nach bRhasch 16a) auf den Widder an, der an Isaaks Stelle geopfert wurde. *Lévi* bringt auch zahlreichen Belege aus Talmud und Midrasch[11]

7 Zur jüdischen Paulusauslegung und ihrer besonderen Motivation vgl. S. Meißner, 'Die Heimholung des Ketzers'. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus, Diss. Heidelberg 1994.

8 Vgl. Israel Lévy, Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus, REJ 64, 1912, 161-184.

9 Vgl. Abraham Geiger, Erbsünde und Versöhnungstod: deren Versuch in das Judenthum einzudringen, Zeitschrift für Wissenschaft und Leben X, 1872, 166ff.

10 Vgl. Lévy, aaO 166f. 170.

11 Wichtig für Levi wie für viele spätere Ausleger ist das 56. Kap. von BerR (Genesis Rabba), einem Midrasch aus dem 5. Jhd. (so H.L. Strack/ G. Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch, München [7]1982, 260).

sowie der Targumliteratur.[12] Mit ihrer Hilfe versucht er nachzuweisen, daß in der rabbinischen Literatur das Opfer Isaaks als Unterpfand der Erlösung Israels angesehen wird.[13] Die Rede vom Blut der *'Aqeda*[14] oder von der Asche Isaaks[15] wertet er als Hinweis dafür, daß nach Auffassung der Rabbinen das Opfer tatsächlich ausgeführt wurde.[16] An diesen Nebenstrom der jüdischen Überlieferung habe dann der Apostel Paulus mit seiner Soteriologie anknüpfen können: "La théologie de Paul, opérant sur la mort de Jésus, s'est donc élaborée dans une atmosphère propice. Elle a trouvé dans les idées juives du temps des materiaux qu'elle n'a eu qu'à mettre en oeuvre."[17]

Lévi sieht die *'Aqeda*-Tradition bei Paulus an mehreren Stellen (Röm 3,25; 4,25; 5,8f.; 8,32; Gal 1,4; 1 Kor 5,6-8;15,3; 1 Thess 5,10) verarbeitet. Er macht freilich auch auf bleibende Unterschiede aufmerksam, die er den mystisch-philosophischen Spekulationen ("spéculations mystico-philosophiques") der hellenistischen Diaspora zuschreibt, von wo Paulus prägende Einflüsse aufgenommen habe: "Dieu prenait la place d'Abraham et Jésus celle d'Isaac; en même temps, la vertu rédemptrice du sacrifice d'Isaac passait à la mort du crucifié."[18]

Diese traditionsgeschichtliche These wurde nach dem zweiten Weltkrieg von *Hans Joachim Schoeps* in mehreren Beiträgen weitgehend bestätigt und ausgebaut. Seiner Meinung nach hat die *'Aqedat Jitzchaq* "geradezu das Modell für die Ausbildung der paulinischen Soteriologie abgegeben."[19] Diese Überlieferung stelle in der Lehre des Apostels das Bindeglied zwischen dem jüdischen Sühnopfergedanken und der (angeblich) nichtjüdischen Sohn-Gottes-Vorstellung dar.[20] *Schoeps* muß zwar einräumen, daß Paulus eine Typologisierung Isaak-Christus, wie sie sich in der patristischen Literatur öfters belegen läßt, nicht explizit durchgeführt hat.[21] Dennoch ist er überzeugt, daß der Apostel beeinflußt war durch die Vorstellung von der Fesselung Isaaks, als er seine "Lehre

---

12 Lévi nennt den Targum Pseudo-Jonathan zu Gen 22,14 (163).

13 Vgl. Lévy, "Le sacrifice d'Isaac est le gage de la rédemption d'Israel" (165).

14 Mek 8a (ed. Friedmann).

15 bTaan 16a, bZeb 62a, bBer 62b.

16 "On se répresentait le sacrifice comme consommé" (Levy, 167); Levi verweist auch auf die im Zusammenhang mit der *'Aqeda* gebrauchte Wendung "vollgültiges Opfer" *('ola temima).*

17 AaO 183.

18 AaO 182.

19 Hans Joachim Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, 144; vgl. auch die älteren Aufsätze: The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology, JBL 65, 1946, 385-392; Paulus als rabbinischer Exeget, in: Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen 1950, 221-238, bes. 229ff.

20 Vgl. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, 230.

21 Vgl. ebd.

vom messianischen Opfertod eines Gottesgesandten"[22] formulierte. Übereinstimmungen zwischen beiden Traditionen bestünden vor allem darin, daß es sich "hier wie dort um ein auf göttliche Verheißung hin erfolgendes Sohnopfer"[23] handelt, das einen zentralen Akt der Heilsgeschichte darstellt. Wie Lévi stützt auch *Schoeps* seine These weitgehend auf das rabbinische Schrifttum, in dem er trotz später schriftlicher Fixierung alten Traditionsstoff überliefert sieht. Eine Fülle von Belegen (darunter jTaan 65d; BerR 56 zu 22,6; ShemR 44 zu 33,13; ShirR zu 1,14; Targ. zu Micha 7,20; Targ.jer und Ps.-Jon. z.Stelle) werden angeführt zum Beweis, "daß der Aqeda von alters her sühnende Kraft beigemessen wurde".[24] Immerhin kann der Autor mit dem vierten Makkabäerbuch[25] auch ein zweifelsfrei älteres Werk in die Diskussion einbringen.[26] Wie schon *Lévi* hält *Schoeps* fest, daß im Judentum ein Mensch, im Christentum aber Gott selbst Subjekt der Opferhandlung ist. Anders als dieser betont *Schoeps*, daß nach jüdischer Überlieferung das Opfer nicht zur Ausführung kommt, während es nach christlicher Tradition tatsächlich vollzogen wird. Er übersieht aber dabei den oben bereits angesprochenen "Nebenstrom" im Judentum, nach dem Isaak tatsächlich getötet wurde. Deshalb kann er behaupten, bei Paulus sei aus der *'Aqeda*-Überlieferung "etwas anderes - eben Unjüdisches"[27] geworden. Als neutestamentlicher Beleg dient dem Erlanger Religionshistoriker u.a. Römer 8,32, wo seiner Meinung nach ein Anklang an den Septuaginta-Text von Genesis 22,16 vorliegt. Außerdem zieht *Schoeps* Römer 3,25 heran, wo er *proetheto* mit *Gottlieb Klein* als "Anknüpfung an das *jarah* in Genesis 22,8"[28] versteht. Ferner sieht er 1. Korinther 5,8, wo Christus "unser Pessachlamm" genannt wird, im Zusammenhang mit jüdischen Texten, die die sühnende Wirkung des Pessachblutes mit dem Opfer Isaaks in Verbindung bringen.

Weitere Unterstützung erfuhr die These von einer Abhängigkeit der paulinischen Soteriologie von der *'Aqeda* auch durch *Schalom Spiegel*.[29] Wie schon *I. Lévi* setzt auch er sich kritisch mit der traditionsgeschichtlichen These *A. Geigers* auseinander, kommt aber zu einem differenzierteren Ergebnis als der Franzose. Obwohl auch *Spiegel* von der Existenz einer vorchristlichen *'Aqeda-*

---

22 Schoeps, Paulus, 145.

23 Ebd.

24 AaO 148.

25 Vgl. 4 Makk 7,14; 13,12; 16,20; 18,11.

26 So ruft beispielsweise in 4 Makk 13,12 einer der sieben sich opfernden Brüder den anderen zu: "Gedenket daran, von wem ihr abstammt! oder: Wer war doch der Vater, durch dessen Hand sich schlachten zu lassen um der Frömmigkeit willen *(dia tên eusebeian)* geduldig bereit war."

27 Schoeps, Paulus, 151.

28 AaO 149 (Transkription S.M.).

29 Schalom Spiegel, Meaggadot Ha-Aqedah, in: Alexander Marx Jubilee Volume, Hebrew Section, New York 1950; engl.: The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as Sacrifice: The Akedah, New York 1967.

Tradition überzeugt ist,[30] hat s.E. weder das Judentum diese Idee erst vom Christentum übernommen (gegen Geiger) noch sei einfach der umgekehrte Weg anzunehmen (gegen Lévi und Schoeps). Die Durchdringung von jüdischer und christlicher Überlieferung in dieser Frage sei vielmehr wechselseitig. Die hier wie dort anzutreffende Annahme, die Tat des Vaters habe wirklich vollendet werden müssen, um Sühne für die Sünden Israels leisten zu können, führt er auf gemeinsame pagane Vorbilder zurück. Allerdings habe sich das Christentum in viel größerem Ausmaß heidnischen Vorstellungen geöffnet als das Judentum.[31] Stärker noch als *Lévi* und *Schoeps*, leider auch noch unvorsichtiger als diese, leitet *Spiegel* schier die ganze paulinische Versöhnungslehre von der *'Aqeda* her. Deshalb kann er viele recht unspezifische Stellen in die Diskussion einführen (z.B. Röm 5,18-19 und 1 Kor 15,18-20). Doch auch die Parallelen bei Paulus zur Opferung Isaaks, die schon seine Vorgänger anführten, werden wieder erwähnt: (Röm 3,25; 4,18-25; 8,32; Gal 1,4; 3,13-14 und 1 Kor 15,4). Wie schon seine Vorgänger hält auch *Spiegel* wichtige Differenzen zwischen christlichem und jüdischem Denken fest: Isaak spiele im Judentum nicht die herausragende Rolle wie im Christentum, außerdem verliere hier das Verdienst der Väter seine Kraft, wenn der Mensch nicht toragemäß lebt.[32] Schließlich habe die christliche Tradition dem Satan eine größere Machtfülle zugebilligt, als das in den jüdischen Quellen der Fall ist.[33]

Auch der englische Religionsgeschichtler *Geza Vermes*[34] bestätigt im wesentlichen die Ergebnisse von *Lévi* und *Schoeps*, wenn er zu der Feststellung gelangt, daß im Christentum der Midrasch über Isaak das wichtigste Paradigma wurde, um die Erwartungen der ersten Jünger Jesu an dessen Sendung auszudrücken. Seine These weicht aber insofern etwas von der seiner Vorgänger ab, als er vermutet, daß bereits Jesus selbst sein Schicksal in den Kategorien der *'Aqedat Jitzchaq* deutete. Ähnlich wie *Schoeps* meint *Vermes*, bereits die jüdische Gemeinschaft zu Zeiten des Makkabäeraufstandes habe den Tod und die Auferstehung Isaaks als Modell für das Verdienst der Märtyrer benützt. Neben den schon erwähnten Hinweisen im Jubiläenbuch und vierten Makkabäerbuch führt *Vermes* auch Josephus[35] und Pseudo-Philo[36] als Beleg für seine recht frühe[37] Datierung dieses Vorstellungskomplexes an. Der Schwerpunkt seiner Bele-

30 Wenngleich er die Ausformulierung des Rosch-Haschana-Gebetes erst in amoräischer Zeit ansetzt, hält er die zugrundeliegenden Gedanken wie schon Lévi und Schoeps für alt (97 u.ö.). Der älteste von Spiegel angeführte Beleg ist das Jubiläenbuch (107).

31 Vgl. Spiegel, aaO 116f.

32 Vgl. aaO 114ff.

33 Vgl. aaO 108.

34 Vgl. G. Vermes, Redemption and Genesis XXII, in: Scripture and Tradition in Judaism, Leiden 1961.

35 Ant. I, XIII,1-4, 222-236.

36 Liber Antiquitatum Biblicarum 18,5; 32,2-4 und 40,2.

37 "The tradition must consequently have established itself some time between the middle of the second century BC and the beginning of the Christian era" (Vermes, 204).

ge liegt aber eindeutig auf der palästinischen Targumtradition, die s.E. einen sehr alten Kern (aus dem 1. Jhd.) enthält. Die wichtigsten Belege bei Paulus, der (vermittelt durch die frühen Jesustraditionen) an dieses Konzept angeblich nahtlos anknüpfen konnte, findet *Vermes* vor allem im Römer- (8,32) und Galaterbrief (3,13f.). Aber auch die bei dem Apostel überlieferten Einsetzungsworte zum Abendmahl gehen *Vermes* zufolge auf den jüdischen Midrasch zu Genesis 22 zurück.

Einige christliche Forscher wie *R. Le Déaut, J. E. Woods, N. A. Dahl* und *R. J. Daly* nahmen die Thesen der genannten jüdischen Ausleger positiv auf.[38] Zunächst sollen hier die Ergebnisse der beiden letztgenannten Forscher vorgetragen werden, bevor dann auch kritische Stimmen zu Wort kommen. *R. J. Daly* zog neben Josephus, viertem Makkabäerbuch, Jubiläenbuch und den Targumim auch Philo[39] für seine historische Rekonstruktion der jüdischen *'Aqeda*-Tradition heran. Seines Erachtens waren bereits in vorchristlicher Zeit die beiden wichtigsten Motive dieses Überlieferungskomplexes geläufig: Die Freiwilligkeit des Opfers Isaaks und die sühnende Kraft dieses Tuns. Das theologische Problem, das mit dieser exegetischen Tradition aufgearbeitet werden sollte, sei das des Märtyrertums gewesen. Für Paulus, dessen Soteriologie zu großen Teilen aus der *'Aqeda* hervorgegangen sei,[40] nennt *Daly* Römer 8,32 als sichere, 1 Korinther 15,4 und Römer 4,16-25 als wahrscheinliche und Galater 1,4 und 2,20, sowie 1 Korinther 11,24 als mögliche Bezugnahmen auf diese Überlieferung. Von Römer 8,32 nehmen auch die Überlegungen von *N. A. Dahl* ihren Ausgang, der die Korrespondenz zwischen der jüdischen *'Aqeda*-Tradition und ihrer paulinischen Verarbeitung an folgendem Punkt sieht: "As Abraham did not spare his son, so God did not spare His own Son".[41] Diese Korrespondenz, die *Dahl* auch in Galater 3,13f. und Römer 3,25f. finden zu können glaubt, sei keine von Typ und Antityp, sondern eine von "act and reward": Gott belohnte Abraham für sein Gottvertrauen, indem er ihn segnete und seine Nachkommen zum Segen für die Völker machte.[42] Das Vorbild für ein solches Denken sieht *Dahl* im Judenchristentum. Dort habe man mit Hilfe der *'Aqeda*-Vorstellung den skandalösen Kreuzestod Jesu theologisch verarbeitet, ähnlich wie Jahrhunderte zuvor das Judentum damit Leiden und Tod vieler gläubiger Juden unter Antioches Epiphanes verstehen lernte.[43]

---

38 Vgl. R. Le Déaut, La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne, in: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961, Annalecta Biblica 17-18, Rom 1963, 2563-2574; J. E. Woods, Isaac Typology in the New Testament, NTS 14, 1968, 583-89; N. A. Dahl: Atonement - An Adequate Reward for the Akedah?, in: Neotestamentica et Semitica. Studies in Honor of Matthew Black, E. Ellis/ M. Wilcox (Hg.), Edinburgh 1969, 15-29; R. J. Daly, The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac, CBQ 39, 1977, 45-75.

39 De Abrahamo 167-207.

40 Vgl. Daly, aaO 66.

41 Dahl, aaO 18.

42 Vgl. aaO 19.

43 Vgl. aaO 24f.

Gewichtige traditionsgeschichtliche Einwände gegen die postulierte Verbindung von paulinischer Soteriologie und *'Aqeda* formulierten hingegen 1978 *P. R. Davies* und *B. D. Chilton*, die sich zwar in erster Linie auf den Aufsatz von *Daly* bezogen, aber implizit auch die These der früheren Auslegung kritisierten.[44] Ihre Kritik richtet sich v.a. auf zwei Punkte: Erstens stellen sie das hohe Alter der jüdischen *'Aqeda*-Überlieferung in Frage. Dies resultiert nicht nur aus einer späten Datierung der entsprechenden Quellen (Kritik an dem hohen Alter der Targumim übten bereits zuvor *J. A. Fitzmyer* und *P. Grelot*), sondern auch aus einer engen Definition des Begriffes "*'Aqeda*" als "a haggadic presentation of the vicariously atoning sacrifice of Isaac".[45] Zweitens bestreiten sie die Beweiskraft der neutestamentlichen Belege für einen Zusammenhang für eine Rezeption der *'Aqeda*-Tradition im Urchristentum.[46] Nach Ansicht von *P. R. Davies* und *B. D. Chilton* ist der ganze Gedankenkomplex erst nach der Zerstörung des Tempels 70 n.Chr. nachzuweisen. Mit ihm werde nicht nur die Zerstörung des Jerusalemer Heiligtums theologisch verarbeitet, sondern zugleich die Einzigartigkeit des Sühneopfers Jesu bestritten.[47] Die partielle Übereinstimmung zu *Geiger* fällt ins Auge: Nach *Chilton* und *Davies* hat nicht das Christentum jüdische Überlieferungen aufgegriffen, sondern umgekehrt das Judentum (in polemischer Absicht) an christliche Traditionen angeknüpft.

Unbeeindruckt von dieser Kritik bekräftigte 1980 der konservative jüdische Religionswissenschaftler *Philipp Sigal* die Auffassung, die paulinische Soteriologie sei wesentlich von der *'Aqedat Jitzchaq* her zu verstehen: "Paulus betrachtete den Tod Jesu als ein Sühneopfer sowohl im Sinne von Isaaks 'akedah als auch in dem des Opfers des Osterlammes."[48] *Sigals* These ähnelt insofern der von *G. Vermes*, als auch er die paulinische Soteriologie in Entsprechung zum Selbstverständnis Jesu sieht, "who (..) saw his Sonship in terms of Isaac, and his function in terms of the *'akedah*."[49] Als jüdische Vorbilder für dieses Selbstverständnis Jesu nennt er Denkmuster, wie sie sich bei Philo finden und "Tradi-

44 P. R. Davies u. B. D. Chilton, The Aqedah: A Revised Tradition History, CBQ 40, 1978, 514-533.

45 AaO 515.

46 W. D. Davies hatte bereits Jahre zuvor in einer Rezension des Schoeps'schen Paulusbuches diesen Punkt kritisiert: "The specific passages in the New Testament understood as referring to the Aqedath Isaac (..) are not sufficiently cogent, in view of the absence of any explicit reference to the Aqedath Isaac in Paul, to be convincing." (NTS 10, 1964, 299).

47 Damit nähern sie sich in gewisser Weise wieder der These A. Geigers an, wonach die jüdische *'Aqeda*-Vorstellung in polemischer Auseinandersetzung mit christlichen Theologumena entstanden sei.

48 Philipp Sigal, Judentum, Stuttgart u.a. 1985, 85.

49 Sigal, The Emergence of Contemporary Judaism, Bd. I/1, Pittsburgh 1980, 419.

tionen, nach denen Isaaks *'akedah* am *pesah*-Fest stattgefunden hat".[50] Für das Verständnis des Paulus hält er vor allem den targumischen Midrasch (Leviticus Rabbah 2,11) für erhellend, wo es heißt, das tägliche Brandopfer erinnere Gott an das Selbstopfer Isaaks. Sofern dort als Nutznießer dieses Opfers "Heide und Israelit, Mann und Frau, Knecht und Magd" genannt werden, kann der jüdische Ausleger diesen (allerdings recht späten)[51] Text in Zusammenhang mit Galater 3,27ff. und Römer 10,12f. bringen.[52] Die Auferstehung nach 1. Korinther 15,4 "am dritten Tag" hängt seines Erachtens mit dem dritten Tag des Abraham zusammen, an dem dieser nach Genesis 22,4 das Opfer ausführen sollte.[53] Schließlich interpretiert er auch die Abendmahlstraditionen bei Paulus (wie 1 Kor 11,24) vor dem Hintergrund der *'Aqeda*: "The participant in the eucharist is alluding to the targumic tradition of God's daily remembrance of Isaac."[54]

Wesentlich umsichtiger urteilte *Alan F. Segal*[55] in einem 1984 veröffentlichten Aufsatz. Der jüdische Forscher hält es für unmöglich, targumische Traditionen aus dem 1. Jahrhundert von späteren Erweiterungen abzugrenzen. Andererseits gibt es für *Segal* klare Hinweise dafür, daß bereits in vorchristlicher Zeit die Opferung Isaaks im Judentum als ein Paradigma für das Martyrium vieler Juden unter den Seleukiden und als Begründung der Opfer im Jerusalemer Tempel interpretiert wurde. Es wäre also einerseits falsch, zu leugnen, daß das Thema schon in vorchristlicher Zeit existierte und in einem Zusammenhang zur Märtyrertradition und der Vorstellung stellvertretender Sühne stand. Andererseits könne nicht behauptet werden, es habe eine einzige paradigmatische Tradition gegeben, die einfach zur Interpretation von Jesu Leiden aufgenommen werden konnte. Paulus beziehe sich nur indirekt auf die Tradition von der Opferung Isaaks. Zudem sei bei ihm eine bemerkenswerte exegetische Funktionalisierung der *'Aqeda* festzustellen. Mögliche indirekte Beziehungen sieht *Segal* vor allem in Römer 8,32 und 1. Korinther 15,3b. Auch Galater 3,13-14 könne als Paraphrase von Genesis 22,18 oder 28,4 verstanden werden. Neu im Vergleich mit der jüdischen Tradition sei vor allem der Bezug der Isaak-Geschichte auf den gekreuzigten Messias. Diese Neuerung erkläre sich nicht einfach traditionsgeschichtlich, sondern allein durch seine Glaubenserfahrung. Die paulinische Auslegung der Isaak-Geschichte gründe sich zwar auf verschiedene Stränge der jüdischen *'Aqeda*-Tradition, habe aber einen völlig neuen Zweck verfolgt: den Sieg eines scheinbar gescheiterten Messiaskandidaten nachzuweisen. Trotz seiner christlichen Grundüberzeugung seien die Stränge der jüdischen Tradition bei Paulus noch intakt. Der Apostel komme bei seiner Rede vom stellvertretenden Sühneleiden Jesu ohne explizite Bezugnahmen auf die Schrift aus, weil dieses von

50 Sigal, Judentum, 81; damit spielt Sigal wohl auf das oben schon erwähnte Jubiläenbuch an.

51 Nach Strack/ Stemberger, aaO 269 fällt die Redaktion zwischen 400 und 500.

52 Sigal, Emergence I/1, 485, Anm. 116.

53 Vgl. aaO 485, Anm. 117.

54 AaO 419.

55 Alan F. Segal, "He who did not spare his own son...". Jesus, Paul and the Akedah, in: From Jesus to Paul, FS F. W. Beare, P. Richardson/ J. C. Hurd (Hg.), Waterloo 1984, 169-184.

seinen Gemeinden ohnehin mit dem Leiden der Märtyrer in Zusammenhang gebracht wurde. Wenn nach dem Jahre 70 das Judentum die Tempelzerstörung durch eine Martyriologie Isaaks zu verstehen versuchte (vgl. die *Rosch-Haschana*-Liturgie!), tut sie damit nach *Segal* etwas Ähnliches wie das frühe Christentum (und wahrscheinlich auch nicht unabhängig von diesem), als dieses das Kreuz Jesu zu erklären versuchte. Beide Male gehe es um die Bewältigung der Theodizeefrage.

Unser Überblick über die wissenschaftliche Debatte der letzten gut hundert Jahre hat gezeigt, daß immer wieder traditionsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen der Überlieferung von der Fesselung Isaaks und der paulinischen Soteriologie vermutetet wurden. Gestützt wurde eine solche These hauptsächlich von jüdischen Auslegern *(Lévi, Schoeps, Vermes, Spiegel)*, aber auch christliche Exegeten nahmen sie positiv auf und führten sie weiter *(Dahl, Le Déaut, Daly, Woods)*. Sieht man einmal von der Position *Sigals* und (eingeschränkt) *Segals* ab, so scheint das Zutrauen der Forscher in letzter Zeit allerdings etwas zu schwinden, wohl nicht zuletzt bedingt durch die vehemente Kritik von *Chilton* und *Davies*. Die gewachsene Skepsis äußert sicht nicht nur in der geringen Zahl neuerer Beiträge zum Thema, sondern auch darin, daß die meisten aktuellen Pauluskommentare solche Bezüge oft nicht einmal mehr erwägen. Es sind v.a. zwei Prämissen dieser These, die nicht (mehr) allgemein akzeptiert sind: Erstens bezweifelt man die vorchristliche Entstehung der mutmaßlichen jüdischen Parallelen, zweitens glaubt man in den unbestritten echten Paulusbriefen keine überzeugenden Parallelen zur jüdischen *'Aqeda*-Tradition finden zu können. Beide Prämissen sollen nun einer kritischen Bewertung unterzogen werden.

Die jüdische 'Aqeda-Tradition

In der Beurteilung der ersten Prämisse kann ich mich nur auf das Urteil der neueren historischen Erforschung des jüdischen Schrifttums verlassen, denn eigene Untersuchungen würden den vorgegebenen Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Die Gefahr, sich eines Anachronismus schuldig zu machen, wenn man paulinische Aussagen vor dem Hintergrund des rabbinischen Schrifttums erklärt, ist in den zurückliegenden Jahren immer deutlicher geworden. Allen voran *J. Neusner* hat die neutestamentliche Wissenschaft vor einem unkritischen Umgang mit rabbinischen Texten gewarnt. Diese Texte sind in einem jahrhundertelangen Wachstumsprozeß entstanden und deshalb extrem schwer zu datieren. Bei weitem nicht alle Aussprüche, die einem frühen Rabbinen in den Mund gelegt werden, stammen auch wirklich von ihm oder aus seiner Zeit. Deshalb sind Stellen aus dem rabbinischen Schrifttum nur mit großer Behutsamkeit als Quellen für die Existenz einer vorchristlichen *'Aqeda*-Tradition auszuwerten.[56] Manche Ähnlichkeit, die auf den ersten Blick wie

56 Vgl. J. Neusner, Sanders' Paul and the Jewish People, JQR 74, 1984, 416-423; Ders., The Use of the Later Rabbinic Evidence for the Study of Paul, in: Approaches to Ancient Judaism, Vol. II, W. S. Green (Hg.), Brown Judaic Studies no. 1,9, Chico, 43-63; vgl. auch K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3-5, QD 38, Freiburg i. Br. 1968, 271.

eine paulinische Anspielung auf rabbinische Gedanken aussieht, erweist sich bei genauerem Hinsehen als rabbinische Reaktion auf einen – durch die Kirchenväter gefilterten – Paulus.[57]

Das gleiche Problem betrifft auch die Belege aus der synagogalen Liturgie: Das von *Lévi* ins Gespräch gebrachte *Mussaf*-Gebet aus der *Rosch-Haschana*-Liturgie beispielsweise ist zwar für unsere Fragestellung interessant, weil es einer der wenigen Texte ist, in dem eindeutig vorausgesetzt wird, daß Isaak tatsächlich geopfert wurde. Sofern dort auch von einer Sühnewirkung für die Nachkommen Abrahams die Rede ist, scheint die Nähe zu Paulus also besonders groß.[58] Doch ist es sicher zu optimistisch, einen solchen Gebetstext in die vor- bzw. frühchristliche Zeit zurückzudatieren. Die spätere synagogale Liturgie hat "erst im Lauf der Jahrhunderte nach 70 n. Chr. - wenn auch unter Aufnahme älterer Elemente - ihre Ausformung erfahren, und die Gebetstexte blieben noch lange im Fluß. Was von ihren Grundlagen (Themen) in den pharisäischen Gruppen vor 70 n. Chr. in Gebrauch war, ist nur teilweise belegt oder vermutbar."[59]

Nicht unproblematisch ist auch eine Beweisführung, die sich allein auf die Targumim verläßt, denn "none of the extant *targumim* (exept for the one from Qumran) reached its current form before the early Middle Ages, and there is no reason to assume that every exegetical twist and turn is the residue of ancient tradition."[60] Die Targumim vermögen eine solche Beweislast, wie sie ihnen beispielsweise *Vermes* aufbürdet, nicht zu tragen. Selbst wenn man für eine in den Targumim bezeugte Auslegung Parallelen in Texten von verbürgt hohem Alter findet, sagt das zunächst noch nichts über das Alter des Targums, sondern lediglich über das Alter dieser konkreten Einzelauslegung.[61] Deshalb sollten die Targumim allenfalls noch als stützendes Argument heran-

57 Vgl. B. L. Visotzky, Trinitarian Testimonies, USQR 42, 1988, 73-85.

58 "Unser Gott und Gott unserer Väter, gedenke unser in gutem Gedenken vor Dir und laß uns den Beschluß der Hilfe und des Erbarmens von den höchsten Himmelshöhen zuteil werden; gedenke unser, Ewiger, unser Gott, des Bundes, der Gnade und des Schwures, welche Du unserem Vater Abraham auf dem Berge Moria zugeschworen. Es erscheine vor Dir die Bindung, als unser Vater Abraham seinen Sohn Isaak auf dem Altar band und sein Erbarmen bezwang, um Deinen Willen von ganzem Herzen zu erfüllen. So möge Dein Erbarmen Deinen Zorn von uns abwenden, und in Deiner großen Güte lasse Dein Zorn ab von Deinem Volk und Deiner Stadt und Deinem Erbteil ... Denn Du gedenkst alles Vergessenen von Ewigkeit, und kein Vergessen gibt es vor dem Throne Deiner Ehre, der Opferung Isaaks gedenke heute seiner Nachkommenschaft in Erbarmen. Gelobt seist Du, Ewiger, der des Bundes gedenkt" (deutsch nach Zuidema, aaO 56).

59 J. Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels, NEB Erg.band 3, Würzburg 1990, 243f.

60 S. J. D. Cohen, From the Maccabees to the Mishnah, Philadelphia 1989, 211.

61 Vgl. J. Maier, aaO 139.

gezogen werden. Damit wird aber ein Großteil der Belege der älteren Forschung *(Lévi, Schoeps)* hinfällig.[62]

Damit ist freilich noch nichts über den fraglichen Zusammenhang von Moria und Golgatha entschieden, denn auch nach Abzug des rabbinischen und targumischen Materials verbleibt noch ein ausreichend großer Bestand an nachweislich alten Schriften, die auf die Existenz einer vor- bzw. nebenchristlichen *'Aqeda*-Tradition hinweisen. Die oben bereits erwähnten Stellen im Jubiläenbuch, vierten Makkabäerbuch, Philo, Pseudo-Philo und (eingeschränkt) Josephus belegen ein Verständnis der Fesselung Isaaks als stellvertretende Sühne für die Sünden Israels. Josephus identifiziert (wie schon 2 Chr 3,1) Moria mit dem Tempelberg (Ant. Jud. I,13, 226), ohne allerdings diese Linie (wohl aus Rücksicht auf seine heidnischen Leser) weiter auszuziehen. Auch Jubiläenbuch 18,13 lokalisiert Moria auf dem Zion und stellt so die Opferung Isaaks als Präfiguration des späteren Opferkults dar. Wenn in Jubiläenbuch 17,15 die *'Aqeda* auf den 14. Nissan (den Tag also, an dem die Pessach-Lämmer geschlachtet werden) datiert wird,[63] weckt das natürlich Assoziationen an das urchristliche Verständnis der Kreuzigung Jesu als Pessach-Opfer.[64] Daß auch Philo das Geschehen auf dem Berge Moria als eine Opferhandlung versteht, wird deutlich, wenn er Abraham mit einem Priester *(hôsper hiereus)* vergleicht.[65] Während der Alexandriner (wie auch Jos) ausdrücklich feststellt, daß das Opfer nicht vollzogen wurde,[66] formuliert der Autor des vierten Makkabäerbuches so, als sei Isaak tatsächlich umgekommen. Das verwundert nicht, sollte doch das Geschick der Väter für die gegenwärtige Leidenssituation der Juden transparent werden. So ermahnt in 16,18-20 eine jüdische Mutter ihre vom Tode bedrohten sieben Söhne mit folgenden Worten: "Gedenket daran, daß Gott es ist, durch den ihr an der Welt teilhabt und euch des Lebens erfreut. Deshalb seid ihr schuldig, um Gottes willen jede Mühsal zu erdulden. Um seinetwillen geschah es, daß auch unser Vater Abraham eilte, seinen Sohn, den Völkervater, zu schlachten, und daß Isaak, als er die schwertbewaffnete Hand auf sich niederzucken sah, nicht erschrak." (4 Makk 16,18-20).

---

62 Vgl. freilich das optimistischere Urteil R. Haywards: "It seems clear that the basic stratum of the Targumic Aqedah was in existence by the first century AD." R. Hayward, The Targumic Account of the Sacrifice of Isaac, JJS 32/2, 1981, 149; ähnlich auch C. Thoma: "Today no one will deny that individual traditions in the Targum and Midrash concerning the Aqedah go back to pre-Christian times." C. Thoma, Observations on the Concept of the Early Forms of Akedah-Spirituallity, in: Standing before God, FS J. Oesterreicher, A. Finkel/ L. Frizzel (Hg.), New York 1981, 215.

63 Hier ist von einer Diskussion im himmlischen Rat die Rede, die auf den 12. Nissan datiert wird. Die Opferung selbst findet drei Tage später, also entweder am 14. oder 15. Nissan statt (je nachdem, ob man den ersten Tag mitzählt oder nicht).

64 Diese Konzeption findet sich v.a. im Joh-Ev., vgl. aber auch 1 Kor 5,7, wo Paulus von Christus als unserem Pessachlamm spricht.

65 De Abrahamo 198.

66 De Abrahamo 177.

Ein Verständnis von Genesis 22 als ein zugunsten künftiger Generationen dargebrachtes Ganzopfer findet sich auch bei Pseudo-Philo,[67] wobei die Grenzen zwischen kultisch-sühnender und ethisch-meritorischer Deutung verschwimmen. Auch bei diesem Autor kann man fragen, ob nicht (zumindest implizit) an ein wirklich vollbrachtes Opfer gedacht ist. Das gilt vor allem, wenn (in einer Gottesrede an Bileam) das Blut Isaaks als Grund der Erwählung Israels genannt wird (18,5)[68] oder die (tatsächlich umgekommene!) Tochter Jiphtas ihr eigenes Schicksal mit dem Isaaks vergleicht (40,2-3). Die beiden wichtigsten potentiellen Anknüpfungspunkte für die christliche Deutung des Todes Jesu (ein tatsächlich ausgeführtes Sohnopfer mit Sühnewirkung) scheinen sich also schon in vorchristlicher Zeit herausgebildet zu haben. Deshalb darf man wohl mit *C. Thoma* annehmen: "In the history of motifs, there seems to be no problem in locating the Akedah-spirituality in the second to first centuries before Christ."[69]

Es gab also zur Zeit des Paulus eine jüdische *'Aqeda*-Tradition, an die er sich hätte anlehnen können, als er seine Soteriologie entwickelte. Ob er dies auch wirklich tat, ist freilich eine weitere, noch offene Frage. Zu ihrer Beantwortung soll nun eine exegetische Überprüfung der wichtigsten Belegstellen in den Briefen des Apostels dienen, die freilich auch nur holzschnittartig sein kann.

Paulinische Soteriologie

Wie bereits *H. J. Schoeps* einräumen mußte, kann bei Paulus zumindest nicht von einer expliziten Isaak-Christus-Typologie die Rede sein. Wo in den echten Paulinen Isaak namentlich erwähnt wird (Röm 9,7.10; Gal 4,28), spielt sein freiwilliges Opfer nach Genesis 22 kaum eine Rolle. Hier geht es allein um die Frage, wer die legitimen Erben Abrahams sind. Christus steht allenfalls im Hintergrund der Gedankenführung als der Mittler der Abrahamssohnschaft. Bezeichnenderweise dienen diese Stellen auch bei keinem der behandelten Autoren zum Beleg seiner traditionsgeschichtlichen Thesen. Umgekehrt weisen die Stellen, die diese Thesen stützen sollen, nur vereinzelt deutliche Anklänge an die *'Aqeda* auf.

Dies ist immerhin der Fall bei Römer 8,32, wo Paulus im Blick auf Gott schreibt: "... der auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben." Fast wörtliche Übereinstimmungen mit Genesis 22,16 (LXX)[70] verleihen der schon von *Origenes* geäußerten Vermutung Nahrung, der Apostel habe hier auf die Fesselung Isaaks angespielt.[71] Auch U.

---

67 "Ecce nunc offero te holocaustum Deo" (Bibl. Ant. 32,2).

68 ".. et pro sanguine eius elegi istos." Der Einwand von Chilton und Davies, hier könne es nicht um das Blut Isaaks gehen, da es sich ja in seinem Fall um ein Brandopfer handelte (Chilton, Davies, aaO 528), ist zu konstruiert, um wirklich überzeugen zu können.

69 AaO 215.

70 Vgl. Gen 22,16 LXX: *ûk efeisô tû hyiû sû tû agapêtû* mit Röm 8,32: *hos ge tû idiû hyiû ûk efeisato.*

71 PL 12,203.

Wilckens meint, daß die Anspielung dieses Verses auf Genesis 22,16 "nicht gut bestritten werden kann".[72] Anders aber als die bekannten griechischen Versionen dieses Verses bezeichnet Paulus weder hier noch sonst den geopferten Sohn als "geliebt" (*agapêtos*; LXX), "eingeboren" (*monogenês*; Aquila) oder "einzig" (*monos*; Symmachos). Das verwundert umso mehr, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr gerade die beiden erstgenannten Begriffe im übrigen Neuen Testament christologisch besetzt sind. Das von ihm stattdessen verwendete *idios* ließe sich allenfalls noch als eine blasse Übertragung des hebräischen *jachid* verstehen. Wenn es bei Paulus heißt, Gott habe seinen Sohn dahingegeben (*paredôken*),[73] erinnert das zwar an die philonische Wiedergabe von Genesis 22 (Quod Deus sit immutabilis, 4), wo gleiches von Abraham ausgesagt wird.[74] Diese Terminologie läßt sich aber ebenso leicht von Jesaja 53,6 (LXX) her erklären, wo es im Blick auf den Gottesknecht heißt: *kai kyrios paredôken auton tais hamartiais hêmôn*.[75] Deshalb dürfte an diesem Punkt *Chilton* und *Davies* Recht zu geben sein: "The use of *paradidômi* and (..) of *agapêtos* have no neccesary or even primary connection to the Akedah doctrine so that passages in which these terms appear need not be exegeted in terms of the sacrifice of Isaac."[76]

Doch selbst diese beiden Autoren, die sonst im Neuen Testament keine Beziehungen zwischen dem paulinischen Christus und Isaak erkennen können, konzedieren Beziehungen von Römer 8,32 zur *'Aqeda*.[77] Aber welcher Art könnten diese Beziehungen sein? Es geht an dieser Stelle jedenfallls weniger um eine Parallele zwischen Isaak und Christus als um "a kind of implicit analogy between God's action and the action of Abraham in sacrifying his son".[78] Deshalb kann man nicht einfach von einer Isaak-Christus-Typologie sprechen, wie *Woods* u.a. das getan haben.[79] Eher könnte man mit *N. A. Dahl* einen Zusammenhang von "act and reward"[80] sehen, d.h.: Weil Abraham seinen eigenen Sohn nicht schonte,

---

72 U. Wilckens, der Brief an die Römer, EKK VI/2, Neukirchen 1980, 173, Anm. 772; ähnlich auch K. Lehmann, aaO 269, Anm. 701, P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 295; C. K. Barrett, A Commentary on the Epistle to the Romans, London 1957, 99 und J. Ziesler, Pauline Christianity, revised edition, Oxford 1990, 95; anders freilich H. Schlier, Der Römerbrief. Kommentar, HThK 6, Freiburg i.Br. ^{3}1987, 277.

73 Vgl. auch Röm 4,25 und (als Selbsthingabe Jesu) Gal 1,4; 2,20 und Eph 5,2.25 (paulinisch?).

74 Vgl. Le Déaut, aaO 570.

75 Ähnlich auch Jes 53,12: *paredothê eis thanaton hê psychê autû ... dia tas hamartias autôn paredothê;* vgl. auch P. Stuhlmacher, aaO 295 und F. Hahn: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, FRLANT 83, Göttingen ^{3}1966, 62f. und Wilckens, aaO, Bd. 2, 173.

76 Chilton, Davies, aaO, 532; (Transkription, S.M.)

77 Vgl. aaO 530.

78 A. F. Segal, aaO 177f.

79 Vgl. Woods, aaO 589.

80 N. A. Dahl, aaO 19.

belohnte ihn Gott damit, daß er ihn zum Segen der Völker machte, indem er seinerseits seinen Sohn dahingab. *Wilckens* wendet zwar ein, daß hier "einzig das Motiv des Nicht-Schonens zum Tragen (kommt), und gerade nicht das des Opfers".[81] Doch schließt dies Bezüge zur jüdischen *'Aqeda*-Vorstellung keineswegs aus, denn auch dort wird neben dem freiwilligen Selbstopfer Isaaks zugleich auch der Gehorsam Abrahams herausgestellt.[82] Wenngleich also ein gewisser Zusammenhang von Römer 8,32 mit der jüdischen Tradition von der Fesselung Isaaks nicht auszuschließen ist, ist noch nicht ausgemacht, ob es Paulus selbst war, der hier Anleihen an die *'Aqedah*-Überlieferung machte. Die nur noch von wenigen Forschern abgestrittene Tatsache, daß in diesem Vers traditionelle Formulierungen verarbeitet sind, mahnt eher zur Zurückhaltung in dieser Frage.[83]

Noch weniger offenkundig sind die Bezüge zwischen der *'Aqedat Jitzchaq* und der paulinischen Soteriologie in Galater 3,13-14. Zwar kann man mit *Segal* und *Dahl* Galater 3,14a als eine Paraphrase von Genesis 22,18 verstehen,[84] wobei der Segen Abrahams dort nicht "durch dein Geschlecht", sondern "in Jesus Christus" den Völkern zuteil wird. Ob aber der im Gestrüpp verfangene Widder (Gen 22,13) etwas mit dem ans Holz gehängten Menschen aus dem Deuteronomium-Zitat in Galater 3,13b zu tun hat, mag man bezweifeln. Doch selbst dann wird nicht Isaak, sondern allenfalls der Widder mit Christus parallelisiert.[85] Dies spricht noch nicht gegen eine Abhängigkeit des Paulus vom jüdischen Verständnis der *'Aqeda*, denn auch dort ist es zu Motivverschiebungen von Isaak auf den Widder gekommen.[86] Aber von einer Typologie kann an dieser Stelle jedenfalls nicht gesprochen werden.

Wenig wahrscheinlich sind auch Verbindungen zwischen Römer 4,16-25 und der *'Aqedat Jitzchaq*, wie u.a. *Schoeps, Vermes* und *Daly*[87] sie voraussetzen. Wie schon die Dahingabeformel in Römer 8,32 dürfte auch 4,25 ("welcher ist um unserer Sünden willen dahingegeben ...") am einfachsten im Kontext des Gottesknechtsliedes Jesaja 53 (und nicht der *'Aqeda*-Überlieferung) zu erklären sein. Auch das Auferstehungsmotiv ("und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt"), das in der *'Aqeda*-Tradition (aber eben nicht nur da!) eine wichtige

81 AaO 173, Anm. 772.

82 So z.B. bei Philo, De Abrahamo, 167-207; vgl. dazu auch Daly, aaO 55f.

83 Das gilt vor allem von der Dahingabeformel, die in der Abendmahls- (1 Kor 11,23) und Passionsüberlieferung (Mk 9,31; 14,31par.) eine wichtige Rolle spielt; vgl. H. Paulsen, Überlieferung und Auslegung in Römer 8, Neukirchen 1972, 141-147 und Wilckens, aaO, Bd. 2, 171.

84 Vgl. Segal, aaO 178; Dahl, aaO 23; ähnlich Vermes, aaO 220.

85 Vgl. Dahl, aaO 23 und Segal, aaO 178.

86 Vgl. das Schofarblasen des Neujahrstages zum Heile Israels.

87 Vgl. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, 235; Vermes, aaO 220, Anm. 1; Daly, aaO 72.

Rolle spielt,[88] reicht als Beleg für die Annahme traditionsgeschichtlicher Verbindungen nicht aus.[89] Gegen eine Anspielung auf die Fesselung Isaaks spricht vor allem der Skopus von Römer 4: Nicht aufgrund der Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern, sondern aufgrund seines Glaubens, daß er als Hundertjähriger noch einen Nachkommen haben würde, wird Abraham jene Gerechtigkeit zugesprochen, von der Paulus in dieser Passage spricht (vgl. Genesis 15,6).[90] Allerdings sollte beachtet werden, daß Genesis 15 und Genesis 22 in jüdischer Tradition schon sehr früh miteinander kombiniert wurden,[91] so daß ein Bezug auf eine dieser Stellen auch Assoziationen an die andere wachgerufen haben kann. Übrigens wird auch 4,25 von vielen Auslegern als traditionelle Formel betrachtet, weshalb eine Abhängigkeit des Apostels von jüdischen Vorstellungen auch hier nur eine vermittelte sein könnte.[92]

Ebenso unwahrscheinlich sind Beziehungen zwischen Römer 3,25 (".... den hat Gott hingestellt als Sühne[mittel]") und der jüdischen Überlieferung von der Fesselung Isaaks. Die anderslautende These von *Schoeps* stützt sich vor allem auf eine angebliche Anknüpfung von *proetheto* an *jarah* in Genesis 22,8, was aber schon aus sprachlichen Gründen nicht tragfähig ist: Erstens lautet das Äquivalent für *jarah* in der Septuaginta nicht *proetheto*, sondern *opsetai*. Zweitens ist die Bedeutung "sich ersehen" für *proetheto* bei Paulus nicht üblich.[93] Immerhin kann in Römer 8,28 und 9,11 das Substantiv *prothesis* verwendet werden, um göttliche Vorherbestimmung auszudrücken. Zu vage ist auch der von *Le Déaut* und *Dahl* gegebene Hinweis auf den (umstrittenen) Begriff *hilastêrion*,[94] wenngleich dieser (wie die *'Aqeda*) mit dem Opferkult am

88 Die zweite Bitte des Achtzehn-Bitten-Gebets (redigiert um 100 n. Chr., im Kern sicher älter), das den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs anruft, lautet: "Du bist mächtig für alle Zeit, Herr, der Du die Toten belebst. Der stark ist zum Helfen, der die Lebenden ernährt mit Gnade, die Toten belebt mit großem Erbarmen, die Fallenden stützt, die Kranken heilt und die Treue denen hält, die im Staube schlafen. Wer ist wie Du, Herr der Allmacht, und wer gleicht Dir, König, der da tötet und belebt und Heil aufsprießen läßt. Und treu bist Du, die Toten wieder zu beleben. Gepriesen seist Du, Herr, der die Toten wiederbelebt." (zit. nach Zuidema, aaO 24).

89 Mit Chilton, Davies, aaO 532; gegen Daly, aaO 72.

90 Vgl. E. Käsemann, Der Glaube Abrahams in Röm 4, in: Paulinische Perspektiven, Tübingen ²1972, 140-177, bes. 143ff.; U. Wilckens, aaO, Bd. 2, 280f.

91 Vgl. z.B. 1 Makk 2,52.

92 Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁹1984, 49; W. Kramer, Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, AThNT 44, Stuttgart 1963, 26, Anm. 46; K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, TU 97, Berlin 1966, 94-97; W. Popkes, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT, AThANT 49, Zürich 1967, 194.

93 Vgl. Woods, aaO 587.

94 Vgl. Le Déaut, aaO 571f.; Dahl, aaO 24.

Jerusalemer Tempel[95] wie auch mit der Märtyrertheologie der Makkabäerzeit[96] in Verbindung gebracht werden kann.[97] Schließlich ist auch die These, der "Erweis der Gerechtigkeit Gottes" (3,26) stelle eine Erfüllung seines Eides an Abraham (Genesis 22,16-18) dar, lediglich eine unbewiesene Behauptung.[98] Da viele Exegeten Römer 3,25f. als vorpaulinische Tradition beurteilen, gilt auch hier: Wenn ein Einfluß der jüdischen *'Aqeda*-Tradition vorliegt, dann höchstens ein durch das urchristliche Bekenntnis vermittelter.[99]

Als weiterer Beleg für die mutmaßliche Anknüpfung der paulinischen Lehre an die jüdische Tradition von der *'Aqedat* Jitzchaq diente auch 1. Korintherbrief 15,3b.4. Aus der Erwähnung des dritten Tages in Genesis 22,4 läßt sich aber wohl kaum eine sichere Parallele zur Auferstehung Jesu am dritten Tag konstruieren, obwohl bei den Rabbinen mit der Opferung Isaaks der Gedanke seiner Auferstehung verbunden war.[100] Daß die Targumim zu Genesis 22 den dritten Tag hervorheben,[101] darf nicht überinterpretiert werden angesichts der Fülle biblischer und nachbiblischer Belege, die diesen Zeitpunkt auch in völlig anderen Zusammenhängen erwähnen.[102] Ganz allgemein gilt er als das Datum eines rettenden Eingriffes Gottes in die Geschichte Israels. Wenn schon eine einzelne Stelle zur Interpretation der Auferstehung am dritten Tage besonderer Hervorhebung verdient, dann ist dies viel eher Hos 6,2f.: "Am dritten Tage werden wir auferstehen und vor ihm leben."[103] Ähnlich unspezifisch muß wohl auch der Zusatz "nach den Schriften" verstanden werden. Wenn er sich auf das Sterben Jesu "für unsere Sünden" bezieht, dann liegt erneut eine Bezugnahme auf das Gottesknechtslied Jesaja 53 näher als eine Anspielung auf die *'Aqeda.*[104] Jeden-

---

95 *hilastêrion* ist in der LXX gewöhnlich das griechische Äquivalent für das hebräische *kapporoet*, was den Deckel der Bundeslade im Allerheiligsten des Tempels bezeichnet. Zur Lokalisierung der *'Aqeda* auf dem Tempelberg siehe oben!

96 Vgl. 4 Makk 17,22, wo der Tod der Märtyrer als Nachahmung der *'Aqeda* gesehen wird: *dia ... tû hilastêriû [tû] thanatû autôn.*

97 Zur neueren Diskussion vgl. W. Kraus, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Röm 3,25-26a, Neukirchen 1992; knapper: Wilckens, aaO, Bd. 1, 190ff. und Stuhlmacher, aaO 194.

98 Vgl. Dahl, aaO 25f.

99 Vgl. W.G. Kümmel, Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen, Göttingen [4]1980, 177; E. Käsemann, Zum Verständnis von Römer 3,24-26, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, aaO, Bd. 1, Göttingen 1964, 96-100; Wilckens, aaO, Bd. 1, 188; Wengst, aaO 82-86.

100 Vgl. A. Strobel, Der erste Brief an die Korinther, ZBK NT 6.1, Zürich 1989, 231.

101 Vgl. dazu Le Déaut, aaO 565, und K. Lehmann, aaO 269ff.

102 Z.B. Ex 19,10f.; Jon 2,1; Ps 2,7; 16,10; 118,16f.; vgl. auch BerR LX,1.

103 So auch Stuhlmacher, aaO 172 u.a.

104 In Jes 53,4.5.12 findet sich der für Paulus untypische Plural "Übertretungen"; vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, [12]1981, KEK V zur Stelle; ähnlich E. Käsemann, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus, in: Paulinische Perspektiven, Tübingen [2]1972, 73; A. Strobel, aaO 230 und Stuhlmacher, aaO 171.

falls reichen die Argumente nicht aus, um 1. Korinther 15, 3f. zu einer "highly probable allusion to the *Akedah*" zu erklären.[105] Auch in 1. Korinther 15,3b-5 gibt Paulus ein Traditionsstück wieder, das er von anderen übernommen hat.[106] Deshalb gehen mögliche Anklänge an die *'Aqeda* auf die von Paulus verwendete Quelle, nicht auf ihn selbst zurück.

Erneut kommen höchstens ganz lockere Anklänge an die jüdische *'Aqeda*-Vorstellung in Frage, wenn wir zuletzt die paulinische Abendmahlstradition (1 Kor 11, 24-26) untersuchen. Als wichtigstes Bindeglied zwischen beiden Überlieferungen gilt die Pessach-Tradition.[107] Diese weist in der Tat Verbindungen zum paulinischen Herrenmahl auf (1 Kor 5,7), aber bezeichnenderweise außerhalb der eigentlichen Abendmahl-Überlieferung und im Vergleich mit den Synoptikern in viel kleinerem Ausmaß.[108] Während kaum bestritten werden kann, daß Paulus den Tod Jesu auch im Sinne kultischer Sühne interpretierte, scheint es mir doch weniger sicher, ob dabei immer oder in erster Linie an ein Pessachopfer gedacht ist. Daß die *'Aqeda* in jüdischer Tradition wie das Pessach auf den 15. Nisan datiert wird, ist für die paulinische Deutung des Todes Jesu von geringem Interesse, weil bei ihm dieses Datum nirgends erwähnt wird. Wenn aber allein das Anamnesis-Motiv[109] und das "Sterben-für" als Hinweise auf eine mögliche traditionsgeschichtliche Verbindungen zwischen 1. Korinther 11 und der *'Aqedat Jitzchaq* bleiben, ist dies zu wenig, um weitreichende Schlußfolgerungen daraus zu ziehen. Übrigens liegt auch hier traditionelles Material vor, das nicht erst Paulus sprachlich gestaltet hat.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß zwar die Existenz einer vorchristlichen *'Aqeda*-Tradition im Judentum wahrscheinlich gemacht werden konnte, aber die angeblichen Paralleltexte bei Paulus (vielleicht mit der Ausnahme von Römer 8,32) von dieser Tradition nicht wesentlich beeinflußt sind. Ohnehin wären mögliche Anklänge an die Opferung Isaaks dem vorpaulinischen palästinischen (?) Urchristentum (und nicht Paulus selbst) zuzuschreiben,[110] denn fast alle fraglichen Stellen gehen auf traditionelle Formulierungen zurück. Für die paulinische Soteriologie zentral, wie manche Forscher behauptet haben, ist die *'Aqeda*-Tradition folglich nicht.

---

105 Daly, aaO 71; ähnlich Woods, aaO 589.

106 Vgl. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ^{3}1960, 95-97; K. H. Rengstorff, Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft, Witten ^{4}1960; Käsemann, Heilsbedeutung, 72 und Stuhlmacher, aaO 170.

107 Vgl. vor allem Vermes, 225ff.

108 Darauf hat schon H. Conzelmann: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967, 72.76 aufmerksam gemacht.

109 Vgl. Ex 12,14, wo von Pessach gesagt ist: "Dieser Tag soll euch zum Gedächtnis sein."

110 So auch K. Lehmann, aaO 269f., Anm. 701.