

Probleme historischen und exegetischen Verstehens in der Theologie*)

Von G ü n t e r M o l d a e n k e,
Dorpat, Kastanienallee 9.

Historie und Exegese sind noch zu allen Zeiten Schicksal und bezeichnendster Selbstaussdruck der Theologie gewesen. Sie sind es geblieben bis zum heutigen Tage. Und wollte man einmal in der Entwicklungskurve Protestantischer Theologie etwa der letzten 50 Jahre die auffälligsten Abweichungen von einer gedachten Normallinie nachweisen, so wären es gerade Historie und Exegese, von denen zu sprechen sein würde.

Ich denke dabei an die Erfolge der „Religionsgeschichtlichen Schule“ etwa seit Wrede, Gunkel, Bousset, Heitmüller, Troeltsch — um nur einige Namen zu nennen — und zum andern an das Auftreten der „Dialektischen Theologie“ seit Ausgang des Weltkriegs und dem ersten Erscheinen der Barth'schen Römerbriefauslegung.

Nacheinander und im Gegensatz zueinander steuern beide eigenen, jeweils die Gesamttheologie in ihren Tiefen erschütternden und revolutionierenden Sonderkurs. Sie zwingen der Gesamttheologie eine Entwicklung auf, die sie aus der Skylla eines religionsgeschichtlichen Synkretismus in die Charybdis einer — um nichts weniger einseitigen — vermeintlich theologisch geforderten Isoliertheit und „Diastase“ gegenüber jedweder Kultur und dem Geistesleben schlechthin zu stürzen droht.

Rührte einst die Bedrohung der Theologie und ihrer Eigenständigkeit aus der geflissentlichen Überschätzung religionsgeschichtlicher Parallelen und kulturhistorischer Analogien, so droht heute vielmehr die entgegengesetzte Gefahr grundsätzlicher Leugnung und endgültiger Zerreißung aller bestehenden Zusammenhänge von Theologie und Kultur und der Verzicht

*) Antrittsvorlesung gehalten an der Dorpater Luther-Akademie am 26. Oktober 1934.

ersterer auf Durchsäuerung eben jener Kultur mit der eigenen Sauerteigskraft. Man schüttet das Kind mit dem Bade aus und verzichtet — gegen den Geist der Autonomie und Selbstmächtigkeit einer im Grunde absterbenden, gestrigen Moderne protestierend — auf jedwede Gestaltungsmöglichkeit und „religiöse Verwirklichung“ in aller Kultur überhaupt. So gerät man unausweichlich in die Gefahr, sich abzukapseln von dem alles geistige Leben tragenden Entwicklungsstrom und sein eigenes Leben neben diesem — friedlicher oder feindlicher — her zu leben.

Historie und Exegese sind es wiederum aber auch, die gerade in der theologischen Gegenwart an entscheidenden — sie gemeinsam interessierenden — Punkten von verschiedenen Seiten her aneinandergeraten, bei der Frage vor allem nach Bedingungen und Methode eines theologischen Verstehens. Beide, Kirchengeschichte wie Exegese, sind an dem hiermit umschriebenen Problem gleicherweise beteiligt. Hier wie dort ist es — um das beiden Gemeinsame voranzustellen — das Problem des Fremdseelischen, jene Frage, die von Spranger und Scheler neu gestellt, von Troeltsch geradezu als ein Zentralpunkt aller Philosophie bezeichnet wird¹⁾. Beruht doch auf ihr Möglichkeit wie Schwierigkeit gemeinsamen Denkens, Philosophierens und Handelns.

1. Und damit ein kurzes, einleitendes Wort zu der Frage des historischen Verstehens in der Theologie.

Nach einer über weitesten Kreisen der Theologie wie eine schwere Lähmung liegenden Periode völliger Historisierung des Denkens mit seinen beiden Merkmalen, absoluter Zersplitterung und Unüberschaubarkeit einerseits, ebenso vollendeter Relativierung und Nivellierung des Geschehens andererseits beginnt ein neues Ringen um geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Fragen, wohl nicht zufällig gerade in Zusammenhang mit neuer und neuester Lutherforschung und ihrem Fragen nach den weltanschaulichen Hintergründen Lutherscher Theologie selbst.

1) Hierzu wie überhaupt zu dem Folgenden siehe die einschlägigen Arbeiten Erich Seebergs, denen Verf. — wie der Kundige unschwer erkennen wird — Entscheidendes, nicht allein in Fragstellung und Ansätzen verdankt.

War einst das Rankesche Idealprogramm aller Geschichtswissenschaft, die Vergangenheit darzustellen, wie sie wirklich gewesen sei, der Gewalt des historischen Skeptizismus erlegen, so beginnt jetzt neues Vertrauen in eine wenigstens relative Objektivität historischen Erkennens wieder zu keimen. Ermöglicht wird dieses Vertrauen durch die Entdeckung jenes „gemeinsamen Fluidums“, an dem der verstehende Historiker wie das zu verstehende Objekt teilhaben. Eben, weil der Historiker selbst in jenem lebendigen, von ihm selbst nicht erst geschaffenen, ihn vielmehr tragenden Strom der Geschichte steht, an dem auch die Dinge, nach denen er fragt, teilhaben, vermag er die Distanz zwischen sich und ihnen gewissermaßen vorübergehend zu neutralisieren.

Troeltsch selbst — auf dem Weg, den Historismus zu überwinden, formuliert einmal den Satz von der Synthese der Leibnizschen Monaden- und der Malebrancheschen Partizipationslehre. Er führt aus, eben deshalb könne das Fremdseelische — eben jenes außer uns Befindliche — von uns erkannt werden, weil wir es vermöge unserer Identität mit dem Allbewußtsein anschaulich in uns selber tragen und es verstehen und empfinden können wie unser eigenes Leben. Und doch — empfänden wir es zugleich als ein fremdes, einer andern Monade Angehöriges²⁾.

Eben diese Tatsache des überpersönlichen Sinnzusammenhangs, an dem der Historiker selbst teil hat, ermöglicht ihm, wenn auch perspektivisch, so doch transsubjektivisch die Dinge der Geschichte erkennen zu können. Denn auch seine eigene Gegenwart, aus der heraus er an die Vergangenheit herantritt, ist zu ihrem Teile ja durch eben jene Vergangenheit, ihre Motive und Strebungen geformt. So liegt denn, wie Erich Seeberg es einmal formuliert, in dem „Geschichtlichsein des Historikers die tiefste Bürgschaft der historischen Objektivität“.

In unserm Zusammenhang, in dem es uns wesentlich um die Frage des exegetischen Verstehens in der Theologie zu tun ist, müssen wir uns bei diesem allgemeinen Umriß der Bedeutung eben jenes „Fremdseelischen“, jenes Bindebegriffs zwischen der Historie und der Exegese, für die Historie begnügen. Und

2) Troeltsch, Historismus 684.

jene andern geschichtslogischen, mit dem bisher Erörterten zusammenhängenden Probleme wie die Frage nach Geschehen und Geschichte, Formung und Auslese des Geschehens zur Geschichte, nach den Kategorien, in denen wir Geschichte aufzufangen vermögen und endlich nach dem Geschichtsablauf und den theologisch höchst bedeutsamen Periodisierungsversuchen innerhalb der Kirchengeschichte müssen hier außer acht bleiben ³⁾).

2. Wenden wir uns nunmehr der Frage des exegetischen Verstehens in der Theologie zu, einem Sonderfall gleichsam jenes allgemeinen historischen Verstehens, freilich einem theologisch höchst bedeutsamen, das heißt aber konkret: dem Problem des Verständnisses und der Auslegung der heiligen Schrift. Wie steht es mit eben diesem Verständnis? Hat es in seiner Gesetzmäßigkeit und der Methode seines Zustandekommens teil an der Gleichförmigkeit allen geistigen Lebens? Hat es teil an der Strukturähnlichkeit alles geistigen Ausdrucks schlechthin?

Oder aber: Steht es von vornherein um seines besonderen — wie die Christen sagen: — unvergleichlichen Objektes, eben der heiligen Schrift willen, unter ganz anderer, nur hier allein und sonst nirgends geltender Gesetzmäßigkeit?

a) Nun, die Geschichte der protestantischen Hermeneutik, der Lehre vom Schriftverstehen, beantwortet uns die Frage eindeutig. Gerade die großen Exegeten der Reformationszeit selbst, ihnen voran Luther, werden nicht müde, jene oben erwähnte Gleichförmigkeit der Schrift mit allem andern Schrifttum — wenn wir so unterscheidend sagen dürfen — klarzustellen. Keine Mühe wird von ihnen im Kampf gegen Schwärmer und Spiritualisten ihrer Zeit gescheut, um die klare Verbindlichkeit des biblischen Textes, dessen Sinn es in Entsprechung zu anderer Literatur zu erheben gelte, zu betonen und zu sichern.

Unbeschadet aller theologischen Gegensätze hatte sich die Reformation in ihren vornehmlichsten Vertretern Methodik wie Ergebnisse einer aufblühenden neutestamentlichen Textkritik, wie sie vom Humanismus vorab niederdeutscher Prägung geübt

3) Siehe E. Seeberg, Ideen z. Theologie der Gesch. des Christentums.

wurde, zunutze gemacht. Man überzeuge sich nur einmal von jener — ohne humanistischen Vorgang völlig undenkbaren — dickleibigen Foliantenliteratur, die Vorbedingungen des Schriftverstehens betreffend, die — anhebend etwa mit der *Clavis Scripturae Sacrae* des Luther-Schülers Matthias Flacius Illyrikus — auszumünzen und auszubauen begann, wozu Luther selbst den Grund gelegt hatte⁴).

Das eben Gesagte veranschaulicht ein Blick auf Gliederung und Inhalt jenes für die Folgezeit so überaus bedeutungsvollen „Schlüssels zur Schrift“ des Matthias Flacius Illyrikus. Wir beschränken uns dabei zunächst ausschließlich auf die aus jener Gleichförmigkeit biblischen und andern Schrifttums sich ergebenden Folgerungen.

Das annähernd 1500 Foliospalten umfassende, 1567 erschienene zweibändige Werk ist in den uns hier interessierenden Abschnitten des 2. Bandes von dem aus Augustins Hermeneutik (*De doctrina christiana*) stammenden, die gesamte humanistische Sprachwissenschaft charakterisierenden sprachphilosophischen Gegensatz „signum — res“, „verbum — res“, „Zeichen und gemeintes Ding“ beherrscht. Es beginnt bei rein grammatikalischen Beobachtungen zur hebräisch-griechischen, alt- und neutestamentlichen Syntax, erhebt sich vom Verständnis der Einzelworte und Begriffe zu Wortgruppen, Sinnzusammenhängen und endlich der Feststellung eines „gesamten“, nach bestimmten, genau festgelegten Handwerksregeln erhobenen Schriftsinns.

Besonders eingehende Berücksichtigung findet das Problem der biblischen Rhetorik, einfacher und bildlicher Rede, der Sprachfiguren und des mehrfachen Schriftsinns, der im Gegensatz zur mittelalterlich-katholischen Auslegung — von besonders begründeten Ausnahmen abgesehen — gelehnet und dessen Erhebung unter Verdikt gestellt wird.

Endlich aber befassen sich verschiedene Kapitel — durchaus modern — mit eingehenden biblischen Stilanalysen und alt- wie neutestamentlicher Form- und Literarkritik. So werden entscheidende Unterschiede etwa im Paulinischen und Johanneischen

4) Ich darf hierzu auf meine in Kürze erscheinende Monographie über Theologie u. Hermeneutik des Matthias Flacius Illyrikus verweisen, wo eingehende Belege gegeben sind.

Stil, Wesensmerkmale der Evangelienliteratur gegenüber dem Briefgenus oder der alttestamentlichen Sentenzenliteratur usw. herausgearbeitet.

Dazu bietet der gesamte erste Band des Werkes eine großzügig zusammengetragene biblische Sach- und Begriffs-Konkordanz in alphabetischer Ordnung, um dem Exegeten durch Vergleich Einsicht in den Bedeutungswandel der für Altes und Neues Testament konstitutiven Begriffe zu ermöglichen.

Dazu wird in weiteren Kapiteln von der Notwendigkeit der Kenntnis der biblischen Ursprachen und der in der Schrift vorausgesetzten politischen, ökonomischen und soziologischen Verhältnisse gehandelt. Erst all dies zusammen biete die Gewähr für wirkliches Verständnis des von der Heiligen Schrift Gemeinten. Wir sehen — um damit zu unserer systematischen Frage zurückzulenken —, daß dies allerdings Grundvoraussetzung aller Protestantischen Schriftlehre, von der Reformationszeit trotz mehr oder minder starker Schwankungen bis zur Gegenwart hin geltende Voraussetzung biblischen Verstehens und biblischer Auslegung geblieben ist: das Wissen um die formale Gleichförmigkeit des in den Heiligen Schriften altkirchlichen Kanons festgelegten „Schrift- und Geistes-Ausdrucks“ mit jeglichem andern, exegetisch erfaßbaren literarisch-profanen „Ausdruck“ überhaupt. Seiner Erfassung dienten, nachdem durch den Protestantismus das im Mittelalter praktisch, seit dem Tridentinum dann auch theoretisch geltende kirchliche Auslegungsmonopol beseitigt war, die mannigfach bedingten Fortschritte und Entdeckungen auf dem Gebiet der Sprach- und Verstehenslehre der folgenden Jahrhunderte.

Praktische Bedürfnisse waren es, die immer und immer wieder — zumal seit der Reformation — Anlaß gaben zu einer grundsätzlichen Besinnung auf Möglichkeiten und Bedingungen exegetischen, d. h. auslegenden, nachschaffenden Verstehens. Das aber galt so gut von der Theologie wie von jeder andern der sich nunmehr emanzipierenden Einzelwissenschaften, voran freilich von der Jurisprudenz und Philologie. Bedurften diese doch für eine normativ gültige Auslegung ihrer Gesetzeskodizes oder ihrer Texte und Literaturdenkmäler ebenso dringend hermeneutischer

Regelung wie die Theologie. Hier wie dort galt es, jene den drei Aggregatzuständen verglichene (v. Dobschütz) Reihe vom Gedanken über das Wort zur Schrift oder in spätgriechischer Terminologie gesprochen vom λόγος ἐνδιάδιτος über d. λόγος ἔκδιτος zur γραφή zum Zweck der Sinnerhebung des vom Autor ursprünglich Gemeinten in umgekehrter Richtung zu rekapitulieren. Wobei dann immer wieder — vor allem in der Tatsache des Mißverstehens als solcher — die immensen praktischen Schwierigkeiten solchen Reproduktionsprozesses zutage traten.

Eben dieser nur zu oft bemerkte Kurzschluß in dem Rückschlußverfahren, das der Exeget anstellt, dürfte wohl einer der Hauptgründe sein, die zur Entstehung einer eigentlichen Wissenschaft vom Verstehen geführt haben. Es sei hier nur an die mit Herders und W. von Humboldts Sprachtheorien mittelbar in Zusammenhang stehenden Arbeiten Schleiermachers, sein Sendschreiben an Dr. Lücke oder seine Grundsätze zur Hermeneutik in „Über den Begriff der Hermeneutik“ erinnert.

Auf ihnen wesentlich fußt die Arbeit eines Dilthey und — in jüngerer Zeit — des ehem. Leipziger Religionssoziologen Wach.

Fragen wir kurz nach den entscheidenden Merkmalen der neuen exegetischen Theorie, wie sie sich in Übereinstimmung oder doch im Anschluß an die sich gestaltende Hermeneutik herausbildete, so dürfen wir von ihr abkürzend als von der „historisch-kritischen“ Auslegung κατ' ἔξοχὴν sprechen. Wir meinen damit die Gesamtheit philologisch-exegetischer Manipulationen, die sich theoretisch und praktisch als notwendig erwiesen haben, um den Ursinn eines beliebigen Schrifttums — also auch des biblischen — zu eruieren.

Wir rechnen dazu — um nur einiges aufzuführen — das kritische Bemühen um Herstellung oder Sicherung des ältest erreichbaren, möglichst ursprünglichen Textes, etwa durch Anwendung modern formgeschichtlicher oder anderer Methoden. Wir rechnen weiter dazu genaueste Kenntnis und Berücksichtigung der allgemeinen zeit- und kulturgeschichtlichen Umstände, aus und unter denen die Schrift entstanden ist, Kenntnis des Milieus und der sonstigen für die Schrift selbst wesentlichen Voraussetzungen,

sowie eine Vergleichung des bei der Exegese sich herauskristallisierenden Materials mit religionsgeschichtlichen Parallelen gleicher Zeit oder gleichen Kulturkreises. Dabei freilich wird dieselbe nicht minder auf Gegensätze ihr Augenmerk zu richten und diese herauszuarbeiten haben wie auf Verwandtschaften und sachliche oder sogar kausale Beziehungen. Endlich aber — last not least — zählen wir zur historisch-kritischen Exegese im weitesten, umfassendsten Sinne die Auswertung der psychologisch-religionspsychologischen Forschung und die Nutzbarmachung ihrer Ergebnisse für die Auslegung selbst, Gesichtspunkte, die etwa — um nur eines zu nennen — für das Verständnis des Corpus Paulinum von besonderer Bedeutung zu sein vermögen.

Eben hier aber wird jene — eingangs bereits berührte — Problematik vom Verstehen des Fremdseelischen, auf dem letztlich alle Möglichkeit exegetisch-auslegenden Verstehens überhaupt gründet, recht eigentlich akut. Zugleich werden die Schwierigkeiten, die mit solcher Forderung sich einstellen, sichtbar.

Und wieder sei an Troeltsch erinnert und seinen Satz von der Ermäßigung der Leibnizschen Monadenvorstellung — die in aller Psychologie der Exegese und dem von ihr geformten Begriff des Fremdseelischen das Primäre ist — durch den pantheistischen Partizipationsgedanken Malebranches von der Seele, die die andern Seelen in der Allheit, in Gott, intuitiv zu schauen vermag: „*Nous voyons toutes choses en Dieu.*“

Nur so — und so ausschließlich — vermag die Psychologie der Exegese sich den Zugang zu bahnen zu der Vorstellung von der splendid isolation und Unerreichbarkeit des Fremdseelischen einerseits und der — zu ihm dann doch den Weg bahnenden — zwischen Ausleger und Auszulegendem letztlich bestehenden Gemeinsamkeit, jenem beide gemeinsam tragenden fluidum, von dem wir eingangs sprachen. Eben hier aber ist die Exegese — wir meinen keine andere als jene vorhin genannte „historisch-kritische“ (im Gegensatz etwa zu der Forderung E. Seebergs nach einer besonderen, wenn auch allgemeinen, höheren pneumatischen Exegese) — auf die tiefste und letztmögliche Schicht gewiesen.

Hier entscheidet sich, ob sie imstande ist, bei vollem Bewußt- halten der Andersartigkeit jenes Fremdseelischen und der Distanz, in der sich der Exeget zu jenem befindet, in einem besonderen Akt der „*transpositio*“ — wie man es genannt hat — den trennenden Graben zu überwinden.

Hier entscheidet sich, ob der Exeget zu jener Ganzheitsexegese — wenn man so sagen darf — fähig ist, die ihn das fremde Schrifttum, die fremde Schrift aus ihrem eigensten Geiste, und nur aus ihm, verstehen läßt. Denn — formal wohl- gemerkt — gilt hier, in der Profanexegese so gut wie in der theologischen Auslegung der altprotestantische Grundsatz von der sola scriptura als dem *interpres sui ipsius!*

Hier in der Tat geht es recht eigentlich um ein „Ver- stehen“, wenn man das Wort einmal in seiner naiv ursprünglichen Be- deutung nehmen will: Hier wechselt der Exeget wahrhaftig seinen Stand, hier „ver-steht“ er. Hier nimmt er den einzig möglichen Standpunkt ein, eben den des aus dem Objekt seiner Auslegung sprechenden Autors. Und es ist, wenigstens rein grundsätzlich und methodisch gesehen, gleichgültig, wie immer man sich das Zustandekommen solchen Ver-stehens — rational einer Unmöglichkeit jedenfalls — begrifflich klarzumachen sucht, ob nach Art des von Höll verwandten Wobberminschen „Reli- gionspsychologischen Zirkels“ und seines beständigen Hinüber- wechselns von sich zum Objekt der Auslegung und von diesem wieder zu sich selbst, dem Ausleger zurück; ob als Auslöschung des eigenen Selbst oder als höchste Steigerung des eigenen Ich; wofern nur das Ziel erreicht wird. Und das heißt: Kongenialität.

Nichts mehr und nichts weniger ist es, was von jeder im echten Sinne historisch-kritischen Exegese zu fordern ist, und — was sie zu leisten auch imstande ist! Wofern man sich dabei gegen- wärtig hält, daß schon historisch kritische Exegese mehr ist als erlernbares Handwerk: Kunst und Gnade.

Eben hier nun aber — so will es scheinen — beginnt die theo- logische Problematik.

b) In der Tat: Die Aporie hebt an bei der Verwechslung der von uns vorstehend charakterisierten „historisch-kritischen“ Exe-

gese mit dem gefürchteten Gespenst einer mit Recht als unzulänglich abgelehnten historistisch-religionsgeschichtlich orientierten Exegese. Eben diese Verwechslung aber wird zu leicht Anlaß für das Eindringen jener — uns aus früherem Zusammenhang bekannten — Tendenz auf Diastase zwischen Religion und Kultur, auf Leugnung jedweder tieferen Gleichförmigkeit „biblischen“ und „profanen“ Schrifttums. Und es kommt in Verfolg eben dieser Tendenzen zur Proklamation einer besonderen, höheren, „theologischen“, „pneumatischen“ oder „existenziellen“ Exegese, oder wie je die Formeln lauten mögen. Ihr Verhältnis zu der anderen, vorher umrissenen, wird dann verschiedenartig bestimmt, als jener ersten nebenherlaufende Ergänzung, als besonderer Überbau und Vollendung auf gemeinsamer Basis oder noch anderes.

Als Vertreter dieser im Grunde irgendwie höheren, weil geistigen oder besser geistlichen Exegese wären aus der Theologie des vergangenen Jahrhunderts zu nennen etwa Johann Tobias Beck und Samuel Lutz. An sie, namentlich an ersteren, knüpft der Systematiker der Religionspsychologie, der Balte Girgensohn in verschiedenen seiner Arbeiten über den Schriftbeweis, geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung und die Inspiration der Schrift an.

Ihm parallel laufen die — trotz aller hier nicht näher zu erörternden Differenzen — verwandten exegetischen Forderungen Barths, die er in seinem Römerbriefkommentar erhebt. Weiter ist, um aus der Fülle einschlägiger Literatur der letzten eineinhalb Jahrzehnte nur einiges zu nennen, an Arbeiten von Johannes Behm, Procksch, Bultmann, Macholz, Vollmer, v. Dobschütz, Wach, Reinhold und Erich Seeberg zu erinnern. Letzterer vertritt dabei die besondere Tendenz, die nach unserer Anschauung zu echter historisch-kritischer Exegese noch hinzugehörnde Kongenialität einer besonderen „pneumatischen“ Exegese zuzuweisen, die den „überindividuellen und bleibenden Gehalt der großen, über Zeit und Räume und die Absicht ihres Autors hinweg fruchtbaren Schöpfungen der Weltliteratur zu erheben habe“. (Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums S. 14.)

Abgesehen vielleicht von der letztgenannten Arbeit sind es im Grunde die gleichen Bedenken bezüglich der Suffizienz der historisch-kritischen Exegese in Dingen biblischer Auslegung, die immer wieder begegnen; ist es die Frage, ob solch historisch-kritisches Auslegen selbst schon die eigentlichen Tiefen der heiligen Schrift erfassen und zum Reden zu bringen vermöge oder ob es nicht vielmehr hier besonderer, spezifisch theologischer Manipulationen bedürfe zur vollen Verwirklichung des von der Schrift Gewollten. Man fürchtet, mit solcher vermeintlich „nurgeschichtlichen“ Betrachtungsweise werde das Besondere, um dessen willen überhaupt biblische Exegese getrieben werde, eben der Wort-Gottes-Charakter der Schrift, zum Verschwinden gebracht. Man fürchtet, es werde die Wahrheitsfrage, wie Behm einmal formuliert, von der Wirklichkeitsfrage erdrückt und absorbiert, und vor lauter Vertiefung in die Historie und ihre mannigfach verschlungenen Beziehungen die Gegenwart und die „Anwendung“ der exegetischen Ergebnisse auf eben diese Gegenwart vergessen ⁵⁾.

Leiste somit die historisch-kritische Exegese das eben nicht, was man bezüglich der biblischen Schrift von ihr notwendig verlangen müsse, so sei sie — meint man weiter — andererseits aber auch gar nicht einmal zu dem imstande, was sie selbst zu leisten vorgebe, zur Verwirklichung jener transpositio, deren Ziel Herstellung der Kongenialität, der „Geistesgemeinschaft“ zwischen Autor und Exeget ist. Möglich sei das immerhin im Bereich profanen Schrifttums, wo Geist des Autors und Exegeten gleicherweise Menscheng Geist sei. Unmöglich aber im Fall biblischer Exegese, wo als eigentlicher Autor hinter den menschlichen Autoren — wie auch immer — der Gottesgeist, der Spiritus Sanctus stehe. Und weil eben dieser Geist dem Menschen weder überhaupt noch gar in besonderem methodischen Verfahren des Auslegens verfügbar ist, sucht man — innerhalb der über historisch-kritische Exegese hinausstrebenden Theologie — die eigene Forderung einer pneumatischen Exegese als besonderer Methode selbst zu korrigieren. So fordert man entweder

5) Wir sehen hier von dem durch Wach berührten Problem des Verh. von explicatio und applicatio ab.

eine besondere Berücksichtigung der „pneumatischen Punkte“ in der Schrift oder aber den „pneumatischen Exegeten“, der mit der zum Verstehen der Schrift notwendigen Geistesbegabung gerüstet an seine exegetische Aufgabe herantrete. Hier und hier allein hofft man auf „unmittelbaren Zugang zum innersten Heiligtum der absoluten Wahrheit“.

Endlich aber sieht man in den Vertretern einer vorgestrigen, rationalistischen Wissenschaft und ihren Argumenten zu einer „voraussetzungslosen“, „zweckfreien“, in reiner amour desintéressé geschehenden „wissenschaftlichen“ Exegese die Kronzeugen für die Richtigkeit der eigenen schismatischen — auf Exterritorialität biblisch-theologischer Exegese drängenden — Tendenzen. Und man vergißt dabei, um nur eines zu nennen, daß noch von aller Exegese Treitschkes Wort gegolten hat, daß wir nur verstehen, was wir lieben.

So enig man sich im Negativen bezüglich der Beurteilung der historisch-kritischen Exegese und ihrer letzten, theologischen Unzulänglichkeit ist, so wenig einheitlich sind dann die konkreten Vorstellungen von dem pneumatischen Besonderen jener höheren spezifisch theologischen Exegese. Verfangt hier doch auch etwa ein Hinweis auf den „Anspruchscharakter“ der Schrift, wie man es formuliert hat, auf jene Forderung vorbehaltloser Hingabe und „distanzlosen Hörens“ auf das, was der Text sagt, ganz und gar nicht. Und es scheint mir bezeichnend, wenn gerade aus den Reihen jener vorhergenannten Theologen des zum Beweis an die normative, Unterwerfung heischende Bedeutung etwa der Juristischen Codices erinnert wird. Zudem aber heißt noch immer — was gerade die moderne Hermeneutik uns wieder stark ins Gedächtnis gerufen hat — das erste Gebot alles historischen und alles auch exegetischen Forschens: Selbstzucht und Ehrfurcht vor dem Fremdseelischen.

c) Was ist es dann aber um jene im Begriff einer Pneumatischen Exegese zusammengenommenen exegetisch theologischen Bestrebungen?

Daß historisch-kritische Biblexegese oft genug des **B o d e n s**, auf dem und des **Z w e c k e s**, zu dem sie unternommen wurde, vergaß, (beide Momente, wie wir es bezeichneten: Boden

und Zweck, haben übrigens durchaus formale Analoga in jeder andern, etwa der juristischen Exegese) ist unbestreitbar. Man hatte der Kirche, um deren Wesen man weithin nicht mehr wußte, und ihrer „Erbauung“ durch das ausgelegte Wort vergessen.

Ebensowenig freilich kann dann auch geleugnet werden die nicht minder peinliche und gefährliche Entartung jener sogenannt pneumatischen Exegese in „zuchtlose Glossolalie und erbauliches Geschwätz“ (Girgensohn), in theologisch exegetische Willkür und Systemsucht, die mehr der Herren eigenen Geist als den der Schrift widerspiegelte; was sie, ihrem Programm nach, ganz gewiß wenigstens nicht wollte!

Jedenfalls Eines so verhängnisvoll wie das Andere, so daß schon hier mit aller Bestimmtheit zu sagen ist, daß auf diesem Wege gegenseitigen Aufrechnens in der Sache selbst sicher nicht weiterzukommen sein dürfte. Die entscheidenden Punkte vielmehr liegen tiefer, sie liegen bei den theologischen Voraussetzungen, die — merkwürdig genug — von verschiedensten Seiten her mit im Grunde doch einer gemeinsamen Wurzel die Forderung nach pneumatischer Exegese erheben ließen. Weiterzukommen sein dürfte danach allein durch eine grundsätzliche Besinnung auf die Theologie und den Ort, der dem „Wort Gottes“ in derselben zukommt.

Lenken wir in ein paar Andeutungen zurück zu der reformatorisch-lutherischen Verstehenstheorie und holen wir in aller Kürze nach, worauf wir anfangs bewußt verzichteten. Wir meinen mit solcher reformationsgeschichtlich systematisch orientierten Selbstbesinnung am ehesten den Weg zur Überwindung jenes antithetischen Verständnisses historisch-kritischer und pneumatischer Exegese wenigstens in den Grundzügen freizulegen.

Um das Ergebnis voranzustellen, so glauben wir, daß letztlich ein doppelter Geistgedanke die eigentliche, tiefste Ursache jener exegetischen Aporien und jenes doppelten exegetischen Lösungsversuches ist, wobei von allen durch besondere Mischung beider Anschauungen entstehenden Schattierungen einmal ganz ausdrücklich abgesehen sein soll. Es tritt hier jene doppelte An-

schauung vom Geist — wohlgermerkt dem πνεῦμα θεοῦ, dem πνεῦμα τὸ ἅγιον — zutage, die entweder mit Luther, Flacius und dem genuinen Luthertum den Geist nur in seiner Konkretion, seiner Verwirklichung und selbstgewollten Begrenzung in der Geschichte und dem geschichtlichen Leben sucht und erfäßt, oder aber die — in Zwingli, Calvin, Erasmus, dem Humanismus und den Spiritualisten aller Zeit repräsentiert — Geist als letzte Innerlichkeit, Zeitlosigkeit und unvermischt mit aller geschichtlichen Erscheinung nimmt. Es ist also zugespitzt — um eine Formulierung Erich Seebergs zu gebrauchen, der als Erster diese Antithese scharf herausgearbeitet hat — die gegensätzliche Anschauung vom Geist als Geschichte und vom Geist als Vernunft. Sie wirkt sich bis hinein in die verschiedenen Theorien vom Verstehen und Auslegen in der Theologie aus.

Fragen wir nun nach dem Ort des Wortes, dem Ort der Schrift in der Theologie des genuinen Luthertums, wobei wir wesentlich an Luther selbst exemplifizieren, so ist Folgendes zu sagen:

Luthers Gottesanschauung ist wesentlich die des Nominalismus, genauer die Occams, freilich ergänzt und umgestaltet durch mystische, aus der Theologie des Areopagiten in „mißverstehender Produktivität“ gewonnene Züge. Das heißt: Gott ist ganz im Gegensatz zur landläufig herrschenden, thomistischen Anschauung gedacht. Er ist der Unbekannte, der „Ganz Andere“, der dem menschlichen Denken sich gänzlich Entziehende. Aber er ist zugleich (hier streift Luther gelegentlich mystische Gedankengänge) der hinter allem Leben Stehende, der dieses wirkt und ermöglicht. Er ist in allem Leben und ist in der Welt, aber ist doch nicht jenes Leben oder jene Welt selbst. Er wirkt alles und ist doch nirgends, weil er sich hier nicht finden lassen will. „Wer weiß, was ist, das Gott heißt? Es ist über Leib, über Geist, über Alles, was man sagen, hören und denken kann.“ Oder „Nichts ist so groß, Gott ist noch größer, Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner . . .“

Eben dieser ungreifbare und unbegreifliche Gott aber wird in Christus Mensch, nimmt Fleisch an, begrenzt sich uns zugute, daß wir ihn schauen können.

„Den aller Weltkreis nie beschloß, der liegt hier in Marien Schoß . . . Er ist ein Kindlein worden klein, der alle Welt erhält allein!“

Oder im Galaterbrief von 1531 ff.: „Non debes ascendere ad Deum, sed incipe ibi, ubi incept: in utero matris factus homo . . . et prohibe sensum speculationis . . .“ (WA 40 I 76).

Und eben derselbe Gott, der sich kraft seiner eigenen Setzung in Christus der Welt offenbarte, er gibt den Menschen sein Wort, ihm zu zeigen, wo er gefunden werden will. Eben dieses Wort, das Gott durch Menschen an Menschen ergehen läßt, macht jenes Geschehen der Vergangenheit, jenen Jesus von Nazareth uns zur Gegenwart. Es deutet uns und eignet u n s zu, was einst geschah: D a r u m gibt Gott zu seinem Werk, zu Christus, sein deutendes Wort. „Denn wo das werck on wort würde fürgelegt, were es niemand kein nutze . . . Wenn er hette Christum lassen sterben und aufferstehen und solche werck lassen bleiben verborgen und nicht verkündigen durchs wort, wem were es nütze! „Es ligt alles am Wort . . . Wie wol die geschicht geschehen ist, so lange aber es myr nicht zugeteylet wird, ists gleych, als were es fur mich noch nicht geschehen!“ Ists gleich, „alls wenn myr ein kasten voll gülden . . . schatz an eynem ort vergraben . . . würde da möcht ich mich zu todte gedenken . . . Aber was hülfte mich das alles, wenn myr derselbige schatz nymmermehr geöffnet, gegeben . . . und ynn meyne gewallt überantwortet würde“. (WA 18, 189; 204; 205.)

Eben darum weist Luther dem Wort der Schrift jene Zentralstellung zu, die es mit nichts und niemandem teilt. Denn es ist Kripplein und Windeln, darinnen der Herr Christus selbst gegenwärtig ist. Und es gilt, daß wie Gott selbst, der Allmächtige und Majestätische, nur in der Verhüllung und Schwachheit, in der Inkarnation in Christus sich bindet und zu erkennen gibt, so Christus seinerseits nur in der Niedrigkeit und den Lumpen des göttlichen, durch Menschen gesprochenen Wortes von Schrift und Predigt greifbar und gegenwärtig wird. Nicht, als ob Gottes Sein und Wort identisch wären. Man erinnere sich nur der großartigen Unterscheidung zwischen dem „Deus nudus“ und dem „Deus indutus“, dem „Deus non praedicatus“

und dem „Deus incarnatus et praedicatus“, den Luther in De Servo Arbitrio aufstellt. Nicht also wird hier eine Identität behauptet von Sein Gottes und Wort Gottes. Aber seine Offenbarung und sein Wort sind identisch.

Wird so das Wort der Schrift zur einzigen Stätte der immerwährenden Wiederkehr Christi in Niedrigkeit und Verhüllung, so denkt Luther es gleichfalls als Vehikel des Geistes. Der Geist kommt nicht freischwebend, wie das Schwärmertum aller Zeiten es annahm, durch fromme Meditation und andere menschliche Bemühung. Er kommt im Wort und durch das Wort, an das er sich souverän gebunden hat. Es ist also gänzlich nicht so, als seien mit dem eben umrissenen Gedanken des Verhältnisses von Wort und Geist irgendwelche wortmagischen Vorstellungen verbunden, weder in bezug auf seine Entstehung — ich denke an das Problem der Inspiration, das nur aus dem Ganzen der reformatorischen Theologie verständlich wird — noch in bezug auf seine etwa verfügbaren Geistwirkungen. Denn es gilt hier eindeutig: Ubi et quando visum est Deo.

Dazu gilt dann freilich auch dies Zweite, daß das Wort ständig am Werke ist, daß es ohne Werk nicht zu bleiben vermag, so wenig die Schwertklinge je aufhört, scharf zu sein und das Feuer, zu brennen. Es schafft Bewegung unter den Menschen, für oder wider sich, für Gott oder den Teufel.

Und dann ein Letztes. Und damit lenken wir zur Ausgangsfrage zurück: Am Worte wird die Eigenart göttlichen Wirkens klar. Dies Wirken ist ein mittelbares. Gott braucht in seiner Allmacht zwar keine Mittel zu seinem Wirken und Offenbaren. Aber in seiner Souveränität erwählt er sie, um sich mit ihnen den Menschen verständlich zu machen.

... Eben „in dem zeigt Gott seine macht vnd krafft an, das er durch gering lecherliche, seltzame vnd nichtige mittel große herrliche ding ausrichtet . . . So ist doch der Meister so gewaltig vnd kunstreich, das jm kein mittel oder werckzeug zu gering oder schwach sein kann. Er kann besser mit einem strohhalm hawen, denn du mit einer axt. Er kann alles durch alles vnd durch nichts ausrichten . . .“

In diesen großartigen, in letzte theologische und religiöse Tiefen hineinführenden Worten des Flacius dürfte vielleicht die Summe dessen zusammengefaßt sein, was die Reformationszeit über den wirkenden Gott zu sagen hatte. Gott will das Mittel, weil er selbst es gesetzt hat. Und er will nicht, daß der Mensch es überspringe. Und Gott gibt seinen Geist allein durch dies Mittel, das Mittel des Wortes. Denn sein Wort ist bei aller Gleichförmigkeit mit Menschenwort schöpferisch als Wort des Schöpfers. Darum besorgt es selbst — und es ganz allein —, daß wir es zu verstehen vermögen, ja, wie Luther einmal offenbar im Anschluß an 1. Korinther 13, 12 höchst bezeichnend sagt: daß wir von ihm „verstanden werden“.

Denn der eigentlich Wirkende ist, trotz und in allem Menschenbemühen, das auf die Schrift und ihr Verstehen gerichtet ist, Gott selbst. Und es bleibt — in viel tieferem Sinne noch als das Verstehen sonst irgendeines Schrifttums — ein Wunder, wenn dem ersten Interpreten sich dies Wort erschließt und ihm Zugang gewährt zu dem gegenwärtigen lebendigen Christus.

Wir wollen, ohne die unmittelbaren exegetischen, vielmehr hermeneutischen Folgerungen aus vorstehendem Umriss des theologischen Ortes des „Wort Gottes“ bei den Reformatoren in expresso zu ziehen, schließen mit einem Gedanken eines in der Geschichte der Hermeneutik relativ unbeachtet gebliebenen Mannes, eines Theologen des letzten Jahrhunderts, Ed. Riehm⁵⁾, der auf die Parallele hinwies zwischen der Christologie und der Bibliologie, der Lehre von der Schrift. Es gibt nicht nur, sagt er, einen christologischen Monophysitismus, dem Fleisch und Geschichte Christi um seines mißverstandenen göttlichen Geistes willen gleichgültig wird, sondern auch einen bibliologischen — ich möchte sagen pneumatisch exegetischen — Monophysitismus. Er sucht den Geist auf spiritualistischen Schleichwegen anzutreffen oder ihn durch besondere Manöver aus dem ihm unbequemen, weil historischen und in menschliche Mangelhaftigkeit verstrickten Wort herauszudestillieren.

5) Ed. Riehm, Über den gottmenschl. Charakter der hl. Schrift. (Theol. Stud. Krit. 1859, H. 2.)

Daneben aber gibt es einen nicht minder kleingläubigen christologischen Ebjonitismus, dem über dem Menschen Christus der Gott Christus entschwindet. Ihm gleicht jene, wir nannten sie historistisch religionsgeschichtliche Exegese, der im Grunde die innere Beziehung zu dem von ihr Verhandelten über allen möglichen und unmöglichen andern Beziehungen, denen sie nachjagt, verlorengegangen ist.

Noch immer aber ist Kern und Ärgernis des Christentums in Einem die Tatsache der Inkarnation, des Eingangs Gottes in die Geschichte, mag alle menschliche Religiosität — von den Tagen der Griechen an über die antiochenisch-arianischen Theologen der trinitarischen und christologischen Kämpfe bis hin zum Humanismus und Spiritualismus der reformatorisch-nachreformatorischen Epoche und unserer eigenen Gegenwart — an solchem „Schatz in irdenen Gefäßen“ Anstoß genommen haben.

Nicht von ungefähr scheint es dann beinahe, daß Christus in den ältesten Zeiten unter dem Symbol des Fisches und nicht der Möve abgebildet wurde, des Tieres, das dem Wasser als seinem Element auf Gedeih und Verderb verbunden ist, das im Wasser lebt und nicht nur bisweilen auf dieses sich niederläßt, um es jederzeit wieder aufflatternd zu verlassen (W. Krehler).

So kann, entsprechend der klar dyophysitischen Ausprägung jedenfalls reformatorischer Christologie, Ziel unserer hermeneutischen Bemühungen nur der Rückgang auf gleichfalls „dyophysitisches“ Schriftverständnis, wie wir es bei den Reformatoren ausgebildet sehen, sein. Wobei freilich — ein Dämpfer für allen voreiligen hermeneutischen und exegetischen Optimismus — das Lutherwort in Geltung bleibt von den fünf Jahren Hirten- und Landleben als Vorbedingung für das Verständnis der Virgilischen *Buccolica* und *Georgica*, von den zwanzig Jahren Staatsdienst als Voraussetzung für das Nachempfinden der Ciceronianischen Briefe und der letztmöglichen Steigerung des gleichen Gedankens für den Fall biblischen Verstehens:

„Scripturas sacras sciat se nemo gustasse satis, nisi centum annis cum Prophetis ecclesias gubernarit . . . Wir sind Bettler: hoc est verum!“

Abgeschlossen am 15. IV. 1935.