

# Kritik und Theologie

Christliche Glaubens- und Schrifthermeneutik  
nach Richard Simon (1638-1712)\*

von Sascha Müller

Richard Simon (1638-1712) versuchte, mit den Themenfeldern *historische Kritik, Kirche, Bibel, Tradition, Inspiration* sowie *Natur und Gnade* das Proprium christlicher Weltanschauung festzuhalten – z.B. gegen Baruch de Spinoza (1632-1677). Die von Simon begründete historisch-kritische Methode der Glaubens- und Schrifterschließung setzt bei den geschichtlichen Ereignissen an und kann integriert werden in die Theologie als geschichtlicher Dialog mit Gott.

Für Professor Dr. Jörg Splett  
und Professor Dr. Richard Schaeffler  
in Dankbarkeit

## I. Gefühl oder ewige Vernunftwahrheiten?

Die Grundthese des Exegeten, Theologen, Philosophen und Historikers Richard Simon (1638-1712) lässt sich folgendermaßen umschreiben: Weder die Berufung auf das Gefühl noch auf vermeintlich ewige Vernunftwahrheiten ist die angemessene Weise, um der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu entsprechen; vielmehr geht es um einen *dritten* Weg: Und mit genau diesem gleichermaßen fragilen wie großartigen und selbst genuin christlichen Versuch, den christlichen Geist aus der Geschichte zu erheben<sup>1</sup>, führt uns Simon in die unableitbare Begegnung mit gott-menschlicher Freiheit.

## II. Der dritte Weg: Unableitbare Begegnung

Aufgrund seines intensiven Bibelstudiums sowie seiner Auseinandersetzung mit den lateinischen und griechischen Kirchenvätern, aber auch mit zeitgenössischen Theologen, erkennt Richard Simon das Christentum als personale, geschichtliche und wahrheitsfähige Offenbarungsreligion, die ihre Säule und ihr Fundament der Wahrheit (vgl. 1Tim 3,15) in der Kirche hat<sup>2</sup>. Und diese besonders gegen Baruch de Spinoza (1632-1677) und

---

\* Ziel dieses Aufsatzes ist es, einen Einblick in meine von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München im Wintersemester 2003/04 als Dissertation angenommene gleichnamige Arbeit zu gewähren, die 2004 in den Münchener Theologischen Studien (H. Systematische Abteilung, Bd. 66) erschienen ist.

<sup>1</sup> Vgl. dazu *H. de Lubac, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*. Einsiedeln 1968.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. *R. Simon, Histoire critique du Vieux Testament [= VT]*, Rotterdam 1685, 489; *Ders., Réponse au Livre intitulé Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament [= R]*.

Jean Le Clerc (1657-1736), aber auch gegen das protestantische „sola scriptura“ sowie Jacques Bénigne Bossuets (1627-1704) Verweigerung der historischen Methode formulierte Einsicht ist weniger selbstverständlich als sie klingen mag, denn wir stehen mit dem 17. und 18. Jahrhundert im Zeitalter von Skeptizismus und Dogmatismus, in einer Epoche, die sich angesichts von Empirismus, Rationalismus und Deismus (z.B. Unitarier, Sozinianer) die Frage nach der Wahrheit in Philosophie und Religion durch die historisch-kritische und transzendente Reflexion in bisher kaum gewohnter Schärfe stellt. René Descartes' (1596-1650) transzendentalphilosophisches Anliegen, die menschlichen Freiheitshorizonte (z.B. „pensée“, „entendement“, „volonté“<sup>3</sup>) im Blick auf die transzendental so evidente<sup>4</sup>, da personale Wahrheit<sup>5</sup> zu unterscheiden und zu ordnen, wird auch in der christlich-theologischen Reflexion (wenngleich auch ohne expliziten Rekurs auf Descartes, so doch der Sache nach) von Richard Simon aufgegriffen (z.B. Lehre vom geistigen Schriftsinn) und mit der besonders seit dem Humanismus erstarkten historischen Glaubens- und Schriftkritik in Beziehung gebracht. Fragt also Descartes, wie wahre Erkenntnis überhaupt möglich sei, so stellt sich Simon dieser Problematik in seinen zahlreichen *Histoires critiques*, die den geschichtlichen Grund der christlichen Wahrheitserkenntnis freilegen. 1689 erscheint in Rotterdam die *Histoire critique du texte du Nouveau Testament où l'on établit la vérité des Actes sur lesquels la Religion chrétienne est fondée*. Die biblischen Texte selbst also bekunden die Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens und geben Aufschluss über den Primat der ekklesialen Vermittlung vor aller Schriftwerdung. Simon bedenkt – modern gesprochen – die produktions- und rezeptions-ästhetische Dimension der Glaubenszeugnisse, „um den je gegenwärtigen Hörer dazu zu befähigen, sich selbst als Glied dieser Geschichte zu begreifen.“<sup>6</sup> Er schärft damit den Sinn für die Qualität von Gegenwärtigkeit.

Damit wird der dritte, die Aufmerksamkeit des ganzen Menschen fordernde Weg beschritten. Simon erkennt die Theologie als personale Glaubenseinsicht<sup>7</sup>; er ist der Auffassung, dass die Vernunft allein die göttliche Offenbarung in Jesus Christus nicht zu verstehen vermag; nur eine an das Heil in der Geschichte glaubende Vernunft trägt das Christentum, denn „die Religion besteht aus Ereignissen, die der Verstand allein [la raison seule] nicht entdecken [découvrir] kann.“<sup>8</sup> Gott spricht nicht unter Ausschluss historischer Wirklichkeiten und Personen, sondern „durch den Dienst Jesu Christi und der

Rotterdam 1685, 40; *Ders.*, Réponse au Livre intitulé Défense des Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament par le Prieur de Bollville [=RD], Rotterdam 1687, 105.

<sup>3</sup> Brief an Elisabeth (21. Mai 1641): Œuvres, Band III, Correspondance (Ed. C. Adam & P. Tannery), Paris 1899, 665: „Je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions.“

<sup>4</sup> Brief an Mersenne (16. Oktober 1639): Œuvres, Band II, Correspondance (Ed. C. Adam & P. Tannery), Paris 1898, 596f.: Die Wahrheit ist „vne notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer.“

<sup>5</sup> Vgl. z.B. *Meditationes de Prima Philosophia* III, 58f.: Œuvres, Band VII (Ed. C. Adam & P. Tannery), Paris 1904, 52.

<sup>6</sup> R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie. Erster Band: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre. Hg. von M. Enders und B. Uhde, Freiburg i.Br. – München 2004 (Scientia & Religio: Band 1/1), 376.

<sup>7</sup> Vgl. R., 193f.: R. Simon, Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre tems [= CNT]. Rotterdam 1693, 107.

<sup>8</sup> VT, 373.

Apostel [par le ministere de Jesus Christ & des Apôtres]<sup>9</sup>. Da der Glaube seinen Ursprung in Jesus Christus nimmt und gleichzeitig, durch die den personalen Anspruch Gottes erkennende Vernunft vermittelt, auf seine historische Tragfähigkeit hin befragt werden darf<sup>10</sup>, ist für Rationalismus und Fideismus kein Platz<sup>11</sup>. So wendet Simon sich „gegen die Subtilitäten der Protestanten, deren Glaube nur auf Folgerungen gegründet ist, die sie in den Worten der Bibel enthalten sehen.“<sup>12</sup> Demgegenüber geht es um eine vom apostolisch verfassten Glauben erleuchtete Vernunft, die in ihrer auf historische Kontinuität und Erfahrung ausgerichteten Haltung nicht unvernünftig ist. Simon weist darauf hin, dass die Kirchenväter den Häretikern nicht nur einen Widerspruch zum Glauben, sondern auch zur Vernunft („raison“) nachgewiesen haben<sup>13</sup>. Entgegen den Reformatoren drückt sich nach dem Verständnis der Kirche der Anspruch Gottes auch in der Vernunft und Erfahrungsfähigkeit des Menschen aus: „Der Glaube bleibt auch in seinem ureigensten Bereich ein denkender Glaube, ein ‚mit Zustimmung verbundenes Denken‘, das keineswegs mit einem Gefühl oder religiösen Instinkt oder mit irrationaler Ahnung gleichgesetzt werden kann.“<sup>14</sup> Ein Bibelpositivismus, der die Grundeinsichten von Vernunft und Erfahrung missachtet und damit auch die Heilige Schrift diskreditiert, ist abzulehnen. Zur Glaubwürdigkeit gehört die Vernünftigkeit. Die Verstandestätigkeit widerspricht keineswegs dem Glauben, wenn der Mensch die personalen Ursprünge bedenkt. Vielmehr erlangt die vom Glauben erleuchtete Vernunft eine eigene hermeneutische Relevanz, da sie die christlichen Mysterien als die natürliche Vernunft übersteigend erkennt. In alledem zeigt sich: Für Simon geht es im Christentum um die Begegnung mit unableitbaren Ereignissen der Geschichte<sup>15</sup>. Der dritte Weg ist auch in der Exegese relevant, wenn es um die richtige Verhältnisbestimmung von historischer Kritik und Theologie geht. Im Vorwort zu seiner (von Bossuet verbotenen) *Histoire critique du Vieux Testament* von 1685 beruft Simon sich auf einen Gedanken aus Augustins Werk *De gratia Christi et de peccato originali*: „Aufgrund des unversehrten Glaubens sind wir Christen“<sup>16</sup>. Ferner begrüßt er die Bemerkung in Augustins Johanneskommentar, „dass die Zensuren der Grammati-

<sup>9</sup> R, 30.

<sup>10</sup> Vgl. R, 193f. Simon warnt vor selbstersonnenen Konzepten, „die in sich selbst [d’elles-mêmes] zusammenbrechen, wenn man sie untersucht“ (*R. Simon, Dissertation critique sur les principaux actes manuscrits, qui ont été cités dans les trois Parties de cet Ouvrage, im Anhang zu: CNT, 1-102, hier: 91*).

<sup>11</sup> Die Religion besteht nach Simon in einer Wirklichkeit, die zwar in der Geschichte gründet, aber nicht in historischer Faktizität aufgeht: „Da diese Wahrheiten [der Religion] aus Ereignissen bestehen, die man erhellen muss [en des faits qu’il faut éclaircir], kann man sie nicht allein mit den Lichtern des Verstandes zeigen [les prouver par les seules lumieres de la raison]. Man muss darüber hinaus die Tradition befragen“ (*R. Simon, Histoire critique du texte du Nouveau Testament, où l’on établit la vérité des actes sur lesquels la Religion chrétienne est fondée, par Richard Simon, prêtre [=TNT], Rotterdam 1689, 248*).

<sup>12</sup> „[...] contre les subtilités des Protestans, dont la créance n’est fondée que sur des consequences qu’ils prétendent être renfermées dans les paroles mêmes de l’Ecriture“ (VT, 427).

<sup>13</sup> Vgl. *R. Simon, Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament [=NO], Paris 1695, 58*.

<sup>14</sup> *L. Scheffczyk, Die Rolle der Ratio im Glauben und in der Theologie, in: Ders. (Hg.), Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen 16*. Freiburg i.Br. – München 1989 (Grenzfragen: Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung [Naturwissenschaft – Philosophie – Theologie]), 377-400, hier: 397.

<sup>15</sup> Vgl. VT, 400.

<sup>16</sup> VT, Preface. Simon wiederholt diesen Gedanken im weiteren Verlauf seiner *Histoire* (vgl. VT, 6, 210).

ker nicht zu fürchten sind, wenn es um den eigentlichen und wahren Sinn der Schrift geht: *Non timeamus ferulas Grammaticorum, dum tamen ad veritatem solidam & certiorum perveniamus.*<sup>17</sup> Die personale Rationalität der Tradition erschöpft sich nicht in der Bibelkritik. Simon möchte hiermit eine gewisse Gelassenheit im Blick auf die Textkritik der Bibel aussprechen, also Befürchtungen, diese würde die Wahrheit der Religion in Frage stellen, zerstreuen. Er zielt damit keineswegs auf einen protestantischen Fiduzialglauben, sondern auf den Glauben der Kirche, die mittels der apostolischen Tradition und deren „regula fidei“ zur Garantin für die Wahrheit des Christentums wird<sup>18</sup>. Seriöse Bibelkritik kann zu keiner Infragestellung der Offenbarung führen, da deren originärer Ort das personale Zeugnis der Kirche ist. Gerade weil das Christentum nicht auf den vom Menschen erarbeiteten Erkenntnis- und Interpretationskriterien beruht, sondern auf der Kirche als angenommener Wahrheitstradition, gibt Simon im Blick auf die Verächter der kirchlichen Tradition zu bedenken: „Ich gebe zu, dass es nötig ist, diese Art der [historischen und grammatischen] Kritik zu beherrschen, um die Bibel gut zu verstehen. Aber es scheint mir, dass es in einer Religion, die sich allein auf solche Feinheiten [subtilités] stützt, keine große Sicherheit [certitude] [bzw. Beständigkeit] geben kann.“<sup>19</sup>

Folgende drei großen Themen Simons bewegen sich im Offenbarungsraum der Kirche als Bedingung der Möglichkeit gelingender Kritik und Theologie. *Erstens*: Das rechte Verhältnis von Natur und Gnade, also die Frage nach dem, was die menschliche Freiheit mit/vor Gott sei, und damit verbunden die Wirklichkeit der Sakramente. *Zweitens*: Die geistige und typologische Auslegung der Schrift, die auf die soeben genannten anthropo-theologischen Voraussetzungen angewiesen ist und mit einer Inspirationslehre korrespondiert, die die geschichtliche Vielschichtigkeit und Tiefe menschlicher Freiheit bedenkt. *Drittens*: Die sich aus der Antwort des Gläubigen auf den ekklesial vermittelten Offenbarungsanspruch ergebende Zuordnung von historischer Bibelkritik und Theologie.

### III. Das Konzil von Trient und die Schrifthermeneutik

Zur besseren historischen Verortung dieser drei Themenkomplexe ist z.B. eine (im Rahmen dieses Aufsatzes nicht nachzuzeichnende) biographische Auseinandersetzung mit Simon sowie ein Einblick in die Kritik und Theologie der spanischen Barockscholastik als geistiger Hintergrund für das Frankreich des 17. Jahrhunderts hilfreich. Einen wichtigen Platz nimmt die Vulgata-Frage ein, die nicht nur in Spanien umstritten war. Simon legt gegenüber verengenden Ansätzen eine ausgewogene Interpretation des Trienter Dekretes vor; er weist die protestantischen Kritiker des Vulgata-Dekrets zurecht, die darin einen tyrannischen Akt des Papsttums vermuten und kritisiert auch die unbesonnene Ansicht mancher Katholiken, die Vulgata zur einzig legitimen, fehlerfreien Version erklären

<sup>17</sup> CNT, 251. „So wollen wir also sagen: fürchten wir nicht die Rute der Grammatiker, wenn wir nur zur festen und sicheren Wahrheit gelangen [Dicamus ergo, non timeamus ferulas grammaticorum; dum tamen ad veritatem solidam et certiorum perveniamus] (Augustinus, *Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes*, Zweiter Vortrag, 14, in: BKV 8, S. 29; Tract. in Joh. II,14 [CCL 36, S. 18]).

<sup>18</sup> Vgl. VT, Preface.

<sup>19</sup> VT, 454.

zu wollen. In Anlehnung an Trient („quasi per manus traditae“ [DH 1501]) macht Simon auf die Grunddynamik des Wirklichkeitsbezugs aufmerksam: Der Mensch kann durch die Gotteserfahrung mit dem Ursprung gleichkommen. Die unverfügbare Freiheit Gottes begegnet, auch im Anspruch der vielfältigen kirchlichen Traditionen, menschlicher Freiheit und erhellt diese für ein besseres Verständnis der Schrift<sup>20</sup>. Simon trifft mit seiner Argumentation den Kern dogmengeschichtlicher Entwicklung: Die Kirche erlässt nicht willkürlich Dogmen, sondern reagiert gegen herandrängende Kräfte, die eine Verengung des Wirklichkeitsanspruchs mit sich führen, und ermöglicht gerade so die je weitere und größere Lösung, die mit der Geschichte als Geschichte der Kritik und des Geistes gegeben ist. So verurteilt das Konzil von Trient eine Gleichsetzung von Kritik und Theologie<sup>21</sup>. Wirklichen Fortschritt in der Exegese kann es für Simon nur als Fortschreiten im Bedenken der Heilsgeschichte, als Vertiefung der Rede im Geist geben. Seine Hermeneutik aber gilt nicht nur einem tieferen Verstehen, sondern sie kommt auch aus einem tieferen Verstehen. Ernst Fuchs stellt in einem Artikel über das Neue Testament und das hermeneutische Problem die These auf: „Zu Hause spricht man nicht, damit man versteht, sondern weil man versteht“<sup>22</sup>. In diesem Sinn müsste man sagen, dass Simon verstanden hat, wo diese Heimat liegt, die uns als unentbehrlicher bibelhermeneutischer Ausgangspunkt umgibt: In der Kirche<sup>23</sup>. Sie ist es, deren Sendung den Dienst der Gläubigen verlangt, zur Evangelisierung der Welt<sup>24</sup>.

So gilt für Trient und Simon: Kritik und Theologie sowie kirchlicher Glaube ergänzen sich gegenseitig, wobei der Glaubensvollzug der Kirche, die „*analogia fidei*“, entscheidend bleibt<sup>25</sup>, denn „die Religion besteht nicht in den Subtilitäten der Grammatik und Kritik [dans les subtilitez de la Grammaire & de la Critique]“, sondern ist hauptsächlich auf „gewissen Sinnen, die man theologische nennen könnte [certains sens qu'on peut nommer Theologiques]“<sup>26</sup> gegründet. Damit ist die klassische Lehre vom vierfachen Schriftsinn angesprochen.

<sup>20</sup> Vgl. *R. Simon*, *Lettres choisies de M. Simon où l'on trouve un grand nombre de faits anecdotes de littérature* [=LC], Amsterdam 1730 (Bände 1-4), Band 2, 309.

<sup>21</sup> Vgl. VT, 419.

<sup>22</sup> *E. Fuchs*, *Das Neue Testament und das hermeneutische Problem*, in: *ZThK* 58 (1961) 198-226, hier: 209.

<sup>23</sup> Vgl. CNT, 629.

<sup>24</sup> Vgl. *R. Simon*, *Histoire de l'Origine & du Progrès des Revenus Ecclesiastiques, Où il est traité selon l'ancien & le nouveau Droit, de tout ce qui regarde les Matieres Beneficiales, de la Regale, des Investitures, des Nominations & des autres Droits attribués aux Princes*, Par Jérôme à Costa, Docteur en Droit & Protonotaire Apostolique, Francfort 1684, Band 2, 350.

<sup>25</sup> Vgl. *R. Simon*, *Le Nouveau Testament de Nôtre Seigneur Jesus-Christ. Traduit sur l'ancienne Edition latine. Avec des Remarques literales & critiques sur les principales difficultez*: Bände 1-4 [= NT], Trévoux 1702, Band 1, Preface.

<sup>26</sup> CNT, Preface.

#### IV. Geist aus der Geschichte: Zur Sache selbst

Obwohl die Theologen durchaus auf die biblische Textkritik bezogen bleiben, geht es letztlich um Christus selbst: „Schließlich lag es oft in der Freiheit der Hagiographen [à la liberté des Ecrivains sacrez], verschiedene Wörter [mots] zu verwenden, wenn diese die gleiche Sache [la même chose] ausdrückten. Die Evangelisten sind nicht weniger inspiriert, weil sie die Worte *Jesu Christi* [les paroles de *Jesus-Christ*] unterschiedlich ausdrücken [rapporter en termes differens].“<sup>27</sup> Gerade der Primat des geschichtlichen Christusereignisses entlässt aus sich den geistigen Sinn der Schrift: Mit dem Pariser Theologen Johannes Gagnaeus (†1549) weist Simon darauf hin, dass das von Jesus gebrauchte Schriftzitat (Ex 3,6) in Mt 22,32: „Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“, nicht aus sich heraus einen Beweis für die Auferstehung zu geben vermag<sup>28</sup>. Für Simon steht fest, dass letztlich die personale Christusbegegnung selbst der eigentliche Schlüssel des Glaubens und der unwiderlegbare Beweis für die Entsprechung beider Testamente ist; nur die Person Jesu Christi verbürgt ihre Einheit<sup>29</sup> und geistige Auslegung<sup>30</sup>. Simon unterscheidet (aber trennt nicht!) drei verschiedene Sinntypen: Einmal den „rein grammatikalischen [purement grammatical]“ Sinn, den der Kritiker „Wort für Wort [mot pour mot]“ eruieren muss, selbst auf die Gefahr hin, dass er „manchmal uneinsehbar [quelquefois inintelligible]“ bleibt<sup>31</sup>. Dann den „nur litteralen [simplement litteral]“ Sinn, der nicht an den einzelnen Worten hängen bleibt, sondern unter Beachtung der Besonderheiten, Redewendungen etc. der jeweiligen Sprache auf das in der Sache Gemeinte, die intendierte Wirklichkeit, zielt<sup>32</sup>. Auf derselben Ebene kann z.B. der historische Ablauf der alttestamentlichen Ereignisse angesiedelt werden, der vom Kritiker im buchstäblichen Sinn wahrheitsgetreu („à-la-verité“) geschildert wird<sup>33</sup>. Als Drittes schließlich gilt es, dem mystischen Sinn Rechnung zu tragen, der, diese Ereignisse transzendierend, auf die Wahrheit der christlichen Religion verweist, die sich nicht in der faktischen Kenntnis ihrer Geschichte erschöpft<sup>34</sup>. Im geschichtsumspannenden Raum der

<sup>27</sup> NO, 99.

<sup>28</sup> Vgl. CNT, 585.

<sup>29</sup> Simons Einsicht kann auch mit der aktuellen Forschung mithalten, die mit Irenäus von Lyon bekennen kann, dass Christus selbst das Licht ist, in dem sich die christliche Glaubenshermeneutik klärt (vgl. R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik, Einsiedeln 1998, 190 [Anm. 41], 488). In einer Anmerkung zu Eph 3,3 bemerkt Simon, dass Jesus Christus selbst („Jui-même“) es ist, der den Sinn der Heilsgeschichte erschließt (vgl. NT, Band 3, 252f.).

<sup>30</sup> Vgl. VT, 386, 404; CNT, 876.

<sup>31</sup> Vgl. VT, 260, 364. Nur auf diesem Sinntypus zu beharren, würde bedeuten, sich „trop scrupuleusement“ der Grammatik zu verschreiben (VT, 321). Der jüdische Exeget Ibn Esra (1092-1167) z.B. habe manchmal „un peu trop de Grammaire“ (VT, 374) vorgebracht.

<sup>32</sup> R. Simon, Remontrance. A Monseigneur le Cardinal de Noailles, Archevêque de Paris, sur son Ordonnance portant condamnation de la Traduction du Nouveau Testament imprimé à Trevoux, in: LC, Band 2, 346-390, hier: 365; vgl. VT, 437.

<sup>33</sup> Vgl. VT, 406.

<sup>34</sup> Vgl. VT, 405. So kann z.B. Cyrill von Alexandrien sagen, „dass nur diejenigen eine vollkommene Kenntnis der Mysterien unserer Religion [une connoissance parfaite des Mysteres de nôtre Religion] erlangen können, die diese geistigen und höheren Sinne [ces sens sublimes & relevés] erfassen“ (VT, 408). Interessant ist, dass Simons Deutung der Vätertheologie, sie gehe über eine faktisch-empirische Wirklichkeitsbetrachtung hinaus,

Kirche treten mit Heiliger Schrift und Tradition in für die Theologie grundlegender Weise dem Menschen zwei Ansprüche entgegen, die ihm seine eigene Fraglichkeit zu erkennen geben und die sich in den Freiheitsvollzügen von Glaube, Hoffnung und Liebe zu spitzen. Die geistige Auslegung der Apostel und Kirchenväter erweist sich als im Licht des Christusereignisses geschehende Weitung der Faktizität der Geschichte hin auf diese Vollzüge und gerade so als das dem historischen Anspruch des Christentums adäquate Formalobjekt, da erst hier die theologische Valenz des Buchstabens, die Sinnfülle der Heilsgeschichte, erschlossen werden kann: Die gewährte Liebe Gottes<sup>35</sup>. Der allegorische Sinn bezeugt<sup>36</sup>, dass der Geschichte ein Bedeutungsgehalt zukommen kann, der ihre faktisch-empirische Verifikation übersteigt, aber dies, ohne die historische Tragfähigkeit und Seriosität zu schmälern. Sehr wohl kennt Simon die Aussage des Thomas von Aquin, dass allein der Literalsinn in der theologischen Argumentation durchschlagende Beweiskraft haben soll<sup>37</sup>. Dem stimmt er zu<sup>38</sup>: „Aber wenn diese Allegorien sich auf die Tradition stützen, dann kann man sie verwenden und auf Ereignisse anwenden, die schon in dieser Tradition wurzeln.“<sup>39</sup> Es soll die gesamte Bedeutungsfülle der Heilsgeschichte eröffnet werden. Schriftthermeneutik und Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft greifen dabei ineins und knüpfen am Literalsinn an<sup>40</sup>. Der in der „*intentio auctoris*“ wurzelnde Literalsinn<sup>41</sup> ist nach Simon der Ausgangspunkt für die weitere theologische Betrachtung und muss es auch sein, da sonst die Gefahr bestünde, an den Verfasser-Freiheiten vorbei Pseudotheologumena zu ersinnen, die anstatt des Geistes des Herrn (vgl. 2Kor 3,17) gnostische Konstrukte zuließen und so gerade die Tür zum geistigen Sinn verschlössen<sup>42</sup>. Die „*intentio auctoris*“, die als Freiheitswirklichkeit nicht im Literalsinn aufgeht, sondern den Augenblick der Geschichtlichkeit transzendiert, ist auch ein zentraler Punkt, an dem

---

mit einer Analyse von Kardinal Ratzinger übereinstimmt, die er im Vorwort zur Neuauflage seiner Dissertation über Augustins Lehre von der Kirche – für Simon ist die Kirche der eigentliche Ort des Christentums – formuliert. Dort heißt es, dass Augustinus (und mit ihm die Väter) ein pneumatologisches und sakramentales Wirklichkeitsverständnis hegten, das jenseits einer plumpen Entgegensetzung von idealistisch und empirisch lag. Ratzinger schreibt: „Wieweit heutiges Denken von den Grundkategorien der Väter entfernt ist, sieht man am meisten in der Exegese, wo das Gegenüber von idealistisch und empirisch sich in das Gegenüber von Allegorie und ‚historischer‘ Auslegung abwandelt, das Allegorische zum überwundenen Unsinn erklärt wird und das ‚Historische‘ als allein Richtiges und Gültiges übrigbleibt. In Wirklichkeit kann das in so eingegengtem Sinn gefaßte ‚Historische‘ den wahren Reichtum der Geschichte nicht von ferne einfangen“ (*J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* [Unveränderter Nachdruck der Auflage von 1954 mit neuem Vorwort], St. Ottilien 1992 [MThS.S 7], S. XVII).

<sup>35</sup> Vgl. Leo der Große, *Tractatus* (453), 66.1 (CCL 138 A, S. 400).

<sup>36</sup> „Zeugnis zielt nicht auf Fakten, sondern auf Gegebenes im Wortsinn: auf Gewährtes. Insofern ist es Rühmung, und als solche sagt es nicht nur, was und wieviel es sagt (wie die Definition), sondern es meint wesentlich mehr, als es sagt: das Denken rühmt den Ursprung der Gewähr (alles fäblichen Was) als Geheimnis“ (*J. Splitt, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*. Freiburg i.Br. – München 1971, 205).

<sup>37</sup> Vgl. Sth I, q. 1, a. 10.

<sup>38</sup> Vgl. CNT, 117.

<sup>39</sup> TNT, 246.

<sup>40</sup> Vgl. R. Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament où l'on fait connaître quel a été l'usage de la lecture des Livres sacrés dans les principales Eglises du monde*, par Richard Simon, prêtre [= VNT], Rotterdam 1690, 447.

<sup>41</sup> Vgl. NO, 120f.

<sup>42</sup> Vgl. CNT, Preface: LC, Band 4, 415f.

sich Simon und Spinoza scheiden, da Letzterer die personale Dynamik des Menschen leugnet, die den Buchstaben der Historie in seine freiheitlichen Ursprünge hinein vertieft. Die Bibel selbst gibt Zeugnis von diesem Mit-Sein von Buchstabe und Geist: Mit Pelagius kann Simon im Blick auf Gal 4,24 sagen, „dass der Apostel hier eine Regel für die Allegorie gegeben hat, nämlich dass man die Typen oder Figuren [types ou figures] des Alten Testaments darstellt, wobei die Wahrheit der Geschichte [zu der gerade die „intentio auctoris“ gehört, d. Vf.] gültig bleibt [la verité de l’histoire demeurant].“<sup>43</sup> Es scheint wie ein Paradox: Nur indem der Buchstabe vertieft bzw. überstiegen (es zeigt sich hier eine Parallele zu Przywaras in/über<sup>44</sup>) wird, offenbart er sein volles, im Grunde theologisches Wesen. An anderer Stelle weist Simon auf den Wert der durch den Literalsinn bezeichneten Ereignisse der Heilsgeschichte hin, die eben nicht voreilig durch selbst ersonnene Ideen und unpassende Allegorien verdunkelt werden dürfen, sondern in ihrer Tiefe ausgelotet werden sollen. Damit eigentlich vertritt Simon eine Hermeneutik, die unter dem Motto „Geist aus der Geschichte und nicht aus den eigenen Ideen“ stehen könnte. Die theozentrische Sinnstruktur tritt dem Menschen in der Schöpfung entgegen und ist nicht von ihm ersonnen, so dass der geschaffene Mensch selbst auch seine Vollendung nicht eigenmächtig ersinnen kann, sondern zu erwarten und entgegenzunehmen hat. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade.

## V. Natur und Gnade

Nach Simon ist die zuvorkommende universale Gnade die Voraussetzung der menschlichen Freiheit, die sich im Gewissen verdichtet. Das tugendhafte Leben ist ebenfalls von dieser Gnade getragen. Selbst die Ungläubigen sind nicht aus der sittlichen Verantwortung entlassen. Die Stelle Röm 14,23 besagt somit im Blick auf Trient, dass auch der Irrgläubige, kraft seines Personseins, im Gewissen unter dem Anspruch der zuvorkommenden Gnade Gottes steht und gute Werke vollbringen kann<sup>45</sup>. Doch Gott beließ es nicht bei dieser zur Tugend und zum Guten rufenden Schöpfungsgnade, die durch den Sündenfall verunklärt worden ist. Es bedurfte der christologischen Überbietung<sup>46</sup>. Die Lehre vom allgemeinen Glauben an die rettende Macht Gottes kann sich auf die Einsicht des Thomas berufen, „quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quæ prædixerunt. Nam Job XIX, 25 dicitur: *Scio quod Redemptor meus vivit.*“<sup>47</sup> Trotz dieses ausgeweiteten Glaubens an den Erlöser, führt an Jesus Christus kein Weg vorbei; alle sind zum Glauben an ihn berufen<sup>48</sup>: „Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veri-

<sup>43</sup> CNT, 244.

<sup>44</sup> Vgl. E. Przywara, *Religionsphilosophische Schriften* (Schriften II). Einsiedeln 1962, 221.

<sup>45</sup> Vgl. CNT, 626.

<sup>46</sup> Vgl. LC, Band 3, 161f.; CNT, 578.

<sup>47</sup> Sth II-II, q. 2, a. 7, ad 3.

<sup>48</sup> Vgl. CNT, 201.

tatem cognoscentibus Spiritus revelasset, secundum illud Job XXXV, 11: *Qui docet nos super jumenta terrae*.“<sup>49</sup> Diese Gedanken von Thomas zeigen einmal mehr die Kontinuität der christlichen Lehre vom Heil, die Simon aus den biblisch orientierten Vätertexten zu erheben versucht.

Origenes erklärt im Anschluss an Mt 13,36, „dass alles Gute in uns von *Jesus Christus* kommt, so dass man sagen kann, dass nicht nur die Kirche Gottes, sondern die ganze Welt das Feld ist, von dem an dieser Stelle die Rede ist, weil der Menschensohn, sagt er [sc. Origenes], den guten Samen in die gesamte Welt gesät hat, und das Unkraut vom Bösen kommt.“ Simon bemerkt: „Dies entspricht der Lehre der griechischen Väter, die einstimmig die universale Gnade [la grace universelle] anerkannt haben, die Gott allen Menschen gewährt [que Dieu accorde à tous les hommes].“<sup>50</sup> Der Anspruch des Guten wird als Werk der durch Christus vermittelten und damit anfanghaft – als freies Versprechen, also unableitbar – zur Erlösungsgnade gewandelten allgemeinen Schöpfungsgnade verstanden. In diesem Ansatz klingt Origenes’ für die griechischen Väter wichtige Epinoiailehre an<sup>51</sup>, die besagt, „dass Jesus selber den Inbegriff aller Güter darstellt, die den Menschen geschenkt werden“<sup>52</sup>; ihr „liegt eine eindringliche theologische Erkenntnisbemühung zugrunde, die zu verstehen sucht, wie Christus für alle Menschen und zugleich für jeden einzelnen in der ihm angemessenen Weise der Weg sein kann, der ihn zum Guten zurückführt.“<sup>53</sup> Interessant ist nun, dass ebenfalls Simon mit Kol 2,3 in Jesus „alle Schätze des Wissens und der Weisheit [tous les tresors de la science & de la sagesse]“<sup>54</sup> vereint sieht und auch die sprachphilosophische Problematik bei Gregor von Nyssa kennt<sup>55</sup>, die in Zusammenhang mit der Epinoiailehre steht<sup>56</sup>. Im Blick auf den väterbezogenen Kontext der Simonschen Gnadenlehre lässt sich also die begründete These aufstellen, dass Simon, obwohl er nicht den expliziten Hinweis auf die Epinoiailehre gibt, diese doch gekannt und deren Anliegen, „daß alles Gute in uns von *Jesus Christus* kommt“<sup>57</sup>, geteilt hat.

Nach einem Chrysostomus nahestehenden anonymen Autor verdichtet sich die Schöpfungsgnade im Prinzipiengewissen, also „in der Erkenntnis des Guten und Bösen [la connaissance du bien & du mal], die Gott allen Menschen gibt, weil sie auf sein Bild hin geschaffen [créez à son image] sind.“<sup>58</sup> Ähnlich argumentiert der spanische Jesuit und Kardinal Francisco de Toledo (1534-1596), der die Gewissensfreiheit in seiner Lehre der „praedestinatio post praevisa merita“<sup>59</sup> anerkennt. Aus seiner Erklärung zu Joh 1,9 geht hervor, dass Jesus Christus es ist, der alle Menschen (ontologisch) durch seine Inkarnati-

<sup>49</sup> Sth II-II, q. 2, a. 7, ad 3.

<sup>50</sup> CNT, 56.

<sup>51</sup> Vgl. *H.J. Sieben*, Vom Heil in den vielen ‚Namen Christi‘ zur ‚Nachahmung‘ derselben. Zur Rezeption der Epinoiailehre des Origenes durch die kappadokischen Väter, in: *ThPh* 73 (1998) 1-28, hier: 2.

<sup>52</sup> *H.J. Sieben*, a.a.O., 6.

<sup>53</sup> *E. Schockenhoff*, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes. Mainz 1990, 198.

<sup>54</sup> NO, 60.

<sup>55</sup> Vgl. VT, 85-87.

<sup>56</sup> Vgl. *H.J. Sieben*, a.a.O., 19.

<sup>57</sup> CNT, 56.

<sup>58</sup> CNT, 199.

<sup>59</sup> *A. Segovia*, Art. Francisco de Toledo, in: *LThK*<sup>2</sup> 10, Sp. 237f., hier: 238.

on („par son Incarnation“) erleuchtet und in die Eigenverantwortung ruft, den personalen Anspruch zu erkennen und zum Glauben an ihn – den einzigen Mittler – zu kommen. Wird dieser Wahrheitsanspruch nicht erkannt, so liegt das nicht am Licht Christi, sondern an der menschlichen Freiheit<sup>60</sup>. Die universale Bedeutung der Inkarnation zeigt sich so als Erfüllung des dem Menschen mit der Schöpfungsgnade mitgegebenen Versprechens: Des Gewissens als konkreter Ort kategorischer personaler Wahrheitserkenntnis<sup>61</sup>. Im Sinne von Origenes, Chrysostomus, Francisco und Simon ist die Inkarnation Christi als „universale concretum“ seit Adam der Grund für die grundsätzliche ontologische Möglichkeit des Menschen, sich als „ad imaginem et similitudinem Dei“ geschaffen, also als unter dem unbedingten und konkreten personalen Anspruch stehend, auf den göttlichen Mittler hin zu vollziehen; darin ist schon die Erlösungsgnade anfanghaft wirksam. Nachdem also sowohl Schöpfung als auch Erlösung sich im Raum der Geschichte ereignen, muss auch die anthropologische Grunddimension der Sprachlichkeit in einer Beziehung zu ihnen stehen. Simons sprachphilosophische Reflexionen, die vom Primat des Anspruchs der personalen Wirklichkeit getragen sind, geben Aufschluss darüber.

## VI. Richard Simon, Richard Schaefflers Theorie der Erfahrungskonstitution und moderne Sprachphilosophie

Der Münchener Philosoph Richard Schaeffler weist bereits im Jahre 1980 und nun jüngst, in seinem 2004 erschienenen dreibändigen Werk *Philosophische Einübung in die Theologie*, auf den personalen Ansatz Simons hin<sup>62</sup>, so dass ich es mir zur Aufgabe machte, diesen mit Schaefflers Theorie der *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*<sup>63</sup> zu konfrontieren und deren gegenseitige Kompatibilität aufzuweisen. Und tatsächlich gehen Simon wie Schaeffler von der Priorität des Wirklichkeitsanspruchs aus. Im Anschluss an Gregor von Nyssa legt Simon eine Theorie der Entstehung der Sprachen vor, die dem ganz entspricht<sup>64</sup>. Gregor unterscheidet zwei Wirklichkeitsebenen: Zum einen das Wesen der geschaffenen Dinge in ihrer Beziehung zu Gott und zum andern die Dinge im Erkenntnisbild des Menschen. Simon schließt sich dieser realistischen Erkenntnishaltung an, denn jede fruchtbare Bibel- und damit Wirklichkeitshermeneutik ist für ihn an das Be-

<sup>60</sup> Vgl. CNT, 606f.

<sup>61</sup> Vgl. LC, Band 3, 161f.

<sup>62</sup> Vgl. Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg i. Br. 1980 (QD 82), 78-84. „Die historisch-kritische Auslegung von Texten, wie sie Richard Simon in seinen ‚historisch-kritischen Einleitungen‘ zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments mitsamt ihrer Übersetzungs- und Auslegungsgeschichte erstmalig unternommen hat, dient dem historisch-kritischen Verstehen eines Zusammenhangs von Erfahrungen, der von den ersten Zeugen bis zu den je gegenwärtigen Lesern dieses Zeugnisses reicht“ (Philosophische Einübung in die Theologie. Zweiter Band: Philosophische Einübung in die Gotteslehre. Hg. von M. Enders und B. Uhde, Freiburg i.Br. – München 2004 [Scientia & Religio: Band 1/2], 135).

<sup>63</sup> Vgl. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i.Br. – München 1995.

<sup>64</sup> Vgl. VT, 85.

trachten des Wesens der Dinge an sich geknüpft<sup>65</sup>, das sich nicht in der Faktizität der Welt erschöpft. Auch Simon anerkennt (wie Gregor) einen Transzendenzbezug der Schöpfung, dem der Mensch nicht durch willkürliches Spekulieren gerecht wird, sondern vielmehr durch wahrheitsgemäßes Entsprechen. Es handelt sich um eine Doppelstruktur der Wirklichkeit: Sie umfasst einerseits das in Bezug auf Erkenntnis maßgebende Verhältnis der Dinge zum Menschen, andererseits die in erkenntnistheoretischer Rücksicht maßnehmende Haltung des menschlichen Geistes gegenüber den geschaffenen Dingen an sich, und wird zum Ausgangspunkt der Frage nach der Entstehung der Sprache. Nach Gregor und Simon gelangt der Mensch durch ein Nachdenken, das nie völlig in sprachlichen Strukturen aufgeht, über das von Gott in die Dinge gelegte Wesen zur Sprache. Die Theozentrik der Schöpfung setzt den Menschen in ein ursprüngliches und dialogisches Verhältnis zu sich selbst, der Welt und Gott. Die theozentrische Wirklichkeit der Dinge transzendiert den menschlichen Verstand und bleibt diesem mit einem je größeren, letztlich uneinholbaren Anspruch der Wirklichkeit voraus. Im Anruf Gottes (durch die Schöpfung) gelangt der Mensch zu seiner Sprache. So wäre der Ansatz Gregors und Simons zu deuten, der weit davon entfernt ist, wie der frühe Wittgenstein<sup>66</sup>, die Grenzen der Welt mit den Grenzen der Sprache zusammenfallen zu lassen.

Als Alternative zu jener Schiene moderner Sprachphilosophie, die den objektiven Referenzbezug religiöser Sprache problematisiert und dem Theismus eine Absage erteilt, lässt sich mit Simon und Schaeffler folgende Lösung anbieten: Wird Sprache, wie es auch die geistige Auslegung nahelegt, als sedimentierte Erfahrung von Generationen im Dialog mit der Wirklichkeit verstanden und nicht mit dem Anspruch der Wirklichkeit selbst verwechselt, dann kann eine einseitige Referenzfixierung zugunsten einer erfahrungsmäßigen Vermittlung von Welt und Sprache vermieden werden. Der geistige Schriftsinn bietet einen konkreten Erfahrungskontext an, um religiöse Sprache von Generationen auch in der Gegenwart für den einzelnen Gläubigen wirksam und verstehbar werden zu lassen: die Kirche.

## VII. Das Christliche an christlicher Hermeneutik

Für Simon bleiben die drei großen Themen „Natur und Gnade“, „Bibelauslegung bzw. Inspiration“ und „Kirche, Schrift und Tradition(en)“ in die Dynamik der Schöpfungswirklichkeit eingebunden, die ein Verhältnis von Freiheit zu Freiheit zwischen Gott und Mensch stiftet. Dieser so begründete ontologische Selbststand des Menschen spielt in der Gnadenlehre und damit auch im Blick auf die Entsprechung der beiden Testamente eine wesentliche Rolle. Christus kann nur das Ziel und die Erfüllung des Alten Bundes sein, wenn er die sich bis dahin in der Heilsgeschichte artikulierenden menschlichen Freiheiten nicht übergeht, sondern, ihre innere personale Dynamik aufgreifend, zu ihrer innersten Vollendung führt; darin findet eine christozentrische Schrifthermeneutik ihre Rechtferti-

<sup>65</sup> Vgl. VT, 386, 388, 400.

<sup>66</sup> Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (With an Introduction by Bertrand Russell), London 1960, 5.62.

gung. Die verschiedenen Gestalten der alttestamentlichen Heilsgeschichte (z.B. Moses, Abraham, Isaak, Jakob, Salomo, David, Sara, die Mutter Simsons, Hanna, Elisabeth) kommen kraft desselben Gottes, der sie verbindet, nicht nur untereinander, sondern auch im Blick auf den Neuen Bund zur Konsonanz (Simon spricht davon, dass Juden- und Christentum dieselbe Substanz haben<sup>67</sup>). Ihre Geschichte (Literalsinn), ihr Glaube (Allegorie), ihre Hoffnung (Tropologie/Anagogie) und ihre Liebe (Anagogie/Tropologie) erfüllen sich in/mit ihrem Ursprung selbst, der gleichzeitig das Fundament der kirchlichen *traditio* ist: Jesus Christus, „Schlußstein, der die beiden Testamente zusammenhält“<sup>68</sup>; so geschieht die „articulation des deux testaments“<sup>69</sup>. Während Spinoza dem Menschen die personale Kraft abspricht<sup>70</sup>, unterstreicht Simon gerade die personale Vermittlung der Offenbarung. Gegen Neuerungen sowie sophistische Wortklauberei und Philosophien<sup>71</sup> bekennt er sich mit Basilius zur Theologie als „doctrine du S. Esprit“<sup>72</sup>, deren Reinheit und Einfachheit im personalen Zeugnis der apostolischen *traditio* liegt. In diesem Zusammenhang ist auch seine Inspirations- und Gnadenlehre zu nennen, die nicht nur die personal-ekklesiale Wirklichkeitsform der Offenbarung in dieser Welt bedenkt, sondern gleichzeitig einen Blick auf die innere Struktur des Glaubens eröffnet, also die Durchdringung (Kooperation<sup>73</sup>) von Verborgenem und Erkennbarem, von göttlichem Anruf und menschlicher Antwort, in ihm sichtbar macht.

Geschichtlichkeit und Geist schließen sich keineswegs aus: Simon gibt Rechenschaft von der historischen Rationalität und Erforschbarkeit, die christlicher Theologie als ein Wesensmoment innewohnt<sup>74</sup>. Angesichts der neuzeitlichen Versuche, dem Anspruch der Geschichtlichkeit unverkürzt zu entsprechen, trägt Simon, gestützt auf die Erfahrungen der christlichen Jahrhunderte, einen Ansatz vor, der die Wahrheit weder dem Rationalismus noch dem Historismus preisgibt, sondern die Spannung zwischen der geschichtlichen Kontingenz und ihrem Überstieg ins unverlierbar Bleibende aushält. Das richtige Verständnis von Kritik und Theologie erweist sich hierbei als unentbehrlich, um den Extremen eines Positivismus und Naturalismus zu entgehen. Ein großes Verdienst Simons ist es, in seinen *Histoires critiques* die Notwendigkeit der Unterscheidung von historischer Kritik und Theologie so prägnant formuliert zu haben, wie kaum ein anderer vor ihm. Simon ruft selbst in seinen *Histoires critiques* dazu auf, eine beständige Unterscheidung (Krisis) der gesamten christlichen Glaubenshermeneutik aus demjenigen Urteilsvermögen heraus zu unternehmen, das die christliche *traditio* selbst mitbringt.

<sup>67</sup> Vgl. z.B. VT, 390f.

<sup>68</sup> H. de Lubac, Typologie. Allegorie. Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von R. Voderholzer, Einsiedeln 1999, 116.

<sup>69</sup> R. Voderholzer, Geleitwort, zu: Henri de Lubac, Typologie. Allegorie. Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer, Einsiedeln 1999, VII-XVII, hier: IX.

<sup>70</sup> Man denke nur an sein Verständnis von Liebe als „Lætitia, concomitante ideâ causæ externæ“ (*Baruch de Spinoza*, Werke II: Ethica. Hg. von K. Blumenstock, Darmstadt 41989, III Affectuum Definitiones VI, S. 356).

<sup>71</sup> Vgl. CNT, 114.

<sup>72</sup> CNT, 103.

<sup>73</sup> Vgl. CNT, 296f., 448f.

<sup>74</sup> Nebenbei gesagt: Gerade im Blick auf diese Kriterien scheidet für Simon der Islam als personaler Wahrheits-träger aus (vgl. z.B. TNT, 308).

Diese Krisis wird selbst von der transzendentalen Fragestellung geleitet, die sich um die rechte Ordnung der Freiheitsvollzüge des Menschen bemüht: Wille und Vernunft sowie Glaube, Hoffnung und Liebe stehen dabei auf dem Spiel. Die klassische Lehre vom vierfachen Schriftsinn, die im Lichte der Evidenz des Christusereignisses diese Sinnvollzüge ins rechte Verhältnis zueinander und zur Geschichtlichkeit zu setzen versucht, ist nur ein Beispiel für die christliche Antwort auf die Frage, was der Mensch sei. Die Allegorese, die ihren Ausgang vom Buchstaben der Geschichte nehmen soll<sup>75</sup>, will die gesamte Existenz des Menschen in ihrem Gottesbezug kenntlich machen: Glaube (Allegorie), Hoffnung (Tropologie/Anagogie), Liebe (Anagogie/Tropologie) und dazu die Zeit (der Gnade) (Buchstabe). Der von Simon mit Vehemenz als Grundlage dieser Überlegungen verfochtene Literalsinn erteilt der Gnosis in allen Formen und zu allen Zeiten eine Absage: Wer sich der historisch-kritischen Rechenschaft entzieht, wird, da das Christentum eine personale und historische Offenbarungsreligion ist, Kritik *und* Theologie auf die Seite drängen und damit überhaupt den eigenen Ausgangspunkt für einen interreligiösen Dialog in den (Treib-)Sand setzen.

Ja, Gott hat in Jesus Christus die Geschichte, hat jeden Einzelnen von uns gefunden und wartet voller Liebe und Geduld auf unsere Antwort, – das ist das Christliche an christlicher Hermeneutik: „*Nicht ihr werdet dann reden, sondern der Geist eures Vaters wird durch euch reden* [Mt 10,20]<sup>76</sup>“; und die Kirche ist der originäre Ort solch gottmenschlicher Resonanz.

With the themes of *historical criticism, Church, Bible, tradition, inspiration* as well as *nature and grace*, Richard Simon (1638-1712) tried to record the heart of Christian world-view, – e.g. against Baruch de Spinoza (1632-1677). Simon founded the historical and critical method grasping the meaning of Faith and Scripture, starting with the historical facts and being able to become an integral part of Theology as a historical dialogue with God.

<sup>75</sup> Vgl. VNT, 447.

<sup>76</sup> RD, 162.