

Mischenhist. Sem. № 18 № 41.

A-9247

WAS LERNEN WIR AUS DER
GESCHICHTE DER AUSLEGUNG
DER HEILIGEN SCHRIFT?

ZWEI VORTRÄGE

GEHALTEN IN DER AULA DER UNIVERSITÄT

VON

PROF. D. WILHELM VOLCK.



JURJEW (DORPAT).

E. J. KAROW'S UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG.

1894.

8d

WAS LERNEN WIR AUS DER
GESCHICHTE DER AUSLEGUNG
DER HEILIGEN SCHRIFT?

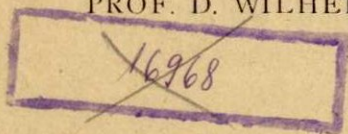
ZWEI VORTRÄGE

GEHALTEN IN DER AULA DER UNIVERSITÄT

VON

PROF. D. WILHELM VOLCK.

5-A



JURJEW (DORPAT).

E. J. KAROW'S UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG.

1894.

Druck von H. Laakmann's Buch- und Steindruckerei in Jurjew.

Est. A



Дозволено цензурою — Юрьевъ, 2 апрѣля 1894 года.



A-9247

Vorwort.

Mehrfach ausgesprochenem Wunsche willfahrend habe ich die folgenden zwei in der Aula der Universität gehaltenen Vorträge durch den Druck veröffentlicht. Das Thema, das sie behandeln, habe ich gewählt, da die die heilige Schrift betreffenden Fragen, welche die Theologie der Gegenwart bewegen, mehr und mehr auch unsere christlichen Laienkreise zu interessiren beginnen, und es mir in Folge dessen wichtig erschien, an der Hand der Geschichte der Auslegung der Bibel leitende Gesichtspunkte aufzustellen, welche in dem Gewirre der Tagesmeinungen den richtigen Weg weisen. Dass ich mich auf Widerspruch gefasst machen muss, auch von Seiten solcher, die mit mir auf gleichem Grunde des Glaubens stehen, verhehle ich mir nicht. Aber die Anschauung von der Schrift, welche ich vertrete, hat sich mir in den bald 33 Jahren meiner akademischen Lehrthätigkeit als die richtige bewährt. Hier und da habe ich auf die einschlägige Literatur hingewiesen, die ich benutzt, um Solchen, die sich über einzelne Punkte noch näher zu orientiren wünschen, die Möglichkeit dazu zu bieten. Eine Reihe von Fragen konnte ich nur streifen, andere musste ich ganz übergehen, da ihre Behandlung Vorkenntnisse erheischt hätte, die ich bei meinen Zuhörern nicht voraussetzen konnte.

Am $\frac{24. \text{ März}}{5. \text{ April}}$ 1894.

Volck.

Hochverehrte Versammlung!

Die Frage, wie die h. Schrift, in welcher die Kirche «die einzige Norm und die lauterste Quelle aller christlichen Lehre», das für sie massgebende Wort Gottes zu besitzen glaubt, im Laufe der Zeit aufgefasst und verstanden worden ist, muss für jeden denkenden Christen von dem allerhöchsten Interesse sein. Ganz besonders aber ist die gegenwärtige Zeit darnach angethan, das Verlangen nach ihrer Beantwortung zu wecken. Denn wenn, wie dies gegenwärtig der Fall ist, die Gegensätze in der Werthschätzung und Auffassung der Schrift in einer Weise sich gegenüberstehen, wie nie zuvor; wenn der Anschauung, welche heutzutage noch zahlreiche Vertreter zählt, dass jedes einzelne Wort der h. Schrift vom Geiste Gottes eingegeben und darnach zu werthen sei, die andere entgegensteht, welche die Bibel auf gleiche Linie stellt mit all den Schriftstücken, die wir aus dem Alterthum überkommen haben, und sie demgemäss nach Form und Inhalt behandelt: so muss sich die Frage aufdrängen, wie sich diese Gegensätze geschichtlich entwickelt haben. Die Geschichte ist auch hier unsere Lehrmeisterin. Wenn sich zeigen sollte, wie die exegetische Richtung, welche wir die «negative» zu nennen pflegen, durch Ausschreitungen und Fehlgriffe auf der anderen Seite mitveranlasst und grossgezogen worden ist, so wird die Erkenntniss jener Fehler uns befähigen, zu einer richtigen Würdigung und Auffassung der h. Schrift zu gelangen.

Indem ich, von diesem Gesichtspunkt geleitet, daran gehe, Ihnen die Geschichte der Auslegung der Bibel von der ältesten Zeit der christlichen Kirche an bis auf die Neuzeit in ihren Grundzügen vorzuführen, werde ich noch eine Vorfrage zu be-

antworten haben, die sich auch Ihnen zweifellos aufdrängt. Eine geschichtliche Untersuchung — werden Sie sagen — muss von der strengsten Objektivität getragen sein. Aber eine solche ist nur dann gewährleistet, wenn der, welcher sie anstellt, ohne bestimmte Voraussetzungen an seinen Gegenstand herantritt. Ist er von solchen beherrscht, so wird das Resultat der Untersuchung dadurch beeinflusst; es wird ein subjektiv gefärbtes sein. Wenn Sie sonach auch im vorliegenden Fall, wo es sich um die h. Schrift handelt, Voraussetzungslosigkeit fordern, so muss ich meinerseits dieses Verlangen, welches freilich immer wieder laut wird, für unerfüllbar erklären. Es ist schlechterdings unmöglich, dieser Forderung der Voraussetzungslosigkeit zu genügen, und zwar nicht bloß dort, wo die Bibel in Frage kommt, sondern überall, wo es sich um das Verständniß von Rede und Schrift irgend welcher Art handelt. Oder treten Sie nicht an jedes Buch, welches Sie lesen, ja an jeden Roman, den sie zur Hand nehmen, mit gewissen moralischen und ästhetischen Vorstellungen heran, von denen aus Sie das Gelesene beurtheilen? Zweifellos. Wie können Sie dann aber fordern, dass der Geist desjenigen, welcher sich mit der h. Schrift beschäftigt, eine tabula rasa, ein leeres Blatt sei, auf welches die Schrift ihren Inhalt zu schreiben habe? Auch er steht auf irgendeinem Standpunkt, von welchem aus er das, was sich ihm darstellt, aufnimmt und zu deuten sucht, und ist eben darum nicht rein unbefangen und interesselos. Steht er nun vollends mit der Kirche in dem Zusammenhang, dass er durch sie und in ihr das Gefundene hat und findet, was er für seinen inneren Menschen bedarf, so kann ihm die h. Schrift, nach welcher sich die Kirche normirt, nicht nur eben das sein, was jedes andere Buch ihm ist. Vielmehr wird er mit dem Vertrauen an sie herantreten, dass sie dem Berufe entsprechen werde, welchen sie bisher in der Kirche erfüllt hat: ein Beruf dessen Segnungen er an sich selbst erfahren. Auf diesem Standpunkt stehe ich. Denselben noch näher zu charakterisiren halte ich deshalb nicht für nöthig, weil der Verfolg meines Vortrags ihn deutlich genug heraustreten und zugleich ein Urtheil über das Maass der Objektivität meiner Darstellung ermöglichen wird. Genug, dass ich als Exeget unentwegt daran festhalte, dass, um die h. Schrift recht zu verstehen, das nicht ausreicht, was man die Gesetze der grammatisch-histori-

schen Auslegung zu nennen pflegt, sondern dass zu denselben, zu den geläufigen, allgemein gültigen hermeneutischen Principien noch etwas hinzukommen muss, wenn man ihrem Inhalt gerecht werden will. Nach diesen Vorbemerkungen, welche mir, um Missverstand abzuwehren, nothwendig schienen, trete ich an meine Aufgabe heran.

Der Kirche der apostolischen und nachapostolischen Zeit verstand sich die Inspiration der h. Schrift und zwar ebenso des alten Testaments, das der Natur der Sache nach zunächst in den Vordergrund trat, wie des allmählich erwachsenden neuen von selbst¹⁾. Sie wurde ausnahmslos auf den gesammten Inhalt der h. Schriften bezogen, welche nach Form und Inhalt als vom h. Geist stammend und darum als unfehlbar, aber auch als völlig ausreichend angesehen wurden. Es war die Erfahrung von der in dem Schriftganzen waltenden Geistesmacht und der Eindruck der unzertrennlichen Einheit der alt- und neutestamentlichen Oekonomie und ihres Urhebers, worauf sich diese Zuversicht der alten Kirche zu ihrer h. Schrift gründete. Die Art der Inspiration betreffend, so wird sie von den Vätern als unmittelbare göttliche Einwirkung und zwar so gedacht, dass die Selbstthätigkeit der Verfasser in den Hintergrund tritt, welche man der Lyra verglich, deren sich das himmlische Plektrum bedient, oder der Flöte, welche der Odem des h. Geistes beseelt habe. Aber andererseits nahm man doch auch wieder keine völlige Leidentlichkeit der heiligen Schriftsteller an und hob hervor, dass die Propheten und Apostel mit klarem, ruhigen Bewusstsein und hellen Geistes geredet. Der grosse Exeget der alexandrinischen Schule, Origenes²⁾ (gest. um 254) sagt sogar, dass der Inhalt zwar immer richtig sei, der Ausdruck in der h. Schrift aber zuweilen Fehlgriffe aufweise; auch sei nicht Alles in gleichem Grade inspirirt; es sei zu unterscheiden zwischen dem, was sich als eigenes, unmittelbares Wort Gottes ankündige, und zwischen dem, was nur berichtet werde als göttliche Offenbarung; zu unterscheiden zwischen dem, was Paulus aus eigenem Geist und was er im Geist Christi geredet; auch jenes sei in göttlicher Anregung geschrieben; aber doch nicht, wie dieses, ganz lauter aus gött-

1) Thomasius, Dogmengesch. 2. Aufl. S. 128 ff.

2) A. a. O. S. 137 f.

licher Eingebung geflossen. Wie die so behauptete Selbstthätigkeit der h. Schriftsteller in Einklag zu bringen ist mit jener Passivität dem inspirirenden Gottesgeist gegenüber, bleibt unerklärt. Eine in sich widerspruchslose Inspirationstheorie besitzt die alte Kirche nicht.

Als Prinzip der Auslegung der h. Schrift galt die apostolische Tradition. Nach der Regel des Glaubens (*regula fidei*) sei zu erklären und diese sei zu finden bei den Trägern derselben, den Bischöfen, die bis auf die Apostel zurückreichten. Dies wurde zunächst den Gnostikern gegenüber betont, die sich ihrerseits auch auf die apostolischen Schriften beriefen. Jede der mündlichen Tradition, dem kirchlichen Gemeinglauben widersprechende Auslegung sei irrig. Der im apostolischen Wort lebende Geist öffne auch das Verständniss der Schrift. Tradition und Schrift müssten sich also gegenseitig bewähren.

War so eine gewisse Sicherheit der Erklärung der Schrift gewonnen, so wurde dieselbe wieder schwankend durch die Ansicht über allegorische Interpretation mit ihren Willkürlichkeiten und Spielereien: eine Erbschaft, welche man von der jüdischen Auslegungsweise her überkommen, und welche trotz mancher Gegenströmung die alte Kirche, sowie das ganze Mittelalter beherrschte, ja sogar in der neueren Zeit noch nicht gänzlich verschwunden ist. Der bereits genannte Origenes ist es gewesen, welcher diese Art der Auslegung in ein System brachte, eine Theorie derselben aufstellte. Wie die jüdische Exegese zwischen dem Leib des Schriftworts d. h. dem nächstliegenden Wortverstand, und seiner Seele d. h. dem durch Deutung zu gewinnenden tieferen Sinn unterschied, so versuchte schon die älteste christliche Auslegung mit Hintansetzung des im Zusammenhang gegebenen Wortsinnes in den Text vermeintlich höhere Gedanken hineinzudeuten. Der Unterschied war nur der, dass diese Gedanken dort dem jüdischen Grund und Boden entstammt waren, während sie hier dem christlichen Lebensgebiete angehörten. Origenes¹⁾ nun, welcher entsprechend dem Verhältniss von Leib, Seele und Geist von einem dreifachen Schriftsinn redete, dem buchstäblichen (Leib), dem moralischen (Seele), dem metaphysischen oder dogmati-

1) Diestel, *Gesch. des alten Testaments in der christl. Kirche* S. 36 ff.

schen (Geist) ging unter dem Einfluss neuplatonisch-philonischer Ideen nur insofern einen Schritt weiter, als er den leiblichen Sinn, den buchstäblichen, ganz aufgab, wenn ihm derselbe der h. Schrift unangemessen oder Gottes unwürdig erschien, in welchem Fall er den Buchstaben als bildliche Einkleidung höherer Wahrheiten betrachtete, die er durch allegorische Erklärung ihrer Hülle zu entkleiden und wiederherzustellen suchte. Wer ist so thöricht, zu glauben, sagt er, dass die Welt drei Tage ohne Sonne und Mond und Einen Tag sogar ohne Himmel existirt habe? dass Gott wie ein gewöhnlicher Ackermann Bäume im Paradies gepflanzt habe, sinnliche Bäume, von denen ein Mensch mit den leiblichen Zähnen etwas essen könne? dass er Nachmittags spazieren gegangen sei? dass Kain sich vor seinem Antlitze habe verbergen wollen? Und wie viele Bestimmungen des mosaïschen Gesetzes gebe es, die unmöglich im eigentlichen Sinne verstanden werden könnten! Solche Stellen — sagt Origenes — habe der h. Geist zum Anstoss in die Schrift eingestreut, um die Tüchtigeren anzureizen, den tieferen mystischen (dogmatischen und moralischen) Sinn zu erforschen. Nicht blos im alten Testament findet Origenes solche ‚Anstösse‘, sondern auch im neuen. Er rechnet dahin z. B. die bekannte Erzählung von der Tempelreinigung. Er nimmt Anstoss daran, dass Jesus sollte einen Strick geflochten und so gebraucht haben, und hält es für unglaublich, dass man ihn in seinem Thun nicht gehindert. Daher versteht er den ganzen Vorgang von der Heiligung der Seele durch Jesu Lehren von irdischen, unverständigen, leichtfertigen, scheinwerthigen Erregungen und Bewegungen. Der Strick bedeutet Jesu reinigende und erziehende Lehre, die Rinder, Schafe, Tauben und Münzen die menschlichen Erregungen und Leidenschaften.

Solche Behandlung oder, richtiger gesagt, Misshandlung der Schrift blieb nun freilich nicht ohne mannigfachen Widerspruch. Namhafte Kirchenlehrer, wie Irenäus und Tertullian drangen darauf, dass man beim Wortverstand der Schrift bleibe; die Vertreter der antiochenischen Exegetenschule, unter welchen ich namentlich Theodorus von Mopsuestia ¹⁾ nenne (gest. um 430), forderten eine historische Auslegung der Schrift. Aber

1) A. a. O. S. 131.

da sich Theodor dadurch, dass er Weissagung auf Christum oder Stellen, wo man solche zu finden glaubte, zunächst auf alttestamentliche Personen deutete und dann erst mittelbarer Weise auf Christum sich beziehen liess, den Vorwurf des Juidaismus zuzog, lenkte sein Schüler Theodoret wieder in das alte Geleise der exegetischen Tradition zurück¹⁾, indem er zwar das Uebermass des Allegorisirens vermeiden zu wollen erklärte, aber auch denen nicht beistimmen zu können versicherte, welche die Weissagung der Geschichte anpassen und so den Juden Vorschub leisten. Die allegorisirende, den Geschichtsinhalt der Schrift verflüchtigende Auslegungsweise blieb, trotz der hie und da eintretenden Reaktion, die herrschende in der morgenländischen und bis zur Reformation auch in der abendlandischen Kirche. Für letztere war der Einfluss des grossen Kirchenlehrers Augustinus massgebend. Wenn letzterer sagt: «Alles, was in der göttlichen Rede nicht im eigentlichen Sinn bezogen werden kann auf die Ehrbarkeit der Sitten oder die Wahrheit des Glaubens, muss man als Bildrede ansehen» —, so ist uns dieser Ausspruch auch deshalb von besonderem Interesse, weil er die Anschauung von der Schrift kennzeichnet, welche zum Allegorisiren führte. Indem man den geschichtlichen Charakter der Schrift verkannte und sie unter dem Gesichtspunkt einer die Glaubenswahrheiten und sittlichen Vorschriften darreichenden Lehroffenbarung betrachtete, suchte man diesen Lehrinhalt aus ihr vermittelt der Auslegung zu gewinnen, welche dann dort, wo er sich nicht nach dem Wortlaute von selbst ergab, nothwendig eine allegorische wurde. Auch einem Hieronymus, dem Schöpfer der unter dem Namen der Vulgata bekannten lateinischen Bibelübersetzung, ist, so sehr er in einer Reihe von Stellen vor jedem Uebermass des Allegorisirens warnt, die einfache Auslegung des Sinnes doch nur «jüdische Sitte» (*mos judaicus*); Gregor der Grosse (gest. 604) äussert sich in ähnlichem Sinne; um 830 stellt Angelomus einen siebenfachen Sinn auf. Aus der Reihe der sogenannten Scholastiker nenne ich den Franciskaner Bonaventura (gest. 1274) mit seiner Unterscheidung einer siebenfachen Schriftauslegung. Was ihm den Uebergang zur bildlichen Auslegung der Schrift vermittelt, ist die Fülle ihres Inhalts. «In den h. Schriften —

1) A. a. O. S. 133.

sagt er — ist nichts zu verachten als unnütz, nichts zu verwerfen als falsch und zwar deshalb, weil der h. Geist, ihr Urheber, nichts Falsches, nichts Ueberflüssiges, nichts Minderwerthiges sagen konnte».

Mussten wir in der Verkennung des geschichtlichen Charakters der Schrift, in der Auffassung derselben als eines die religiösen und sittlichen Wahrheiten darreichenden Lehrbuchs einen Hauptfehler erkennen, der zu der geschilderten Verirrung in der Auslegung führte, so bezeichnen wir als zweiten Fehler, der dieser Verirrung Vorschub leistete, die in dem angeführten Worte Bonaventuras zu Tage tretende Ueberspannung des Inspirationsbegriffs. Wenn Alles und Jedes in der Schrift, auch das Geringfügigste und Kleinste unmittelbarer Ausfluss des h. Geistes ist, so liegt es nahe, anzunehmen, dass jedes Wort der Schrift so viel enthalten muss, als nur irgend menschlicher Witz und Scharfsinn daraus zu entnehmen im Stande ist. Von den beiden Testamenten war es besonders das alte, das unter dieser Auslegungsweise zu leiden hatte, weniger das neue, dessen Text viel unmittelbarer deutlich und klar und anwendbar war.

V. A.! Mag auch die allegorische Auslegungsweise in der Form, wie ich sie Ihnen zu schildern versuchte, heutzutage für abgethan gelten, so doch leider nicht die Anschauung von der Schrift, welche zu derselben führte. Noch immer sieht man vielfach in ihr eine Lehroffenbarung, ein Compendium der seligmachenden Lehre; noch immer verschliesst man sich der Thatsache, dass sie vor Allem Denkmal einer Geschichte ist, nämlich der urkundliche Bericht der Offenbarungsthatsachen, welche die Voraussetzung des gegenwärtigen kirchlichen Bestandes bilden; noch immer huldigt man einer Theorie von der Inspiration, welche die h. Schriftsteller zu lediglich passiven Organen des sie treibenden Gottesgeistes macht, woraus dann folgt, dass für Alles in der Schrift, auch für das Geringfügigste und Kleinste und Aeusserlichste völlige Irrthumslosigkeit postulirt werden muss. Ich will diesen Vorstellungen gegenüber, welche mit der thatsächlichen Beschaffenheit der h. Schrift in Widerspruch stehen, nicht das wiederholen, was ich früher von dieser Stelle aus dagegen zu bemerken Anlass nahm¹⁾; aber das

1) Vgl. meinen Vortrag: In wie weit ist der h. Schrift Irrthumslosigkeit zuzuschreiben? Dorpat 1884.

darf ich hier nicht verschweigen, dass sie es gewesen sind, welche jene Richtung hervorriefen, die die h. Schrift ihres normativen Ansehens entkleidete, den göttlichen Geist aus ihr austrieb und sie auf Eine Linie mit allen aus dem Alterthum uns überlieferten Literaturerzeugnissen herabdrückte.

Wenn in der alten Kirche und im Mittelalter die Auslegung der Schrift einerseits durch Grundregeln beherrscht war, welche das Allegorisiren begünstigten, so war sie andererseits eingeschränkt durch dasjenige, was man Tradition nannte d. h. durch die feste Gestalt, welche die kirchliche Lehre unter der Herrschaft der «lehrenden Kirche» (ecclesia docens) annahm. Nachdem schon ein Irenäus und Tertullian eine Auslegung der Schrift nach Massgabe des kirchlichen Bekenntnisses verlangt hatten, eine Forderung, welche nur dann der Schriftauslegung keine hemmende Fessel anlegt, wenn der kirchliche Glaube dem Gesamtinhalt der Schrift entspricht, stellte Vincentius von Lirinum (gest. 450) den Satz auf: «Die h. Schrift verstehen bei ihrer Tiefe nicht alle Schriftsteller in einem und demselben Sinn, sondern ihre Aussprüche deutet der eine so, der andere anders; deshalb ist es nöthig, dass die Auslegung der prophetischen und apostolischen Schriften sich richte nach dem, was die Kirche als den richtigen Sinn erkennt.» Und um an dieses Wort eines Lehrers der alten Kirche eine Stimme aus dem Mittelalter zu fügen: Der ausgezeichnete biblische Theologe Nikolaus von Lyra (gest. 1340), dessen fortlaufender Kommentar zur Bibel auch von Luther benutzt worden ist, sagt, dass er nur Dasjenige als bestimmt und sicher hinstellen wolle, was durch die Schrift oder die Autorität der Kirche festgesetzt sei; alles Andere möge man ansehen unter dem Gesichtspunkte einer exegetischen Uebung; und wolle er alles von ihm Gesagte der Korrektur der h. Mutter Kirche unterwerfen¹⁾. Nachmals hat das Tridentiner Concil, welches den Lehrbegriff der römisch-katholischen Kirche fixirte, jede Auslegung verwehrt, welche verstösst «gegen den Sinn, den festhielt und festhält die h. Mutter Kirche, der es zukommt zu urtheilen über den wahren Sinn und die Auslegung der h. Schriften, oder auch verstösst gegen die einstimmige Ueberzeugung der Väter.» Die Schriftauslegung habe zu geschehen

1) Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften I, S. 154 f.

nach der Regel des Glaubens, der Praxis der Kirche, der übereinstimmenden Auslegung der Väter und den Vorschriften der Concilien.»

Die Reformation befreite die Schriftauslegung von diesem Zwange. Sie verwirft jede Lehrautorität der Kirche, welche für sich einen Geistesbesitz in Anspruch nimmt, der ihr als der lehrenden Kirche zukomme, als eine die Bedeutung der Schrift beeinträchtigende Anmassung; sie gibt der Schrift die Stellung der «einzigsten Norm und Regel,» der obersten Instanz in allen Fragen des christlichen Glaubens und Lebens. Dies ist sie aber nur dann, wenn das richtige Verständniss nicht von aussen her in sie hineingetragen werden muss, sondern wenn sie selbst über ihren Sinn genügenden Aufschluss gibt, wenn sie sich selbst auslegt. Indem ihr daher wie die Eigenschaft der Klarheit, so «die Fähigkeit, sich selbst auszulegen» zugeschrieben wird, ergibt sich als oberstes Prinzip für die Auslegung der Kanon, dass die Schrift selbst in ihr Verständniss einführe. Durch Vergleichung der Schrift mit ihr selbst solle der Ausleger an jeder Stelle ihren Sinn ermitteln, die Schrift durch die Schrift erklären. Diesem Kanon, welcher der römisch-katholischen Lehre von der Tradition gegenübertritt, schliesst sich unmittelbar ein zweiter an. Ihre eigene Auslegerin kann die Schrift nur dann sein, wenn ihr einfacher Wortsinn auch wirklich den Gedanken der Schriftsteller ausdrückt und hinter ihm nicht noch ein anderer verborgen liegt. Dieser einfache Wortsinn aber ist der grammatische. «Es giebt nur einen einzigen und einen einfachen Sinn der Schrift — sagt Melanthon —, wie auch die himmlische Wahrheit selbst durchaus einfach ist, und den kann man durch Vergleichung der Schriftstellen aus dem Zusammenhang der Rede entnehmen». Und Luther verlangt, dass man jedes Wort der Schrift soll stehen lassen in seiner natürlichen Bedeutung und nicht davon lassen, es zwingt es denn der Glaube. Doch diese Regeln reichten zum völligen Schriftverständniss noch nicht hin. Wenn die Reformatoren den alten Kirchenlehrern vorwarfen, dass sie häufig die Schrift falsch erklärt hätten: wer gab denn ihnen die Gewissheit, dass sie selbst, auch bei strengem Fernhalten aller fremdartigen Rücksichten, das Richtige getroffen hätten? Wurde doch schon früh Luther und den Seinen entgegen, dass sie mit ihrer Ausschliessung aller

Tradition, mit ihrem Drängen auf alleinige Geltung der Schrift im Grunde nur ihr eigenes auslegendes Subjekt zum allbestimmenden machen wollten. Allein wenn die Reformatoren behaupteten, durch Vergleichung der Schriftstellen finde man den geforderten einfachen Sinn; man müsse also die Schrift durch sich selbst erklären, so war dieser Satz doch nicht das letzte Prinzip ihrer Auslegung. In der Vorrede zum ersten Brief an die Korinther spricht es vielmehr Melanthon klar und deutlich aus, dass Christus selbst es sei, an welchem die Wahrheit aller Schriftaussagen bemessen werden müsse. Was von ihm und der in ihm allein den Sündern zu Theil gewordenen Gnade Gottes zeuge, sei eben deshalb als wahr anzunehmen. In diesem Kanon, in welchem er vollkommen mit Luther übereinstimmte, hatte er ein Gesetz für die Schriftauslegung gefunden, welches ihm Niemand umstossen konnte¹⁾. Der grosse Theologe des Reformationszeitalters, welcher uns ein gelehrtes Werk hinterlassen, in welchem er Anleitung zur Auslegung der h. Schrift gibt, Matthias Flacius (gest. 1575) gibt jenem Kanon die Formulierung, dass er sagt: «Wenn wir bekehrt werden zu Christo, dann wird die Hülle von unserem Herzen genommen und auch von der h. Schrift, nicht nur, weil wir erleuchtet werden durch geistliches Licht, sondern auch, weil wir den besitzen, welcher der ganzen Schrift Inhalt und Ziel ist, nämlich den Herrn Jesus selbst mit seinen Gnaden». Es ist bekannt, welchen kühnen Gebrauch Luther von diesem Kanon dort machte, wo es sich handelte um die Beantwortung der Frage nach der Bestimmung der Kanonicität einer Schrift d. h. des Rechtes ihrer Zugehörigkeit zum Kanon. «Darin — sagt er — stimmen alle rechtschaffenen Bücher überein, dass sie allesammt Christum predigen und treiben; auch ist der rechte Prüfstein alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeigt. Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich Petrus und Paulus lehrete; wiederum was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät». Hiernach bestimmte Luther den Werth der einzelnen Schriften, indem er über einige derselben zu einem abschätzigen Urtheil

1) Vgl. Plitt, Die *loci communes* Phil. Melanthon's S. 52 f.

gelangte. Mag Luther hierin geirrt haben — und er hat geirrt, weil er von einzelnen Schriften aus, welche ihm Christum sonderlich zu offenbaren schienen, die Kanonicität der andern beurtheilte, anstatt vom Ganzen der Schrift aus das Einzelne zu werthen¹⁾ —, mag, sage ich, Luther geirrt haben: darin war er im Rechte, dass er den Kanon einer Kritik unterzog, das Recht der einzelnen Schriften auf ihre Zugehörigkeit zu ihm prüfte. Solche Prüfung ist ächt lutherisch. Wer sie von vorneherein verwehrt, stellt sich auf einen Standpunkt, den die reformirte Kirche zu Zeiten, die römisch-katholische immer eingenommen hat.

Noch in einem dritten Punkte weist die Schriftauslegung der Reformatoren einen wesentlichen Fortschritt auf. Man begann jetzt Gesetz und Eevangelium zu unterscheiden, Weisung und Erfüllung in ihrem historischen Gegensatz zu erfassen und die verschiedenen Stufen in der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarung zu unterscheiden. Damit war der Unterschiedslosigkeit gewehrt, mit der man altes und neues Testament nebeneinander gestellt und gleichmässig behandelt hatte. Die so überaus wichtige Erkenntniss des geschichtlichen Charakters der h. Schrift kam wieder auf. In der That waren nun alle Voraussetzungen zu einer gedeihlichen Weiterentwicklung der Exegese gegeben. Leider nahm dieselbe nun aber nicht den Aufschwung, den man hätte erwarten sollen. Man fiel vielmehr in frühere Fehler zurück, vor Allem in die alte allegorische Auslegungsweise, die man zwar bekämpft, aber nicht überwunden hatte. Auch Luther, so entschieden er sich gegen das Allegorisiren erklärte, gab doch wieder allegorische Deutungen, und ebenso Melanthon, dem z. B. das sechste Tagewerk des Schöpfungsberichtes eine Stelle ist voll von vielen und evangelischen Geheimnissen und der Wechsel von Tag und Nacht eine Anspielung auf Tod und Auferstehung. Und der genannte Matthias Flacius will der Allegorie eine berechtigte Anwendung in drei Fällen zugestehen, wenn der einfache grammatische Wortsinn gegen den klaren Verstand, gegen die guten Sitten und gegen die gesunde Lehre streitet. Er findet bei den Geschichten des Hiob, der Rahel «unter der harten Rinde des Buchstabens den süßsen Kern des Geistes

1) Vgl. meine Schrift: Die Bibel als Kanon S. 17 f.

und liebliche Geheimnisse»; er meint, dass Lea die menschliche Philosophie, Rahel aber die göttliche, d. h. die Theologie abschatte. Mit solchen Grundsätzen ist der einfache Wortverstand doch wieder aufgegeben und der Willkühr des Auslegers Thür und Thor geöffnet.

Ein weiteres Hemmniss erwuchs der Schriftauslegung der Folgezeit aus der Fassung dessen, was man Glaubensanalogie nannte. Während Luther die letztere mehr im allgemeinen Sinne von dem geistlichen Gesamttinhalt der Schrift, wie er in Christo seinen Mittelpunkt hat, verstand, wurde dieselbe jetzt dogmatisirt und an das Bekenntniss gebunden. Dadurch wurde aber wiederum die Lehrtradition der Kirche zur Norm der Exegese, nur dass jetzt freilich die Lehre, nach welcher man auslegte, eine der Schrift selbst entnommene war. Es gab jetzt wieder sogenannte kirchliche Auslegungen, von denen man nicht abgehen durfte. Im Allgemeinen muss man sagen, die lutherische Exegese des 17. Jahrhunderts stand im Dienste der Dogmatik. Statt den inneren Gedankenzusammenhang der biblischen Schriften zu entwickeln, beschränkte sie sich auf die Beweisstellen für die dogmatischen Aussagen, für die kirchliche Lehre, und begnügte sich auch nicht dabei, die Bestimmungen der Dogmatik als dem Gedanken nach in der Schrift begründet nachzuweisen, sondern wollte sie auch der Form nach darin finden. So fehlte der Schriftauslegung die freie Bewegung von Innen heraus. Dazu kam die zu äusserliche und unfreie Fassung des Inspirationsbegriffs. Die h. Schriftsteller werden die rein passiven Werkzeuge des h. Geistes. Seine Einwirkung vermittelt sich nicht durch die vom göttlichen Geist gesteigerte Selbstthätigkeit der Verfasser, sondern wird meist ganz mechanisch gedacht. Der h. Geist schliesst sich nur insofern an ihre natürliche Eigenthümlichkeit an, als er ihnen diejenige Form der Rede eingiebt, deren sie sich auch ausserdem würden bedient haben. So kam die menschliche Seite der Schrift nicht zu ihrem Rechte. Diese selbst wurde nicht aufgefasst als das, was sie ist, als Urkunde und Erzeugniss der Heilsgeschichte, sondern als Offenbarung der Heilslehre. Als unmittelbare Aeusserung des h. Geistes betrachtet musste dann der Schriftinhalt durchweg bis ins Geringsfügigste und Kleinste unfehlbar sein. Auch für die nur das Physische betreffenden Schriftaussagen wurde unbedingte An-

erkennung gefordert, z. B. einem Kopernikus gegenüber. Als wenn die Bibel ein Lehrbuch der Naturgeschichte wäre, naturwissenschaftliche Aufschlüsse geben wollte!

Die Abhängigkeit der Exegese von dem kirchlichen Lehrbegriff und die Ueberspannung des Inspirationsbegriffs hatte dann eine völlige Nivellirung des alten und neuen Testaments, der Form wie des Inhalts der Schrift zur Folge, sowie überhaupt eine Verkennung aller Unterschiede und aller historischen Entwicklung im Organismus der Schrift. Konnte doch selbst ein J. Gerhard dem Katholiken Bellarmin gegenüber behaupten, dass die Lehre des alten Testaments keineswegs unvollendet sei, soferne dasselbe ganz die nämlichen Glaubensartikel enthalte, welche Christus und die Apostel im neuen Testament nur wiederholten, und konnte doch Carpzov vorschlagen, man solle gar nicht mehr altes und neues Testament (*vetus et novum testamentum*), sondern Instrument (*instrumentum*) sagen; der Unterschied zwischen beiden sei nur der der Zeit. Wie schwer unter solchen Principien die Auslegung des alten Testaments litt, braucht kaum gesagt zu werden. Insoferne die im alten Testament enthaltenen Thatsachen über sich hinausweisen in die Zeit der neutestamentlichen Erfüllung, gilt es ja allerdings, ihre tiefere, vorbildliche Bedeutung festzustellen; und wenn J. Gerhard sagt, dieser vorbildliche, typische Sinn liege nicht etwa neben dem buchstäblichen Sinn in den Worten, sondern er liege in den Sachen, von denen die Worte reden, so ist dies unzweifelhaft richtig. Aber das Recht dieser typischen Auslegung des alten Testaments wurde nun wieder, wie schon früher von den Exegeten der antiochenischen Schule, auf die Fälle eingeschränkt, wo die Schrift selbst Anleitung dazu gebe. Man stellte bestimmte Kriterien auf, nach welchen im alten Testament ein Typus oder ein mystischer Sinn (*sensus mysticus*) zu finden sei: Kriterien, mit welchen man bei aller grundsätzlichen Betonung des reformatorischen Satzes, dass es nur Einen Sinn gebe, den Literalsinn, welcher von den Worten nicht getrennt werden dürfe, doch wieder einlenkte in die Bahnen der vorreformatorischen Exegese; letzteres um so mehr, als auch wieder die Annahme einer durchgängigen «Emphase» des Schriftwortes aufkam, vermöge deren dasselbe mehr bedeute als es ausspreche, so dass jedes Wort in so ausgedehntem

Sinne und mit solchem Nachdruck zu nehmen sei, als die Natur der Sache es irgend gestatte.

Was den Pietismus betrifft, der sich bekanntlich an den Namen Philipp Jakob Speners (geb. 1635, gest. 1705) knüpft, so soll nicht gelegnet werden, dass er eine neue Anregung zum Schriftstudium gegeben hat. Aber auf seine Exegese gesehen, so war es ein Charakteristikum derselben, dass sie mehr darauf ausging, praktische Anregung zu geben, als Schriftverständnis zu gewinnen. Sieht man das sechs Foliobände umfassende Bibelwerk Joachim Lange's ein mit dem Titel «Licht und Recht», so giebt er da erbauliche Betrachtungen und Bemerkungen, welchen man Alles eher nachrühmen kann, als dies, dass sie das Verständniss der h. Schrift förderten. Es ist ja dem Pietismus überhaupt eigenthümlich, die Bibel unter dem Gesichtspunkte eines *E r b a u n g s b u c h e s* zu betrachten. Nun wird ja Niemand in Abrede stellen, dass ihr Inhalt im eminenten Sinne erbaulich ist. Aber wer nichts weiter von ihr zu sagen weiss, als dies, dass sie zur Erbauung des Einzelnen dient, der setzt sie in ihrer Bedeutung in ungebührlicher Weise herab. Sie soll vor Allem der Kirche als Norm und Richtschnur dienen. Dies vermöchte sie aber nicht, wenn sie eine Summe von erbaulichen Lehren und Geschichten, eine Sammlung von Weisungen enthielte, um sich gegebenen Falls Rath zu erholen. Denn welche Sammlung dieses Inhalts würde ausreichen für die unendliche Mannigfaltigkeit der verschiedensten Situationen, in welche die Kirche kommen kann! Was die Kirche auf dem Weg, den sie zurückzulegen hat, leiten und weisen kann, ist einzig und allein die Geschichte der Offenbarung, deren Resultat und Produkt sie selbst ist. Nur dann, wenn sie sich stets in diese Geschichte als in ihren göttlichen Grund versenkt, kann sie sich selbst treu bleiben. Und diese Geschichte findet sie in der Schrift. Die Schrift vergegenwärtigt sie ihr. Sie ist das Denkmal dieser Geschichte, der urkundliche Bericht der Offenbarungsthaten, welche die Voraussetzung des gegenwärtigen kirchlichen Bestandes sind. In diesem Geschichtsbericht findet sich Manches, was den Christen fremdartig, nichts weniger als erbaulich anmüthet, ganze Partien, mit denen er vielleicht nichts anzufangen weiss; die aber dennoch ihre nothwendige Stelle einnehmen in dem Ganzen der göttlichen Offenbarungsgeschichte. Spener hat

gesagt, drei Quart der Bibel seien unerbaulich. Sie werden nun verstehen, wie er zu dieser Behauptung kam ¹⁾).

Doch wir sind bereits der Zeit nahe getreten, in welcher sich eine Reaktion gegen die ganze bisherige Auffassung und Auslegung der Schrift anbahnte. Wenn die Vertreter der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrh. für die hermeneutischen Principien der Reformation eintraten, so geschah dies nicht ohne heftigen Kampf gegen eine Richtung, welche die Schrift nicht aus ihr selbst, sondern aus der Philosophie, oder, wie Socinianer und Arminianer aus den Principien der sogenannten «gesunden Vernunft» (ratiosana) erklärt wissen wollte.

Der Socinianismus — so genannt nach Lälus und Faustus Socinus; ersterer 1562, letzterer 1604 gestorben — ist eine zu bedeutsame geschichtliche Erscheinung, als dass wir an ihr vorübergehen dürften. Wie viele denken socinianisch, ohne dass sie vom Socinianismus wissen! Das System des Socinianismus ²⁾ ist bei allem Supernaturalismus wesentlich rationalistisch. Dies zeigt sich auch in seiner Lehre von der Schrift. Er giebt zu, dass die h. Schrift, speziell das neue Testament — denn dem alten legt er einen nur sehr untergeordneten Werth bei — göttliche Offenbarung sei und alles zum Heil Nothwendige enthalte; aber er behauptet, dass zu ihrem Verständniss die natürliche Vernunft vollkommen ausreiche. Denn obgleich die Offenbarung a priori dem menschlichen Geiste schlechthin verborgen sei, so sei sie doch eben dadurch, dass sie geoffenbart worden, ihrem Inhalte nach für den Menschen schlechthin verständlich geworden. Die Offenbarung als solche enthält daher keine Geheimnisse für die Vernunft. Sie kann von ihr verstanden werden, ohne dass es einer erleuchteten Wirkung des h. Geistes bedürfte. Die gesunde Vernunft ist also das Organ für das Verständniss der Offenbarung und eben deshalb auch Norm für die Auslegung der Schrift. So kommt die Vernunft als zweites Prinzip neben die Schrift, in Wirklichkeit über sie zu stehen; denn wenn es sich fragt, was

1) Um Missverständnisse abzuwehren, will ich nicht unterlassen, zu bemerken, dass ich, wenn ich die h. Schrift das Denkmal der Heilsgeschichte nenne, selbstverständlich nicht leugne, dass sie auch Heilslehre enthält. Aber letztere erwächst nicht anders als auf dem Weg der Geschichte, ist geschichtlich bedingt.

2) Herzog, Realencyklopädie XIV, S. 589.

denn in der Schrift als göttliche Offenbarung gelte und was nicht, so ist die Antwort: Die gesunde Vernunft und sie allein ist das Kriterium des Wahren und Falschen. Eben damit ist sie die kritische Norm für die Schrift und diese ihr unterstellt. Da nun aber der Inhalt der Offenbarung ein transcenderer ist, so fragt es sich weiter, woher der Vernunft die Kriterien zur Beurtheilung desselben kommen. Darauf wird geantwortet: Erstes Kriterium ist, dass die Schriftoffenbarung nichts enthalten kann, was in Widerspruch mit sich selbst oder mit der Vernunft steht. Was der Vernunft entgegen ist, kann nur gewürdigt werden, wenn feststeht, was der Vernunft gemäss ist; und hier stellt nun der Socinianismus eine ganze Reihe formaler Grundsätze auf, welche nichts Anderes sind als die Sätze des «natürlichen Menschenverstandes.» Diese rein natürliche Weltanschauung wird Norm der Schriftauslegung; sie bestimmt Sinn und Inhalt der Offenbarung und damit ist denn das protestantische Schriftprincip in sein Gegentheil verkehrt. Der socinianische Katechismus hat dies zwar nur mehr angedeutet; aber die socinianischen Schriftsteller sprechen es offen aus und bethätigen es durch ihre Schriftauslegung. Dieses so bestimmte Schriftprincip dient nun der Durchführung des socinianischen Religionsbegriffs. Unter Religion aber versteht der Socinianismus nicht etwa Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, sondern den «von Gott geoffenbarten Weg, das ewige Leben zu erlangen.» Hierbei ist das ewige Leben ganz äusserlich als die Fortdauer der Existenz gedacht. Mithin ist das Christenthum wesentlich Sittenlehre. Von den Belehrungen der Schrift über Gott und Christus hat nur das für den Christen Bedeutung, was sich auf den «Weg zum ewigen Leben» bezieht. Nur so weit als es dahin zielt, ist der Inhalt der Offenbarung für uns von Wichtigkeit.

Die Socinianer verschmolzen in Holland, wohin sich ein Theil derselben wandte, mit den ihnen verwandten Arminianern. Dem Vertheidiger der letzteren, dem berühmten Rechtslehrer Hugo Grotius († 1645), in welchem die nüchtern verständige Weise der reformirten Exegese eine Richtung nahm, welche die ganze bisherige kirchliche Auffassung des alten Testaments zu gefährden schien, widmete J. Spencer sein Werk 'Ueber die Ritualgesetze der Hebräer', in welchem er nachzuweisen suchte, dass ein Theil dieser Gesetze ihren Grund und Ursprung in

der sabäischen Religion haben, ein anderer aus heidnischen Religionen in die mosaische übergegangen sei. Gegen diese Behandlung des alten Testaments erhob sich nun aber eine Reaktion, an deren Spitze der holländische Theolog Johannes Coccejus († 1669) stand. Nach Coccejus weist das alte Testament nicht nur in vereinzeltten Vorbildern auf das neue hin, sondern es ist als ein geschlossenes und vollendetes Ganze ein durchgängiger Typus. Ueberall fand Coccejus Weissagung auf Christus, und zwar nicht nur in Propheten und Psalmen angekündigt, sondern ebenso in der Geschichte und den Gebräuchen des alten Testaments ausgeprägt. In dieser typischen Auffassung der ganzen alttestamentlichen Schrift, in der Beachtung ihres grossen einheitlichen Zusammenhanges liegt die Stärke der coccejanischen Exegese. Coccejus ist auch kein Allegoriker. Er unterscheidet sich von den alten Allegoristen sehr wesentlich dadurch, dass er 1) den Wortsinn stets möglichst rein zu gewinnen sucht und als ergiebige Quelle aller Folgerungen hinstellt, nicht als Gegensatz zum tieferen Sinn; und 2) die Worte nicht zersplittert, sondern die Erklärung aus dem Gesamtgeist der Schrift schöpft, von dem alle Theile bis ins Einzelste durchdrungen sein müssen. Aber indem er nun wieder den Satz aufstellt, dass die Worte jeder Schriftstelle in allen Bedeutungen zu nehmen seien, welche sie überhaupt zulassen, und jede Stelle so viel enthalte, als sich nur nach Analogie und Allegorie und Parallelismus dabei denken lasse, dehnt er den Text fast ebenso willkürlich aus wie die Allegoriker.

1) Diestel a. a. O. S. 426 f.

Hochverehrte Versammlung!

Wenn in der römisch-katholischen Kirche eine freie Behandlung der Schrift dadurch ausgeschlossen war, dass das Tridentinum die sogenannten alttestamentlichen Apokryphen den kanonischen Schriften gleich stellte und der lateinischen Bibelübersetzung gleiche Autorität mit dem Grundtext zuerkannte; wenn in der lutherischen Kirche die Unterordnung unter eine Summe von Glaubensartikeln, welche Inhalt der Bekenntnisschriften waren, die Schriftauslegung in ihrer freien Bewegung hemmte, so war sie in der reformirten Kirche dadurch in Fesseln geschlagen, dass man sich gebunden glaubte an den Bibeltext, wie er vorlag, und an den Kanon in dem Umfange, wie er überliefert war. Findet sich doch sogar in einigen reformirten Symbolen ein Verzeichniss der zum Kanon gehörigen Schriften, so dass also für die auf das Bekenntniss ihrer Kirche verpflichteten Theologen von einer Kritik des Kanons keine Rede sein konnte. Je gesetzlicher man sich hier zur Schrift stellte, um so mehr musste man wünschen, dieses Gesetzbuch in einer festen Gestalt zu besitzen. Da ging man denn so weit, die unbedingte Richtigkeit und Ursprünglichkeit der alttestamentlichen Vokalisation, ja sogar die Klassicität des neutestamentlichen Griechisch und die Fehlerfreiheit des überlieferten Textes zu behaupten — lauter Sätze, welche der Wahrheit ins Angesicht schlagen. Denn — um hier nur das Eine anzuführen: Die hebräischen Vocalpunkte — bekanntlich ist die hebräische Schrift ursprünglich reine Konsonantenschrift — sind erst zwischen 500 und 1000 nach Chr. durch die Arbeit jüdischer Gelehrter entstanden, was übrigens bereits im Jahre 1624 von L. Cappellus nachgewiesen wurde. Unter Berufung auf die Unsicherheit des Textes und

der Gewährsmittel für denselben, der überlieferten Ansichten über den Ursprung der einzelnen biblischen Bücher und ihrer Zugehörigkeit zum Kanon bestritt der römisch-katholische Theologe R. Simon († 1712) dem Protestantismus die Möglichkeit, sich auf die Schrift zu gründen und zu berufen; es bedürfe einer anderen bleibenden und gegenwärtigen Autorität. Gleichzeitig erfolgten schlimmere Angriffe. Der bekannte Philosoph Spinoza zog in seinem tractatus theologico-politicus (1670) auch die h. Schrift in den Bereich seiner Untersuchungen. Er bekämpfte die kirchliche Inspirationslehre und die geläufigen Ansichten über den Ursprung der kanonischen Schriften alten und neuen Testaments und deren Authentie. So nahm er von den Erzählungen über Juda und über Dina im 1. Buche Mose's Anlass, zu behaupten, im Pentateuch liege Alles *pêle-mêle* durcheinander und rühre derselbe nicht von Mose, sondern von Esra her. Aus dem Kreis der Verehrer Spinozas ging eine Schrift hervor, welche das herkömmliche Gesetz der Schriftauslegung bestritt und ausführte, dass nicht der Glaube die Schrift auslegen könne, da er ja erst an der Schrift sich zu erproben habe, sondern die Vernunft müsse es thun ¹⁾. Gegen jenen Katholiken R. Simon stritt man sofort; die Einwirkung Spinozas war nicht sogleich in ihren tiefen Folgen wahrnehmbar. Anlangend den Text des alten Testaments, so brachten die Untersuchungen, welche man anstellte, eine gewisse Beruhigung. Man gelangte zu dem Ergebniss, dass man mit der überlieferten alttestamentlichen Textgestalt zufrieden sein könne. Verdienste um den neutestamentlichen Text hat sich derjenige Theologe erworben, welcher zugleich dem Verständniss der alttestamentlichen Weissagungen dadurch neue und richtigere Wege wies, dass er sie aus ihrem geschichtlichen Boden heraus verstehen lehrte: der berühmte Würtemberger J. A. Bengel (gest. 1752).

Die zuletzt genannten Angriffe waren sämmtlich fremdartigen Ursprungs. Sie kamen nicht aus der protestantischen Kirche und Theologie, sondern theils aus der römischen, theils aus einer zu dem Christenthum in funtamentalem Gegensatz stehenden Philosophie. Die Gefahr wurde grösser, als ähnliche Anfeindungen der Schrift innerhalb des kirchlichen Grund

1) v. Hofmann Eneykl. d. Theol. S. 130.

und Bodens aufkamen. Hier ist vor Allem der grossen Zahl derjenigen Theologen zu gedenken, welche unter dem Einfluss der Philosophie Christian Wolff's (gest. 1754) standen. Die Wolff'sche Philosophie hatte sich anheischig gemacht, die Vernunftmässigkeit des Christenthums zu demonstrieren. Aber eigentlich demonstirte sie nicht das Christenthum, sondern nur die Sätze der natürlichen Religion; und je mehr man diese als vernunftmässig darstellte, desto näher lag es auch, das nicht mehr als vernunftmässig zu betrachten, was sich nicht auf gleiche Weise demonstrieren liess¹⁾. Bei solchem Verfahren trat selbstverständlich die h. Schrift, als Quelle des dogmatischen Beweises, und die Schriftauslegung in den Hintergrund. Denn ohne die Grundwahrheiten der Vernunft — hiess es — könnten die Wahrheiten der h. Schrift nicht einmal als Wahrheiten erkannt werden. Den Wolffianern gegenüber, die mit ihrer Forderung logischer Demonstration alle geschichtlich-sprachliche Untersuchung zu untergraben drohten, betonte Ernesti (1761) das Recht der grammatischen und Semler das Recht der historischen Auslegung im Gegensatz zur kirchlich-dogmatischen. Beide, Ernesti und Semler, waren mit ihren Forderungen zweifellos im Recht: Ernesti, soferne man an der willkürlichen Auslegung eines Coccejus sehen konnte, wohin die Aufgebung des nächsten grammatischen Wortverstandes auf Grund der Annahme einer durchgängig emphatischen Redeweise der Schrift führe; Semler, soferne die bisherige Knechtschaft des Auslegers unter den kirchlichen Lehrbegriff sich mehr und mehr als unzulässig, weil jede freie Bewegung der Exegese hemmend, gezeigt hatte. Aber was wurde nun die h. Schrift unter den Händen Semlers? Diese Frage verlangt eine eingehendere Beantwortung; denn Johann Salomo Semler (geb. 1725, gest. als Professor in Halle 1791) ist der Mann, dessen Einfluss auf die Schriftauffassung und Schriftauslegung bis auf den heutigen Tag zu verspüren ist²⁾.

Semler — ein persönlich ehrlicher Mann, auch religiös, jedoch von prosaischer Nüchternheit, überaus gelehrt, aber jeder grossartigen Anschauung entbehrend, nichts weniger als

1) Schmid, Handbuch der Kirchengeschichte II, S. 283.

2) Schmid, Die Theologie Semler's (Nördlingen 1858) und Herzog, Realencykl. XIV, S. 111 ff.

das, was man einen Mann von Geist nennt — Semler hatte seinen Ausgang von kritischen und exegetischen Forschungen genommen. Diese hatten es ihm bald unmöglich gemacht, die biblischen Bücher einzeln und im Complex so anzusehen, wie die protestantische Orthodoxie sie ansah. Er glaubte aber auch den Fehler entdeckt zu haben, durch welchen diese zu ihrer nach seiner Meinung falschen Anschauung kam. Nachdem man bisher — sagt Semler — unter Kanon eine Sammlung von Schriften verstanden, welche, durchweg göttlichen Inhalts, eigentlich Gott zu ihrem Verfasser haben und darum in allen ihren einzelnen Theilen für alle Christen aller Zeiten verbindlich sind: so liegen die Dinge vielmehr so, dass diese Schriften in verschiedenen Zeiten entstanden sind und immer nur den Zeitgenossen gelten. Will man sie recht verstehen, so hat man bei ihrer Auslegung immer darauf zu achten, wem das darin Enthaltene gesagt ist, und unter welchen Umständen und Voraussetzungen es gesagt ist, m. a. W.: man muss sie historisch verstehen. Es ist also ein Irrthum, zu meinen, diese Schriften hätten für alle Zeiten gültige Lehren geben wollen; ein Irrthum, zu glauben, dass wir alles darin Gesagte als zu uns gesagt anzusehen hätten. Bedienten sich doch die h. Schriftsteller dieser Lehren oft nur darum, weil sie die in der damaligen Zeit geglaubten waren und sie mit Anschluss an dieselben sich Eingang für das verschaffen konnten, was der Hauptzweck aller Offenbarung war. Dieser aber ist kein anderer, als der, anzuregen zu einer wahren inneren Verehrung Gottes und Anleitung zu geben zur moralischen Ausbesserung. Darnach bestimmt sich nun der von diesen Schriften zu machende Gebrauch. Man lässt sich das gesagt sein und eignet sich das davon an, was dem angegebenen Zwecke dient. Eine jede Schrift und in der Schrift das Einzelne ist immer darauf anzusehen, ob die eigene moralische Vollkommenheit und wahre innere Glückseligkeit des Einzelnen dadurch befördert werden kann. Hat eine Schrift dieses Merkmal, dann hat sie den Charakter des Göttlichen; hat sie dasselbe nicht, dann ist sie auch nicht göttlichen Inhalts; und darum wären manche Schriften aus dem Kanon ganz zu streichen wie z. B. das Buch Ruth, Esther, Esra, Nehemia, Chronik, vielleicht auch Josua, Richter, die Bücher Samuelis.

Wie sich die Aufgabe des Schriftauslegers gestaltet, ergibt sich nach dem Gesagten von selbst. Er muss das, was die biblischen Schriftsteller haben sagen wollen, zu verstehen suchen aus den in ihrer Zeit nachweislich vorhandenen Vorstellungen, denen sie sich «anbequemten» (accomodirten). Will er den für alle Zeit geltenden Inhalt der Schrift gewinnen, so muss er alles Lokale und Temporale abstreifen. «Christus und die Apostel — sagt Semler — reden, weil sie es mit Leuten ihrer Zeit zu thun haben, in der Weise, wie diese Leute zu reden pflegten; er sagte ihnen das Wort, so wie sie es verstehen konnten, nicht so, wie es die für alle Zeiten gültige Wahrheit erforderte». Da die Juden — meint er — an Mythen Wohlgefallen hatten, so haben Jesus und die Apostel zu diesen und anderen jüdischen Meinungen sich accomodiren müssen; nur Johannes, der an gebildete Leser schreibt, hat seinen Schriften «mehr Brauchbarkeit» geben können und zeigt sich von diesem «Judengeiste» freier. Noch freier davon sind die Paulinischen Briefe, welche nicht auf das «Fleisch», d. h. auf «Mirakel» und «Geschichten», sondern auf den «Geist», d. h. auf die christliche Lehre das Hauptgewicht legen. Erst Paulus, der Anfangs freilich auch noch «judenzte», hat das Christenthum zur Weltreligion gemacht ¹⁾. Unter allen Schriften des neuen Testaments erscheint Semlern keine weniger würdig, unter den kanonischen Schriften zu stehen, als die Offenbarung Johannis, «dieses Produkt eines ausgelassenen Schwärmers». Zu welchen Consequenzen Semler von seinen Principien aus hinsichtlich der christlichen Lehre kommt, ersieht man daraus, dass er unter die judasirenden Vorstellungen, die man, um das allgemein Gültige zu gewinnen, abziehen müsse, kirchliche Bestimmungen rechnet, wie die über die Trinität, über die Person Christi, sein der göttlichen Gerechtigkeit genughuendes Leiden, die Rechtfertigung u. A. So enthält dann die Bibel nur eine

1) Man hat in den Anfängen der historischen Kritik, wie sie bei Semler vorliegen, eine Anticipation des Resultats der neueren Tübinger in größeren Umrissen gesehen. An letztere wird man allerdings erinnert, wenn Semler Jesum und die Apostel sich an jüdische Meinungen accomodiren lässt; wenn er in Paulus den Apostel sieht, welcher das Christenthum zur Weltreligion erhob; wenn er sagt, die katholischen Briefe seien zur Vereinigung der beiden alten christlichen Parteien, der jüdischen und der paulinisch freien geschrieben.

Wiederholung der «natürlichen Religion», welche schon anderswoher dem Menschen bekannt ist, jedoch deutlicher und gewisser; was sie weiter enthält, sind die wenigen Sätze über die Möglichkeit der besten Vereinigung mit Gott, d. h. über die Anleitung zu einer inneren, moralischen Gottesverehrung.

Dies die Anschauung Semlers, welche bis etwa zum Jahre 1780 Gemeingut der herrschenden Theologie geworden war und, wie gesagt, in ihrem Einfluss bis heutigen Tages fortwirkt. Den Ruhm muss man Semler lassen, dass er die geschichtliche Erklärung der h. Schrift zurückgeführt hat; aber er hat aus der von ihr beurkundeten Geschichte und der an der Hand dieser Geschichte erwachsenden Lehre den Geist ausgetrieben, der sie beseelt. Dass sie Heilsgeschichte ist; dass sie das Heil der Menschheit zu ihrem Inhalt hat, im alten Testament als ein sich vorbereitendes, im neuen als ein in Christo gewordenes und vorhandenes — das übersah er. Ferner aber war es unvermeidlich, dass die Art historischer Auslegung, welche er forderte, durch den Grundsatz der Accomodationstheorie in Conflict mit der von Ernesti geforderten grammatistischen kommen musste, indem er nun die biblischen Schriftsteller doch wieder nicht sagen liess, was sie sagten, sondern ihnen einen einen erst zu eruirenden Geheimsinn unterlegte.

Als Semler im Jahre 1779 gegen die von Lessing ¹⁾ aus den Schätzen der Wolfenbüttler Bibliothek herausgegebenen Fragmente auftrat, deren Tendenz dahin geht, Schrift und Kirchenlehre in den deistischen Vernunftglauben aufzulösen, erregte dies allgemeines Staunen, obgleich er seine Ansicht nicht geändert hatte. Man sieht aber hieraus, wie mächtig sein Einfluss gewesen ist. Was den Inhalt dieser Fragmente betrifft, deren Verfasser erwiesenermassen der 1768 verstorbene Hamburger Professor Reimarus ist, so gehen uns hier die vier letzten Stücke an. Nachdem der Verf. die Unmöglichkeit und Unbrauchbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung dargethan, der christlichen den Charakter einer solchen abgesprochen, wendet er dort seine Grundsätze auf die h. Schrift an, um zu zeigen, dass die geschichtlichen Darstellungen derselben inner-

1) vgl. über Lessing die einschlägigen Stellen bei Kahnis: Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vor. Jahrh. 3. Aufl. 1874.

lich widersprechend und unhaltbar seien; besonders geschieht dies durch eine Kritik des im 2. Buche Moses erzählten Durchzugs der Israeliten durch das rothe Meer und der Geschichte der Auferstehung Jesu. Letztere sei ein Betrug der Jünger. Das letzte Stück macht Jesum zu einem politischen Reformator. Lessing selbst stimmte nicht durchweg mit dem Fragmentisten überein; aber seine Grundgedanken theilt er. Er giebt die h. Schrift preis, um die Religion zu retten, und gibt die übernatürliche Offenbarung preis, um eine providentielle Pädagogie der Menschheit an ihre Stelle zu setzen. Das sehen wir aus seinem Streit mit Göze. Einwürfe gegen die Bibel — so spricht er sich da aus — sind noch nicht Einwürfe gegen die Religion. Letztere wird nicht berührt, wenn die Bibel Irrthümer aufweist. Die Bibel enthält zwar Religion, aber nicht alles in ihr Enthaltene gehört zur Religion. Sie enthält Wahrheiten; aber nicht darum ist etwas wahr, weil es in der Bibel steht, sondern es steht in der Bibel, weil es wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können der Religion keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat. Bibel und Christenthum decken sich nicht. Dass an der Schrift das Christenthum nicht hängt, folgt daraus, dass das Christenthum lange bestand, ehe an die Schrift zu denken war, und dass die Kirche der vier ersten Jahrhunderte nicht in der Schrift, sondern in der Glaubensregel Quell und Norm des christlichen Glaubens sah. Diese gelegentlich entstandenen und erst spät zum Kanon gesammelten Schriften enthalten gar Vieles, was nicht zum Glauben gehört. So Lessing. Sein Angriff war um so gefährlicher, als hier Wahrheit und Irrthum sich mischten und die Orthodoxen jener Zeit nicht im Stande waren, unter Anerkennung des Richtigen den Irrthum zu widerlegen. Was wenigstens Göze zur Vertheidigung seiner Position sagt, ist nichts weniger als stichhaltig und überzeugend. Man kann sagen, Lessing hat durch seine Superiorität über ihn der Orthodoxie die entschiedenste Niederlage in den Augen der Gebildeten bereitet.

Ich sagte so eben, in den Lessing'schen Sätzen liege eine Mischung von Wahrem und Falschem vor. Wenn er nämlich sagt, dass die Kirche da war vor der Schrift, so ist dies eine unbestreitbare Thatsache, die sich nicht aus der Welt schaffen

lässt. Sie existirte, ehe auch nur ein einziges Stück des neuen Testaments vorlag, ebenso wie es eine alttestamentliche Gottesgemeinde gab, lange bevor ein alttestamentlicher Kanon vorhanden war. Verhält es sich aber so, dann kann allerdings die Kirche mit ihrem Christenthum nicht bedingt sein durch das urkundliche Wort der Bibel ¹⁾. Vielmehr ist es, wie die Apostelgeschichte lehrt, nach erfolgter Pfingsthatsache das lebendige Wort der apostolischen Verkündigung gewesen, auf dem sie sich aufbaute, durch das sie sich ausbreitete, von dem sie getragen wurde. Dies ist das Wahre an dem Lessing'schen Satze. Aber er geht nun weiter und stellt die Nothwendigkeit der Schrift für die Kirche überhaupt in Frage. Und hier beginnt der Irrthum. Nachdem Christi und seiner Jünger lebendiges Wort verklungen, war es für die Kirche ein unabweisliches Bedürfniss, sich dieses Zeugniß, dem sie ihr Wachsthum verdankte, gegenwärtig zu erhalten um so eine sichere Norm für ihre eigene Verkündigung zu gewinnen. Dieses Bedürfniss führte zur Sammlung der ntl. Schrift. An ihr misst die Kirche die Wahrheit ihres Zeugnißes. Der Einzelne aber, der durch dasselbe zum Glauben gekommen, findet in dem geschriebenen Wort den Gegenstand seines Glaubens wieder und gelangt so zu voller innerer Gewissheit. Es ist also ein Christenthum ohne lebendige Beziehung zur Schrift undenkbar. Der andere Satz Lessing's aber, dass die Bibel zwar Religion enthalte, dass aber nicht alles in ihr Enthaltene zur Religion gehöre, ist die Consequenz einer Auffassung der christlichen Religion, nach welcher dieselbe nur Lehre, die Offenbarung einer Summe höherer Wahrheiten ist. Da kommt dann freilich ein grosser Theil der Schrift ausserhalb dessen zu stehen, was man Religion nennt. Definirt man dagegen das Christenthum so, wie es definirt werden muss, nämlich als die durch Christum vermittelte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, und sieht man in diesem Gemeinschaftsverhältniss das Ergebniss der im alten und neuen Testament niedergelegten Geschichte, so wird man sich vielmehr so ausdrücken müssen, dass in dem urkundlichen Bericht von dieser Geschichte Manches vorkommt, was mit ihrem centralen Inhalt nicht in unmittelbarem Zusammenhang steht. Finden

1) Frank, System der christl. Wahrheit (3. Aufl.) II, S. 425.

sich doch Aussagen über Dinge darin, welche Gegenstände weltlicher Wissenschaft sind; und ist doch «insonderheit im alten Testament ein Bestandtheil enthalten, der aus den irdischen Verhältnissen der Geschichte Israels zu erklären ist, also der Beurtheilung nach gemein menschlichen, geschichtlichen Gesichtspunkten unterliegt». Während auf diesem Gebiet die Möglichkeit solcher Angaben zugegeben werden muss, welche durch den fortschreitenden menschlichen Verstand berichtigt werden können, so liegen die Dinge dort anders, wo es sich handelt um die Bezeugung der Wahrheit, welche die in der alttestamentlichen Heilszeit sich anbahnende, in der neutestamentlichen zu ihrem Vollzug gelangte Herstellung der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit in Jesu Christo zu ihrem Inhalte hat. Auf diesem Gebiet ist der Irrthum auszuschliessen. Denn hier handelt sich's um den centralen Inhalt der Schrift. So viel zur Kritik der Lessing'schen Sätze.

Auch dem Fragmentisten gegenüber vermochten seine Gegner nichts und zwar deshalb, weil sie mit ihm die Grundanschauung über Offenbarung theilten und er vor ihnen die Entschiedenheit der Consequenz und geistigen Ueberlegenheit voraus hatte. Sie verfolgten die von Semler eröffneten Bahnen, rissen den Zusammenhang zwischen altem und neuem Testament auseinander und setzten zunächst ersteres auf Kosten des letzteren herab. Von der Voraussetzung aus, dass es keine Wunder, keine Weissagung, kein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Geschichte gebe, wird ihnen ein grosser Theil des Inhalts der Bibel zu Mythen und Allegorien. Bezüglich des neuen Testaments wandte man sich besonders gegen die dogmatischen Beweisstellen, um sie ihres Inhaltes zu entleeren. Auch begann man sich jetzt schon abzumühen mit natürlicher Erklärung der Wunder. Um die biblischen Wunder zu beseitigen, machten die Theologen jetzt «exegetische Wunder». Wenn es z. B. in der evangelischen Erzählung heisst: «Jesus wandelte a u f dem Meere», so übersetzte man jetzt: «N e b e n dem Meere, a m G e s t a d e». Durch solche Kunststücke der Erklärung hat der im Jahre 1811 nach Heidelberg als Professor der Theologie berufene H. E. G. Paulus¹⁾ eine traurige Berühmtheit erlangt. Mochte man nun aber mit Hilfe der

1) Herzog, Realencykl. XI, S. 393.

Semler'schen Accomodationstheorie anstössige biblische Lehren beseitigen, oder mit Hülfe natürlicher Erklärungen die Wunder eliminiren — in beiden Fällen that man dem Wortlaut der biblischen Erzählung Gewalt an. In beiden Fällen glaubte man dem Christenthum einen Dienst zu erweisen, indem man zeigte, dass Christenthum und Schriftinhalt vernunftmässig seien. In Wahrheit that man letzterem nur neuen Zwang an. Wenn man früher den Sinn der Schrift vergewaltigte von der Voraussetzung seiner *Inspiration* aus, so jetzt von der Voraussetzung seiner *Vernunftmässigkeit* aus. Von diesem Zwange wurde die Auslegung erst frei, als man gründlich mit der Meinung brach, dass die h. Schrift etwas Besonderes sei und sie darnach behandelte. Selbstverständlich konnten nun die dem christlichen Gemeinglauben entfremdeten Ausleger nicht zugeben, dass sie Solches enthalte, was demselben zur Bestätigung diene. Die Kirche steht aber im Glauben an ein Heil, das nicht aus der natürlichen Entwicklung, welche das durch die Schöpfung gesetzte Leben der Menschheit mit der Sünde genommen hat, hervorgegangen ist, sondern in Widerspruch mit dieser Entwicklung steht, somit wunderbar ist. Sie sieht in demselben, dem Heil in Christo, das Ergebniss der im alten und neuen Testament urkundlich niedergelegten Geschichte, welche also diesem Heil nothwendig gleichartig d. h. wunderbar sein muss. Mit der Ablehnung dieses Heils fiel das Wunder der in die Offenbarung desselben auslaufenden Geschichte. Das Wunderbare, das die Schrift berichtet, erklärte man für sagenhaft oder ein Gebilde des Mythos, ihre Prophetie als sogenannte «Hinterdreinweissagung» (*vaticinia ex eventu*). Hienach gestaltete sich dann die Kritik, die man an den biblischen Büchern übte, die entweder von Wundern berichten oder Weissagungen enthalten. Im ersteren Fall hatte man das Interesse, die Berichte so viel später entstanden zu sehen, als das, was sie enthielten, geschehen sein sollte, oder unter solchen Umständen, dass die Verfasser die geschichtliche Wirklichkeit nicht geben konnten, sondern nur die mythologische Umbildung; im letzteren versetzte man die Berichte in eine Zeit, wo man das Geweissagte entweder ahnen konnte oder wo es schon eingetroffen war. Ich erinnere hier, was das N. T. betrifft, an die Arbeiten von Strauss, Br. Bauer und Baur; hin-

sichtlich des alten an Gesenius, de Wette, ferner an Ewald und Hitzig, die Begründer der sogenannten positiven Kritik.

Wenn man früher die h. Schrift unter dem Gesichtspunkt einer die Glaubenswahrheiten und sittlichen Vorschriften enthaltenden Lehroffenbarung betrachtet und sie als ein Lehrgesetzbuch angesehen hatte, dessen Verständniss selbst wieder unter einem kirchlichen Gesetze stand, so war man jetzt auf dem Weg geschichtlicher Behandlung der Schrift nicht bloß frei geworden von dem unberechtigten Zwang des kirchlichen Lehrgesetzes, sondern hatte auch gelernt, die Schrift selbst anzusehen und zu behandeln als das, was sie ist, als Denkmal einer Geschichte. Man hatte mit dem Allegorisiren gebrochen und die Grundlagen für ein grammatisch-historisches Verständniss der Schrift gewonnen. Man blieb bei dem geschichtlich gegebenen Wortlaut, ja man gefiel sich darin, die vermeintliche Widervernünftigkeit des Schriftinhaltes recht grell heraustreten zu lassen. Man berühmte sich dabei im Gegensatz zu der Auslegung, welche durch den kirchlichen Gemeinglauben und durch die Voraussetzung, dass die Schrift in sonderlicher Weise Gottes Wort sei, gebunden war — man berühmte sich ihr gegenüber, voraussetzungslos zu Werke zu gehen. Aber man befand sich in einer offenbaren Selbsttäuschung, soferne man nicht merkte, dass man ebenfalls durch die entgegengesetzte Voraussetzung dogmatisch gebunden war¹⁾.

Es wird, nachdem wir in unserer geschichtlichen Darstellung bis hieher gelangt sind, nicht allzuschwer sein, zu sagen, wie sich für die kirchliche Theologie die Auslegung der Schrift zu gestalten habe. Sie wird den Fortschritt in der Erkenntniss und Würdigung der Schrift machen müssen, welcher durch die beiden Fehler, deren sich die Vergangenheit schuldig gemacht hat, erfordert wird. Welche sind diese beiden Fehler? Früher hatte man die Schrift in ihrer Beziehung auf das Heil in Christo betrachtet, das man mit Recht in ihr ausgeprägt fand; aber man hatte die geschichtliche Beziehung dieses Heils zu sehr ausser Acht gelassen. Dann kam die geschichtliche Behandlungsweise der Schrift auf; aber da übersah man, dass es die Geschichte des Heils ist, die in ihr zur Darstellung kommt. Das Richtige wird also

1) Hofmann, Bibl. Hermeneutik S. 23.

sein, die Schrift heilsgeschichtlich auszulegen d. h. so, dass sie überall einen und denselben Inhalt bietet, das Heil in Christo, aber zugleich so, dass sie diesen Inhalt überall anders bietet. Es darf weder die Einheit ihres Heilsinhaltes verkannt werden über der Mannigfaltigkeit der Formen, in welcher sich derselbe darbietet, noch diese Mannigfaltigkeit über jener Einheit. Wo man nur die geschichtliche Eigenthümlichkeit der jeweiligen Aussage des Heils im Auge hat und darüber den immer gleichen Inhalt vergisst, wird die Auslegung eine falsch buchstäbliche sein; wo man in dem Bestreben, überall den Einen Heilsinhalt zu finden, die Mannigfaltigkeit übersieht, in welcher sich derselbe auf den verschiedenen Stadien der geschichtlichen Entwicklung darstellt, verfällt man in einen falschen Spiritualismus. Im letzteren Fall kommt es dann zu jenem Allegorisiren, unter dem die Schriftauslegung so lange zu leiden hatte. Allegorische Deutung ist aber nur in dem Sinne berechtigt, dass der Ausdruck des Heilsinhaltes aus einem Stadium der Heilsgeschichte umgesetzt wird ins andere, also namentlich aus dem alttestamentlichen Gebiet ins neutestamentliche. In solchem Falle gilt es aber, die richtige Stelle im alttestamentlichen Zusammenhange aufzufinden, welcher die neutestamentliche entspricht. Nicht überall kann Alles geredet sein, sondern Jedes an seinem Orte. Nur dann, wenn man eine alttestamentliche Aussage richtig an ihrer Stelle und in ihrem Zusammenhange erfasst hat, wird man sie auch richtig übersetzen können in die Sprache des neuen Testaments und in das neutestamentliche Gebiet. Der Fehler der seit Origenes in der Kirche herrschenden allegorischen Auslegungsweise bestand darin, dass man den sogenannten «mystischen» Sinn d. h. — auf das alte Testament gesehen — die vorbildliche Bedeutung nicht in den Sachen suchte, von denen die Worte sagen, sondern in den Worten, welchen man dann vermöge der Annahme einer durchgängigen Emphase des Schriftworts mehr zumuthete, als sie zu tragen vermochten. Ich will versuchen, das, was ich meine, an einem Beispiel zu verdeutlichen. Ein wahrer Tummelplatz für verkehrtes Allegorisiren ist bis in die neueste Zeit das Hohelied gewesen, dieses Lied, welches auch für manchen bibelgläubigen Christen ein Stein des Anstosses ist. Was will denn dieses Lied? Es behandelt, in seinem alttestamentlichen Zusammenhang und als ein Literatprer-

zeugniss der salomonischen Zeit betrachtet, in welcher sich der Blick von dem spezifisch Israelitischen auf das allgemein Menschliche richtete, es behandelt — sage ich, das durch die Schöpfung gesetzte Verhältniss von Mann und Weib und feiert dasselbe mit aller Hingabe an die geschöpfliche Schönheit, ohne irgendwo aus der Freude an dem, was Gott geschaffen, herabzusinken in die Gemeinheit sinnlichen Genusses. Es ist wie eine Ausführung jenes Wortes, das nach dem Bericht des ersten Buches Mose der Erstgeschaffene beim Anblick des aus ihm und für ihn geschaffenen Weibes gesprochen: «Ja, diese ist einmal Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleische.» Die gesammte Einzelschilderung gilt der Ausführung dieses Grundgedankens und will auf denselben bezogen sein. Aber geht nun hierin die Bedeutung des Liedes auf? Nein! Es hat einen auf die Zukunft weissagenden Gehalt. Um diesen zu finden, bedarf es nicht einer allegorischen Umdeutung der einzelnen Züge der Schilderung, sondern nur einer Umsetzung des Ganzen in das neutestamentliche Gebiet. Ebenso wie der 8. Psalm, welcher von der dominirenden Stellung des Menschen in der ihn umgebenden Schöpfung handelt, im 2. Kap. des Hebräerbriefs als Weissagung auf Christum verwendet ist, so und in diesem Sinne ist auch das Hohelied Weissagung auf das Verhältniss Christi zu seiner Gemeinde, welches bekanntlich der Apostel Paulus im Epheserbrief in dem ehelichen zwischen Mann und Weib abgebildet findet. Wohin man geräth, wenn man das Einzelne bei Erklärung des Hohenliedes, anstatt es in seinem Verhältniss zum richtig erkannten Grundgedanken zu würdigen, allegorisch umdeutet, zeigt die Auslegung desjenigen Theologen unseres Jahrhunderts, welcher der rationalistischen Entleerung der Schrift, namentlich alten Testaments gegenüber die Exegese wieder auf kirchliche Bahnen gelenkt, aber leider die frühere ungeschichtliche Auffassung des alten Testaments erneuert hat, des im Jahre 1869 verstorbenen E. W. Hengstenberg. Er setzt den König Salomo, von welchem das Lied handelt, ohne Weiteres um in den himmlischen Salomo und Sulamith, die von ihm Geliebte, in die Kirche Jesu Christi. Sulamith's durch die Sonne verbrannte Haut, ihre Dunkelfarbigekeit deutet er auf die Knechtsgestalt der Kirche in Folge der Trübsalshitze; dass die Söhne ihrer Mutter ihr zürnen, auf

die Feindschaft der Völker gegen die Kirche, die Wächter der Stadt Jerusalem sind die Engel, die 60 Helden um Salomo's Sänfte ebenfalls, die 60 Königinnen die christlichen Hauptnationen, die 80 Kebsweiber die untergeordneten, die Jungfrauen ohne Zahl die noch nicht bekehrten Völker u. s. f. Sie sehen, v. A., die bodenlose Willkühr dieser Allegorese.

Es wird nach meinen bisherigen Ausführungen auch erhellen, was das sei, wovon ich oben sagte, dass es zu der grammatisch - historischen Auslegung hinzukommen müsse, wenn man dem Inhalt der Schrift gerecht werden wolle. Wer dieselbe heilsgeschichtlich auslegen will, muss selbst in der Erkenntniss des Heiles stehen, von dem sie zeugt, m. a. W.: er muss selbst Christ sein im vollen Sinn des Wortes. Seines Christenthums kann er sich nicht entschlagen, um Exeget zu werden; denn würde er dies thun, so gäbe er die Hauptbedingung für eine richtige Schriftauslegung auf. Aber man kann nun — das hat uns die Geschichte der Auslegung gelehrt — als Christ an die Schrift herantreten und doch ihrem Inhalt nicht gerecht werden. Dies geschieht 1) dann, wenn man eine auf rein logischem Weg ausgebildete Inspirationslehre mitbringt, Gott unter Ausschluss jedes selbständigen Mitwirkens der h. Schriftsteller zum eigentlichen Verfasser macht und nun eine Emphase alles Einzelnen, was da geschrieben steht, annimmt, vermöge deren man dasselbe in so ausgedehntem Sinn und mit solchem Nachdruck nehmen zu müssen meint, als die Natur der Sache es nur gestattet; oder auch Geheimnisse im Schrifttext verborgen wähnt, zu deren Ent-räthselung es ganz besonderer Künste bedürfe, oder endlich von vornherein entschlossen ist, überall in der Schrift, selbst im Geringfügigsten und Aeusserlichsten, auch in solchen Dingen, welche Gegenstände weltlicher Wissenschaft sind, jede Möglichkeit eines Irrthums auszuschliessen. Eine Inspirationslehre — um dies hier beiläufig zu bemerken — lässt sich erst feststellen, wenn man die Schrift durchforscht und sich des ihr eigenthümlichen Wesens bemächtigt hat. Denn nur dann ist die Möglichkeit gegeben, dass sich die Theorie der wirklichen Beschaffenheit der Schrift entsprechend gestaltet. Führt nun jene Durchforschung zu dem Ergebniss, dass sie aus sehr mannigfaltigen Bestandtheilen besteht; dass nicht jeder Satz in ihr als eine unmittelbare, von Gott selbst abgegebene Erklä-

rung angesehen werden kann; dass sie aber, als Ganzes betrachtet und auf ihren Endzweck gesehen, ein vollkommenes Werk voll lauterer, ewiger Gotteswahrheit ist, so wird die Inspirationslehre von der aus der Theologie des 17. Jahrhunderts überkommenen erheblich abweichen. Denn es wird dann ein freieres und mannigfaltigeres Verhältniss des göttlichen Geistes zu der Entstehung der h. Schrift angenommen, diese Geisteswirkung aber in der Art gefasst werden müssen, dass sie die menschlichen Verfasser befähigte, die geschichtlich geoffenbarten ewigen Heilsgedanken Gottes und deren Bedeutung nicht nur in irrthumsloser, sondern zugleich in d e r Weise zur Darstellung zu bringen, dass das, was sie schrieben, je nach seinem Teile dem Endzweck des Schriftganzen entsprach, dem es eingegliedert werden sollte. Man kann sich aber 2) als Exeget dadurch verfehlen, dass man unter Verkennung des geschichtlichen Charakters und der geschichtlichen Unterschiede in der Schrift überall dieselben Lehren erwarten zu dürfen und finden zu können meint; und endlich 3) dadurch, dass man bei der exegetischen Arbeit nur darauf ausgeht, die bekenntnismässig fixirte Kirchenlehre zu finden, wobei man vergisst, dass der Umfang der im Bekenntniss der Kirche enthaltenen Lehre sich nicht deckt mit dem Inhalt der Schrift, dass vielmehr letzterer weit über jene hinausgeht.

V. A.! Die Gegensätze in der Auffassung und Wertschätzung der Schrift, welche ich Ihnen Eingangs dieser Vorlesungen zu zeichnen versuchte, bewegen die Gegenwart in hohem Masse. Die Methode der Auslegung, welche ich Ihnen als die richtige zu erweisen suchte, die Stellung zur Schrift, welche ihr zu Grunde liegt, sind keineswegs unangefochten. Letzterer gegenüber steht heutzutage, und zwar auf dem Gebiete des alten Testaments, eine Richtung, in welcher sich der Gegensatz gegen die kirchliche Auffassung der alttestamentlichen Schrift, wie er mit Semler ins Leben getreten, bis zu seiner äussersten Spitze entwickelt hat. Sie beseitigt völlig den religiösen Charakter aus der Geschichte Israels, erklärt die Geschichtsberichte des alten Testaments für tendenziös gefärbt ja gefälscht, und in später Zeit entstanden. Die Urgeschichten in den ersten 11 Kapp. des ersten Buches Mose gelten ihr als philosophische, die Patriarchengeschichten als ethnographische Mythen. Mit der Zeit Moses soll dann die Volkssage beginnen,

welcher ein geschichtlicher Kern zu Grunde liegt, der aber aus einer reichen poetischen Ausschmückung erst herausgeschält sein will. Was Mose betrifft, so soll es kaum möglich sein, sich ein Bild von dem Wesen und Wirken dieses ersten Propheten zu machen, das nicht in Nebel zerfließt, wie das anderer Gesetzgeber der Urzeit. Aus dem Inhalt der fünf Bücher Moses darf für den mosaischen Religionsbegriff nicht mehr erschlossen werden, als dies, dass Jehova der Gott Israels und Israel das Volk Jehovas ist. Alles Andere, was wir von ihm berichtet finden, ist aus Vorstellungen einer späteren Zeit erwachsen, welche ins graue Alterthum zurückgetragen sind. Das ganze Cultus-, Opfer- und Priestergesetz ist nachexilisch, dem Judenthum des zweiten Tempels auf den Leib zugeschnitten; die Stiftshütte hat nie existirt, sondern ist das in die mosaische Zeit zurückgedichtete Bild des salomonischen Tempels. Mose hat nichts weiter gethan, als Recht gesprochen im Namen Jehovas und diese Rechtsprechung an das Heiligthum Jehovas, d. h. an die h. Lade geknüpft. Von hier aus wurde Jehova erst später die einzige Macht im Himmel und auf Erden. Der ethische Monotheismus, wie ihn der Dekalog lehrt, kam erst durch die Propheten der Königszeit auf.

Dies sind die exegetischen Resultate dieser Richtung, welche gegenwärtig immer mehr Anhänger gewinnt. Ich durfte über dieselben heute um so weniger stillschweigend hinweggehen, als sie bereits popularisirt worden sind und in Lehrbücher der biblischen Geschichte alten Testaments Eingang gefunden haben. In dem Werke Wellhausens über die Geschichte Israels haben sie eine logisch so consequente und glanzvolle Darstellung gefunden, dass man bei erstmaliger Kenntnissnahme wie geblendet ist. Aber ihre Schwächen sind unschwer zu entdecken und bereits auch von Solchen aufgezeigt worden, welche nicht auf dem Standpunkt stehen, den man den bibelgläubigen oder, wie ich lieber sage, den heilsgeschichtlichen nennt. Ich kann hier auf eine eingehende Widerlegung der Anschauungen dieser Schule nicht eingehen; nur darauf will ich aufmerksam machen, dass auch sie sich in einer Selbsttäuschung befindet, wenn sie von dogmatischer Voraussetzungslosigkeit redet, mit der sie an die Schrift alten Testaments herantrete. Man hat ihr vorgeworfen, sie behandle die Geschichte Jehovas nach dem Schema der Darwin-

sehen Anschauung von der thierischen Ahnenreihe des Menschen und übertrage den darwinistischen Naturalismus auf das theologische Gebiet, soferne der Nachweis versucht werde, wie sich die Religion allmählich von unten auf zu immer reinerer Gestaltung, vom Naturdienst, beziehungsweise Fetischismus zum reinen Polytheismus, dann zum monarchischen Polytheismus, endlich zum Monotheismus «mit parallel laufender allmählicher Verfeinerung der sittlichen Begriffe» entwickelt habe ¹⁾).

Die kirchliche Theologie wird auch diesen Angriff auf das alte Testament, der freilich unter allen, die je gemacht worden sind, der wuchtigste, weil mit allen Mitteln der modernen Wissenschaft geführte ist, siegreich abschlagen. Sie wird in dem Kampf, der sich jetzt abspielt, auf's Neue die Gewissheit erlangen, dass die bekannten Hauptsachen der alttestamentlichen Geschichte unerschütterlich feststehen; die Gewissheit, dass das alte Testament das ist, als was es Christus selbst bezeichnet hat: das Denkmal der Geschichte, welche auf ihn weissagt und in ihm ihre Erfüllung findet; die Gewissheit endlich, dass es aus demselben Geist geboren ist, wie die Geschichte, welche es ins Wort fasst. Nur wird sie freilich unhaltbar gewordene Positionen aufgeben müssen. Es ist verhängnissvoll, dass gerade jetzt, wo der Kampf um das alte Testament hin und her wogt, von gewisser Seite her der Rückzug zu diesen Positionen als die alleinige Rettung gepriesen wird. Ich bin der Letzte, der die grossen Verdienste verkennt, welche sich die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts um die Feststellung des dogmatischen Systems erworben hat. Aber das, was sie über die Schrift lehrt, deckt sich nicht mit der wirklichen Beschaffenheit des uns vorliegenden Schriftganzen; und diese ihre Lehre wieder auf den Leuchter stellen heisst so viel als den Gegnern die schneidigsten Waffen in die Hände liefern. Eine Verständigung mit letzteren ist nicht zu erhoffen. Einen faulen Frieden, der unter schön klingenden Phrasen den «breiten Graben», der uns trennt, überbrückt, werden wir nicht schliessen. Wir werden uns um unseres Standpunkts willen schelten lassen müssen. Das werden wir ertragen. Aber der

1) vgl. Delitzsch: Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben III, S. 299 u. Schumann, Die Wellhausensche Pentateuchtheorie S. 51.

Vorwurf soll uns nicht gemacht werden können, dass wir in apologetischem Interesse Aussagen über die Schrift machen, welche nicht mit der Wahrheit stimmen oder unbestreitbaren Thatsachen ins Angesicht schlagen. Welch grossen Schaden hat der sich überstürzende fromme Eifer schon angerichtet! Er hat auch das Heiligste, was die Christenheit besitzt, die h. Schrift in Misscredit gebracht. Möchte er des Wortes eingedenk sein, das Hiob seinen Freunden zuruft, welche die Advokaten Gottes gegen ihn machen, aber so, dass sie in majorem Dei gloriam den Thatbestand entstellen. Dieses Wort, welches auch der Philosoph Kant bewundert hat, lautet Hi. 13, 8: «Wollt ihr für Gott parteiisch sein oder Gottes Sachwalter spielen?»

V. A.! Die Anschauung von der h. Schrift, die ich vortragen habe, wird Vielen von Ihnen, welche von den altergebrachten Vorstellungen herkommen, nicht blos fremdartig, sondern sogar gefährlich erscheinen. Aber vielleicht werden Sie sich bei näherem Nachdenken davon überzeugen, dass sie Ihnen nichts von dem nimmt, was Sie bisher in der h. Schrift gesucht und gefunden haben. Diese ist und bleibt mir, wie Ihnen, das Buch der Bücher, welches uns die Wege vor Augen stellt, die der ledendige, in die Geschichte eintretende Gott eingeschlagen hat, um die Menschheit aus der Gottentfremdung zur Gemeinschaft mit ihm zurückzuführen. In diesem Glauben sind wir eins und werden wir uns immer einigen. Das, worin wir vielleicht auseinandergehen, ist die theologische Begründung dieses Glaubens. Die Begründung, welche in den kirchlichen Laienkreisen annoch herrschend ist — es ist die des 17. Jahrhunderts — halte ich für unhaltbar und zwar deshalb, weil sie nicht stimmt zu dem Bibelbuch in der Gestalt, in welcher es uns vorliegt. Wenn sie Recht hätte, dann müsste dieses Buch vom Himmel gefallen sein, abgeschrieben aus einem dort befindlichen Codex, wie etwa nach dem Glauben der Muhammedaner der Koran. Aber einen rein himmlischen Charakter trägt die h. Schrift nun einmal nicht; und wer ihn ihr aufzwingen will, der sehe wohl zu, was er thut und ob er nicht dem Glauben der Gemeinde an sie Stützen giebt, welche dem, der ihrer brauchen will, unter den Händen zerbrechen. Die Bibel hat auch eine menschliche Seite. Sie ist Gottes Werk, aber ein von Men-

schen verfasstes Gotteswerk. Und weil es so ist, darum ist auch an ihr die Knechtsgestalt zu schauen. Aber durch diese Knechtsgestalt hindurch leuchtet und strahlt ihre Herrlichkeit, die Herrlichkeit des Gottes, welchem menschliche Rede nicht zu gering war, seine ewigen Friedensgedanken in ihr zu offenbaren.
