Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 5 (1949)
Heft: 5

Artikel: Isaaks Opferung in der Auslegungsgeschichte
Autor: Lerch, David
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877557

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

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

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

Download PDF: 16.12.2025

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

Theologische Zeitschrift

5. Jahrgang Heft 5 September/Oktober 1949

Isaaks Opferung in der Auslegungsgeschichte.

I. Zur Methode der reformatorischen Auslegung[1].

Die entscheidenden Marksteine der vorreformatorischen Auslegung von Gen. 22 sind durch Melito von Sardes und Origenes gesetzt worden. In vier Fragmenten Melitos liegt eine umfassende typologische, teilweise bereits allegorisierende Umdeutung der Geschichte vor. Das Motiv dieser typologischen Umdeutung ist letztlich apologetischer Art: Es sollte dadurch der Anstoß beseitigt werden, der dadurch bereitet wurde, daß Gott die Opferung eines Menschen forderte. Origenes hatte in der achten Genesishomilie den Sinn dieser Versuchung Abrahams in doppelter Weise bestimmt; einerseits als Glaubensprüfung, andrerseits als Auseinandersetzung der Gottesliebe Abrahams mit seiner natürlichen Liebe zum Sohn. Das zweite Moment wurde in der späteren Auslegung meist das durchschlagende, so daß die Geschichte stark verallgemeinert zu einem Vorbild des als besondere religiöse Leistung gewürdigten Ganzopfers wurde. Durch die Typologisierung, die in der von Origenes noch weiter entwickelten Form auslegungsgeschichtlich dauernd wirksam war, wurde die Geschichtlichkeit des Vorgangs in Frage gestellt; die Verallgemeinerung des Versuchungsvorganges als Kampf zwischen Fleisch und Geist wirkte der Auffassung als Glaubensprüfung entgegen, die nicht nur in Hebräer 11 bestimmend ist, sondern auch — obwohl nicht ausdrücklich davon gesprochen wird — gewiß der letzten Ausrichtung des elohistischen Berichtes entspricht. Für die Auslegung von Isaaks Opferung ist die Tatsache bedeutungsvoll, daß Origenes bis zum ausgehenden Mittelalter und — von Luther und Calvin abgesehen — darüber hinaus in den meisten Auslegungen das Feld beherrschte, bis die typologische Deutung von religionsgeschichtlichen Erklärungsversuchen abgelöst wurde.

1. Die reformatorische Auslegung von Gen. 22 ist innerlich durchaus geschlossen, weshalb von Stücken traditioneller

[1] Dieser und der folgende Aufsatz sind in (meist wörtlicher) Anlehnung an eine Untersuchung: «Isaaks Opferung christlich gedeutet, eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung» geschrieben, die demnächst im Verlag J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, in der neuen Folge der «Beiträge zur historischen Theologie» herauskommen wird. Die Ausführungen des ersten Aufsatzes sind dem dritten Hauptabschnitt des 5. Kapitels der Gesamtarbeit («Die reformatorische Auslegung von Isaaks Opferung») entnommen. Der zweite Aufsatz bietet einen Auszug aus dem abschließenden Kapitel («Ausblick auf die nachreformatorische Auslegung von Isaaks Opferung»), und zwar aus dessen erstem Hauptteil: «Vom Humanismus bis zur Aufklärung».

Deutung fast nichts anzutreffen ist, was nicht zum einheitlich geprägten Bild paßt. Es ist das Bild von der echten Versuchung des «Christen» Abraham durch Gott. Abraham verdankt seine Gottesgemeinschaft ausschließlich der in der Verheißung frei zugesagten Gnade Gottes; seinen Weg weiß er durch Gottes weisendes Wort bestimmt. Die besondere Versuchung, die er nach Gen. 22 durchzumachen hat, besteht darin, daß Gott sich stellt, als wolle er ihm seine Huld entziehen. Abraham hält sich in dieser Versuchung allem Widerspruch zum Trotz glaubend an Gottes Gnade. Damit hat er die Versuchung bestanden; das der Gnadenzusage widersprechende Wort Gottes — eben der Opferbefehl — fällt dahin. Die Geschlossenheit dieser Deutung, an der alles auf die Gottesbeziehung in Christus ausgerichtet ist, wirkt erst recht eindrucksvoll, wenn man die früheren Auslegungen kontrastierend danebenhält, denen die innere Einheit abgeht. An wichtigen Stellen enthalten sie nämlich schroff gegensätzliche Elemente. Die Versuchung Abrahams wird insofern als uneigentliche Versuchung beschrieben, als sie der Demonstration der von vornherein feststehenden Tugend Abrahams dient, und doch wird zugleich die pädagogische Bedeutung des Versuchungsvorganges betont, wenn so eindringlich von der Ertötung der natürlichen Liebe Abrahams die Rede ist. Ueber den Inhalt der Versuchung wird das eine Mal gesagt, daß er die Gottesbeziehung Abrahams betreffe (Versuchung = Glaubensprüfung); dazu paßt schlecht, daß vom Geschehen als von einer isoliert sittlich-religiösen Leistung gesprochen wird, die dem Christen als Vorbild für die perfectio evangelica oder für das Ganzopfer rühmend gezeigt wird. Dieses Schwanken verrät die Unsicherheit darüber, was nun eigentlich das Entscheidende am berichteten Vorgang sei. Diese Unsicherheit zeigt aber auch die Verlegenheit, in welcher sich die Ausleger befunden haben mußten, die so widerspruchsvolle Aussagen machten. Gottes Handeln war als Verlegenheit empfunden worden: das konnte letztlich doch nur demjenigen widerfahren, der Gott in einer gewissen Freiheit und Selbständigkeit gegenüberzustehen glaubte. Man erwarte nicht, daß sich eine solche Einstellung nur in kühner, herausfordernder Kritik des göttlichen Wirkens äußern müsse. Sie ist auch dort zu Hause, wo man ängstlich beflissen jeden Anstoß aus dem

Wege zu räumen versucht. So gesehen, hat auch die vorreformatorische Auslegung von Isaaks Opferung einen perspektivischen Punkt, in dem scheinbar gegensätzliche Linien zusammenlaufen. Dieser perspektivische Punkt ist die Auffassung von der Beziehung Gott — Mensch; sie wird, kurz gesagt, mehr oder weniger ausgesprochen synergistisch aufgefaßt.

Der wesentliche Unterschied der reformatorischen Auslegung gegenüber der vorherigen ist nicht durch die hermeneutische Methode bestimmt; das zu sehen ist wichtig. Vielmehr ist das wesentliche Verständnis und die Deutung dieses Textes durch die theologische Grundhaltung des Auslegers bestimmt. Daß das Hermeneutische im engern Sinne sekundäre Bedeutung hatte, zeigt sich daran, daß bei Luther Allegorese und Typologie erst nach und nach, gewissermaßen so nebenher, ausgeschieden wurden.

2. Was den zuletzt erwähnten Punkt betrifft, ist die Auslegung von Gen. 22 deshalb zur Beobachtung der wirksamen Vorgänge geeignet, weil diese Perikope dem Ausleger zwei Probleme aufgibt, an deren Lösung mit innerer Notwendigkeit der Zusammenhang zwischen der theologischen Grundhaltung der Auslegung und der hermeneutischen Methode sichtbar wird. Das erste Problem ist dasjenige der Versuchung des Menschen durch Gott; es läßt sich in die Frage fassen: bedarf Gott der Probe, um zu erfahren, wie es Abraham meint, wenn nicht, wozu dann die Probe? Das zweite Problem ist mit dem durch Gott, wenn auch nur versuchungsweise, geforderten Menschenopfer bezeichnet. Jeder Ausleger, der den biblischen Text von Isaaks Opferung als eine offenbarungsmäßig gegebene Einheit auffaßt — diese Voraussetzung teilten die vorreformatorischen Ausleger mit den Reformatoren — kann nicht den Ausweg beschreiten, das zweite Problem so auszuscheiden, daß er es als durch «außerbiblischen» religiösen Einfluß bedingt erklärt. Er muß sich vielmehr ernstlich damit auseinandersetzen. Die reformatorische Auslegung von Gen. 22 kann von der vorreformatorischen daran unterschieden werden, wie diese beiden Probleme gelöst werden. Die gebotene Lösung verdeutlicht zugleich auch den Zusammenhang zwischen theologischer Haltung und gehandhabter hermeneutischer Technik des Auslegers.

Die reformatorische Auslegung von Gen. 22 löst das erste Problem auf eine solche Weise, daß dadurch die Lösung des zweiten notwendig gegeben ist. Die Versuchung durch Gott wird nämlich in ihrer ganzen Tiefe so an der Gottesbeziehung Abrahams aufgezeigt, daß der Opferbefehl sinngemäß der einzigartigen Bedeutung dieser Versuchung entspricht. Gott kann seine Abraham in der Verheißung Isaaks zugesagte Gnade nicht schroffer zurückziehen, Abrahams Glaubensgehorsam nicht strenger prüfen als mit der Weisung, den eigenen lieben Sohn zu opfern. Demgemäß sind Verheißungsglaube und wortbezogener Gehorsam geeinigt, wenn Abraham sich anschickt, Isaak aus Glauben zu opfern. Wer Gen. 22 so liest und versteht, hat schwerlich ein Bedürfnis, die Frage nach dem Menschenopfer als ein Problem gelten zu lassen und entsprechend zu behandeln, besonders wenn noch die in Abschnitt 3 zu behandelnde Voraussetzung hinsichtlich des Begriffs der Offenbarung wirksam ist.

Die vorreformatorische Auslegung dagegen hat die Frage nach dem Sinn und Wesen der Versuchung nicht auf eine solche Art und Weise beantworten können, daß dadurch das Problem des Menschenopfers gelöst worden wäre. Deshalb erörterten jene Ausleger das Problem direkt und indirekt als eine selbständige Frage. Direkt geschah das in den entsprechenden Quaestionen der hoch- und spätmittelalterlichen Auslegung, indirekt in der typologischen und allegorischen Umdeutung. Freilich war das — besonders unter der Herrschaft des mehrfachen Schriftsinnes — zunächst eine Art technisches Hilfsmittel, das der Ausleger bei irgendeinem Text anwendete. Gen. 22 ist jedoch nicht aus hermeneutisch-technischen Gründen dauernd so ausgelegt worden, sondern deshalb, weil die innere Spannung in dieser Geschichte — neben tiefster Beschreibung der Gottesbeziehung Abrahams aus prophetischer Schau heraus findet sich in ihr primitiv-heidnisch Religiöses (das Menschenopfer) —, zu deren Ausgleichung die theologische Kraft der Ausleger nicht ausreichte, durch Typologie und Allegorese verhältnismäßig einfach beseitigt wurde.

Daß wirklich die theologische Erklärung der Versuchung Abrahams und nicht die hermeneutische Einstellung letztlich den Ausschlag gibt, ob Isaaks Opferung typologisch und

allegorisch gedeutet wird, geht deutlich aus den zeitgenössischen und nachreformatorischen protestantischen Auslegungen hervor. Sie teilten die hermeneutische Voraussetzung mit den Reformatoren, sind aber inhaltlich durch das gleiche Merkmal charakterisiert wie die vorreformatorischen Auslegungen: Die Versuchung Abrahams wird nicht so aufgefaßt, daß damit auch der Befehl, Isaak zu opfern, erklärt wird; deshalb kommt die typologische Auslegung wieder zur Geltung.

Zusammengefaßt: Ob Gen. 22 typologisch gedeutet wird oder nicht, hängt davon ab, wie die beiden Hauptprobleme des Kapitels vom Ausleger aufgefaßt werden. Vermag er die Frage nach der Versuchung so zu beantworten, daß damit für ihn die Frage nach dem Menschenopfer auch gelöst ist, dann bedarf er der Typologie nicht. Ist ihm dies nicht möglich, dann muß er, weil das zweite Problem gebieterisch sich aufdrängt, zur figurativen Deutung greifen. Sowie dies aber geschieht, wird dadurch die Zertrennung der beiden Hauptfragen, die im Sinne des (elohistischen) Erzählers ja nicht gegensätzlich gemeint sind, vollzogen, und der Antrieb, das Problem der Versuchung durch Gott in seiner Tiefe zu lösen, muß notwendigerweise erlahmen. Es kommt zu einer eigentümlichen Wechselwirkung: der Mangel an theologischer Kraft läßt zu einer Auslegungsart Zuflucht nehmen, die die noch vorhandene Kraft lähmt!

3. Damit ist aber das Wesen der reformatorischen Methode der Auslegung von Isaaks Opferung noch nicht genügend genau bestimmt. Es tritt erst deutlicher hervor, wenn noch mitberücksichtigt wird, welcher Art in der gebotenen Auslegung die Beziehung zwischen der Darbietung der biblischen Geschichte und ihrer Anwendung auf das Leben des Christen ist.

Zunächst ein Wort vergleichend zur vorreformatorischen Auslegung. Sie teilt mit der reformatorischen den Grundsatz, daß die Schrift des Alten Testamentes für den Christen Offenbarungsquelle ist. In der Anschauung vom mehrfachen Schriftsinn steckt die Auffassung, daß in und über dem geschichtlichen Geschehen eine in sich geschlossene, überzeitliche Offenbarungswahrheit besteht. Wenn man wissen will, was ein bestimmter Text dem Christen zu sagen hat, dann gilt es nur, diese ewige Offenbarungswahrheit sichtbar zu machen. Das ist wesentlich griechisch gedacht, und in bezug auf Gen. 22 ent-

spricht es eigentlich der fast durchgehend «griechisch» (Origenes!) beschriebenen Versuchung Abrahams gar nicht übel, wenn nun gleich noch im selben Sinn und Geist durch Umdeutung dem Text das Bleibende und für den Christen zeitlos Gültige entnommen wird.

Viel differenzierter ist die Beziehung zwischen Geschehen und Anwendung in der reformatorischen Auslegung. Eine eigenartige Spannung beherrscht die Aussagen. Abraham ist Christ. Das bedeutet praktisch, daß die Christusoffenbarung eigentlich schon etwas Fertiges war und als dieses Fertige in den Herzen der Väter Gestalt gewonnen hatte. Andrerseits wird aber Abraham streng geschichtlich als Glied in einer teleologisch auf Christus ausgerichteten Reihe aufgefaßt. In diesem Sinne ist Abraham real als Offenbarungsträger einer Offenbarung verstanden, die nicht fertig vorliegt, sondern nach göttlichem Willen geschichtlich kundgetan wird. Beide Betrachtungsweisen werden zwar unreflektiert miteinander geübt, aber innerlich ausgleichen lassen sie sich nicht. In der ersten wirkt letztlich ein Offenbarungsbegriff mit, der in etwas im griechisch-idealistischen Denken beheimatet ist. Die zweite Betrachtungsweise ist vom biblisch-heilsgeschichtlichen Verständnis her bestimmt. Das praktisch vorliegende Ergebnis läßt sich so beschreiben: Die heilsgeschichtliche Sicht ist durch den herrschenden Einschlag von der ewigen Christuswahrheit eingeschränkt. Was Gen. 22 betrifft, wird man urteilen dürfen, daß in der Auslegung Luthers der Nachdruck auf dem heilsgeschichtlichen Moment, in derjenigen Calvins auf der ewigen Christenwahrheit liegt. [2]

Jetzt ist es möglich, die Methode der reformatorischen Auslegung, wie sie an Gen. 22 beobachtet werden kann, genauer zu bestimmen. Luther und Calvin machen die Beziehung von Gen. 22 zur Christusoffenbarung dadurch deutlich, daß sie den versuchten Abraham als Christen darstellen, wobei dessen Christenstand dem tiefsten reformatorischen Verständnis des neuen Lebens nach dem Evangelium entspricht. Jetzt sind die

---

[2] Diese Behauptung ist ein Teilergebnis einer genauen Untersuchung beider Auslegungen, die in der Arbeit mit den Quellenbelegen dreifach gegliedert vorgelegt wird: 1. Das Einmalige und das Beispielhafte an Gen. 22; 2. Das Wesen der Versuchung Abrahams; 3. Die Methode der Auslegung.

Ausleger Abraham so kongenial, daß ihr geschärftes christliches Erkennen und Erleben den alttestamentlichen Text als «christliches» Wort immer eindringender auffaßt und deutet. Das nicht heilsgeschichtliche Moment in ihrem Schriftbegriff wirkte mit der kraftvoll reformatorischen Gottesanschauung derart zusammen, daß das Gen. 22 eigene Problem — Offenbarungstiefe und Menschenopfer nebeneinander — nicht so lebhaft empfunden werden konnte, daß sich das Bedürfnis nach einer Lösung geregt hätte. Der innere Gegensatz zur scholastischen Erörterung des Problems des Menschenopfers mag dazu noch beigetragen haben.

Abschließend mag man sich formelhaft vergleichend so ausdrücken: Die vorreformatorische Auslegung war durch die typologische Deutung auf Christus hin, die letztlich bezeugte, daß das «Problematische» der Perikope zu sehr verteidigt wurde, daran gehindert, die Versuchung in ihrer Tiefe aufzufassen. Die reformatorische Deutung vom Christenstand her gab dem Versuchungsvorgang von vornherein eine solche Tiefe, daß das offenbarungsgeschichtlich Bedingte darunter verhüllt blieb.

II. Die auslegungsgeschichtlichen Folgen der nachreformatorischen Deutung.

Luthers und Calvins Erklärung von Gen. 22 nimmt in der Auslegungsgeschichte dieses Kapitels eine nicht zu übersehende einsame Stellung ein. Die weitere Arbeit hat sich nicht organisch an sie angeschlossen. Die theologische Ausrichtung der Auslegungen aus der Zeit der Reformatoren und später blieb entscheidend an der Auffassung orientiert, wie sie durch die altkirchlichen Väter — hauptsächlich Origenes, Chrysostomus, Ambrosius, Augustin — vertreten wurde. In formaler Hinsicht schloß sie sich der spätmittelalterlichen Auslegung an, übernahm von dorther das kräftig erwachende Interesse für das Verständnis nach der sprachlichen Seite, ließ sich aber auch die aufbrechenden neuen Fragen stellen, welche für die geistige Bewegtheit jener Epoche kennzeichnend sind. Nicht nur die katholischen, sondern auch die protestantischen Exegeten gingen in der Erklärung von Isaaks Opferung auf das Ganze gesehen am Ertrag der reformatorischen Auslegung vorbei und stützten sich auf das traditionelle vorreformatorische Gedankengut, das in den spezifisch orthodoxen Deutungen eher noch mehr zur Geltung kam als in denjenigen der «Biblizisten» des 15. Jahrhunderts (z. B. Brenz, Musculus u. a.). Am reinsten und geschlossensten entspricht dem reformatorischen Typus nicht eine Auslegung, sondern Bezas Spiel «Abraham sacrifiant».

1. Im ausgehenden Mittelalter wurden ziemlich ausgesprochen voneinander getrennt zwei Arten der Bibelauslegung betrieben. Die damals «modernen» Exegeten versuchten, vor allem den schlichten Wortsinn der biblischen Texte zu verstehen und zu erheben; um das zu erreichen, arbeiteten sie mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln an sprachlichen Kenntnissen. Daneben wurde aber, wie z. B. der Kommentar des Cornelius a Lapide zeigt, noch bis ins 17. Jahrhundert hinein von Auslegern die Methode des mehrfachen Schriftsinnes angewendet, um so aus dem auszulegenden Text das zu erheben, was er seinem eigentlich tieferen Sinn nach zu sagen hatte. Was so getrennt war — wir würden heute sagen theologische und philologisch-historische Auslegung —, vereinigten die Reformatoren zu einem geschlossenen Ganzen, freilich nicht durch künstliche Synthese. In kraftvoller Weise hatten sie sich eine einheitliche Betrachtungsweise erarbeitet, in welcher Verstehen des Textes und sinnhaftes Deuten organisch verbunden waren. Weniger als zwei Jahrhunderte später standen zwei Methoden der Auslegung einander noch gegensätzlicher gegenüber als zu Beginn des Zeitraumes. Jedenfalls verhält es sich so, daß durch die reformatorische Schriftauslegung ein Prozeß eine Zeitlang aufgehalten worden ist, der sich sonst viel rascher abgespielt hätte.

An den Auslegungen von Isaaks Opferung kann freilich nur wenig beobachtet werden, das sich auf diese Vorgänge bezieht, aber dieses wenige gewährt einen Einblick in einen wichtigen Zusammenhang. Zunächst ist nur schon das aufschlußreich, wie dieser Abschnitt nach und nach polemisch ausgemünzt worden ist. Das war nicht immer so. Jakob Otter, der Zeitgenosse der Reformatoren, hatte über das ganze erste Buch Moses gepredigt und aus diesen Predigten dasjenige, was ihm für den Kampf gegen allerlei Gegner des Evangeliums wichtig erschien, in einem Buch veröffentlicht. Isaaks Opferung erwähnt er in einem einzigen Satz. Wie ganz anders die späteren orthodoxen Ausleger, welche auch zu Gen. 22 der Polemik einen besonderen Abschnitt widmen. Freilich wußten auch Luther und Calvin besonders zu den Versen 16 ff. deutlich polemisch zu reden, wobei sie sich gegen die synergistische Deutung katholischer Theologen wandten. Aber das alles war organisch

mit ihrer Gesamterklärung verwoben. Dasselbe kann von der orthodoxen Polemik nicht gesagt werden. Selbstverständlich wiederholt sie mit den Reformatoren, daß Abraham von Gott die Verheißung seines Glaubens, nicht seiner Leistung wegen erhalten hatte. Aber das geschieht nebenbei, nicht einmal immer sehr klar. Mit mehr Ueberzeugung und Temperament distanzierten sich gegenseitig lutherische und reformierte Ausleger; doch bedeutet das für die uns hier beschäftigende Frage nichts. Das hingegen ist wichtig, daß orthodoxe Ausleger Gen. 22 den Photinianern zu entwinden suchten. Hier handelt es sich um etwas recht Charakteristisches; in auslegungsgeschichtlicher Hinsicht tritt ein bedeutsamer Zusammenhang offen zutage. Es empfiehlt sich, zunächst den Gedankengehalt der Kontroverse darzulegen und erst anschließend zu prüfen, was sie als Symptom für die Situation in hermeneutischer Hinsicht zu bedeuten hat.

2. Mit den Photinianern sind die Sozinianer gemeint. Auf sie zielt eine Bemerkung, die sich unwesentlich verschieden in einigen Auslegungen findet. [3] Sie bezieht sich auf eine Stelle aus der polemischen Schrift «Fausti Socini Senensis responsio ad libellum Jacobi Wujeki, Jesuitae, Polonice editum, De divinitate Filii Dei, et spiritus sancti ...», aus der gerade soviel zitiert wird, daß zwar daraus deutlich wird, *was* Fausto Sozini behaupten wollte, aber nicht genug, um zu erkennen, *wie* er diesen Gedanken zutiefst begründete. Dieses letztere aber ist wichtiger

[3] Hier die Stelle nach dem Kommentar von Gerhard (Commentarius super Genesin ... Opera et studio Joannis Gerhardi ... Jenae 1637). Sie findet sich fast gleich oder sehr ähnlich auch bei andern Auslegern. Wer von wem abhängig ist, wäre Sache gesonderter Prüfung. p. 447 s.: «Photiniani disputant, Christum vocari unigenitum, unicum Dei filium, quia pluribus modis aliis Dei filiis omnibus antecellit, licet non ipse solus ex eo sit genitus, cum Isaaci exemplum probet, unigenitum ac unicum filium dici qui non est solus ex patre suo genitus Hebr. 11, 17. Socinus contra Bellarm. p. 208, cap. 5. class. 3. arg. 1. Resp. Isaacus in sacra lingua non vocatur unigenitus sed unicus filius. Christus autem non solum vocatur unicus, sed etiam unigenitus et proprius filius. Si urgeatur locus Epistolae ad Hebraeos, respondentum est, verba Apostoli ex fontibus Hebraeis esse explicanda, cum sint ex Mose citata, proinde vox μονογενής improprie ibi accipitur pro unico. Deinde Isaacus ideo dicitur unigenitus, quia solus iuxta promissionem ex principali uxore est genitus.»

als der Gedanke selbst. Sozini geht davon aus, daß Isaak Hebr. 11, 17 μονογενής genannt wird, und zieht nun daraus — so sieht es nach dem knappen Zitat bei den orthodoxen Polemikern aus — isoliert eine Folgerung in christologischer Hinsicht. Wird Isaak — so möchte man den Gedanken frei umschreiben —, der ja nicht der einzige Sohn Abrahams war, der «eingeborene» Sohn genannt, dann kann der Ausdruck μονογενής in der Anwendung auf Christus nicht das bedeuten, was im trinitarischen Dogma behauptet wird. Es scheint sich also um eine rein sprachlich-geschichtliche Bemerkung zu handeln, die zum mindesten, was Hebr. 11, 17 betrifft, durch die Orthodoxen nicht sehr überzeugend mit der Behauptung widerlegt ist, man müsse eben diese Stelle vom hebräischen Text her interpretieren. Denn das müßte dem unbefangenen Leser doch zu denken geben, daß der inspirierte neutestamentliche Schreiber ein hebräisches Wort mit einem unzutreffenden griechischen Ausdruck wiedergibt, welcher im Neuen Testament sonst dazu dient, die einzigartige Stellung Christi zum Vater zu bezeichnen. Die Kontroverse rückt aber sofort in ein anderes Licht, wenn man das knappe Zitat in den Zusammenhang stellt, in dem es bei Sozini gegeben ist.[4] Er ist damit beschäftigt, die Folgerungen zu entkräften, die aus neutestamentlichen Stellen zugunsten der kirchlichen Lehre von der Gottheit Christi ins Feld geführt wurden. Die Gegner von Sozini gehen von zwei Stellen aus, von Matth. 16, 17, wo sie aus dem Ausdruck «der Sohn des *lebendigen* Gottes» die Wesensgleichheit, bzw. die Wesenseinheit folgern, und von Joh. 3, 16 mit dem Ausdruck «unigenitus».[5] Dort, wo Sozini damit beschäftigt ist, diese zweite «ratio» für die kirchliche Christologie zu widerlegen, geht er auf Gen. 22, bzw. Hebr. 11, 17 ein. Er umschreibt zunächst mit eigenen

---

[4] Die Schrift ist enthalten in der «Bibliotheca fratrum polonarum» Bd. II, p. 529 ss. Die Stellen Isaak betreffend stehen p. 566 s.

[5] p. 567, col. I: «Primum testimonium sit illa egregia confessio Petri, quae profecta est a revelatione Dei Patris Matth. 16, 17... Quibus verbis D. Petrus confitetur, Christum esse verum et naturalem Dei filium. Nam propterea addidit illud verbum vivi, quia proprium est rerum viventium gignere sibi simile in natura. Quod et loca illa amplius confirmant, ubi Christus est nominatus Filius Dei unigenitus Joh. 3, 16...»

Worten die Position, die er selber angreift[6], um dann sofort, in seiner Weise scharf und deutlich, zu zeigen, daß die Gefahr des Zirkelschlusses drohe, wenn der Ausdruck «unigenitus» unbesehen als Beweis für die Zeugung aus dem Wesen des Vaters aufgefaßt werde.[7] Also kommt es darauf an, festzustellen, was «unigenitus» bedeutet, wenn es auf Christus angewendet wird. Wie kommt der scharfdenkende Mann dazu, das Verhältnis Isaaks zu Abraham heranzuziehen, um die trinitarischen Aussagen über das Verhältnis des Sohnes zum Vater zu bestreiten?[8] Alles, was er sagt, käme auf einen Analogie-

---

[6] ib. «Secunda ratio est, quia Christus est filius Dei unigenitus. Rationem consequentiae non explicant. Sed facile est intelligere, eos sic argumentari: Unigenitus filius idem est, quod unicus filius.» Nach dem letzten Satz scheint Sozini den Ausdruck «unicus» als strenger trinitarisch bezogen aufzufassen als den Ausdruck «unigenitus». Das läßt die Antwort Gerhards (vgl. Anm. 3), die darauf hinauskommt, daß das hebräische «jaḥîd» nur mit unicus, nicht mit unigenitus wiedergegeben werden dürfe, in einem etwas seltsamen Licht erscheinen. Hat Gerhard den Text Sozinis vor Augen gehabt oder nur das Zitat aus zweiter Hand, das in seiner Stelle vorkommt?

[7] Das ist der Sinn der Worte, die unmittelbar an die Anm. 6 wiedergegebene Stelle anschließen: «Atqui, nisi Christus sit genitus ex substantia Dei Patris, erit filius Dei adoptivus, et ex gratia, sicut et alii Dei filii. Et sic non erit ulla ratione unicus Dei filius.»

[8] Socini bestreitet, daß der Begriff «unigenitus» notwendigerweise fordere, Christus sei aus dem Wesen, der Substanz, des Vaters gezeugt. Der Ausdruck besage, daß Christus alle anderen in verschiedener Hinsicht übertreffe. p. 567: «Nam alibi etiam in Sacris Literis unigenitum filium, sive unicum, dici illum, qui non solus ex patre suo est genitus, probat exemplum Isaaci, qui unigenitus Abrahami filius appellatur, Gen. 22, 2. 12; Hebr. 11, 17.» Nachdem Sozini auf Ismael hingewiesen hat, fährt er fort: «Quod exemplum rei nostrae accommodatissimum censeri debet, cum dubium non sit, quin Isaacus Christi typus fuerit. Quemadmodum igitur Isaacus propterea unigenitus Abrahami filius est appellatus, quia pluribus modis fratrem suum Ismaelem ex eodem patre genitum antecellabat; sic Christo merito unigenitus Dei filius est dictus, quia fratres suos ex eodem Patre Deo genitos pluribus modis antecellit.» Sozini entfaltet dann den Gedanken nach zwei Seiten: Christus überrage die andern «paterna erga se dilectione», und er sei, wie Isaak, der alleinige Erbe und werde deswegen unigenitus genannt. Das zuletzt Genannte legt er so dar: «Deinde quemadmodum Isaac, ut verisimile omnino est, propterea etiam est Unigenitus Abrahami filius appellatus Gal. 4, 30; Hebr. 1, 2; Gen. 21, 12; Gal. 3, 17, quia solus ei in universa hereditate successurus erat; sic Christus unigenitus Dei filius est dictus, quia solus universorum heres fuit a Deo constitutus,

schluß heraus, der in einer so weittragenden Frage keine Beweiskraft hätte, wenn nicht das vorausgesetzt wäre, was die ganze Betrachtung mit einem eigentümlichen Vorzeichen versieht: «Isaak ist unzweifelhaft der Typus Christi.» Dieser eine Satz hebt die ganze Auseinandersetzung weit über das Niveau eines Streites um einzelne Worte oder Begriffe hinaus. Es ist deshalb die von beiden Parteien — Orthodoxen und Sozini — eingenommene Stellung scharf zu definieren; darnach muß geprüft werden, welches die hermeneutischen Voraussetzungen Sozinis waren, und wie der Vorgang grundsätzlich zu bewerten ist.

3. Den orthodoxen Auslegern und Sozini war dies gemeinsam, daß sie Isaak als Typus mit Christus in Beziehung brachten. Nun läßt sich der Unterschied formelhaft klar so bezeichnen, daß die orthodoxen Exegeten Gen. 22 von ihrer Christologie her lasen, während Sozini versuchte, die Christologie von Gen. 22 her zu prüfen. Für jene war dasjenige, worin Isaak in seinem Verhältnis zum Vater nicht mit der trinitarischen Beziehung des Vaters zum Sohn übereinstimmte, ein Ausdruck dafür, daß Isaak eben *nur* Typus war (man vgl. dazu die entsprechende Ausdrucksweise im 1. Fragment Melitos zu Gen. 22). Sozini aber ging, indem er die typologische Deutung ausdrücklich behauptete, wesentlich von der kirchlichen Christologie aus, um sie von ihren eigenen Voraussetzungen her zu erschüttern. Isaak als Typus wurde ihm zum Zeugen für seine adoptianische Christologie. Geschichtlich gesehen, war er scheinbar nicht im Unrecht, wenn er so vorging. War doch die typologische Betrachtungsweise geübt worden, lange bevor es ein ausgereiftes trinitarisches Dogma etwa in der Formulierung des Athanasianums gab. Und doch hatte Sozini seinen orthodoxen Gegnern gegenüber nur scheinbar recht. Die Typologie ging von gedanklichen Voraussetzungen aus, welche die adoptianische Christologie überwinden mußten, wenn die einzelnen Fragen nur erst so konsequent zu Ende gedacht wurden, wie es durch den theologiegeschichtlichen Verlauf nach und nach

---

et sicut in Isaaco tantum vocandum erat semen Abrahamo; sic in solo Christo semen filiorum Dei vocandum fuit. Quod, ad unigeniti appellationem tribuendam, maximi momenti esse, nemo, opinor, negaverit.»

zwingend geschehen mußte. Deshalb mußte es für die orthodoxen Ausleger überaus stoßend wirken, daß ein hermeneutisches Prinzip dazu verwendet wurde, um die Voraussetzung, von der her es allein sinnvoll angewendet werden konnte, ins Wanken zu bringen. Eigenartig wirkt nur dies, daß sie sich auf eine wenig glückliche Diskussion in Nebensachen einließen und an der zentralen Stelle vorbeiliefen. Das hängt sehr wahrscheinlich damit zusammen, daß sie und Sozini die tieferen Bedingungen in auslegungsgeschichtlicher Hinsicht, unter denen sie selbst standen, verkannten.

4. Sozini benützte zwei sich widersprechende hermeneutische Prinzipien, nämlich dasjenige der Typologie und dasjenige eines kritischen Biblizismus. Ob er das mit vollem Bewußtsein tat oder nicht, ist freilich nicht gleichgültig, wenn er als Person zu beurteilen ist: in bezug auf die dogmengeschichtlichen Auswirkungen hat es wenig zu sagen. Im Blick darauf ist nur dies wichtig, daß die beiden Prinzipien an der Geschichte von Isaaks Opferung miteinander in Konflikt gerieten. Das Ergebnis hätte Sozini und seine Gegner darauf aufmerksam machen müssen, daß bei ihnen beiden etwas nicht stimmte. Vor allem hätte er — so unbequem er auch wirkte — den kirchlichen orthodoxen Auslegern zur ernsthaften Frage werden müssen; denn die kirchlich geltende Hermeneutik und die beginnende rein kritisch-historische Auslegung stießen in ihm so zusammen, daß es einfach nicht zum Uebersehen war. Weder typologisch noch rein philologisch-historisch war dem Rätsel von Gen. 22 beizukommen. Damit hatte Sozini, freilich rein negativ, auf den Punkt hingewiesen, der auch in der reformatorischen Auslegung eine ungelöste Frage zurückließ. Insofern war seine kritische Bemerkung heilsamer als die getreue bloße Reproduktion der Auslegungen Luthers und Calvins. Die Frage nach dem Verständnis der Offenbarung, deren Urkunde die Schrift ist, war es, die dadurch gestellt wurde, daß Isaak zum widerspruchsvollen Zeichen wurde, wenn biblizistisch-kritisch hätte erklärt werden sollen, was er als Typus zu bedeuten habe. Noch wäre es Zeit gewesen, diese Frage nach der Offenbarung in der «verweltlichten» Form, in der Sozini sie gestellt hatte, aufzunehmen. Daß dies nicht geschehen ist, sondern die orthodoxen Ausleger weiterhin die typologische und allegorische

Auslegung variierten, bezeichnet ein auslegungsgeschichtliches Verhängnis, dessen Auswirkungen wohl immer noch nicht überwunden sind. Es brach auseinander, was bei Sozini, wenn auch zeichenhaft konfliktgeladen, noch beisammen war: Theologische Auslegung des Alten Testamentes von betont christologischen Voraussetzungen her und kritisch-biblizistisches Auslegen, das deswegen nicht gehaltlos war, weil die Einheit der Testamente zunächst noch vorausgesetzt wurde.

5. Der kritische Biblizismus schlug um oder entwickelte sich nach und nach zu rein sprachlich-geschichtlicher Forschung, mit deren Hilfe das Rätsel von Gen. 22 hätte gelöst werden sollen. Aufschlußreich für ein Uebergangsstadium, in welchem zwar der Begriff der Offenbarung durch die Schrift als geltend anerkannt, das Ergebnis der orthodoxen Deutung aber von vornherein in Frage gestellt wurde, ist die Auslegung von Johannes Clericus (1657—1736). Sie ist als ein Vorläufer der späteren «voraussetzungslosen» Kritik zu betrachten.

Clericus faßt die Versuchung Abrahams als eine Frömmigkeitsprobe auf, deren Gehalt entscheidend (origenistisch) durch das Motiv des Widerstreites von Gottes- und natürlicher Liebe bestimmt ist. Etwas wirklich Neues bietet seine Auslegung damit, daß der Gedanke des Liebesopfers mit der vergleichenden Betrachtung religiöser Leistungen im Götzendienst kombiniert wird: Abraham will nicht weniger bereit sein, nach Gottes Befehl seinen Sohn zu opfern, als Heiden ihren Scheingöttern die eigenen Kinder darbrachten. Noch ist es Gott, der nach Clericus Abraham prüft, indem er ihn Isaak opfern heißt. Aber er verlangt Isaak weniger als den Sohn der Verheißung denn als Gegenstand inniger väterlicher Neigung, und die Bereitschaft Abrahams zum Opfer scheint nicht aus der unmittelbaren Gottesbeziehung im Glauben zu erwachsen, sondern viel eher aus dem Blick auf innerweltliche religiöse Vorgänge: Wenn der Götzendiener dem Götzen, der nicht ist, sein Kind hergeben kann, sollte nicht dann ich, Abraham, meinen Isaak dem allerhöchsten und gütigsten Gott opfern können? So ist es sicher nicht zufällig, daß in dieser Auslegung nicht vom Glauben Abrahams die Rede ist. Freilich fehlt dieser Begriff im Bericht der Genesis. Will man ihn in der Auslegung vermeiden, dann muß man konsequent sein und überhaupt auf jedes deutende Wort verzichten. Im biblischen Bericht steht auch nichts davon, daß Abraham ein religiöser, tugendhafter Greis gewesen sei. Dieser Kategorien bedient sich aber Clericus, um Abrahams Handeln zu erklären.

Das Problem der Gewißheit Abrahams wird nach zwei Seiten hin erörtert. Wie konnte Abraham erkennen, daß er es mit der Weisung eines guten Engels zu tun hatte? Wie ist diese Art der Versuchung mit Gottes

Wesen vereinbar? Auf die erste Frage wird eine doppelte Antwort gegeben. Abraham erhielt den Opferbefehl in der gewohnten Form der Gottesmitteilung, so daß er nicht im Zweifel darüber sein konnte, daß ihm die Weisung von Gott gegeben sei. Der Modus der Mitteilung war also so eindeutig, daß Abraham gewiß sein mußte, wer der Urheber sei. So blieb nur die Schwierigkeit, die durch den Inhalt der Forderung bereitet wurde. Dieser Schwierigkeit wurde Abraham in inbrünstigem Gebet Herr. Es handelt sich, was wohl zu beachten ist, um das *echte* Gebet, auf das Gott, wenn auch nur durch sein Schweigen, doch durch dieses Schweigen als Zeichen antwortet. Somit spricht Clericus hier von einem realen Vorgang in der Gottesbeziehung Abrahams. Die Fortsetzung der Stelle schwächt aber diesen Gedanken entscheidend ab. Eine vernünftige Ueberlegung beschwichtigt die Bedenken: Es kann doch Gott nicht daran liegen, die Rechtschaffenen einer Probe zu unterwerfen, die sie nicht bestehen könnten, wenn entweder Gott das erbetene Zeichen nicht gäbe, daß die Versuchung durch die Engel sein Wille sei, oder wenn es den bösen Geistern gelingen würde, auch die Vorsichtigen zu täuschen. — Die zweite Frage beantwortet Clericus mit dem Hinweis auf die Häufigkeit des Menschenopfers in andern Religionen. Er scheint der erste zu sein, der in bezug auf Gen. 22 klar die religionsgeschichtliche Vergleichung vollzieht. Vergegenwärtigt man sich, wie die Frage der Forderung des Menschenopfers durch Gott den meisten Auslegern sehr zu schaffen gemacht hatte, so wundert man sich über die Selbstverständlichkeit, mit welcher diese Lösung vorgetragen wird. Die bloße Tatsache, daß zu Abrahams Zeiten in heidnischen Religionen Menschenopfer dargebracht worden sind, genügt nach Clericus zur Erklärung des Umstandes, daß der Engel(!) eine solche Probe vornimmt. Zeigt sich dann, daß Abraham bereit ist, den einzigen Sohn Gott zu opfern, dann ist auch sicher, daß es nichts gibt, was er Gott verweigern würde. Diese sich so schlicht und selbstverständlich gebende Lösung ist ein Anzeichen dafür, daß der ganze Vorgang Gen. 22 praktisch eben doch auf der Ebene rein menschlich-religiösen Geschehens gesehen wird. Von dieser Betrachtungsweise führt ein nur kleiner Schritt zu einer Deutung, nach welcher alles im strengen Sinn Theologische an Gen. 22 nur als Zutat aufgefaßt und das ganze Geschehen nur als Reflexion im frommen Gemüt Abrahams verstanden wird. Tatsächlich zeigen die Ausführungen Clericus' zu den einzelnen Zügen des biblischen Berichtes, daß die religiöse Auffassung des Geschehens als eines letztlich rein innerseelischen Vorgangs gegenüber der theologischen Deutung aus der Gottesbeziehung Abrahams heraus das Uebergewicht hat. — Daß Clericus der typologischen Deutung keinen Raum gibt — aus ganz andern Gründen selbstverständlich als Luther und Calvin —, ist nicht überraschend.

Die unausgeglichenen Spannungen der Auslegung von Gen. 22 durch Clericus lassen sich unschwer feststellen.[9] Das

[9] Die Gegensätze im einzelnen können auf zwei ungelöste Spannungen zurückgeführt werden. In formaler Hinsicht sind unausgeglichen der treue

berechtigt aber nicht zu einem wegwerfenden Urteil. Solche Gegensätze zeigen nur, daß gegensätzliche Betrachtungsweisen im Ausleger selbst miteinander im Kampf liegen. Clericus meint wesentlich auf dem Boden der alten Offenbarungsauffassung zu stehen und nur falsche dogmatische Voraussetzungen (der Orthodoxen) abgelegt zu haben, so daß die Schrift dadurch genauer respektiert werde. Hätte er dann nicht die Probleme von Gen. 22 über die reformatorische Deutung hinausgehend einer sachentsprechenden Lösung näherführen müssen? Das ist aber durch ihn nicht geschehen.

Absicht und Durchführung der Versuchung Abrahams

Anschluß an den Text und die Freiheit, die ihm gegenüber zutage tritt. In materialer Hinsicht stehen neben Aussagen, die den Vorgang in seiner Realität der Gottesbeziehung Abrahams ernstnehmen, solche, die ihn letztlich zum rein innerseelischen religiösen Geschehen umbilden. Was das erste betrifft, mag nur darauf aufmerksam gemacht werden, mit welcher Selbstverständlichkeit Clericus den Engel schon dort auftreten läßt, wo es nach dem biblischen Bericht noch nicht der Fall ist (V. 2). Eigentümlich wirkt es auch, wenn er einerseits Kleinigkeiten liebevoll nachgeht, die Verheißung andrerseits beinahe übergeht. — Was nun die eigentliche Gesamtdeutung betrifft, ist zu beachten, wie energisch die Realität des Geschehens betont wird. So bemerkt der Ausleger beispielsweise zu V. 3, daß Abraham auf dem Berg freilich Holz für das Opfer vorgefunden hätte, aber nicht genügend dürres, so daß dadurch die Verbrennung des Leichnams verzögert worden wäre. Deshalb habe Abraham einen alten, längst gefällten Stamm gespalten, um genügend dürres Holz zur Verfügung zu haben, damit das Opfer möglichst rasch verzehrt würde. Auch der (vielleicht bewußt) Philo entlehnte Zug der überraschenden Bindung Isaaks weist in dieselbe Richtung. Welchen Sinn hat aber dieses so ernst gemeinte Opfer? Einerseits wird es als Liebeserweis Abrahams Gott gegenüber aufgefaßt; andrerseits wird das heidnische Menschenopfer vergleichend danebengehalten, durch das die Götter versöhnt werden sollen. So soll Abraham an dem Opfer, das er Gott aus Liebe darbringt, lernen, daß Gott durch andere Opfer versöhnt werde. (Zu V. 13: «Quae victimae sibi deberent mactari, ostendit, misso ariete, Deus; quamvis ne hae quidem victimae placando Deo aptae sint...») Clericus scheint das Ungelöste an diesem Nebeneinander gar nicht zu empfinden! — Um noch einmal auf die Rolle der Engel in Clericus' Auslegung zurückzukommen: Wenn nicht recht deutlich wird, ob nun zutiefst Gott oder der Engel die Probe vornehme, so zeigt sich darin, daß die Spannungen im Formalen und im Materialen als gemeinsame Ursache die Unklarheit bezüglich der Offenbarung haben. Es läßt sich geradezu als Regel aufstellen, daß die Auslegung von Gen. 22 ein Prüfstein für das Verständnis der Offenbarung ist.

werden religiös-moralistisch so gedeutet, daß der Inhalt der Versuchung, die Forderung des Menschenopfers durch Gott, gar nicht mehr als ernsthaftes Problem empfunden wird. Verglichen mit der intensiven Erörterung dieser Frage durch die Scholastiker wirkt es dürftig, wie Clericus mit einer vernünftigen Ueberlegung und einer religionsgeschichtlichen Vergleichung die Bedenken beschwichtigt. — Auch was über das Ziel der Versuchung ausgeführt wird, bleibt im Didaktisch-Moralistischen stecken, so daß ein Höhepunkt des biblischen Berichtes, die Verheißung, nahezu gegenstandslos wird. Darin zeigt sich deutlich, daß der biblische Text trotz der scheinbar größeren Sachlichkeit nicht zum Recht kommt. Wird nämlich eine Geschichte wie Gen. 22 so ausgelegt, daß die Verheißung schier wie ein entbehrliches Anhängsel wirkt, dann ist zum mindesten nicht verstanden worden, was der erste Erzähler damit gemeint hat.

So hinterläßt diese Auslegung einen ganz eigentümlichen Eindruck. Es scheint zunächst, daß die entscheidenden Fragen in straffem Anschluß an den biblischen Text behandelt und beantwortet werden. Tatsächlich herrscht aber nicht geringere Willkür als in der orthodoxen Auslegung, welche sachlich die altkirchlich-mittelalterliche Deutung reproduzierte. Formelhaft mag man den Sachverhalt so ausdrücken: In der orthodoxen Auslegung war ein theologisches Schema der Frage nach der Offenbarungsbedeutung der Perikope vorgeordnet, so daß dadurch dem Verständnis der Weg verbaut wurde. Anstatt diesen methodisch verkehrten Ansatz zu ändern, wurde einfach an die Stelle des theologischen Schemas ein religiöses gesetzt. Damit war freilich keine Besserung erzielt. Deshalb ist es kennzeichnend, daß vom Glauben Abrahams nicht die Rede ist. Wäre Gen. 22 von Clericus und den Nachfolgern in seinen Spuren wirklich als Offenbarungsurkunde gedeutet worden, dann hätte ein helles Wort über Abrahams Glaube gesagt werden müssen.

6. Weder die ältere unpolemische, wesentlich die Reformatoren abgeschwächt reproduzierende biblizistische, noch die polemische Auslegung der orthodoxen Ausleger, die von der genuin reformatorischen Deutung noch weiter entfernt war, hatte der beginnenden rein sprachlich-geschichtlich-religions-

geschichtlichen Erklärung etwas Entscheidendes entgegenzustellen. Ja man muß sogar urteilen, daß die orthodoxen Ausleger auf das Ganze gesehen nicht einmal das Anliegen der reformatorischen Deutung von Isaaks Opferung recht verstanden und weitergaben. Zwar verweilten sie mit Nachdruck bei der Verheißung, aber eigentlich mehr der Polemik zuliebe, um damit darzutun, daß man christologisch deuten müsse; so kamen Typologisieren und Allegorisieren, wenn auch nicht mehr so schrankenlos, doch wieder zur Geltung wie in der mittelalterlichen Auslegung.[10] Zwischen diesen beiden Polen einer theologisch entleerten philologisch-historischen und einer theologisch erstarrten typologisch-allegorischen Erklärung von Gen. 22 ergingen sich dann im 18. Jahrhundert milde Aufklärer darin, seicht rührselig moralisierend das herzurichten, was die Kritiker und die Orthodoxen an Gen. 22 hatten liegen lassen. Sie ließen den schweigenden Abraham reden — wesentlich nicht viel anderes, als was schon Josephus ihm in den Mund gelegt hatte. Das reformatorische Gedankengut aber blieb als verborgene Unterströmung wirksam und kam abseits von der Heerstraße immer wieder zur Geltung.

Zürich. *David Lerch.*

---

[10] In der reformatorischen Auslegung von Gen. 22 hatte die christologische Deutung der Verheißung, die ja an sich durchaus nicht neu war, breiten Raum eingenommen. Das entsprach dem reformatorischen Aufriß der Erklärung von der Versuchung Abrahams und der Ueberwindung dieser Versuchung im Verheißungsglauben. Scheinbar waren die orthodoxen Ausleger treue Nachfolger der Reformatoren, wenn sie die Verheißung betont hervorhoben. Doch nur scheinbar. Ihnen ging es nicht so sehr um das Verständnis von Gen. 22 als vielmehr um ein hermeneutisches Prinzip, mit welchem sie sich der Bedrängnis durch neu aufkommende Fragestellungen erwehren wollten. (Aufschlußreich dafür ist das Vorwort, das Johannes Pappus zum Genesiskommentar des Fabricius Chemnitz geschrieben hatte.) Darum wirkt alles, was sie über die Verheißung sagen, merkwürdig isoliert. Das Verständnis von Isaaks Opferung wird dadurch nicht gefördert. An dem, was Gomarus (in seiner «Explicatio Prophetiarum Mosis de Christo», einem Anhang zu einer Auslegung der Apokalypse) zur Verheißung ausführt, läßt sich erkennen, wie leicht mit dieser isolierten Deutung Typologie und Allegorese verbunden werden konnten.