

Die theologische Hermeneutik des Matthias Flacius Illyricus.

von Karl Adolf v. Schwarz, Braunschweig.

Das neu erwachte Interesse an den Fragen der Hermeneutik drängt auch zu einer historischen Behandlung des Problems. Karl Holl hat in seiner Abhandlung über „Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst“¹⁾ gezeigt, wie wertvolle Erkenntnisse Luther hier erarbeitet hat. Durch Vergleich mit der vorreformatorischen exegetischen und hermeneutischen Tradition stellt Holl Luthers Bedeutung ins hellste Licht. Andere haben gerade nach Seiten der spezifisch theologischen Fragestellung Holls Darlegungen ergänzt²⁾. Am Schlusse seiner Abhandlung weist Holl auf einen Schüler Luthers hin, der Luthers Praxis „zu einer Kunstlehre der Auslegung auszugestalten verstand“³⁾, Matthias Flacius Illyricus. Sein Werk soll die folgende Darstellung vor Augen führen. Die fast in allen Stücken vorhandene Beziehung zu Luther wird nicht jedesmal ausdrücklich genannt werden. Gelegentlich werden Verweisungen auf Luther gegeben werden, im Uebrigen sei für das Ganze auf die angegebene Lutherliteratur, vor allem auf Holls Aufsatz verwiesen.

Da die allgemein-hermeneutische Leistung des Flacius bereits von Dilthey gewürdigt ist⁴⁾, beschränkt sich diese Darstellung auf die theologischen Probleme der Hermeneutik oder genauer: auf die Probleme der theologischen Hermeneutik. Ob es berechtigt ist, eine hermeneutica sacra von der Profanhermeneutik zu unterscheiden, steht hier nicht zur Diskussion angesichts der Tatsache, daß in der Geschichte der Hermeneutik mehr als eine hermeneutica oder philologia sacra geschrieben ist. Freilich enthält eine solche hermeneutica sacra auch alle die Ausfüh-

1) Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Luther, 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1923.

2) Erich Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, insbesondere in ihrem exegetischen und systematischen Zusammenhange mit Augustin und der Scholastik dargestellt, Berlin und Leipzig 1929; ders., Luthers Hebräerbriefvorlesung, Tübingen 1930. Paul Schempp, Luthers Stellung zur heiligen Schrift, München 1929.

3) a.a.O. 578.

4) Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, Ges. Schriften II, Tübingen 1914; Die Entstehung der Hermeneutik, Ges. Schriften V, Tübingen 1924.

rungen, die in eine rein-philologische Hermeneutik gehören, — wie wir heute sagen, die es aber damals noch nicht gab. Soweit es sich um solche allgemein-hermeneutischen Regeln handelt, sollen sie also hier nicht berücksichtigt werden. Es geht im Folgenden nur um die Probleme spezifisch-theologischer Auslegung und nicht nur um eine Spezialisierung allgemein-hermeneutischer Probleme, wie sie sich aus der besonderen literarischen, sprachlichen etc. Form der Bibel ergeben würde. Solche spezifisch-theologische Auslegung gibt es ohne Zweifel. Gewiß lassen sich bei allen Fragen Parallelen aus der philologischen, juristischen oder ästhetischen Hermeneutik beibringen, aber diese „Parallelen“ liegen doch auf einer ganz anderen Ebene, da das Verhältnis des Exegeten zum Gegenstand seiner Exegese ein grundsätzlich anderes ist, wofür nicht die Interpretation der Schrift als eine rein historische Aufgabe verstanden werden soll, was zur Folge hätte, daß der Theologe zum Historiker würde, dem die Schrift nicht mehr ist als eine Urkunde. Die Schrift ist auch Urkunde, aber sie ist mehr als das, und um dieses „mehr“ handelt es sich hier. — Weiter werden nur die Probleme des Verstehens und nicht auch die des Verständlichmachens dargestellt.

Als Material sind exegetische Leistungen kaum verwandt worden, denn bei dem Versuch, die Hermeneutik aus der Exegese zu erheben, ist der Unsicherheitsfaktor zu groß. Aus der *Glossa compendiaría*⁵⁾ sind nur solche Stellen verwertet, an denen selbst, oft im Zuge der Tradition, Fragen der Interpretation abgehandelt werden.

I. Ziel und Methode der Auslegung.

In der Einleitung wurde festgestellt, daß hier die hermeneutische Frage nur so weit behandelt werden soll, als sie Theorie des Verstehens ist. Welche Mittel zu diesem Verstehen führen, hängt davon ab, wie dieses Verstehen gemeint ist. Glacius unterscheidet vier Stufen. Die beiden ersten ergeben zusammen ein grammatisches Verständnis und können daher hier außer Betracht bleiben. Zwei weitere Erkenntnismomente müssen hinzukommen, um eine theologische Schriftbehandlung zu ergeben. Es handelt sich darum, den Geist (*spiritus*) dessen, der da spricht, Gottes,

⁵⁾ *Novum Testamentum . . . ex versione Erasmi, inumeris in locis ad graecam veritatem genuinumque sensum emendata. Glossa compendiaría in novum testamentum, Basileae 1570* (Abkürzung: *Glossa*).

des Propheten, Apostels oder Evangelisten zu verstehen, und zwar ist nicht nur das Was der Rede, sondern auch das Warum und Wozu zu erfassen¹⁾. Dabei ist streng zu unterscheiden zwischen dem Heiligen und Profanen, Schöpfer und Geschöpf, Gerechten und Ungerechten, Moses und Christus²⁾. Es ist das Nachdenken der Sache, das noch über das bloße Wortverständnis hinausgeht. Für uns würde das kein Spezificum theologischer Auslegung sein, sondern einfach zur Feststellung des Sinns wie bei jeder Exegese hinzugehören, was bei Glacius nicht der Fall ist³⁾. Weiter verlangt Glacius, daß der „Gebrauch“ eines jeden Wortes, die praktische Anwendung erkannt wird⁴⁾. Der folgende Hinweis auf 2. Tim. 3, 16 unterstreicht noch einmal die praktische Abzielung des Schriftverständnisses. Der Gedanke an die Praxis tritt nicht etwa als eventuell auch überflüssiges Stück zu der theoretischen Erkenntnis hinzu, sondern ist notwendiger Bestandteil theologischer Schriftbehandlung, nicht nur Bestandteil, sondern Zielpunkt, der nie aus dem Auge zu lassen ist⁵⁾.

In Übereinstimmung hiermit fällt Glacius die Entscheidung in der methodologischen Fragestellung. Ernstlich kommen für ihn nur die analytische und synthetische Methode in Betracht, während die methodus definitiva ausscheidet. Für die Theologie scheint ihm grundsätzlich die synthetische Methode die gegebene, aber auch der Analysis gesteht er eine gewisse Möglichkeit zu⁶⁾. Diese ist nach ihm aber vor allem für die Auslegung, im Unterschied von der Systembildung, geeignet⁷⁾. Ueber die Zusammengehörigkeit von synthetischer Methode und historisch-theoretischer Wissenschaft einerseits, analytischer Methode und praktischer Wissenschaft andererseits ist Glacius sich klar⁸⁾.

¹⁾ Clavis scripturae sacrae (1567), Basileae 1580 f., II p. 49.

²⁾ II, 8, vgl. 12.

³⁾ II, 49: Sine ista intelligentia parum in scripturis intelligit, etiam qui verba ac sensum (!) orationis intelligit.

⁴⁾ Ebda. Vgl. II, 13.

⁵⁾ II, 10, 70.

⁶⁾ II, 32 ff.

⁷⁾ II, 35: Per hunc ordinem — sc. Analysis — Postillae et expositiones sacrarum literarum, quae quidem verae ac merae expositiones textus sunt et non in Institutiones degenerant, magna ex parte tractantur.

⁸⁾ II, 32: Solent vero scientiae... tradi per Synthesin aut compositionem, sicut fiunt, per Analysis aut resolutionem, ut ad usum adhibentur. — Vgl. Emil Weber, Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, Leipzig 1908, 14 ff.

Jede Interpretationstheorie ist aber nicht nur durch ihre Zielsetzung bestimmt, sondern auch durch die Anschauung vom Gegenstand ihrer Auslegung. Für eine hermeneutica sacra ist demgemäß die ihr zugrunde liegende allgemeine Charakterisierung der Schrift von Wichtigkeit. Für Glacius ist die Schrift das durch die Propheten und Apostel geschriebene Wort Gottes, inspirierte Schrift⁹⁾, deren Kanon von der Kirche garantiert wird¹⁰⁾. An dem Ausbau der orthodoxen Inspirationslehre ist Glacius nicht unerheblich beteiligt. Die Inspiration ist im strengsten Sinne der Verbalinspiration gefaßt, unter Ausdehnung auf die Schriftzeichen, während andererseits Untersuchungen über den Stil des Johannes und Paulus eine weniger mechanische Inspirationslehre voraussetzen¹¹⁾.

Fragen wir nach dem Interesse, das Glacius an dieser Lehre hat, so stoßen wir auf eine überaus lebendige Schriftauffassung. Altes Testament und Neues Testament sind ihm wirkliche Testamente oder Verträge zwischen Gott und den Menschen¹²⁾. An anderer Stelle wird die Schrift als Lehre oder Unterweisung über das Handeln Gottes mit den Menschen beschrieben, aber als solche Lehre, die von Gott selbst kommt¹³⁾. Die Schrift wäre demnach Urkunde dieses Vertrages. Die Urkunde aber eines Vertrages, an dem ich beteiligt bin, ist etwas anderes als eine Urkunde über ein historisches Faktum. Diese Urkunde geht mich selbst unmittelbar an und als Urkunde von Gott her tritt sie mir mit autoritativem Anspruch gegenüber und bindet mich. Weiter ist die Schrift deshalb von so einzigartiger Bedeutung, weil Gott nicht anders als durch Wort und Sakrament mit den Menschen handelt¹⁴⁾. Daher kann man die Schrift unmöglich theoretisch lesen¹⁵⁾, als ein totes Buch, sondern man muß in ihr den lebendigen Gott hören, der jetzt zu dem Leser redet¹⁶⁾. Dies gilt nicht nur für die Predigt oder sonstige erbauliche Schriftbetrachtung, sondern Glacius fordert diese Stellung zur Schrift von jedem, der die

⁹⁾ 3. B. II, 54; — Daß Glacius unter Berufung auf 1. Kor. 7, 25 auch auf *semihumana quaedam dicta* in der Schrift hinweist, kann hier außer Betracht bleiben.

¹⁰⁾ II, 407.

¹¹⁾ II, 290 ff.; vgl. 61.

¹²⁾ Glossa Praefatio p. 11.

¹³⁾ II, 31.

¹⁴⁾ II, 5. ¹⁵⁾ Glossa Praef. 10.

¹⁶⁾ II, 13: .. ut statuatur, se non (ut ita dicam) mortuum librum legere, non etiam alicuius sanctissimi, gravissimi aut sapientissimi hominis scripta, sed ipsius viventis dei nunc (!) ibi coram secum agentis oracula auscultare. Vgl. II, 397; I, 311.

wahre und genuine Meinung der Schrift erfassen will¹⁷⁾. Das Interesse an der Inspirationslehre ist also nicht, eine Lehre über Gott und sein Verhältnis zur Welt als authentisch zu sichern¹⁸⁾, sondern es gilt für den Leser der Bibel, nicht in erster Linie darauf zu achten, was gesagt wird, sondern wer redet¹⁹⁾. Es handelt sich also darum, Gott selbst zu hören, und zwar in der Gleichzeitigkeit (nunc)²⁰⁾. Daß dem „nunc“ bei Flacius wirklich solche Bedeutung zukommt, zeigt die zweimal erhobene Forderung, das in der Schrift Gesagte im Hinblick auf den gegenwärtigen Zustand der Kirche zu verstehen²¹⁾. Das Wort ist also streng als persönliche Anrede verstanden, nicht als Ausdruck von Ideen²²⁾. Damit ist eine weitaus größere Lebendigkeit gegeben, als wenn der Zweck der Inspirationslehre die Sicherung einer allgemeinen Lehre wäre.

Auf die so verstandene Schrift beziehen sich die folgenden hermeneutischen Regeln, die ihren Einheitspunkt im Satz von der *analogia fidei* haben²³⁾. Jeder Versuch, in das für unsere Begriffe völlig undisziplinierte hermeneutische Werk des Flacius eine systematische Einheit zu bringen, muß sich der Gefahr der Konstruktion bewußt sein.

II. Die formale Bestimmung der *analogia fidei*.

Flacius fordert für jede Auslegung die Übereinstimmung mit der *analogia fidei*, welche die Norm des Glaubens ist. Es muß, so wird dieser Satz erläutert, jede Auslegung mit der verkündigten Lehrsumme oder den Glaubensartikeln überein-

¹⁷⁾ II, 13.

¹⁸⁾ Daß diese Absicht auch vorliegt, scheint der Syllogismus zu beweisen: Was Gott sagt, ist wahr. Die Schriftworte sind Gottes Worte. Also ... (Glossa Praef. 14; II, 37). Man darf hier aber nicht vergessen, daß Flacius ein theoretisches Schriftverständnis ausdrücklich ablehnt. Das wäre bei der Bestimmung des Wahrheitsbegriffes zu beachten.

¹⁹⁾ II, 19: Non tam attendendum est, quid dicatur, quam quis dicat. Mit dem quis ist Gott als der autor primarius gemeint, wie der Zusammenhang zeigt. Diese theologisch so wichtige Regel findet sich unter der allgemein-hermeneutischen Rubrik: *consideratio circumstantiarum*. — Vgl. Luther, WA 42, 318: Haec regula retinenda est summo studio, non quid mendentur, sed quis mendet. Luther nennt diese Regel ein *usitatum praeceptum*. Ähnlich Flacius.

²⁰⁾ Vgl. Anm. 16.

²¹⁾ II, 63, 66.

²²⁾ Vgl. Carl Stange, Die Bedeutung der heiligen Schrift, 3. f. syst. Th. III, 714.

²³⁾ Gustav Franck bezeichnet diesen Satz als das regulative Prinzip. De Matthiae Flacii Illyrici in libros sacros meritis, Jeneser Habilitationsschrift, Leipzig 1859.

stimmen¹⁾. Der Satz von der *analogia fidei* besagt demnach, daß die Lehrsumme, die Glaubensartikel oder die Grundarione²⁾ als Maßstab der Auslegung anzusehen seien, auch bei der Auslegung historischer Schrifttexte³⁾. Gegen Schwendfeld wird ausdrücklich festgestellt, daß *fides* hier nicht als *fides, qua creditur* gemeint ist: „Der glaube bedeutet *alba* — nämlich Röm. 12, 6⁴⁾ — mit eigentlich den rechtmachenden glauben / Sondern schlecht die wahre meinung / inhalt oder summa der lehr von Got“⁵⁾. Die knappste Formulierung lautet: Die *analogia fidei* ist das, was mit der reinen Lehre übereinstimmt⁶⁾. In Anbetracht dieser ausdrücklichen Erklärung ist es unmöglich zu sagen, daß hier „der in der lebendigen christlichen Religiosität gegebene Schriftzusammenhang“ als hermeneutischer Wert angegeben sei⁷⁾.

Es scheint, mit der in Glacius' Sinn verstandenen *analogia fidei* würde von außen her eine Autorität an die Schrift herangetragen, nach der die Schrift zu verstehen sei, nämlich die „reine Lehre“. Aber das ist insofern nicht richtig, als diese Lehre ihrerseits wieder an der Schrift normiert ist oder es wenigstens sein will. Die Glaubenssumme liegt im Dekalog und Evangelium vor⁸⁾. Die Lehre will also nicht nur an der Schrift normiert sein, sondern selbst unmittelbar Inhalt der Schrift sein. Glacius sagt, Gott verkünde durch die Propheten die himmlische Lehre⁹⁾. Weiter begründet er die Forderung, von der im Anfang der Genesis berichteten Geschichte auszugehen, damit, daß diese die Grundlage der ganzen folgen-

1) II, 7. *Omnis intellectus ac expositio scripturae sit analogia fidei, quae est veluti norma quaedam sanae fidei. — Omnia igitur, quae de scriptura aut ex scriptura dicuntur, debent esse consona praedicatae catechisticae summae aut articulis fidei.* — Wilhelm Preger (Matthias Glacius und seine Zeit, Erlangen 1851/61, II S. 305) bemerkt hierzu: „Natürlich dachte Glacius sich einen jeden dieser Loci, welche für das Verständnis der Schrift dienen sollten, mit all der dogmatischen Gliederung, welche derselbe bereits durch die Theologie erhalten hatte“. Diese Behauptung ist aus hermeneutischen Ausführungen nicht zu belegen, sondern nur aus exegetischen Leistungen.

2) Glossa 732.

3) II, 50.

4) Röm. 12, 6 ist der locus classicus für den Satz von der *analogia fidei*. Ob die Stelle dabei exegetisch richtig verstanden ist, ob prophetia überhaupt interpretatio heißt, ist hier nicht zu untersuchen.

5) Gründliche Verlegung aller schädlichen Schwärmereyen des Stendfelds, 1557, Lib.V, Cap.XIII.

6) I, 315.

7) Dilthey, Ges. Schriften V, 325.

8) I, 36.

9) II, 54.

den Lehre von Gott und der wahren Religion sei¹⁰⁾. Schrift und Lehre sind also hier Wechselbegriff¹¹⁾. Dann kann man in Glacius' Sinn *fides* = *doctrina* = *scriptura* setzen. Der Satz von der *analogia fidei* besagt also nichts anderes, als daß die Schrift aus ihrem eigenen Ganzen ausgelegt werden soll. — Glacius erinnert daran, wie nachteilig es für die Auslegung gewesen ist, daß fast alle Väter die Schrift so aufgefaßt haben, als ob sie eine „Schrift gemischten Inhalts“ (*miscellanea sententiarum*) sei¹²⁾. Demgegenüber betont er die Notwendigkeit, die Schrift als ein Ganzes aufzufassen und aus ihrer Ganzheit zu verstehen. Als Ausdruck dieser Absicht ist die Forderung anzusehen, das Eintragen philosophischer Begriffe, wozu so viele Kommentare leiden, zu unterlassen¹³⁾. Nicht als ob, wie die Schwärmer meinen, die natürlichen Wissenschaften unnütz oder gar schädlich seien, im Gegenteil, sie sind gute Gaben der göttlichen Schöpfung. Die natürlichen Wissenschaften oder die formale Philosophie hat Raum in der Theologie, wie Hagar neben Sarah, aber sie hat Magd zu bleiben¹⁴⁾. Die materiale Philosophie wird in der Auslegung nicht geduldet. Besonders polemisiert Glacius hier gegen den Gebrauch der — zudem noch falsch verstandenen — aristotelischen Begriffe¹⁵⁾. Diese auszuschalten dient der erste Teil der *Clavis*, der nicht nur ein philologisches, sondern ein biblisch-theologisches Wörterbuch ist, in dem die Terminologie der Schrift aus dem Zusammenhang des Ganzen dargelegt wird¹⁶⁾.

Dieses Prinzip, die Schrift aus ihrer Totalität auszulegen, heißt, in Regelform gebracht¹⁷⁾: Eine Stelle ist aus der Vergleichung mit der andern und mit dem

¹⁰⁾ II, 7; vgl. II, 283. Zur Sache vergleiche Luther WA 10, II, 73 und den Begriff der *historica series* bei Melanchthon und seinen Schülern, Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus* I, Leipzig 1908, 127.

¹¹⁾ Glossa 1255: *In lectione propheticae scripturae monet . . . , ut sciamus, eam esse Dei ipsius scripturam aut doctrinam.* Vgl. II, 8, 6, 38, 346 u. a.

¹²⁾ I Praef. α 3.

¹³⁾ II, 9, 1.

¹⁴⁾ II, 12, 24. — So gilt z. B. der logische Grundsatz, daß aus Wahrem in bona consequentia nur Wahres gefolgert werden kann, dann nicht, wenn durch solche Folgerung irgendein Glaubensartikel verletzt wird.

¹⁵⁾ I, Praef. α 4.

¹⁶⁾ Vgl. August Twisten, Matthias Glacius Illyricus, eine Vorlesung, Berlin 1844, S. 24. — Zur Sache vgl. z. B. Luthers Vorrede zum Römerbrief und die Entstehung von Melanchthons *Loci*.

¹⁷⁾ Vgl. Dilthey, *Ges. Schriften* II, 121.

Kontext auszulegen, und zwar ist die helle Stelle maßgeblich. So wird Schrift aus Schrift ausgelegt¹⁸⁾.

Ob wir nun auf das Prinzip oder auf die Regel blicken, in beiden Fällen bewegen wir uns in einem Zirkel: Die dunkle Stelle soll aus einer anderen verstanden werden. Woher aber wird diese verstanden? Es soll eine helle Stelle sein. Woher aber weiß der Leser, welche Stelle hell ist? Gibt es überhaupt solche hellen Stellen? Diese Frage wird jedoch gar nicht gestellt, sondern es wird einfach vorausgesetzt, daß es für jede Materie eine solche maßgebliche Stelle gibt, den *locus primarius*, wo die Meinung der Schrift klar gesagt ist, und es wird weiter vorausgesetzt, daß man diese helle Stelle kenne¹⁹⁾. Und wenn die Schrift aus dem Ganzen verstanden werden soll, so stehen wir vor dem Zirkelverhältnis des Ganzen und der Teile. Die Teile sollen aus dem Ganzen verstanden werden, das Ganze aber ist nicht anders da denn in den Teilen. Dieser Zirkel ist bei allem Auslegen unvermeidlich, ist also kein Spezifikum theologischer Auslegung. Der Satz gründet sich auf die Annahme der durchgängigen Einheit der auszulegenden Schriften²⁰⁾. Der Unterschied zwischen der *hermeneutica sacra* und *profana* ist hier zuerst nur ein quantitativer: In keinem Buch ist die Einheit so vollständig wie in der Schrift²¹⁾. Auf die Frage, warum gerade in der Schrift diese Einheit so vollkommen sei, wird mit dem Hinweis auf die Inspiration geantwortet²²⁾. Damit ist der Unterschied ein qualitativer geworden.

Tatsächliche Widersprüche kann es also in der Schrift nicht geben. Wo der Ausleger solche zu finden glaubt, ist es seine eigene Schuld. Er hat dann nicht beachtet, daß zwei scheinbar entgegengesetzte Aussagen in verschiedener Weise gelten. So ist z. B. das 4. Gebot allgemeingültig, der dem widersprechende Befehl Luk. 14, 26 nur *per accidens*; das Gebot der Beschneidung und ihre Mißachtung stehen nicht im Widerspruch: Jenes hat auf einer Zeitstufe sein Recht, diese auf einer andern. Als Hilfsmittel zur Lösung solcher scheinbaren Widersprüche wird empfohlen, eine sichere dritte Stelle als Schiedsrichter hinzuzuziehen²³⁾. Damit aber stehen wir

¹⁸⁾ I, 464; II, 13. Abgesehen von der Beziehung zur *analogia fidei* wird die *collatio* gefordert II, 4, 9, 16, 22, I Praef. α 4. — Vgl. Apol. XIII, 60. ¹⁹⁾ II, 12 ff., 166 ff.

²⁰⁾ I Praef. α 3: ... *pulchre cohaerentia et recte formata scripta*.

²¹⁾ II, 395: *Illud quoque eximium est, quod solae sacrae literae sibi met constant, unam certam sententiam de una re perpetuo affirmant aut negant*. Vgl. II, 22.

²²⁾ II, 37, II, 22. — II, 446 muß umgekehrt die Einheit der Schrift zum Beweis der Inspiration dienen. ²³⁾ II, 23.

wieder vor der Frage, wodurch eine solche Stelle als sicher bekannt ist. Die Antwort darauf ist später zu geben.

Widersprüche in den Parallelberichten der Synoptiker will Glacius so lösen, daß er annimmt, es handele sich um zwei verschiedene Ereignisse; dann haben beide Berichte Recht²⁴⁾. Hier bewegt Glacius sich auf dem Boden einer billigen Harmonistik, die nicht auf der Höhe des Uebrigen steht. Man kann mit Dilthey urtheilen, daß hier „das logische Spiel mit den Schwierigkeiten, das frevelhaft wäre, wenn es nicht aus dem völligen Mangel alles historischen Sinnes entspränge“, seinen Höhepunkt erreicht²⁵⁾. Auf der anderen Seite aber darf man nicht vergessen, daß Glacius hier ein berechtigtes Anliegen jeder Schriftauslegung zur Geltung bringt, — freilich in den Formen seiner Zeit. Der Gedanke, von dem Glacius sich hier leiten läßt, ist der ganz richtige, daß ein Schriftsteller unmöglich Aeußerungen tun kann, die sich widersprechen, — zumal wenn Gott dieser „Schriftsteller“ ist. Demnach ist die Auflösung solcher Widersprüche das Mittel, nicht nur einen guten Sinn zu erzielen, sondern den vom Autor selbst gemeinten festzustellen. Wenn es dabei zu solchen Harmonisierungsversuchen kommt, wie sie uns eben entgegentraten, so ist das nur eine notwendige Folge aus dem starr-mechanistischen Inspirationsbegriff.

In das bisher über die Auslegung nach der analogia fidei Gesagte fügt sich des Glacius Stellung zur Frage der allegorischen Auslegung ein. Grundsätzlich hat sich der Leser mit dem einfachen und genuinen Schriftsinn zu begnügen, und dieser ist nicht zu verlassen, es sei denn, daß offenbar vom Schriftsteller eine Allegorie gewollt ist, oder daß der Literalsinn unbrauchbar oder absurd ist²⁶⁾. Es gibt danach auch abgesehen von den ausdrücklich als Allegorie gemeinten Texten Fälle, wo tropische Auslegung unvermeidlich ist, nämlich dann, wenn die wörtliche unbrauchbar (2. Tim. 3, 16) oder absurd ist, d. h. gegen einen Glaubensartikel verstößt²⁷⁾. Damit ist aber nicht einer zügellosen Willkür weitschweifender Phantasie

²⁴⁾ II, 25. ²⁵⁾ Dilthey, *Ges. Schr.* II, 125.

²⁶⁾ II, 13: *Contentus sit lector, ut simplicem et genuinum sacrarum literarum sensum et praesertim eius loci, quem iam legit, assequatur, nec quaerat aliquas umbras aut sectetur somnia allegoriarum aut anagogiarum, nisi manifeste sit allegoria et literalis sensus sit alioquin inutilis aut est absurdus.* Vgl. das Melanchthonzitat II, 39 (C. X. XIII, 466).

²⁷⁾ II, 167. Vgl. Luther *WA* 12, 440. — *Clavis* II, 166 steht neben dem articulus fidei ein *charitatis praeceptum*. Vgl. dazu II, 46 das Zitat aus Hyperius, wo neben der sana doctrina die boni mores im gleichen Zusammenhang genannt werden. De recte formando theologiae studio, Basileae 1536, mir nur erreichbar in der 2. Aufl. unter dem Titel: *De theologo sive de ratione*

Raum gegeben, sondern wer eine Stelle tropisch versteht, ist gehalten, nachzuweisen, daß an eben diesem Ort eben dieser Tropus von der Schrift gewollt ist. Er muß weiter nachweisen, daß die tropische Auslegung mit der *analogia fidei*, d. h. mit dem Kontext und den Parallelen übereinstimmt, wo das so Verstandene ohne Bild mit klaren Worten ausgedrückt ist²⁸⁾. Dadurch ist die allegorische Auslegung vor dem Fabulieren der vorreformatorischen Exegese bewahrt. Weiter macht Glacius sich die Forderung Melanchthons zu eigen, daß die Allegorie sich an die Hauptpunkte der Lehre zu halten habe²⁹⁾. Es ist nötig, daß „der geistliche verstand (= Figuren und Typen) klar in dem buchstabischen leuchtet und heraus scheineth“³⁰⁾. Aus alledem erhellt, daß Glacius nichtliterale Auslegung nur dann angewandt wissen will, wenn nur so die Absicht des Schriftstellers — die natürlich den aus der Schrift gewonnenen Glaubensartikeln nicht widersprechen kann! — erfaßt wird. Er zieht ausdrücklich die Parallele zur Testamentsauslegung, wo es juristischer Grundsatz ist, daß man nur dann von der wörtlichen Auslegung abweichen darf, wenn es ganz offenbar ist, daß der Testator etwas anderes gemeint hat, als die Worte unmittelbar besagen, dann aber auch abweichen muß. Wie also hier nicht der nackte Wortlaut, sondern der Wille des Verfassers, der in ihm zum Ausdruck kommen soll, das Entscheidende ist, so auch in der Schriftauslegung. Das aber heißt nichts anderes als: die *analogia fidei* ist Norm der Auslegung³¹⁾. So ist nichtliterale Auslegung an manchen Stellen der einzige Weg, das vom Autor Gemeinte zu erfassen. Dann aber kann auch in Wahrheit nicht von einem mehrfachen Sinn die Rede sein. Zu diesem „Phantom“ kommt Glacius nur, weil er „die Bedeutung eines Wortes, welche an sich eine vielfache sein kann, nicht von einem Sinn an einer bestimmten Stelle, der jedesmal nur einer ist“ unterscheidet³²⁾.

studii theologici, Basileae 1582, dort die Stelle p. 369. Vgl. weiter Augustin, *De doctrina christiana* III, 10. Hier ist die Wurzel der *analogia fidei et charitatis*, die später bei reformierten Theologen begegnet.

²⁸⁾ II, 166. Vgl. II, 44, 47 die Zitate aus Hyperius.

²⁹⁾ II, 39 f. (C. R. XIII, 466): *Semper autem versabitur Allegoria intra locos praecipuos doctrinae christianae.*

³⁰⁾ Verlegung Lib. V, Cap. XVI.

³¹⁾ II, 167. Vgl. die Ausführungen über die Gesetzesanalogie bei Bernhard Windscheid, *Lehrbuch des Pandektenrechts*, 8. Aufl., bearbeitet von Theodor Kipp, Frankfurt 1900, S. 88 f.

³²⁾ Dilthey, *Ges. Schr.* II, 124. — Diesen Sachverhalt bringt als einer der ersten Wilhelm Whitaker gut zum Ausdruck, indem er erklärt: Wenn Tropologie, Anagogie oder Allegorie der Intention des hl. Geistes entspricht, so ist dies der *sensus literalis*. *Disputatio de sacra scriptura, contra huius temporis papistas*, Herbornae 1590, p. 459. Zu Luther vgl. HOLL, 553 ff.

Vergleicht man die bisher genannten hermeneutischen Sätze des Glacius mit dem, was Holl als Luthers Leistung für den Fortschritt der Auslegungskunst gezeigt hat, so ergibt sich, daß Glacius im Einzelnen kaum Neues bringt. Die Auslegung der Schrift aus ihrem eigenen Ganzen durch Benutzung von Kontext und Parallelen, das Ausgehen von den hellen Stellen, die Erkenntnis des eigenen Begriffsschatzes der Bibel, der Gedanke der Eindeutigkeit der Schrift, — das alles finden wir schon bei Luther. Also nicht in Einzelheiten kann Glacius' Verdienst liegen, sondern nur darin, daß er Luthers Praxis und gelegentliche Äußerungen zu einer großen Kunstlehre zusammenarbeitet. Die Hermeneutik des Glacius ist, wie man schon hier sieht, aus dem Erbe Luthers gestaltet. Das Verdienst des Glacius dabei ist die Gestaltung.

Einige Einzelheiten sind hier bei der Vergleichung von Glacius und Luther noch anzumerken. Einmal die Tatsache, daß für Glacius der Begriff der *analogia fidei* eine viel größere Bedeutung hat als für Luther. Bei Luther begegnet er weitaus am meisten dann, wenn die Frage nach geistlicher Deutung aufgeworfen wird. Hier ist die *analogia fidei* der Maßstab. Die Fassung des Begriffs ist bei Luther dieselbe. Auch bei ihm liegt die Gleichung *fides = doctrina = scriptura* vor, doch ist ihm die inhaltliche Bestimmung der *analogia fidei* wichtiger als die formale³³⁾.

Weiter unterscheidet sich Glacius darin von Luther, daß ihm die Einheit der Schrift infolge seines Inspirationsbegriffes wesentlich starrer ist, worauf Holl³⁴⁾ bereits hingewiesen hat. Wir sahen das schon an den reichlich gewaltsamen Harmonisierungsversuchen.

Und endlich erreicht Glacius in dem, was er zur Frage der Allegorie sagt, nicht die Tiefe Luthers, der die allegorische Redeweise der Schrift von der *theologia crucis* her versteht³⁵⁾. Dieser Gedanke oder wenigstens ein ganz ähnlicher begegnet später wieder bei Salomon Glas: er sieht den *sensus mysticus* in der göttlichen Kondeszendenz begründet³⁶⁾.

* * *

Zur Verdeutlichung der von Glacius eingenommenen Position dient es, sie in ihrer Antithese nach zwei Seiten zu betrachten. Fast alle Aussagen evangelischer

³³⁾ WA 8, 534; 14, 424; 45, 1 ff.; 49, 681 ff. ³⁴⁾ a.a.O. 580.

³⁵⁾ Vgl. Paul Althaus, Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers, Vierteljahrschrift der Luthergesellschaft 1926, S. 106 f.; jetzt in Evangelium und Leben, Gütersloh 1927, S. 61 f.

³⁶⁾ Philologia sacra (1623), Lipsiae 1713, p. 406.

Theologie, nicht zuletzt die über die Schrift, stehen in einer Zweifrontenstellung, gegen Rom und gegen das Schwärmertum. So auch der Satz von der Schriftauslegung nach der *analogia fidei*. Für Schwendkfeld, Glacius' speziellen Gegner, ist es das Gegebene, die *analogia fidei* subjektiv zu fassen und damit die *fides qua creditur* zur Norm der Auslegung zu machen³⁷). Wir haben schon, daß Glacius dagegen ausdrücklich erklärt, daß es sich hier nicht um die *fides iustificans* handle, sondern um die „*ware meinung / inhalt oder summa der lehr von Got*“³⁸). Ebenso wird die Berufung auf geistliche Offenbarungen abgewiesen³⁹). Diese sind nur dann gültig, wenn sie der Summe der in der Schrift offenbarten Lehre, d. h. der *analogia fidei* entsprechen⁴⁰). Es geht also nicht an, die Schrift an der eigenen Offenbarung zu messen, sondern diese ist umgekehrt an der Schrift zu messen.

Die Ablehnung der inneren Offenbarung als Norm der Schriftauslegung wird auch gegen Rom gekehrt⁴¹). Gemeint ist offenbar der Anspruch der Römischen, der Papst lege kraft besonderer Offenbarung die Schrift maßgeblich aus. Die Behauptung von der autoritativen Schriftauslegung durch Papst und Konzilien wird abgewiesen. Nicht deren Autorität ist maßgeblich, sondern das, was Parallelen und Kontext für die auszulegende Stelle ergeben. Eine solche Auslegung nach dem Grundsatz der *analogia fidei* steht jedem Frommen zu, zumal wenn er verständig ist⁴²). Ebenso wird der Anspruch der Väter und der Tradition nicht anerkannt⁴³). Ihnen kommt weder die behauptete Autorität zu noch sind sie unentbehrlich⁴⁴). Die Schrift ist an sich selbst klar, also ist die Schrift aus der Schrift zu verstehen⁴⁵). Die Konzilien der frühesten Kirche und die Meinung frommer Männer, weitaus an erster Stelle Luthers Gesamtansicht, mögen eine gewisse Bedeutung für die Auslegung haben (*aliquid valeant*), aber sie sind in keiner Weise mit dem Worte selbst zu vergleichen⁴⁶). Das Zeugnis der kirchlichen Vergangenheit ist Hilfsmittel für die Auslegung, aber nicht Autorität. Alle Autoritäten außerhalb der Schrift müssen dem Grundsatz der Auslegung *secundum analogiam fidei* weichen.

³⁷) Von der hl. Schrift und irer wirkung, widder Caspar Schwendkfeld, 1533, (nach Preger I, 307 zu Magdeburg), DIV: (Schw. lehrt) Item / welchs noch gewlicher ist / das sich der glaub nicht richten solle nach der Schrift / sondern die Schrift solle und müsse sich richten nach dem glauben.

³⁸) Verlegung Lib. V, Cap. XIII; vgl. Glossa 732 f.

³⁹) II, 5.

⁴³) II, 9, 395.

⁴⁰) Verlegung Lib. V, Cap. XIII.

⁴⁴) Ebda. und II, 16.

⁴¹) II, 5.

⁴⁵) II, 1: Sermo est nonnihil obscurus.

⁴²) I, 464.

⁴⁶) II, 33.

Enthält nun aber nicht der Begriff der *analogia fidei*, wie Glacius ihn faßt, selber Züge, die der hier abgewiesenen römischen Anschauung nahe kommen? Richard Simon behauptet, für Glacius träte an die Stelle der katholischen Tradition die Lehre Luthers, allein aus ihr gewänne er seine Glaubensanalogie⁴⁷⁾. Demgegenüber wurde gerade festgestellt, daß Luthers Lehre für Glacius nur Hilfsmittel zur Auslegung ist, nicht aber ihr Maßstab. Also nach Seiten der Tradition besteht nicht die Gefahr einer Annäherung an den römischen Standpunkt. Aber wie steht es mit der Frage: Schriftauslegung und Bekenntnis? Es wurde schon gefragt, ob mit der als reiner Lehre verstandenen *analogia fidei* nicht eine fremde Norm an die Schrift herangebracht würde. Verschiedene Äußerungen machen diese Frage noch dringlicher. Glacius fordert in seiner Exegese von Röm. 12, 6 die Übereinstimmung der Auslegung mit der Summe der christlichen Lehre, die schon im Dekalog und Evangelium, oder in den Symbolen und im Katechismus vorliege⁴⁸⁾. Wenn hier Dekalog und Evangelium genannt werden, so ist damit die Auslegung der Schrift durch die Schrift gewollt. Wird aber nicht der unaufheb- bare Unterschied von Schrift und Bekenntnis verwischt, wenn auf gleicher Ebene mit Dekalog und Evangelium die Bekenntnisse als Inhalt der *analogia fidei* und damit als Norm der Auslegung genannt werden? Ebenso, wenn als Entscheidungsinstanz für Disputationen „das Wort Gottes, die drei Symbole, Augustana, Apologie und Schmalkaldische Artikel“ angegeben werden⁴⁹⁾. Hier sind die Bekenntnisse doch mehr als „allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die heilige Schrift in streitigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt ... worden“, hier sind sie unbedingt gültige Zusammenfassung des Hauptinhalts der Schrift, der reinen Lehre. Gewiß, sie haben nur Gültigkeit, weil sie schriftgemäß sind, weil sie aus richtigem Schrift-

⁴⁷⁾ *Histoire critique du vieux testament*, Rotterdam 1685, p. 431.

⁴⁸⁾ I, 36: Vult — sc. Paulus —, ut omnis interpretatio scripturae... consonet cum summa fidei, quae iam in Decalogo, Evangelio aut Symbolis aut in Catechismo comprehensa est.

⁴⁹⁾ II, 409. Die Aufzählung der drei lutherischen Bekenntnisse wird nicht als erklärende Apposition zu „tria Symbola“ zu verstehen sein. Tria Symbola ist zu dieser Zeit feststehender Terminus für die ökumenischen Symbole (vgl. Ferd. Rattenbusch, *N. E.* ³ XIX, 202). So läßt sich die Behauptung O. Ritschls, für Glacius kämen nur die lutherischen Symbole in Betracht (Dogmengeschichte I, 370 ff.), nicht halten. Damit ist Ritschls Darstellung des Gegensatzes zwischen Glacius und den Philippisten in diesem Punkte etwas korrigiert.

verständnis gewonnen sind. Aber geht es an, sie nun ihrerseits wieder zur Norm des Schriftverständnisses zu machen?

Hier ist über *analogia fidei*, Bekenntnis und Schriftauslegung Folgendes zu sagen: Der Auslegung gegenüber ist die *analogia fidei* einerseits eine gegebene Norm. Sie ist aber insofern aufgegeben, als sie nicht einfach vorliegt, sondern aus der Schrift eben durch Auslegung zu gewinnen ist. Dies ist ein theoretisch nicht zu lösender Zirkel. In Praxi aber wird dieser Zirkel gelöst, indem der Exeget ein Vorverständnis an die Schrift heranträgt, von dem aus er den Versuch macht, die Schrift zu deuten, eine Glaubensanalogie, die nicht unmittelbar aus der Schrift gewonnen ist. Wir deuten also den hermeneutischen Wert der *analogia fidei* mit dem Wort „Vorverständnis“⁵⁰⁾. Von diesem Vorverständnis aus kann grundsätzlich nur der Versuch gemacht werden, die Schrift auszulegen, in steter Bereitschaft, es nötigenfalls zu revidieren. Dies Vorverständnis ist auf jeden Fall etwas Unabgeschlossenes und kann nicht eindeutig beschrieben werden. Es ist also nicht zufällig, daß — auch in der weiteren Geschichte der Hermeneutik — als Inhalt der *analogia fidei* niemals ein ausgeführtes System gegeben wird, sondern immer nur die Fundamente, auf denen sich im Einzelnen recht verschiedene Gebäude errichten lassen, Sätze, die verschiedener Deutung fähig sind. So werden später oft die Fundamentalartikel genannt, — und bekanntlich hat man sich nie geeinigt, welches nun die Fundamentalartikel seien.

Woher, so ist nun zu fragen, wird dem Exegeten dieses Vorverständnis? Wir werden bei Glaciuss später noch einmal auf dieselbe Frage in anderer Formulierung stoßen und die Lösung finden im Hinweis auf den heiligen Geist, der durch die Verkündigung des Wortes kommt. Ähnlich antworten wir hier von uns aus, ohne jetzt auf die Frage des heiligen Geistes einzugehen: Das Vorverständnis kommt aus der Kirche und ihrer an den Bekenntnissen normierten Verkündigung. Allgemein gilt, daß das Vorverständnis aus der geschichtlichen Existenz erwächst. Der Einzelne lebt aber nicht als Monade. Die geschichtliche Existenz ist also bei der Frage der theologischen Schriftauslegung nicht getrennt zu denken von der Tatsache der Kirche: Der Exeget tritt an die Schrift heran als einer, der in der Kirche steht und ihre Verkündigung hört. Und von dieser seiner Gliedschaft in der Kirche kann er nicht abstrahieren, wenn er nicht auch davon abstrahieren will, daß die

⁵⁰⁾ Vgl. Rudolf Bultmann, Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die neutestamentliche Wissenschaft, Th. Bl. VIII, 1928, Sp. 63 f.

Schrift das Wort ist, das Gott seiner Kirche und durch sie der Welt sagt, wenn er also nicht aufhören will, sich um theologisches Schriftverständnis zu bemühen.

Das Verständnis des Schriftganzen, mit dem ich als einem vorläufig gegebenen an die Schrift herantrete, ist das Bekenntnis der Kirche. Es ist tatsächlich nur Vorverständnis, da grundsätzlich die Möglichkeit besteht, daß das Bekenntnis aufgrund anderer, vielleicht tieferer Schrifterkenntnis geändert werden muß. Trotz dieser grundsätzlichen Vorläufigkeit wird der die Autorität der Bekenntnisse nicht gering einschätzen, der glaubt, daß der lebendige Christus das Haupt seiner Kirche ist. Hieraus ist es zu verstehen, daß die lutherischen Hermeneutiker doch fast alle irgendwie auf das Bekenntnis als Norm der Auslegung hinweisen, gerade auch oft im Zusammenhang mit der *analogia fidei*, obwohl sie grundsätzlich betonen, daß die *analogia fidei* aus der Schrift zu entnehmen sei, daß die Schrift das alleinige Erkenntnisprinzip und das Bekenntnis der Schrift unterzuordnen sei. Dies entspricht dem Nebeneinander von *quatenus* und *quia* in der Einleitung der Konkordienformel⁵¹⁾.

Damit ist die Autorität der Bekenntnisse der Schriftauslegung gegenüber begründet und begrenzt. Wo diese Grenze vergessen wird, wo das Vorverständnis zur unbedingten Norm wird, wo man das *quatenus* zu Gunsten des *quia* unterdrückt, da hat der Pietismus Recht, wenn er in der evangelischen Kirche die Gefahr Roms sieht. Nicht Recht hat dann der Pietismus in seiner Isolierung des Einzelnen, den er als Einzelnen an die Schrift herantreten läßt, unter Absehung von der kirchlichen Verkündigung. Daher redet der Pietismus ungeschützt über den Geist und erliegt der Gefahr, daß er aus dem Geist Gottes den Geist des wiedergeborenen Auslegers macht.

Mit diesen Ausführungen, die selbstverständlich nicht im unmittelbaren Zusammenhang mit Glacius stehen, sollte gezeigt werden, daß man die Schriftauslegung doch in gewisser Weise an die Bekenntnisse binden kann, ohne vom reformatorischen Schriftprinzip abzufallen. Denn — und das ist jetzt zu betonen — das Schriftprinzip Luthers ist nicht das Schriftprinzip des Biblizismus. Das Charakteristikum der Reformation ist überhaupt nicht die Aufrichtung des Schriftprinzips⁵²⁾. Das hätte auch nicht eine solche Abgrenzung gegen Rom gegeben, denn einmal war die Schrift auch für Rom Autorität, und sodann wäre mit dem

⁵¹⁾ Form. Conc., De compendiarie doctrinae forma, Sol. Decl. 10, 5.

⁵²⁾ Vgl. Werner Elert, Morphologie des Luthertums I, München 1931, § 14, § 16.

Schriftprinzip noch nichts über das Verständnis der Schrift gesagt. Will man also vom Biblizismus Luthers reden, so muß man sofort hinzufügen, daß dieser Biblizismus von vornherein inhaltlich gebunden ist. Mit der Bibel ist zugleich ihr Verständnis von ihrer Mitte her, von der Heilsbotschaft des Evangeliums her gegeben. Hier liegt für die Reformation der Schlüssel zum Schriftverständnis. Und das Bekenntnis bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß dieser Schlüssel fixiert ist. Von diesem Schriftverständnis von der Heilsbotschaft des Evangeliums aus ist im nächsten Abschnitt zu reden.

III. Die materiale Bestimmung der *analogia fidei*.

In der bisherigen Darstellung wurde der Grundsatz der *analogia fidei* nach seiner formalen Seite bestimmt. Man kann sagen, daß der Unterscheidung von Formal- und Materialprinzip in der Dogmatik eine solche in der Hermeneutik in vollkommener Entsprechung gegenübersteht.

Neben die Forderung, die Schrift aus der Schrift auszulegen, tritt bei Glacius wie bei Luther die andere, sie von der Sache her zu verstehen, um die es sich hier handelt, denn es ist oft so, daß die Kenntnis der Dinge, von denen die Rede ist, das Verständnis der Rede erleichtert¹⁾. Wie der Verfasser sich zuerst die Sache klarzumachen hat, über die er schreibt, so gilt auch für das Verstehen — und nicht nur für das Erklären — die Regel, vor allem die Sache, um die es geht, genau zu überlegen²⁾. Doch gelten diese Sätze ebenso wie die weitere Untersuchung von Wort und gemeinter Sache³⁾ auch für die allgemeine Hermeneutik. Zum spezifisch Theologischen führt erst die Frage, welches denn hier die „Sache“ ist. Darauf gibt Glacius mehrere Antworten, die freilich letztlich dasselbe besagen, dasselbe besagen müssen.

Jesus Christus mit seinem Leiden und seinen Gaben, das Skandalon, also der Christus crucifixus ist der Skopus und Gegenstand der ganzen Schrift⁴⁾. Damit

¹⁾ II, 161; Luther WA 42, 599; 43, 132 f.; 45, 652; vgl. Holl 548.

²⁾ II, 68; vgl. Melancthon, C. R. XIII, 459.

³⁾ II, 161.

⁴⁾ II, 5: ... scopum et argumentum totius scripturae tenemus, nempe Jesum Christum cum sua passione et beneficiis. II, 9: Est diligenter observandum et cavendum in sacris literis illud scandalum, quod ipsemet Paulus dicit esse stultitiam praedicationis. Vgl. II, 4, 8, 56, 59.

ist die „Sache“ gegeben, von der aus alles in der Schrift zu verstehen ist. In diesem Eintreten für ein christozentrisches Schriftverständnis zeigt sich Glacius als ein treuer Schüler Luthers⁵⁾. Schwierig wird die Frage des christozentrischen Schriftverständnisses im Blick auf das Alte Testament. In diesem Zusammenhang wird sie später behandelt werden.

Häufiger begegnet eine andere, freilich inhaltsgleiche Antwort auf die Frage nach der „Sache“, nämlich der Satz, daß Gesetz und Verheißung oder Evangelium, die dem, der sie nicht versteht, miteinander zu streiten scheinen, zusammenstimmen und sich zugleich unterscheiden. Ihre Übereinstimmung und Verschiedenheit ist der sicherste Schlüssel zur ganzen Schrift⁶⁾. Gesetz und Evangelium sind die Kategorien, deren Anwendung das Verständnis der Schrift erschließt⁷⁾. Ihre Übereinstimmung besteht darin, daß das Gesetz als die untergeordnete Lehre dem Evangelium als der übergeordneten Lehre dient, und zwar als Zuchtmeister auf Christus, nachdem das Gesetz es nicht vermochte, das verheißene Leben zu geben⁸⁾. Aus der Mißachtung dieses doppelten Verhältnisses der Übereinstimmung und Verschiedenheit entsteht die unmögliche Schriftauslegung, wie Rom sie übt⁹⁾. Glacius steht damit unmittelbar neben Luther, dem eine Schriftauslegung, die die Kategorien Gesetz und Evangelium nicht richtig anwendet, eine Verfälschung des Wortes bedeutet¹⁰⁾. — Besonders deutlich wird die Anwendung dieser Regel bei der Auslegung einer Stelle wie Jak. 2: Wenn sie auch nicht angibt, wie diese Stelle positiv zu verstehen ist, so gibt sie doch an, wie sie auf jeden Fall nicht zu verstehen ist: Die Auslegung darf auf keinen Fall in Gegensatz treten zur Rechtfertigungslehre, oder formal gesprochen: zu dem, was Röm. 3 als der locus primarius lehrt¹¹⁾.

Daß der hermeneutische Gebrauch des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium die materiale Füllung des Satzes von der analogia fidei ist, zeigt sich schon daran, daß Glacius in der Auslegung zu Röm. 12, 6 auf Dekalog und Evangelium verweist¹²⁾. Im Uebrigen bedürfte es nach dem Gesagten keines Beweises. Ebenso ist

⁵⁾ WA 43, 132; vgl. Holl 546, Elert § 14, Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, und Schempp, a.a.O.

⁶⁾ II, 3: lex et promissio aut evangelium videntur pugnare non intelligenti. Eorum concordantia et discrimen est certissima clavis totius scripturae. Vgl. II, 8, 29, 59.

⁷⁾ II, 6.

¹⁰⁾ WA 40, I, 469, 485 ff.

⁸⁾ II, 347, 3 f.

¹¹⁾ Glossa 1207 f.

⁹⁾ II, 6, 25.

¹²⁾ I, 36.

die Uebereinstimmung dieses Satzes mit dem vorigen, der Christus den Skopus und Gegenstand der ganzen Schrift nennt, deutlich. Christus ist der Angelpunkt des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium¹³⁾. Das Materialprinzip der Dogmatik, die Rechtfertigungslehre, wird zum hermeneutischen Prinzip¹⁴⁾. So bezeichnet auch die Apologie die Rechtfertigungslehre als den Artikel, „welcher auch zu klarem richtigen Verstand der ganzen heiligen Schrift fürnehmlich dienet, und zu dem unaussprechlichen Schatz und dem rechten Erkenntnis Christi allein den Weg weist, auch in die ganze Bibel allein die Tür aufthut“¹⁵⁾.

IV. Das Problem der Heilsgeschichte und das Verhältnis von Altem Testament und Neuem Testament.

Als Grundregel der Auslegung ergaben sich die beiden Sätze: Die Schrift ist aus ihr selbst auszulegen, da ihre durchgehende Einheit durch die Inspiration garantiert ist, und: die Schrift ist aus der in ihr bezeugten Wirklichkeit, dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium, d. h. aus der Rechtfertigungslehre zu verstehen. Hieraus könnte sich ergeben, daß jedes alttestamentliche und jedes neutestamentliche Wort restlos zusammenstimmen, soweit sie beide unter die Kategorie „Gesetz“ oder beide unter die Kategorie „Evangelium“ fallen, oder material gesprochen, daß das Verhältnis von Gesetz und Evangelium überall dasselbe ist. Es wäre aber auch möglich, daß diese gleichsam flächenhaft gedachte analogia fidei ihre Vertiefung, die dritte Dimension erhielte, und zwar durch die Berücksichtigung des zeitlichen Verhältnisses, zumal Glacius davon weiß, daß Offenbarung Geschichte ist¹⁾. Es wird also in Bezug auf das Formalprinzip nach dem Verhältnis von Altem Testament und Neuem Testament, im Bezug auf das Materialprinzip nach der Heilsgeschichte gefragt werden. Der enge Zusammenhang beider Fragen im Hinblick auf die Hermeneutik empfiehlt ihre gemeinsame Behandlung.

Zwischen Altem Testament und Neuem Testament herrscht größte Uebereinstimmung. Sie stehen in folgendem wechselseitigen Verhältnis: Das Alte Testament ist Ursprung und Grundlage des Neuen, und dies wieder macht jenes verständlich,

¹³⁾ II, 59.

¹⁴⁾ Vgl. Preger II, 499, 504.

¹⁵⁾ Apol. II, 12.

¹⁾ II, 20: Non tantum humana in tempore geruntur et ad tempora accommodantur, sed et deus alio tempore aliter in quibusdam cum hominibus egit.

zieht die Hülle ab und zeigt seine wahre und ursprüngliche Absicht, da es das Herz und Mark des Alten Testaments ist²⁾. Also nur, wenn das Alte Testament vom Neuen Testament her verstanden wird, zeigt sich sein wahrer Skopus.

Eingehend wird dieses in dem Abschnitt „de prophetia“ dargestellt. Mit Hilfe des Lichtes, das wir Christus und den Aposteln verdanken, sollen die Mysterien der Propheten verstanden werden³⁾. Eine Analyse der Definition dieses „Lichtes“ ergibt folgende Gesichtspunkte, deren Beachtung das Verständnis der Propheten ermöglichen soll: 1. Die neutestamentliche Geschichte. Von ihr aus gewinnt das sein Licht, was die Propheten verkündigt haben. So können erst die, die in der Erfüllung stehen, die Weissagung völlig begreifen. 2. Viele Prophetenstellen sind im Neuen Testament ausgelegt. Wo solche Auslegung im Neuen Testament vorliegt, sind die Prophetenworte von da aus zu verstehen. Glacius weiß sehr wohl, daß im Neuen Testament die alttestamentlichen Stellen meistens so angeführt werden, daß mehr ihr „Sinn“ (!) und ihre Erfüllung berücksichtigt werden als die Worte des Orakels selbst⁴⁾, d. h. als die Worte abgesehen von ihrer Erfüllung. Aber dieses Verfahren ist berechtigt, denn die alttestamentlichen Stellen sollen nicht einfach ausgeschrieben, sondern „interpretiert“ (!) werden⁵⁾. Und diese Interpretation ist authentisch, denn der Geist, der durch die Evangelisten spricht, ist kein anderer als der, der die Propheten reden ließ⁶⁾. — Auf die beiden folgenden Punkte legt Glacius

²⁾ II, 444: Summus est consensus veteris et novi testamenti. — sicut enim novum veteri lumen adfert, ita contra vetus novi origo et fundamentum est. Glossa Praef. 14: Sicut enim vetus fidem fecit novo, ... ita vicissim hoc illi omnem lucem perspicuitatemque attulit et velamen detraxit et verum eius scopum finemque seu intentionem primariam (!) liquido monstravit.

³⁾ II, 56: Lucernam autem voco non tantum impletiones prophetiarum, quae plane veluti sol quidem ipsas obscuriores praedicationes illustrant, sed etiam cum expositiones singularum prophetiarum ac dictorum ex prophetis citatorum, tum et totam illam immensam lucem, quam Christus et Apostoli veteri testamento intulerunt, dum et verum scopum eius finemque exponunt et omnia eius mysteria mirifice illustrant.

⁴⁾ Wenn Ludwig Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 418, diesen Satz bei Christian Benedikt Michaelis als einen Lichtblick hervorhebt, so übersieht er, daß er schon hier bei Glacius und ähnlich bei Johann Konrad Dannhauer, Hermeneutica sacra, Argentorati 1654, p. 43 vorliegt, die er beide etwas unfreundlich behandelt.

⁵⁾ II, 60.

⁶⁾ Ebda. Fast dieselben Sätze bei Joh. Tobias Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre, Stuttgart 1838, S. 243.

besonderen Wert. 3. Christus und die Apostel zeigen den wahren Stopus und das Ziel, und zwar der ganzen Schrift, nicht nur der Prophetie. Zu der Erklärung einzelner Stellen (2) und zu der evangelischen Geschichte selbst, die als Erfüllung der Prophetie das Verständnis derselben aufschließt (1), tritt damit das Wort über diesen Zusammenhang von Weissagung und Erfüllung. „Dies ist geschehen, auf daß erfüllt würde...“, — das ist die Summe des Alten und Neuen Testaments⁷⁾. 4. Endlich verdeutlichen Christus und die Apostel alle Mysterien der Schrift. Das ist als besonderer Punkt aufgeführt, wird also zu dem Bisherigen etwas Neues hinzufügen. Es ist das durch die Botschaft des Neuen Testaments gegebene Wissen um die Sache, um die es auch im Alten Testament geht, und diese „Sache“ ist als Mysterium charakterisiert.

In derselben Richtung liegt, was Glacius über die Auslegung des Psalters sagt. Nicht die Auslegung der Rabbinen ist ihm vorbildlich, sondern die Luthers, der die Psalmen ganz nahe an Christus heranrückt⁸⁾. Und dieses Verständnis des Psalters bedeutet zugleich eine wesentliche Hilfe für das Verstehen der ganzen Bibel⁹⁾.

An verschiedenen Stellen faßt Glacius das ganze Problem von den Begriffen Testament und Bund her an. Im biblischen Sprachgebrauch sind beide Begriffe nahe verwandt. Sie meinen „etwas aus Bund und Testament Gemischtes“, sodaß man von einem Testamentsbund (testamentofœdus) reden kann¹⁰⁾. Es gibt, auf die Substanz gesehen, zwei Bündnisse, Gesetz und Evangelium, und so redet auch die Schrift im allgemeinen von zweien. Aufgrund von Gal. 3 aber kann man auch von drei Testamentsbünden reden: der Verheißung an Abraham, der Gesetzgebung durch Moses und dem neuen Bund durch den Mittler Christus¹¹⁾. Die Abraham

⁷⁾ Glossa Praef. 15; vgl. II, 60.

⁸⁾ II, 57; vgl. Holl 546; WA 43, 656 ist für Luther gerade mit dem Begriff der analogia fidei die Tatsache bezeichnet, daß das Alte Testament nicht rabbinisch zu verstehen ist, sondern sich mit dem Neuen Testament reimen muß.

⁹⁾ II, 57.

¹⁰⁾ Glossa Praef. 1, 8; I, 1214. — Wenn Glacius auch nicht geradezu Föderaltheologe ist, so dürfte sein Name doch in einer Geschichte der Föderaltheologie nicht fehlen, wie die weiteren, im Einzelnen nicht hergehörigen Ausführungen zeigen. Er wird aber nur anmerkungsweise erwähnt bei Emanuel Graf von Korf, Die Anfänge der Föderaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland, Bonner Diss., 1908, S. 8, Anm. 3.

¹¹⁾ Glossa Praef. 2; I, 1208. — Diese Einteilung entspricht dem bekannten Geschichtsschema ante legem, sub lege, sub gratia; eigentümlich ist dabei nur, daß Glacius selbst nicht mit diesem dreiteiligen Geschichtsschema arbeitet, sondern mit dem vierteiligen der vier Weltreiche, II, 31 f.

gegebene Verheißung ist im Protevangelium schon Adam gegeben und liegt auch im Bundeschluß mit Noah vor¹²⁾. Im Unterschied zum Gesetz ist der Adam-Noah-Abraham-Bund unmittelbar auf Christus hin geschlossen, ja er ist sogar grundsätzlich dem Christus-Bund gleich, unterschieden „nur“ (!) durch den Unterschied der Zeiten, die Klarheit der Offenbarung, das Wachstum der Gaben und die Verwirklichung der Verheißung¹³⁾. Dieser Theorie nach würde sich die Bibel schematisch so aufteilen: im Alten Testament von Moses ab Gesetz, vor Moses und im Neuen Testament Evangelium bzw. Verheißung, — der Theorie nach, in Wirklichkeit handhabt Glacius das Schema nicht in dieser Starrheit. So sieht er z. B. im Anfang der Genesis, der ihm die Grundlage der ganzen Schrift ist, auch schon Gesetz¹⁴⁾.

Der Unterschied von Gesetz und Evangelium kommt damit bei Glacius schon innerhalb des Alten Testaments zum Ausdruck. Daß auch im Alten Testament schon Evangelium sei, ist freilich kein dem Glacius eigentümlicher, sondern ein in der ganzen Theologiegeschichte lebendiger Gedanke. Eine Identifikation von Gesetz und Altem Testament, von Evangelium und Neuem Testament hat auch Luther nicht vorgenommen, wenngleich Glacius das an ihm korrigieren zu müssen glaubt¹⁵⁾. Sinegen ist das Besondere bei Glacius, „daß er jene den Patriarchen gegebene Verheißung nicht ohne einen Bund sich dachte und diesen Bund zur charakteristischen Grundlage der Geschichte Israels machte. — Israel erscheint dadurch nicht zunächst als ein Volk des Gesetzes, dem das Evangelium gleichsam accidentieller Weise gegeben ist, sondern als Volk des Evangeliums, dem das Gesetz accidentieller Weise gegeben ist“¹⁶⁾. Das bedeutet in unserm Zusammenhang: Wenn die Schrift die Auslegung der Bündnisse ist¹⁷⁾, so wird im Alten Testament in erster Linie das Bündnis mit Abraham bzw. Adam ausgelegt, denn dies ist der Kernpunkt des Alten Testaments¹⁸⁾. Der Gnadenbund steht über dem Gesetzes-

¹²⁾ Glossa Praef. 3.

¹³⁾ Glossa Praef. 3: Differt enim certe illud Mosaicum, sed non differt illud Adamiticum aut Abrahamicum, nisi tantum temporis distantia, patefactionis perspicuitate, donorum incremento et promissi benedicti seminis praesenti exhibitione ac denique externo ritu. Glossa 894: Sunt ergo idem promissio et Evangelium, habita tantum ratione diversi temporis et boni vel praestandi vel iam praestiti. Vgl. Glossa Praef. 13; I, 1209.

¹⁴⁾ II, 7.

¹⁷⁾ Glossa Praef. 10.

¹⁵⁾ Glossa Praef. 12.

¹⁸⁾ Glossa Praef. 11.

¹⁶⁾ Preger II, 501.

bund, muß ihn „korrigieren und interpretieren“¹⁹⁾. Das bedeutet eine Umkehr des Satzes, daß das Alte Testament auch Evangelium enthält. Nicht das Evangelium ist Accidens des Alten Testaments, sondern das Gesetz²⁰⁾.

Auf den ersten Blick freilich scheint im Alten Testament der Gesetzesbund im Vordergrund zu stehen. Doch das ist nicht der wirkliche Sachverhalt. Dieser kann solange nicht erkannt werden, als noch das velamen Mosis auf dem Gesetz liegt²¹⁾. Darüber führt Glacius im Traktat VII Folgendes aus: Die Hülle auf dem Gesetz — unterschieden von der auf dem Herzen des Hörers — besteht darin, daß in ihm niemals zum Ausdruck kommt, daß die Ceremonien Schatten und Typen des Zukünftigen sind, daß sie nur zur Reinigung des Fleisches, nicht aber zur Vernichtung der Sündenmacht und zur Versöhnung führen, kurz, daß das Gesetz nicht ausdrücklich so verstanden zu werden verlangt, wie der Hebräerbrieſ es versteht²²⁾. Daher das Mißverständnis des „erwählten“ Volkes, daher das Phariseertum, die Gefahr jedes moralischen Gesetzes²³⁾. Christus aber hat die Hülle vom Gesetz gezogen. Seine Geburt in Armut, sein Leben in Anfechtung und seine Worte sagen: Mein Reich ist nicht von dieser Welt, und zeigen damit, wie die iudicialis et politica lex nicht gemeint ist. Vom Ceremonialgesetz ist Christus frei und übertritt es. Das Moralgesetz befreit er von den Glossen der Phariseer und zeigt, wie es als solches nur die Wahl läßt zwischen höchster Vollkommenheit inneren und äußeren Gehorsams und ewiger Verdammnis²⁴⁾. Wie vor Christus beide Bündnisse in Geltung stehen, so auch nach Christus. Es gilt also auch nach Christus noch das Gesetz, wenigstens als Moralgesetz, aber die, die durch Christus geboren sind, sind nicht Knechte, sondern Kinder (Gal. 4)²⁵⁾. Damit ist deutlich, daß nicht die Erfüllung des Gesetzes die Gemeinschaft mit Gott herstellt, sondern daß diese Gemeinschaft als die des Vaters mit den Kindern unabhängig von der Gesetzeserfüllung besteht, und daß sich erst darauf das Gesetz gründet. „Das Gesetz

¹⁹⁾ Glossa Praef. 12: Legale item foedus est recentius foedere gratiae, si primam huius pactionem spectes. Hoc etiam longe est supra illud et hoc corrigat et interpretetur illud, non contra.

²⁰⁾ Hier haben wir in historischem Gewand den Zug aus Luthers Rechtfertigungslehre, auf den Paul Althaus jüngst hingewiesen hat, Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers, Lutherjahrbuch XIII, 1931, S. 1 ff.

²¹⁾ Glossa Praef. 11.

²⁴⁾ II, 346 f.

²²⁾ II, 344.

²⁵⁾ Glossa Praef. 13.

²³⁾ Ebda.

fließt aus dem Bunde“²⁶⁾. Nach dem bisher Ausgeführten und dem, was gleich über den Glauben zu sagen sein wird, ist deutlich, daß dies auch die eigentliche, aber nicht verstandene Bedeutung des Gesetzes vor Christus war. — Neben dieser Verkündigung Jesu steht Paulus, der das Gesetz als Kundmacher des göttlichen Zornes und Abraham als den Vater aller derer, die gerettet werden sollen, zeigt. Von hier ist der Unterschied und die Harmonie zwischen Gesetz und Evangelium, Werk und Gnade zu verstehen, womit das Verständnis der ganzen Schrift erschlossen ist²⁷⁾.

Dies alles scheint jede Heilsgeschichte zu leugnen und ganz einseitig die Identität des alttestamentlichen und neutestamentlichen Heils zu betonen. Im Zusammenhang dieser Frage spricht Giacius es auch ausdrücklich aus, daß das Heilsverhältnis einst und jetzt kein verschiedenes ist. Es ist von Anbeginn an dasselbe gewesen, das es heute ist und sein wird, wie ein Gott ist, ein Mittler, eine Taufe, ein Glaube, ein Geist²⁸⁾. — Am Begriff des Glaubens hat Giacius verschiedentlich die Einheit von Altem und Neuem Testament aufgezeigt. Glaube ist nie etwas anderes, als das Werkzeug, Christus, und seine Gaben zu empfangen²⁹⁾. Die beiden Seiten des Glaubens, fiducia und notitia, treten im Alten Testament und Neuen Testament verschieden stark hervor, im Alten Testament mehr die fiducia, im Neuen Testament mehr die notitia. Dieser Unterschied hat nur den — man möchte fast sagen: zufälligen — Grund, daß Israel schon von Gott wußte, während die Apostel eine Kirche aus Heiden sammeln. Nur dieser Umstand veranlaßt es, daß hier die eine, dort die andere Seite in den Vordergrund tritt. Aber die Sache ist dieselbe in beiden Testamenten³⁰⁾.

Diese Stellung ist die einzig mögliche, wenn die Kirche das Alte Testament als solches, d. h. als Wort Gottes hören will. „Das Alte Testament könnte nicht für die Kirche aller Zeiten das maßgebende Zeugnis von Christus sein, wenn nicht Christus selbst schon ante Christum natum als das Haupt der Kirche den Genossen des Alten Bundes zugegen gewesen wäre, wenn sie nicht durch die Hoffnung auf

²⁶⁾ Glossa Praef. 13; vgl. Wilhelm Vischer, Das Alte Testament und die Verkündigung, Th. VI. X, 1931, Sp. 9. ²⁷⁾ II, 347. ²⁸⁾ II, 345 f.

²⁹⁾ II, 345: Fides omnino est verum instrumentum, apprehendens Christum et eius beneficia.

³⁰⁾ II, 345; vgl. I, 318 und De voce et re fidei, contra Pharisaeum hypocritarum fermentum (1549), ohne Ort 1555, S. 12.

ihn und in dem Glauben an ihn das volle Heil ergriffen hätten³¹⁾. Hier liegt der Grund dafür, daß auch das Alte Testament zur Kirche als Wort Gottes spricht. Daß das Alte Testament seine Bedeutung nicht dadurch erhält, daß uns in ihm religiös und ethisch einwandfreie Persönlichkeiten entgegentreten, daß das Alte Testament etwas anderes ist als die Heiligenlegenden der römischen Kirche mit ihrer Goldmalerei, das weiß Glacius so gut wie Luther. Das Alte Testament zeigt im Leben der Patriarchen manche Flecken, und doch sind es die Patriarchen des erwählten Volkes. Auch die heiligen Geschichten oder vielmehr gerade diese werden so erzählt, daß in ihnen der Kampf zwischen Gott und dem Teufel offenbar wird³²⁾.

Und trotz dieser Identität des alten (Adam-Abraham-Bundes) und des neuen Bundes ist eine Bewegung nicht zu verkennen. Es zeigt sich immer wieder am Alten Testament, daß es erst vom Neuen Testament voll verstanden werden kann, erst, wenn die Decke abgezogen ist. Bleibt auch die Sache, der Inhalt der doctrina, dieselbe, so kommt es doch zu einem Wachsen der Verständlichkeit. Es ist Gottes Wille, sich zu verschiedenen Zeiten verschieden zu offenbaren, in wachsender Klarheit³³⁾. Die in der Schrift bezeugte Wirklichkeit ist *e i n e*, denn *unus est deus*, aber die Offenbarungsstufe ist im Alten Testament eine andere als im Neuen Testament. Und das ist das Entscheidende, denn die Schrift verkündigt nicht Gott an sich, sondern Gott in seiner Bezogenheit zum Menschen, nicht den *deus absolutus*, sondern den *deus correlativus*³⁴⁾.

Man könnte hier etwa folgende Kritik üben. Diese ganze Position, so könnte man sagen, ist nur möglich aufgrund der Lehre von der Verbalinspiration. Wenn der Verfasser des Alten und Neuen Testaments derselbe ist, so folgert Glacius daraus, daß der Inhalt beider Bücher derselbe sei³⁵⁾. Scheint so die Stellung des Glacius von seiner Voraussetzung aus gut begründet, so zeigt sich doch ihre Unvereinbarkeit mit dem Zentrum des Evangeliums: Wenn Altes Testament und Neues Testament sich nur in der Verständlichkeit unterscheiden, so ist Christus

³¹⁾ Vischer, a.a.O. Sp. 7.

³²⁾ II, 50. Vgl. WA 43, 251.

³³⁾ II, 20: *Deus alio tempore aliter in quibusdam cum hominibus egit, initio obscurius se patefecit quam postea*. II, 37: *Quod autem sic visum est Deo, non semel totam doctrinam tradere sed diversis temporibus idque subinde clarius ac clarius pleniusque patefacere* . . . Vgl. II, 346.

³⁴⁾ II, 28: *Non enim ea (sc. scriptura) proprie quid Deus in se, sed quid nobis esse soleat aut velit, docet. Seu, scriptura non disserit de Deo absoluto, sed de Deo correlativo.*

³⁵⁾ II, 60.

nur der deutlichste Offenbarer Gottes. Für das munus sacerdotale bleibt da kein Raum mehr. Dann kann Christus nur im Sinne Abaelards der Verkündiger der schon erfolgten Versöhnung sein. So würde die Folgerung aus dem starren Inspirationsgedanken die Soteriologie sprengen. Glacius wehrt sich dagegen und stellt fest, daß das Neue Testament mehr vom gnädigen Vatergott und seinem Erbarmen herkommt, das Alte Testament mehr vom strengen Richter, daß das eine Mal Christus, das andere Mal Moses der Mittler ist³⁶). Aber es handelt sich hier ja nicht um das Verhältnis des Mosebundes zum Christusbund sondern um das des Adam-Abraham-Bundes zum Christusbund. Und hier sind Glacius' Ausführungen, die die Identität behaupten, übermächtig. Auch die Forderung, von Christus und seinem Leiden als dem Skopus der ganzen Schrift auszugehen³⁷), würde dann nichts beweisen, denn ein Christus, der da noch Raum hat, wo sich Abraham- und Christus-Bund „nur“ dadurch unterscheiden, daß dort die Verheißung, hier die Erfüllung ist, — ein solcher Christus wäre nur eine Christusidee, genau wie die Rechtfertigung hier zum religiösen Deutungsprinzip würde. Das alles hieße, auf die Frage nach der Auslegung des Alten Testaments vom Neuen Testament her gewandt: Das Problem wird gelöst, indem es beseitigt wird, das Alte Testament wird zum Neuen Testament. Und der ganze Versuch, der analogia fidei durch das Moment der Heilsgeschichte ihre Vertiefung zu geben, erwiese sich damit als ergebnislos.

Aber eine solche Kritik ist hier nicht am Platze. Einmal wäre es zu formal gedacht, von der Inspirationslehre aus das Ganze anzugreifen. Hier liegt nicht der entscheidende Punkt. Sodann würde man dem, was für Glacius das Hauptanliegen ist, der Christus-Bezogenheit der ganzen Schrift nicht gerecht. Es ist zu bedenken, daß Glacius doch nicht unmittelbar von Augustin her kommt, dessen neutestamentliches Verständnis des Alten Testamentes darin seinen Grund hat, daß für ihn „die geschichtslose Innenseite seines Gottesbegriffes“ die beherrschende ist, die er mit dem Ablauf des historischen Prozesses nicht in Einklang zu bringen vermochte³⁸). Sondern Glacius kommt ganz eindeutig und bewußt von Luther her, der in der ganzen Schrift nichts weiß als allein Jesum Christum, und zwar

³⁶) Glossa Praef. 12.

³⁷) II, 5.

³⁸) Heinrich Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins *De civitate Dei*, Leipzig 1911, S. 149. Vgl. auch Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, 165.

den gekreuzigten, wie die Schrift ihn zeigt³⁹). Auch Luther hat das Problem von Geschichte und „Ubergeschichte“, um das es hier geht, nicht zu lösen vermocht, einfach weil es sich rational nicht auflösen läßt, aber er hat klar erkannt, welche Doppelaussage festzuhalten ist: Die Erwerbung der Vergebung ist ein mal geschehen, am Kreuz, die Austeilung ist nachher geschehen und vorher, „von Anfang der Welt“ (Apok. 13, 8)⁴⁰). Nichts anderes sagt Glacius. Vom Anfang der Welt ist Christus der Fürsprecher beim Vater und verschafft den Menschen die Wohltaten seines Leidens. Also nicht die Praeexistenz, sondern das Faktum der Passion ist das Entscheidende, und im Hinblick auf dieses Faktum ist Christus von Anbeginn der Welt König und Haupt der Gläubigen⁴¹). Man darf also die Feststellung, daß der Glaube sich stets auf Christus richtet, und die daraus sich ergebende Folgerung, alles auf Christus, sein Leiden und seine Gaben zu beziehen und auf das Skandalon zu achten⁴²), nicht dadurch vergleichgültigen, daß man sagt, für einen wirklichen Christus bleibe bei der Identität von Altem und Neuem Testament kein Raum. Man hat vielmehr gerade von dieser Forderung auszugehen und erst von da her die Identität von Altem und Neuem Testament zu verstehen. Die Schrift bezeugt, so hieß es, den deus correlativus. Aber von diesem deus correlativus wissen wir nur durch die Offenbarung des Sohnes im Fleisch. In ihm wird der deus correlativus zum deus revelatus. Und da wir in dieser Offenbarung des Sohnes stehen, können wir nur von hier aus die Schrift auch Alten Testaments lesen.

Aber ganz befriedigend ist diese Feststellung doch noch nicht. Geben wir Glacius also zu, „daß die „Identität“ des alten Bundes und des neuen Bundes im Glauben an Christus besteht, nur daß die im alten Bund an den zukünftigen, die im neuen Bund an den gekommenen Christus glauben“, dann erhebt sich notwendigerweise der Einwand: „Aber dieses „nur daß“ birgt eben Abgründe in sich“⁴³). Das ist es, was bei Glacius fehlt, daß der Geschichtscharakter der Offenbarung in diesem Sinne nicht zur Geltung kommt⁴⁴). Neben und mit alledem,

³⁹) Vgl. Vogelsang a.a.O. 24 f., 25 Anm. 2; Schempp a.a.O. § 3; Theodosius Harnack, *Luthers Theologie II*, Neue Ausgabe München 1927, S. 267.

⁴⁰) WA 13, 203 ff. ⁴¹) Glossa 1362, zu Apok. 13, 8. ⁴²) II, 9, 5, vgl. II, 4.

⁴³) Leonhard Fendt, *Monatschrift für Pastoraltheologie* XXVII, 1931, S. 44.

⁴⁴) Vgl. auch den Abschnitt *De historia*, II, 50 f., wo ihm schließlich die Geschichte entschwindet, und nur die *generalia dogmata* . . . *ad omnes pios pertinentia* übrig bleiben.

was über die Identität von Altem und Neuem Testament zu sagen ist, darf doch die Differenz nicht vergessen werden. Die Offenbarung ist „ewige Geschichte“ und gerade als solche auch „zeitliche Geschichte“⁴⁵⁾. Aber das kommt bei Glacius nicht zum Ausdruck.

Eine gerechte Würdigung wird fragen müssen, wie es bei Glacius dahin kommen konnte, daß er die geschichtlichen Unterschiede fast ganz übersieht („nur“). Es zeigten sich Ansatzpunkte zu dem Gedanken der Föderaltheologie. In dieselbe Richtung weisen Äußerungen in seinen methodologischen Untersuchungen: Er bezeichnet die synthetische Methode als die der Theologie gemäße. Die Theologie habe auszugehen von Gott dem Schöpfer und der von ihm geschaffenen Welt. Die Verbindung dieser beiden Größen sei das Element der Theologie⁴⁶⁾. Eine konsequente Durchführung dieses Grundgedankens würde zum System der Föderaltheologie führen⁴⁷⁾. Was hielt ihn davon ab, diesen Weg des Historisierens zu gehen?

Hier ist daran zu erinnern, daß Glacius das Wort der Schrift als das Wort des gegenwärtig redenden lebendigen Gottes hören will, und zwar so, daß stets der usus loci erfaßt wird. Damit im Zusammenhang steht die Entscheidung gegen die synthetische für die analytische Methode in der Auslegung. Die Aktualität des Wortes und die dem Wort entsprechende praktische Abzielung der Auslegung lassen sich im Rahmen einer Föderaltheologie nicht halten. In der Absicht, einer Entaktualisierung und Theoretisierung zu entgehen, verfehlt Glacius den Geschichtscharakter der Offenbarung, — und gerade damit verliert das Wort der Schrift seinen Charakter als Anrede, die den ganzen Menschen beansprucht.

Wenn Glacius den Geschichtscharakter der Offenbarung verfehlt, wird ihm dann Christus zur Idee, wie vorhin in der inzwischen abgelehnten Kritik gesagt wurde? In Anbetracht dessen, daß Glacius sich auf das Neue Testament, besonders auf Paulus (Röm. 4; 1. Kor. 10) beruft⁴⁸⁾, könnte es angebracht erscheinen, hier nicht von der Christusidee und dem Rechtfertigungsprinzip zu reden, sondern von Christus als übergeschichtlicher Realität (oder, wenn man den leicht mißverständlichen Ausdruck „übergeschichtlich“ meiden will, könnte man sagen, daß für Glacius

⁴⁵⁾ Vischer, a.a.O. Sp. 7.

⁴⁶⁾ II, 33.

⁴⁷⁾ Vgl. Weber, Schulphilosophie, 44.

⁴⁸⁾ II, 36.

„die Geschichte, die in Jesus Christus als zeitliche Geschichte geschieht, ewige Geschichte ist“⁴⁹⁾. Aber schließlich bezeichnen alle diese Termini doch nicht mehr als die Unlösbarkeit des Problems). Aber dagegen ist nun doch zu fragen, ob die Berufung auf Paulus voll zu Recht besteht. Wenn Glacius davon redet, daß Gott den Menschen nicht auf einmal die ganze Lehre mitgeteilt habe, sondern nach und nach und in wachsender Verständlichkeit, so liegt dem ein rein intellektualistischer Offenbarungsbegriff zugrunde. Und auch die Gleichsetzung von scriptura und doctrina weist auf dasselbe Offenbarungsverständnis, da die Schrift ja nicht nur als Lehre über die Offenbarung verstanden ist, sondern als Offenbarungswort. Wir haben die Feststellung, daß die Schrift nicht theoretische Lehre sondern Anrede ist, nicht zurückzunehmen, sondern dadurch zu ergänzen, daß wir sagen: diese Anrede und damit auch der Mensch, dem diese Anrede gilt, sind intellektualistisch interpretiert. Die Berufung auf Paulus ist aber dann nicht mehr möglich. Hier wird Gott zum Pädagogen, der wohl im Alten und Neuen Testament derselbe ist, aber hier anders redet als dort⁵⁰⁾. Dann aber ist das Wort des Alten Testaments für den Christen nicht mehr Offenbarungswort.

Das alles zeigt: Der Ansatzpunkt, von dem aus Glacius die Frage nach dem Alten Testament anfaßt, ist richtig. Ihm liegt, vom Hörer aus gesehen, daran, daß er das Wort der Schrift auch Alten Testaments als ein ihm gültiges hören soll, von der Schrift aus gesehen, daß sie stets den Christus crucifixus verkündige. Glacius verbaut sich aber dann den Weg zum Alten Testament durch sein intellektualistisches Offenbarungsverständnis, nach dem Offenbarung Mitteilung von Lehre ist. Damit ist der Geschichtscharakter der Offenbarung beseitigt.

Der hier versehlte Geschichtscharakter der Offenbarung kommt jedoch in einem anderen Zusammenhang bei Glacius zur Geltung, bei der Frage nach der typologischen Auslegung. Da die Typologie den Versuch bedeutet, das theologische Geschichtsproblem hinsichtlich der Auslegung zu lösen, ist es für unsere Frage von Wichtigkeit, was Glacius hier sagt.

Den Unterschied von Typus und Allegorie bestimmt Glacius in Übereinstimmung mit Hyperius: Der Typus besteht im Vergleich von Geschehnissen und ist völlig geschichtlich, während es sich bei der Allegorie nicht so sehr um Geschehnisse

⁴⁹⁾ Visser, a.a.O. Sp. 7.

⁵⁰⁾ Vgl. Karl Reiser, Die Bedeutung des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Zeitwende VII, 1931, S. 144.

handelt, sondern vor allem um Worte, aus denen Lehre und Unterweisung gewonnen wird⁵¹⁾. Die Frage der allegorischen Auslegung wurde oben kurz berührt. Was versteht Glacius nun genauer unter Typus, wie wird die typologische Auslegung gerechtfertigt und näher bestimmt? Typen, die — im Unterschied zur Allegorie — nur im Alten Testament vorliegen⁵²⁾, sind Ereignisse, Dinge oder Personen, welche von Gott eben dazu vor Augen geführt werden, daß sie Künftiges abbilden⁵³⁾. Indem die Schrift einzelne Menschen zeigt, tut sie das häufig so, daß unter ihnen das ganze Menschengeschlecht zu verstehen ist. Und in diesem Sinne hat Paulus Röm. 4 und 1. Kor. 10 das Alte Testament verstanden. Daneben steht dann auch solches, das Einzigartiges darstellt, das also nicht auf alle zu deuten ist, sondern nur auf einen, wie z. B. die Opferung Isaaks⁵⁴⁾. Von diesem typischen Verstand wird verlangt, daß er „klar in dem buchstabischen leuchtet und heraus scheinert“⁵⁵⁾.

Glacius' Ausführungen über die Typologie sagen nichts davon, nach welchen Grundsätzen denn nun die Linie vom alttestamentlichen zum neutestamentlichen Faktum gezogen werden soll. Wohl gibt er an, welche Stellen typisch zu verstehen sind: solche, die im Neuen Testament typisch gedeutet sind⁵⁶⁾. Daraus ist dann natürlich auch ihr typologischer Beziehungspunkt zu entnehmen. Aber eine grundsätzliche klare Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Faktum und dem durch es bezeichneten Futurum wird nirgends gegeben⁵⁷⁾. In der Definition des Typus

⁵¹⁾ II, 45, Zitat aus Hyperius, De theologo 366. — An anderer Stelle unterscheidet Glacius *emphasis verborum* = Allegorie und *emphasis rerum* = Typus, II, 169, 274, 283. Zur Emphase bei Luther vgl. die Stellenangabe bei Eiert, a.a.O. S. 61 Anm. 1.

⁵²⁾ II, 45 (= Hyperius 366); vgl. Verlegung Lib. V, Cap. XVI und die Beispiele, II, 196.

⁵³⁾ II, 196: *Typus sunt vel actiones vel res aut etiam personae, quae olim ad hoc ipsum a Deo propositae sunt, ut futura quaedam depingant*. Vgl. II, 51, 45, und II, 129 ein Zitat aus Iunilius Africanus (ca. 550). *Instituta regularia divinae legis*, Lib. II, Cap. XXV: *... prophetia est typus in verbis secundum id, quod verba sunt, et contra typus prophetia est in rebus, in quantum res esse noscuntur*. ⁵⁴⁾ II, 36, 51. ⁵⁵⁾ Verlegung Lib. V, Cap. XVI.

⁵⁶⁾ II, 36; vgl. II, 45, 344, 346. — Gelegentlich geht Glacius in den Beispielen, die er anführt, über diese Grenze hinaus. II, 51 will er Jakob, der unter falschem Namen und in Verkleidung den Segen erhält, als einen Typus derer sehen, die Christus angezogen haben und so gerettet werden. Immerhin nennt Glacius diese „Auslegung“ nur zaghaft als eine Möglichkeit (*sic posses non inepte dicere*).

⁵⁷⁾ Man vgl. damit etwa die sorgfältige heilsgeschichtliche Begründung und Bestimmung der Typologie bei J. Chr. K. von Hofmann, *Biblische Hermeneutik*, ed. W. Volk, Tübingen 1850.

spricht Flacius von einem *depingere*, abbilden oder beschreiben. Es muß versucht werden, dies *depingere* zu deuten. Bild und Gegenstand sind nicht identisch, sondern unterscheiden sich in Bezug auf die Realität wie Weissagung und Erfüllung, d. h. dem Bild fehlt die Realität des Gegenstandes, es ist eben „nur ein Bild“. Aber andererseits: Abbilden und beschreiben kann man doch nur etwas, das schon vorhanden ist, eine Realität. Insofern ist das Bild eben nicht einfach Verheißung, sondern Verheißung, die das Verheißene schon als wirklich sieht.

So erhält die Behauptung der Identität von Altem und Neuem Testament ihr notwendiges Korrektiv. Damit kommt der Unterschied von altem und neuem Bund, der Geschichtscharakter der Offenbarung in Christus zum Ausdruck, und doch so zum Ausdruck, daß im Alten Testament nicht nur ein Symbol, ein zufälliges Abbild einer allgemeinen Idee vorliegt, sondern die „Nochverborgenheit der Geschichte werdenden ewigen Wahrheit“⁵⁸⁾. Erst wenn sie Geschichte geworden ist, ist sie für uns Wahrheit, ist die *correlatio* da. Aber von Gott her „ist die geschichtliche Wahrheit des *hic et nunc* ein *nunc aeternum*“⁵⁹⁾. Das Lamm Gottes ist erwürgt von Anfang der Welt (ApoK. 13, 8).

Diese Ausführungen über die Typologie ändern also die Sätze, die die Identität von Altem und Neuem Testament in so ungeschichtlicher Weise vertreten. Von hier aus ist dann auch Raum gewonnen, die Feststellung ernst zu nehmen, daß das Alte Testament mehr vom strengen Richter Gott, das Neue Testament mehr vom gnädigen Vater Gott herkommt. Zu beachten ist dabei das „mehr“. Es heißt nicht: Im Alten Testament ist Gott der strenge Richter, im Neuen der gnädige Vater, sondern auch im Alten Testament ist Gott nicht nur der Richter, sondern im Hinblick auf Christus auch der Vater. Die Behauptung der substantiellen Identität wird also nicht zurückgenommen, aber die Nochverborgenheit des Kreuzes läßt Gott mehr als den Richter Gott, denn als den gnädigen Vater Gott voller Erbarmen erscheinen. So liegt die ganze Schrift doch nicht auf einer Ebene, sondern es sind Unterschiede da, die in der Auslegung zu wahren sind. Aber über die Unterschiede hinweg ist die Zusammengehörigkeit wirksam, nicht als eine bloß historische im Sinne der Entwicklungstheorie, sondern als eine theologische: *unus est Deus*.

⁵⁸⁾ Vogelsang, *Die Anfänge* 163.

⁵⁹⁾ Theodor Hefel, *Eregeese und Metaphysik* bei A. Rothe, München 1923, S. 149.

V. Spiritus sanctus explicator scripturae.

Im zweiten Abschnitt wurde auf ein Zirkelverhältnis aufmerksam gemacht, aus dem sich die Frage ergibt: Woher kennt der Ausleger das Ganze der Schrift, bzw. wodurch erweist sich ihm eine Stelle als klar, sodaß er von da aus den zu interpretierenden Text verstehen kann? In völliger Entsprechung ist zum dritten Abschnitt zu fragen: Woher weiß der Ausleger um die „Sache“, um das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, um die Offenbarung Gottes im Christus crucifixus, woran die Auslegung normiert sein soll, wenn nicht eben aus der Schrift selbst?¹⁾ Es wurde auch bereits bemerkt, daß jede, nicht nur die theologische Hermeneutik mit einem solchen Zirkelverhältnis rechnen muß. Aber die Lösung des Problems ist in der theologischen Hermeneutik notwendigerweise eine andere als in der geisteswissenschaftlichen. Letztere wird stets auf Selbstbesinnung, Kongenialität und ähnliches hinweisen und damit dartun, daß ihr die Identität von Subjekt und Objekt der Auslegung Voraussetzung ist: Es ist einundderselbe Logos, der im Wort spricht und im Ergeten hört²⁾. Die theologische Hermeneutik wird für sich diesen Satz so nicht anerkennen können, da ihre Voraussetzung die Offenbarung ist, die dem Logos nicht verfügbar ist. Es muß also — und das ist entscheidend — an die Stelle des Logos das Pneuma treten: Es ist derselbe Geist, der heilige Geist, der im Worte spricht und im Ergeten hört³⁾. Dem vom Geist Erleuchteten ist die Decke vom Herzen und von der Schrift gezogen, sodaß er den Gekreuzigten als Skopus der Schrift ergreifen und halten kann⁴⁾. Das Verständnis aus dem testimonium spiritus sancti ist die Krönung theologischer Auslegung⁵⁾. Es wird also behauptet, daß der Erget zu seiner Arbeit der Erleuchtung bedarf, wodurch der Satz von der perspicuitas nicht aufgehoben ist, denn wenn der Mensch ohne die

¹⁾ Vgl. Eduard Thurneysen, *Das Wort Gottes und die Kirche*, München 1927, S. 56.

²⁾ J. B. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Ges. Schriften III, Tübingen 1922, S. 684: Das Fremdfeelische kann nur erkannt werden, weil wir es vermöge unserer Identität mit dem Allbewußtsein anschaulich in uns selber tragen.

³⁾ II, 5: Spiritus sanctus est autor simul et explicator scripturae.

⁴⁾ II, 5. Vgl. *Regulae et tractatus quidam de sermone sacrarum literarum*, Magdeburg 1551, p. 10.

⁵⁾ Vgl. Heinrich Fricd, *Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel*, Tübingen 1927, S. 25. Die orthodoxe Dogmatik meint diesen Tatbestand freilich eigentlich nicht mit dem Terminus des Test. sp. s. (gegen Fricd S. 50). Doch begegnet er bei Luther in diesem Sinne, WA T. R. II, S. 333, Nr. 2136.

Erleuchtung die Schrift nicht versteht, so ist das nicht Schuld der Schrift sondern des Menschen⁶⁾. Die Erleuchtung ist zumal dazu nötig, daß die Schrift so verstanden werden kann, wie sie ihrem Wesen nach verstanden werden muß, nämlich in dem Bewußtsein: *tua res agitur*⁷⁾. Versteht man die Schrift nur aus menschlichen Kräften und nicht aufgrund der Gabe des heiligen Geistes — das ist also möglich —, so liest man sie als menschliches Schriftwerk und steht ihr nicht in der Ehrerbietung gegenüber, die ihr als dem Worte des lebendigen Gottes zukommt⁸⁾.

Es ist deutlich, daß hier von Kongenialität keine Rede sein kann. Diese ist von vornherein nicht vorhanden, da der Mensch von Natur gegen die Schrift eingenommen ist⁹⁾. Glacius versäumt es nicht, diese Besonderheit theologischer Exegese zu betonen. Die Theologie unterscheidet sich von anderen Wissenschaften nicht nur dadurch, daß diese es auf eine erschöpfende Erkenntnis der ganzen Materie abgesehen haben, während sich die Theologie mit dem zu begnügen hat, was ihr gegeben ist¹⁰⁾, sondern auch das Verhältnis zu dieser Materie, in diesem Fall das des Auslegers zu seinem Text, ist ein anderes. Glacius illustriert das durch den Hinweis darauf, wie verschieden das Verhältnis des Auslegers zu seinem Text ist, je nachdem ob dieser Text die Bibel ist oder Aristoteles. Dieser will nur zu solchen sprechen, die die Vorbedingung zum Hören schon mitbringen, d. h. die aufgrund der Kongenialität ihn verstehen können. Im Gegensatz dazu geht „diese unsere Philosophie“ von der Voraussetzung aus, daß mit ihr niemand von sich aus übereinstimmt, ja daß ihr jeder feind ist¹¹⁾. Wie also von vornherein nicht das Verhält-

⁶⁾ II, 1.

⁷⁾ II, 11.

⁸⁾ Glossa 1255: *Deinde ut porro sciamus, verum eius intellectum et interpretationem non esse humanarum virium aut intelligentiae sed doni divini ac singulare spiritus sancti opus. Haec ille vult ante omnia diligentissime in scripturae lectione observari. Alioquin scripturam legemus ut humanum quoddam inventum, non magnificamus eam nec trememus ad sermonem viventis Dei.*

⁹⁾ II, 1. — Damit ist dem hermeneutischen Wert des Nacherlebens seine Grenze gesetzt. Was Glacius über den Wert des Nacherlebens ausführt, vgl. Holl und Dilthey. Erik Peterfons Kritik an Holl (Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts, 3. f. syst. Th. I, S. 480) wäre richtiger gegen Dilthey gerichtet.

¹⁰⁾ II, 37.

¹¹⁾ II, 9: ... *philosophia vult statim habere auditorem capacem et intelligentem. Haec contra mox in principio negat ullum mortalem sua natura idoneum ad eam percipiendam.* Vgl. die vorhergehenden und folgenden Sätze.

nis der Kongenialität vorliegt, so kommt es auch nicht zu einem solchen, denn der Mensch verfügt ja nicht über den Geist, sondern kann stets nur um ihn bitten¹²⁾. Wohl schafft sich die Schrift ihre Hörer¹³⁾, wohl wird die Decke, die wir als Kinder Adams über dem Herzen tragen¹⁴⁾, durch die Predigt des Evangeliums und durch das Verdienst Christi weggezogen, sodaß eine Harmonie zwischen dem Worte Gottes und unserem Geist entsteht, und wir wieder werden wie vor dem Fall¹⁵⁾: aber das ist in seiner Vollkommenheit eine eschatologische Möglichkeit. Auch das Erkennen der Schrift hat teil an dem „noch nicht“, unter dem das Christenleben steht, und ist ausgerichtet auf die Eschatologie. Glacius bezieht 1. Kor. 13, 12 auf die Schrifterkenntnis: Jetzt erkennen wir unvollkommen und wie in einem dunkeln Wort, einst aber werden wir vollkommen erkennen von Angesicht zu Angesicht¹⁶⁾. — Von der anderen Seite her ist dieser eschatologische Charakter der Schrifterkenntnis mit der Tatsache der Inspiration gegeben: Die Schrift ist ein Schatz, der nicht auszuschöpfen ist, solange die Welt steht¹⁷⁾. Dieser Schrift steht der homo viator nie kongenial gegenüber.

Wenn an die Stelle des Logos das Pneuma tritt, so wird aus der Eregese der Kongenialität die Eregese des Gehorsams. Im Anschluß an Joh. 7, 17 zeigt Glacius diesen Unterschied. Menschlichen Wissenschaften stimmen wir erst zu, wenn wir durch Erfahrung, Empfindung oder logischen Schluß überführt sind. Im Ver-

¹²⁾ II, 4 ff.; Glossa 1255; Von der hl. Schrift und ihrer Wirkung F.

¹³⁾ Vgl. Anm. 11 und 15.

¹⁴⁾ II, 349: Alterum (sc. velamen cordis) enim nobiscum ex utero matris ex originali corruptione... afferimus.

¹⁵⁾ II, 349 f.: Contingit autem nobis istud donum fidei et illuminator spiritus per praedicationem Evangelii et meritum Christi. Ideo Paulus vocat suam doctrinam ministerium vitae et spiritus, quia nobis spiritus sanctus per eius auditionem donatur. Hoc igitur demum modo... verum Deum agnoscimus summaque et suavissima harmonia fit verbi Dei, tamquam lucidissimi objecti, et perspicacissimorum nostrae mentis oculorum, summa etiam convenientia exoritur summi illius splendoris divinae maiestatis et mentis nostrae ad imaginem ipsius renovatae ac instauratae, ut conditi fuimus.

¹⁶⁾ II, 4: Tunc desinet id quod imperfectum est, in quo nunc acquiescere debemus ut foetus in utero materno divinitus conclusus sua sorte contentus est, etiam si fulgentissimum solem non cernat.

¹⁷⁾ II, 397: ...thesaurus inexhaustus, habens in singulis suis partibus immensam opulentiam nunquam donec hic mundus stat, plene exhauriendum aut pervestigandum. — Vgl. WA 4, 318: omnis locus scripturae est infinite intelligentie.

hältnis zur Schrift aber geht die Zustimmung und der Glaube der Ueberführung voraus¹⁸⁾. Es gibt kein Erkennen ohne Anerkennen¹⁹⁾. Und dies ist nicht so zu verstehen, als sei damit die Leistung des Menschen aus dem Intellekt in den Willen verlegt, denn auch das Zustimmung ist nicht Werk des Menschen aus eigener Kraft, sondern Geisteswirkung.

Was Glacius hier über den Geist als Ausleger der Schrift sagt, steht in schroffem Gegensatz zu „pneumatischer Exegese“. „Pneumatische Exegese“ wird stets irgendwie als Exegese aufgrund der Kongenialität verstanden²⁰⁾, und gerade diese ist hier abgelehnt. Diese „pneumatische Exegese“ bringt es freilich auch nie zu einem wirklichen Hören, da hier nicht theologisch vom Pneuma geredet wird, das Pneuma nicht radikal als Geist Gottes verstanden wird²¹⁾. Insofern wäre mit viel größerem Recht gerade das, was Glacius meint, mit pneumatischer Exegese zu bezeichnen. Doch es wird sich empfehlen, das nicht zu tun, weil damit leicht der Eindruck erweckt würde, als handele es sich hier um eine verfügbare Methode, — womit wieder statt vom Pneuma vom Logos die Rede wäre.

Auf die weitere Frage nach dem Verhältnis von Wort und Geist, die an dieser Stelle eingreift, kann hier nicht eingegangen werden. Es genügt die Feststellung,

¹⁸⁾ II, 10.

¹⁹⁾ Von hier aus ließe sich die Behauptung rechtfertigen, daß mit dem Test. sp. sciti. die Funktion des heiligen Geistes als explicator scripturae wenigstens mittelbar beschrieben sei, vgl. Anm. 5.

²⁰⁾ Ernst v. Dobschütz, Die evangelische Theologie, ihr jetziger Stand und ihre Aufgabe, II, Halle 1927, S. 48; Reinhold Seeberg, Zur Frage nach dem Sinn und Recht einer pneumatischen Schriftauslegung, J. f. syst. Th. IV; Erich Seeberg, Zum Problem der pneumatischen Exegese, Sellin-Festschrift, Leipzig 1927, S. 129 f. — Dasselbe Verständnis liegt schließlich auch bei Karl Girgensohn vor, wenn er „die praktische fromme Einstellung gegenüber der Schrift eins der methodischen Werkzeuge zur Erschließung ihres pneumatischen Gehalts“ nennt, in: Grenzgebiete der systematischen Theologie, Greifswalder Reformprogramm, München 1921, S. 89. Das gilt auch für Bedt: „Der heilige Geist der Schrift ist auch ihr Ausleger“. Aber einige Sätze später: „Es ist der heilige Geist des Glaubens, ohne den keine Erklärung den Glaubensgeist der Schrift versteht, wie ohne künstlerischen Geist niemand den Geist einer Schrift über die Kunst vernimmt. Wer überhaupt einen anderen verstehen will, muß mit ihm auf demselben geistigen Standpunkt stehen“. Einleitung 267 f.; vgl. 259 f., 278. — Man setze daneben das schöne Wort Luthers, WA 4, 519: In scriptura nullus sapit et intelligit, nisi qui timet (!), et qui magis magis.

²¹⁾ Vgl. Friedrich Gogarten, Theologische Tradition und theologische Arbeit, Geistesgeschichte oder Theologie? Leipzig 1927, besonders S. 19.

daß der Geist nicht anders als durch das Wort kommt²²⁾. Damit stehen wir an dem bekannten Punkt, wo festzustellen ist, daß das Wort durch den Geist verstanden werden soll, und daß man andererseits den Geist nur durch das Wort empfängt. Das Zirkelverhältnis, von dem wir in diesem Abschnitt ausgingen, wird also schließlich durch ein anderes Zirkelverhältnis gelöst, über das evangelische Theologie niemals hinauskommen kann und darf.

* * *

Gerade von dieser zuletzt behandelten Fragestellung aus, von der Frage nach der Bedeutung des heiligen Geistes für die Auslegung, gewinnt man einen Blick dafür, was Luther, Flacius und auch die Orthodoxie für die Hermeneutik bedeuten. Trotz aller Mängel, die von der historischen Einstellung aus bei ihnen empfunden werden müssen, stehen sie hoch über allen anderen Versuchen, das hermeneutische Problem zu lösen.

Ist es die Aufgabe der Exegese, einen andern zu verstehen, so liegt das Hauptproblem darin, daß einerseits zwischen dem Ich, das versteht, und dem Du, das verstanden werden soll, irgendein Gemeinsames vorhanden sein muß, damit ein Verstehen überhaupt möglich ist, und daß andererseits das Du wirklich ein Du, wirklich ein anderer bleiben muß, damit nicht in Wirklichkeit das Ich nur sich selbst versteht. Dieses Zweite nun geht in der Geschichte der Hermeneutik ständig verloren, — was für eine monistische Weltanschauung nur konsequent ist. An die Stelle des Gegenüber tritt die Identität. Die römische Hermeneutik wird von folgendem Identitätsschema oder, wie man auch sagen kann, von folgendem erkenntnistheoretischen Monismus beherrscht: Die Kirche ist die unmittelbare Fortsetzung der Offenbarung, ohne jeden Bruch, auf der gleichen Ebene stehend wie die Offenbarung. Und eben diese Kirche entscheidet über die Auslegung. Vermöge dieser Unmittelbarkeit zur Offenbarung ist diese Entscheidung absolut gültig. Zu dieser Theorie bedeutet im Hinblick auf die Hermeneutik der Calvinismus mit seinem Streben nach historischer Kontinuität mit der Offenbarung nicht mehr als

²²⁾ Vgl. Anm. 15. Vgl. Richard S. Grügmacher, Wort und Geist, eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes, Leipzig 1902.

eine Variation. Auch beim Pietismus kommt es zu einem, wenn auch völlig anders gearteten Identitätsschema. Hier ist nicht die Kirche, sondern der Einzelne unmittelbar zur Offenbarung. Auch hier bleibt nicht der heilige Geist der authentische Ausleger, um dessen Hilfe der Exeget bitten muß, sondern es heißt: Der geistbegabte Ausleger kann die Schrift verstehen. Aus dem göttlichen Akt wird eine Potenz, die dem Wiedergeborenen eignet. Hier steht der wiedergeborene Ausleger — und nur ein solcher kommt in Betracht — zur Schrift im Verhältnis der Kongenialität²³⁾, wobei es für die Hermeneutik prinzipiell belanglos ist, daß dieses Identitätsverhältnis als durch das Wort Gottes vermittelt gedacht ist. — Dem gehen die Ausführungen der aufkommenden modernen Philosophie parallel. Nach Ludwig Meyer²⁴⁾, einem Schüler des Cartesius, lehrt die Schrift die Philosophie, und der Exeget versteht nur das, was er aufgrund eigener Denkbemühungen schon vorher wußte. Spinoza²⁵⁾, verschiebt die Lösung aus dem Intellektuellen in das Moralische: Es ist dasselbe moralische Bewußtsein, aus dem heraus die Verfasser der biblischen Bücher reden und der Exeget hört.

Bei allen diesen Lösungen kommt es nicht zu einem wirklichen Hören. Dies ist die Folge davon, daß hier überall nur daran gedacht wird, daß zwischen dem Ich und dem Du ein Gemeinsames da sein muß, während es vergessen wird, daß das Du wirklich Du, daß das Wort des Du *verbum alienum* bleiben muß, wenn nicht an die Stelle des Hörens ein Sich-selbst-sagen treten soll, wie es in der selbstherrlichen dogmatischen Produktion der römischen Kirche am augenfälligsten ist. Bei Slacius und der Orthodoxie bleibt dieses Gegenüber gewahrt wie bei Luther. Und doch bleibt es nicht bei einem beziehungslosen Gegenüber, wobei es auch kein Hören gäbe. Aber der Kontakt wird nicht durch die Göttlichkeit der kirchlichen Institution, nicht durch einen „pneumatischen“ Habitus²⁶⁾, nicht durch ein absolutes intellekt-

²³⁾ Dies gilt nicht für Johann Jakob Rambach, der allgemein als der klassische Hermeneutiker des Pietismus gilt. Er bringt die Inkongruenz zwischen dem Wort der Schrift und dem erleuchteten Hörer stark zum Ausdruck und durchbricht damit das Identitätsschema des Pietismus. *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1724), Jenae 1729.

²⁴⁾ *Philosophia scripturae interpres, exercitatio paradoxa*, Eleutheropoli 1666.

²⁵⁾ *Tractatus theologico-politicus*, Hamburg 1670.

²⁶⁾ Vgl. Valentin Ernst Löschers Polemik gegen die im Pietismus beliebte Habitus-Lehre. Auf richtige Vorstellung des jetzigen Zustandes der Kontroverse von der buchstäblichen und geistlichen Erkenntnis wie auch von der Erleuchtung und Orthodoxie unheiliger Lehrer, verfaßt 1718, veröffentlicht als Anhang zum Vollständigen Timotheus Verinus II, Wittenberg 1721.

tuelles oder moralisches Bewußtsein, an dem der Mensch Anteil hat, sondern durch den heiligen Geist, durch das Pneuma hergestellt. Dies geschieht nicht nach irgend- einer Methode, die der Mensch handhabt, sondern ubi et quando visum est deo. Und wenn Gott seinen heiligen Geist schenkt, so bleibt er doch heiliger Geist, Got- tes Geist, und wird nicht zu einem Habitus, zu einer menschlichen Qualität. Und nur so bleibt das Wort der Schrift dem Menschen verbum alienum, Wort Gottes, und kann doch vom Menschen empfangen werden.
