

ockhonne beteenkenis voor de reformatie in de Nederlanden (s-Gravenhage 1909) 85–89.

²⁶ Siehe P. Fraenkel, *De l'écriture à la dispute. Le cas de l'Académie de Genève sous Théodore Bèze* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 1, Lausanne 1977).

²⁷ Siehe G. Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des écritures* (Travaux d'Humanisme et Renaissance 152, Genf 1976).

²⁸ Siehe G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 1, München 1942–Darmstadt 1962) 21–25.

²⁹ Siehe O. Farnet, *Huldrych Zwingli*, Bd. 3 (Zürich 1954) 36–45.

³⁰ Zu Bullinger siehe W. Hollweg, *Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 8, Neukirchen 1956).

³¹ Siehe G. Ebeling, aaO. 26.

³² D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, Bd. 7 (Weimar 1937) Nr. 2093. 122–124. 206–223.

³³ Siehe E. Winkler, *Luther als Seelsorger und Prediger*, in: H. Junghans (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von*

1526 bis 1546, Bd. 1 (Göttingen 1983) 235–236. Siehe auch schon: *De servo arbitrio*, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 18 (Weimar 1908) 653. 22–35.

³⁴ Siehe für das folgende R. Bornert, *La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVIIe siècle* (1523–1598). *Approche sociologique et interprétation théologique* (Studies in Medieval and Reformation Thought 28, Leiden 1981).

³⁵ Siehe U. Gäbler, aaO. 97.

³⁶ Niederländisch: . . . dat Got «ten laetsten die hongherige schare met dye ogen zijnder ontfermherticheyt genadelijc heeft aenghesien ende heeftse gespijst metten hemelscen, levenden broode zijns godliken woorts». Zitiert bei S. W. Bijl, *Erasmus in het Nederlands tot 1617* (ohne Ort, ohne Jahr [1978]) 34.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CORNELIS AUGUSTIJN

1928 geboren. Seit 1968 Professor für Kirchengeschichte an der Freien Universität Amsterdam. Veröffentlichungen vor allem über die Geschichte der Reformation und über den niederländischen Protestantismus im 19. Jahrhundert. Anschrift: Prof. Dr. Cornelis Augustijn, Sophialaan 47, NL-1075 BM Amsterdam, Niederlande.

Jean-Robert Armogathe

Die Bibelstudien im 18. Jahrhundert

Vom buchstäblichen zum
figürlichen Schriftsinn

Neuere Untersuchungen¹ haben zu einer Revision dessen geführt, was man sich seit dem 18. Jahrhundert unter den Bibelstudien vorstellte. Man zog doch bisher nur die Textkritik in Betracht. Sie galt als Neuheit und Fortschritt. Doch überschneidet und streitet sich die Kritik mit der Interpretation. Wird die wissenschaftliche Durchforschung der Texte einen einzigen Literalsinn maßgeblich machen können, oder ist es besser, auch auf spirituelle, symbolische und figürliche Deutungen der Heiligen Schrift zurückzugreifen? Eine alte Streitfrage. Es war dem Jahrhundert der Aufklärung gegeben, sie mit

neuer Schärfe zu stellen, und zwar von einer reicher textkritischen Erfahrung her. So gesehen erscheint das Werk Richard Simons als Ergebnis eines kritischen, seit dem tridentinischen Dekret vom April 1546 durch die Katholiken fortgeführten Bemühens. Es ging darum, die Wortinspiration der Schrift durch Häufung von Textproblemen zu ruinieren. Die Prolegomena des Erzbischofs von Chester, Bran Walton, am Anfang seiner Polyglotte (London 1657) enthalten den wesentlichen Beitrag der Neuzeit. In Wiederaufnahme dieser Prolegomena konnte John Mill im Jahre 1707 dreißigtausend Varianten des neutestamentlichen Textes anführen. Mill hat als erster Herausgeber des griechischen Textes dessen Handschriften eingehend und klar beschrieben; er gab sich jedoch nicht mit einer bloßen Angabe der Varianten zufrieden, sondern beurteilte sie auch nach ihrem Wert und versuchte als erster eine Genealogie der Ausgaben aufzustellen (hinsichtlich der früheren Versionen weiß er sich Richard Simon gegenüber in Schuld). Trotz dieser gelehrten Arbeit glaubte Mill aber nicht, den *Textus receptus* verändern zu dürfen; er reproduzierte die dritte Ausgabe des Franzosen Robert Estienne und begnügte sich damit, die Va-

rianten in Anmerkungen anzugeben und zu klassifizieren, wobei er oft die der Vulgata am nächsten stehende Variante vorzog.

Wir verdanken Johann Albrecht Bengel (1687–1752) den grundlegenden modernen Text des griechischen Neuen Testaments. 1754, das Jahr seiner Ausgabe, kann als Geburtsjahr der modernen Exegese gelten. Doch zieht Bengels Arbeit großen Nutzen aus frühen französischen und englischen Arbeiten. Bengel war, wie er sich erinnert, *per tentationem* Exeget geworden. Die Varianten der evangelischen Texte hatten seinen Glauben in Versuchung geführt. Bengel geht methodisch vor. Seine Arbeit trägt dazu bei, die Atmosphäre der Verdächtigung, die in den protestantischen Kreisen die Bibelkritik umnebelt, zu vertreiben. Als unbescholtener Mann der Kirche und württembergischer Pietist wählt Bengel seine Versionen zuweilen unter einem inneren Antrieb. Sein Grundsatz lautet: «Nichts den heiligen Schriften hinzufügen, aber auch nichts im Dunkeln lassen». Die Heilige Schrift ist für ihn kein «stummes Orakel»; ganz im Sinne der religiösen Tradition des deutschen Pietismus liest er darin «den unvergleichlichen Bericht von der göttlichen Regierung der Menschheit im Verlauf der Weltzeiten, vom Anbeginn bis zum Ende aller Dinge». Sein *Gnomon Novi Testamenti* (1742) ist ein Muster wissenschaftlicher Arbeit, aber auch ein spirituelles Werk, wie John Wesley (*Notes on the New Testament*, 1755) anerkennt. Bengel kommentiert darin ausgiebig die Pastoralbriefe. Besonderen Wert legt er auf die Apokalypse. Seine Kritik ist so recht die Krönung der pietistischen Interpretation: Um zum köstlichen Kern der heiligen Schriften vorzudringen, muß die kritische Wissenschaft zuerst die Schale aufbrechen (diese Unterscheidung ist 1693 von August Hermann Francke in seiner *Manuductio* vorgeschlagen worden). Man muß die alten Sprachen kennen, will man an diesen Kern herankommen. Also mehren sich im 18. Jahrhundert die Lehrstühle für Hebräisch, die Sprachmethoden und die entsprechenden Arbeitsinstrumente. Doch handelt es sich nicht nur um das Verständnis der Worte; auch der Sinn der Sätze muß erfaßt werden. Francke stellt eine grundlegende Unterscheidung auf zwischen *sensus litteralis* und *sensus litterae*. Der *sensus litterae*, der buchstäbliche Wortsinn also, ist jener Sinn, den die Worte in ihrem ihnen eigenen und ursprünglichen Sinn erzeugen; dies geht nicht die

exegetische Lektüre an, sondern streng genommen nur die Philologie, «die sich um die Schale kümmert» (und nicht um den Kern; dessen jetzt exegetische Lektüre bezieht sich ausschließlich auf den *sensus litteralis*, den Literalsinn).

Hierzu ein Beispiel: «Du sollst nicht morden» — der vom Heiligen Geist gewollte Sinn beschränkt sich nicht auf die bloße grammatikalische Gegebenheit, nämlich das Verbot des Mordes; er erstreckt sich darüber hinaus auch auf Gewalttätigkeit, Verletzungen und Verstümmelungen.

Zum Verständnis des Schriftsinnes genügt die Grammatik nicht, man muß auch die Rhetorik kennen und auf die *affectus* zurückgreifen. Erst dann kann eine *lectio simplex* zustande kommen, wenn einmal der ganze wissenschaftliche Apparat seine Aufgabe erfüllt hat und der unterschwellige Text ans Licht kommt, um sich dem Glaubenden zu offenbaren.

Die pietistische Bewegung hält sich ständig in der Schwebe zwischen der rationalistischen Kritik, deren wissenschaftliches Bemühen sie teilt, und dem illuministischen Verständnis, dessen inspiratives Gehaben sie übernimmt. Die Völker des Buches — Juden, Katholiken, Protestanten und Orthodoxe — sind alle von den gleichen Strömungen durchzogen, die die Auffassung der Gelehrten zwischen den mystischen, kabbalistischen, allegorischen Auslegungen und der strengen textkritischen Arbeit ruhelos hin und her treiben.

Die Kirchen ermutigen, bremsen, versuchen, die Bewegung unter Kontrolle zu bekommen. Die Berliner Obrigkeiten und die wallonischen Amtsträger in Holland verbieten das Neue Testament des Franzosen Jean Le Clerc (1703). Er wollte sich freihalten von jeglichem dogmatischen Bibelverständnis. Immerhin stellt Le Clerc Richard Simon seine Interpretationsgrundsätze entgegen: «Die Geschichte eines Buches schreiben bedeutet nicht, einfach zu sagen, wann und von wem es verfaßt wurde, welche Kopisten es überliefert und welche Fehler sie beim Abschreiben begangen haben: Es genügt nicht, uns zu sagen, wer übersetzt hat, und auf die Übersetzungsfehler hinzuweisen, ja nicht einmal, von wem der Kommentar stammt und was darin fehlerhaft ist. Uns muß im Rahmen des Möglichen gezeigt werden, in welcher Absicht der Autor das Buch geschrieben, welcher Anlaß ihm die Feder in die Hand gedrückt hat und auf welche Mei-

nungen oder Ereignisse er in seinem Werk wohl anspielt, vor allem dann, wenn es sich nicht um ein Buch handelt, das allgemeine Gedanken oder ewige Wahrheiten darlegt, die zu allen Jahrhunderten und unter allen Völkern der Erde die gleichen bleiben» (*Sentiments de quelques théologiens de Hollande*, erster Brief, 1686).

Pastor Henning Bernhard Witter macht 1711 im Pentateuch verschiedene Überlieferungen ausfindig. Seine Hypothese wird durch den Katholiken Jean Astruc wieder aufgenommen und weiterentwickelt. Dessen Buch *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (1753) kommt auf den Index. Man muß sich also in Deutschland umsehen. Aber hier ist Richard Simon auf starken Widerstand gestoßen. Erst 1776 erscheint eine deutsche Übersetzung seiner *Histoire critique du Nouveau Testament* aus dem Jahre 1676. Astruc seinerseits wird 1783 übersetzt; seine Hypothese, mit den unterschiedlichen literarischen Gattungen angereichert (Unterschiede, die schon Witter bemerkt hatte), belebt das Pentateuchstudium bei Johann Gottfried Eichhorn (1752–1849) neu.

Wenn man von den Entwicklungen der rationalistischen Kritik spricht, sind bestimmte Perioden zu unterscheiden. Reimarus, Paulus (1761–1851) und Strauß verneinen gleichermaßen die Wunder. Aber die beiden erstgenannten betonen den Bericht der Tatsachen und suchen Erklärungen; für Reimarus handelt es sich um willentliche Täuschung. Paulus sucht nach natürlichen Ursachen. Strauß hingegen bezweifelt das geschichtliche Faktum rundweg; seine «mythische» Erklärung läßt aufgrund psychologischer und soziologischer Erwägungen den Realismus der beiden anderen hinter sich.

Hermann Samuel Reimarus hatte im Namen der reinen Vernunft und gegen eine Theorie von der göttlichen Offenbarung seine *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* geschrieben. Das Werk wurde von Lessing zwischen 1774 und 1777 in den *Fragmenten eines Ungenannten* teilweise veröffentlicht.

Das 1828 erschienene Leben Jesu von Paulus ist ein gutes Beispiel einer «positivistischen» Erklärung der Wunder des Evangeliums. Paulus verleugnet nicht die Geschichtlichkeit der Tatsachen, entblößt sie jedoch jeglichen übernatürlichen Charakters: die Blinden werden durch eine Augensalbe geheilt, die Toten werden aus einem

Scheintod, nicht klinischen Tod «auferweckt». Die von Paulus angeführten peinlich genauen Einzelheiten machen gegen seinen eigenen Protest aus Jesus eine Art Scharlatan. Die rationalistische Kritik reagiert übrigens sehr streng gegen Paulus, bei dem «die sittliche Würde Jesu schwer zu verteidigen ist» (K. A. von Hase, 1891); Renan beurteilt seine Erklärungen als «lächerlich und kindisch». Immerhin wirken sie weiter. Und wenn auch der Name Paulus heute vergessen ist, «seine Gedanken geistern immer noch unter allen möglichen Verkleidungen in den Kommentaren der «Leben Jesu», meint Albert Schweitzer.

Johann Salomo Semler (1725–1791) entfernt sich von der traditionellen biblischen Theologie, und Ferdinand Christian Baur wird ihm den Gedanken einer Unterscheidung zwischen jüdischem und heidnischem Christentum entlehnen. Semler gibt sich nicht damit zufrieden, die Echtheit der umstrittenen Schriftaussagen zu bestreiten (zum Beispiel die Widersprüchlichkeiten zwischen den Evangelien); er stellt auch die Geschichtlichkeit zahlreicher anderer Schriftstellen in Frage, sogar jener Worte Jesu, die in den Synoptikern übereinstimmen. Trotzdem will Semler mit der Orthodoxie niemals brechen, und er unterstützt den Wöllnerschen Erlaß.

Um gegen den rationalistischen Versuch Semlers vorzugehen, beschließt Herder (1744–1803), die Studie des anglikanischen Bischofs Robert Lowth (1710–1787) *De sacra poesi hebraeorum* (1753) ins Deutsche zu übertragen (*Vom Geist der Ebräischen Poesie*, 1782). Lowth hatte in lateinischer Sprache Vorträge über die Rhetorik gehalten und darin den Reichtum der biblischen Poesie, die Feinheit der Gefühle und die Ursprünglichkeit der Form gepriesen. Herders von wahrer Begeisterung getragene Übersetzung wirkt mächtig auf die deutsche romantische Dichtung ein.

Auch der Einfluß Spinozas und seines Kreises darf nicht unterschätzt werden. Im *Tractatus Theologico-politicus* (1670) wird Christus gut hundertmal erwähnt: er besaß nach Spinoza eine klare intellektuelle Gottesschau; er wußte in seinem Verstand, was die Propheten nur imaginativ erkannten. Aber die Menschwerdung hat für Spinoza aufgrund seines Kontaktes mit holländischen christlichen Dissidenten keinen Platz mehr in seiner Christologie. Die Weisheit Gottes hat sich durch die *mens*, den Geist Christi, der

Gott in einem Menschen ist, kundgemacht. In seinen Briefen an Oldenburg entwickelt Spinoza diesen seinen Gedanken und zieht daraus die Konsequenzen: die Geschichte lehrt uns, daß Jesus gelebt hat und gestorben ist, die Auferstehungsberichte aber müssen spirituell aufgefaßt werden. Die rationalistische Kritik wird noch weiter gehen, vor allem bei den englischen Deisten: In Reaktion gegen das buchstäbliche Verständnis Abraham Calovs (*Biblia illustrata*, 1672) und Dom Calmets (1720) bestreitet die Kritik zuerst die Wunder (Hume, Woolston), dann die Geschichte der Heiligen Schrift (Collins, Voltaire, von Holbach) überhaupt.

Besonders interessant ist die Debatte über die Prophezeiungen. Anthony Collins bemüht sich zu zeigen, daß die Weissagungen des Alten Bundes falsch waren und niemals verwirklicht wurden. Zu diesem Zweck stellt er eine These über die Geschichtlichkeit der Prophetien auf und formuliert: «Alle ehemaligen Weissagungen haben ausdrücklich Jesus Christus bezeichnet.»

Thomas Sherlock gibt in seinem Buch über die Propheten (1725) darauf Antwort; er schlägt eine andere (tatsächlich sehr moderne) Formulierung vor: «Alles, was Gott unseren Vätern in Dingen des Heils kundgetan hat, ist in Jesus Christus vollkommen erfüllt.» Der gleiche Sherlock hat gegen Woolston einen Essay über die Auferstehung Jesu veröffentlicht (*Der Prozeß der Auferstehungszeugen*, 1929); er verteidigt darin die Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift, ohne deswegen an ihrem Literalsinn festzuhalten.

So wirken also die beiden Pole jeglicher Schriftlektüre beständig aufeinander ein: das kritische Bemühen in seiner Suche nach der Substanz des Textes und das symbolische Bestreben, hinter dem Buchstaben den figurativen, metaphorischen oder spirituellen Sinn zu entziffern.

Die *Einführung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes* von J. D. Michaelis (1750, 4. Auflage 1788) beherrscht das 18. und auch noch das folgende Jahrhundert. Herbert Marsh übersetzt es, mit wichtigen Zusätzen versehen, 1793 ins Englische. Die von Rosenmüller 1795 besorgte Ausgabe enthält die deutsche Übersetzung der Zusätze Marshs; sie werden in der französischen Übersetzung des Pastors Chenevière (1822) wieder aufgenommen. Michaelis ist bestrebt, auf die aus den «Widersprüchen» der Schrift erhobenen Einwürfe zu antworten; seine kritische und philologische Bilanz berücksichtigt die Ergebnisse

Bengels. Vor allem stellt Michaelis den unternehmen Reduzierungen und Zerstückelungen eine Gesamtschau der Offenbarung in der Heiligen Schrift entgegen. Bei den Katholiken hat er großen Erfolg: bei J. L. Hug (Fribourg) etwa, dessen eigene *Introduction aux écrits du Nouveau Testament* zwischen 1808 und 1847 vier Auflagen erlebt, oder bei dem Priester Garnier, der zwischen 1803 und 1845 in Saint Sulpice mehrere Priestergenerationen heranbildet (unter ihnen Ernest Renan). Das wissenschaftliche Erbe Michaelis' übernimmt sein Schüler, der Priester Glaire, von 1825 an Exeget an der Sorbonne.

Die «Vätertradition» erlaubt den Rückgriff auf andere Schriftverständnisse. Die Erneuerung der Patristik im 17. Jahrhundert macht erklärlich, wie Dom Martianay 1704 einen *Traité méthodique ou manière d'expliquer l'Écriture par le secours de trois syntaxes, la Propre, la Figurée, l'Harmonique* vorlegen konnte. Der wichtigste unter den verschiedenen Arten geistlichen Sinns ist der von Martianay so genannte allegorische Sinn (2): der Alte Bund ist gleichsam das Vor-Bild des Neuen. Die an Israel ergangenen Verheißungen sind die Bildgestalten der von Christus seiner Kirche gebrachten ewigen Güter. Der Priester Bergier (1718–1790) stellt die Beiträge zu einem *Dictionnaire théologique* zusammen, um den theologischen Inhalt der *Encyclopédie* (in der *Encyclopédie méthodique* von 1788) zu ergänzen (und zu überarbeiten). Er bestreitet, das *Dictionnaire de la Bible* von Dom Calmet (1672–1757) abgeschrieben zu haben. Tatsächlich ist seine Methode eine andere. Zwischen dem lothringischen Benediktinermönch und dem Apologeten aus der Franche-Comté liegt ja mehr als eine Generation. Calmet verfaßt einen Literalkommentar der Schrift. Ein gutes Beispiel dafür ist sein eher knapper Artikel «Parabole». Er hält hier vor allem an der wahrscheinlichen Geschichtlichkeit gewisser Gleichnisse fest (der barmherzige Samariter, der verlorene Sohn, Lazarus und der schlechte Reiche, der in fernes Land ziehende König). Bergier hingegen betont: «Wenn es um ein Gleichnis geht, darf man nicht alle Wörter pressen und auch nicht verlangen, daß die Allegorie alles durchwalte». Die Episode in Mk 11,13, wo Jesus einen Feigenbaum verflucht, weil er keine Frucht trägt, «denn es war nicht die Zeit der Feigenernte», hat die Scharfsicht der Exegeten stets auf die Probe gestellt. Calmet macht bei Plinius und Theophrast mühsam eine Art von

frühzeitigen Feigen ausfindig, die vor der (üblichen) Feigenernte reif werden — findige Lösung eines Gelehrten, die Bergier erwähnt, ohne sich dabei aufzuhalten.

Der *Figurismus* durchherrschte tatsächlich das ganze Jahrhundert mit seinem Kampf. So kommt es auch, daß die Dominikaner, die das *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques* (1759–1765) verfaßten, im Kommentar in einem eng geführten Literalismus die Wortinspiration der Heiligen Schrift verteidigen: «Die Heilige Schrift ist nicht nur in den Sachverhalten, sondern auch in allen ihren Wörtern inspiriert». Auf diese Weise stellen sich die Dominikaner den Jesuiten (die der bellarminischen Theorie vom bloßen Beistand des Heiligen Geistes folgen) und zugleich den «Figuristen» in die Quere. Deren Haupttheoretiker ist der jansenistische Priester Duguet; ihm werden die anonym veröffentlichten *Règles pour l'intelligence des Ecritures* (1716) zugeschrieben. Von der verwickelten Geschichte dieses Werkes und seiner immensen Nachwirkung bei dem Abbé d'Ememare wie auch in den Kreisen fanatischer Jansenisten und Millenaristen ist festzuhalten, daß es sich bei dem Bestreben, die patristische Exegese zu erneuern, in Wirklichkeit um ihre völlige Umwandlung handelt. Die vergangenen Geschehnisse waren nämlich für die Väter (als «Allegorien») «Figuren» gewesen, die Israel zukommenden zeitlichen Güter Vor-Bilder, Figuren jener geistlichen Güter, die dem neuen Israel zuteil werden sollen. Der *Figurismus* aber vernichtet den «vertikalen» Aspekt: die zeitliche Hoffnung wird sich in einer geschichtlichen, politischen und sozialen Zukunft verwirklichen. Diese rein diesseitige, horizontale Exegese wirkt lange nach. Ihre Quelle liegt hier, in den figuristischen Debatten des 18. Jahrhunderts.

Die «Affäre Isenbiehl», um mit ihr zu schließen, macht erkenntlich, worum es eigentlich ging. Johann Lorenz Isenbiehl (1744–1818) ist ein katholischer Priester, der in Göttingen die Vorlesungen J.D. Michaelis' besucht hat. In seiner 1774 verfaßten und 1778 neu aufgelegten Dissertation *Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel* behauptet er, die Stelle bei Jesaja 7,14; «die Jungfrau (*almāh*) wird ein Kind empfangen», könne nicht für die Jungfrau Maria gelten (und noch weniger die Jungfräulichkeit Marias beweisen). Das Werk wird ins Lateinische übersetzt. 1778 wird es durch die Sorbonne, ein

Jahr darauf durch ein Breve Pius' VI. (*Divina Christi Domini Voce*) verurteilt. Der römische Text verwirft das Werk, weil sein Verfasser sowohl den Literalsinn als auch den mystischen Sinn des prophetischen Textes ablehnt. Die rechtgläubige Exegese ist um das Festhalten am wörtlichen Sinn besorgt. Jean Martianay zeigt sich unwillig gegenüber den «falschen Erleuchteten»: «Mehrere Theologen und eine große Anzahl von Predigern bilden sich nämlich ein, überall in der Schrift offenbare sich ihnen ein Sinn, den sie den mystischen nennen». Der dauerhafte Erfolg Dom Calmets liegt gerade in dieser beharrlichen Sorge um den wörtlichen Sinn, «Grundlage aller anderen Auslegungen» (1720). Die Rolle der prophetischen Texte ist zum Verständnis dieser Sorge in den Diskussionen mit den Sozinianern und den Juden wesentlich. Der von Grotius festgehaltene doppelte Sinn der Weissagungen gilt als gefährlich für das Dogma und schädlich für die Apologetik.

Der Jesuit Jean-François Baltus (1667–1743) widmet gegen Grotius zwei Schriften der Verteidigung der Propheten: «Grotius hat zweifellos unrecht. Man weiß nur zu gut, warum er so die klarsten und wörtlichsten Weissagungen in Allegorien verdreht. Die aber unter den Katholiken, die ihm derart zugetan sind, haben unvergleichlich mehr unrecht als er. Denn indem sie seine Gedanken übernehmen, begünstigen sie sichtlich die Gottlosigkeit der Sozinianer» (in: *Mémoires de Trévoux*, März 1738, Seite 524).

Allein der wörtliche Sinn kann das Dogma begründen, beweisen und erklären. Was kann man von den Heiligen Schriften mehr verlangen? Sonderbarerweise scheint diese Exegese hinter den Beschlüssen des Konzils von Trient und den Schrifttheorien Bellarmins zurückzubleiben. Bei den Katholiken muß man bis Newman warten, um die Intuition des 16. Jahrhunderts wiederzufinden. Baltus greift nämlich Richard Simon an, weil er sich herausnimmt, die Weissagungen in ihrer Rolle als Beweisstücke durch die Wunder zu ersetzen, eine Kritik, die sich auch auf die *Pensées* Pascals erstreckt. Wenn die Wunder vorgezogen werden und die Weissagungen in den Rang historischer, einst verwirklichter Zeichen geraten, dann wird den Gegnern der Konstitution *Unigenitus* zunehmend das Wort geredet: die über dem Grab des Diakons Pâris geschehenen Heilungen geraten zu einem Beweis für seinen Fall. Richard Simon hat den figuristi-

schen Exegeten gewissermaßen den Weg bereitet, indem er die Weissagungen durch die Unterminierung des wörtlichen Sinnes entwertete.

Die Bibelkritik des 18. Jahrhunderts ist sehr kontrastreich. Die von Erasmus eingeleitete kritische Strömung hat sich geweitet und gefüllt. Ein neues Instrumentarium wurde aufgestellt und vor allem neue Regeln für die Methode. Das geschah von der Kritik profaner Texte aus, mit Rücksicht auf die Eigentümlichkeit des biblischen *corpus*. Die Kenntnis des Hebräischen und Samaritanischen und eine mehr archäologisch orientierte Erkundung des heiligen Landes (was 1804 in London zur Stiftung der *Palestine Association* führen wird) erlauben nun, den wörtlichen Sinn der Texte schärfer zu umreißen. Als «Bibelwissenschaft» bedeuten die großen Kommentare Dom Calmets (mehr als sein eher sum-

marisches Dictionnaire) eine noch heute nützliche Summe. Die Theorien der Formgeschichte entstehen. Zugleich vertieft sich das Verständnis der Tradition.

Neben diesen Entwicklungen der Bibelwissenschaft und ihrer Kritik erfährt aber auch die Interpretation ein vergleichbares Interesse. Sie nährt sich von den patristischen Traditionen sowie von einer erneuerten Rhetorik. Zwar ist der Figurismus exzessiv, er stellt jedoch einen Denkhorizont in Rechnung, in dem sich die Bibel als Vorstellungs- und Erwartungsfaktor erweist.

Das also sind die beiden Seiten der Bibelarbeit des 18. Jahrhunderts: «Licht» («Aufklärung») und (oft «illuminierter») «Schatten». Sein Reichtum und seine Vielfalt sind die besten Garantien für die späteren ebenso kontrastreichen Entwicklungen der Bibelstudien.

¹ Unsere Untersuchung verdankt viel den beiden umfangreichen Bänden 6 und 7 der «Bible de tous les temps»: Bd. 6: «Le Grand Siècle de la Bible» hg. unter Leitung von J.-R. Armogathe (836 Seiten, Beauchesne, Paris 1989), und Bd. 7: «Le siècle des Lumières et la Bible», unter Leitung von Yvon Belaval und Dominique Bourel (870 Seiten, Beauchesne, Paris 1986).

² Hervé Savon erinnert diesbezüglich daran, daß dieser «allegorische» Sinn das sei, was man heute «Typologie» nennt, während die «Allegorie» vielmehr darin bestehe, in der Schrift Symbole psychologischer, moralischer und kosmologischer Realitäten freizulegen («Le Grand Siècle de la Bible», S. 758).

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

1947 geboren. Seit 1976 Priester der Erzdiözese Paris. Lehrt Geschichte des Katholizismus an der Ecole pratique des hautes études der Sorbonne in Paris. Wichtigste Veröffentlichungen: Paul, ou l'impossible unité (Fayard-Mame, Paris 1980); (als Hg. und Autor verschiedener Beiträge:) Le Grand Siècle et la Bible (Beauchesne, Paris 1989); die Kapitel 15 und 16 in: (Luigi Mezzardi [Hg.], Storia della Chiesa (Edizioni Paoline, Mailand 1990); (in Vorbereitung:) Dictionnaire des exégètes (16è-19è s.) (Beauchesne, Paris). Anschrift: Prof. Dr. Jean-Robert Armogathe, 3, Place St.-Germain-des-Prés, F-75006, Paris, Frankreich.