Die Glaubensanalogie.

Als wichtigstes[1] Prinzip der Auslegung der Heiligen Schrift stellte die lutherische Theologie, sobald sie zur theoretischen Bearbeitung des Ertrages ihrer schöpferischen Sturm- und Drangperiode herangereift war, das Prinzip der Glaubensanalogie auf.[2] Allgemein stützte man sich dabei auf Röm. 12. v. 6, indem man wie schon Luther unter πίστις die objektive fides, die fides, quae creditur, verstand[3] und unter προφητεία die Auslegung der Schrift.[4] Das Recht, bei Aufstellung dieses Auslegungsprinzips auf Röm. 12. v. 6. sich zu berufen, ist den alten Dogmatikern bestritten worden. Nach der jetzt herrschenden Auffassung ist unter προφητεία die Gabe der Weissagung zu verstehen, des theopneustischen Redens, das die Wirkung einer ἀποκάλυψις ist. Und πίστις ist hier der subjektive Glaube, die fides, qua creditur. Wenn nun hiermit auch diesem Auslegungsprinzip seine ursprüngliche sedes entzogen ist, so hat doch die Theologie darum auf das Prinzip selbst keineswegs verzichtet. Dieses hat sich vielmehr trotzdem weiterentwickelt. Wir werden deshalb uns zuerst mit dem Begriff vertraut machen, den die alten Dogmatiker mit dem Ausdruck „analogia fidei" verbanden, um sodann die Entwickelung des Begriffes bis in die Gegenwart zu verfolgen.

In der Fassung des Begriffs stimmen die alten Dogmatiker nun keineswegs überein. Landerer (Real.-Enc. d. prot. Theol. 1. Aufl. Art. Hermeneutik.) unterscheidet zwei Fassungen, eine materiale und eine formale. Diese versteht unter Glaubensanalogie eine Eigenschaft der Schrift oder das diese Eigenschaft berücksichtigende Auslegungsverfahren.[5] Und zwar handelt es sich um die Eigenschaft der Harmonie, die man auf dem Wege des Analogieschlusses aus der harmonischen Gestaltung des geoffenbarten Glaubens, der doctrina fidei, ableitete für die Bibel, die man unter der Herrschaft der damaligen Inspirationslehre mit der Offenbarung nicht nur verglich, sondern geradezu gleichsetzte. So sagt Hollaz: analogia fidei est harmonia dictorum biblicorum. Und diese Auffassung der Schrift als eines in sich harmonischen Werkes tritt uns auch in den Aussprüchen anderer Dogmatiker entgegen. So verlangt Joh. Gerhard: „Scripturae interpretatio ea ratione institui ac conformari debeat, ut consentiat perpetuae sententiae, quae de unoquoque doctrinae coelestis capite in

---

[1] Principium seu fundamentum interpretationis. (Buddeus: Institutiones theol. dogm. Lib. I. Cap. II. § 30.)

[2] Der Vater des Gedankens ist freilich Luther. Aber die geschichtliche Entwickelung dieses Grundsatzes beginnt erst mit den ausführlichen Erörterungen der Dogmatiker.

[3] Vocem πίστις, fides, non subiective, uti loqui solent, pro fide iustificante, sed obiective, pro doctrina fidei, hic ab apostolo sumi . . . intelligitur. (Buddeus a. a. O. Lib. I Cap. I § 35.) — Articuli fidei, quos per πίστιν hoc loco apostolus intelligit, . . (Joh. Gerhard: Loci theologici I. 532.) U. a.

[4] Per prophetiam nimirum non χάρισμα vaticinandi, aut divinarum rerum revelationem, quae immediate a Deo proficiscitur, intelligit, sed donum interpretandi scripturam (Buddeus a. a. O.)

[5] Das Verfahren scheint mir Chemnitz im Auge zu haben, wenn er sagt: Est analogia fidei, quando sumuntur praecipua et summa capita doctrinae coelestis, quae certa, firma et perspicua sunt, et in sententiis obscuris, ambiguis et improprlis quaeritur talis interpretatio, ut cum praecipuis illis articulis non pugnet sed consentiat (Loci. Pars II. Locus de paupertate. Cap. IV: de eleemosynis.)

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Scriptura proponitur." (Loci I. 532.) Hyperius hat insbesondere das harmonische Verhältnis zwischen dem A. T. und dem N. T. im Auge.[6] Buddeus aber sagt: „Analogiae vox . . . . : ad doctrinam sacram adplicata, capitum atque articulorum, quibus religio christiana absolvitur, praesertim fundamentalium, consensum atque harmoniam denotat. (Institutt. theol. dogm. I. I. 35.) Eine lebhaftere Färbung bekommt die harmonische Gestaltung des Schriftganzen durch die Ausführungen Hahns, der sie dahin bestimmt, daß die einzelnen Sätze sich gegenseitig erläutern, bestimmen und begründen. (Lehrb. des christl. Glaubens. 2. Aufl. S. 136 f.)

Es ergibt sich, daß der Ausleger, der nach dem Prinzip der Glaubensanalogie verfährt, jede Stelle der Schrift stets so erklärt, daß sie einen Sinn ergibt, der dem in der Bibel zur Darstellung gebrachten Glauben harmonisch sich einfügt. Es ist immerhin bemerkenswert, daß schon Buddeus darauf hinweist, daß dasselbe Gesetz auch bei der Auslegung der Werke der Profanliteratur beobachtet wird.[7] Gegen diesen Analogiebeweis liegt allerdings der Einwand nahe, daß die Bibel eine Sammlung von Schriften ist, die in einem Jahrhunderte umfassenden Zeitraum entstanden sind. Wir versagen uns vorläufig ein Eingehen auf diesen Einwand. Er wird uns weiter unten beschäftigen.

Für die Praxis hat jedenfalls die Anwendung der so, wie soeben dargelegt, verstandenen Glaubensanalogie Bedeutung in einer Richtung, die schließlich auf eine ganz moderne Theorie hinausläuft. Zunächst tritt der nach der Glaubensanalogie verfahrende Ausleger dem Auslegungsobjekt, oder sagen wir doch lieber: dem auszulegenden Autor mit der Bescheidenheit gegenüber, die kein Geringerer als Lessing für einen Ruhmestitel wahrer Auslegungskunst erklärt. (Hamburgische Dramaturgie 38. Stück.) Indem nun diese Bescheidenheit sich in der Weise betätigt, daß der Ausleger kein einziges von ihm gewonnenes exegetisches Ergebnis für unumstößlich richtig erachtet, vielmehr in dem Bewußtsein, daß die etwa schon ausgelegten Stellen durch noch nicht ausgelegte in eine unerwartete Beleuchtung gerückt werden können, die Erträge seiner Exegese stets nachprüfbar hält, hat er die für den menschlichen Geist mögliche Stufe der Voraussetzungslosigkeit erreicht. Mit der ganzen Einseitigkeit und Übertriebenheit, mit der neue Gedanken, die als neu ihrem Erzeuger bewußt sind, in die Welt treten, ist später das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit in der Theologie von dem Genfer Theologen Johann Alfons Turretin aufgestellt worden.[8] Aber zu einem animus vacuus, dem Abbild einer tabula rasa, wird der menschliche Geist sich nie gestalten können. Denn in dem Augenblicke, wo dieses einträte, würde dem menschlichen Subjekt eine adäquate Erkenntnis der Objekte möglich sein, ein Ziel, dessen Erreichung aller erkenntnistheoretischer Bemühungen spotten wird. Alles, was der ernst an sich arbeitende Ausleger erreichen kann, ist die stete Bereitschaft zur Selbstkritik, nicht also eine absolute, sondern eine relative Voraussetzungslosigkeit. Und im Besitze dieser relativen Voraussetzungslosigkeit, die durch die gewissenhafte Anwendung der Glaubensanalogie gewährleistet wird, wird der Ausleger um so mehr eine adäquate Erkenntnis der Schrift erreichen, als diese Voraussetzungslosigkeit, die wir stete Bereitschaft zur Selbstkritik nannten, ihre Gesetze aus dem Objekte selbst empfängt. Es ist bemerkenswert, daß die alten Dogmatiker, nicht ahnend, was sie auf erkenntnistheoretischem Gebiete leisteten, einen Auslegungsgrundsatz aufstellten, der einerseits die Keime wenigstens eines modernen Erkenntnisprinzips enthielt und andrerseits praktisch verwendbarer war als der von Turretin mit vollem Bewußtsein als neu in die Theologie eingeführte Grundsatz von dem animus vacuus.

Es ist wohl eine der beklagenswertesten Erscheinungen in der Geschichte der lutherischen Theologie, daß die Exegese nach verheißungsvollen Anfängen in ihrer Weiterentwickelung alsbald verknöcherte. Diese Erscheinung ist um so auffallender, als in der Glaubensanalogie ein Auslegungs-

---

[6] Revera . . . ἀναλογία nihil aliud quam collatio quaedam existit, qua quae dicta vel facta sunt in veteri Testamento, componuntur cum iis, quae dicta factave inveniuntur in Testamento novo. (Andreas Hyperius, de recte formando Theologiae studio. Lib. II. Cap. XX.)

[7] Buddeus nimmt insbesondere auf Plato Bezug. Er meint, einen „locus, qui eidem (sc. systemati Platonicae doctrinae) adversetur," werde man so erklären, „ut ista repugnantia evanescat." Ja er nimmt dies Verfahren für die Auslegung der Heiligen Schrift in noch höherem Maße in Anspruch. Denn bei profanen Autoren seien wirkliche Widersprüche möglich. „— hi autem, cum impulsu et ex inspiratione spiritus sancti scripserint, numquam eiusmodi quid scribere potuerunt, quod harmoniae et consensui divinarum veritatum repugnaret."

[8] Animus vacuus, ut ita dicam, ad eam (scripturam) afferendus, debet esse instar tabulae rasae, ut verum et genuinum sensum scripturae percipiat. (De sacrae scripturae interpretandae methodo, tractatus bipartitus.)

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

prinzip aufgestellt worden war, das, wie gezeigt, die Keime zu einer wirklich fruchtbringenden Exegese in sich trug. Die nächste Ursache dieser Verknöcherung ist aber gerade in der Glaubensanalogie selbst zu suchen. Sehr früh nämlich hatte sich, wie bereits bemerkt, schon neben der bisher dargelegten formalen Fassung dieses Auslegungsprinzips eine andere geltend gemacht, die Landerer mit der Bezeichnung material jener andern, von ihm formal genannten gegenüberstellt. Schon Flacius sagt bei der Definition des Begriffs: Vult (sc. Paulus) enim, ut omnis interpretatio Scripturae . . . . consonet cum summa fidei aut doctrina Christiana, quae iam in Decalogo, Evangelio, Symbolis, aut in Catechismo comprehensa est. (Clavis scripturae s. 1580 I. v. analogia.) Von einer in sich harmonischen Auslegung des Schriftganzen ist hier also gar keine Rede. Vielmehr wird verlangt, daß der Ertrag der Interpretation in Einklang steht mit einer bestimmten Summe von Lehrsätzen. Indem nun selbst Vertreter der formalen Fassung diese Deutung der Glaubensanalogie nicht nur nicht ablehnen, sondern zum Teil sogar in der Darlegung ihrer Ansicht zu ihr hinübergleiten,[9] gewinnt die materiale Fassung immer mehr Boden. Und so kommt es dahin, daß man allgemein unter Glaubensanalogie die Summe der vornehmsten Glaubenslehren selbst versteht, analogia fidei und regula fidei für Wechselbegriffe hält, ja es für eine Auslegung nach der Glaubensanalogie erklärt, wenn man die Schrift nach Maßgabe der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche auslegt. (cf. die soeben citierte Äußerung des Flacius.)

Mit diesem hermeneutischen Werkzeug sind dann so merkwürdige Werke geschaffen worden wie die Kommentare des Ägidius Hunnius und Polykarp Leysers, von welch letzterem G. W. Meyer sagt, daß „er in seiner durchaus theologischen Auslegung der Genesis . . . . seine ganze ächtlutherische Dogmatik in die Genesis hineinzulegen und mit den Waffen, die er aus ihr entlehnt, bald Calvin und seine Anhänger, bald den Papst und die römische Kirche, bald endlich die Antitrinitarier zu bestreiten sucht.“ (G. W. Meyer: Gesch. der Schrifterklärung III. S. 408.) In diesem Urteil über eine Frucht der in der material verstandenen Glaubensanalogie wurzelnden Exegese ist zugleich eine der Ursachen des Sieges der materialen Deutung der Glaubensanalogie über die formale zu erkennen. Die Theologie der nachreformatorischen Zeit erniedrigte je länger desto mehr die Heilige Schrift zu einer Rüstkammer für ihre polemischen Zwecke. Das war in den Zeitverhältnissen begründet, mit denen die nach Organisation strebende Kirche zu kämpfen hatte. Mit welcher Wucht diese Verhältnisse die Theologie der Zeit auf das Gebiet der Polemik drängten, und wie sehr man diesem Drucke nachgab, zeigt wohl am deutlichsten ein Umstand, auf den Lamprecht hinweist, der Umstand nämlich, daß man an einigen Universitäten eigens Lehrstühle für protestantische Polemik errichtete. Dagegen „in den Vorlesungsverzeichnissen der Universität Jena z. B. sind für die Jahre 1656, 1688, 1689, 1690, 1695 keine exegetischen Kollegia angekündigt.“ (Deutsche Geschichte VII. S. 107 f.)[10] — Nun wird man ja wohl zugeben müssen, daß die Methode einer Wissenschaft durch das praktische Bedürfnis der Zeit beeinflußt wird. Aber die Auffassung der Schrift, die in der Anwendung der material gefaßten Glaubensanalogie sich widerspiegelt, ist doch zu grotesk, als daß man diese Fassung der Glaubensanalogie hinlänglich aus den äußeren Zeitverhältnissen verstehen könnte. Man denke doch nur: die Heilige Schrift, dies Werk so vieler Jahrhunderte, so vieler Männer, die zu den verschiedensten Zeiten unter den verschiedenartigsten Verhältnissen gelebt haben, wurde zusammengepreßt zu einem Buche, dessen älteste Blätter schon denselben Inhalt haben sollten wie die letzten! Altes und Neues Testament wurden völlig nivelliert! Als eine stete, unveränderliche Größe erschien den Theologen der nachreformatorischen Zeit und wurde so von ihnen gewertet, was unter Kämpfen, Leiden und Leidenschaften ungezählter Generationen geworden war! Selbst die bitterste Not läßt uns einen solchen Denkvorgang rätselhaft erscheinen.

---

[9] Das ist z. B. bei Buddeus der Fall. „ . . . . quid apostolus per *ἀναλογίαν τῆς πίστεως* indicet, facile intelligitur. Nihil aliud scilicet, quam nexum, concentum et summam praecipuorum doctrinae sacrae capitum, seu articulorum fundamentalium, qui arctisstmo inter se vinculo connexi normam velut ac regulam constituant, ad quam cuncta exploranda sunt, atque exigenda. (a. a. O. I. I. 35.)

[10] Der Liebenswürdigkeit des Herrn Dr. Kohfeldt in Rostock verdanke ich die Mitteilung, daß von den dort noch vorhandenen acht Vorlesungsverzeichnissen aus dem 17. Jahrhundert die der Jahre 1662 und 1698 nur je ein exegetisches Publikum anzeigen, während ein solches 1689 ganz fehlt. 1698 kündigt der Exeget allerdings noch privatim eine Exegese der schwierigeren Stellen des Alten Testaments an. Und so ist es ja wohl möglich, daß die auch im Verzeichnisse von 1689 wiederholt sich findende Bemerkung „...privatis collegiis studiosae inventuti non deerit,“ wie Herr Dr. Kohfeldt meint, auch auf private Exegetika sich bezieht. Jedenfalls ist aber ein Zurücktreten des exegetischen Interesses in dieser Zeit auch an der Rostocker Universität wahrzunehmen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Völlige Klarheit bringt hierhinein erst die Beantwortung der Frage nach der allgemeinen Denkmethode jener Zeit. Man pflegte diese bisher negativ zu charakterisieren: jene Zeit entbehrte des historischen Sinnes Aber wie dachte sie denn? Die Antwort gibt Lamprecht, indem er als Denkmethode jener Zeit die mathematische Methode nachweist. (D. G. VI. u. VII.)[11]. Da ist es nun für die lutherische Theologie und insbesondere für die Entwickelung des Prinzips der Glaubensanalogie verhängnisvoll geworden, daß auf sie einwirkte die Mathematik in einem tatsächlich schon überwundenen Stadium: die Mathematik nämlich als die Lehre von stetigen Größen, als welche sie an die abendländischen Völker übergegangen, als welche sie auch noch von den Scholastikern im wesentlichen verwendet worden war, während sie doch schon im 17. Jahrhundert — also vor Buddeus — von Descartes und Spinoza dahin entwickelt worden war, daß sie „das allgemeine Verständnis stetiger Bewegungen an sich wie in bestimmten Verhältnissen zueinander lehrte." (Lamprecht VI. S. 136 f. S. 143.) Hierin dürfte der letzte Grund der oben gezeichneten Betrachtung der Heiligen Schrift zu suchen sein.

Mit der materialen Ausbildung der Glaubensanalogie war man also auf einen toten Strang geraten. Entwickelungsfähig war dies Auslegungsprinzip nur in seiner formalen Fassung. Denn wenn auch die harmonische Betrachtung der Heiligen Schrift diese ebenfalls zunächst als eine stetige Größe ansah, so konnte sie doch auf einer höheren Denkstufe der Tatsache gerecht werden, daß diese Größe im Laufe der Zeit geworden ist, sich entwickelt hat.

Eine neue Förderung erhielt, wie bekannt, die Theologie im 18. Jahrhundert durch die inzwischen vom Sammeln und Nacherzählen nackter Tatsachen zur pragmatischen Auffassung fortgeschrittenen Geschichtswissenschaft. Hatte man die Aufgabe des Geschichtsschreibers dahin vertieft, daß er die Taten und die Ereignisse der Vergangenheit in ihrer innern Verbindung durch Herausarbeitung der Beweggründe der handelnden Personen darstellen sollte, so drang dementsprechend Semler auf das Erkennen der geschichtlichen Bedingtheit alles in der Heiligen Schrift zur Darstellung Gebrachten. Für den Interpreten erwuchs aus dieser Forderung die Aufgabe, den Autor in seinen geschichtlichen Beziehungen zu erkennen und zu verstehen, also zwischen sich und ihm eine gewisse Geistesverwandtschaft herzustellen, wie es Bengel als erster auf dem Gebiete der messianischen Weissagungen getan hatte. Leugnete man nun auch damals die Verwendbarkeit der analogia fidei als Auslegungsprinzips, so zeigt doch die Begründung dieser Ablehnung, daß von ihr nur die material gefaßte Glaubensanalogie getroffen wurde. Der Einwand war nämlich der, daß die regula fidei ja erst aus der Auslegung sich ergeben müßte.[12] So hat die Hermeneutik dieser Zeit bewußt nicht an der Weiterentwickelung der Glaubensanalogie gearbeitet. Aber durch die Forderung der zeitgeschichtlichen Auslegung hat sie ein wichtiges Ferment in die Weiterentwickelung dieses Auslegungsprinzips hineingebracht. Vorerst freilich wirkte diese neue Auslegungsweise zersetzend. Zwar mit der abstrakten Nivellierung der biblischen Schriften räumte die zeitgeschichtliche Auslegung gründlich auf. Aber an deren Stelle trat jetzt eine radikale Vereinzelung der biblischen Schriften und in der Folge sogar einzelner Schriftaussagen, da man das Augenmerk nunmehr ebenso einseitig auf den Zusammenhang der einzelnen Schrift mit der Zeitgeschichte richtete, ihren Zusammenhang aber mit dem Schriftganzen außer acht ließ. Zustatten kam dieser Behandlungsweise der Schrift, die sich ganz auf ihre menschliche Seite konzentrierte, das inzwischen geschliffene Werkzeug der historischen Kritik. Diese, die schon im 15. Jahrhundert langsam erwacht war, war von dem den historischen Ereignissen in seiner Weise auf den Grund gehenden und im Zusammenhang damit des Kausalitätsprinzips in hohem Grade bedürftigen Pragmatismus systematisch ausgebildet und zu immer größerer Vollkommenheit gebracht worden. Die Anwendung aber dieser kritischen Methode durch die auf die menschliche Seite der Schrift sich konzentrierende zeitgeschichtliche Auslegung führte je länger desto mehr zur Zerstückelung des Kanons. Zugleich machte sich auch das in der pragmatischen Auffassung steckende subjektive Element immer mehr geltend. Birgt dieses schon im allgemeinen die Gefahr in sich, daß

---

[11] Ganz äußerlich zeigt sich der Einfluß der Mathematik auf die Theologen der Zeit gerade hinsichtlich der Glaubensanalogie bei Buddeus und Flacius, indem beide bei der Definition des Begriffs von der Bedeutung des Wortes Analogie in der Mathematik ausgehen. Analogia mathematicorum vocabulum est . . (Flacius Clavis l. v. analogia.) — Analogiae vox, ut in mathematicorum scholis frequens est. . . (Buddeus a. a. O. l. l. 35.)

[12] So will noch Lücke nichts von der analogia fidei wissen, indem er eine durch sie bestimmte Auslegung als eine Auslegung nach „zur Norm voraufgestellten Dogmen" ansieht. (Neutestamentliche Hermeneutik. 1817.)

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

der pragmatische Historiker Handlungen der Vergangenheit aus Gründen ableitet, die in den Rahmen seiner eigenen Anschauung fallen, so war dies in besonders hohem Maße der Fall in der Zeit der Aufklärung, wo der aus der Gebundenheit der mittelalterlichen Kultur herausgewachsene individualistische Geist die Offenbarungsreligion rational zu erfassen sich bemühte. Die lutherische Auffassung beiseite schiebend, setzte man Offenbarung und Vernunft, Offenbarungsreligion und Vernunftreligion gleich. Auf diesem Boden erwuchs nun zunächst die Semlersche Akkomodationstheorie, die die Träger der göttlichen Offenbarung in ihren Unterweisungen dem Verständnisse der Hörer sich anpassen ließ. Indem sich dann das subjektive Element im Pragmatismus mit dieser Theorie vermählte, kam die platte Auslegungskunst des Rationalismus zustande, die die der Vernunft (beiläufig: der Vernunft des 18. Jahrhunderts) widerstrebenden Bestandteile der Schrift, wie namentlich die Wunder, ihres eigentümlichen Inhalts beraubte, sie allenfalls zu Bestandteilen der Zeitgeschichte ummodelte und sie so aus der offenbarungsgeschichtlichen Entwickelungsreihe herauszog. So bewirkte der zum Verständnis der Schrift herangezogene Pragmatismus eine Zerstörung des historisch gewordenen Organismus der Bibel einmal durch eine einseitige Anwendung der kritischen Methode, sodann durch Hineintragen der eigenen Anschauung in die Schrift.

Der Ertrag jedoch dieser Epoche für die Glaubensanalogie war die Forderung einer Art Geistesanalogie zwischen dem Ausleger und dem Autor, einer Geistesanalogie jedoch, die sich beschränkte auf die Zeitverhältnisse, unter denen der Autor gelebt hatte.

Hatte die Anwendung der pragmatischen Methode überwiegend zersetzend auf die Behandlung der Heiligen Schrift gewirkt, so sollte diese eine neue Förderung wiederum gerade von Seiten der inzwischen weiterentwickelten Geschichtswissenschaft erfahren. Hier war man schon vor den schlimmsten Auswüchsen zeitgeschichtlicher Auslegung der Heiligen Schrift zu einer neuen, der genetischen Auffassung fortgeschritten. Beeinflußt worden ist die Betrachtung der Schrift jedoch schon durch die Ansätze der genetischen Auffassung, wie sie sich bei den Vorläufern ihres eigentlichen Begründers Herder zeigen von Jean Bodin an über Rousseau und Voltaire hinweg zu Isaak Iselin und Jakob Daniel Wegelin. So fand denn die von diesen Männern errungene Erkenntnis von der einheitlichen Verknüpfung der Tatsachen und von der Kontinuität der menschlichen Entwickelung ihren ersten bedeutenden Niederschlag auf theologischem Gebiete bereits vor 1784, dem Jahre des Erscheinens von Herders grundlegendem Werke „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", in Lessings 1780 erschienenem Schriftchen „Die Erziehung des Menschengeschlechts." Der Gedanke der zusammenhängenden, allmählich sich entwickelnden Gottesoffenbarung wird hier in genialer Einfachheit dem Verständnisse nahe gebracht durch die Auffassung der Offenbarung als einer ständig fortschreitenden, planmäßigen Erziehung. Der schrittweise sich vollziehende Fortgang der Offenbarung spiegelt sich in dem Alten Testament, dem ersten „Elementarbuche", wider, durch das das israelitische Volk zum Erzieher aller übrigen Völker herangebildet wird. Besonders darin zeigt sich der Entwickelungscharakter der Offenbarung, daß die Schriften des Alten Testaments einerseits nichts enthalten, was diesem Volke den Weg zu Wahrheiten versperrt hätte, die einer späteren Stufe der Offenbarung vorbehalten waren, andrerseits an Vorübungen, Anspielungen und Fingerzeigen reich sind, die das Volk auf solche Wahrheiten vorbereiten. Nach Erschöpfung dieses ersten Elementarbuches tritt Christus als „der erste zuverlässige, praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele" auf. Bei der Fortpflanzung dieser Lehre haben seine Jünger in dem Neuen Testament das zweite Elementarbuch geschaffen, in dem sie jene eine große Lehre noch mit anderen Lehren versetzten. Ist ihre Wahrheit auch weniger einleuchtend, so sind doch gerade sie ein neuer Richtungsstoß für die menschliche Vernunft geworden.

Von der Auffassung der Schrift als eines konstanten Lehrgesetzbuches im Zeitalter der Orthodoxie war man also durch die pragmatische Betrachtung, die die Schrift in Schriften auflöste, hindurchgedrungen zu der Auffassung, daß die Schrift ein der allmählich fortschreitenden Offenbarung entsprechend historisch gewachsener Organismus sei. Die erste Phase dieser Entwickelung, die das Auslegungsprinzip der Glaubensanalogie überhaupt erst schuf, bestimmte es dahin, daß nach ihm die Bibel als ein harmonisches Ganzes auszulegen sei analog dem harmonischen Gefüge der fides, quae creditur, also der fertigen Glaubenssubstanz. Die zweite Phase trug als wichtiges Ferment in die Weiterentwickelung des Prinzips die Geistesanalogie hinein. Der Ertrag der dritten Phase ist dahin zu bestimmen: die Bibel ist auszulegen als ein harmonisch Gewordenes analog der objektiven fides, quae (es sei gestattet!) in dies crevit. Die praktische Bedeutung dieser neuen Fassung der Glaubens-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

analogie dürfte am klarsten aus Heinricis Darlegung hervorgehen. „Das wichtigste Mittel für das geschichtliche Verständnis ist die richtige Anwendung der Analogie, durch welche das Ueberlieferte gewissermaßen mit Reagentien geprüft wird. Durch Ermittelung des Verhältnisses der zu erklärenden Schrift oder Aussage zu verwandten Erscheinungen wird deutlich, inwieweit es in gleichartige Bildungen aufgeht oder inwieweit es original und geschichtlich unableitbar ist.“ (Realencyklopädie 3. Aufl. 7. S. 726.) So wird die Berücksichtigung der Tatsache, daß das Buch Hiob sich mit dem Problem des Leidens der Frommen beschäftigt, die Bestimmung der Entstehungszeit des Buches bei der Schwierigkeit, die aus den auf die Patriarchenzeit hinweisenden Lebensverhältnissen erwächst, wesentlich erleichtern, sobald man es in Beziehung setzt zu alttestamentlichen Stellen, die demselben Problem sich zuwenden. Innerhalb der Reihe dieser Stellen würde dann dem Buche in seiner jetzigen Form leicht der gebührende Platz anzuweisen sein, wenn man dann weiterhin die Art und Weise der Lösung des Problems mit der Lösung vergleicht, die dies Problem an den anderen Stellen erfährt. Ebenso wird die Erwägung, daß auch ein einzelner Begriff eine Entwickelung durchmacht, die Erkenntnis der Zeitfolge von Schriftstellen, von Teilen einzelner Bücher und von ganzen Büchern durch genaues Abwägen der jeweiligen Begriffsbestimmung erleichtern. Es sei hier nur an die allmähliche Gestaltung des Begriffs jom jahwê erinnert sowie an den von der ganz sinnlichen Vorstellung des Aufbauens eines Hauses zu dem metaphorischen „zum Aufbau des geistlichen Lebens eines Menschen beitragen“ fortschreitenden Begriff banah-*οἰκοδομεῖν*. Daß die Glaubensanalogie selbst zu einem Prüfstein der Echtheit werden kann, geht schon hieraus hervor und mag noch klarer durch ein Beispiel hervorgehoben werden. Die Bedenken gegen die Authentizität des Judasbriefes erfahren eine wesentliche Verstärkung durch den Umstand, daß *πίστις* hier im Gegensatz zu dem sonst (auch Galater 1. v. 23) im Neuen Testament beobachteten Sprachgebrauch die fides, quae creditur, bedeutet, ein Umstand, der dadurch noch an Gewicht gewinnt, daß nirgends im Neuen Testament eine Vorbereitung auf diese objektive Verwendung des Ausdrucks sich findet, so daß zwischen der subjektiven und der objektiven Verwendung eine unüberbrückte Kluft vorhanden ist.

Die Erkenntnis des Entwickelungscharakters der Offenbarung und dementsprechend ihrer Urkunde, der Heiligen Schrift, bedeutete zwar einen großen Fortschritt, wies jedoch einstweilen noch einen Mangel auf, der gerade bei der von Lessing beliebten Erklärung: Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht, zu Tage tritt. Lessing zieht nämlich aus dieser Gleichung die Folgerung, daß die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts gibt, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde. „Sie gab und giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.“ Und so zweckt die Offenbarung bei Lessing ab auf die Entwickelung eines rein menschlichen Gutes, des sittlichen Bewußtseins Denn das Ziel der Offenbarung ist ihm „die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird, da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloß heften und stärken sollten, die innern und bessern Belohnungen desselben zu erkennen.“ (a. a. O. § 85.) Das sittliche Bewußtsein ist also nach Lessing intellektuell verankert, und die Offenbarung bezweckt dementsprechend in erster Linie die Vervollkommnung des Intellekts. Aber selbst wenn man diese Verbindung zwischen sittlichem Bewußtsein und Intellekt zugeben wollte, so entsteht doch die Frage, ob der menschliche Intellekt so beschaffen ist, daß seine Pflege allein genügt, das Menschengeschlecht der Vollendung zuzuführen, selbst der Vollendung, die Lessings Geiste vorschwebte. Hier zeigt sich die Wirkung der vom Rationalismus beliebten Ablehnung des Gedankens der Erbsünde. Erst seine mit dem Supranaturalismus leise beginnende Wiedereinführung in die theologische Betrachtung der menschlichen Natur ermöglichte auch wieder die tiefere Auffassung der Offenbarung als Heilsoffenbarung. Auf dieser Stufe der Erkenntnis erfuhr nun der von dem die Bibel pragmatisch betrachtenden Rationalismus erarbeitete Gedanke der Geistesanalogie eine wesentliche Vertiefung. Hatte der Rationalismus die Geistesanalogie für hergestellt gehalten, wenn der Ausleger zum zeitgeschichtlichen Verständnis des Autors des gerade von ihm behandelten Schriftabschnittes durchgedrungen war, so erkannte man jetzt, daß die Geistesanalogie vollständig erst vorhanden ist, wenn der Ausleger von dem in der Schrift herrschenden Geist erfaßt ist. „. . . . das Verständnis der Schrift ist unmöglich, wenn nicht das Interesse beiwohnt, das auf die Summe derselben hingeht; die Summe und Richtung der Schrift

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

erkennt nur, wer den Geist der Schrift hat." (Lutz: Biblische Hermeneutik S. 84 f.) „Die Schrift will nach Analogie des Glaubens ausgelegt sein, aber nicht eines schon aufgestellten Lehrbegriffes, sondern dessen, was im christlichen πνεῦμα liegt, — mit eigener christlicher Gläubigkeit des Auslegers, im Moment ihrer ersten Entstehung, vor ihrer wissenschaftlichen Entwickelung gefaßt." (a. a. O. S. 173.) Heinrici bringt dieses Moment der Glaubensanalogie auf die kurze und treffende Formel „Kongenialität der Frommen." (Realencyklopädie 3. Aufl. 7. S. 740.)

Einer ähnlichen Geistesanalogie hatte zwar schon Buddeus das Wort geredet. „Consensus . . . atque harmonia divinarum veritatum, quam analogiam fidei vocamus, non aliunde, quam ex ipsa scriptura est hauriendus. Quod ut rite fiat, in scripturae sacrae lectione diligenter ad ea attendendum, quae ad fidem, viamque adeo ad salutem perveniendi, pertinent." (a. a. O. I. II. 30.) Aber zu seiner vollen Wirksamkeit konnte dieser Gedanke zu jener Zeit noch nicht gelangen. Dem stand die mathematische Denkmethode jener Zeit im Wege, die ohne Ahnung von der Entwickelung wie aller Dinge so auch der Offenbarung und ihrer Urkunde den Ausleger mit Notwendigkeit zu einem allzustarken „diligenter attendere ad ea quae ad fidem pertinent," verführte und ihn so Wahrheiten, die einer späteren Entwickelungsstufe der Offenbarung angehören, schon in den ältesten Bestandteilen der Schrift nicht nur suchen, sondern auch finden ließ. Ägidius Hunnius und Polykarp Leyser sind im Besitze der von Buddeus geforderten Geistesanalogie gewesen. Aber da sie als Kinder ihrer Zeit nicht anders als in den Wegen des Denkens ihrer Zeit wandeln konnten, mußte für sie wie für alle zeitgenössischen Exegeten die Geistesanalogie eine Gefahr werden, der sie, wie wir sahen, erlegen sind. Erst als sich mit der heilsgeschichtlichen Betrachtung der Heiligen Schrift die genetische Auffassung der Offenbarung und folgerecht die genetische Behandlung ihrer Urkunde vermählen konnte, war diese Gefahr beseitigt und konnte der Gedanke der Geistesanalogie in der Hermeneutik wahrhaft Frucht bringend zur Geltung kommen. Daß aber mit der Geistesanalogie nichts von dem Ausleger der Heiligen Schrift verlangt wird, was nicht auch von dem Leser und dem Ausleger jedes Werkes der Profanliteratur verlangt würde, dürfte zur Genüge dargetan sein mit dem auch von Heinrici vorgenommenen Hinweis auf Goethes bekanntes und unanfechtbares Wort:

„Wer den Dichter will verstehen,
Muß in Dichters Lande gehen."

Auch hat sich diese „Kongenialität der Frommen" in der Geschichte der Exegese schon hinlänglich bewährt. Es braucht nur an Luther und an Calvin erinnert zu werden. Beiden standen bei weitem nicht so vollkommene Hilfsmittel zu Gebote, wie heutzutage herangezogen werden können. Dazu kam bei Luther eine begrenzte Kenntnis des Hebräischen und des Griechischen, wie er sie selbst noch im späteren Alter mit den Worten zugab: „Wäre ich so beredt und reich an Worten als Erasmus, und wäre ich im Griechischen so gelehrt als Joachimus Camerarius, und im Hebräischen so erfahren als Forstenius, und wäre auch noch jünger: ei, wie wollt' ich arbeiten!" Gleichwohl aber haben beide in der Exegese Leistungen vollbracht, die unter solchen Verhältnissen einzig dastehen. Wenn Immer darin eine Wirkung der Genialität Luthers und des divinatorischen Blickes Calvins sieht (Hermeneutik des Neuen Testamentes S. 35 f.), so sind dies doch nur andere Ausdrücke für das, was Heinrici die „Kongenialität der Frommen" nennt.

Hier dürfte es am Platze sein, sich mit dem oben (S. 4) vorläufig zurückgestellten Einwand auseinanderzusetzen, der gegen die von der Glaubensanalogie geforderte harmonische Auslegung der Schrift aus dem Umstande abgeleitet werden kann, daß die Bibel eine Sammlung von Schriften ist, die in einem mehrere Jahrhunderte umfassenden Zeitraum entstanden sind. Die alten Dogmatiker hatten gegen diesen Einwand das Dogma von der Inspiration bereit liegen, dessen schärfste Formulierung vielleicht bei Quenstedt vorliegt: Solus . . Deus, si accurate loqui velimus, sacrae scripturae autor dicendus est, prophetae vero et apostoli autores dici non possunt, nisi per quandam catechresin utpote qui potius Dei autoris calami et spiritus sancti verbum dictantis et inspirantis notarii et amanuenses fuerunt. (Theologia didactico-polemica 1691 I. 55.) Die Unhaltbarkeit dieses Inspirationsbegriffs, der sich auf die völlige Gleichsetzung von Offenbarung und Schrift gründete, trat zu Tage, als man zugleich mit der Erkenntnis des geschichtlichen Charakters der Bibel die menschliche Seite ihrer Entstehungsweise würdigen lernte und erkannte, daß die Heilige Schrift anzusehen ist als der Bericht von der Offenbarung. Der Beweis aber für die Einheit dieses Berichtes oder für die innere Zusammengehörigkeit seiner einzelnen Bestandteile dürfte herzuholen sein aus dem Geiste, der

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

in diesen Bestandteilen gemeinsam lebt und der immer klarer hervortretend sich widerspiegelt in ihrem Zweck, in ihrem Inhalt und nicht zuletzt auch in der Form, die dieser durch jenen empfangen hat. Das wäre ein der genetischen und heilsgeschichtlichen Betrachtung der Heiligen Schrift entsprechender Beweis für ihre innere Einheit. Auf diesen Beweis nur hinzudeuten, mag hier um so mehr genügen, als er bei dem jetzigen Stande der biblischen Wissenschaft wissenschaftlich voll zur Zeit noch nicht erbracht werden kann. Die neben zahlreichen Ausschreitungen unleugbar vorhandenen großen Erfolge der Kritik haben bislang das Interesse noch allzu sehr gefangen genommen für das Analysieren, so daß an die Synthese kaum gedacht worden ist. Und doch! wenn es auch der Kritik gelungen ist, den Bau der Heiligen Schrift, wie ihn die alten Dogmatiker annahmen, als Schein nachzuweisen, so sollte man doch meinen, daß es nachgerade möglich wäre, aus den auf dem ganzen Felde der Kritik zerstreut liegenden Bausteinen einen neuen Bau aufzuführen. Die dieser Aufgabe sich zuwendende theologische Disciplin, die Kanonik, ist aber zur Zeit erst im Entstehen begriffen. Von ihr aber wird, wenn sie erst kräftig sich entwickelt hat, die Heilige Schrift als ein zusammengehöriges Ganzes aufs Neue wissenschaftlich nachgewiesen werden, vorausgesetzt daß sie sich hütet, sich von einer allzu eifrigen Kritik in einen diametralen Gegensatz drängen zu lassen. Bis dahin aber ist die Tatsache, daß die Kirche Christi die Kraft des in der Heiligen Schrift lebenden Geistes in ihrer Geschichte erfahren hat, wenn auch nicht als wissenschaftlicher Beweis zu verwerten, so doch nicht gering zu veranschlagen. So wird denn auch der einzelne Bibelforscher trotz aller Ergebnisse der Kritik Goethes den Iliaskritikern gewidmete Worte auch von der Bibel gelten lassen:

Scharfsinnig habt ihr, wie ihr seid,
Von aller Verehrung uns befreit.
Und wir bekannten überfrei,
Daß Ilias nur ein Flickwerk sei.

Mög' unser Abfall niemand kränken;
Denn Jugend weiß uns zu entzünden,
Daß wir ihn lieber als Ganzes denken,
Als Ganzes freudig ihn empfinden.

Und wenn selbst der kritische und messerscharfe Geist eines Lessing von der Bibel den Eindruck eines Ganzen empfing, so wird man erwarten können, daß es gelingen wird, auch wissenschaftlich zu beweisen, daß die Bibel keineswegs, wie es jetzt so leicht scheinen kann, ein Konglomerat von — obendrein teils mangelhaft — kompilierten Schriften, sondern ein von einem Geiste beseeltes Werk ist.

In bedeutungsvoller Weise zeigt sich die Einheit der Heiligen Schrift jedenfalls in dem typischen Charakter des Alten Testaments, der gerade im Zusammenhange mit der Glaubensanalogie zu erörtern ist, wie das schon Andreas Hyperius getan hat. Revera . . . . ἀναλογία nihil aliud quam collatio quaedam existit, qua quae dicta vel facta sunt in veteri Testamento, componuntur cum iis, quae dicta factave inveniuntur in Testamento novo. Quod genus est, si quis disserens de Juda Dominum suum prodente hostibus osculo, quod symbolum est amicitiae, dicat eum idem fecisse, quod olim Joab, qui Amasan confodit, dum simulat se velle osculari. . . . . Intelligit autem quivis, dum istud fit, nequaquam mutari aliquid in sensu Grammatico: sed tantum facta collatione, adhibitisque docendi causa exemplis, splendorem evidentiamque orationi accedere: prorsus eodem pacto, quo solent interdum Rhetores ad illustrandum facta Romanorum, adiungere facta Graecorum, vel exterarum gentium. Quod cum primis eleganter fecisse videmus, apud Graecos Plutarchum in Parallelis, apud Latinos Valerium Maximum. (De recte formando Theologiae studio. Lib. II. Cap. XX.) Hyperius spricht also weniger von dem typischen Charakter als vielmehr von einer typischen Betrachtung der Schrift. Das Typische liegt nach ihm nicht in den Tatsachen selbst, sondern wird in diese erst durch eine vergleichende Betrachtung hineingetragen. Demgegenüber ist aber doch die typische Auffassung des Alten Testaments wesentlich zu vertiefen dahin, daß in gewissen Einrichtungen, Zuständen, Ereignissen oder Personen die höchste Stufe der Offenbarung tatsächlich prophetisch angedeutet wird Eine abermalige Nivellierung der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarungsstufe ist von dieser typischen Auffassung nicht zu besorgen, da es sich eben nur um eine Andeutung des Zukünftigen handelt. Nun läuft man ja allerdings Gefahr, wegen dieser An-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

schauung wissenschaftlicher Rückständigkeit geziehen zu werden. Dabei liegt der Gedanke zugrunde, daß der typische Charakter der Offenbarungsgeschichte ein beispielloses Unikum sei. Tatsächlich ist dem doch aber nicht so. Gerade dem die Geschichte genetisch Betrachtenden, also dem auf der zur Zeit höchsten Stufe der Geschichtsbetrachtung Stehenden, wird sich die Beobachtung aufdrängen, daß der typische Charakter jeder Geschichte eignet. Dabei macht es nichts aus, ob man nach Rankes Vorgang den Lauf der Geschichte bestimmt sein läßt von Ideen überirdischen Ursprungs, oder ob man mit der evolutionistischen Betrachtung unter Berücksichtigung der menschlichen Betätigungen in ihrem ganzen Umfange die Immanenz der geschichtlichen Entwickelung behauptet. Denn nicht eine bestimmte Anschauung trägt den typischen Charakter in die Geschichte hinein, vielmehr haftet dieser der Geschichte an sich an. Und daß er erst auf den höheren Stufen der Geschichtsbetrachtung erkannt wird, ist eher ein Beweis für als gegen diese Tatsache. Wenn nun also Ranke die Ideen als Energieen schildert, die aufblühen, die Welt einnehmen und in dem mannigfaltigsten Ausdruck heraustreten, wenn er weiter sagt, daß in der Wechselwirkung und Aufeinanderfolge dieser Ideen, in ihrem Leben, ihrem Vergehen oder ihrer Wiederbelebung, „die dann immer größere Fülle, höhere Bedeutung, reicheren Umfang in sich schließt," das Geheimnis der Weltgeschichte liege,[13] so geht daraus hervor, daß diese Ideen schon vor ihrer endgültigen Verwirklichung dieser konforme Erscheinungen gezeitigt haben müssen. Das aber ist dasselbe, was man in der biblischen Wissenschaft den typischen Charakter des Alten Testaments nennt. Schaltet man aber solche überirdische Einwirkungen aus und sucht die Erklärung des Ganges der Geschichte zu gewinnen durch Berücksichtigung beispielsweise der wirtschaftlichen und der sozialen Vorgänge, so kann man gewiß in nicht geringerem Grade den typischen Charakter der Geschichte überhaupt feststellen. Schon die Tatsache, daß jedes Zeitalter seinen organischen Zusammenhang mit seinen Vorfahren durch das Vorhandensein zahlreicher Überlebsel der Kulturen[14] dieser bezeugt, legt die Vermutung nahe, daß auch das Umgekehrte der Fall sein wird, mit anderen Worten, daß die Entwickelung eines Kulturzustandes in ihren ersten Stadien Erscheinungen zeitigt, die bereits einzelne Züge des Endstadiums tragen und damit prophetisch auf dieses hinweisen. Und in geradezu verblüffender Weise wird diese Vermutung bestätigt, wenn man etwa die Darstellung liest, die Lamprecht im 5. Bande seiner Deutschen Geschichte von den wirtschaftlichen Verhältnissen um 1500 gibt. Ganz modern mutet uns dieses Bild in manchen Zügen an. Das geht so weit, daß einem beim Lesen des angeführten Herzensergusses Luthers gegen die Ringe unwillkürlich Roosevelts Persönlichkeit vor das geistige Auge tritt. Man denke ferner — um nur zwei Beispiele aus der politischen Geschichte zu nennen an die Rheinische Allianz und an den Rheinbund, an den Deutschen Fürstenbund und an den Norddeutschen Bund! Und man wird zugeben müssen, daß der typische Charakter nicht ein dogmatisches Hirngespinst, sondern der Geschichte überhaupt eigen ist Man wird auch erkennen, daß der typische Charakter in tatsächlichen Präformationen von Ereignissen und Zuständen besteht, die im spätern Verlauf der Geschichte klarer und vollkommener in Erscheinung treten.

Es mag nunmehr das Ergebnis unseres Versuchs kurz zusammengefaßt werden! Die Glaubensanalogie ist das Auslegungsprinzip, das eine Auslegung der Heiligen Schrift gemäß ihrer innern Harmonie und gemäß der geschichtlichen Entwickelung der Offenbarung, deren Bericht die Schrift ist, verlangt, das ferner vom Ausleger die Fähigkeit und den Willen fordert, sich ineinszusetzen mit dem Geiste der menschlichen Autoren der einzelnen Schriften sowie mit dem diesen allen gemeinsamen Geiste, der das Heil der Menschheit wollend, sie zu einem Ganzen gestaltet, dessen Einheit ihren vornehmsten Ausdruck in seinem — übrigens jeder Geschichte eigenen — typischen Charakter findet

[13] Karl Lamprecht: Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft. (S. 39 ff)

[14] Ein solches Überlebsel ist in ihrem Keime die Glaubensanalogie selbst, ein Überlebsel nämlich des für das mittelalterliche Denken charakteristischen Analogieschlusses. Man folgerte aus der harmonischen Gestaltung des christlichen Glaubens die gleiche Beschaffenheit der diesem auch sonst (z. B. hinsichtlich des Ursprungs) ähnlichen Schrift. Aber nur in ihrem Keime ist die Glaubensanalogie ein Überlebsel des mittelalterlichen Denkens. Im übrigen hat, wie zu zeigen vielleicht gelungen ist, dies Auslegungsprinzip so sich entwickelt, daß es sich dem modernen Denken vollständig einfügt.

Haefcke.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf