

Subtilitas intelligendi, explicandi, applicandi

Protestantische Bibelhermeneutik zwischen 1618 und 1717
im Zeichen des *sola scriptura*

Walter Sparn

Das Reformationsjubiläum 1717 unterschied sich von dem des Jahres 1617 deutlich durch seine politischen, sozialen und wissenschaftlichen Kontexte, erkennbar aber auch in seinen religionspolitischen und religiösen Umständen.¹ Zwar bestanden der staatskirchliche Status protestantischer Kirchen und die Bekenntnisbindung der Theologien im Reich fort, aber seit 1685 wurde die Homogenität des öffentlichen Kultus in immer mehr Staaten aufgegeben, und obrigkeitliche Bemühungen um innerprotestantische Toleranz und um ein gemeinsames protestantisches Bewusstsein auf der Basis des Schriftprinzips verstärkten sich, auch wenn bekenntnisgebundene Bibelauslegungen noch hinzunehmen waren.² Ferner hatten sich im Laufe des 17. Jahrhunderts, irreversibel im 18. Jahrhundert die protestantischen Frömmigkeitskulturen und Theologien transformiert und pluralisiert:³ Die nunmehr partikular werdenden Orthodoxien, der tendenziell konfessionsöffnende Pietismus und die heterodoxen Formen religiöser Praxis bildeten unterschiedliche Lektüren der Bibel aus, und manche religionskritische Autoren entwickelten, um die normative Rolle des *sola scriptura* zu relativieren, ihrerseits eine Bibelhermeneutik.

Aber nicht erst das frühe 18., sondern schon das 17. Jh. war eine Zeit intensiver hermeneutischer Arbeit am *sola scriptura*; auch die theologisch motivierte Ausbildung einer allgemeinen Hermeneutik gehört in diese Zeit. Die methodische Ausbildung der durchsichtig regelgeleiteten Kunst des Verstehens fremder Reden und Texte verlief kontinuierlich und war innerprotestantisch kaum strittig. Die Verfeinerung der Kunst zur *subtilitas*, wie der gängige Ausdruck laute-

¹ D. WENDEBOURG, Vergangene Reformationsjubiläen, (in: H. SCHILLING [Hg.], Der Reformator Martin Luther 2017, [Schriften des Historischen Kollegs 92], 2014, 261–281); H.-J. SCHÖNSTÄDT, Das Reformationsjubiläum 1717. Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung im Spiegel landesherrlicher Verordnungen, 1982.

² CH. V. WITT, Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffes in der Frühen Neuzeit, 2011.

³ A. BEUTEL, Frömmigkeitskulturen 1, (in: EdN 4, 2006, 51–61).

te, diente auch neuen Aufgaben, zunächst der konfessionell stabilisierenden Sicherung des Schriftbeweises, zunehmend auch der Klärung und Selbstwahrnehmung des Subjekts der Interpretation, des Hermeneuten. Dieser wurde zur Instanz eines Themas, das sich seit der Reformation als äußerst heikel erwiesen hatte und weiterhin zu Irritationen führte: die Verbindung von Wort und Geist, von Text und Sinn. In der Bibelhermeneutik war dieses Problem akut in der Verbindung der drei Schritte des Verstehens (*intelligere*), des Erklärens (*explicare*) und des Anwendens (*applicare*) eines Textes. Im Interesse sicheren Schriftbeweises mussten die anwendungsorientierten und bloß subjektiven Momente der Interpretation minimiert werden; im Interesse frommer Lektüre der Heiligen Schrift musste die geistlich gelingende bzw. in der Erleuchtung des Interpreten gelungene Anwendung die Perspektive der gesamten Interpretation sein. Diese Spannung bewegte die Geschichte der Bibelhermeneutik (auch) zwischen 1618 und 1717. Dabei traten die *subtilitas intelligendi* und die *subtilitas explicandi* einerseits, die *subtilitas applicandi* andererseits auch fast kontrastiv auseinander, um bis 1717 auf verschiedene Weise wieder korreliert zu werden.

Eine dogmenhistorisch verengte Historiographie hat nur die Entwicklung des dogmatischen Schriftprinzips wahrgenommen, wo es allerdings in der Tat zwei wichtige Innovationen gab (I.). Aber sie untersuchte kaum die für die religiöse Praxis und fromme Mentalität eher noch wichtigere Bibelhermeneutik der anwendungsorientierten Textsorten und damit auch nicht die rezeptionsästhetischen Aspekte des *sola scriptura*. Dieses Defizit ist in jüngerer Zeit auch aufgrund religions- und literaturhistorischer Interessen vermindert worden (II.). Nach 1650 stellte sich auch die ‚thetische‘, ‚positive‘ Theologie den Irritationen des Schriftprinzips, die zum Teil bibelhermeneutisch ausgelöst (III.1), die dringlicher aber von philologischer und philosophischer Bibelkritik verursacht wurden (III.2). Innovative Reaktionen der Dogmatik verschoben die hermeneutische Perspektive heilsökonomisch und fokussierten das *sola scriptura* auf die Tätigkeit des Autors und des interpretierenden Lesers, also produktions- und rezeptionsästhetisch. Das näherte sich der Bibelfrömmigkeit des Pietismus an, in dem allerdings die Orientierung an der applikativen Funktion des Schriftprinzips sowie an der Subjektivität des Auslegers wie des Lesers der Schrift normativen Rang erhielt (III.3).

I. Schriftprinzip und Schriftbeweis

Auch wenn reformatorische Theologie und *sola scriptura* seit 1520 als konstitutiv verbunden erkennbar waren, war die Konstitution eines methodisch stabilen Schriftprinzips die Leistung doch erst der Zeit um 1617. Sie war insofern kontextualisiert, als die theologische Arbeit stark von der konfliktaffinen staatskirchlichen Konfessionalisierung geprägt war und sich die Frage nach der Me-

thode des Denkens und Redens gegen Ende des 16. Jahrhunderts philosophisch und auch für die Theologie, der die Methodologie Melanchthons nicht mehr genügte, neu stellte.

1. Die Sicherung eines ‚Schriftprinzips‘ der Theologie

Noch 1618 und später waren die Theologen präsent, die im Gegenüber zum *Tridentinum* die reformatorische Lehre von der Heiligen Schrift und den Regeln ihrer Interpretation genauer formuliert hatten, Martin Chemnitz (im Locus I seines *Examen Decretorum Concilii Tridentini* I, 1565, loc. I) und Matthias Flacius (*Clavis Scripturae Sanctae*, 1567, noch 1715). Dies legte den Akzent auf die Frage nach der Autorität, die über strittige Schriftauslegung letztgültig entscheidet, und auf die Begründung des *sola scriptura* aus den Eigenschaften der Schrift und solchen Regeln ihrer Auslegung, die ihrer Selbstausslegung dienen und die menschliche Lehrautorität nur instrumental implizieren. Die Konkordienformel (1577) hatte das einleitend als Bekenntnis formuliert.⁴ Leonhart Hütters lateinisch und deutsch lange gebrauchtes *Compendium locorum theologicorum* (1610/1613, noch 1772) stellt als Locus I *De sacra Scriptura deque norma ac iudice controversiarum Ecclesiasticarum* voran; so wich er von Melanchthon und Jacob Heerbrand ab, deren Anordnung der Glaubensartikel er sonst folgte.⁵ Hütters Artikel enthält das Elementarwissen zum Thema *sola scriptura*, das bis ins frühe 18. Jh. in lutherischen Territorien Europas verbreitet war.

Die prinzipielle Rolle der Lehre von der Heiligen Schrift und ihren hermeneutisch relevanten Eigenschaften wurde vollends geklärt in einem Traktat über die Theologie als Wissenschaft (*theologia accurata*), der seit 1610 aufkam und lutherischerseits der herrschende wurde. Der neue Theologiebegriff war eine Absage an den *doctrina*-Begriff Melanchthons⁶, denn er unterschied die wissenschaftliche Form der Schriftauslegung, den demonstrativen Beweis, von ihrer Funktion für die Verkündigung und Aneignung des Evangeliums, für welche *Christus medicus* das emblematische Vorbild wurde.⁷ Beides wurde breit wirksam durch Johann Gerhards *Prooemium De natura Theologiae* (1625, der Neubearbeitung seiner 1610–1622 publizierten *Loci theologici* vorangestellt). Gerhard übernahm jedoch noch nicht die analytische Methode (richtiger: *ordo*) von

⁴ BSELK, 2014, 1219, 13f (SD), 2016, 9 (Epitome).

⁵ L. HÜTTER, *Compendium locorum theologicorum ex Scripturis sacris et Libro Concordiae*. Lateinisch – deutsch – englisch, hg. von J. A. STEIGER, 2006, 36–45; auch *Loci theologici*, 1619). Das Gesagte gilt auch für Kap. 1 in B. MENTZER, *Catholisches Handbüchlein*, 1619/20, wo die These, dass die Schrift allein und selbst Richterin ist, noch deutlicher markiert wird (I,1–18).

⁶ TH. MAHLMANN, *Doctrina* im Verständnis nachreformatorischer lutherischer Theologen, (in: PH. BÜTTGEN u. a. [Hg.], *Vera doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes*, 2009, 199–264), 222–230, 243–250, zit. 222.

⁷ J. A. STEIGER, *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, 2005.

Ziel, Subjekt und Mittel der theologischen Praxis und versuchte auch, die Neuerung Balthasar Meisners und Georg Calixts mit der Tradition Melanchthons zu verknüpfen. Er stellt eine „konkrete“ Definition der Theologie (Auslegungs- und Verkündigungskompetenz des Theologen) und die „abstrakte“ Definition (aus Gottes Wort erbaute Lehre) unvermittelt nebeneinander. Erstere meint Theologie als pastorale Praxis, zum Heil zu *führen*, letztere die Lehre, zum Heil zu *kommen* und ist (auch) auf die eigene Frömmigkeitspraxis bezogen – sie wurde daher von den Vertretern der *reformatio vitae* beider Konfessionen bevorzugt. Doch verharmloste Gerhards Nebeneinander den methodischen Unterschied der beiden Aspekte des Schriftprinzips.⁸

Gerhard entsprach der neuen methodologischen Situation aber darin, dass *Locus II* die Schriftlehre dem aristotelischen Muster der vier Gründe (hervorbringende, materielle, formale, finale Ursachen, §§ 4–19) folgend strukturierte und die Eigenschaften der Schrift und deren Rang als letztentscheidende Norm eindeutig zuordnen konnte. So begründete er das Erfordernis der Bibelinterpretation und der Übersetzungen für Laien nicht primär aus ihrer (partiellen) Dunkelheit, sondern aus ihrem klaren Wirkungszweck (§§ 20–24; §§ 25–28). Dass *alle* lesefähigen Menschen die Heilige Schrift lesen sollten, weil sie suffizient das Heil vermittelt, und wegen ihrer Klarheit auch verstehen können, blieb eine unstrittige Implikation des *sola scriptura*. Auf dieser Ebene unterschied sich die calvinistische Schriftlehre nicht wesentlich von der lutherischen, wie deutsche (Amandus Polanus 1609; Johannes Wolleb 1626); englische (William Ames 1623) und niederländische Autoren (*Leidener Synopsis*, 1625) belegen. Doch hatte die staatliche Autorisierung englischer (1611) und niederländischer Übersetzungen (1618), die sich genauestens an den Urtext halten wollten und auf doktrinale Marginalien verzichteten⁹, keine Entsprechung im deutschen Luthertum.

2. Die hermeneutische Realisierung des dogmatischen Schriftprinzips

Der nächste, große Schritt in der Explikation des *sola scriptura* war die Konzeption einer *allgemeinen* Hermeneutik.¹⁰ Sie wurde nötig wegen der Verpflichtung der *theologia accurata* auf den nicht bloß topischen, sondern demonstrati-

⁸ J. GERHARD, *Loci theologici*, Prooemium §31. Vgl. J. WALLMANN, Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, 1961; korrigierend MAHLMANN, *Doctrina* (s. Anm. 6), 250–253. An der trennungscharfen Lektüre Gerhards laboriert die Arbeit von T. CH. ELKAR, *Lehre und Leben. Dogmatische Perspektiven auf lutherische Orthodoxie und Pietismus. Studien zu Gerhard, König, Spener und Freylinghausen*, 2015, bes. 91–104 (Schriftprinzip, Theologiebegriff).

⁹ J.F. FESKO, *The Doctrine of Scripture in Reformed Orthodoxy*, (in: H.J. SELDERHUIS [Hg.], *A Companion to Reformed Orthodoxy*, 2013, 429–464).

¹⁰ Vgl. W. ALEXANDER, *Hermeneutica Generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*, 1993; M. LAUBE, *Hermeneutik*, (in: *EdN* 5, 2007, 381–386 [Lit.]).

ven Schriftbeweis. Wie schon der neue Theologiebegriff – und das Reformationsjubiläum 1617¹¹ – diente auch sie der Erhaltung des gefährdeten Augsburger Religionsfriedens durch Sicherung des Schriftprinzips gegen seine neuerliche Bestreitung durch die jesuitische Kontroverstheologie. Für Lutheraner war die Hermeneutik des demonstrativen Schriftbeweises die Basis der Widerlegung jesuitischer Exegesen, aber auch des calvinistischen Anspruchs auf *sola scriptura*. In dieser doppelten Frontstellung publizierte der Straßburger Johann Conrad Dannhauer seine *Hermeneutica generalis* als *Idea boni interpretis* (1630, ⁶1670), der kontroverstheologischen *Idea boni disputatoris* (1629, ⁶1674) folgend.¹² Dieser Entwurf setzt seinerseits zwei Innovationen voraus.

Eine Neuerung war die (in der szientifischen Theologie überhaupt nötige) logisch strenge *Methodologie*; sie stellte die Frage der *methodus* von Wissenserwerb neu. Anders als das humanistische und das ramistische Wissenschaftsmodell unterschied sie die demonstrative, Tatsachen aus ihren Gründen feststellenden Logik von der dialektischen, auf begriffliche Verständigung gehenden topischen Logik. Für den *ordo* erworbenen Wissens unterschied sie theoretische und praktische Disziplinen; letztere beginnen mit ihrem Ziel (*finis*), gehen weiter zu ihrem Objekt (*subjectum tractationis*) und ihrem Träger (*subjectum inhaesionis*), um mit den Mitteln zur Erreichung des Ziels zu enden.¹³ Für die protestantische Theologie bedeutete das eine ‚Verwissenschaftlichung‘ ihrer Praxis und ihrer Propädeutik. Dagegen erhob sich zum Teil starker Widerstand von Theologen melanchthonischer oder flacianischer Prägung.¹⁴ Fraglos zielte der habituelle Theologiebegriff auf die Praxis der Verkündigung, aber nicht nur auf *schriftauslegende*, sondern auch auf die nachweislich *schriftgemäße* Vermittlung der wahren Religion. Das löste, sieht man von der Schule Calixts ab, die wissenschaftliche Tätigkeit des Theologen nicht ab von seiner persönlichen Frömmigkeit; Theologe zu sein, wurde definiert als ein Vermögen, das auch zu erlernen war, aber nur als *habitus [theosdotos]* geistlich wirksam wurde. Das

¹¹ D. GEHRT, Gelehrtenkultur und Reformationsgedenken 1617 am Beispiel der ernestinischen Herzogtümer, (in: M. FRIEDRICH u. a. [Hg.], *Konfession, Politik und Gelehrsamkeit. Der Jenaer Theologe Johann Gerhard [1582–1637] im Kontext seiner Zeit*, 2017, 177–224).

¹² J. C. DANNHAUER, *Idea boni interpretis et malitiosae calumniatoris, quae obscuritate dispulsa, verum sensum a falso discernere in omnibus auctorum scriptis ac orationibus docet, et plene respondet ad quaestionem Unde scis hunc esse sensum, non alium?*, 1630; ND von ⁵1652, 2004. DERS., *Idea boni disputatoris et malitiosi sophistae, exhibens artificium, non solum rite et strategematically disputandi, sed fontes solutionum aperiens, e quibus quodvis spinosissimum sophisma dilui possit*, 1629; ND von ⁵1656, 2010. Vgl. J. WALLMANN, Die Eigenart der Straßburger lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert, (in: DERS., *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, 1995, 87–104).

¹³ W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, 1893, bes. 67–100.

¹⁴ M. FRIEDRICH, Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkung auf das Luthertum um 1600, 2004.

entfalteten sämtliche Anleitungen zum Studium seit Gerhards Vorlesung *Methodus studii theologici* aus dem Jubiläumsjahr 1617 (1620, ³1654).¹⁵

Die zweite Voraussetzung war die Blüte der philosophischen und der biblischen Hermeneutik nach 1600. Philosophisch wichtig war, dass Melanchthons rhetorisch-dialektische Praxis des Verstehens in die Richtung der logischen Analyse verschoben wurde. Dannhauer knüpfte hier auch an die Altdorfer Schule an, z. B. an die *Oratio de optima ratione interpretandi* in der Aristoteles-Einführung von Michael Piccart (1605), auch an die Logik-Lehrbücher der Reformierten Bartholomäus Keckermann (1611) und die *doctrina hermeneutiké* bei Clemens Timpler (1612). Ohnedies setzte Dannhauer die theologische Rezeption der humanistischen Philologie, ihrer Erforschung der Kontexte und ihr Interesse an regelhafter Auslegung voraus. Sie lag vor in Gerhards *Tractatus de legitima Scripturae Sacrae interpretatione* (1610, in die *Loci* integriert), in Wolfgang Franz' elementarisierenden *Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione Scripturae Sacrae maxime legitima* (1619, ⁶1708) und in der *Philologia Sacra* des Gerhard-Schülers Salomo Glassius (1623, zuletzt ediert von Johann Franz Budde, 1725).¹⁶

Dannhauer verstand seine allgemeine Hermeneutik als Ordnung und Vervollständigung des Bisherigen, weniger als etwas Neues (geschweige denn als ‚Sonderfall‘, wie gelegentlich gesagt wird). Doch hatten diese Traktate die Lücken in ihrer Auseinandersetzung mit Robert Bellarmins Explikation des tridentinischen Doppelprinzips von schriftlicher und mündlicher Tradition¹⁷ nicht schließen können, vor allem hinsichtlich der unklaren Verbindung von geistlichem Sinn und biblischem Buchstaben und der Bedeutung der Geistbegabung des Hermeneuten. Dass dies ein Problem war, führte der Rahtmann'sche Streit in den 1620er Jahren vor Augen. Von einer deutlichen Trennung von Geistigem und Stofflichen ausgehend und Johann Arndts Schriftgebrauch (s. u.) spiritualistisch akzentuierend, verstand Hermann Rahtmann die Heilige Schrift nur als Wegweiser, dessen geistliche Lektüre nur dem geistbegabten Leser möglich sei. Nur mit Mühe gelang es 1630, die konstitutive Verbindung von Buchstabe und Geist in der Heiligen Schrift mit christologischen Analogien und der Unterscheidung dreier Gestalten des Wortes Gottes zu artikulieren.¹⁸ Ein im

¹⁵ J. GERHARD, *Methodus studii theologici*, 1620. Vgl. H. J. SELDERHUIS/M. WRIEDT (Hg.), *Bildung und Konfession. Theologenausbildung im Zeitalter der Konfessionalisierung*, 2006, speziell M. NIEDEN, *Rationes studii theologici*, a. a. O. 211–230.

¹⁶ J. GERHARD, *Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione* (1610). Lat.-dt. hg. von J. A. STEIGER, 2007. Vgl. J. A. STEIGER, *Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16.–18. Jahrhunderts*, 2011; CH. BULTMANN/L. DANNEBERG (Hg.), *Die „Philologia Sacra“ im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, 2011.

¹⁷ W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Bellarmins biblische Hermeneutik* (2002), (in: DERS., *Apokalypse und Philologie*, 2007, 53–78).

¹⁸ Vgl. J. A. STEIGER, „Das Wort sie sollen lassen stahn“, (in: *ZThK* 95, 1998, 338–365); R. KIRSTE, *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift. Das testimonium spiritus san-*

Blick auf das *sola scriptura* ebenfalls schwieriges Problem zeigte sich im Versuch, den Dissens der lutherischen und der calvinistischen Auffassung vom Glaubensfundament als fundamentalen zu fixieren. Nikolaus Hunnius' endgültige Formulierung (*Diaskepsis theologica*, 1626) beruhte nämlich nicht auf der Heiligen Schrift als solcher, sondern auf einem demonstrativ abgeleiteten *fundamentum fidei dogmaticum* (der lutherischen Erwählungslehre). Der Dissens im Gebrauch der Heiligen Schrift, *fundamentum fidei organicum*, wurde nur festgestellt, seine hermeneutische Ursache, die jeweils leitende *analogia fidei*, wurde nicht angesprochen.¹⁹

3. Der logisch unanfechtbare Schriftbeweis

Dannhauers Innovation beruhte auf der Einsicht, dass die methodische Sicherung des *sola scriptura* eingebettet werden muss in eine *allgemeine*, nicht auf Konfession, Klerus oder privilegierte Personen wie den Papst beschränkte Hermeneutik. Ziel seiner *Hermeneutica Sacra* (1654)²⁰ ist das hermeneutische überhaupt: den propositionalen Sinn, der vom Autor einer sprachlichen Äußerung intendiert war, zweifelsfrei festzustellen. Daher sind die philologischen, logischen, rhetorischen und (auch profan-) historischen Instrumente des Verstehens die gleichen (sectio I). Bereichshermeneutik ist sie im Blick auf die sprachlichen, historischen und theologischen Eigentümlichkeiten ihres Gegenstandes; und hier geht das allgemeine *intelligere* in das theologische *explicare* über. Der dafür ausführlich formulierte Interpretationsschlüssel der Heiligen Schrift zielt daher auf die Bestimmung des geistlichen, als Gesetz oder als Evangelium erkennbaren Skopus eines Textes; dafür müssen historische Umstände, unterschiedliche Kontexte und die *analogia fidei Christi* berücksichtigt werden (sectio II).

Der kritische Gewinn der biblischen Hermeneutik ist derselbe wie in der allgemeinen: die Aussonderung aller nicht vom Autor selbst gemeinten Sinnaspekte, insbesondere die traditionell dem Literalsinn angefügten drei allegorischen Sinnformen und die katechetisch, homiletisch oder mystisch paraphrasierenden Applikationen. Der positive Gewinn ist die Integration aller hermeneutischen Operationen in die Logik des Schriftbeweises. Auch die Bibelhermeneutik ist eine *logische* Disziplin, die als therapeutische (Un- oder Missverständnis behebende) *media interpretationis* auch grammatische und rhetorische Regeln, philologische Kritik und historische Erkenntnisse verwendet. Außer der Auflösung

cti internum als hermeneutisch-polemischer Zentralbegriff bei Johann Gerhard in der Auseinandersetzung mit Robert Bellarmins Schriftverständnis, 1976.

¹⁹ Vgl. W. SPARN, Die fundamentaltheologische Fixierung des Anticalvinismus im deutschen Luthertum, (in: H.J. SELDERHUIS u. a. [Hg.], Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, 2013, 127–150).

²⁰ J.C. DANNHAUER, *Hermeneutica Sacra sive methodus exponendarum S. Literarum*, 1654, 21669; Auszüge und Übersetzungen bei W. SPARN, Johann Conrad Dannhauer, (in: S. LUTHER/R. ZIMMERMANN [Hg.], Studienbuch Hermeneutik, 2014, 187–197).

scheinbarer logischer Widersprüche ist auch hier die Aufgabe, nichtprädikative (metaphorische, metonymische, synekdochische) Rede umzuformen in enuntiative, d. h. logisch prädikative Sätze, deren wahrer Sinn zweifelsfrei ermittelt werden kann. So können statt bloß persuasiver Hinweise auch demonstrative, als solche unwiderlegbare Schriftbeweise geführt werden. Ob ein Satz inhaltlich wahr oder falsch ist, entscheidet dann die Realdisziplin Theologie.

Dannhauers Hermeneutik unterstellt, dass biblische Texten keinerlei Täuschungsabsicht haben; ihr erstursächlicher Autor lässt im Einzelnen eine klare und im Ganzen kohärente Aussageabsicht erkennen. Auslegungen, die die Zusammenstimmung der inspirierten Bibeltexte erst prüfen wollen, wie die unitarische Exegese²¹, sind indiskutabel. Um die jeweilige Aussageabsicht des Heiligen Geistes sicher zu ermitteln, war zum einen die Ersetzung von unklaren Wörtern durch logisch äquivalente klare Ausdrücke (*suppositio terminorum*) nötig und die Unterscheidung logisierbarer Sätze (*exponibilia*) von Redeformen, die anderen als den grammatischen Redeformen angehören, also Typologien, Visionen, auch Ironien, Rätsel, Märchen usw. (darin folgte Dannhauer der mittelalterlichen Logik).²² Zum andern musste die Überzeugung der Inspiration der menschlichen Autoren biblischer Texte als Lehre von der *Verbalinspiration* fixiert werden. Dannhauer widersetzte sich daher der humanistisch-philologischen Kritik seit Erasmus bis zum Arminianer Hugo Grotius und verteidigte nicht nur die Verlässlichkeit des masoretischen Textes, sondern die Theopneustie auch seiner Punktation, mit Rekurs auf (calvinistische) Philologen wie Johann Buxtorf senior und junior. An Versuchen, auch Luthers Bibelübersetzung, die nicht revidiert wurde (anders die Revision der Zürcher Bibel 1667) als verbal inspiriert zu kanonisieren, hat sich Dannhauer nicht beteiligt.²³

Die neue Hermeneutik im Interesse des *sola scriptura* zielte auf Objektivität der Auslegung, gleichwohl oder gerade deshalb schenkte sie der *Subjektivität* des Hermeneuten methodisch explizite Aufmerksamkeit. Die allgemeine Hermeneutik (*Physiologia*) zeigt, dass jeder sprachfähige Mensch, der über Verstand, Urteils- und Einfühlungsvermögen (!) verfügt, des Verstehens schöpfungsmäßig fähig ist, also über den vom Autor einer Aussage intendierten Sinn mit seiner *hermeneutica naturalis* zuverlässig, ja unfehlbar (!) entscheiden kann. Dagegen stehen allerdings objektive (Dunkelheit oder übermäßige Klarheit)

²¹ W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Die Entstehung der unitarischen Exegese und die philologische Destruktion des Trinitätsdogmas (2001), (in: DERS., Apokalypse [s. Anm. 17], 79–121); S. SALATOWSKY, „Nusquam a clarissima Scripturae luce recedere...“ Die Koinzidenz von Vernunft, Logik und Exegese bei den Sozinianern, (in: G. FRANK/S. MEIER-OESER [Hg.], Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit, 2011, 305–336).

²² Vgl. S. MEIER-OESER, Einleitung zu Johann Conrad Dannhauer, (in: DANNHAUER, Idea boni disputatoris [s. Anm. 12], 2010, X–XXVII); DERS., Hermeneutik und Logik im frühen 17. Jahrhundert, (in: FRANK/MEIER-OESER [Hg.], Hermeneutik [s. Anm. 21], 337–353).

²³ Vgl. A. BEUTEL, Bibelübersetzung 1.1, (in: EdN 2, 2005, 147–150).

und subjektive Hindernisse: Vorurteile, Affekte oder Eigensinn verursachen eine Indisposition des Geistes zum Verstehen. Dagegen hilft, bei Begabung und Willigkeit, jene Disposition zu entwickeln bis zur habituell vollkommenen Eignung (*Pathologia*). Die *Hermeneutica sacra* betont jedoch, dass hier das Vermögen zu verstehen und auszulegen sich in erster Linie dem Heiligen Geist verdankt; es ist, wie die Theologie im Ganzen, ein *habitus [theosdotos]*, der dem Charisma der Prophetie nahesteht (wofür Dannhauer sogar J. Calvin zitiert). Umgekehrt resultiert ihr Misslingen nicht nur aus Fehlern im Verfahren, sondern mehr noch aus der mangelnden Eignung der Interpreten – der Papisten und der Calvinisten. In der Bedeutung, die dem hermeneutischen Subjekt zukommt, geht Dannhauer weiter als Balthasar Meisner: Seine Dogmatik (*[Hodosophia] Christiana*, 1649, 41713) betont, dass der Hermeneut, vergleichbar dem Leser des Buchs der Natur, in die „vielartige“ Schrift (mit Hebr 1,1) methodisch Ordnung bringe.²⁴ Das wird der Schüler, Philipp Jacob Spener, noch verstärken.

II. Die applikative Bibelhermeneutik

Die ältere Forschung hat irrtümlich den Eindruck vermittelt, dass die Auszeichnung des Schriftbeweises als dogmatische Form des *sola scriptura* die gesamte hermeneutische Aufmerksamkeit beansprucht hätte. Im Gegenteil haben die Theologen des 17. Jahrhunderts die applikativen, rezeptionsorientierten rhetorischen und literarischen Genera umfänglicher bearbeitet als die dogmatischen. Aber auch die Dogmatik hat die hier mögliche Vielfalt der Bibelhermeneutik nicht übersehen. Wie Gerhard in seiner *Deutschen Postille* (1612) den *modus catecheticus* und den *modus mysticus* der Schriftauslegung nicht vernachlässigte, so ging auch Dannhauers Formatierung der allgemeinen Hermeneutik auf die *oratio grammatica* (dogmatische, philosophische, historische, legislatorische Information in Wort und Text) in der Bibelhermeneutik nicht auf Kosten der *oratio oratoria*, der gebunden poetischen und der freien Redeweise mit ihren metaphorischen, tropischen und allegorischen Sprachmitteln. Sie ging auch nicht auf Kosten der *oratio prophetica*, d. h. der typologischen und apokalyptischen Form der Mitteilung, die nur besonders geistbegabten Menschen zugänglich sei. Als alleinige hätte die demonstrative Hermeneutik dem Verständnis des Habitus (auch) des gelehrten Auslegers widersprochen, das geistliche Amt in Predigt, Verkündigung und Seelsorge auszuüben in Korrespondenz mit der eigenen Frömmigkeit. Alle Hermeneutiker raten, mit Luther, zu Gebet, zur Meditation und zum Durcharbeiten von Anfechtung, mit der Frucht einer weniger spitzfindigen als einsichtigen und gottesfürchtigen Sinnesart.²⁵

²⁴ MAHLMANN, *Doctrina* (s. Anm. 6), 256–258.

²⁵ GERHARD, *Methodus* (s. Anm. 15), p. I (p. 13–38), p. III. s. V, CORONIS, *De tentatione* (p. 321–328); DANNHAUER, *Idea boni interpretis* (s. Anm. 12), p. II, s. 1; s. 2, art. 1–6; Hermeneutik

Die Bedeutung der anwendungsorientierten Genera belegt schon die dominante Stellung der Predigt- und Erbauungsliteratur auf dem Büchermarkt des 17. Jahrhunderts. Allerdings sind ihre Spezifika als Schriftauslegung unter ihren artifiziiell elaborierten Sprachformen und in ihren barock wuchernden Bilderwelten nicht leicht zu erkennen; dazu kommt die fromme Individualität der Sprecher und Autoren, die sich auch bei schulmäßiger Regeltreue weiter verstärkte. Gattungen, in denen das Ausgelegte in konkrete Kommunikationssituationen übersetzt wurde, waren vor allem Predigt und Katechese sowie die Erbauungsliteratur einschließlich der geistlichen Dichtung. Zumal für das Luthertum gar nicht zu überschätzen, bibelhermeneutisch aber nur schwer zu entschlüsseln ist die seit 1600 reiche, seit 1650 noch reichere *musikalische* Auslegung von Bibeltexten und erbaulicher Literatur für Gottesdienste und für häusliche Andachten. Sie setzte sehr erfolgreich auf die synästhetische Wirkung von sprachlicher und klanglicher Affektbeeinflussung.²⁶

Direkt in die bibelhermeneutische Aufgabe involviert waren selbstverständlich Genera, die als solche Bibelauslegung zu vermitteln hatten, also die Predigt über Bibeltexte und die Katechese von Bekenntnissen, die beiden Konfessionen als Summe der Heiligen Schrift galten. Die *Katechese* (in Mittags- und Wochenpredigten) sollte die Schrift damit zur Geltung bringen, dass sie als Gesetz und als Evangelium das Glauben und Leben der einfachen oder unwissenden Christen verständlich und erbaulich orientiert; dazu sollen häufiges Gebet und die eigene Meditation der Heiligen Schrift helfen. Ein solches Programm tragen die *Institutiones catecheticae* von Konrad Dieterich (1613) und deren Bearbeitungen bis ins frühe 18. Jahrhundert weiter, auch die nach 1650 erschienenen Lehrbücher wie V. Frommes *Theologia catechetica* (1654).²⁷ Eine Katechese war auch das *Biblisches Gebetbüchlein* von Friedrich Balduin (1617), dessen „Seufftzerlein“ sich bereits an Arndts Gebetsstil orientieren.²⁸ Die barocke Kultur allegorisch und emblematisch beziehungsreicher Sprache und achtsamer Pflege affektiver Bewegtheit ist Dannhauers *Catechismus Milch*, eine Sammlung von 492 (sic!)

neutica Sacra (s. Anm. 20), s. I, art. 1, §§ 4–5. Zur Verbindung von Dogmatik und Seelsorge im Zeichen des Sola Scriptura vgl. J. A. STEIGER, Johann Gerhard (1582–1637), 1997, 27–52, zur allegorischen, typologischen und mystischen Form a. a. O. 52–134.

²⁶ Vgl. noch CH. BUNNERS, Kirchenmusik und Seelenmusik. Studien zu Frömmigkeit und Musik im Luthertum des 17. Jahrhunderts, 1996; R. BAYREUTHER, Zum Erbauungscharakter geistlicher Musik zwischen 1650 und 1750, (in: A. SOLBACH [Hg.], *Aedificatio. Erbauung im interkulturellen Kontext in der Frühen Neuzeit*, 2005, 1–18). E. LIEBIG, Johann Georg Ebeling und Paul Gerhardt. Liedkomposition im Konfessionskonflikt, 2008.

²⁷ Vgl. CH. BIZER, Katechetik, (in: TRE 17, 1988, 686–710), 687–690; zur reformierten Katechetik vgl. J. M. BEACH, *Theology and the Church*, (in: Selderhuis [Hg.], *Companion* [s. Anm. 9], 65–90).

²⁸ D. BOHNERT, Wittenberger Universitätstheologie im frühen 17. Jahrhundert. Eine Fallstudie zu Friedrich Balduin (1575–1627), 2017, 266–273.

zwischen 1634 und 1666 gehaltenen Mittagspredigten.²⁹ Die emotionale Dichte der *praxis pietatis* bezog bald auch Poesie und Musik ein, so bei Johann Rist (*Neue Musikalische Katechismus Andachten*, 1656). Die pietistische ‚Entdeckung‘ des Kindes rückte dann die *methodus catechizandi* näher an die biblischen (Erzähl-) Texte: Johann Gerhard Meuschen (*Eröffnete Bahn des wahren Christenthums*, 1716), Johann Jakob Rambach (*Der wohl-unterrichtete Catechet*, 1722).

Die vor 1717 gedruckte *Predigtliteratur* – allein bei Bibelpostillen etwa 700 Titel – hat einen Umfang, der vergleichende Untersuchungen bibelhermeneutischer Entwicklungen schwer macht. Trotz konfessioneller Unterschiede der Textgrundlage (lutherisch: Perikopen, reformiert: *lectio continua*) und variabler Hilfen wie Postillen oder Florilegien (wie Daniel Richter: *Thesaurus oratorius novus*, 1660) waren durchgehende Merkmale die seriöse, ausführliche, manchmal polemische Exegese, die Ermahnung zum sittlichen Leben und, immer wichtiger, die Affektarbeit an und mit den Hörern. Kasualpredigten, zumal Leichenpredigten, führten das Ideal des betenden Glaubens, der das Bild Christi im Herzen trägt, lebensgeschichtlich vor Augen.³⁰ Lehrbücher banden Prediger an rhetorische Muster, nahmen die Affektkatharsis aber auch zunehmend ernst (Exegese, Homiletik und Kasuistik verbindend Balduin: *Institutio ministrorum verbi*, 1621; *Idea dispositionum Biblicarum*, 1622³¹; Johann Benedikt Carpzov: *Hodogeticum*, 1656; Heinrich Müller: *Orator ecclesiasticus*, 1659). Auch Predigten, die die eigene Konfessionskultur zu festigen suchten, zielten auf Glauben und Leben im Gebet, in „Gewissensfällen“ oder in der Beichte; so die 87 Predigten über das Augsburger Bekenntnis, die Meisner 1618–1622 in Wittenberg hielt. Die Widmung (1631) erklärt, dass der „Anfang des Glaubens“ älter und wichtiger sei als der „Anfang des öffentlichen Bekenntnisses“.³²

Schon vor der pietistischen Bibelhermeneutik wurde die fromme Individualität der Hörers und Lesers in Resonanz zu der des Predigers und Autors zum wichtigen Medium der Plausibilität homiletischer Hermeneutik. Die weitverbreitete Postille Müllers deutet das schon im Titel an: *Evangelischer Hert-*

²⁹ J. C. DANNHAUER, *Catechismus Milch oder der Erklärung deß Christlichen Catechismi erster Theil*, 1642, 10. Teil 1673, Index 1678.

³⁰ A. BEUTEL, *Predigt VIII. Evangelische Predigt vom 16.-18. Jahrhundert*, VIII.2, TRE 27, 1997, 300–304; J. WALLMANN, *Prolegomena zur Erforschung der Predigt des 17. Jahrhunderts*, (in: DERS., *Pietismus und Orthodoxie*, 2010, 427–445); H. DÜSELDER, *Leichenpredigt*, (in: EdN 7, 2008, 821–823).

³¹ Vgl. BOHNERT, *Wittenberger Universitätstheologie* (s. Anm. 28), bes. 186–265, 273–279.

³² B. MEISNER, *Geistreiche / wolgegründete Predigten / Uber das edle theure Buch / der Augspurgischen [...] Confession*, 21658 (1630–1633). Vgl. W. SPARN, „Viertens beichten wir dem Kirchen-Diener“. Der theologische Rahmen des Umgangs mit Schuld und Sühne im 17. Jahrhundert, *Simpliciana XXXVIII*, 2016, 137–164, hier 145–152.

zens-Spiegel (1663, noch nach 1717). Die Titel seiner Sammlungen (1672, 1676) lassen das Selbstverständnis applikativer Bibelhermeneutik recht gut erkennen:

„Evangelische Schluß-Kette Und Krafft-Kern / Oder Gründliche Außlegung der gewöhnlichen Sonntags-Evangelien / worinnen nicht allein der Buchstab / nach dem Sinn des Geistes / erklärt / sondern auch die Glaubens-Stärckung und Lebens-Besserung / aus den Krafft-Wörtern der Grund-Sprachen herauß gezogen / vortragen wird: In öffentlichen Predigten vorgestellt / nunmehr aber auff sehr vieler Gott-liebenden Hertzen flehentliches Anhalten zum Druck befördert.“³³

Bibelhermeneutisch noch viel weiträumiger entfaltete sich die *Erbauungsliteratur*, die produktions- und erst recht rezeptionsästhetisch gesehen zu einer gewissen Relativierung der Konfessionsgrenzen führte.³⁴ Das gilt auch von Predigtautoren wie Valerius Herberger und Johann Arndt, deren Schriften die erbauliche Bibelhermeneutik nach 1618 tief prägten. Herbergers Kommentar zur Genesis usw. (*Magnalia Dei de Jesu Scripturae nucleo et medulla*, 1601–1618), führte zeitgleich mit Philipp Nicolai die lutherische Christumystik in die Theologie ein und artikulierte sie in seiner emblematisch reichen *Evangelische(n) Herz-Postille* (1613, ²⁵1725) volkstümlich. Derselben lutherisch-mystischen Frömmigkeit gehört auch der schlesische Landsmann zu, der Pfarrer und Dichter Johann Heermann, der auch für die Verbindung von Bibelfrömmigkeit, poetischem (der Opitz'schen Reform folgend) und musikalischem Medium steht. Er verfasste nicht nur eine *Hauß- und Hertz-Musica* (1630), sondern auch *Sontags- und Fest-Evangelia durchs gantze Jahr auff bekandte Weisen gesetzt* (1636, ND 1991).

Die Korrelation der Applikation der Bibeltexte und der inneren Geisterfahrung in Arndts *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1605–1610) war 1618 noch heftig umstritten. Das erste *Buch der Schrift* übt in die Reue über den Verlust der Gottebenbildlichkeit, die Buße und tätige Nachfolge Christi ein; das zweite *Buch des Lebens*, *Christus* ermutigt, sich den menschengewordenen Gott glaubend und betend im Herzen anzueignen und die Welt zu überwinden; das dritte *Buch des Gewissens* feiert die „inwendige“ (Lk 17,21) Gegenwart des Reiches Gottes; das vierte *Buch der Natur* bettet diesen Heilsweg in eine paracelsisch-hermetische Schöpfungslehre ein.³⁵ Arndt sah sich dem *sola scriptura* so verpflichtet, dass er die Heilige Schrift als „Buch“ in eine Mehrzahl von „Bü-

³³ H. MÜLLER, 1672; DERS., *Evangelischer Hertzens-Spiegel / In Erklärung aller Sonn- und Fest-Tägigen Evangelienh durc das gantze Jahr vorgestellt [...]*, 1663. Vgl. E. KOCH, *Heinrich Müllers ‚Himmlicher Liebeskuß‘*, (in: U. STRÄTER [Hg.], *Pietas in der lutherischen Orthodoxie*, 1998, 137–148); J. A. STEIGER, *Das Gebet im Zeitalter der Reformation und des Barock* [Heinrich Müller], 2013, 35–67).

³⁴ Vgl. A. BEUTEL, *Erbauungsliteratur II. Neuzeit*, (in: RGG⁴ 2, 1999, 1388–1391); F. EYBL, *Erbauungsliteratur*, (in: EdN 3, 2006, 390–396); A. SOLBACH (Hg.), *Aedificatio. Erbauung im interkulturellen Kontext in der Frühen Neuzeit*, 2005.

³⁵ Zum Spektrum der Interpretationen H. OTTE/H. SCHNEIDER (Hg.), *Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom wahren Christentum“*, 2007.

chern“ einreihen und die Metaphorik der zwei Bücher der Schrift und Natur erweitern konnte. Damit transferierte er Kanonizität in andere „Bücher“ – und importierte außerkanonische Lektüren ins ‚wahre Christentum‘, v. a. hermetische und mystische Autoren. Letzteres hatte ein Vorbild an Luther; Bernhard von Clairvaux oder Thomas von Kempen waren in der lutherischen Orthodoxie durchaus präsent. Aber Arndt rezipierte auch gegenreformatorische Autoren und lutherische Autoren, die als heterodoxe oder häretische Spiritualisten galten, wie Valentin Weigel. Über Arndts Werk, noch 1717 das am meisten verbreitete deutschsprachige (und übersetzte) Erbauungsbuch, wurde eine spiritualisierende Bibelhermeneutik ein wesentlicher Faktor der Weiterentwicklung der Frömmigkeit. Spener predigte darüber und formulierte seine kirchenreformerischen *Pia desideria* in der Einleitung zu einer Neuauflage der Postille Arndts (1675); August Hermann Francke empfahl es in der seiner Anleitung zum Theologiestudium (1712) als das wichtigste Buch nach der Bibel.³⁶ Im Kontakt mit Arndt hatte auch Gerhard in seinen frühen *Meditationes sacrae* (1603/6) konfessionsfremde, meist mystische Quellen ausgeschrieben; dieses Werk hatte größere Nachwirkung als sein der biblischen Sprachwelt näheres (deutsches) Erbauungsbuch *Schola pietatis* (1622/23, ⁵1659).³⁷

Im pietistischen, teils auch im orthodoxen Rückblick waren eher wichtig die von Arndt und von englischer, meist puritanischer Erbauungsliteratur geprägten Werke von Joachim Lütke mann (*Vorsmack göttlicher Güte*, 1653), Heinrich Müller (*Geistliche Seelen-Musik*, 1659; *Himmlicher Liebes-Kuß*, 1661; *Geistliche Erquickstunden*, 1664/66), Theophil Großgebauer (*Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion*, 1661) und Christian Scriver (*Der Seelen-Schatz*, 1675–1694). Auch nichttheologische Autoren schrieben bibelbasierte Erbauungsbücher in Prosa, illustrierten sie emblematisch und reicherten sie mit poetischen Stücken an, wie Georg Philipp Harsdörffer (*Hertzbewegliche Sonntagsandachten*, 1649) oder Sigmund von Birken (*Heiliger Sonntags-Handel und Kirch-Wandel*, 1681).³⁸ Zu dieser in Empfindung und Sprache expressiven Literatur, die die in der Heiligen Schrift enthaltenen Reichtümer entfalten wollte, kam die *Bibel-Dichtung* als Sonderfall der geistlichen Dichtung.³⁹ Auf diesem

³⁶ A.H. FRANCKE, *Idea studiosi theologiae*, 1712 (⁵1758), § 6 (in: Werke in Auswahl, hg. von E. PESCHKE, 1960, 172–201).

³⁷ J. GERHARD, *Quinquaginta Meditationes Sacrae* (1606), hg. von J.A. STEIGER, 2000; zum Kontext und zur Wirkungsgeschichte a. a. O. 657–690, 728–748.

³⁸ G. PH. HARSDÖRFFER, *Hertzbewegliche Sonntagsandachten: Das ist / Bild- Lieder- und Bet-Büchlein / aus den Sprüchen der H. Schrift / nach den Evangeli- und Festtexten verfasst*, 1649; S. VON BIRKEN, *Heiliger Sonntags-Handel und Kirch-Wandel / Oder: Anweisung / wie man den Sonntag in Andacht zubringen / und in der Kirche sich GOTT-gefällig verhalten solle: Nach den Hauptstücken Christlicher Lehre eingerichtet / auch mit Sinnbild- und Geschicht-Kupfern neben neuen Lieder gezieret*, 1681.

³⁹ Überblicke bei I. SCHEITLER, *Geistliche Dichtung*, (in: EdN 4, 2006, 302–309); R.G. CZAPLA, *Bibeldichtung*, (in: EdN 2, 2005, 134–138).

großen Feld der Forschung klaffen noch zahlreiche Lücken, trotz der Fortschritte des Wolfenbütteler Tagungsbandes *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock* (1995). Den Einzelstudien in den Gattungen der Autobiographie, des Romans, des Theaters und Schultheaters, speziell des Bibeldramas fehlt noch die diachron und synchron vergleichende Perspektive. Ähnlich verhält es sich bei der Text und Bild verbindenden, zweistufig deutenden Emblematis und in der Ikonographie.⁴⁰ Den Aspekt der Bibelhermeneutik in der religiösen Lyrik hat zuletzt Hans-Georg Kemper genauer berücksichtigt und frömmigkeitsgeschichtlich, auch interkonfessionell verglichen.⁴¹

Das Spektrum der poetischen Bibelhermeneutik war sehr breit. Es reichte von Rist, der seine Bibelauslegung poetisch instrumentierte (*Sabbatistische Seelenlust / Das ist: Lehr- Trost- Vermahnung- und Warnungsreiche Lieder über alle Sonntägliche Evangelien deß ganzen Jahres*, 1651; *Neues Musikalisches Seelenparadis*, 1660, 1662)⁴² bis zu Andreas Gryphius und seinen Sonn- und Feiertags-Sonetten, Märtyrerdramen und *Dissertationes funebres oder Leichabdan-kungen* (1666).⁴³ Es reicht vom fraglos orthodoxen Lutheraner wie Paul Gerhardt (in *Praxis pietatis mellica*, 1647/53; *Geistliche Andachten*, 1666/67)⁴⁴ bis zu der auf speziell heterodoxe Weise christusmystisch glaubenden Catharina Regina von Greiffenberg (*Geistliche Sonette*, 1662; *Andächtige Passion-Betrachtungen*, 1672)⁴⁵ oder zu dem fatal devianten Quirin Kuhlmann, der im Gefolge von Müller selber *Himmlische Libes-Küsse* (1671, ND 1971) schrieb, sich dann aber zu Jacob Böhmes Theosophie wandte, zum mystisch-chiliasmischen Kirchenkritiker wurde und sich schließlich prophetisch als „Figur des Herrn Christus“ (Act 3,19f) präsentierte (*Der Kühlpсалter*, 1677–1686, ND 1971/73).⁴⁶

⁴⁰ Vgl. die in Anm. 39 notierten und weitere Artikel der EdN, S.S. Tschopp, Bibeldrama, Bd. 2, 2005, 138–140; D. Niefanger, Schuldrama, Bd. 11, 2010, 913–915; B. Lutz, Emblematis, Bd. 3, 2006, 246–254; R. Kanz, Ikonographie, Bd. 5, 2007, 784–786.

⁴¹ D. Breuer u. a. (Hg.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. 2 Teile, 1995; H.G. Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd. 2: Konfessionalismus, 1987; Bd. 3: Barock-Mystik, 1988; grundsätzlich Ders., *Religion und Poetik*, (in: Breuer [Hg.], *Religion und Religiosität* [a. a. O.], 63–92).

⁴² J. A. Steiger (Hg.), „Ewigkeit, Zeit ohne Zeit“. Gedenkschrift zum 400. Geburtstag des Dichters und Theologen Johann Rist, 2007.

⁴³ H.-H. Krummacker, „De quatuor Novissimis“. Über ein traditionelles theologisches Thema bei Andreas Gryphius, (in: A. Buck/M. Bircher [Hg.], *Respublica Guelferbytana*, 1987, 499–577).

⁴⁴ E. Axmacher, *Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts*, 2001; S. Grosse, *Gott und das Leid in den Liedern Pauls Gerhardt*, 2001 (zu Poesie und Musik 194–240).

⁴⁵ Kemper, *Deutsche Lyrik* (s. Anm. 41), Bd. 3, 245–278; J. Baur, *Jesusfrömmigkeit und Christologie bei Catharina Regina von Greiffenberg* (1998), (in: Ders., *Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien*, 2010, 47–68); T. Koch, *Die „Passion-Betrachtungen“ der Catharina Regina von Greiffenberg*, 2013; M. Schnyder (Hg.), *Das Wunderpreisungsspiel. Zur Poetik von Catharina Regina von Greiffenberg*, 2015.

⁴⁶ Vgl. Kemper, *Deutsche Lyrik* (s. Anm. 41), Bd. 3, 279–311.

III. Herausforderungen der orthodoxen Bibelhermeneutik

Die zuletzt genannten Namen belegen, dass die applikative Hermeneutik sich weit von der Sicherung des *sola scriptura* im demonstrativen Schriftbeweis entfernen konnte. Aber unabhängig davon, dass sich dies im ausgehenden 17. Jahrhundert immer weniger autoritär unterdrücken ließ, sah sich auch die konfessionell orthodoxe Bibelhermeneutik vor zwei Herausforderung gestellt. Die eine bestand darin, dass die Heilige Schrift zweifellos selbst Texte enthielt, die sich nicht ohne Verlust propositional reduzieren ließen; solche Texte waren ziemlich leicht heterodox lesbar. Eine weitere Herausforderung kam dann aus der frühaufklärerischen Bibelkritik: Sie stellte die protestantische Bibelhermeneutik in ihrer Voraussetzung infrage, alle kanonischen Texte in der *analogia fidei* auslegen zu können.

1. Biblische Irritationen

Zu den heterodox lesbaren Bibeltexten gehörten die typologischen und die apokalyptischen Schriften. Bei ersteren war vor allem das *Hohelied* problematisch, weil seine Typologien nicht von rahmenden enuntiativen Texten interpretiert wurden, so dass es nur als kanonisch gelten konnte, wenn es insgesamt eine Typologie der Liebesrede der zwischen Christus und dem Christusgläubigen war. So aber war die Annahme der Selbstinterpretation der Heiligen Schrift hier nur aus der *analogia fidei* zu begründen, deren hermeneutischer Spielraum auch sehr persönliche, gewagte Auslegungen rechtfertigte. Doch war die mystisch-erotische Auslegung und Ausmalung dieses Textes mittels brautmystischer Sprach- und Bilderwelt seit Luther auch protestantisch unstrittig. Der „himmlische Liebes-Kuß“ (nach Hld 1,2) begegnet allerdings in der lutherischen Erbauungsliteratur des Barock besonders häufig, gedeckt auch von der dogmatischen Lehre der *unio mystica cum Christo*, die sich und die bernhardinische Christumystik für schriftgemäß hielt.⁴⁷ Demensprechend blühte die allegorische Deutung des „geistlichen Schäfergedichts“, auch mit transkonfessionellen und sogar irenischen Effekten, z. B. bei Daniel Sudermann (*Hohe geistreiche Lehren*, 1622). Die bibelhermeneutische Herausforderung war, dass die Grenzziehung zur enthusiastischen Vernachlässigung des Werkes Christi eben zusätzlicher dogmatischer Annahmen bedurfte. Nicht einmal ein leitender Geistlicher wie der Nürnberger Johann Michael Dilherr vermied diese Gefahr konsequent. In seinem mit Hld 8,6 als *Göttliche Liebesflamme* (1651) betitelten Werk, verfasst zusammen mit Harsdörffer, mit singbaren Liedern und vielen Kupferstichen versehen, wird der Text kaum auf die Beziehung zwischen Chris-

⁴⁷ Erstmals als lutherisch gewürdigt von W. ELERT, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, 1931³1965, 135–154; ebenso J. WALLMANN, *Bernhard von Clairvaux und der deutsche Pietismus*, (in: DERS., *Pietismus* [s. Anm. 30], 83–102).

tus und der Kirche hin gedeutet, sondern pointiert auf die zwischen Christus und der einzelnen Seele – in dieser Liebesbeziehung hat die Bildersprache der paganen Bukolik und der barocken Liebeslyrik durchaus ihren Platz.⁴⁸ Das Hohelied erlaubte aber auch, als apokalyptischer Text gelesen zu werden (Caspar Heunisch, *Cantici canticorum commentarius apocalypticus*, 1688).

Nicht weniger schwer war die Grenzziehung bei der Auslegung der apokalyptischen Texte, insbesondere der Visionen im Buch Daniel und in der Offenbarung des Johannes. Deren Auslegung hielt sich, wenn bekenntnistreu, bis zum 30jährigen Krieg fast durchweg im Schema der geschlossenen und jetzt, nach sechs Weltwochen (6000 Jahren), ihrem Ende nahen Heilsgeschichte. Bei deutschen Lutheranern waren die vier Weltmonarchien nach Dan 7 besonders wichtig, weil sie die erwartete Wiederkunft Christi mit den (religions-) politischen Turbulenzen korrelieren konnte. Die dem ‚himmlischen Jerusalem‘ gewidmeten Predigten und die Erbauungsliteratur Nicolais (1599), Gerhards (1606), Herbergers (1609) oder Johann Matthäus Meyfarts (*Tuba novissima*, 1626), auch Gerhards Apokalypse-Kommentar (1637) hielten sich in diesem Rahmen. Aber fast gleichzeitig wurde die apokalyptische Zeitanzeige hörbar in der Erwartung des in Apk 20,2f prophezeiten tausendjährigen Reiches der Frommen; das war motiviert durch die Kritik an der noch unvollendeten Reformation und am konfessionellen Krieg. Dieser ‚Chiliasmus‘ (oder ‚Millenarismus‘), der meist auch die origenistische Idee der Wiederbringung aller Geschöpfe am Ende einschloss, war auch im Protestantismus, der die Nähe zu militanten Spiritualisten ja scheute, als häretisch (‚jüdisch‘) ausgegrenzt worden.⁴⁹ Bei hermetisch-spiritualistischen Konfessionskritikern, die alternative Formen christlicher Gesellschaft anstrebten, lag, über Arndt hinaus, chiliastisches Denken nahe, wie im Umkreis der ‚Rosenkreuzer‘ (seit 1616; *Christianopolis* 1619).⁵⁰ Arndt war es auch, der neben dem Reformierten Johann Heinrich Alsted (*Diatriben de mille annis apocalypticis*, 1627) chiliastische Neigungen weitergab an Johann Amos Comenius (*Lux in tenebris*, 1657). Die Ausfaltung der calvinistischen Orthodoxie in einen konservativen und einen föderaltheologischen Zweig seit Johannes Coccejus (*Cogitationes de Apocalypsi*, 1668) gab dem Chiliasmus eine biblische, die Heilsordnung geschichtlich interpretierende Grundlage.

Schon 1620 hatte der Lutheraner Daniel Cramer, der 1617 bibelhermeneutische *Emblemata sacra* zu publizieren begann, in die Straßburger Ausgabe der

⁴⁸ J. A. STEIGER, Ikonographie und Meditation des Hohenliedes in der Barockzeit zwischen Konfessionalität und Transkonfessionalität, 2016, 7–22; die ikonographischen Analyse der Patronatsempore der Kirche in Steinhagen (Vorpommern) 22–96.

⁴⁹ Augsburger Bekenntnis (1530), Art. 17; die anglikanischen 42 Articles (1542), Art. 52. Vgl. H-P. GROSSHANS, Chiliasmus, EdN, Bd. 2, 2005, 681–687.

⁵⁰ Vgl. M. BRECHT, Johann Valentin Andreae 1685–1654, 2008, 34–50 (Tobias Heß, Christoph Besold) 65–92, 143–153.

Lutherbibel den chiliastischen 3. und 4. Esra aufgenommen und Apk 2,2f auf das „evangelische Reich“ ausgelegt.⁵¹ Noch deutlicher heterodox, auf keine bestehende Kirche interpretierte dies der Lutheraner Christian Knorr von Rosenroth, der als Peganius die puritanischen Apokalypse-Kommentare von Thomas Brightman (1607) und Joseph Mede (*Clavis apocalyptica*, 1627) aufgriff (*Eigentliche Erklärung über die Gesichter der Offenbarung S. Johannis* (1670)). Der (lutherische) Heunisch wollte, anders als Peganius, den Grundsatz *Scriptura sacra sui ipsius interpres* auch hier befolgen und realisierte dies in einer numerologischen Analyse (*Haupt-Schlüssel über die hohe Offenbarung S. Johannis*, 1684). Die textimmanente Entschlüsselung aller dort verwendeten Zahlen und ihre Korrelation mit der Zeitgeschichte, v. a. den Friedensschlüssen seit 1640, zeigte ihm, dass die „Chilisterey“, die den Jüngsten Tag auf 1670 oder 1683 (Türken) setze, in die Irre gehe, weil die „göttliche Zeitordnung“ dies noch nicht vorsieht, z. B. weil die päpstliche Hure Babylon noch nicht zerstört sei. Auch sei eine 280 Jahre dauernde Zeit des besseren Zustandes der (evangelischen) Kirche zu erwarten; das Weltende, das Knorr auf 1860 n. Chr. angesetzt hatte, verschiebt Heunisch auf das Jahr 2123.⁵²

Diesem Versuch, die lutherische Apokalyptik zeitgemäß („auf mathematische Art“) zu retten durch Verschiebung des nahen Endes in eine mittlere Zukunft, blieb der Erfolg versagt. In Halle machte sich Christian Thomasius über Heunischs praktisch passiven Antichiliasmus lustig, und Spener widersprach Heunischs auf (kirchen-) politische Verbesserung zielenden, daher ‚groben‘ Chiliasmus, der auch exegetisch nicht zu bewahrheiten sei. Die Zukunft der Apokalypse-Interpretation gehörte in der Tat dem spirituellen *chiliasmus subtilis*, den Spener seit 1670 entwickelte und, nach der Distanzierung von separatistischen Tendenzen, als die Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche in den *Pia desidera* (1675) und in der *Behauptung der Hoffnung besserer Zeiten* (1692) zur breiten Wirksamkeit im Pietismus brachte.⁵³

2. Philologische und philosophische Kritik des Schriftprinzips

Die beiden stärksten Anfechtungen des *sola scriptura* bestanden im staatskirchlich (noch) nicht tolerierten, aber im letzten Jahrhundertdrittel theologisch irri-

⁵¹ J. WALLMANN, Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie (in: DERS., Theologie [s. Anm. 12], 105–123).

⁵² Vgl. W. SPARN, „Zeit-Ordnung“. Der antichiliasmische Haupt-Schlüssel über die hohe Offenbarung S. Johannis von Caspar Heunisch, (in: DERS., Frömmigkeit, Bildung, Kultur. [Theologische Aufsätze I], 2012, 293–318).

⁵³ Vgl. J. WALLMANN, Pietismus und Chiliasmus. Zur Kontroverse um Philipp Jakob Speners „Hoffnung besserer Zeiten“, (in: DERS., Theologie [s. Anm. 12], 390–421); M. BRECHT, Philipp Jakob Spener, (in: DERS. u. a. [Hg.], Geschichte des Pietismus [GdP 1], 1993, 279–389), 299–301.

tierenden Atheismus und in der Verunsicherung durch die philologische Kritik in den ursprachlichen Bibeltexten. Diese Kritik wurde freilich durch das dogmatische Schriftprinzip selbst zum schwierigen Problem, in der Folge seiner Bestreitung durch das tridentinische Traditionsprinzip und seiner Stützung durch die Annahme auch der Verbalinspiration der Texte. Im Blick auf das Alte Testament hatte die humanistische Philologie im Gefolge jüdischer Hebraisten den masoretischen Text und seine sinnrelevante Vokalisierung erst um 500 n. Chr. angesetzt, ohne dass dies zu theologischem Streit führte. Auf römisch-katholischer Seite war die Vulgata kanonischer Text, aber auf protestantischer Seite musste die traditionelle Frühdatierung des punktierten masoretischen Textes eigens verteidigt werden, um die Autorität der Heiligen Schrift nicht durch Sinndiskrepanzen zu gefährden. Das Votum des reformierten Hebraisten Johannes Buxtorf der Ältere (*Tiberias*, 1620) und das seines Sohnes (1648) wurde die herrschende Meinung. Das gegenteilige Votum des ebenfalls reformierten Hebraisten Louis Cappel (*Arcanum Punctuationis revelatum*, 1624) konnte die Befürchtungen nicht zerstreuen; noch François Turretini und Johann Heinrich Heidegger schrieben die Buxtorfsche These in der *Formula Consensus Helvetica* (1675) fest; deren Geltung wurde aber nach 1700 abgeschwächt.⁵⁴

Die Lutheraner von Gerhard über Dannhauer bis Abraham Calov blieben traditionell, auch deshalb, weil Cappels textkritisches Werk von 1634 mit katholischer Unterstützung 1650 gedruckt wurde. Schon 1633 hatte der (ursprünglich protestantische) Oratorianer Jean Morin behauptet, dass der richtige Gebrauch des oft verderbten hebräischen Textes der kirchlichen Lehrautorität bedürfe, und hatte die (der Vulgata zugrundeliegende) Septuaginta für inspiriert erklärt. Ein jüngerer Oratorianer, Richard Simon, zeigte, dass auch dieser Text verändert sei, und hielt den masoretischen Text für den verlässlichsten; das *sola scriptura* der Protestanten und Sozinianer, das von neueren Texten ausgehe, sei nicht haltbar. Weil er in seiner *Histoire critique du Vieux Testament* auch sagte, dass Mose nicht der Verfasser des gesamten Inhalts des Pentateuch sein könne, wurde die Erstauflage 1678 vernichtet und 1685 in den Niederlanden neu gedruckt. Dort erhob sich wiederum orthodox-reformierter Widerspruch, z. B. von Jean le Clerc (1685), dessen eigene *Ars critica* (1697) allerdings in der philologisch-historischen Exegese noch weiter ging und göttliche Inspiration nur für die originalen prophetischen Weissagungen annehmen wollte.⁵⁵ Simons historisch-kritische Philologie wirkte unter Protestanten gleichwohl stark nach. So orientierte sich der Anglikaner John Mill an Simons kritischer Geschichte des Textes des Neuen Testaments (1689), als er einen auf dem Vergleich von vielen Handschriften basierenden Apparat zum *Textus receptus* von 1550 lieferte, dem noch

⁵⁴ Vgl. H. G. REVENTLOW, Epochen der Bibelauslegung, Bd. IV, 2001, 79–84.

⁵⁵ J. LE BRUN, Jean le Clerc, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 17. Jahrhundert, Bd. 7,2. 1993, 1018–1024.

immer, auch in der polyglotten Bibelausgabe von Brian Walton (1654–1657), gebrauchten erasmischen Text. Mills Einleitung mit einer Geschichte der Entstehung des Kanons und einer Textgeschichte bis zum Humanismus begegnete freilich noch immer Befürchtungen, das Schriftprinzip werde geschwächt (*Novum Testamentum Graecum cum lectionibus variantibus*, 1707).⁵⁶

Die lutherische Theologie stand der humanistischen Philologie umso skeptischer gegenüber, als sie auch von arminianischen Reformierten wie Grotius (*Annotationes ad Novum Testamentum*, 1641; *Vetus Testamentum*, 1646) und Le Clerc kritisch eingesetzt wurde, so dass die christologische Interpretation des Alten Testaments eine Grundlage verlor; Calov meinte, dass in der Zielrichtung der Kritik remonstrantische Dogmatik wirksam sei. Sein exegetisches Hauptwerk, die vierbändige *Biblia Veteris et Novi Testamenti illustrata* (1672–1676) kritisierte aber nicht nur Grotius, den er vollständig abdruckt, sondern bot eine eigene, philologisch genaue (im *Criticus sacer biblicus*, 1673 verantwortete) und zugleich auf den Christusglauben bezogene Auslegung.⁵⁷ Bemerkenswert ist auch, dass die orthodox-lutherische Theologie auf die aktuellen Irritationen mit verstärkter Mühe um die Lektüre der deutschen Bibel durch Laien reagierte. Das 1641 vollendete Ernestinische Bibelwerk (*Weimarer Bibel*), an dem Gerhard noch mitgewirkt hatte, erklärte den Text durchlaufend für die erbauliche Lektüre einfacher Leser; so auch die Evangelienharmonien von Gerhard (1626/27, noch 1704) und von Calov (1680). Erbaulich waren auch die Vorreden der solennen Drucke der Lutherbibel in Nürnberg und in Lüneburg gehalten, und Disputationen über Recht und Notwendigkeit der Bibellektüre von Laien begründeten das (z. B. Johann Andreas Quenstedt, 1676)⁵⁸. Besonders charakteristisch war Calovs dreibändige *Deutsche Bibel* (1681–1682), die in den Bibeltext viele Erklärungen Luthers und eigene, erbaulich zielende Erklärungen einfügte; diese Ausgabe hat noch Johann Sebastian Bach benutzt.⁵⁹

Die indirekte, aber nicht weniger irritierende Anfechtung des *sola scriptura* war dem neuen, frühaufklärerischen „Atheismus“ geschuldet. Mit diesem neuen Terminus⁶⁰ wurde weniger die Leugnung der Existenz Gottes bezeichnet als vielmehr die Relativierung der besonderen, gegen alle anderen Religionen intoleranten Offenbarung in der Heiligen Schrift: durch die Annahme der Suffizienz der ‚natürlichen‘, d. h. vernünftig zu plausibilisierenden und somit universa-

⁵⁶ Vgl. REVENTLOW, Epochen der Bibelauslegung (s. Anm. 54), 82–84, 87–92.

⁵⁷ V. JUNG, Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov, 1999.

⁵⁸ Vgl. M. COORS, Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt, 2009, 172–174.

⁵⁹ J. WALLMANN, Johann Sebastian Bach und die ‚Geistlichen Bücher‘ seiner Bibliothek, (in: DERS., Theologie [s. Anm. 12]); R. STEIGER, Gnadengegenwart. Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit, 2002.

⁶⁰ Vgl. W. SCHRÖDER, Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, 1998.

len Religion. Dieser ‚Deismus‘ trat seit Herbert von Cherbury (*De veritate*, 1624, ³1645; *De religione gentilium*, 1663) auf und wurde z. B. von Johannes Musaeus 1668 kritisiert.⁶¹ Er verbreitete sich um 1700 erneut von England aus und implizierte nun die Einschätzung dessen, was in der Bibel ‚prophetisch‘ über natürliche Religion hinausgehe, als Aberglauben und Priesterbetrug. Deisten bezweifelten die Glaubwürdigkeit der Berichte über die Wunder Jesu und die kirchliche Annahme der Autorität der Bibel als Heilige Schrift. Platonisierenden Rationalismus oder epistemischen Empirismus im Hintergrund kritisierten sie vor allem die kirchenrechtlich sanktionierte Dogmatik: Trinität, Christologie, Erbsünde, Eschatologie.⁶²

Direkt wurde das reformatorische Schriftprinzip von Baruch de Spinoza angegriffen. Sein *Tractatus theologico-politicus* (1670) ging von der protestantischen Maxime aus, dass die Schrift durch sich selber auszulegen sei, um dann zu zeigen, dass ihre Prophetie selbstwidersprüchlich oder natürlich erklärbar sei – wenn man die Vernunft als Norm der Auslegung anerkennt. Spinoza bestritt nicht die göttliche Würde der Bibelfoffenbarung als nützliche und tröstliche Moral; er schrieb Christus die Rolle zu, „Mund Gottes“ zu sein; er trennte jedoch in seiner historisch-kritische Methode das innere Zeugnis des göttlichen Geistes völlig vom Bibeltext.⁶³ Es war daher nicht einfach, auf der Basis des Schriftprinzips den *status controversiae* genau zu bestimmen. Der Reformierte Samuel Maresius warf 1670 dem Freund Spinozas, Lodewijk Meyer (*Philosophia Scripturae interpres*, 1666) schlicht „Missbrauch“ der Philosophie vor; der Lutheraner Jakob Thomasius wies auf die unabsehbaren Folgen der *libertas philosophandi* in Religionsdingen für die Beziehung von Religion und Politik hin.⁶⁴ Musaeus versuchte, die theologischen Annahmen der Bibelhermeneutik dieses „Modernen“ präzise zu bestimmen: *Tractatus Theologico-Politicus [...] Ad veritatis lancem examinatus* (1674). Obwohl er Spinoza einen *formalis atheus* nennt, bereitet er die Unterscheidung von Atheismus und Deismus vor, die dann Gottfried Arnold in der *Unpartheyische(n) Kirchen-und Ketzer-Historie* (1699/1700) auf Spinoza anwenden sollte. Um das Schriftprinzip vor ‚atheistischer‘ Gefahr zu schützen, ließ Johann Franz Budde 1701 in Halle *De Spinozismo ante Spino-*

⁶¹ J. MUSAEUS, *Examen Cherburianismi, Sive de luminis naturae insufficientia ad salutem*, 1668.

⁶² CH. VOIGT, *Der englische Deismus in Deutschland*, 2003; REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung* (s. Anm. 54), II. Kap. Die Bibel in England vom 16. bis 18. Jahrhundert (31–78).

⁶³ B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* (1670), lat. u. dt. hg. von G. GAWLICK/F. NIEWÖHNER, ²1989, Cap VII: *De interpretatione Scripturae*, Cap. XII–XV [Auctoritas Scripturae sacrae]. Vgl. REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung* (s. Anm. 54); 92–113; O. HÖFFE, *Theologisch-politischer Traktat* (Klassiker auslegen, 54), 2013.

⁶⁴ J. THOMASIUS, *Adversus Anonymum, De libertate philosophandi*, 1670; in dem vom Sohn Chr. Thomasius besorgten Nachdruck im Rahmen von J. THOMASIUS, *Dissertationes LXIII*, 1693, als Programm L (571–581). ND, (in: *Gesammelte Schriften*, hg. von W. SPARN, Bd. VI, 2004).

zam⁶⁵ disputieren; seither löste sich der Atheismus-Diskurs von der Bibelhermeneutik.

3. Revisionen des dogmatischen *Sola Scriptura*

Die protestantischen Dogmatiker taten sich schwer mit einer nicht bloß formalen Reaktion auf die Herausforderungen, die in der Entwicklung der Frömmigkeit und des philosophischen Denkens lagen. Auf reformierter Seite setzte eine Reaktion früher ein, weil die calvinistische Orthodoxie auch in den Niederlanden die arminianische Theologie und die Rezeption des Cartesianismus durch coccejanische Theologen nicht auf Dauer neutralisieren konnte. Cartesisches Denken erlaubte John Owen die Autorität der Bibel auf die soteriologische Thematik einzuschränken und ihr die Autorität für Naturphilosophie, v. a. für die Kosmologie abzusprechen. So erklärte Christoph Wittich das geozentrische Weltbild der (unfehlbar offenbarten) Heiligen Schrift als Akkomodation des Heiligen Geistes an die damalige Sicht (*Consensus veritatis*, 1659). Cartesianisch argumentierte auch Balthasar Bekkers *De betooverde Weereld* (1691/3) gegen die wörtliche Auslegung die biblische Annahme der physischen Besessenheit durch Dämonen, also gegen den Hexenglauben. Weiter ging der Cartesianer Meyer, der die Vernunft zur Norm der Bibelhermeneutik erklärte und sowohl das Prinzip der Selbstausslegung der Schrift als auch das ihrer Auslegung durch das Lehramt verwarf. Dagegen wandten sich die konservative und die coccejanische Orthodoxie; diese war aber am längsten imstande, die Autorität der Schrift auf die Verbalinspiration ihrer Texte zu gründen. Sie konnte an ihnen als geschichtlichen (nicht nur lehrhaften) die Heilsordnung ablesen; so Heideggers *Medulla theologiae Christianae* (1696). Das verhinderte jedoch nicht die weitere Verbreitung der humanistisch-arminianischen Bibelhermeneutik (und ihrer dogmatischen Grundlagen), vor allem die Grotius'. Sie wurde noch mehr als die Thesen von Isaac de La Peyrère, dass vor Adam Heiden erschaffen worden seien und dass Moses nicht der Verfasser des Pentateuchs sein könne (*Praeadamitae*, 1655), auch von Lutheranern diskutiert.

Bibelhermeneutisch stellte Musaeus' Argumentation gegen Spinoza eine zukunftsträchtige Weiche. Sie rekurrierte zunächst ebenfalls auf einen *allgemeinen*, nicht schon konfessionell präjudizierten Begriff von Religion, für diese universaler Praxis reklamiert Musaeus jedoch außer und noch vor dem Gehorsam gegen Gott auch innere, affektive Akte wie Glaube oder Hoffnung (wie Luther im Großen Katechismus). Erst jetzt spezifiziert er christliche Religion: als Christusglaube, der der Verehrung Gottes und dem Gehorsam *vorausgeht*, obwohl er erst durch die Predigt entsteht, die die Heilige Schrift auslegt. Musaeus macht hier geltend, dass die Heilige Schrift nicht nur Gesetzeslehre ent-

⁶⁵ J.F. BUDDÉ, *Exercitatio historico-philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, (in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, hg. von W. SPARN, 2006).

hält, sondern primär das Evangelium von Christus, durch welches jene allererst mit dem Heilsziel der Religion vermittelt wird; mit anderen Worten: dem Evangelium entspricht formaliter nicht Gehorsam, sondern Vertrauensglaube. Daher tritt Musaeus gegen Spinozas Bibelkritik, deren historischen Ansatz er sogar lobt, nicht biblizistisch auf, sondern formuliert das *sola scriptura* strikt soteriologisch: Verstehbarkeit, Klarheit, Wahrheit und Gewissheit der Heiligen Schrift werden dadurch plausibel, dass sie eine Predigt Christi ist. Der *status controversiae* besteht also in der Frage, ob die Bibel in der *analogia fidei Christi* ausgelegt werden darf oder nicht; die Antwort hängt von ihrem praktischen Gebrauch als Text der Predigt ab.⁶⁶ Erstaunlicherweise thematisiert Musaeus das hermeneutische Subjekt nicht – er hätte Spinoza als einen als affektiv oder moralisch ungeeigneten Ausleger tadeln müssen. Umso klarer schreibt er dem *sola scriptura* prinzipielle Funktion ‚nur‘ in der Perspektive des Christusglaubens zu – außerhalb dessen muss man Christus predigen. Die *Introductio in theologiam* (1679) nennt als Spezifik des theologischen Erkenntnisprinzips nicht ihre Inspiration, auch nicht ihre Eigenschaft als Wort Gottes, sondern das Formalobjekt der offenbarten Theologie, eben die Offenbarung. Die Schrift ist also *revelatio mediata*, und ihre Inspiration vollzieht sich im Intellekt der Schreiber in einer ‚nur‘ modalen Differenz von innerer, vorbildlicher und äußerer, nachahmender Denk- und Sprachgestalt der Offenbarung. Dass der Gegenstand der Bibelhermeneutik selber *hermeneutisch* konstituiert ist, war eine neue Einsicht – ihr folgten das *Compendium theologiae positivae* (1686) seines Schülers Johann Wilhelm Baier und dann Buddes Bibelhermeneutik.⁶⁷ Dagegen nimmt sich die Verteidigung der Wahrheiten der Heiligen Schrift aufgrund der literarischen Echtheit aller ihrer Bücher in der *Demonstratio evangelica* (1679) des Katholiken Pierre-Daniel Huet als ein *more geometrico* geschönter Traditionalismus aus.

Zunächst einflussreicher als die Jenenser Filiationen der Bibelhermeneutik war Johann Friedrich Königs *Theologia positiva acroamatica* (1664, 141719). Sie trennte die Bibelhermeneutik auf in die Vorerörterung des Erkenntnisprinzips der Theologie (§§ 89–100) und in die Erklärung der Heilmittel, wo vom Wort Gottes, Gesetz und Evangelium in den beiden Testamenten die Rede ist (§§ 605–702, §§ 829–889). So wird die Hermeneutik des *Gebrauchs* der Heiligen Schrift aufgrund ihrer Eigenschaften in der hermeneutischen *Regelbildung* der Vorerörterung nicht sichtbar und umgekehrt: Schriftbeweis und Schriftenanwendung

⁶⁶ J. MUSAEUS, *Tractatus Theologico-Politicus* [...] *Ad veritatis lancem examinatus*, 1674. Vgl. W. SPARN, *Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza*, (in: DERS., *Frömmigkeit* [s. Anm. 52], 253–292).

⁶⁷ Diese Interpretation weicht ab von der bei C.H. RATSCHOW, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 1964, Kap. II: *Das Wort Gottes* (71–140), § 5 und § 6; auch hier leidet Ratschows dogmatikgeschichtliche Präsentation an konzeptuellen Unklarheiten.

sind nur habituell, aber nicht methodisch verbunden.⁶⁸ Dies erreichte erst David Hollaz im *Examen theologicum acroamaticum* (1707), obwohl er sich im analytischen Ordo an Quenstedt (*Theologia didactico-polemica*, 1685, 31695) und damit auch an König anschloss. Aber er setzte als Subjekt der theologischen Praxis nicht den Theologen als solchen, sondern den Glaubenden voraus, so dass die Bibelhermeneutik nun als Ganze in der Perspektive applizierenden Schriftgebrauchs steht; der Schriftbeweis aufgrund der äußeren Klarheit der Schrift ordnet sich dem Zeugnis des vom Heiligen Geist erleuchteten Wiedergeborenen ein.

Mit dieser Auszeichnung des frommen Subjekts, die bereits pietistischen Einfluss zeigt, entfernte sich Hollaz allerdings von seinem Lehrer Calov und dessen Verknüpfung von Schriftsinn und Schriftgebrauch durch das hermeneutische Subjekt. Das oft auf Calov gemünzte Vorurteil, die orthodoxe Dogmatik habe die Heilige Schrift als Steinbruch für ‚Belegstellen‘ missbraucht, ist nicht haltbar. Von seiner *Paedia theologica* (1652) bis zur *Deutschen Bibel* (1681) ordnete Calov die Bibelhermeneutik, der Kunst des *intelligere* und des *explicare* entsprechend in Regeln gefasst, in die Praxis des täglichen *applicare* ein, der Lutherschen Studienempfehlung (*oratio, meditatio, tentatio*) folgend. Damit wird plausibel zu sagen, dass die *facultas semetipsum interpretandi* der Heiligen Schrift ihr auch außerhalb ihres Gebrauchs innewohnt (Dannhauer hatte das um der Sicherung des Schriftbeweises willen ähnlich wie Rahtmann verneint).⁶⁹ Dieser grundlegende Rekurs auf die Wirksamkeit (*efficacia* und *sufficientia*) der Schrift wird noch pointiert von Quenstedt, der Calovs These, dass die Schrift stets nur *einen* Sinn, den *sensus literalis* habe, aus der sprachlichen Gestalt ihrer Texte begründet. Deren Verstehen entspricht dann ihrer Inspiration nicht so, dass es ‚hinter‘ den Text zurück nach der davon verschiedenen Autorenintention fragt oder den Text in die Interpretation hinein auflöst, sondern ihn als *verbum externum*, d. h. als das Andere des Verstehens versteht.⁷⁰

⁶⁸ J. F. KÖNIG, *Theologia positiva acroamatica, synoptice tractata* (1664), 141709, hg. u. übers. von A. STEGMANN, 2006. A. S. J. F. KÖNIG, *Seine Theologia positiva acroamatica* (1664) im Rahmen des frühneuzeitlichen Theologiestudiums, 2006.

⁶⁹ V. JUNG, *Das Ganze der Heiligen Schrift* (s. Anm. 57), 94–128; J. HAGA, *Die Biblische Hermeneutik Calovs. Die Klarheit der Schrift innerhalb seiner Metaphysik*, (in: FRANK/MEIER-OESER [Hg.], *Hermeneutik* [s. Anm. 21], 173–188).

⁷⁰ „Der Text ist der Text!“ M. COORS, *Theologische Texttheorie. Theologische Erkundungen zur Textualität der Heiligen Schrift zwischen Ludwig Wittgenstein und Johann Andreas Quenstedt*, (in: NZSTh 51, 2009, 400–426), 420; DERS., *Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt*, 2009, bes. 133–222.

IV. Pietistische Bibelhermeneutik

Der Versuch der späten Orthodoxie, den spiritualistischen oder platonisierenden Zug der frühneuzeitlichen Hermeneutik zurückzudrängen, war nicht erfolgreich. In ihrer Sicht neigte die pietistische Bibelfrömmigkeit zur Auflösung des Textes in das emotionale Leben des Wiedergeborenen. Darin wurde sie von Valentin Ernst Löscher kritisiert, der in den 1712 begonnenen *Pandectae theologicae* deshalb erwog, das habituelle Verständnis der Theologie als eines persönlich-inneren Vermögens aufzugeben.⁷¹ Zweifellos jedoch verstand sich die pietistische Bibelfrömmigkeit als besserer Repräsentant des *sola scriptura*. Dies deshalb, weil sie die Bibelhermeneutik vollständig in den erbaulichen, auf *pietas* in Glauben und Leben zielenden *Gebrauch* der Heiligen Schrift integrierte. Zu diesem Gebrauch wollte sie nicht nur Prediger und Katecheten, sondern vorhergehend das persönliche Glaubensleben aller Christen und ihres Austausches untereinander befähigen. Der erste Reformvorschlag in Speners *Pia desideria* (1675) zielte darauf, „das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen.“⁷²

In der Bibelhermeneutik als Methode knüpften Spener und dann Francke auch an die lutherische Tradition seit Franz, speziell an Dannhauer in der Aufmerksamkeit auf das hermeneutische Subjekt an. Letzteres wird im Gefolge Arndts und der Lutherschen *Trias oratio, meditatio, tentatio* nochmals verstärkt, im Interesse nicht der schulmäßigen *theologia accurata*, sondern einer „rechte(n) Biblische(n) Theologie“ in Entsprechung zur „rechte(n) Einfalt Christi und seiner Lehre“. In dieses Interesse bezog Spener durchaus auch die *Biblia illustrata* ein, für deren philologisch gründliche Exegesen er Calov öffentlich rühmte. Doch ist seine eigene Bibelhermeneutik für Hermeneuten gedacht, denen „der rechte, aus des Heiligen Geists Erleuchtung, Zeugnis und Versiegelung aus göttlichem Wort erweckte Glaube“ gegeben ist. Dieser Glaube lebt aus dem täglichen Umgang mit der Heiligen Schrift, persönlich und im Austausch mit der bibellesenden Gruppe. Entsprechend stellt die Predigt durch Textwahl und in affektiv starken Sprachgestus den „inneren oder neuen Menschen“ und die „Früchte“ seines Glaubens in der Lebensführung vor Augen. Speners Vorschläge für die Reform des theologischen Studiums (1690) rücken den Schriftbeweis der Dogmatik an den Rand zugunsten der Praxis des Bibel-

⁷¹ Vgl. M. GRESCHAT, *Zwischen Tradition und neuem Anfang*. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie, 1971, 135–143; J. BAUR, Valentin Ernst Löschers ‚Praenotiones theologicae‘. Die lutherische Spätorthodoxie im polemischen Diskurs mit den frühneuzeitlichen Heterodoxien, (in: DERS., *Lutherische Gestalten* [Anm. 45], 141–196).

⁷² PH. J. SPENER, *Pia desideria* (1675), Teil III (51–80). Vgl. BRECHT, (in: *GdP* 1, 1993, 302–311).

verstehens. Seine *Evangelische Glaubenslehre* (1688) ist eine Predigtreihe, die auf hermeneutische Theorie verzichtete.⁷³

Die erste reguläre pietistische Dogmatik, Joachim Justus Breithaupts *Institutiones theologicae* (1694; Lehrbuchfassung *Theses credendorum atque agendorum fundamentales*, 1700), blieb trotz ihrer subjektivitätstheoretischen Perspektive methodisch konventionell.⁷⁴ Direkt auf Speners *Die Evangelische Glaubens-Lehre* fußt aber die hallische Normaldogmatik von Johann Anastasius Freylinghausen, Schüler Breithaupts und Mitarbeiter Franckes: *Grundlegung der Theologie* (1703, ¹²1744; für die unteren Klassen die *Ordnung des Heyls*, 1708, ²²1778). Diese, mit vielen Zitaten Luthers angereicherte Dogmatik verzichtete nunmehr auf die analytische Methode zugunsten der ‚Heilsordnung‘, übernimmt also die Föederaltheologie in der schon von Hermann Witsius 1677 stärker bibelhermeneutisch verifizierten Fassung. Freylinghausen hat keine Prolegomena, so dass die Lehre von der Schrift nur unter den Heilmitteln behandelt wird: Erst die praktisch wirksame Lektüre macht sie zum Erkenntnisprinzip der Theologie.⁷⁵

Francke hat die Bibelhermeneutik, die seinen (noch betonter textorientierten) Predigten zugrunde lag, auch methodisch reflektiert und didaktisch formuliert. Das spiegelt auch sein „Lebenslauff“, insbesondere die Verknüpfung seines Ringens um die Wiedergeburt und seiner bibelphilologischen Studien. Letztere nahmen auch die Form eines *Collegium Philobiblicum* (1686) und eines *Collegium Orientale Theologicum* (1702) an, das eine revidierte hebräische Bibel zuwege brachte (1720). Im Vorfeld der 1694 inaugurierten Universität Halle publizierte Francke eine philologisch-exegetische Vorlesung als *Manuductio ad lectionem Scripturae Sacrae* (1693), der mehrere populäre Bibelhermeneutiken folgten: *Einfältiger Unterricht, wie man die heilige Schrift zu seiner wahren Erbauung lesen solle* (1694); *Einleitung zur Lesung der H. Schrift, insonderheit des Neuen Testaments* (1694); *Christus, der Kern heiliger Schrift* (1702).⁷⁶

Hier ist neu, dass die (ältere) Unterscheidung zwischen ‚Schale‘ und ‚Kern‘ eines Textes nun einen kategorialen Rang erhält; so verschiebt sich die Korrelation von Wort und Geist spiritualistisch. Durch die Schale und ihren *sensus litterae* in der Abfolge der historischen, grammatisch-philologischen und logisch-analytischen Lektüren hindurch zum Kern und seinem *sensus litteralis* zu dringen, erfordert nach Francke nicht nur die weiteren Schritte der exegetischen, der dogmatischen, porismatischen und praktischen Lektüre, sondern

⁷³ A. a. O. 371–378.

⁷⁴ Vgl. J. BAUR, Die ‚subjektivitätstheoretische‘ Bestimmung von „Orthodoxie“ bei Joachim Justus Breithaupt, (in: DERS., Lutherische Gestalten [s. Anm. 45], 270–282).

⁷⁵ J. A. FREYLINGHAUSEN, Grundlegung der Theologie, 1703, ND 2005; vgl. die Einleitung von M. PAUL, a. a. O. V-XXVII.

⁷⁶ A. H. FRANCKE, Texte zur Geschichte des Pietismus, II, 4: Schriften zur biblischen Hermeneutik, hg. von E. PESCHKE u. a., 2003, 119–125, 126–174, 209–339.

auch und zuerst eine neue Qualifikation des Hermeneuten. Erst der Wiedergeborene, d.h. der mit geistlichen Affekten begabte und daher von den richtigen Beweggründen geleitete Mensch kann die Heilige Schrift in deren eigener Intention, also richtig und heilsam verstehen. Zentral ist hier die Annahme, dass biblische Autoren (deren Temperament sich der Heilige Geist akkomodiert hat) ihre am Text als solchen nicht erkennbaren *affectus spirituales* nur bei den Menschen zur Wirkung bringen, die ihrerseits solche Affekte kennen oder eben erfahren. Es gibt keinen kontinuierlichen Übergang von der allgemeinen in die geistliche Hermeneutik der Bibel; der durch die Bekehrung erzeugte religiöse Bruch mit dem natürlichen Verstehen setzt dessen Pendant, die äußere Textgestalt, zum bloßen Stoff der Ermittlung des inneren Sinns herab.⁷⁷

Franckes Hermeneutik gehört in die Nachfolge der konservativen Bibelphilologie, aber auch in den Kontext der vorurteilskritischen und affekttherapeutischen Methodologie des späten 17. Jahrhunderts, für die Budde mit seiner Instrumentalphilosophie (1697), innerhalb des Hallenser Pietismus Joachim Lange mit seiner ebenso antimetaphysischen Logik *Medicina mentis* (1704) stehen.⁷⁸ Franckes Einschätzung der Propädeutik in seiner *Idea studiosi theologiae* (1712) liegt auf dieser Linie. Allerdings war Francke der Zusammenhang des historischen, des dogmatischen und des affektiven Verstehens, den er auch als *triplex lectio* benannte, weniger wichtig. In den seit 1709 (im Kontext alttestamentlicher Exegesen) gehaltenen hermeneutischen Vorlesungen thematisierte er nur noch die geistliche, d.h. erbauliche und affektbezogene Interpretation. Hier gebraucht er den alten Begriff des *sensus mysticus*, gleichgesetzt mit *sensus spiritualis*, der Intention des Heiligen Geistes, als ein *Mehr* gegenüber dem *sensus literalis* (der Intention des Autors) und behält die *cognitio spiritualis* des echten Sinns und des wahren Skopus der Schrift sowie ihre graduelle Vertiefung den Wiedergeborenen vor. Deren Trennung von den ‚Weltkindern‘ wird nun zur hermeneutischen Prämisse. Denn die geistlich lebendige Erkenntnis ist eine gewisse nicht *ratione objecti*, sondern *ratione subjecti*, nämlich kraft des „Schmeckens geistlicher Dinge“ im Gemüt des geistaffizierten Lesers der Schrift. Mit diesem Rekurs auf 1Kor 2 näherte sich Francke der spiritualistischen Herme-

⁷⁷ Zur neueren Interpretation vgl. M. BRECHT, August Hermann Francke und der Halle-sche Pietismus, (in: GdP 1, 1993, 339–539), 462–473; U. BARTH, Die hermeneutische Krise des altprotestantischen Schriftprinzips. Francke – Baumgarten – Semler, (in: DERS., Aufgeklärter Protestantismus, 2004, 167–199), 169–175; M. MATTHIAS, Die Grundlegung der pietistischen Hermeneutik bei August Hermann Francke, (in: FRANK/MEIER-OESER [Hg.], Hermeneutik [s. Anm. 21], 189–202).

⁷⁸ J.F. BUDDE, *Elementa philosophiae instrumentalis*, 1797, als *Institutionum philosophiae eclecticae* t. I, Halle 1703; ¹⁰1729; ND, (in: DERS., *Gesammelte Schriften I*, Hildesheim 2006, p. II, 179–224). Vgl. die Einleitung von W. SPARN, a. a. O. V-LIX; H. RÜPING, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 17. Jh., Bd. 4, 2001, § 33 (1203–1220). J. LANGE, *Medicina mentis* [...], 1704, ²¹1708; vgl. W. SPARN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 18. Jh., Bd. 5, 014, § 24,2, hier 529–533.

neutik stark an und löst entsprechend die biblische Heilsordnung von der konfessionellen Definition der *analogia fidei* ab.⁷⁹

Im Jubiläumsjahr 1717 publizierten vier prominente Autoren Texte, die die jetzt entwickelte Bandbreite der Bibelhermeneutik im Zeichen des *sola scriptura* markieren. Löscher verband zur ‚Jubel-Freude‘ drei bibelauslegende Beiträge: eine „Anweisung zum thätigen Christenthum / so auff den Zustand des Hertzens und innere Empfindung gerichtet ist“, Lieder und Andachten sowie ein Vorschlag zur Beförderung des gemeinen Besten.⁸⁰ Budde löste mit den lateinisch und deutsch vielgelesenen Lehrsätzen *Von der Atheisterey und dem Aberglauben* das protestantische *sola scriptura* endgültig vom Atheismus-Diskurs und entlastete es von Ansprüchen, die über die hermeneutische Selbstverständigung von Christen über ihren Glauben hinausgingen. (Was das positiv bedeutete, explizierte Budde im Kapitel *De revelatione et Scriptura sacra* seiner *Institutiones theologiae dogmaticae*, 1723).⁸¹ 1717 erschienen *Definitiones theologicae*, ein didaktisch geraffter Auszug aus der Dogmatik Freylinghausens; noch mehr als diese selbst orientierte der anonyme Verfasser die nächsten beiden pietistischen Generationen auf dem hermeneutischen Weg der biblischen Heilsordnung.⁸² Francke publizierte im Jahr 1717 seine *Praelectiones hermeneuticae*, die an ihrem Teil dazu beitrugen, die bereits geöffnete Schere zwischen spiritualisierender und rationalisierender Bibelhermeneutik mit einer klaren Option für die Bibelfrömmigkeit an das 18. Jahrhundert weiterzugeben. Unabhängig von diesem Dilemma und es überdauernd war es jedoch das große Verdienst Franckes, die 1710 von Carl Hildebrand von Canstein initiierte Bibelanstalt in seine Anstalten einzugliedern und so für die massenhafte Verbreitung von landessprachlichen Bibeltexten zu Preisen zu sorgen, die einfachen Bibellesern und Bibelleserinnen erschwinglich waren.⁸³

⁷⁹ Mit ganz unterschiedlicher Einschätzung der Entwicklung Franckes: REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung* (s. Anm. 54), 135–146; S. LUTHER, August Hermann Francke, (in: DIES./ZIMMERMANN, *Studienbuch Hermeneutik* [s. Anm. 20], 208–216).

⁸⁰ V. E. LÖSCHER, *Dreyfacher Beytrag zur heiligen und rechtschaffenen Jubel-Freude Bey dem 200jährigen Grossen Reformations-Fest*, 1717.

⁸¹ J. F. BUDDE, *Theses theologicae de atheismo et superstitione* (Jena 1717), (in: *Gesammelte Schriften*, hg. von W. SPARN, Bd. IX/1 + 2, 2010); DERS., *Lehr-Sätze Von der Atheisterey und dem Aberglauben* (Jena 1717), Bd. X/1+2, 2010.

⁸² *Definitiones theologicae* [...] aus Hrn. Ioh. Anasatasii Freylinghausen [...] *Grundlegung der Theologie und deren Compendio* [...]. 1717, ⁸¹1756.

⁸³ Vgl. S. MEURER, *Bibelgesellschaften I,1*, (in: RGG⁴ 1, 1998, 1448f). Von Canstein verfasste auch eine „Harmonie und Auslegung der Heiligen vier Evangelisten“ (1718).