

FUNKTION DER DIREKTEN REDE IN ERZÄHLUNGEN: AM BEISPIEL GEN 22,1–19

Martin Prudký, Prag

1. Zu Thema und Fragestellung

Als Thema meines Vortrags habe ich eine Problematik gewählt, die mich schon seit Jahren beschäftigt, und die mich noch lange beschäftigen wird. Ich biete ihnen zumindest eine Zwischenbilanz an, die etwas von meinen Forschungsinteressen und meiner persönlichen Orientierung in der Arbeit mit alttestamentlichen Texten darstellen kann.

Daher möchte ich mit ihnen einen Blick auf einen Teil des Arbeitsfeldes der sog. *Narratologie* werfen und Aspekte der Erzählanalyse vorstellen. Auf diesem weiten Feld konzentriere ich mich hauptsächlich auf *die Funktionen der direkten Rede* in den hebräischen Erzählungen und möchte dies am Beispiel einer konkreten Texteinheit besprechen – nämlich am Beispiel der berühmten Erzählung von Genesis 22,1–19 (Aqedat Jitzchak).¹ Ich möchte speziell nach der Funktion der direkten Rede in der Erzählung fragen und die Funktionen der hier benutzten Verbformen untersuchen. Diese Problematik ist im Bereich der hebräischen Erzählpoetik bis heute nur wenig herausgearbeitet worden und gerade in Gen 22 spielt sie m. E. eine sehr wichtige Rolle. In manchen Fällen ist gerade die Deutung der direkten Reden und der Verbformen in diesem Text entscheidend für das Gesamtverständnis dessen, worum es in dieser Erzählung eigentlich geht.

¹ Von der unzähligen Bibliographie zu diesem Bibeltext sind für unsere Fragestellung von besonderer Bedeutung Karel A. Deurloo, „Because You have Harkened to My Voice‘: Genesis 22,“ in: Martin Kessler (ed.), *Voices From Amsterdam: A Modern Tradition of Reading Biblical Narrativ*, Atlanta: Scholars Press 1993, 113–132; Georg Steins, *Die Bindung Isaaks im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*, Freiburg: Herder 1999.

2. Vom Ort der Problematik in der biblischen Exegese

Die erzählanalytische Exegese hat sich in der Biblistik etwa seit den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts allmählich eingebürgert. Um den *Ort* und die *Fragestellung* der narrativen Analyse im Bereich der exegetischen Methodologie gewissermaßen abzugrenzen, ist es wichtig, einige Bemerkungen zumindest stichwortartig voraus zu schicken. Im Unterschied zu allen *diachronen* Auslegungsmethoden, die die Texte (oder die Überlieferungen) in die Schichten und Lagen ihres geschichtlichen Werdegangs zerlegen und im Kontext der literarischen Prozesse deuten, arbeitet die narrative Analyse eher *synchron* mit der *Endgestalt* des Textes und beschäftigt sich mit der „Welt des Textes“ und nicht mit der Realität „hinter“ dem Text.

Diese Orientierung an der Welt des Textes und des Textes in seiner gegebenen Gestalt ist jedoch nicht absolut und bedeutet nicht, dass die Aspekte der Mimesis (d. h. der Darstellung der äußeren Welt in der Erzählung), die Fragen nach dem Autor (Verfasser und/oder Tradentenkreis) oder die Fragen nach den Adressaten völlig außer Sicht geraten, wie es z. B. bei der rein formalen Strukturanalyse des Textes der Fall ist. Die narrative Analyse fasst nämlich den Text nicht nur als literarisches Gebilde auf, sondern als ein Gebilde, das *der Kommunikation dient*; deshalb befragt sie dieses Gebilde und alle seine Komponenten, Kategorien und Mittel *nach ihren Funktionen im kommunikativen Prozess*, dem die Gestalt der Erzählung dient und den sie äußert. Der Autor wie auch der Adressat, bzw. der Erzähler einerseits und der Zuhörer oder der Leser andererseits, sind aber nicht reale Größen in der Außenwelt, sondern zuerst inhärente *Rollen*, die in der Erzählung definiert sind. In dieser Hinsicht werden verschiedene Termini, wie „impliziter“ oder „abstrakter“ Autor, bzw. Leser benutzt. Wenn man versucht, diese Terminologie zu erfassen, ist es wichtig, den Erzähler nicht mit dem Autor außerhalb des Textes gleichzusetzen. Wolfgang Kayser formuliert spitzfindig, dass der Erzähler eine fiktive Person ist, in die sich der Autor verkleidet hat.² In der Bibel wird damit effektiv gearbeitet. Ein gutes Beispiel ist etwa das gesamte Buch Deuteronomium, das als

²Wolfgang Kayser, „Wer erzählt den Roman?“ in: Die Vortragsreise. Studien zur Literatur, Bern: Francke 1958, 91; zitiert bei Tomáš Kubíček, *Vypravěč. Kategorie narativní analýzy*, Brno: Host 2007, 44.

Mose-Rede an die zweite Generation der Söhne Israels, die aus Ägypten herausgeführt worden sind, aufgefasst wird; diese aus historischer Sicht völlig unrealistische Verortung des Sprechers und der Adressaten hat in der literarischen Innenwelt der Erzählkompositionen des Pentateuches, wie auch darüber hinaus, eine klare Logik und effektive Funktion für die normativen Traditionen Israels.

Dies bildet den breiteren Kontext für die Fragen und Problemstellungen, die ich besprechen möchte:

Wie und *warum* wird *die direkte Rede* in den biblischen Erzählungen benutzt? Was für eine *Kommunikationsart* stellt sie dar? Welche sprachlichen Mittel werden dann für verschiedene Funktionen typischerweise benutzt? Und eine ganz konkrete Frage, die ins Detail geht: Wie sind *die Funktionen der Verbformen* im Kontext der direkten Rede im biblischen Hebräisch zu verstehen und zu deuten?

Bevor wir diese Fragen besprechen, stelle ich zuerst den Text vor, damit wir die Erzählung im Ganzen, ihre Gestaltung, ihren Aufbau, ihre sprachlichen Mittel und syntaktische Gestalt, ihre narrative wie auch diskursive Dynamik vor Augen haben.

3. Die Textgestalt der Erzählung Gen 22,1–19³

1a Und es geschah nach diesen Geschichten:

b – Gott erprobte Abraham.

c Und er sprach zu ihm:

d „Abraham!“

e Und er sprach:

f „Da /bin/ ich!“

2a Und er sprach:

b „Nimm doch deinen Sohn,
deinen Einzigsten,
den du liebst,

³Eine Darstellung der syntaktischen Analyse des hebräischen Textes mit einer Arbeitsübersetzung ist präsentiert unter http://www.etf.cuni.cz/prudky/tbltxt/Gn_22-tbd.pdf [5. 12. 2009].

c d	– den Isaak, und geh (du!) hin in das Land Morija und opfere ihn dort zum Brandopfer auf einem der Berge, den ich dir sagen werde.“
<hr/>	
3a b c d e f	Und Abraham stand des Morgens früh auf und sattelte seinen Esel und nahm seine zwei Knaben mit sich – und Isaak, seinen Sohn – und er spaltete Holz zum Brandopfer und machte sich auf und ging nach dem Ort, den Gott ihm gesagt hatte.
<hr/>	
4a b c 5a b c d e	Am dritten Tag: Abraham erhob seine Augen und sah den Ort von ferne. Und Abraham sprach zu seinen Knaben: „Bleibt ihr hier mit dem Esel! Und ich und der Knabe wollen bis drüben hin gehen und uns niederwerfen und zu euch kehren.“
6a b c	Und Abraham nahm das Holz des Brandopfers und legte es auf Isaak, seinen Sohn, und nahm in seine Hand das Feuer und das Messer.
<hr/>	
d 7a b c d e	– Und sie gingen, die beiden, mitsammen... Und Isaak sprach zu Abraham, seinem Vater, und sprach: „Mein Vater!“ Und er sprach: „Da /bin/ ich, mein Sohn!“

f Und er sprach:

g „Da – das Feuer...
und die Hölzer...!

h Aber wo – das Lamm zum Brandopfer?“

8a Und er sprach:

b „Gott ersieht sich das Lamm zum Brandopfer, mein Sohn.“

c – Und sie gingen, die beiden, mitsammen...

9a Und sie kamen an den Ort,
den Gott ihm gesagt hatte.

b Und Abraham baute dort den Altar

c und schichtete die Hölzer auf

d und fesselte Isaak, seinen Sohn,

e und legte ihn auf den Altar,
oben auf die Hölzer.

10a Und Abraham streckte seine Hand aus

b und nahm das Messer,
um seinen Sohn zu schlachten.

11a Da rief ihm der Engel des Herrn vom Himmel her zu

b und sprach:

c „Abraham! Abraham!“

d Und er sprach:

e „Da /bin/ ich!“

12a Und er sprach:

b „Strecke deine Hand nicht aus nach dem Knaben

c und tu ihm nichts!

d Denn nun weiss ich,
dass du Gottes fürchtig /bist/

e und nicht vorenthalten hast du mir deinen Sohn,
deinen Einzigen.“

13a Und Abraham erhob seine Augen

b und sah

c – und da! –
ein Widder dahinter /war/ im Gestrüpp

an seinen Hörnern festgehalten!

- d Und Abraham ging hin
- e und nahm den Widder
- f und opferte ihn zum Brandopfer

anstelle seines Sohnes.

14a Und Abraham rief den Namen jenes Ortes:

b „Der Herr ersieht!“

c Daher man noch heute sagt:

d „Auf dem Berg des Herrn wird ersehen!“

[Luther: Auf dem Berge, da der HERR sieht.]

15 Da rief ihm der Engel des Herrn ein zweites Mal

vom Himmel her zu

16a und sprach:

b „Bei mir selbst schwöre ich

– Spruch des Herrn:

c ja, weil du dieses getan hast

d und deinen Sohn, deinen Einzigen,

/mir/ nicht vorenthalten hast,

17a ja, segne, segne ich dich

b und zahlreich, zahlreich mache ich dich

wie die Sterne des Himmels

und wie der Sand,

der am Ufer des Meeres ist!

c Ererben soll dein Same das Tor seiner Feinde!

18a Und gesegnet werden durch deinen Samen

alle Völker der Erde.

b – Weil du auf meine Stimme gehört hast !“

19a Und Abraham kehrte zu seinen Knaben zurück

b und sie machten sich auf

c und gingen mitsammen nach Beerscheba.

d Und Abraham blieb in Beerscheba.

3.1. Allgemeine erzählanalytische Charakteristik der literarischen Gestalt

Diese Erzählung hat seit jeher viel Aufmerksamkeit erregt; es ist vielleicht eine der berühmtesten Erzählungen der hebräischen Bibel überhaupt. Am meisten schockiert wohl die Grausamkeit und die Absurdität des Gottesbefehls, der dem Erzvater Abraham gebietet, seinen geliebten Sohn, ja seinen Nachkommen und Erben, zu töten – also der *sachliche* Aspekt. Aber zur Berühmtheit dieser Geschichte trägt ohne Zweifel auch die Art und Weise bei, in der sie erzählt ist – *die packende Form*. Viele Autoren- von der Antike bis in die heutige Zeit – betrachten diese Geschichte als Meisterstück der Erzählkunst der hebräischen Literatur.⁴

Wichtig ist dabei einerseits, dass diese Erzählung wohl als *eine (relativ) selbstständige Erzähleinheit* aufzufassen ist; andererseits gehört sie aber zu einem *Erzählzyklus* (dem Abraham-Zyklus; zu den Erzvätererzählungen der Genesis). Viele wichtige Aspekte dieser Geschichte sind ohne intertextuelle Bezüge auf den gesamten Zyklus und ihren Bezug auf den Ort und die Funktion des Abraham-Zyklus im Buche Genesis nicht zu verstehen.

3.2. Die Rolle des Erzählers

Die Geschichte von Gen 22 ist eine typische *Er-Erzählung* (Terminus von Robert Petsch⁵). Die Begebenheiten sind objektivierend dargestellt; die Erzählung wird in der Perspektive des sog. *allwissenden Erzählers* dargeboten.

Der andere Haupttypus, die *Ich-Erzählung*, die die Geschichte aus der Perspektive eines „epischen Ich“ erzählt, ist in der Bibel ziemlich selten; sie kommt gelegentlich in Sekundärerzählungen vor, die in längere direkte Reden eingefügt sind. Im Abraham-Zyklus hat diese Form z. B. das Zeugnis des Knechtes Abrahams (Gen 24,34–49), der in Charan Laban und Betuël die ganze Geschichte seiner Mission und das

⁴Vgl. z. B. Erich Auerbach, „Die Narbe des Odysseus,“ in: Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der Abendländischen Literatur*, Bern: Francke Verlag 1959, 5–27.

⁵Robert Petsch, *Wesen und Formen der Erzählkunst*, Halle: Niemeyer 1934 (2. verb. Aufl. 1942).

wundersame Treffen mit Rebekka am Brunnen in der ersten Person episch breit erzählt.

Die Perspektive des Er-Erzählers äußert sich in unserem Text (Gen 22,1-19) überwiegend in den Sätzen, die mit einer *wajjigtol*-Verbform anfangen, also mit dem sog. konsekutiven Imperfekt in der 3. Person. Es sind die Hauptsätze des Erzählers ab Vers 1c; diese bilden das narrative Rückgrat, das alle anderen Elemente der Erzählung trägt und ordnet. Statistisch stellt dieser Typ die überwiegende Mehrheit dar: insgesamt 90 % der Sätze im Text.⁶

Die sog. *Allwissenheit* des Erzählers kommt in dieser Geschichte ganz deutlich und prägend am Anfang der Erzählung vor, denn der Erzähler versieht die Geschichte mit einer *thematischen Überschrift* (V. 1b). Der Erzähler weiß im voraus, worum es geht, und teilt es gleich am Anfang, bevor die ersten Narrativ-Sätze erklingen, seinem Zuhörer (Leser) mit: es handelt sich um *eine Probe*: „Gott versuchte Abraham“.

Dadurch wird eine äußerst wichtige *Doppel-Perspektive* geschaffen, in der wir uns nicht verirren dürfen. Indem der Erzähler diese Überschrift benutzt, nimmt er vorweg, worum es sich eigentlich in dem grausamen Gebot Gottes an Abraham handelt. Es geht um eine Probe. Das heißt, dass der Zuhörer nicht angespannt und erschrocken warten muss, wie es für den armen Isaak am Ende ausgeht. Die Dramatik der Erzählung hat eine andere Spitze, die der Hörer Schritt für Schritt verfolgen soll – nämlich: ob der geprüfte Abraham die Probe besteht oder nicht. Diese Spitze gehört zur Kommunikationsebene Erzähler-Zuhörer, von der die Akteure (also Abraham und Isaak) eben nichts wissen.

Der allwissende Erzähler kommuniziert aber mit dem Zuhörer nicht nur indirekt, durch die erzählerische Schilderung der Geschichte in dritter Person, sondern auch direkt, durch seine Mitteilungen, Wertungen oder Kommentare. Die Überschrift in V. 1 stellt eine solche grundlegende und richtungsweisende Mitteilung dar. Gegenüber der erzählten Geschichte und ihrem Plan ist dies eine Information auf der Meta-Ebene; die Akteure wissen davon gerade nichts!

⁶In den erzählten Sequenzen, wenn man die Sätze der direkten Reden dieser Erzählung nicht mitzählt, kommt insgesamt 45× dieser Typ der Hauptsätze vor, 5× ein anderer.

3.3. Der Handlungsvorgang/das Handlungsgerüst (der Plot)

Zur Ausstattung dieser Erzählung gehört ihr Handlungsvorgang und ein Handlungsgerüst, das auch die Basis für Dialoge und andere Formen der direkten Rede bilden.

Das erste Ereignis, das erzählt wird, ist typisch für eine Erzählung der Hebräischen Bibel: וַיֹּאמֶר „und er [d.h. Gott] sprach“. Das gleiche Wort erklingt auch am Anfang des zweiten und dritten narrativen Satzes dieser Erzählung; und im Weiteren noch zwölf Mal. Insgesamt bilden diese *wajjomer*-Sätze mehr als ein Viertel aller Narrativ-Hauptsätze in diesem Text. Hier wird also viel gesprochen.

Das ist nicht nur in quantitativer Hinsicht wichtig; sondern spielt auch *sachlich* eine wichtige Rolle. Die Handlungen des Hauptakteurs (die Schritte und Aktionen Abrahams) sind wohl *nur als Folgen des Gesagten* zu verstehen (nämlich des Gottesgebotes in Vers 2) und retrospektiv werden sie auch verbal (in den Bote-des-Herrn-Reden) bewertet. Dazu kommt, dass sich der Hauptakteur zu seinem Weg zweimal explizit äußert. Anders gesagt: das Erzählte bekommt in den Reden ihren Sinn.

Der Handlungsvorgang scheint auf den ersten Blick ganz glatt und regulär zu sein. Eine Abfolge von Narrativ-Sätzen, von וַיֹּאמֶר in V. 1c ... bis zu וַיֵּשֶׁב in V. 19d, verläuft fast ohne Unterbrechung (z.B. ohne Nominalsätze, die mit ihrer Perspektive aus dem Erzählten aussteigen; vgl. z.B. kommentierende Glossen des Erzählers wie in Gn 12,6b).

Die grosse Mehrheit der Narrativ-Formen in verbalen Hauptsätze drückt (logisch!) *die Handlung des Hauptakteurs* aus: in 77% (35 von 45), wenn man die Plural-Formen, wo er als Subjekt miteinbezogen ist, auch mitzählt.

Gott, bzw. dem Engel des Herrn, gehören in dieser Erzählung insgesamt 7 Narrativ-Formen in verbalen Hauptsätze; bezeichnenderweise sind es *nur* die Verba וַיֹּאמֶר (*und er sprach*; 5×) und וַיִּקְרָא (*und er rief*; 2×) – einzig und alleine die *verba dicendi* (!).

Die Nebenperson *Isaak* kommt nur in einer Teilszene als echter Akteur (und nicht als Objekt des Handelns wie in dem Rest der Geschichte) vor, nämlich in den Versen 7 und 8. Auch er ist hier aber nur da, um zu sprechen (3× וַיֹּאמֶר); er führt keine Handlungen selbständig aus. Ge-

meinsam mit Abraham, der Hauptperson, ist er in manchen Narrativ-Sätzen als der Mithandelnde im Plural des Verbs einbezogen (V. 6d, 8c, 9a – er „geht mit“).

Die Konzentration der Erzählung auf den handelnden Hauptakteur ist offensichtlich, fast vollkommen. Die *Handlung des Erprobten wird dargestellt* und alles dient in dieser Erzählung diesem Sachverhalt.

3.4 Die Szenen – Zeit- und Ortsangaben, handelnde Personen

Die Erzählung ist deutlich erkennbar in mehrere *Szenen* strukturiert. Wie in anderen Abraham-Erzählungen (und in den Erzählungen der Hebräischen Bibel im allgemeinen), in denen die Handlung mit Bewegungen in Zeit und Raum verbunden ist, kann man die Teilszenen und ihre Grenzen an der Einheitlichkeit der *Zeit-, Ort- und Personen-Konstellation* prüfen. Kurz gesagt: die Szene ändert sich, wenn sich die Zeit oder der Ort oder die handelnden Personen ändern.

Eine detaillierte Besprechung der narrativen Szenen und ihrer Gestaltung lassen wir aus und gehen zur Hauptsache unseres Themas über – zur direkten Rede. Die Aufteilung der Szenen ist im Text graphisch angedeutet (insgesamt 6 Szenen), s.o.

3.5 Das Vorkommen der direkten Rede (einleitend)

In fast *allen* Szenen der Erzählung kommt direkte Rede vor. Sie spielt in dem Vorgang der Geschichte eine wichtige Rolle. Die zweite und letzte Szene sind Ausnahmen. Da die zweite aber direkt von dem vorangehenden Gottesgebot herzuleiten ist, könnte man sie unter gewissen Voraussetzungen zusammen mit der ersten Szene für eine Einheit halten; für eine komponierte Szene mit einer partiellen Zeit- und Fokusverschiebung (die Handlung spielt sich an demselben Ort ab, aber zu einem anderen Zeitpunkt und mit einer veränderten Akteure-Konstellation).

Die letzte Szene dann, in der Abraham – in einem kurzen Satz gesagt – zu seinen zwei Knechten zurückkehrt und sie dann zusammen nach Beerscheba gehen, wo er sich niederlässt, formt einen Epilog der Erzählung, der den Faden der Geschichte von ihrem Ausgangsort her wieder aufnimmt. Da ist keine Rede mehr nötig – zumindest für den

Erzähler; die Zuhörer bzw. Leser wären vielleicht daran interessiert, wie der Erprobte die ganze Geschichte am Ende kommentiert, oder was Sara sagt, wenn Abraham jetzt ohne Isaak nach Hause kommt.⁷ Aber das wäre eine *andere* Erzählung.

4. Intermezzo:

Zur Typologie und Funktion der direkten Rede

Wie ist die direkte Rede in der Erzählung also zu verstehen? Was ist ihre Funktion und auf welche Weise gestaltet sie die verschiedenen Ebenen (Pläne) der narrativen Kommunikation?

Um diese Fragen behandeln und am Beispiel von Gen 22 besprechen zu können, werden zuerst kurz die Grundmöglichkeiten der direkten Reden vorgestellt. Ich benutze hier die Typologie und lateinische Terminologie, die Gideon Goldenberg in seinem Artikel „On Direct Speech and the Hebrew Bible“ eingeführt hat.⁸

Es gibt drei elementare Haupttypen der direkten Rede in Erzählungen:

1) Der meist verbreitete Typ ist *die dialogisch gerichtete Aussage einer Person zu einer anderen*; in dieser Form sind *die Dialoge* innerhalb der Erzählungen aufgebaut. In Goldenbergs lateinischer Terminologie: *oratio recta* („direkte Rede“).

Im Hebräischen wird diese Form meistens explizit mit einem וַיִּאמֶר oder mit einer anderer Form der sog. *verba dicendi* eingeleitet (z. B. קרא „rufen“, דבר „reden“, צוה „gebieten“, ענה „antworten“ u. a.). Für diesen Typ ist es wichtig, dass die Aussage in der Welt der Erzählung *einen Adressaten* hat.

2) Der zweite Typ liegt in dem Fall vor, wenn *in* der direkten Rede, also *innerhalb* der diskursiven Aussprache einer Person, eine andere Rede *weitergegeben*, z. B. *referiert* oder *zitiert* wird. Bei Goldenberg

⁷Phylis Tribble, „Genesis 22: The Sacrifice of Sarah,“ in: Jason P. Rosenblatt and Joseph C. Sitterson (eds.), „*Not in Heaven*“, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 1991, 170–253.

⁸Gideon Goldenberg, „On Direct Speech and the Hebrew Bible,“ in: K. Jongeling, Hendrika Lena Murre-van den Berg, and Lucas van Rompay (ed.), *Studies in Hebrew and Aramaic Syntax: Presented to Prof. J. Hoftijzer on the Occasion of His 65. Birthday*, Leiden: Brill 1991, 79–96.

wird dieser Typ auf Englisch „*reported speech*“ genannt, auf Lateinisch *oratio obliqua*. Gewöhnlich wird sie im Kontext der primären direkten Rede deutlich eingeleitet. Beibehalten werden auch die wichtigen deiktischen Elemente, die z. B. die Aspekte der Aneignung oder interne Beziehungen zum Sprecher, bzw. Referenten ausdrücken (pronominale Suffixe, Demonstrativpronomina u. a.).

Zu diesem Typ gehört z. B. die Rede Abrams zu Sarai, bevor sie in Ägypten ankommen:

[Abram sagte:] „...und es wird geschehen, wenn die Ägypter dich sehen, werden sie sagen: ‚Sie ist seine Frau‘. Dann werden sie mich erschlagen und dich leben lassen.“ (Gen 12,12)

Oder z. B. auch die Rede des Pharao, der Abram rufen ließ und sprach:

„Warum sprachst du denn: ‚Sie ist meine Schwester‘, so daß ich sie mir zur Frau nahm?“⁹ (Gen 12,19)

3) Der dritte Typ wird in der Forschung unterschiedlich definiert und trägt demnach verschiedene Bezeichnungen – eine „verborgene Rede“, eine „gedachte Rede“, „interner Monolog“, eine „objektivierte Rede“ oder (ein wunderschöner Fachbegriff) „independent asyndetic representation of speech“. Goldenberg nennt diesen Typ *oratio tecta*. Formal und einfach ausgedrückt, handelt es sich um solche Reden, welche *in der Szene der Erzählung keinen direkten Adressaten haben*, als ob der Akteur „laut nachdenkt“; Reden, in denen Gedanken, Gefühle, Vorhaben, Wünsche, Sorgen oder auch monologische Gebete oder Bekenntnisse zum Ausdruck gebracht werden. Bei diesen Redensarten kann man viele Grenzfälle diskutieren, wo es nicht einfach festzustellen ist, ob eine Aussprache auf der Ebene der erzählten Welt einen Adressaten hat oder nicht; nicht jede Gestalt, die

⁹So nach der Übersetzung Martin Luthers in der Ausgabe 1985. In der älteren Versionen der Luther-Bibel hat man den Charakter des Zitats verdrängt und den Satz mit dem Rest der direkten Rede verbunden: „Warum sprachst du denn, sie wäre deine Schwester? Derhalben ich sie mir zum Weibe nehmen wollte.“ (Luther-Bibel 1912); oder: „Warum sprachst du denn, sie wäre deine Schwester? Derhalben ich sie mir zum Weibe nehme wollte.“ (Luther-Übersetzung 1545).

zur Szene gehört und den Worten „als ob“ zuhört, ist als „Adressat“ zu bezeichnen. Bei diesem Typ ist ganz deutlich, dass der eigentliche Adressat der Leser, bzw. der Zuhörer der Erzählung ist; der Adressat des Gesprochenen befindet sich nicht in der Welt der Erzählung, sondern auf der Meta-Ebene der „Erzähler → Zuhörer“-Kommunikation.

Gelegentlich wird in der narrativen Einleitung explizit angedeutet, dass die Rede eine „interne Stimme“, ein Gedanke (also keine echte direkte Rede) ist:

Da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte und *sprach in seinem Herzen* [בְּלִבּוֹ]:

„Soll mir mit hundert Jahren ein Kind geboren werden, und soll Sara, neunzig Jahre alt, gebären?“ (Gen 17,17)

Oder ähnlich:

Darum lachte sie *bei sich selbst* und sprach

[וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לְאָמֶר]:

„Nun ich alt bin, soll ich noch der Liebe pflegen, und mein Herr ist auch alt!“ (Gen 18,12 *Luther*)

Und Sara lachte *in ihrem Innern* und sagte:

„Nachdem ich alt geworden bin, sollte ich noch Liebeslust haben? Und auch mein Herr ist ja alt!“ (Gen 18,12 *Elberfelder*)

Manchmal fehlt aber ein expliziter Hinweis auf die interne Perspektive. Formal sind die Sätze der echten direkten Rede gleich. Nur vom Kontext her können wir dann ablesen und verstehen, dass es sich um einen internen Monolog handelt (z. B. wenn ein Gesprächspartner der Szene nicht anwesend ist).

Z. B. stellt der Herr im Rahmen der Sodom–Gomorrha Erzählung eine rhetorische Frage, in der er seine Überlegungen mitteilt:

Da sprach der HERR: „Wie könnte ich Abraham verbergen, was ich tun will...?“ (Gen 18,17 *Luther-Übersetzung*)

In der Elberfelder-Übersetzung:

Der HERR aber sprach *bei sich*: „Sollte ich vor Abraham verbergen, was ich tun will...?“

Mit Hilfe dieser drei Typen kann man gut andeuten, welche Funktion die direkte Rede in der Erzählung hat.¹⁰

Die Funktion ist nämlich eine *doppelte*: einerseits teilen *auf dem Plan der Welt der Erzählung* die Akteure etwas einander mit, z. B. in einem Dialog, andererseits ist es gleichzeitig *eine Kommunikation zum Zuhörer der Erzählung*, der diese Reden der Akteure mithört und eigentlich der intendierte (wie auch indirekt angesprochene) Adressat ist. Das wird am dritten Typ, dem internen Monolog, am deutlichsten erkennbar. So eine Aussage hört nur der Hörer der Erzählung; den Akteuren bleiben solche Informationen unzugänglich oder sind für sie irrelevant. Bei diesem dritten Typ realisiert sich eigentlich nur die zweite Funktion; aber bei dem ersten – und das ist die große Mehrheit aller direkten Reden in der Hebräischen Bibel – müssen wir mit *beiden* Dimensionen rechnen und hermeneutisch arbeiten. Z. B. handelt es sich in einem Dialog natürlich um eine direkte Kommunikation zwischen den handelnden Personen (Akteuren); das Gesagte bildet die Dynamik ihrer Beziehungen, motiviert ihre Handlungen, entwickelt ihre Interaktion im Handlungsvorgang usw. Zugleich aber werden dieselben Reden vom Zuhörer der Erzählung (vom Leser) wahrgenommen; er bekommt damit wichtige Informationen über die Personen, über ihre Motivation, Vorhaben, Gefühle usw. Mit dieser Kenntnis „des Geredeten“ kann er dann eigentlich auch erst *das* verstehen, was ihm der Erzähler auf der Ebene der Handlung mitteilt (z. B. was Abraham eigentlich macht).

Wir haben es hier mit einem *Doppel-Plan*, einer *Doppel-Perspektive* zu tun, die man in Analogie zu den erzählanalytischen Kategorien „Erzählzeit“ und „Erzählte Zeit“ deuten kann. Die direkte Rede hat *einerseits* eine *erzählinterne Funktion*, in der sich die Akteure innerhalb der Logik ihrer Rollen etwas Gesprochenes mitteilen oder unmittelbar dialogisch kommunizieren. Das ist die primäre Funktion der eigentlichen direkten Rede (des Typs *oratio recta*). Andererseits hat das Gesprochene zugleich auch eine *erzählexterne Funktion*, die einen Effekt auf

¹⁰Anschaulich werden diese drei Typen direkter Rede in den Bildern des Comics (Cartoon), wo sie in Form von verschiedenen „Sprechblasen“ dargestellt sind; siehe z. B. http://www.etf.cuni.cz/~prudky/tbltxt/Gn22-comix-de_s.jpg.

den Zuhörer bewirkt; dies ist primär bei dem dritten Typ wichtig (beim internen Monolog oder im Selbstgespräch mitgeteilten Gedanken; *oratio tecta*), aber prinzipiell spielt es eine Rolle bei *allen* Typen, bei *jeder* Rede in der Erzählung. Jede Rede ist immer auch eine Aussage für den wahrnehmenden Zuhörer oder Leser.

Mit dieser Doppel-Perspektive arbeitet jeder Erzähler. Die Einschaltung direkter Rede gehört zu den effektiven erzählstylistischen Mitteln. Da, wo ein Erzähler direkte Reden benutzt, eröffnet er die Doppel-Perspektive. Der narrative Faden in Form der Er-Erzählung drückt nämlich *nur* die distanzierte Aussenperspektive aus – der „allwissende Erzähler“ teilt dem Zuhörer etwas über die Akteure und ihre Handlungen mit. In der direkten Rede wird diese Distanz jedoch durchbrochen; der Zuhörer (Leser) hört die Akteure direkt und unvermittelt – das Publikum hört unmittelbar zu und wird zum „Zeugen des Gesagten“!

Man kann den Unterschied deutlich demonstrieren, wenn man z. B. den V. 2 erzählerisch paraphrasiert:

Und Gott sagte Abraham, dass er seinen Sohn nehmen soll und dass er sich in das Land Morijah begeben soll, um ihn dort auf einem Berge zu opfern. Da stand Abraham des Morgens früh auf ... und ging...

Es wäre ziemlich einfach, die ganze Erzählung in dieser monotonen Er-Perspektive fortzusetzen und jede direkte Rede nachzuerzählen. Um wieviel dramatischer und näher klingt es aber in der Vorstellung der Zuhörer, wenn er den Befehl Gottes und alle anderen Reden der Akteure *quasi authentisch* in direkter Rede mithört!

5. Direkte Reden in Gen 22

Wenn jetzt in dieser Perspektive die Reden Abrahams in Gen 22,1–19 besprochen werden, möchte ich zugleich *die Funktionen der Verbformen* thematisieren, wobei ich auf die Grammatik von Wolfgang Schneider und auf die Studien des Amsterdamer Eep Talstra als meine Inspirationsquelle hinweisen möchte.

W. Schneider hat in seiner Grammatik¹¹ die Funktionen der Verbformen im biblischen Hebräisch separat für narrative und diskursive Kontexte beschrieben, wie auch die Regel der Syntax, die er auf die Domäne der Text-Syntax erweiterte. Eep Talstra teilt Schneiders Grundanliegen, präzisiert seine Beobachtungen, insbesondere die modalen Funktionen der *jiqtol*-Formen in diskursiven Texten, und öffnet die Wahrnehmungsperspektive den Aspekten der Kommunikation.¹² Er befragt die Sprachregel „...starting from linguistic *forms* and going to communicative *functions*“.¹³

5.1. Direkte Anrede des Hauptakteurs und seine direkte Antwort

In Vers 1c beginnt der narrative Vorgang mit einer *direkten Anrede*. Gott sprach und rief den zur Probe bestimmten Abraham mit seinem Namen (V. 1d). Der Angerufene antwortet gleich, unmittelbar mit אָנֹכִי („da *bin* ich“; eine Standard-Reaktion einer Person, die angerufen wird) und hört zu.¹⁴

Die Funktion ist deutlich. Einerseits, *intern*, für die erzählte Situation, die mit der Bewegung und der Kommunikation zwischen den Hauptakteuren beginnt. Andererseits, *für uns als Zuhörer*, die diesen Vorgang von außen verfolgen und von Anfang an auf die Frage, wie der zu Erprobende handeln wird, konzentriert sind, ist es sehr wichtig wahrzunehmen, dass er zuhört und gleich reagiert. Das heißt nämlich, dass die nächste Rede Gottes (die Imperative) nicht irgendwie vage von Gott her klingt, sondern dass sie bereits ein aufmerksames Ohr findet.

Das ist, meiner Meinung nach, ein wichtiges Element der Erprobungs-Erzählung. In Gen 12,1–3, wo wir eine ähnliche programmatische Anrede Gottes (mit demselben אָנֹכִי) zu Abraham vorfinden, kommt dieses Element der Anrede und des Meldens nicht vor. Es handelt sich in Gen 12 nämlich nicht um eine Probe. In unserer Erzählung, die eine Probe-Geschichte erzählt, kommt es aber nicht nur an dieser

¹¹Wolfgang Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch*, München: Claudius Verlag 2001; (3. Aufl. 1973, 4. Aufl. 1980; 8. Aufl. 2001).

¹²Eep Talstra, „Text Grammar and Hebrew Syntax I.: Elements of a Theory“, in *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978), 169–174; Eep Talstra, „Text Grammar and Hebrew Syntax II.: Syntax and Semantics“, in *Bibliotheca Orientalis* 39 (1982), 26–38

¹³E. Talstra, „Text Grammar and Hebrew Syntax II.: Syntax and Semantics“, 26.

¹⁴Vgl. Gen 27,1.18; 31,11; 37,13; 46,2; Ex 3,4; 1Sam 3,4. 5.6. 8.16; 22,12 u. a.

Stelle, sondern insgesamt dreimal vor. In allen drei Fällen ist der Angeredete Abraham, der Erprobte. In Gen 22 geht es darum, ob er hört und reagiert.

Beim Höhepunkt der Opferhandlung, in V. 11 (c+e), finden wir diese Redefigur mit einer dramatischen Steigerung: dem zweifachen Ruf des Namens. Da ist nämlich das Wichtigste, dass Abraham hört und reagiert; im Handlungsvorgang der Probe bildet dies die Spitze der Erzählung.

Als er unterwegs mit dem Sohn war, wurde diese Figur auch benutzt, in V. 7 (c+e); hier spielen die Beziehungsnomina „mein Vater“/„mein Sohn“ eine prägende Rolle und tragen zur Spannung des Zuhörers (Lesers) effektiv bei. Hier lässt sich auch *die Wirkung der Doppelperspektive* gut beobachten. Auf der Ebene der Kommunikation der Akteure ist es völlig logisch, dass Isaak Abraham nicht mit seinem Eigennamen (wie Gott in V. 1d und der Bote der Herrn in V. 11c) anredet, sondern mit dem üblichen Sohnesspruch: „Mein Vater?!“ Erzählintern ist es völlig funktional. Zugleich aber evoziert auf der Wahrnehmungsebene des Zuhörers die Häufung der Beziehungstermini mit den pronominalen Suffixen eine dramatische Spannung, weil die Zuhörer die Szene als Erprobung nachempfinden und bei diesen Worten ihren Atem anhalten müssen.

5.2. Der Auftrag Gottes für Abraham

In den drei Sätzen der Rede Gottes in V. 2b-d wird die Aufgabe der Probe formuliert. Drei Imperative leiten und prägen die Aussage.

Der Funktion nach ist der *Imperativ* der stärkste Ausdruck des Volitivs in der zweiten Person – ein eindeutiges, direktes *Gebot* für den Angeredeten. Hier sind alle drei Imperativformen noch verstärkt, intensiviert $\leftarrow \text{וְהֵעֲלֵהוּ לְעֹלָה} \leftarrow \text{וְלֶךְ-לְךָ} \leftarrow \text{נֶאֱמַר}$ Semantisch bilden dann diese Verben das Rückgrat der ganzen erzählten Geschichte. Alles zielt in dieser Erzählung darauf hin, dass Abraham „nimmt“... „geht“... und „opfert zum Brandopfer“ (bis V. 13d.e.f).

In dem letzten Satz (V. 2d) findet sich noch ein Nebensatz mit näherer Bestimmung des Berges (ein אֲשֶׁר – der Nebensatz mit *jiqtol*). Die *Jiqtol*-Form hat hier eine kataphorische Funktion, sie spricht vom zukünftigen Handeln, sagt es an; genauso wie ein ähnlicher Satz in

Gen 12,1: אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאֶךָ ... מֵאֲרָצְךָ לָךְ-לָךְ („Geh /du! / aus deinem Land ... in das Land, das ich dir zeigen werde!“).

Auf der Ebene der erzählten Geschichte ist charakteristisch, dass dem Erprobten nicht explizit gesagt wurde, wo er eigentlich hingehen soll. Da dies eigentlich störend wäre, erwähnt der Erzähler im letzten Satz dieser Szene (V. 3f; wieder im ähnlichen Nebensatz) anaphorisch, dass Gott Abraham den Ort /schon/ gesagt habe. Obwohl die Identität des Ortes bewusst ein Geheimnis bleibt, wundert sich der Zuhörer daher nicht, woher Abraham wusste, wohin er drei Tage ziehen soll.¹⁵

5.3. Die Anweisung Abrahams für seinen Knaben und die Aussage des Erprobten über sein Vorhaben

In der Mitte der dritten Szene der Erzählung befindet sich eine *monologische* Aussage Abrahams, die insgesamt vier Sätze beinhaltet (V. 5b–e).

Der erste Satz ist ein Gebot; ein *Befehl für die Knechte*, dass sie am Orte bleiben sollen. Der Form nach handelt es sich um einen üblichen Imperativ-Satz, wobei der Imperativ wieder verstärkt wird (mit *dativus ethicus*). Selbstverständlich und schweigend gehorchen die Knechte ihrem Herrn, darüber braucht der Erzähler kein Wort zu verlieren. In V. 19 findet Abraham sie hier auf der Rückreise wieder.

Für den Zuhörer der Erzählung bedeutet aber dieser Schritt mehr: auf der Bühne konzentriert sich alle Aufmerksamkeit auf den Erprobten und seinen Sohn. In der Probe bleibt Abraham mit seinem Sohn allein – ohne Mithelfer und direkte Zeugen.

Die drei anderen Sätze sind für das Gesamtverständnis der Erzählung sehr wichtig. Diese Sätze sind mit Kohortativ-Formen gebildet und in dem Plan der Erzählung sind sie scheinbar an die zwei Knechte gerichtet. Aber sie haben viel mehr auf dem anderen Plan zu sagen, nämlich dem Zuhörer, dem Leser. In diesen Sätzen äußert nämlich Abraham seine Absicht, was er vorhat an dem Orte „da gegenüber“ zu tun.

¹⁵Vgl. Bernd J. Diebner, „Auf einem Berge im Lande Morija“ (Gen 22,2) oder: „In Jerusalem auf dem Berge Morija (2Chr 3,1)“, in *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 23 (1986), 174–179; Bernd J. Diebner, „Noch einmal zu Gen 22,2: Eretz Morija,“ in *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 29 (1998), 58–72.

Seit der Antike sind mit dieser Aussage auch Missverständnisse und Ärgernisse verbunden.¹⁶ In einem Satz zusammengefasst: es wird Abraham vorgehalten, dass er hier lügt – wie kann er hier laut sagen, dass sie zusammen mit dem Knaben wieder dorthin „zurückkommen“ (וַיָּשׁוּבָה), wenn er doch weiß, dass er ihn opfern geht.

Gerade *das Verständnis der Verbformen und ihrer Funktion* spielt hier eine entscheidende Rolle.

Was drücken eigentlich *die Kohortative* aus? Was ist ihre Funktion? Oft werden sie als Wunschsätze übersetzt oder einfach als zukunftsorientierte Aussagen. Da müssen wir sehr vorsichtig sein und von der Problematik ihrer Wiedergabe in den Übersetzungen vorerst absehen.

Kohortativ ist im Hebräischen eine *Volitiv*-Form, d. h. ein Modus des Willens, des Wunsches, des Gebotes. Kohortativ drückt für die erste Person (Sg. + Pl.) den gleichen Modus aus wie der Imperativ für die 2. Person, bzw. Jussiv für die 3. Person. Darum kommen Kohortative oft in solchen Reden vor, in denen auch Imperative benutzt werden; der Sprecher verteilt damit gleichsam die Aufgaben: „Mach du dies ... und ich mache das!“ Im V. 5 „Ihr bleibt hier ... und wir gehen dorthin!“¹⁷

In unseren Sprachen ist es schwierig, die Parallelität der Kohortive und Imperative im Modus auszudrücken, weil wir diese Formen in der Flexion der Verben für die 1. Person nicht haben. In deutscher Sprache benutzt man in diesen Fällen für Kohortative meistens modale Übersetzungen oder Wunschsätze: „Bleibt ihr hier ... Ich und der Knabe *wollen* dorthin gehen“ (Luther). Im Tschechischen, aber auch Griechischen und Lateinischen und vielen anderen Sprachen, ist es noch schwieriger, weil man meistens den Indikativ des Futurs benutzt – und das ist dann eine Aussage, die eine völlig andere Funktion hat: eine unbefangene Information über das Zukünftige.

Die Spitze der Kohortativ-Aussage ist demgegenüber aber eine *stark präsentische*; sicher, es hat auch eine wichtige Zukunfts-Perspektive, aber die präsentische ist grundlegend: ich habe jetzt was vor, ich will jetzt etwas machen, ich verspreche es nun tun, ich erkläre jetzt meine Absicht dies und das zu machen... Die Handlung ist noch nicht

¹⁶Besprochen z. B. bei Origenes, Homilien zu Genesis (*sub loco*); J. -P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 12., Paris 1862, 145ff.

¹⁷Vgl. die Verbformen in Gen 12,1–3. In diesem Zusammenhang ist auch die Imperativ-Form וַיִּשְׁבָּח in Gen 12,2 als völlig passend zu verstehen.

vollbracht, aber wesentlich ist, dass ich *jetzt* meinen Willen, meinen Wunsch, meine Absicht erkläre. Kohortativ ist sozusagen der *Volitiv des Präsens*, ebenso wie Imperative und Jussive. Demgegenüber ist ein Indikativ des Futurs etwas ganz anderes – eine neutrale *Vorhersage*, was in der Zukunft geschieht; eine in der Gegenwart nicht engagierte, obwohl vielleicht gewünschte Zukunftsaussage.

Was drückt Abraham in seinen drei Kohortativsätzen aus? Was für eine Funktion haben sie in der Probe-Erzählung? Versuchen wir uns an der Beobachtung zu orientieren, dass diese Rede ein Monolog ist. Die Kohortativsätze sind vor allem für den Zuhörer der Erzählung, der Abraham als den Erprobten wahrnimmt, von Bedeutung. Der Erprobte drückt hier seinen Willen aus; sein *Vorhaben* – theologisch gesagt: *seine Hoffnung gegen alle Bedrängnis*. Aber er macht keine distanzierete Aussage darüber, wie es sein wird. Er weiss es nicht, er kann keine indikativen Informationen über die Zukunft erteilen; aber als „der Erprobte“ kann er da, wo er steht, gegen die schreckliche Perspektive, der er entgegen geht, engagiert *präsentisch* ausdrücken, worauf er jetzt hofft, was er sich wünscht und was er vor hat. – Also keine Lüge im Sinne einer absichtlich „falschen Information“ über die Zukunft, sondern das *Zuversichtsbekennnis des Erprobten!*

Obgleich es nicht möglich ist, die reiche *Wirkungsgeschichte* dieses Textes an dieser Stelle darzustellen, sollen doch kurz die Gründe der „Lüge-Abrahams-Tradition“ erwähnt werden. Schon in der Septuaginta herrschen die Futur-Indikative vor; besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang die Wiedergabe der Form וְנִשְׁבְּרָה – ἀναστρέψωμεν πρὸς ὑμᾶς („und wir werden zurückkehren zu euch“).

Die lateinische Vulgata bringt dann noch *die Zeitfolgedynamik* ins Spiel; den ersten Kohortativ übersetzt sie partizipial, den zweiten mit einer Zeitbestimmung perfektisch und aus dem dritten (dem heiklen וְנִשְׁבְּרָה) macht sie den Hauptsatz im Indikativ des Futurs (*sic!*):

<i>ego et puer illuc usque properantes</i>	ich und der Knabe bis dort <i>hineilend</i>
<i>postquam adoraverimus</i>	<i>nachdem</i> wir gebetet haben
<i>revertemur ad vos</i>	<i>werden wir</i> zu euch <i>zurückkehren</i> .

Das prägte dann die ganze westliche kirchliche Tradition.

In solchen Auffassungen der Kohortative im V. 5 ist die Wirkungsgeschichte der „Lüge Abrahams“ begründet, die dann eine reiche selbstständige Tradition gebildet hat. Eine Vielzahl der Kommentarliteratur setzte diese Tradition einfach fort; das Ärgernis, dass der „Vater des Glaubens“ lügt, wird einfach vorausgesetzt, als ob der Text es sage.

Z. B. übergeht Heinrich Holzinger in seinem Kommentar den Stein des Anstoßes mit dem Argument: „Die harmlose Notlüge will gegenüber so vielen Schlimmeren in der Patriarchengeschichte wenig besagen.“¹⁸ Aber auch Henning Graf Reventlow wertet in seiner Studie im Jahre 1968 Abrahams Spruch „wissentlich eine falsche Auskunft“.¹⁹ Eine völlig andere Auffassung, aber in derselben Linie, stellt auch Benno Jacob in seinem Kommentar vor: seiner Meinung nach spricht Abraham *unwissentlich* die Wahrheit.²⁰

In der Perspektive, die ich präsentieren möchte, scheint es mir wichtig, (1) die Funktion der Kohortative im Hebräischen (im Zusammenhang der Volitiv-Formen) ernst zu nehmen und (2) den Modus der Aussage in der Doppelperspektive der direkten Rede zu beurteilen – diese Mitteilung ist nicht indikativisch und ist eher für die Zuhörer als für die zwei Jünger mit dem Esel von besonderer Bedeutung.

5.4. Die Grundfrage nach dem Opferlamm und die Grundaussage des Geprüften

Die vierte Szene (V. 7–8) bildet ein Gespräch, das der Erprobte mit seinem Sohn, allein miteinander, unterwegs führen. Der gleiche Satz וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יחד (,und sie gingen, die beiden, mitsammen“, V. 6d und 8c) rahmt die Szene und es wird nichts als nur dieses Gespräch auf dem ganzen Weg bis zu dem Ort erzählt. Es wird hier nur gesprochen, keine Handlung erzählt.

Nach der expliziten Anknüpfung der Kommunikation, wo die motivwortartige Beziehungstermine „mein Vater – mein Sohn“ erklingen, kommt die „naiv-neugierige“ Frage des Sohnes, wo denn dann

¹⁸Heinrich Holzinger, *Genesis*, Freiburg i.B.: Mohr 1898, 164.

¹⁹Henning Reventlow, *Opfere deinen Sohn: Eine Auslegung von Genesis 22*, Neukirchen: Neukirchener 1968, 47.

²⁰Benno Jacob, *Das erste Buch der Tora: Genesis*, Berlin: Schocken Verlag 1934, 495.

ein Lamm zum Brandopfer ist. Das ist nicht nur sachlich, aber auch erzählerisch ein Treffer ins Schwarze.

Wieder spielt dabei die *Doppelperspektive* eine wichtige Rolle. Auf der internen Ebene der Erzählung, in der Kommunikation zwischen den Akteuren, ist es eine völlig logische Frage; Isaak weiß doch nicht, wie es mit dem Brandopfer sein soll, und stellt eine kindlich naive Frage. Der Vater Abraham sollte es doch wissen. Zugleich ist dies eine höchst relevante Frage für die Ebene der Kommunikation zwischen dem Erzähler und den Adressaten seiner Erprobungs-Erzählung. Der Zuhörer weiß von Anfang an mehr als Abraham und hört die Frage anders – mit angehaltenem Atem hört er zu, wie jetzt der Erprobte nach dem Kern seiner Aufgabe befragt wird. Was er jetzt antwortet, ist seine verbale Äußerung zum Kern der Sache, in der er erprobt wird – der mündliche Teil seiner Probe.

Und Abraham sprach: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְרֵאָהוּ-לּוֹ הַשָּׂה לְעֹלָה בְּנִי (8a).

Ein Satz, der nicht leicht zu übersetzten ist, weil die Polysemie des Verbs ראה wie auch mehrere Deutungsmöglichkeiten der *jiqtol*-Form *eine Mehrdeutigkeit* verursachen.

Die Luther-Bibel übersetzt hier: „Gott *wird sich* *ersehen* ein Schaf zum Brandopfer“. Die Einheitsübersetzung verlässt die Konnotation zum Verb „sehen“ und übersetzt interpretierend „Gott *wird sich* das Opferlamm *aussuchen*“, womit das Motivwort ראה „sehen“ aber leider verschwunden ist. Immerhin fassen aber beide diese Übersetzungen (wie auch die Mehrheit der anderen²¹) das Zeitwort als *Futur* auf. Die Antwort des erprobten Abrahams wird damit ein Hinweis in die Zukunft – etwa im Sinne: „Nun weiß es keiner, wo ein Lamm sei; Gott wird sich *ersehen* ... und dann wird er es auch uns zeigen. Derzeit gibt es aber keine Antwort.“ So aufgefasst ist die Antwort *eine Ausrede*, weil Abraham weiß, was er zum Brandopfer opfern soll.

²¹ So z. B. Septuaginta ὁ θεὸς ὄψεται; Vulgata *Deus providebit*; Luther-Bibel 1545 „Gott wird ihm *ersehen*“; Elberfelder Bibel 1993 „Gott wird sich ... *ersehen*“; King James Version 1611 (rev. 1769) „God will *provide*“; Revised Standard Version 1952 „God will *provide himself*“; Louis Segond 1910 „Dieu se *pourvoira*“; Tschechische Kralitzer-Bibel 1613 „Bůh *opatří sobě*“; Tschechische Ökumenische Übersetzung 1979 (rev. 1985) „Bůh *sám si vyhlédne*“; Russische Synodal-Übersetzung Бог усмотрит usw.

Ich bin geneigt die Funktion des Zeitworts in diesem Satz eher *prä-sentisch* aufzufassen.²² Der Punkt ist nämlich, dass auf die völlig *prä-sentisch* gezielte Frage des Sohnes – „Wo ist denn ein Lamm...?“ – eine Antwort des Erprobten auf der gleichen Ebene erfolgt. Die Spitze der Antwort besteht dann auch nicht in dem Zeitwort, sondern in dem vorgeschobenen Subjekt: „Gott...“ „Gott sieht...“ „Gott ersieht...“ Der Erprobte, der weiß, wie es mit dem Lamm ist, weicht mit seiner Antwort nicht in die ungewisse Zukunft aus, sondern *weist präsentisch auf den Gott hin*, der ihm sein Gebot gab. Der – *Gott* – weiß und sieht; an ihn wird die Frage übertragen.

Auf dem Plan des Erzählten ist es offensichtlich eine mögliche und ausreichende Antwort. Isaak fragt nicht mehr weiter. Auf dem Plan des Erzählers und uns Zuhörern ist es auch eine passende Antwort: es ist *die ausschlaggebende Aussage eines Erprobten*, der sich als „Gottesfürchtiger“ zeigen soll (siehe V. 12d).

Überdies ist semantisch äußerst wichtig, dass hier das Verb אָהָרֵךְ benutzt wird. Wenn die Übersetzungen dieses *Motivwort-Spiel* hier unterlassen, entfällt vieles. Zweimal wird nämlich in unserer Erzählung das Zeitwort אָהָרֵךְ mit Gott (dem Herrn) als Subjekt benutzt, ebenso zweimal auch mit Abraham. Dieses Motivwort ist so wichtig, dass es letztendlich dem Ort seinen Namen gibt, wie es im Vers 14 proklamiert wird; schon am Anfang klingt es im mysteriösen Namen „Morijah“ an (V. 2c).²³ Das Motivwort dient hier der Sache, d. h. dem Thema der Probe: wenn der Erprobte sich an *das* orientiert, *was Gott sieht*, und *hört*, was er ihm *sagt*, dann besteht er in der Erprobung; dann

²²Martin Buber verdeutscht: „Gott ersieht sich das Lamm...“ (Martin Buber, Franz Rosenzweig, *Die Schrift: Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, Heidelberg: Schneider Lambert 1981). Aber auch hier spielt die Zukunftsperspektive mit hinein.

²³Siehe Karel A. Deurloo, „Omdat ge gehoord hebt naar mijn stem‘ (Gen 22)“, *Ams-terdamse cahiers voor exegese en bijbelse theologie* (1984), 41–60 (in English: K. A. Deurloo, „Because You have Harkened to My Voice“: Genesis 22); Bernd J. Diebner, „Auf einem Berge im Lande Morija‘ (Gen 22,2) oder: ‚In Jerusalem auf dem Berge Morija‘ (2Chr 3,1)“, *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 23 (1986), 174–179; Bernd J. Diebner, „Noch einmal zu Gen 22,2: Eretz Morija“, *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 29 (1998), 58–72; vgl. auch Isaac Kalimi, „The Land of Moriah, Mount Moriah, and the Site of Salomon’s Temple in Biblical Historiography“, *The Harvard Theological Review* 83 (1990), 345–362.

sieht schließlich auch er, was Gott vorgesehen hat, nämlich den Widder (V. 13).

Dieses *Motivwort-Spiel* gehört natürlich nur zum Plan des Erzählers und zielt auf den Zuhörer; es ist ein effektives Mittel der Kommunikation auf diesem Plan.²⁴

5.5 Die Benennung des Ortes (Abraham)

In Vers 14 bekommt *der Ort* – der von Anfang an bestimmte,²⁵ aber nicht genannte (d. h. nicht direkt identifizierte) הַמָּקוֹם – seinen Namen, oder eher eine ätiologisierende Bezeichnung.

Das ist *sachlich* sehr wichtig. Denn hier erklingt im Munde des Hauptakteurs das erste Mal der Gottesname, und zwar verbunden mit dem Motivwort יהוה, das Abraham schon in seiner „bekennenden Antwort“ in der gleichen Form benutzt hat (V. 8b); hier, nach Abschluss der Erprobung wird dieser Satz bekenntnismäßig noch deutlicher: יהוה יִרְאֶה („JHWH ersieht“).

Der Form nach ist es wieder ein *X-jiqtol*-Satz wie im Vers 8b – eine indikativische Aussage über das vorangestellte Subjekt, hier über den HERRN (JHWH).²⁶

Für die *Doppelperspektive* der Erzähldynamik ist es wichtig diesen Satz wirklich als direkte Rede wahrzunehmen. Mehrere Bibelübersetzungen paraphrasieren hier und transponieren diese monologische Erklärung in den Erzählmodus; so z. B. die Einheitsübersetzung: „Abraham nannte jenen Ort Jahwe-Jire (Der Herr sieht)“. Die Pointe der direkten Rede des Hauptakteurs, die Schlüsseltermine ausruft, ist damit aus der Erzählung verschwunden und wird durch eine distanziertere Information des Erzählers ersetzt. Die Erzähldynamik wird dadurch zunichte gemacht.

²⁴Vgl. die „klassischen“ Studien Martin Bubers „Leitwortstil in der Erzählungen des Pentateuchs“ und „Das Leitwort und der Formtypus der Rede“ in dem Sammelband Martin Buber, Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken Verlag 1936.

²⁵Vgl. V. 3f, 4c, 9a.

²⁶E. Talstra, „Text Grammar and Hebrew Syntax II.: Syntax and Semantics“, 26n.

6. Fazit

1) Wir haben die Problematik der narrativen Analyse (Erzählhermeneutik) angesprochen. Es zeigte sich, dass es in einer Erzählung wichtig ist, *die rein narrativen Teile* (insbesondere die Hauptsätze der Erzählung) und *die diskursiven Teile* (insbesondere *die direkte Rede*) zu unterscheiden.

Nicht nur, weil es formal anders gestaltete Textteile sind,²⁷ sondern auch, weil es *verschiedene Typen der Kommunikation* sind.²⁸ Die narrativen Teile einer Erzählung sind regelmäßig in dritter Person gehalten, vom Erzähler wie auch vom Zuhörer *distanziert* (die sog. *Er-Erzählung*). Direkte Rede bedeutet in diesem Zusammenhang einen Bruch. Sie eröffnet eine „Ich–Du“ Kommunikation, die *engagiert* und *präsentisch* ist; zu dieser Sprache gehören Imperative, Kohortative und Jussive (die nicht-indikativische Modi). In dem Moment, in dem in einer Erzählung direkt geredet wird, wird auch der Zuhörer gewissermaßen engagiert – er wird *zum direkten Zeuge* der Aussage und Auseinandersetzung der Akteure. Aber er bleibt dennoch ein Zeuge, wird nicht zum Akteur; obwohl, es auch Erzählungen gibt, die gerade mit dem Bruch dieser Grenze spielen und einen großen Effekt damit erreichen, z. B. der Nathan-Spruch zu David in 2S 12,7.

2) Für die Wahrnehmung einer Erzählung ist es von Bedeutung, mit der *Doppelperspektive*, die in der direkten Rede geöffnet wird, zu rechnen und in der Analyse zu arbeiten.

3) Auch *die Funktionen der Verbformen*, z. B. der Kohortative, sind in dieser Perspektive zu überprüfen und zu deuten – an manchen Stellen sind sie vielleicht präziser zu verstehen, als in manchen Bibelübersetzungen.

²⁷ So Wolfgang Schneider, *Grammatik des Biblischen Hebräisch: Ein Lehrbuch*, München: Claudius Verlag 1989, §§40ff.

²⁸ So E. Talstra, „Text Grammar and Hebrew Syntax I.: Elements of a Theory“; E. Talstra, „Text Grammar and Hebrew Syntax II.: Syntax and Semantics“. Weiter entwickelt und in einen breiteren theologisch-hermeneutischen Rahmen gestellt in Eep Talstra, „Texts and Their Readers. On Reading the Old Testament in the Context of Theology“, Janet W. Dyk, P. J. van Midden, K. Spronk, and G. J. Venema (eds.), *The Rediscovery of the Hebrew Bible*, Maastricht: Shaker 1999, 101–119; in einer methodologischen Gesamtdarstellung eines Kompendiums dargestellt in Eep Talstra, *Oude en nieuwe lezers. Een Inleiding in de Methoden van Uitleg van het Oude Testament*, Kampen: KOK 2002.

4) In der Auslegungsgeschichte des konkreten Textes Gen 22 wird immer mit der Frage gerungen, ob es sich hier um eine *Opfergeschichte* oder um eine *Versuchungsgeschichte* handelt. Ich habe versucht zu zeigen, dass dieses „entweder – oder“ kein sachliches Problem darstellt, sondern eigentlich *zwei Pläne der Doppelperspektive* markiert, mit der jede Erzählung arbeitet. Die zwei Welten – die interne Welt der Erzählung, die durch die *Opfergeschichte* bestimmt wird, und der Plan, auf dem der Erzähler mit seinen Adressaten über die *Erprobung* des Vater des Glaubens kommuniziert – sind methodologisch zu unterscheiden und in der Deutung und Interpretation der Texte nicht zu vermischen.

Summary: This study tries to describe communicative functions of direct speech units in biblical narratives. Methodologically it is based on Wolfgang Schneider's Grammar of Biblical Hebrew and Eep Talstra's studies on functional aspects of Hebrew verbal forms in their particular macrosyntactic contexts. Two levels of communication in narrative texts are discerned: the level of narrated story (the internal world of the story) and the level of „narrator-auditor-communication“ (the external effective impact of the narration). Three basic types of direct speech, and the functions of Hebrew verbal forms used in these speeches, are analyzed and interpreted on the basis of the Biblical narration of „Abrahams trial“/„sacrifice of Isaac“, the well known Aqedah (Gen 22:1-19).

Keywords: Biblical Studies – Old Testament – Hebrew Bible – Poetics – Narratology – Direct Speech – Dialogue

VIATORUM

CONTENTS (LI, 2009) Nr. 2

123	PETR SLÁMA
	Editorial
126	JOHN BARTON
	Law and Narrative in the Pentateuch
141	BENEDIKT HENSEL
	Die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament als Fundament einer christlichen Theologie: Arnold A. van Rulers Ansatz und die neuere kanonisch-intertextuelle Debatte
173	THOMAS RÖMER
	Von Maulwürfen und verhinderten Propheten: Einige Anmerkungen zum prophetischen Buch
184	JOACHIM VETTE
	Der letzte Richter? Methodische Überlegungen zur Charaktergestaltung in 1Sam 11
198	MARTIN PRUDKÝ
	Funktion der direkten Rede in Erzählungen: am Beispiel Gen 22,1–19
224	DAVID JAVORNICKÝ
	Application of Labov's model to the Old Testament narratives
240	JOEP DUBBINK
	"Reality is highly overrated" – God in language and reality in Brueggemann's Theology of the Old Testament
	BOOK REVIEWS
250	On Scribes and the Canonization of the Old Testament (Klaas Spronk)
255	Eschatology, Knowledge, and Politics (Martin Wernisch)

ADDRESSES OF THE CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE

- John Barton University of Oxford, Oriel College,
Oxford, OX1 4EW, United Kingdom
john.barton@oriel.ox.ac.uk
- Joep Dubbink Vrije Universiteit Amsterdam,
Faculteit der Godgeleerdheid,
De Boelelaan 1105, 1081HV Amsterdam,
the Netherlands
j.dubbink@th.vu.nl
- Benedikt Hensel Johannes Gutenberg-Universität in Mainz,
Forum Universitatis 4,
D-55099 Mainz, Germany
henselb@uni-mainz.de
- David Javornický Římská 43, CZ-120 00 Praha 2-Vinohrady,
Czech Republic
david.javornicky@gmail.com
- Martin Prudký Charles University in Prague,
Protestant Theological Faculty,
Černá 9, CZ-115 55 Praha 1
prudky@etf.cuni.cz
- Thomas Römer Université de Lausanne,
Institut romand des sciences bibliques,
Bâtiment Anthropole,
CH-1015 Lausanne, Switzerland
thomas.romer@college-de-france.fr
- Klaas Spronk Protestantse Theologische Universiteit,
Oudestraat 6,
P.O. Box 5021, NL-8260 GA Kampen
kspronk@pthu.nl
- Joachim Vette Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg,
Wiss.-Theologisches Seminar,
Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg, Germany
Joachim.vette@wts.uni-heidelberg.de
- Martin Wernisch Charles University in Prague,
Protestant Theological Faculty,
Černá 9, CZ-115 55 Praha 1
mw@etf.cuni.cz

The authors of the articles herein published are responsible for their contents, and while the editors have presented their ideas for discussion, they need not agree with them.

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database® and it is also included in the full-text ATLASerials® (ATLAS®) collection. Both are products of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, WWW: <http://www.atla.com>. It is also indexed and abstracted in the Arts and Humanities Citation Index® of Thompson Reuters, Philadelphia, PA 19104, www.thomsonreuters.com/products_services/scientific/Arts_Humanities_Citation_Index.