

„Daß du, der du mir erscheinst,
Gott sei, davon bin ich nicht gewiß.“

Kant und der Gott der Bibel

Konrad Schmid

Sechs Jahre liegen zwischen Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) und Schleiermachers „Reden über die Religion“ (1799). Die beiden Schriften sind also durch keine allzu langen zeitlichen Distanzen voneinander getrennt. Gleichwohl aber stehen Welten zwischen ihnen. *Ex post* lässt sich eine Epochengrenze zwischen 1793 und 1799 ausmachen, die Spätaufklärung und Frühromantik voneinander trennt.

Auf der einen Seite steht Kant mit seinem Votum für die Vernunftreligion, die der moralischen Besserung des Menschen dienen soll. Auf der anderen Seite findet sich Schleiermachers entschiedenes Votum für die Religion, der eine eigene Provinz im menschlichen Gemüt zukomme und die eben gerade nicht auf moralische Ansprüche oder Prozesse reduzierbar sei. Dass Kant Schleiermachers Reden gekannt hat, ist zwar grundsätzlich möglich – Kant starb 1804 –, aber ungewiss, vielleicht sogar eher unwahrscheinlich. Er klagt spätestens ab 1798 in Briefen über die Abnahme seiner Geisteskraft. 1799 hat sich sein Zustand offenbar weiter verschlechtert.

Wie dem auch sei, ein Bibelwissenschaftler und Exeget fühlt wohl intuitiv eine größere Distanz zu Kant als zu Schleiermacher, jedenfalls, was die Bibelhermeneutik angeht. Doch weshalb ist das eigentlich der Fall? Die Bibelexegeese nimmt ja für sich in Anspruch, die Bibel methodisch wie jede andere Literatur auszulegen¹ und sie nach kritischen Maßstäben zu analysieren. In dieser Hinsicht ist sie ganz der Aufklärung verpflichtet.

Der folgende Beitrag möchte dieser Frage anhand eines Beispiels nachgehen, indem er erstens mittels Kants Bezugnahmen auf die Geschichte von Isaaks Opferung in Gen 22 im „Streit der Fakultäten“ sowie der Reli-

¹ Vgl. zur Forschungsgeschichte dieser Maxime J. W. ROGERSON, Die Bibel lesen wie jedes andere Buch? Auseinandersetzungen um die Autorität der Bibel vom 18. Jh an bis heute, in: S. Chapman u.a. (Hg.), *Biblischer Text und theologische Theoriebildung* (BThSt 44), Neukirchen-Vluyn 2001, 211–234.

gionsschrift einige Grundelemente seiner Bibelauslegung aufzeigt.² Dann wird er zweitens diese Auslegung mit heutigen bibelwissenschaftlichen Zugängen zu Gen 22 vergleichen und schließlich drittens aufgrund dessen fragen, wie nun Kants Bibelhermeneutik für diesen Text zu charakterisieren und wie sie zu evaluieren ist.

1. Kants Bemerkungen zu Gen 22 im „Streit der Fakultäten“

Im Einzelnen ausgelegt hat Kant Gen 22 nirgends. Aber es gibt eine sehr charakteristische Bezugnahme auf diese Erzählung im Rahmen des „Streits der Fakultäten“ aus dem Jahr 1798. Bei der Vorstellung der Theologischen Fakultät im Rahmen dieser Schrift charakterisiert er deren grundsätzliche intellektuelle Orientierung wie folgt:

„Sie [sc. die Theologische Fakultät] spricht [...] nicht nach den Gesetzen der reinen und a priori erkennbaren Vernunftreligion (denn da würde sie sich erniedrigen und auf die philosophische Bank herabsetzen), sondern nach *statutarischen*, in einem Buche, vorzugsweise *Bibel* genannt, enthaltenen Glaubensvorschriften [...]“³

Damit ist Kants Grundunterscheidung zwischen „Kirchenglaube“ und „Vernunftglaube“ aus der fünf Jahre jüngeren Religionsschrift aufgegriffen: Der „Kirchenglaube“ bezieht sich auf bestimmte geschichtliche Offenbarungsinhalte und heißt deshalb auch „historischer“ oder „statutarischer Glaube“, der „Vernunftglaube“ hingegen beinhaltet die reine Moral und heißt deshalb auch „reiner moralischer Vernunftglaube“.

Wenn nun aber die „Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote“ „das Wesentliche aller Religion ausmacht“, wie Kant in der Religions-

² Vgl. dazu E. SÄNGER, Kants Auffassung von der Bibel, *KantSt* 11 (1906) 382–389; O. KAISER, Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik, *NZStH* 11 (1969) 125–138; H. ROSENAU, Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling, *NZStH* 27 (1985) 251–261; A. ELGAR, Kant’s Two Interpretations of Genesis, *Journal of Literature and Theology* 6 (1992) 280–290; H. Graf REVENTLOW, Towards the End of the ‘Century of Enlightenment’: Established Shift from Sacra Scriptura to Literary Documents and Religion of the People of Israel, in: M. Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume 2: From the Renaissance to Enlightenment*, Göttingen 2008, 1024–1063, 1034–1040; S. SEKINE, Philosophical Interpretations of the Sacrifice of Isaac, in: A. Lemaire (Hg.), *Congress Volume Ljubljana 2007 (VT.S 133)*, Leiden u.a. 2010, 339–366.

³ I. KANT, Der Streit der Fakultäten. Der Streit der Fakultäten, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7, 1–116 (= Fak.), 61 (Kursiven im Original gesperrt).

schrift formuliert,⁴ dann ist damit ein Problem gegeben. Die Theologie muss sich mit einem Basisdokument befassen, mehr noch, sich an einem Basisdokument orientieren, das gerade nicht den eigentlich interessierenden „reinen moralischen Vernunftglauben“, sondern den „Kirchenglauben“ enthält. Dieses Problem kann aber gelöst werden, und zwar durch die Auslegung der Bibel.

Die Bibel ist nach Kant ein

„Codex der Offenbarung [...], dessen Authenticität als eines Geschichtsglaubens (nicht eben des moralischen; denn der würde auch aus der Philosophie gezogen werden können) doch mehr von der Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen thun mag, als von mit kritischer Prüfung der darin enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgestellten Beweisen erwartet werden darf, dessen Auslegung auch nicht der natürlichen Vernunft der Laien, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen wird.“⁵

Noch deutlicher formuliert Kant in demselben Zusammenhang:

„Die Beglaubigung der Bibel nun, als eines in Lehre und Beispiel zur Norm dienenden evangelisch=messianischen Glaubens, kann nicht aus der Gottesgelehrtheit ihrer Verfasser (denn der war immer ein dem möglichen Irrthum ausgesetzter Mensch), sondern muß aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volks [...] betrachtet werden.“⁶

Das heißt: Nicht die Lehren und Erzählungen, auch nicht die mögliche Bildung oder gar Inspiriertheit ihrer Verfasser, sondern die Wirkung der Bibel ist das entscheidende Moment, das sie als authentisches Offenbarungszeugnis erweist. In den Kategorien der Grammatik gesprochen: Nicht die Semantik, auch nicht die Autorschaft, sondern die Pragmatik der Bibel begründet ihren Wert als Offenbarung. Kant überspringt also den von der Aufklärung so stark betonten „garstigen Graben“ zwischen Geschichtswahrheiten und Vernunftwahrheiten mit dem Verweis auf die Wirkung der Bibel:

„Die Göttlichkeit ihres (sc. der Bibel) moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichteerzählung [...] und berechtigt dabei doch zu dem Satz: daß die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion als ihr Leitmittel untergelegt zu werden verdiene.“⁷

Die Inhalte der Bibel interessieren Kant aber natürlich auch. Denn von einem unmoralischen Buch wären kaum moralische Wirkungen zu erwarten. Ideal

⁴ I. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. in: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 6, 1–202 (= Rel.), 158.

⁵ Fak. 61.

⁶ A.a.O. 63.

⁷ A.a.O. 64f.

wäre es natürlich, wenn die Bibel auch auf der inhaltlichen Ebene vollkommen moralisch wäre:

„Ein Gesetzbuch des nicht aus der menschlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr, als moralisch-praktischer Vernunft, dem Endzwecke nach vollkommen einstimmigen statutarischen (mithin aus einer Offenbarung hervorgehenden) göttlichen Willens, die Bibel, würde nun das kräftigste Organ der Leitung des Menschen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl sein, wenn sie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authentizität documentirt werden könnte.“⁸

Würden „statutarischer Glaube“ und „reiner Vernunftglaube“ vollständig koinzidieren und als solche den Inhalt der Bibel bestimmen, dann wäre damit wohl der Leitfaden zum ewigen Frieden gegeben. „Diesem Umstande aber stehen viele Schwierigkeiten entgegen.“⁹ Welche sind das? Diejenige, die Kant zuerst nennt, besteht darin, dass die biblische Offenbarung nirgends positiv zu verifizieren ist. „Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei, der zu ihm spricht.“¹⁰

Aber die von der Bibel beanspruchte Offenbarung ist doch immerhin falsifizierbar:

„Daß es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken: er muß sie doch für Täuschung halten.“¹¹

Und hier nennt Kant nun, im Rahmen einer Anmerkung, als Beispiel die Erzählung von der Opferung Isaaks, in der Gott Abraham gebietet, ihm seinen Sohn als Brandopfer darzubringen:

„Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: ‚Daß ich meinen guten Sohn nicht tödten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden‘, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.“¹²

Die von Kant gebotene Auslegung lässt an Klarheit nichts zu wünschen übrig: Der biblische Protagonist Abraham verkennt die Fallibilität der Offenbarung. Er hätte erkennen müssen, dass nicht Gott, sondern die Verblendung zu ihm spricht, da dasjenige, was ihm geboten wird, dem moralischen Sittengesetz widerspricht.

Kant kritisiert hier zwar Abraham auf der Ebene der Akteure des biblischen Textes, nicht aber die Bibel selbst. Abraham hätte auf den himmlischen Opferbefehl etwas anderes antworten sollen, als sich gehorsam auf den Weg

⁸ Fak. 63.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

zu machen. Offenbar sieht aber Kant keine Notwendigkeit, das Kapitel 22 der Gen aus der Bibel zu entfernen. Die Semantik der Erzählung ist zwar scheußlich, was aber eine positive Pragmatik – so darf man schließen – nicht von vornherein verunmöglicht. Die Abscheu über Abrahams Verhalten ermöglicht dem aufgeklärten Leser gleichwohl noch, einen moralischen Nutzen aus der Erzählung zu ziehen – nämlich nie wie Abraham zu handeln.

Dieser Schluss lässt sich zwar nicht explizit mit einem Zitat belegen, er legt sich aber von selbst nahe. Denn der Inhalt der Bibel als solcher ist ja, wie bereits deutlich wurde, ohnehin nur von sehr marginaler Bedeutung: „Der Geschichtsglaube ist ‚todt an ihm selber‘, d.i. für sich, als Bekenntniß betrachtet, enthält er nichts, führt auch auf nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte.“¹³

Man muss die biblischen Texte nachgerade gegen den Strich bürsten, um ihre Offenbarungsqualität zu schmecken. Kant hat diese Problematik sehr deutlich gesehen und nimmt auch kein Blatt vor den Mund, um sie entsprechend zu beschreiben:

„Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Texts (der Offenbarung) oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie [...] einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegen wirkt.“¹⁴

Die moral- und vernunftgemäße Auslegung steht also keineswegs in einem organischen Verhältnis zum Bibeltext, sondern ist oft eine „gezwungene“. Kant ist nun allerdings der Überzeugung, dass diese Idee weder neu noch spezifisch für Europa prägend ist:

„Man wird auch finden, daß es mit allen alten und neuern, zum Theil in heiligen Büchern abgefaßten Glaubensarten jederzeit so ist gehalten worden, und daß vernünftige, wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselbe ihrem wesentlichen Inhalte nach nachgerade mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Übereinstimmung brachten.“¹⁵

Vielleicht am deutlichsten stellt Kant sein bibelhermeneutisches Programm in einer Fußnote dar, die am Ende des vorletzten, soeben zitierten Abschnitts, steht:

„Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben als einer solchen sein: ‚Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u.s.w.‘; und da das letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller

¹³ Rel. 111.

¹⁴ A.a.O. 110.

¹⁵ A.a.O. 110f.

Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Prinzip aller Schriftauslegung enthalten.“¹⁶

„Um dieses an einem Beispiel zu zeigen, nehme man den Psalm LIX, V. 11–16, wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entsetzen weit geht, angetroffen wird. Michaelis (Moral, 2ter Theil, S. 202) billigt dieses Gebet und setzt hinzu: ‚Die Psalmen sind inspirirt; wird in diesen um Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht sein, und wir sollen keine heiligere Moral haben als die Bibel‘. Ich halte mich hier an dem letzteren Ausdrucke und frage, ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse.“¹⁷

Die Frage ist natürlich rhetorisch, die Bibel muss nach der Moral ausgelegt werden. Das ist zwar gut aufklärerisch, aber ist es auch theologisch vertretbar? Kants Einspruch gegen die Erzählung von Gen 22 ist jedenfalls nicht ganz unberechtigt. Auf der Ebene der Moral ist Kant Recht zu geben: Gott will nicht, dass Väter ihre Söhne opfern. Aber ist es wirklich das, was Gen 22 sagt? Worum geht es in der Erzählung von Isaaks Opferung in Gen 22? Kants Zugangsweise leidet – wie viele andere auch – an zwei elementaren Grundfehlern, die sich auch andernorts in der Bibelexegese häufig beobachten lassen: Zum einen legt Kant Gen 22 unter Absehung jeglicher Kontextbeziehungen aus. Er betrachtet dieses Kapitel, als sei es für sich überliefert worden, was aber nie der Fall war – darauf ist sogleich zurückzukommen. Der zweite Grundfehler besteht darin, dass er die Gattung von Gen 22 nicht beachtet: Es handelt sich dabei um eine Erzählung, nicht um ein Lehrstück oder eine Handlungsanweisung. Nirgends in Gen 22 wird gesagt, dass Gott üblicherweise Vätern befiehlt, ihm deren Söhne zu opfern oder dass sich jeder Leser so verhalten solle wie Abraham. Vielmehr wird davon erzählt, wie vor Urzeiten Gott einem spezifischen Menschen, Abraham, befahl, ihm seinen Sohn zu opfern und wie sich diese Begebenheit dann zutrug.

2. Gen 22 in der Bibelwissenschaft

Wie versteht aber die alttestamentliche Bibelwissenschaft Gen 22?¹⁸ In der neuzeitlichen Bibelauslegung lässt sich nicht selten beobachten, wie theo-

¹⁶ Rel. 112.

¹⁷ A.a.O. 110.

¹⁸ Gen 22 ist ein ausgesprochen vielbeachteter Text der alttestamentlichen Exegese. Vgl. aus neuerer Zeit nur (neben den Komm.) H.-C. SCHMITT, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1–19* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte, BN 34 (1986) 82–109 = DERS., Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften (BZAW 310), Berlin/New York 2001, 108–130; T. VEIJOLA, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85 (1988) 129–164; J. VAN SETERS, Abraham in History and Tradition, New Haven 1975, 227–249; DERS., Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville

1992, 261–264; S. PROLOW/V. OREL, Isaac Unbound, BZ 40 (1996) 84–91; H.-P. MÜLLER, Genesis 22 und das *mlk*-Opfer. Erinnerungen an einen religionsgeschichtlichen Tatbestand, BZ 41 (1997) 237–246; J. EBACH, Theodizee: Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der „Bindung Isaaks“ (1 Mose 22), in: Ders., Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, 1–25; I. FISCHER, Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese. Die „Opferung“ der beiden Söhne Abrahams. Gen 21 und 22 im Kontext, in: A. Franz (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie (PiLi 8), St. Ottilien 1997, 17–36; H.-D. NEEF, Die Prüfung Abrahams. Eine exegetisch-theologische Studie zu Gen 22,1–19 (AzTh90), Calw 1998; DERS., „Abraham! Abraham!“ Gen 22,1–19 als theologische Erzählung, JNSL 24 (1998) 45–62; G. STEINS, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg i. Br. u.a. 1999; DERS., Abrahams Opfer, Exegetische Annäherungen an einen abgründigen Text, ZKTh 121 (1999) 311–324; DERS., Die Versuchung Abrahams (Gen 22,1–19). Ein neuer Versuch, in: A. Wénin (Hg.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL 155), Leuven 2001, 509–519; S. MITTMANN, ha-Morijja – Präfiguration der Gottesstadt Jerusalem (Genesis 22,1–14.19). Mit einem Anhang: Isaaks Opferung in der Synagoge von Dura Europos, in: M. Hengel u.a. (Hg.), La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes (WUNT 129), Tübingen 2000, 67–97; R. BRANDSCHEIDT, Das Opfer des Abraham (Genesis 22,1–19), TThZ 110 (2001) 1–19; E. BOASE, Life in the Shadows: The Role and Function of Isaac in Genesis – Synchronic and Diachronic Readings, VT 51 (2001) 312–335; D. VOLGGGER, Es geht um das Ganze – Gott prüft Abraham (Gen 22,1–19), BZ 45 (2001) 1–19; C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Abraham zwischen Gott und Isaak (Gen 22,1–19), WuD 26 (2001) 43–60; H. MOLTZ, God and Abraham in the Binding of Isaac, JSOT 96 (2001) 59–69; O. BOEHM, The Binding of Isaac. An Inner-Biblical Polemic on the Question of „Disobeying“ a Manifestly Illegal Order, VT 52 (2002) 1–12; A. MICHEL, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen 2003; O. KAISER, Die Bindung Isaaks. Untersuchungen zur Eigenart und Bedeutung von Genesis 22, in: Ders., Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis (BZAW 320), Berlin/New York 2003, 199–224; K. SCHMID, Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der „heilsgeschichtliche“ Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser (BZAW 345/1), Berlin/New York 2004, 271–300; G. STEINS, Den Sohn opfern? Eine biblische Story als Vermächtnis, in: Ders./F. Untergaßmair (Hg.), Das Buch, ohne das man nichts versteht. Die kulturelle Kraft der Bibel (Veichtaer Beiträge zur Theologie 11), Münster u.a. 2005, 163–180; H. SCHWEIZER, „Isaaks Opferung“ (Gen 22) – Ergänzungen, BN 134 (2007) 25–44; F. HARTENSTEIN, Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22, in: J. A. Steiger (Hg.), Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit, Berlin/New York 2006, 1–22; C. HARDMEIER, Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Gen 22 und Jeremia 2–6 (BThSt 79), Neukirchen-Vluyn 2006; T. NOVICK, Biblicalized Narrative: On Tobit and Genesis 22, JBL 126 (2007) 755–764; M. BAUKS, The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11, in: K. Finsterbusch u.a. (Hg.), Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition, Numen Book Series (SHR 112), Leiden 2007, 65–86; K. SCHMID, Abraham's Sacrifice. Gerhard von Rad's Interpretation of Gen 22, Interp. 62 (2008) 268–276. Vgl. auch die rezeptionsgeschichtlichen Bände J. A. Steiger (Hg.), Isaaks Opferung (Gen 22) in den

logische Probleme eines Textes religionsgeschichtlich breit behandelt und abgeleitet und in der Folge als gelöst betrachtet werden. Ein besonders eindrückliches Beispiel bietet in dieser Hinsicht die Interpretation Gunkels zu Gen 22:¹⁹ Gunkel sah (zusammen mit seinen Vorläufern) den ursprünglichen Sinn der Erzählung darin, dass es hier um eine Absage an das Kinderopfer gehe. Hinter Gen 22 stehe eine noch vorisraelitische Kultlegende, die davon erzählt habe, wie ein Vater, ebenso wie viele vor ihm, seinen Sohn einer Gottheit opfern wollte, von dieser selbst aber angehalten wurde, statt des Kindes ein Tier als Ersatzopfer darzubringen und so das Kinderopfer abzuschaffen. In religionsgeschichtlicher Perspektive verkehrt sich die vermeintliche Inhumanität der Erzählung also nachgerade in ihr Gegenteil: Nicht von einem grausamen Gott, der Kinderopfer fordert, sondern von einem, der diese zugunsten von Tieropfern ablehnt, davon berichtet Gen 22.

Es gibt wenige Resultate der kritischen Bibelexegese, die so erfolgreich rezipiert worden sind wie diese religionsgeschichtliche „Rettung“ von Gen 22. Allerdings: So attraktiv diese Deutung auch erscheint, so ist sie doch unhaltbar.²⁰ Weshalb?

Zunächst: Nirgends schimmert in Gen 22 auch nur die leiseste Kritik am Kinderopfer durch, im Gegenteil: Was nach der Erzählung allein zählt, ist, dass Abraham tatsächlich bereit ist, seinen Sohn zu opfern. Dazu wird er aufgerufen und dafür wird er in 22,12²¹ auch explizit gelobt.²²

Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit, Berlin/New York 2006 sowie B. GREINER u.a. (Hg.), *Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer“ in Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2007.

¹⁹ H. GUNKEL, *Genesis* (HK I/1), Göttingen ⁶1964, 240–242; vgl. H. HOLZINGER, *Genesis* (KHC I), 1898, 165: „Gen 22,1–19 ist dann eine gegen das Menschenopfer sich ausprechende Tendenz Erzählung.“ Vgl. den Hinweis bei T. VEIJOLA, *Das Opfer des Abraham*, auf Johannes Clericus (1657–1736); weitere ältere Vertreter bei O. KAISER, *Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben*, in: Ders., *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments*, Göttingen 1984, 142–166, 145f.; G. STEINS, *Bindung*, 108f.

²⁰ Vgl. etwa W. ZIMMERLI, *1Mose 12–25, Abraham* (ZBK.AT 1.2), Zürich 1976, 110; I. FISCHER, *Gottesstretterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart u.a. 1995, 57–69; DIES., *Die Lebensprobe des Abraham. Gen 22 im Kontext der Frauextexte der Erzählungen*, *BiLi* 72 (1999) 199–214; C. EBERHART, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen* (WMANT 94), Neukirchen-Vluyn 2002, 206; vgl. aber H.-P. MÜLLER, *Gen 22, 237–246*; D. VOLGGER, *Gott prüft Abraham*, 13–16.

²¹ Vgl. entsprechend auch 22,16f.

²² C. HARDMEIER, *Realitätssinn*, 14–18; erkennt eine Ambiguität in dem Opferauftrag V.2 („ihn als Brandopfer hinaufsteigen lassen“ bzw. „ihn zu/bezüglich einer Brandopferdarbringung hinaufführen“): „Letzteres würde eindeutig heißen, dass Abraham seinen Sohn auf einen der Berge hinaufführen soll, um dann auf dem Berg selbst mit ihm zusammen ein Brandopfer zu zelebrieren.“ (16f.). Ob man Gen 22 allerdings von dieser (nicht sehr deutlich wahrnehmbaren) Ambiguität her interpretieren darf, ist aufgrund der Engelrede V.12 sehr fraglich (vgl. dazu a.a.O. 52–59).

Hinzu tritt, dass die Erzählung selbst von allem Anfang an damit rechnet, dass Opfer grundsätzlich *Tieropfer* sind. Isaak fragt seinen Vater: „Hier ist das Feuer und das Holz, wo aber ist das Schaf zum Opfer?“ (V.7). Die Erzählung läuft also keineswegs auf die Einrichtung des Tieropfers hinaus, sondern setzt dieses bereits als geläufig voraus. Es geht Gen 22 um eine exzeptionelle Probe und der Befehl des Kinderopfers erschließt sich nachgerade nur als ein ganz außerordentlicher und alles andere als üblicher Vorgang.

Schließlich ist auch der religionsgeschichtliche Befund in Rechnung zu stellen, dass sich Kinderopfer im antiken Israel nirgends mit hinreichender Wahrscheinlichkeit historisch nachweisen lassen. Entsprechendes archäologisches und epigraphisches Material läßt sich lediglich für die Phönizier und Punier beibringen.²³ Weiter liegen einige möglicherweise historisch auswertbare alttestamentliche Notizen über eine solche Kinderopferpraxis für Nachbarvölker Israels wie etwa Moab (2Kön 3,27) vor, die aber durchaus auch aus dem deuteronomistisch gepflegten Topos der Schandtaten der Völker zu erklären sein könnten. Für das antike Israel selbst ist der Befund zwar – wie gerade neuerdings wieder betont wird²⁴ – nicht ganz eindeutig, doch sind bei den für Kinderopfer angeführten Belegen durchwegs auch alternative Interpretationen möglich. Das gerne martialisch als Kinderopfer gedeutete Ritual am „Tofet“²⁵ im Hinnom-Tal, wo davon die Rede ist, dass man Kinder „durch das Feuer gehen ließ“, dürfte eher einen Weiheritus als einen Menschenopfervorgang im Blick haben²⁶ (die Rezeptionsmöglichkeit [oder erst-

²³ Vgl. KAI 47; 61A; 79; 98f; 162f. Zur Diskussion vgl. S. S. BROWN, Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context (JSOT/ASOR MS 3), Sheffield 1991; F. M. CROSS, A Phoenician Inscription from Idalion: Some Old and New Texts Relating to Child Sacrifice, in: M. D. Coogan u.a. (Hg.), *Scripture and Other Artifacts*, FS P. J. King, Louisville 1994, 93–107.

²⁴ Mit Menschen-/Kinderopfern im antiken Israel rechnen etwa H.-P. MÜLLER, Gen 22; T. RÖMER, *Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère*, Archiv für Religionsgeschichte 1 (1999), 17–26; E. NOORT, Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible, in: Ders./E. Tigchelaar (Hg.), *The sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations (Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 4)*, Leiden u.a. 2002, 1–20, 6–14; O. KAISER, *Bindung*, 219–222; A. MICHEL, *Gott*, 287–294.

²⁵ Vgl. J. A. DEARMAN, *The Tophet in Jerusalem. Archaeology and Cultural Profile*, JNWSL 22 (1996) 59–71.

²⁶ Vgl. K. ENGELKEN, *Menschenopfer im Alten Orient und im Alten Testament*, in: H. Seebass, *Genesis II/1*, Neukirchen-Vluyn 1997, 205–207, 206 (mit Verweis auf J. EBACH/U. RÜTERSWORDEN, *ADRMLK*, „Moloch“ und BA'AL ADR, UF 11 [1979] 219–226, 222; M. WEINFELD, *The Worship of Molech and the Queen of Heaven and Its Background*, UF 4 [1972] 133–154; DERS., *Burning Babies in Ancient Israel*, UF 10 [1978] 411–413, 411f.); E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984, 327; R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels (GAT 8/1.2)*, Göttingen 1992, 297–301; K. A. D. SMELIK, *Moloch, Molekh or Molk-Sacrifice? A Reassessment of the Evidence Con-*

malige Stilisierung²⁷] als Kinderopfer verdankt sich wiederum der deuteronomistischen Perhorreszierung dieses Ritus). Die tragische Begebenheit um Jephthas Tochter in Ri 11 dürfte vielmehr aus der literarisch-kulturellen Begegnung mit der griechischen Tragödie, als aus einem entsprechenden religionsgeschichtlichen Hintergrund zu erklären sein.²⁸ Die Erstgeburtsbestimmungen der alttestamentlichen Rechtsüberlieferungen sind historisch kaum mit Kinderopfern in Zusammenhang zu bringen.²⁹

Doch diese Punkte betreffen allesamt erst Präliminarien: Man muss nicht einmal religionsgeschichtlich ungesicherte Urteile zur Kinderopferpraxis aufdecken, um die vor allem mit dem Namen Gunkels verbundene Deutung von Gen 22 als Erzählung von der Ablösung des Kinder- durch das Tieropfer als inadäquat zu beurteilen. Selbst wenn diese Interpretation religionsgeschichtlich richtig wäre, würde sie doch nur die Vorgeschichte der jetzigen Erzählung betreffen.³⁰ Das hat sogar schon Gunkel selbst gesehen, der von der „gegenwärtigen Gestalt“ der Erzählung festhielt, sie sei „*nur* [sic!] ein Charaktergemälde“ Abrahams,³¹ um dann, ebenso entschieden wie ausführlich, zum älteren Sinn der Erzählung überzugehen³² – nämlich der Ablösung des Kinder- durch das Tieropfer –, die ihn ebenso interessierte wie faszinierte.

Wenn diese auf den ersten Blick ansprechende, aber nicht haltbare Auslegung im Gefolge Gunkels nicht mehr möglich ist, wie ist dann die Erzählung

cerning the Hebrew Term Molekh, SJOT 9 (1995) 133–142; W. ZWICKEL, Art. Menschenopfer (NBL Lfg. 10), Solothurn/Düsseldorf 1995, 765f. Anders G. C. HEIDER, The Cult of Molek. A Reassessment (JSOT.S 43), Sheffield 1985, 174–203; DERS., Art. Molech, DDD, Leiden u.a. 1995, 1090–1097; J. DAY, Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament (UCOP 41), Cambridge 1989, 46–71; O. KAISER, Erstgeborenen; DERS., Bindung, 220; T. RÖMER, Sacrifice humain, 17–26; A. MICHEL, Gott, 287–294; zur Diskussion vgl. weiter C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, WuD 2001, 48f.; D. VOLGGER, Gott prüft Abraham, 13–16; sowie allgemein K. FINSTERBUSCH u.a. (Hg.), Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition (SHR 112), Leiden 2007.

²⁷ Vgl. K. A. D. SMELIK, Moloch.

²⁸ Vgl. T. RÖMER, Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?, JSOT 77 (1998) 27–38. Römer rechnet damit, dass Ri 11 von Gen 22 literarisch abhängig ist (vgl. A. MICHEL, Gott, 300–302). Vgl. auch M. BAUKS, Jephthas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11, 29–40 (FAT 71), Tübingen 2010.

²⁹ Vgl. G. STEINS, Bindung, 181–185; anders T. RÖMER, Sacrifice humain, 20f.

³⁰ Vgl. H.-C. SCHMITT, Versuchung Abrahams, 83f.; I. KANT, Religion; T. VEIJOLA, Opfer des Abraham, 157: „der Sinn der Erzählung wird hinter dem Text in der Religionsgeschichte gesucht, und der so gefundene Sinn wird dann zur eigentlichen Botschaft des Textes hochstilisiert“.

³¹ H. GUNKEL, Genesis, 240. Vgl. ebd.: „Polemik gegen das Kinderopfer [...] liegt demnach hier gänzlich fern; von Zorn und Abscheu gegen diesen finsternen Brauch ist nicht die Rede“.

³² A.a.O., 240–242.

von Isaaks Opferung zu interpretieren? Der Schlüssel liegt in den ersten drei Worten: „Nach diesen Begebenheiten“ (אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה). Damit wird Gen 22 in den Kontext der vorausgegangenen Abrahamsgeschichten von Gen 12–21 gestellt, die kurz zusammengefasst davon erzählen, wie Gott ab Gen 12 ständig und rhetorisch immer ausgreifender Abraham reiche Nachkommenschaft verheißt. Aber die Zeit verstreicht und erst nach 25 Jahren, literarisch gesprochen in Gen 21, wird Abraham endlich sein Sohn Isaak geboren, an dem die gesamte Nachkommenschaftsverheißung hängt: Ohne eigenen Sohn – keine reiche Nachkommenschaft.

Und nach dieser so aufgebauten Spannung – nach 9 Kapiteln oder 25 Jahren narrativ verstrichener Zeit – erzählt Gen 22 als erster Bericht über Isaak von dem Befehl, diesen zu opfern.

Nun ist Isaak in Gen 22 – aufgrund der Kontexteinbettung dieser Geschichte – eben nicht nur Sohn seines Vaters, sondern Träger der Verheißung. Er ist das kleine, aber unverzichtbare Verbindungsglied in der Kette zwischen Abraham und der möglichen Erfüllung der Nachkommensverheißung, die die ganze vorlaufende Abrahamsgeschichte bestimmt. So gesehen dreht sich Gen 22 nicht um die Frage des Kinderopfers, sondern um die Frage, ob Gott seine Verheißung auch zurücknehmen und ob umgekehrt Abraham sie auch zurückgeben kann. Zugespitzt gesagt: Von irgendeinem Vater bzw. irgendeinem Sohn kann die Geschichte in Gen 22 nicht erzählt werden. Sie ist ganz und gar auf die spezifischen Personen angewiesen: Abraham als Vater und Isaak, den lange verheißenen Sohn, der das notwendige Bindeglied für Abrahams spätere reiche Nachkommenschaft darstellt, die Gott ihm verheißt hat.

In literaturgeschichtlicher Hinsicht lässt sich feststellen, dass Gen 22 wohl kein sehr alter Text im Alten Testament ist. Er setzt klar die Kultzentralisation voraus – Abraham muss sich an einen bestimmten Ort begeben, um das Opfer zu vollziehen. Das bedeutet, dass Gen 22 nicht älter als die Josiazeit sein kann, vermutlich ist der Text aber doch erheblich jünger. Das lässt sich an verschiedenen intertextuellen Aufnahmen aus der deuteronomistischen und priesterschriftlichen Literatur in Gen 22, vor allem aber aufgrund der verdeckten Redeweise von Jerusalem als „Moria“ begründen: Als „Moria“ wird in 2Chr 3,1 der Tempelberg bezeichnet.³³ „Moria“ wird dabei in 2Chr 3,1 näher bestimmt als der Ort, wo Jhwh David erschienen war und den David als Stätte des Tempels bestimmt hatte, nämlich auf der Tenne des Ornan, des Jebusiters. Hätte 2Chr 3,1 Gen 22 bereits gekannt, wäre dann „Moria“ so, nur unter Verweis auf 1Chr 21 eingeführt worden? Eher ist das Schweigen von 2Chr 3,1 über Gen 22 dadurch zu erklären, dass der Text

³³ Vgl. K. SCHMID, Rückgabe, 294–296. Wenn allerdings H. SCHULT, Eine Glosse zu „Moryyah“, ZAW 111 (1999) 87f. mit seiner Annahme recht hat, dass „Moria“ ein sprechender, ja theologisch konstruierter Name ist („Jhwh lehrt“ oder „Jhwh ist Lehrer“), dann ist dieser eher in Gen 22 als in 2Chr 3 verankert.

damals noch nicht vorgelegen hatte. Datiert man den Grundbestand des chronistischen Geschichtswerks in die ausgehende Perserzeit (ca. 4. Jh. v. Chr.), so dürfte Gen 22 im unmittelbaren Gefolge davon entstanden sein.³⁴ Aufgrund des Umstandes, dass die hellenistische Zeit im Pentateuch kaum literarische Reflexe gefunden hat, kann man davon ausgehen, dass Gen 22 selbst noch perserzeitlich anzusetzen ist.

Aufgrund archäologischer und textlicher Zeugnisse ist der heutigen Forschung bekannt, dass Jerusalem und Juda in dieser Zeit ein sehr erbärmliches Bild boten.³⁵ Die Stadt war noch nicht wirklich wiederaufgebaut worden, die Bevölkerung war auf einen kleinen Anteil zusammengeschrumpft – wer immer sich in dieser Stadt mit etwas Traditionsbewusstsein aufhielt, musste beinahe zwangsläufig zum Schluss kommen: Gottes Verheißungen sind dahingefallen. Das große Volk, die reiche Nachkommenschaft – daraus wird nichts. Gott hat seine Verheißung wieder zurückgenommen.

In diese zeitgeschichtliche Situation scheint Gen 22 hineinsprechen zu wollen. Das Problem der Rücknahme der Verheißung ist so alt wie die Verheißung selbst. Gott mutet den Empfängern seiner Verheißung auch deren Verdunkelung bis ins Extrem zu. Auch eine bereits gegebene Verheißung tangiert nicht die Freiheit Gottes, diese Verheißung soweit zu verdunkeln, dass sie als zurückgenommen erscheinen mag. Abrahams wortlose Reaktion auf den Opferbefehl und sein entschlossenes Handeln können nachgerade als Umkehrung der Prüfung Abrahams zu einer Gottesprobe verstanden werden:³⁶ Wird Gott das Zunichtemachen seiner Verheißung durch die Tötung des Verheißungsträgers ermöglichen? In diesem Prozess erweist sich Gott schließlich als derjenige, der nicht von seiner Verheißung getrennt werden kann, so weit sie auch von ihrer Erfüllung getrennt erscheinen mag.

3. Recht und Grenze von Kants Kritik an Gen 22

Kant hatte Gen 22 in folgender Weise kritisiert:

„Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: ‚Daß ich meinen guten Sohn nicht tödten solle, ist ganz gewiß, daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden‘, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.“³⁷

³⁴ Vgl. K. SCHMID, Rückgabe, 296–300.

³⁵ Vgl. C. E. CARTER, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study* (JSOT.S 294), Sheffield 1999, 235f.

³⁶ Diesen Punkt hebt I. U. DALFERTH, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 465f. hervor.

³⁷ Fak. 63. Eine besondere Pointe aus der Antwortlosigkeit Abrahams gewinnt I. U. DALFERTH, *Malum*, 465f.: Nicht Gott prüft Abraham, sondern durch den Umstand, dass

Was ist an dieser Kritik berechtigt, was nicht? Zunächst einmal ist richtig, dass die Tötung des eigenen Kindes keine gangbare Option sein kann. Zutreffend ist auch, dass Gotteserscheinungen nicht mit letzter Sicherheit auf Gott selbst hin transparent sind.

Problematisch erscheinen mag, dass Kant den Sinn und den ethischen Wert der Geschichte auf der Ebene der darin vorkommenden fiktiven Personen evaluiert und sie dann insgesamt zu verwerfen scheint. Weil der Hauptakteur, Abraham, unmoralisch handelt, ist die Erzählung unmoralisch, und darum abzulehnen. Gleichwohl gibt es keinen Anhalt, Kant zu unterstellen, dass er die Erzählung deshalb am liebsten aus der Bibel gestrichen sähe. Davon lässt Kant kein Wort verlauten. Er redet keiner moralischen Kanonsreinigung das Wort. Vielmehr liegt der Schluss näher, dass Kant auch unmoralische Teile der Bibel von ihrer Wirkung her – des Hervorrufens von Ablehnung und Abscheu – beim Leser als sachgerecht einstufen dürfte. Deshalb können Gen 22 und der Rache-Psaln 51 unangefochten Bestandteile der Bibel bleiben.

Gleichwohl liegt natürlich auf der Hand, dass das hermeneutische Potential dieser Texte mit Kant nicht ausgeschöpft wird. Unterstellt man Gen 22 einmal, dass hier nicht einfach Perversionen zu Papier gebracht, sondern dass die Autoren dieses Kapitels von realen Problemen bewegt worden sind, dann scheint die theologische Absicht von Gen 22 diejenige zu sein, negative, ja absurde Erfahrungen von Gott nicht fern zu halten, sondern sie mit ihm zusammenzudenken. Wie ist Gott unter der Bedingung der Verdunkelung seiner Verheißungen noch als Gott zu denken?

Das führt zur Möglichkeit von *coram mundo* absurden Handlungsweisen Gottes und auch Abrahams in Gen 22 – darüber muss nicht debattiert werden. Aber es gehört zur Eigenart der Bibel, ihre sachlichen Intentionen bisweilen auch mittels Grenzaussagen zur Sprache zu bringen. Gen 22 stellt die Situation eines Menschen dar, die darauf hindeutet, dass die Welt nicht auf moralische Perfektibilität hin ausgerichtet ist, sondern dass sie den Menschen immer wieder abverlangt, Gott mit Situationen zusammenzudenken, in denen sie ihn zunächst nicht wiederfinden wollen, letztlich aber müssen.

Abraham Gott beim Wort nimmt, wird Gott der Geprüfte: „Gen 22 erzählt [...] die Geschichte von der Vergewisserung über die Verlässlichkeit von Gottes Verheißungen durch die Gottesprobe Abrahams. Indem Abraham Gott, bei dem Israel nicht mehr weiß, woran es mit ihm ist, wortlos beim Wort nimmt und handelt, führt er eine Entscheidungssituation herauf, in der sich Gott für die Menschen entweder als gänzlich überflüssig erweist oder als der ausweist, der seinen Verheißungen schlechterdings nicht widerspricht, weil er sie nur um den Preis seiner Selbstaufhebung zurücknehmen könnte. Was an sich möglich und für die menschliche Erfahrung auch der Fall zu sein scheint, schließt Gott für sich als unmöglich aus und weist so die menschliche Erfahrung als Urteilsinstanz über ihn in die Schranken: Entweder gibt es keinen Gott, oder Gottes Verheißungen können auch von Gott selbst nicht revoziert werden. Tertium non datur.“

Das tiefere Recht der Bibel gegenüber Kant besteht deshalb darin, dass sie erkannt hat, dass guter Wille und gutes Handeln letztlich nicht zur endgültigen Perfektion der Welt, zum ewigen Frieden führen werden, sondern dass die Herausforderungen der Welt immer komplexer sein werden als die Perspektiven und Handlungsmöglichkeiten des noch so guten Menschen, der dadurch gewiss nicht immer, aber ebenso gewiss nicht nie in grundsätzliche Frustrationen und Absurditäten geführt wird. Man hat gegen Marx³⁸ möglicherweise damit zu rechnen, dass es vielleicht doch eher darauf ankommt, die Welt zu interpretieren, anstatt sie zu verändern, zumal die Alternative ohnehin schief ist, da Interpretationen bestens geeignet sind, die Welt zu verändern.

³⁸ 11. These über Feuerbach (1845), zitiert nach K. MARX, *Philosophische und ökonomische Schriften*, hg. von J. Rohbeck und P. H. Breitenstein, Stuttgart 2008, 49.