

ZWISCHEN »FANATISCHER BARBAREI« UND »MORALISCHEM SINN«

Schnitt- und Schneidepunkte der Schriftauslegung
im 18. Jahrhundert

Friedemann Stengel

1. HERMENEUTISCHE WENDE

Im Jahre 1809 erschien bereits zum siebten Mal und in fünfter Auflage ein Arbeits- und Methodenhandbuch, das als Kernwerk der bereits vor mehr als 50 Jahren von Gerhard Ebeling (1921–2001) behaupteten »hermeneutischen Wende« in der Bibelauslegung des 18. Jahrhunderts erkannt worden ist. Diese Wende bestand für Ebeling in der »Preisgabe der Lehre von der Verbalinspiration«, in der Unterscheidung von Bibel und Wort Gottes, in der Emanzipation der Exegese von der Dogmatik und in der wenigstens hermeneutischen »Gleichstellung« gegenüber profaner Literatur.¹ Mit der Feststellung einer »Wende« in der Hermeneutik wird nach Ebelings Definition somit die moderne historisch-kritische Methode als Erbe des aufgeklärten 18. Jahrhunderts betrachtet. Bis heute gilt dieses Erbe als Legitimationsgrundlage der modernen Bibelwissenschaften: Die wissenschaftlich akzeptierte Exegese lässt sich nicht von dogmatischen Voraussetzungen regieren, sie liest und interpretiert den Text der Bibel beider Testamente in seinem philologischen und historischen Gehalt. Für diese geradezu moderne Perspektivierung steht das genannte Methodenhandbuch.

Prominente Theologen der letzten Jahrzehnte des 18. und der ersten des 19. Jahrhunderts wie Karl Friedrich Bahrdt (1741–1792), Johann Jacob Griesbach (1745–1812), Samuel Friedrich Nathanael Morus (1736–1792), Wilhelm Abraham Teller (1734–1804), Johann August Nösselt (1734–1807), Karl Gottlieb Bretschneider (1776–1848), Johann Georg Rosenmüller (1736–1815), Georg

¹ GERHARD EBELING, Art. Hermeneutik, in: RGG³ Bd. 3, 1959, Sp. 242–262, 253. Wenige Jahre zuvor hatte Ebeling ebenfalls eine »hermeneutische Wende« erblickt, allerdings ausgerechnet darin, dass Luther in der ersten Psalmenvorlesung den prophetischen Charakter des Alten Testaments durch die Allegorese unterstrichen, die Allegorese dadurch jedoch nicht aufgegeben, sondern sie in eine streng am Kreuz orientierte Hermeneutik umgewandelt habe. GERHARD EBELING, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 (1951), 172–230, 216. Diese Behauptung einer Wende ist bei den folgenden Ausführungen im Blick zu halten.

Friedrich Seiler (1733–1807), Karl August Gottlieb Keil (1754–1818), aber auch der Pädagoge Christian Ludwig Lenz (1760–1833) und viele andere namhafte Gelehrte sind von dem Autor des genannten Buches beeinflusst worden, haben seine Anregungen übernommen und weiterentwickelt, waren teils seine direkten Schüler.²

Nicht von dem seit den Arbeiten Gottfried Hornigs³ für die Bibelexegese als Schlüsselfigur angesehenen Johann Salomo Semler (1725–1791) ist die Rede, sondern von seinem Leipziger Freund und Kollegen⁴ Johann August Ernesti (1707–1781). Seine 1761 im Alter von 54 Jahren veröffentlichte *Institutio interpretis Novi Testamenti* kann als erstes Lehrbuch betrachtet werden, auf das die Kriterien Ebelings zutreffen.⁵ Eine hermeneutische »scientia« mit allgemeingültigen, den philologisch-grammatischen Textgehalt betreffenden Auslegungsregeln stellte er hierin auf.⁶ Darin unterschied er sich von Semler, der sein Gewicht stärker auf die historische Seite der Auslegung legte.⁷ Ernesti, selbst klassischer Philologe⁸ und als Rektor der Thomasschule Kontrahent und Vorgesetzter Johann Sebastian Bachs (1685–1750), kann als der Philologe⁹ der hermeneutischen Wende betrachtet werden, in der Semler mehr der Historiker

² Vgl. FRIEDRICH CHRISTOPH ILGNER, Art. Ernesti, Johann August, in: RGG⁴ Bd. 2, 1999, Sp. 1461–1462.

³ Vgl. GOTTFRIED HORNIG, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Lund/Göttingen 1961; ders., Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen, Tübingen 1996.

⁴ Seit 1759 hat Semler nach eigener Auskunft Ernesti gelesen und ihn später jährlich »auf etliche Tage« in Leipzig besucht, sooft er konnte, um, wie er 1783 schrieb, »von dem Mann etwas zu profitieren«. JOHANN SALOMO SEMLER, Zusätze zu Herrn O.C.R. Tellers Schrift über Herrn D. Ernesti Verdienste, Halle: Joh. Gebauer 1783, 10.

⁵ *Institutio interpretis Novi Testamenti ad usus lectionum*. Lipsiae 1761 [1761², 1765, 1775, 1776, 1792, 1809]. Eine grundsätzliche Revision wenigstens zwischen den Ausgaben von 1761 und 1775 ist nicht zu erkennen. Vgl. FRIEDRICH CHRISTOPH ILGNER, Die neutestamentliche Auslegungsmethode des Johann August Ernesti (1707–1781). Ein Beitrag zur Erforschung der Aufklärungshermeneutik, Leipzig, Univ., Diss. theol. 2002, 30.

⁶ Vgl. JOHANN AUGUST ERNESTI, *Institutio interpretis Novi Testamenti ad usus lectionum*, Leipzig: Weidmann 1761, Prolegomena 5f.

⁷ Vgl. zu dieser Seite von Semlers historisch-exegetischem Ansatz aus systematisch-theologischer Sicht MARIANNE SCHRÖTER, *Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*, Berlin/Boston MA 2012.

⁸ Seine Editionen umfassten Werke Homers, Aristophanes', Suetons, Tacitus', Ovids, Ciceros u. a. und wurden zum Teil bis weit in das 19. Jahrhundert gedruckt, vgl. Bibliographie bei ILGNER, *Auslegungsmethode*, 207–227.

⁹ Er sei der »Begründer der philologisch-historischen Exegese«. THOMAS K. KUHN, Carl Friedrich Bahrdt. Provokativer Aufklärer und philanthropischer Pädagoge, in: PETER WALTER/MARTIN H. JUNG (Hrsg.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Darmstadt 2003, 204–225, 206; gleichlautend bereits KARL ANER, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929, 219.

war. Selbstverständlich gingen in Ernestis Werk zahlreiche neuere Autoren bis hin zu dem mehrfach zitierten Johann Jakob Wettstein (1693–1754) ein.¹⁰ Seine *Institutio* kann jedoch als Bündelung und Systematisierung der vorhandenen methodischen und damit auch theoretischen Grundsätze auf der philologischen Ebene der Schrifthermeneutik verstanden werden. Bemerkenswerterweise ist dieser bedeutende Autor der neueren Theologie- und Exegesegegeschichte bis auf eine unveröffentlichte Dissertation¹¹ noch nicht Gegenstand eigener Arbeiten gewesen, und seine *Institutio* wäre als eigenes, geradezu paradigmatisches Lehrbuch forschungsgeschichtlich überhaupt noch einzuordnen.

In diesem Beitrag wird nicht auf Ernestis Auslegungsregeln im einzelnen eingegangen. Das Augenmerk wird auf eine bestimmte Grundentscheidung gerichtet, die seinem Methodenbuch zugrunde liegt. Das erste Kapitel der *Institutio* »De sensu verborum« hat eine scheinbar selbstverständliche Voraussetzung zum Thema, die Abschaffung des mehrfachen Schriftsinns. Hinter dem Buchstaben steht weder ein mystischer, allegorischer, parabolischer oder typologischer Sinn, kein *sensus spiritualis* oder *internus*, Ernesti unterscheidet nicht zwischen *sensus literalis* und *sensus literae* oder zwischen mehreren *sensus literales*,¹² denn dies führe zu einer »Willkür, die alles mit Allegorien, Prophezeiungen und Mysterien füllt«.¹³ Dort, wo er Reste typologischen oder allegorischen Denkens entdeckt, legt Ernesti auch andernorts Einspruch ein, sei es bei dem aufklärerischen Theologen Wilhelm Abraham Teller¹⁴ oder bei dem lutherischen Theosophen Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782).¹⁵ Der eine Schriftsinn

¹⁰ Vgl. neben den zahlreichen Referenzen in der *Institutio* die frühe Untersuchung JOHANN AUGUST ERNESTI, *Specimen castigationum in Jo. Jac. Wetstenii editionem Novi Testamenti. Prolusio ad sacrum literarum studiosos proposita in academia Lipsiensi*. Leipzig: Langenheime 1754.

¹¹ ILGNER, *Auslegungsmethode*. Auch neuere Arbeiten zur Exegesegegeschichte im 18. Jahrhundert gehen auf Ernesti nicht oder nur marginal ein, vgl. etwa CHRISTOPH BULTMANN, *Bibelrezeption in der Aufklärung*, Tübingen 2012, aber auch die als Überblickswerk angelegte Studie DANIEL WEIDNER, *Bibel und Literatur um 1800*, München 2011.

¹² Vgl. ERNESTI, *Institutio*, Cap. 1: *De sensu verborum*, 7–14, sowie 60: gegen den *sensus parabolicus*. Vgl. dazu insgesamt ILGNER, *Auslegungsmethode*, 54–64, 174–178.

¹³ »[...] a qua facilia transitus est ad libidinem omnia allegoriis, vaticiniis, et mysteriis replendi«. Als Beispiel führt Ernesti hier Juden, Kirchenväter, Scholastiker und Coccejane auf. Vgl. ERNESTI, *Institutio*, 9.

¹⁴ Tellers im *Wörterbuch des Neuen Testaments* (Berlin 1772) vertretene Vorstellung, Adam und Christus seien zwei korrespondierende Gestalten, von denen der eine für eine abwärts, der andere für eine aufwärts führende Geschichte stehe, kritisierte Ernesti ebenso wie den Mangel an einer Trinitätslehre und einer Christologie nach seinem eigenen Verständnis. Vgl. URSULA HARDMEIER, *Friedrich Christoph Oetingers Kampf gegen »falsche Schriftauslegung«*, in: FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, hg. von GERHARD SCHÄFER, Berlin/New York 1999 [1776], Bd. 2, 108–128, 123.

¹⁵ Vgl. KONRAD OHLY, *Einleitung*, in: FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER, *Theologia ex idea vitae deducta*, 2 Bde., hg. von KONRAD OHLY, Berlin/New York 1979, Bd. 1, 13–42, 23.

ist für ihn der *sensus grammaticus*, ausdrücklich identisch mit dem *sensus literalis* oder *historicus*, ja nicht einmal ein theologisches Verständnis vor dem rein grammatischen Verständnis der Schrift will Ernesti – unter Berufung auf Melanchthon – zulassen.¹⁶ Hier bestanden anfangs Differenzen gegenüber Semler, der stärker das Historische als das Grammatische betonte, aber in der Zurückweisung verschiedener Schriftsinne waren sie sich grundsätzlich einig.¹⁷

2. EIN RADIKALER BRUCH AUS DEM GEIST DER REFORMATION?

Zunächst wäre zu fragen, ob es überhaupt zutrifft, dass Ernesti ausgerechnet den mehrfachen Schriftsinn abgeschafft hat, und, wenn ja: was ihn dazu veranlasst haben könnte. Der Semlerforscher Gottfried Hornig (1927–2010) etwa sah in der Abweisung des mehrfachen Schriftsinns lediglich eine Anknüpfung an Melanchthon, David Chyträus und die »lutherische Auslegungstradition«.¹⁸ Semler habe sich bei seinem historisierenden Ansatz »lapidar und historisch zutreffend« auf Luther und Melanchthon berufen,¹⁹ eine eher überraschende Feststellung, nicht nur angesichts der zweihundertjährigen Zeitspanne, in der dieses reformatorische Erbe versunken gewesen sein müsste. Auch die Art der Luther- und Melanchthon-Rezeption Semlers und Ernestis ist an diesem Punkt nicht deutlich erkennbar. Ferner ist in der Forschung längst erkannt worden, dass die Reformatoren mit der Auslegungstradition gar nicht konsequent gebrochen haben. So stand Luther zwar dem auch auf Origenes zurückgehenden und zudem schon von anderen Zeitgenossen wie Erasmus von Rotterdam²⁰ distanziert betrachteten und nicht angewandten vierfachen Schriftsinn kritisch gegenüber. Er ersetzte diesen aber durch eine christozentrisch-typologische

Zu Oetinger vgl. FRIEDEMANN STENGEL, Theosophie in der Aufklärung. Friedrich Christoph Oetinger, in: WILHELM KÜHLMANN/FRIEDRICH VOLLHARDT (Hrsg), Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert, Berlin/Boston MA 2012, 514–547.

¹⁶ Vgl. ERNESTI, Institutio, 7–14, besonders 11: »Unde sensus literalis idem *grammaticus* dicitur, immo sensus *literalis* est latina interpretatio *grammatici*: nec minus recte *historicus* vocatur, quod, ut cetera facta, testimoniis et auctoritatibus continetur«; 12: »*Non potest Scriptura intelligi theologice*, verissimum Melanthonis dictum est, nisi ante intellecta sit *grammatice*« [Hervorhebungen bei Ernesti].

¹⁷ Vgl. HORNIG, Semler, 38.

¹⁸ HORNIG, Semler, 238.

¹⁹ HORNIG, Semler, 260.

²⁰ Vgl. JOHANNES KUNZE, Erasmus und Luther. Der Einfluß des Erasmus auf die Kommentierung des Galaterbriefs und der Psalmen durch Luther 1519–1521, Münster 1999, 231 *passim*.

Hermeneutik, weil die ganze Bibel von »heimlichen Hinweisen auf Christus erfüllt ist.«²¹ Hierin folgte Luther in der Tat Erasmus, der spätestens 1516 in seiner Einleitung zum Neuen Testament den klassischen vierfachen Schriftsinn für unzutreffend erklärte, weil Christus die Mitte der Auslegung sei. Statt vier Schriftsinne erkannte Erasmus nur zwei an: einen *sensus historicus* und einen *sensus spiritualis*.²² Dieser Entscheidung des Erasmus scheint Luther äußerst zeitnah gefolgt zu sein.²³ In der neueren Forschung ist zudem erneut betont worden, dass schon der junge Luther der ersten Psalmenvorlesung anstelle der vierfachen Schriftauslegung eine Doppelperspektive anwendete. Mit ihr unterschied er einen historischen oder wörtlichen Sinn, unter den für ihn »selbstverständlich« auch die christologische Deutung fiel, von einer »existentiellen Dimension« *pro nobis* oder *pro me*, die als »Fortführung des moralischen Schriftsinns« verstanden werden könnte.²⁴ Trotz seiner verbalen Attacken auf Origenes hatte Luther bekanntermaßen jahrzehntelang ein »sehr entspanntes Verhältnis zum vierfachen Schriftsinn« und griff immer wieder auf Allegorien zurück.²⁵ Sogar Karl Holl hat in seiner problematischen, aber einflussreichen

²¹ Heinrich Bornkamm, zitiert nach ERICH FASCHER, Art. Typologie III. Auslegungsgeschichtlich, in: RGG³ Bd. 6, 1962, Sp. 1095–1098, 1097. Dass sich Luther damit vor allem von Erasmus' Festhalten am vierfachen Schriftsinn abgrenzte, ist betont worden von HEINRICH RENDTORFF, Art. Allegorie. III. In der praktischen Schriftauslegung, in: RGG³ Bd. 1, 1957, Sp. 240.

²² Vgl. ERNST-WILHELM KOHLS, Die Theologie des Erasmus, 2 Bde., Basel 1966, Bd. 1, 135.

²³ Erstmals hat Luther in seinen Predigten über die Zehn Gebote 1516/17, also zeitlich nach Erasmus' *Novum Testamentum*, das Luther bestens kannte, den vierfachen Schriftsinn ausdrücklich zurückgewiesen, vgl. KUNZE, Erasmus und Luther, 246.

²⁴ So von VOLKER LEPPIN, Martin Luther, Darmstadt 2006, 70f., auch 83. Leppin erkennt weder im historischen noch im »existentiellen« Schriftsinn, sondern in der Kombination aus beiden das entscheidende Neue an Luthers Schriftauslegung, nämlich die Zusammenführung des akademischen und des praktischen Anliegens der Predigt. Schon EBELING, Anfänge, 175, 210, 226, hatte betont, dass Luther trotz anfänglicher Kritik die allegorische Schriftauslegung nie aufgegeben habe, obwohl er die origenistische Lehre vom vierfachen Schriftsinn offiziell zurückwies. Dass Luther auch später noch mehrere Schriftsinne vertrat, nämlich mindestens einen »heimlichen«, einen figürlichen und metaphorischen, hat ARMIN BUCHHOLZ, Schrift Gottes im Lehrstreit. Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–28, Frankfurt/M. u. a. 1993, 44f., 56f. *passim*, herausgearbeitet. Luthers häufige apokalyptische Schriftauslegung der eigenen Gegenwart könnte zudem ohne Weiteres als Anwendung des *sensus anagogicus* betrachtet werden.

²⁵ Vgl. KENNETH HAGEN, Luther's Approach to Scripture as Seen in His »Commentaries« on Galatians. 1519–1538, Tübingen 1993, zitiert nach LEPPIN, Luther, 365. An anderer Stelle (255) erinnert Leppin daran, dass es Luthers Insistieren auf der Einheit und »Klarheit« der Bibel gegenüber Erasmus' Feststellung inhärenter Unklarheiten und Uneindeutigkeiten schwer gemacht habe, in der späteren lutherischen Theologie »die modernen Transformationen des Schriftverständnisses« zu rezipieren. Vgl. dazu auch:

Darstellung von 1921 eingeräumt, dass Luther aus dem vierfachen Schriftsinn »wunderliche Sprünge allegorischer Auslegung« gemacht und beispielsweise den Psalmen mit seinem Paulinismus entweder »schwerste Gewalt« angetan oder sie geradezu kunstvoll umgedeutet habe.²⁶ Man wird bei Luther wohl eher nicht mit einem in sich geschlossenen und konsistenten hermeneutischen Lehrsystem rechnen können. Gerhard Ebeling meinte in seinem grundlegenden Aufsatz von 1951, man könne geradezu daran »verzweifeln«, in Luthers »hermeneutische Terminologie logische Klarheit« zu bringen,²⁷ und Ebeling selbst tat sich schwer, die disparaten Ergebnisse auf einen nachvollziehbaren Nenner zu bringen.

Folgt man gegenüber diesen Befunden hingegen Hornig, dann hat sich bei Semler – und Ernesti – lediglich das *sola-scriptura*-Prinzip fortgesetzt, das die Reformatoren mit ihrer vermeintlich antineuplatonischen²⁸ Exegesekritik begonnen hätten. Dieses *sola*-Prinzip hatte bereits Hieronymus Emser (1487–1527) als ketzertypisch ausgemacht²⁹ und schon Erasmus hatte es öffentlich als Trick erkannt, durch den Luther seine eigene Lehre in den Text eintrage; denn in Wirklichkeit besäße er ja nur »Rinde« und »Schale« der Schrift.³⁰ Luthers *sola*

JOHANN ANSELM STEIGER, Martin Luthers allegorisch-figürliche Auslegung der Heiligen Schrift, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 110 (1999), 331–351.

²⁶ KARL HOLL, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther, 1. Aufl., Tübingen 1921, 414–450, 419.

²⁷ Vgl. EBELING, Anfänge, 222.

²⁸ Die besonders von EBELING, Anfänge, 188f., vertretene These vom Nicht- oder Antineuplatonismus Luthers überzeugt nur unter bestimmten Bedingungen. Denn einerseits sind auch für Ebeling die vielen Dualismen in Luthers Hermeneutik unübersehbar – sie alle gehen auf den Dualismus *spiritus/litera* zurück. Luther aber zum Nichtneuplatoniker zu erklären, weil er kein Emanationsschema – offenbar im Sinne Plotins – vertrete, erscheint mir nicht nur deshalb zu kurz gegriffen, weil hierbei von einem starren, aber nicht historischen Neuplatonismusbegriff ausgegangen wird. Zugleich lässt sich fragen, warum Luthers Auffassung von der Schrift als auf Christus hinauslaufendes, Sprache gewordenes Wort Gottes nicht gerade als modifizierte Emanationsvorstellung angesehen werden sollte. Vgl. auch ebd., 195f., 198.

²⁹ Schon immer, so Emser in seiner *refutatio* von Luthers Adelschrift, hätten die Ketzer die Bibel nicht über den Buchstaben hinaus ausgelegt; sie wollen »nichtzit annemen noch tzulassen [...], dan den buchstaben«, und alles das verwerfen, was in der Schrift »nicht vorfasset ader sunderlich ausgedruckt«. HIERONYMUS EMSER, Wider das unchristenliche Buch Martini Luthers Augustiners, an den Tewtschen Adel außgegangen, in: LUDWIG ENDERS (Hrsg.), Luther und Emser. Ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521, Bd. 1, Halle: Niemeyer 1890, 1–145, 9.

³⁰ Das monierten Erasmus und Johannes Mensing gegen Luthers *sola*-Prinzip bereits 1522 und 1527. Vgl. HERIBERT SMOLINSKY, Augustin von Alvelde und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen, Münster 1983, 266; so auch EMSER, Buch, 10, 39. In der Tat hatte Luther 1522 in seiner »Antwort deutsch auf König Heinrichs Buch« gegen Heinrich VIII. behauptet, seine Lehre decke sich mit dem Wort Gottes; wer sie nicht teile, verdamme Gott und sei

scriptura scheint aber, sofern es den mehrfachen Schriftsinn abweist, in einer bestimmten Debatte gegen eine bestimmte, Luthers Augustinismus entgegengesetzte theologische Anthropologie gerichtet gewesen zu sein.³¹ Die Voraussetzung, dass die Repräsentanten der hermeneutischen Wende lediglich ein vergessenes reformatorisches Erbe aufklärerisch in die zeitgenössische Exegese implementiert und dadurch einen scharfen Schnitt in der Exegese-geschichte markiert hätten, lässt sich demnach schon deshalb nicht aufrecht erhalten, weil von einer klaren reformatorischen Position, die lediglich übernommen werden musste, gar nicht ausgegangen werden kann.

Die Behauptung eines radikalen Bruchs mit jeder Form von Allegorese kann aber auch für Semler nicht durchgehalten werden, denn Semler bleibt auch nach Hornigs eigener Erkenntnis dabei, dass das Alte Testament »Weissagungen« und ein »Christuszeugnis« enthalte, dass also das Alte Testament sehr wohl vom »Geiste Christi« zeuge.³² Auf Ernestis vermeintliche Inkonsistenzen

ein Kind der Hölle. WA 10.2, 229: »Wer anders lerett, denn ich hyerynn geleret hab, odder mich darynn verdampt, der verdampt gott unnd muß eyn kind der hellen bleyben. Denn ich weyß, das dieße lere nicht meyn lere ist. Trotz allen teuffeln unnd menschen, das sie die umbkeren«.

³¹ Am Beispiel der Auseinandersetzung mit Hieronymus Emser lässt sich zeigen, dass Luthers Abweisung des mehrfachen Schriftsinns offenbar gegen eine sich auf den Florentiner Hermetismus und Kabbalismus Marsilio Ficinos und Giovanni Pico della Mirandolas berufende Auslegungsweise richtet, die Emser und Johannes Reuchlin praktizierten. Vgl. dazu jetzt: FRIEDEMANN STENGEL, Reformation, Renaissance & Hermetismus. Kontexte und Schnittstellen der frühen reformatorischen Bewegung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 104 (2013), 35–81, 60–65.

³² HORNIG, Anfänge, 94. Dem widerspricht Hornig selbst: Semler halte wie Luther an der christozentrischen Exegese fest, ordne sie aber der historisch-kritischen Einzel-exegese nach: der Literalsinn sei für Semler der historische, für Luther aber der christusbezogene Sinn, so lautet ein Befund Hornigs, den er merkwürdigerweise zu der Konsequenz führt, Semler habe sich von der christologischen Auslegung verabschiedet und damit vom »reformatorischen Verständnis des Alten Testaments entfernt«. HORNIG, Semler, 208f. In der Arbeit von SCHRÖTER werden diese Spannungen, die Semlers Werk in seinem Kontext aufweisen, programmatisch eingegeben: nicht der Kontext ist hier Untersuchungsgegenstand, sondern die von Wilhelm Dilthey (1860) abgeleitete Würdigung Semlers als des »gewaltigsten« Anstoßes der Hermeneutik zwischen Leibniz [!] und Kant [!]. Nicht die Historizität der Semlerschen Hermeneutik, sondern deren Verdienst für den »wissenschaftlichen Diskurs der nachfolgenden Zeit« ist demnach Thema der Untersuchung. Vgl. SCHRÖTER, Historisierung, 11. Die Urteile über Semler bis ins 20. Jahrhundert weisen nun aber gerade eine starke Ambivalenz und ganz und gar kein durchgängiges Verdienst auf, ebd., 12–18. Keiner seiner »Nachfolger oder Schüler« hat akademische Veranstaltungen auf der Basis von Semlers Büchern gehalten, von einer »Semler-Schule« kann keine Rede sein (ebd., 374). Ist Semlers forschungsgeschichtliche Exzellenz etwa eine Behauptung Diltheys, Hirschs und der ihnen folgenden Autoren, die beispielsweise F.G.A. Tholucks kritischer Würdigung entgegengesetzt ist?

bei der Bewertung der Heiligen Schrift als tatsächlich rein historisch-grammatisch zu lesendes Buches wird weiter unten eingegangen, wenn es um die lutherische Dogmatik eines sächsischen Theologen und damit um den prekären Kontext geht, der Ernestis Auslegungspraxis nur inkonsequent erscheinen lässt.

Wenn nicht plausibel auf die Rezeption einer reformatorisch klaren Grundentscheidung referiert werden kann, wäre der Hintergrund dafür zu klären, dass *das* Kernwerk der hermeneutischen Wende mit der Abschaffung des mehrfachen Schriftsinns beginnt. Die bisherigen Arbeiten zur sogenannten hermeneutischen Wende, auch die neuere Dissertation zu Ernesti, sind diesen Kontexten kaum genauer nachgegangen.³³ Zuweilen wird pauschal und ohne weitere Umschweife die antischwärmerische Abgrenzung vom Pietismus als Ausgangssituation genannt.³⁴ Immer wieder fallen neben Luther und Melanchthon Namen wie David Chyträus (1531–1600), Johann Konrad Dannhauer (1603–1666), Jean Alphonse Turretini (1671–1737)³⁵ und andere, die durchaus von Ernesti als Autoritäten erwähnt werden. Wenn man sie im Sinne einer Fortschreibung aber als einzige Anknüpfung betrachten und die aktuellen Referenzen ausblenden würde, könnte man sich einer Fortschrittstheorie in der Auslegungsgeschichte kaum entziehen, ohne dass nähere Rezeptionen und die Kontextualität des hermeneutischen Ansatzes der Leipziger und halleischen Exegeten überhaupt in Betracht gezogen würden: Der aufklärerische Fortschritt in der Hermeneutik käme aus dem Geist der Reformatoren teleologisch zu seinem Höhepunkt; und anstelle des Kontextes würde ein ›Geist‹ gestellt, der von den Reformatoren des 16. auf die Aufklärer des 18. Jahrhunderts gewirkt habe. Eine solche Vorstellung beruhte zudem auf der Gleichsetzung von theologischer

³³ Hornig nennt eine anonyme mystische Auslegung des Hohenliedes, gegen die Semler bereits 1757 eine Gegenschrift verfasste, in der er der hier anzutreffenden hermeneutischen Willkür widersprochen habe, mit der die Einmaligkeit der im Neuen Testament bezeugten göttlichen Offenbarung in Jesus Christus eliminiert werde. Vgl. HORNIG, Anfänge, 205f.; SCHRÖTER, Historisierung, 104–107.

³⁴ Im Falle Sesters HORNIG, Anfänge, 77, 81.

³⁵ Vgl. OTTO MERK, Art. Bibelwissenschaft II, in: TRE Bd. 4, 1980, 375–409, 381. Ilgner scheint Turretini bei seiner Arbeit über Ernesti kaum aufgefallen zu sein, obwohl Ernesti ihn (Institutio) mehrfach erwähnt. Zu Dannhauer knapp SCHRÖTER, Historisierung, 4, die darauf hinweist, dass mit dem *verus orationis sensus* schon bei ihm die Lehre vom vierfachen Sinn verabschiedet werde. Diese Behauptung der Vorläuferschaft Dannhauers wäre insofern zu korrigieren, als Dannhauer »andere Sinnebenen« zulässt, wenn sich aus dem Buchstabensinn »keine befriedigende Interpretation« ergebe. Denn damit mag er wohl einen vierfachen Sinn zurückgewiesen haben, nicht aber einen wenigstens zweifachen. Dass er damit Vorkämpfer nur eines wahren oder historischen Buchstabensinns gewesen wäre, lässt sich gerade nicht behaupten, oder nur dann, wenn man die Reduktion von vier auf zwei bereits als Fortschritt ansehen würde. Diese Reduktion hatte aber bereits Erasmus – und ihm folgend etliche Ausleger wie auch Luther – vorgenommen, siehe oben Anm. 22.

Aufklärung und einer bestimmten, nämlich historisch-grammatischen Bibelkritik. Gibt es einen konkreten Ort, auf den diese Gleichsetzung referieren könnte? Wie lässt sich erklären, dass der Großteil der vermeintlich aufgeklärten Hermeneutiker und Exegeten in ihrer Schriftauslegung inkonsequent blieben, sei es in der Annahme der Theopneustie der biblischen Autoren,³⁶ die auch Semler und Ernesti behaupten, sei es in der Annahme einer *analogia fidei*,³⁷ die auch für Ernesti den Zusammenhalt zwischen Altem und Neuem Testament gewährleistet und die Kohärenz zwischen Schrift und lutherischem Bekenntnis auch dort ermöglicht, wo der Auslegungsbefund dem Bekenntnis widerspricht?

Schon für die Reformatoren, aber auch für die Auslegungspraxis der sogenannten Aufklärer lässt sich beobachten, dass die Schriftauslegung auch und gerade in ihrer Regelgebundenheit kontextuell ist, denn sie geschieht in einer bestimmten Situation, mit bestimmten Zielen, bestimmten Kompromissen und gegenüber bestimmten Gegnern. Auch Regeln und »Ratio« entstammen nicht diskursfreien Räumen, sie werden gesetzt, um die Grenzen der Auseinandersetzungen festzuschreiben und Abgrenzungen – in diesem Fall: von anderen Schriftauslegungen – zu schaffen.³⁸ Die Kontextualität einer solchen Rationali-

³⁶ Vgl. ERNESTI, *Institutio*, 14: »Quoniam autem libri sacri scripti sunt a viris θεοπνεύστοις, facile intelligitur, veram dictorum repugnantiam in iis esse non posse«. Vgl. auch ILGNER, *Auslegungsmethode*, 191f., 198, 206; ANER, *Theologie*, 220. Damit befand sich Ernesti in der Nähe von Semlers Realinspiration gegenüber der orthodoxen Verbalinspiration. Vgl. HORNIG, *Anfänge*, 75. Vgl. zu »Theopneustie, res und verbum« bei Ernesti und Semler zusammenfassend FRIEDEMANN STENGEL, *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2011, 478f.

³⁷ Vgl. ILGNER, *Auslegungsmethode*, 121–124, 193–196; STENGEL, *Aufklärung*, 480f. Ausgerechnet Semler verteidigte Ernesti nach dessen Tod gegen Tellers Vorwurf, Ernesti habe sein akademisches Urteil von seinem »Auskommen« abhängig gemacht, um – unausgesprochenermaßen – seine universitäre Existenz in Sachsen nicht zu gefährden. Umgekehrt warf Semler aus dem Blickwinkel der öffentlichen Religion Teller vor, die private Freiheit »zu hoch« anzusetzen, vgl. SEMLER, *Zusätze*, 134. Inwieweit Semler, der eine traditionelle Auffassung der *analogia fidei* abweist, diese *analogia* im Spannungsverhältnis zwischen öffentlicher und privater Religion neu bestimmt, ist in der Arbeit von Schröter nicht untersucht worden, vgl. hingegen SCHRÖTER, *Historisierung*, 153, 324.

³⁸ In diesem Sinne ist für die historische Perspektive die diskurstheoretische Einsicht grundlegend, dass Wissenschaften und Rationalität(en) selbst dem Diskurs unterworfen sind, der von den drei Achsen Wissen-Macht-Ethik bestimmt wird. Sie können nicht selbst als eine vermeintlich objektive Außenperspektive der Betrachtung gewählt werden oder dienen. Vgl. MICHEL FOUCAULT, *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, 21, 23; zu den drei Achsen vgl. MICHEL FOUCAULT, *Was ist Aufklärung?*, in: EVA ERDMANN/RAINER FORST/AXEL HONNETH (Hrsg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt/M./New York 1990, 35–54, 52.

tät wäre Untersuchungsgegenstand einer konsequent historischen Perspektive,³⁹ die im Sinne Michel Foucaults (1926–1984) das singuläre Ereignis – hier: der hermeneutischen Wende – nicht in eine »ideale Kontinuität«, in eine »teleologische Bewegung oder in eine natürliche Verkettung« auflöst, sondern in seiner »einschneidenden Einzigartigkeit« beschreibt.⁴⁰ Fragen wir also nach dem konkreten historischen Ort, an dem Ernesti agiert, wenn er einen Methodenkanon⁴¹ schafft, der Bibelauslegung und Wissensaneignung normieren soll, und fragen wir: Gegen wen richtet sich die für die Aufklärer scheinbar merkwürdig anachronistische Abschaffung des mehrfachen, coccejanischen⁴² Schriftsinns, wo dies doch bereits die Reformatoren nach Auffassung mancher Forscher vollbracht haben sollen?

Ernestis *Institutio* nennt keine Namen, keine positive Anknüpfung, kein »Erbe«, das er erfüllen will. Der erste Blick lässt einen ratlos zurück. Aber Ernesti nennt im Vorwort eine Front: Er habe einerseits die Studierenden ermahnen wollen, andererseits habe er Grund gehabt, diejenigen

anzuklagen, die, unter dem Anschein von Ehrfurcht gegenüber der Heiligen Schrift und den göttlichen Worten, eine gewisse fanatische Barbarei und eine Kunst des Träumens und des Spottens in den Schriften einzuführen versuchen.⁴³

Und an anderer Stelle polemisiert Ernesti noch mehrmals gegen »Fanatiker, die das Studium der Sprachen und der Lehre verachten und alles der göttlichen

³⁹ Es geht dabei nicht um metahistorische Strukturen, sondern um Rationalitäten, Strategien und um historisch gesetzte Normen, vgl. ROGER CHARTIER, *Zeit der Zweifel. Zum Verständnis gegenwärtiger Geschichtsschreibung*, in: CHRISTOPH CONRAD/MARTINA KESSEL (Hrsg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart 1994, 83–97, 85.

⁴⁰ MICHEL FOUCAULT, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, hg. von WALTER SEITTER, Frankfurt/M. 1996, 69–90, 80. In diesem Sinne fordert Foucault die Aushöhlung der Kontinuitäten; es gehe nicht um das Verstehen, sondern um das »Zerschneiden«.

⁴¹ Neben den inneren Prozeduren des Kommentars und des Autors ist es für Foucaults diskurstheoretischen Ansatz die Prozedur der Disziplin, die Ereignis und Zufall im Diskurs bändigt und Kriterien für Irrtum und Wahrheit schafft. Dies geschieht durch wissenschaftsdirigierende Methoden, Regeln, Definition, Techniken und Instrumente. Vgl. MICHEL FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*, 7. Aufl., Frankfurt/M. 2000, 17–23.

⁴² »Coccejanismus« wird in diesem Kontext meist sowohl in der Bedeutung der Heilsökonomie als auch für die Annahme eines mehrfachen Schriftsinns gebraucht. Vgl. auch HEINER FAULENBACH, *Art. Coccejus, Johannes*, in: TRE Bd. 8, 1981, 131–140.

⁴³ »De universa interpretatione habebam, quae partim monerem studiosos, partim quererer cum his, qui, per speciem reverentiae adversus Scripturam Sacram et verba divina, fanaticam quandam barbariem, et artem somniandi ac ludendi in Scripturis inducere tentant [...]«. ERNESTI, *Institutio*, Schlusspassage des unpaginierten Vorworts. »Ludere«: eigentlich »spielen«, aber auch »spotten«, »Possen reißen«, »scherzen«, »täuschen«, »betrügen«, »täuschen« oder »foppen«.

Kraft des Heiligen Geistes zuschreiben«. Diese Fanatiker interessierten sich weniger für die Schrift selbst als für den »Glauben und die Sitten«, obwohl man ihnen nicht absprechen könne, dass »sie beim Durchforsten der Schrift nach einem Sinn vom Geist Gottes unterstützt werden«. Ohne Zweifel seien diese Männer fromm und glühten für die göttliche Wahrheit, räumte Ernesti ein.⁴⁴

3. BARBAREN, TRÄUMER, POSSENREISSER

Wer nun sind diese Fanatiker, Barbaren, Träumer und Possenreißer, die den historisch-grammatisch-kritischen *Cut* provoziert haben? Der Verfasser der jüngsten Dissertation über Ernesti behauptet, E. entwickle seinen Neuansatz »nicht sichtbar in Zustimmung oder Ablehnung zu anderen Konzeptionen«.⁴⁵ Obwohl die zitierten Formulierungen nur kleine Textabschnitte umfassen, dürfte es nicht angemessen sein, sie aufgrund ihrer Knappheit zu ignorieren. Von der texträumlichen Beiläufigkeit der Bemerkungen Ernestis kann nicht automatisch auch auf eine inhaltliche Marginalität geschlossen werden. Dass eine konzeptionelle Positionierung nicht »sichtbar« kontextuell vorgenommen wird und ihren Referenten verbirgt, ist nicht außergewöhnlich. Dass sie sich überhaupt nicht auf einen Referenzrahmen bezieht, würde einen diskursfreien Raum, einen Nicht-Kontext implizieren und zugleich dessen Möglichkeit voraussetzen. Dem widerspricht Ernesti im Vorwort selbst, indem er die intransparente Front der Barbaren bezeichnet, die lediglich sprachlich nicht weiter spezifiziert wird, aber das aktuelle Objekt der Anklage Ernestis ist. Gegen das Sakrileg der sich fromm gebenden Barbaren konstruiert Ernesti eine *scientia*,⁴⁶ um durch deren Regelwerk ein Gesetz der Auslegung aufzurichten und den hermeneutischen Fanatismus infolge einer durchaus im juristischen Äquivalent interpretierbaren »Klage« (*queror*) die Legitimation zu entziehen. Die *ars somniandi ac ludendi*, die die Fanatiker bei der Schriftauslegung praktizieren, ist für den Philologen keine disziplinär und als gelehrt akzeptierte *ars*. Für Ernesti ist sie Gegenstand der philologisch-theologischen »Teratologie«,⁴⁷ die *scientia* erst ermöglicht. Sie muss durch Regeln als Unwissenschaft und Nicht-

⁴⁴ »[...] nec ullo modo audiendos esse Fanaticos, qui, contemtis studiis linguarum et doctrinae, omnia ad vim divinam Spiritus S. referunt: quamquam non est dubitandum, viros pios et veritatis divinae cupidos adiuvari a Spiritu Dei in scrutando scripturae sensu, in iis quidem rebus, quae proprie ad fidem et mores pertineant«. ERNESTI, Institutio, 11.

⁴⁵ So ILGNER, Auslegungsmethode, 178.

⁴⁶ Vgl. oben Anm. 6.

⁴⁷ Jede Disziplin benötigt aus der Sicht Foucaults eine eigene »Teratologie« (Lehre von den Missbildungen oder Missgeburten), durch die sie die Grenzen bestimmt, innerhalb derer sie zwischen wahren und falschen Sätzen entscheidet. Vgl. FOUCAULT, Ordnung, 24.

Kunst entlarvt und angeprangert werden. Während und indem durch die teratologische Abgrenzung die missgebildete Praxis der Barbaren jenseits der akzeptierten Binnenregeln exegetischer *scientia* gestellt wird, konstruiert Ernesti den Methodenkanon und damit die Voraussetzungen legitimer *scientia* neu. Die Barbaren werden jenseits der Akzeptabilitätsbedingungen⁴⁸ gestellt, die Ernesti aufzustellen beansprucht. Im Jenseits der disziplinar anerkannten Regeln gibt es »die unmittelbare Erfahrung [und] die imaginären Themen der Einbildungskraft«, die nicht einfach nur falsch oder disziplinierte Irrtümer sind, sondern sich der »definierten Praxis« entziehen.⁴⁹ Ohne die teratologische Prozedur der Grenzziehung gegenüber den fanatischen Barbaren: keine *scientia*. – Wer also könnten sie sein?

3.1 Barbaren I: Berleburger?

Die Kritik an Wundern, Unstimmigkeiten, Widersprüchlichkeiten, am Gottesbild des Alten Testaments oder an der biblischen Gewalt, die seit Herbert von Cherbury (1583–1648) und Spinoza (1632–1677) verstärkt auf die Bibeltheologie eingehelt,⁵⁰ hatte die Versuche verstärkt, den äußeren Schriftgehalt als den nicht eigentlichen, nicht wichtigen, womöglich überflüssigen Textinhalt darzustellen und einen anderen Text dahinter zu lesen. Hier wäre zunächst die *Berleburger Bibel* (1726–1742) zu nennen. Ein dreifacher Schriftsinn wird unterschieden: ein buchstäblich-historischer, ein moralisch-geistiger, der auf Johannes Coccejus (1603–1669) zurückgeführt wird, und ein mystischer Schriftsinn, dessen Einflüsse bei Theosophen wie Johann Arndt (1555–1621), Jakob Böhme (1575–1624), kabbalistischen Quellen, englischen Philadelphiern und auch römisch-katholischen Mystikern erkannt worden sind.⁵¹ Die historische Bedeutung des Textes der Heiligen Schrift tritt gegenüber den anderen Ebenen, die auf seine Weise auch Swedenborg benutzt, deutlich zurück.⁵² Es werden Erklärungen in den Text hineingetragen, »die den inneren Zustand des

⁴⁸ FOUCAULT, Kritik, 32f.

⁴⁹ FOUCAULT, Ordnung, 24.

⁵⁰ Vgl. JOHANN ANSELM STEIGER, Ist es denn ein Wunder? Die aufgeklärte Wunderkritik. Oder: Von Spinoza zu Reimarus, in: ders., 500 Jahre Theologie in Hamburg. Hamburg als Zentrum christlicher Theologie und Kultur zwischen Tradition und Zukunft, Berlin/New York 2005, 112–130; knappe Überblicke bei MARTIN OHST, Art. Wunder V, in: TRE Bd. 36, 2004, 379–409, 406f.; JAN ŠTEFAN, Art. Wunder VI, in: TRE Bd. 36, 2004, 409–413, 409f.

⁵¹ Vgl. SIEGFRIED RAEDER, Art. Bibelwerke, in: TRE Bd. 4, 1980, 311–316, 313; MARTIN HOFMANN, Theologie und Exegese der Berleburger Bibel (1726–42), Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 39, Gütersloh 1937, 313, 343. Alle in der Berleburger Bibel genannten Titel sind ebd., 174–176, aufgelistet.

⁵² Vgl. HOFMANN, Theologie, 326.

geistlichen Lebens oder die Wege und Wirkungen Gottes in der Seelen zu deren Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung mit ihm zu erkennen« geben.⁵³

Für die Berleburger ist die Bibel einschließlich der hebräischen Vokalisationszeichen verbalinspiert,⁵⁴ darin erweisen sie sich wie Johann Gerhard (1582–1637), Johann Andreas Quenstedt (1617–1688) oder die beiden Johann Buxtorfs (1564–1629, 1599–1664) in einer Weise ›orthodox‹, die für das 18. Jahrhundert ungewöhnlich scheint.⁵⁵ Allerdings ist für die Berleburger der äußere Textbuchstabe nur die äußere Hülle. Hinter hinter dem verbalinspirierten Wort muss der eigentliche Sinn des Schriftbuchstabens erkannt werden. Die Geschichte Israels etwa ist für den Glauben nicht entscheidend. Anstelle des historischen Wortes werden dem Text angeblich lauter heterodoxe Lehren entlockt wie die *Apokatastasis panton*, bei der der Mensch seine ursprüngliche Androgynität zurück erhalte,⁵⁶ die Umdeutung der Erbsünde als eine in menschlicher »Eigenheit, Eigenwille, Eigenliebe« wurzelnde Abwendung von Gott⁵⁷ und die Zurückweisung eines zornigen und strafenden Richtergottes.⁵⁸ Mit seinem theosophisch-hermetisch-neuplatonischem Ansatz trug das Berleburger Projekt in die ersten Bücher Mose zwar nicht wie Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) *Heptaplus*⁵⁹ die Erschaffung der rationalen Engelwelt und des *Adam kadmon* ein. Die Autoren lasen hier Christologie, Soteriologie, Abfalls- und Versöhnungsgeschichte nach Christus, sie setzten den Logos mit der göttlichen Sophia als weiblichem Schöpfungsprinzip gleich.⁶⁰ Für den kursächsischen Lutheraner Ernesti, der der Konkordienformel verpflichtet war, könnte das Berleburger »Barbarei«-Projekt schon allein wegen dieser Heterodoxien durchaus Anlass für die Anklage gegen die fanatische *ars somniandi ac ludendi* gewesen sein. Nur lag es 1761 bereits 20 Jahre zurück.

⁵³ Titel der Berleburger Bibel und EBERHARD H. PÄLTZ, Art. Haug, Johann Heinrich, in: RGG³ Bd. 3, 1959, Sp. 87.

⁵⁴ Vgl. RAEDER, Art. Bibelwerke, 312; HOFMANN, Theologie, 319.

⁵⁵ Vgl. dazu knapp: MARKUS MATTHIAS, Art. Orthodoxie I. Lutherische Orthodoxie, in: TRE Bd. 25, 1995, 464–485, 476f.; HEINRICH KARPP, Art. Bibel IV. Die Funktion der Bibel, in: TRE Bd. 6, 1980, 48–93, 77f.; sowie JOHANN ANSELM STEIGER, *Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Neukirchen-Vluyn 2011, 19–37.

⁵⁶ Vgl. HOFMANN, Theologie, 282.

⁵⁷ Vgl. HOFMANN, Theologie, 191.

⁵⁸ Vgl. HOFMANN, Theologie, 199, 205f.

⁵⁹ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus* [Auszug], in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Jena/Leipzig 1905, 141–170; WALTER ANDREAS EULER, »Pia philosophia« et »docta religio«. *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, München 1998, 156–184.

⁶⁰ Vgl. eine knappe Zusammenfassung bei STENGEL, *Aufklärung*, 442–445.

3.2 Barbaren II: Hallenser?

Die Auslegung nach dem mehrfachen Schriftsinn war nicht nur bei dem schon zeitgenössisch umstrittenen hermetisch-theosophischen Berleburger Projekt in Mode geblieben. Ein Blick in Ernestis Nachbarstadt Halle führt zu dem kombattanten Philologen und Theologen Joachim Lange (1670–1744), der zwei Jahre nach dem Abschluss der Berleburger Bibel starb. Lange unterschied in seinem sechsbändigen *Biblisches Licht und Recht* (1732–1738) a) die historische Nachricht von der b) in ihr geoffenbarten Religion und der c) darin enthaltenen vernünftigen oder übernatürlichen Überzeugung bei der Auslegung der Bibel.⁶¹ August Hermann Francke (1663–1727) selbst hielt am mystischen Schriftsinn fest, wo die Beziehung des Textes auf die Heilsökonomie herzustellen und das christologische Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament abzusichern ist.⁶² Franckes Nachfolger Johann Jakob Rambach (1693–1735) betonte speziell den Part des Auslegers, der von Gott selbst erleuchtet sein müsse, durch ein *lux spiritus et divina*. Wie bei Ernesti sind auch bei Rambach die Autoren der Heiligen Schrift »in acto θεοπνευστίας« gewesen. »Oberstes Auslegungsprinzip« bei Francke und Rambach bleibt die »analogia fidei«.⁶³ Sogar der prominente theologische Wolffianer Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757), Semlers Lehrer, glaubte nicht nur an die Verbalinspiration »in den Grundsprachen«. Er setzte auch den *sensus mysticus* als »Stück des vollständigen und gänzlichen Verstandes« des biblischen Textes voraus, obwohl er davor warnte, »lauter oder alle[r] Geheimnisse« hinter dem Schriftbuchstaben erkennen zu wollen, und zugleich ausdrücklich forderte, der geheime Sinn dürfe nicht vom Ausleger in den Text hineingelegt, sondern müsse vom »Zweck des redenden« aus gesehen werden. Baumgarten behielt den dreifachen Sinn bei, beschränkte ihn aber streng auf die biblische Sprache selbst und grenzte sich gegen »mystische« Schriftausleger ab. Auch wenn sich Baumgarten auf die Eruierung der Autorintention und damit auf eine historisierende, mit der demonstrativischen Methode Wolffs verbundene Perspektive konzentrierte, hielt er also dennoch formal an einem mystischen Schriftsinn fest.⁶⁴

⁶¹ Vgl. RAEDER, Art. Bibelwerke, 313; JOACHIM LANGE, *Biblisches Licht und Recht, oder Richtige und Erbauliche Erklärung der Heiligen Schrift Altes und Neues Testaments, mit einer ausführlichen Einleitung*, Halle/Leipzig: Walther 1733.

⁶² AUGUST HERMANN FRANCKE, *Manuductio ad lectionem Sacrae Scripturae [...]*, Halle: Zeitler 1693; ders., *Praelectiones Hermeneuticae ad viam dextre indagandi*, Halle: Waisenhaus 1717; ILGNER, *Auslegungsmethode*, 39–41; SCHRÖTER, *Historisierung*, 35–40.

⁶³ JOHANN JAKOB RAMBACH, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, Jena: Hartung 1725; ILGNER, *Auslegungsmethode*, 41–43, 174f.; SCHRÖTER, *Historisierung*, 40–42.

⁶⁴ ILGNER, *Auslegungsmethode*, 174, vgl. auch ebd. S. 43–45. SIEGMUND JACOB BAUMGARTEN, *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift*, Halle 1742 [2. Aufl. 1745], §16: »Die Vorstellungen, so durch die vermittelst des unmittelbaren Wortverstandes angezeigte Sachen der Absicht des redenden gemäs erweckt werden, machen den mittelbaren oder mystischen, das ist geheimen, Verstand aus«. Im Folgenden referiert er den

Bei aller Betonung der Historizität und sogar religionsgeschichtlicher Kontextualität befanden sich unter den Anhängern der Theopneustie und eines inneren, mystischen Schriftsinns, eines *sensus internus*, viele Zeitgenossen Ernestis aus den verschiedensten theologischen Lagern. Nicht etwa nur Hermetiker, auch hallesche Pietisten und wolffsche Rationalisten waren darunter, die die Heilige Schrift auf diese Weise vor der Kritik abzusichern versuchten.

4. KAMPFGEFÄHRTEN GEGEN DEN HERMENEUTISCHEN FANATISMUS?

Ernestis Auslegungsregeln in der *Institutio* kommen ebenfalls nicht aus einem luftleeren Raum. Natürlich nennt er Luther, Melanchthon und Laurentius Valla (1405?-1457), aber er zitiert auch aus den »modernen« Zeitgenossen Johann Albrecht Bengel (1687–1752), Johann Heinrich Michaelis (1668–1738), Adrian Reland (1676–1718), Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) oder Johann Georg Walch (1693–1775).⁶⁵ Die konkreten aktuellen Anknüpfungsmöglichkeiten sind in den Blick zu nehmen, nicht einfach 200 Jahre alte reformatorische Ansätze. Bibelkritische Entwürfe insbesondere seit Spinoza und den sogenannten »Deisten« sind genannt worden, vor allem aus dem englischen Sprachraum. Gegen die arianischen Tendenzen des Mathematikers, Patristikers und unitarischen Theologen William Whiston (1667–1752), Nachfolger Newtons in Cambridge, war beispielsweise Semlers Magisterdisputation gerichtet.⁶⁶ Während Berleburger und Hallenser modifiziert an einem inneren oder mystischen Sinn festhielten, griffen andere Rationalisten diese Auslegungspraxis grundsätzlicher an.

typischen (auf die göttliche Ökonomie gerichteten), den allegorischen (Gebrauch leiblicher Dinge zur Vorstellung geistlicher) und den parabolischen Sinn (Darstellung künftiger Begebenheiten) und grenzt sich gegen solche Hermeneuten aber, die unter dem mystischen Sinn sowohl den allegorischen, den tropologischen als auch den anagogischen »Verstand« subsumierten, um daraus »Glaubenslehren« abzuleiten. Diese wechselten »die Anwendung des Verstandes mit dem Verstande selbst«. Bei SCHRÖTER, *Historisierung*, 51–54, wird dieser Abschnitt nicht erwähnt.

⁶⁵ Vgl. ERNESTI, *Institutio*, bes. Cap. IV (De versionibus), VI (De variis Lectionibus), IX (De interpretibus N. T. eorumque usu), X (De usu disciplinarum).

⁶⁶ JOHANN SALOMO SEMLER, *Vindiciae plurium praecipuarum lectionum codicis graeci Novi Testam. adversus Guilielm. Whiston Anglum atque ab eo latas leges criticas*, Halle: Litteris Gebaverianis 1750. Zu Whistons katalysierender Wirkung auf die Textkritik bei Semler, Bahrdt und anderen im Falle der Bestreitung der Echtheit des *Comma Johanneum* (1Joh 5,7f.) vgl. HORNIG, *Semler*, 233–235; ANER, *Theologie*, 202f. Kurz nach dem Tod seines Lehrers Baumgarten und nach einem Briefwechsel mit Whiston revidierte er seine Meinung und räumte ein, dass Whiston die besseren Argumente hatte. Zur Debatte um Whiston vgl. auch STENGEL, *Aufklärung*, 433–435; SCHRÖTER, *Historisierung*, 84f., 209f.

4.1 Gefährte I: Der Wertheimer

Die womöglich radikalste Beseitigung der traditionellen Christotypologese hatte ein Schüler des lutherischen Kabbalisten Johann Franz Budde (1667–1729),⁶⁷ Johann Lorenz Schmidt (1702–1749), vorgelegt, und zwar zeitgleich zu den Berleburgern (1735). Aber Schmidt war noch über die Auflösung des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament und die Forderung nach strikter Historisierung des Alten Testaments hinausgegangen und hatte auch die traditionelle Christologie und die Sünden- und Rechtfertigungslehre mit der Agenda der leibnizschen Vorstellung von der prästabilierten besten aller möglichen Welten gänzlich umgedeutet.⁶⁸

4.2 Gefährte II: Der Fragmentist

Während Schmidts Wertheimer Bibel konfisziert und er selbst verhaftet wurde, arbeitete ein anderer Budde-Schüler an einem noch langfristigeren und umfangreicheren Projekt, aber im Untergrund. Hermann Samuel Reimarus' *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* ist zwischen 1774 und 1778 ohne Verfasserangabe nur in den bekannten Fragmenten von Lessing herausgegeben und vollständig erst 1972 veröffentlicht worden.⁶⁹ Diese Variante einer sowohl historisch-kritisch als auch speziell religionsgeschichtlich ausgerichteten Bibelkritik, die sich aber in erster Linie der Apologie einer nach eigenem Verständnis vernünftig umgeformten christlichen Religion gegenüber dem Atheismus und dem Materialismus Julien de La Mettries (1709–1748)⁷⁰ ver-

⁶⁷ Vgl. gegenüber WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, Die Historisierung der »Philosophia Hebraeorum« im frühen 18. Jahrhundert. Eine philosophisch-philologische Demontage, in: GLENN W. MOST (Hrsg.), *Historization – Historisierung*, Göttingen 2001, 103–128; RÜDIGER OTTO, Johann Franz Buddes Verständnis der Kabbala. Einführung und Bemerkung zum Forschungsstand, in: DANIEL J. COOK/HARTMUT RUDOLPH/CHRISTOPH SCHULTE (Hrsg.), *Leibniz und das Judentum*, Stuttgart 2008, 223–249. Die vermutliche Schlüsselrolle Buddes für die Schrifthermeneutik des 18. Jahrhunderts bedarf noch gründlicher Aufarbeitung.

⁶⁸ Vgl. dazu WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Theodizee und Tatsachen*, Frankfurt/M. 1988, 77f., 90; WEIDNER, *Bibel*, 252–264.

⁶⁹ HERMANN SAMUEL REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1972.

⁷⁰ Vgl. HERMANN SAMUEL REIMARUS, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Göttingen 1985 [1766]. In der Vorrede, S. 2r nennt er als Fronten: die heutige »Lebensart«, eine große Zahl teils französischer Schriften, in denen Christentum, natürliche Religion und Sittlichkeit »verlacht und angefochten« wird, den allgemeinen »Mangel eines vernünftigen Erkenntnisses von den Grundwahrheiten aller Religion und Ehrbarkeit« und schließlich die zeitgenössische »Freydenkerey«. La Mettrie ist zentraler Gegenstand der X. Abhandlung, §16–18.

schrieben hatte, kann Ernesti gar nicht gekannt haben.⁷¹ Sie kommt als Hintergrund für die *Institutio* mit Sicherheit nicht in Frage. In den 1750er Jahren hatte Reimarus seine Sicht der Natürlichen Theologie, nämlich *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754), und seine Kriteriologie, die *Vernunftlehre* (1756), auf den Markt gebracht.⁷² Bibelkritisch hatte sich sein Programm aber öffentlich nicht niedergeschlagen; Reimarus war als Apologet einer Religion bekannt geworden. Er hatte sich über die speziellen Lehrinhalte des Christentums öffentlich überhaupt nicht geäußert, sondern nur auf die Vernünftigkeit der *natürlichen* Religion aufmerksam gemacht und deren Übereinstimmung mit den Grundlagen des Christentums behauptet.⁷³ Bei Ernesti taucht keiner dieser Entwürfe auf. Und es war für Ernesti offenbar unmöglich, das christliche Dogma so zu hinterfragen und zu bezweifeln, wie es Reimarus inkognito als Fragmentist tat.

4.3 Gefährte III: Bengel

Nicht unerwähnt bleiben kann natürlich die Textkritik Johann Albrecht Bengels, der zu den Autoren gehört, die Ernesti immer wieder für ihre Akkuratete lobt,⁷⁴ obwohl er einerseits eine wolffisch geprägte Eschatologie vertrat und zudem in Leipzig den theologischen Gegenpol zu dem Bengel-Schüler

⁷¹ Vgl. gegenüber der systematisch-theologischen Studie von DIETRICH KLEIN, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk, Tübingen 2009, die Reimarus' apologetischen Ansatz und die Tatsache der Anonymität seiner *Schutzschrift* insofern zu wenig berücksichtigt, als den Zeitgenossen die Verfasserschaft des Reimarus' fast durchweg verborgen blieb: DANIEL CYRANKA, Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G.E. Lessings Texten zur Seelenwanderung, Göttingen 2005, 281–301.

⁷² HERMANN SAMUEL REIMARUS, *Vernunftlehre*, München 1979 [1756, 1766]; vgl. Anm. 70.

⁷³ Vgl. REIMARUS, *Wahrheiten*, Vorrede S. 2r–3v: »Das Christenthum setzt die Wahrheiten der natürlichen Religion, von Gottes Daseyn, Eigenschaften, Schöpfung, Vorsehung, Absicht und Gesetze, von der Seele geistigem Wesen, Natur, Unsterblichkeit u.s.w. nicht allein voraus, sondern es leget dieselben auch zum Grunde, und flicht sie mit in das Lehrgebäude seiner Geheimnisse ein«.

⁷⁴ Vgl. neben den Erwähnungen in der *Institutio* Ernestis *Rezensionen* zu HEINRICH WILHELM CLEMMS *Vollständiger Einleitung*, Bd. 1, in: JOHANN AUGUST ERNESTI (Hrsg.), *Neue theologische Bibliothek*, darinnen von den neuesten theologischen Büchern und Schriften Nachricht gegeben wird, Leipzig: Breitkopf 1760–1769, 1762, 331–349, 867–879 (hier: 872). Zu Bengels *Apparatus Criticus ad Novum Testamentum* (2. Aufl. Tübingen 1763) vermerkte Ernesti, das Werk gehöre trotz mancher Irrtümer und Fehler zu den Büchern, »die unserer Kirche und Deutschland Ehre machen«, und sei den Studierenden zu empfehlen. Vgl. Rezension in: *Neue theologische Bibliothek*, 1763, 99–120, hier: 99, 120. Zuweilen nahm Ernesti Bengel auch gegen den Vorwurf des Chiliasmus und der Heterodoxie in Schutz. Vgl. Rezension zu JOHANN CHRISTOPH HARENBERG: *Erklärung der Offenbarung Johannis*. Braunschweig 1759, in: *Neue theologische Bibliothek*, 1760, 594–615, hier: 605f. Auch Semler schätzte Bengels exegetische Arbeit über die Maßen. Vgl. HORNIG, *Anfänge*, 56, 72.

Christian August Crusius (1715–1775)⁷⁵ und den apokatastatischen und chiliastischen Tendenzen der »Bengelisten« insgesamt bildete.⁷⁶ Bengels biblizistischer Realismus, 1742, 19 Jahre vor der *Institutio* im *Gnomon Novi Testamenti* auf den Markt gebracht, setzte die Inspiriertheit der ganzen Schrift und die darin enthaltene universale Heilsökonomie bis hin zum Jüngsten Tag voraus, ohne Geist und Buchstaben miteinander zu identifizieren. Die »doppelte Zweckbestimmung«⁷⁷ der Bibel für den individuellen Weg des Einzelnen und die heilsökonomische Perspektive von Kirche und Welt kann als Fortschreibung der existentiellen Dimension und gleichzeitige Eschatologisierung der Schriftlektüre insgesamt betrachtet werden.⁷⁸ Dem Philologen Ernesti blieben die apokalyptischen Akzente seiner Theologie, nicht die textkritische Arbeit Bengels fremd.

5. BARBAR III: *Ars somniandi ac ludendi*

Diese verschiedenen Ablehnungs- und Anknüpfungsmöglichkeiten an zeitgenössische Auslegungsmodelle standen Ernesti vor Augen, von der Ausnahme des verborgenen Projekts von Reimarus abgesehen. Aber warum wies Ernesti 1761 in der *Institutio* ausgerechnet zuerst den mehrfachen Schriftsinn zurück?

Ein Jahr zuvor hatte er die Kraftsche *Theologische Bibliothek* in Leipzig übernommen, die er als *Neue* und dann ab 1771 als *Neueste Theologische Bibliothek* bis 1777 herausgab und – auch als Verfasser von etwa drei Vierteln der hier enthaltenen Besprechungen⁷⁹ – zum zeitgenössisch wohl renommiertesten Journal theologischer Literatur profilierte. Schon im ersten Band, geradezu programmatisch, hatte Ernesti hier ein Buch besprochen, das unter dem Titel *Arcana coelestia* in acht Bänden zwischen 1749 und 1756 anonym heraus-

⁷⁵ Vgl. ALBRECHT BEUTEL, Art. Crusius, Christian August, in: RGG⁴ Bd. 2, 1999, Sp. 502. Crusius vertrat die göttliche Heilsökonomie nach Bengel und ein zweifaches Millennium als Reich Gottes auf Erden. Zur Beziehung zwischen Ernesti und Crusius vgl. WILHELM ABRAHAM TELLER, Des Herrn Joh. August Ernesti gewesenen Professor Primarius der Theologie in Leipzig Verdienste um die Theologie und Religion. Ein Beytrag zur theologischen Litteraturgeschichte der neuern Zeit, Berlin: Mylius 1783, 13 u.ö.

⁷⁶ Beispiele für die an CA VII festhaltende Eschatologie Ernestis: STENGEL, Aufklärung, 466–475; »Bengelisten« ist Ernestis eigener Ausdruck, vgl. ebd., 474, 495.

⁷⁷ HEINRICH KARPP, Art. Biblizismus, in: TRE Bd. 6, 1980, 478–484, 480.

⁷⁸ Vgl. zu Bengel knapp KARPP, Art. Bibel, 80, und zu seiner Eschatologie FRIEDHELM GROTH, Die »Wiederbringung aller Dinge« im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts, Göttingen 1984, 65–87.

⁷⁹ Vgl. ILGNER, Auslegungsmethode, 5.

gekommen war.⁸⁰ Ernesti, der nach eigenem Zeugnis den Verfasser kannte⁸¹ – dieser hatte Jahre zuvor mehrere Bücher in Leipzig publiziert und war mehrmals dort gewesen – versah dessen Werk in seiner Rezension 1760 mit dem Attribut *fanatisch*⁸² und ergänzte die Qualifizierung in einer späteren Rezension von 1763 mit *barbarisch*.⁸³ Wenn man weiß, wer der Verfasser der *Arcana coelestia* war, könnte deutlich werden, wie Ernesti zu der Auffassung gelangen konnte, von einer »Kunst des Träumens und Spottens« zu sprechen und warum er ausgerechnet den mehrfachen Schriftsinn liquidierte, um sein historisch-kritisches Programm vorzustellen.

Der 1760 in der Öffentlichkeit getreten anonyme Verfasser war Emanuel Swedenborg (1688–1772) und sein Hauptwerk, die *Himmlischen Geheimnisse*, bestanden aus einer mit fast 11.000 Paragraphen in acht Bänden gigantischen allegorisch-christologischen Auslegung von Genesis und Exodus. Swedenborg war ein Prominenter, in sächsischen Kreisen wie vor allem auch in europaweiten Gelehrtenzeitschriften als Naturforscher, Philosoph, Anatom, Literat bekannt und umstritten.⁸⁴ Nachdem er 1744 im Alter von 56 Jahren eine Christusoffenbarung gehabt haben wollte,⁸⁵ schrieb er nichts mehr über die Natur, sondern brachte seit 1749 in Amsterdam seinen riesigen Genesis- und Exodus-Kommentar heraus. Ernesti war der erste, der überhaupt über die *Arcana* schrieb, und es folgten ihm bis 1800 eine große Zahl höchst disparater Stimmen von Kant über Semler, Oetinger, Wieland, Joseph Priestley bis zu Johann Caspar Lavater und vielen anderen.⁸⁶

⁸⁰ Rezension zu *Arcana coelestia*, in: Neue theologische Bibliothek, 1760, 515–527. Vgl. zu den folgenden Ausführungen ausführlich STENGEL, Aufklärung, 457–463.

⁸¹ Vgl. Rezension zu Swedenborgs *Doctrina novae Hierosolymae de Domino*, in: Neue theologische Bibliothek, 1763, 725–733, hier: 725. Es ist unsicher, ob Ernesti Swedenborg auch selbst kannte. Es ist aber möglich, dass Ernesti es vermeiden wollte, Swedenborg mit dem Verfasser der seit den 1720er Jahren auch von Leipziger Zeitschriften besprochenen naturphilosophischen Schriften zu identifizieren.

⁸² Vgl. ERNESTI, Rezension, wie Anm. 80, S. 527. »Man sieht ohnschwer ein, daß der Verfasser den Naturalismus, und seine philosophischen Meynungen unter dieser fanatischen Gestalt vortragen wollen [...]«.

⁸³ Vgl. ERNESTI, Rezension zu *Arcana coelestia*, 729. Das ganze Buch sei gespickt mit »dunkeln und barbarischen Ausdrücken und Umschweifern«, es sei nichts anderes als ein Machwerk gegen die Protestanten und laufe offenbar auf den Vorwurf hinaus, dass sie nicht »wie die Socinianer, Naturalisten worden sind«.

⁸⁴ Vgl. zu Swedenborgs naturphilosophischen Schriften und deren Beurteilung und Rezeption unter den gelehrten Zeitgenossen STENGEL, Aufklärung, 56–188.

⁸⁵ Vgl. zu Swedenborgs biographischer Wende und zum Notat seiner Offenbarung, das erst im 19. Jahrhundert veröffentlicht worden ist, STENGEL, Aufklärung, 35–46.

⁸⁶ Vgl. dazu neben den in STENGEL, Aufklärung, dargestellten Rezeptionen: FRIEDEMANN STENGEL, Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs, in: *Pietismus und Neuzeit* 37 (2011), 136–162; sowie FRIEDEMANN STENGEL, Swedenborg in German Theology in the 1770's and 1780's, in: KARL GRANDIN (Hrsg.), *Emanuel Swedenborg – Exploring a »World Memory«*. Context, Content, Contribution, Contributions to

Was erblickte Ernesti in diesem Werk, das er offenbar über einen längeren Zeitraum gelesen hatte? Es sind drei Felder,⁸⁷ die das gelehrte Publikum, und erstmals Ernestis kritisches Auge, an Swedenborg beschäftigten. *Erstens* ging es um seine neuartige Geisterweltlehre, die mit der Behauptung eines realen und persönlichen Kontakts in eine übersinnliche, aber gänzlich naturalistische, den irdischen Verhältnissen bis ins Detail entsprechende Welt als einer religiösen, im übrigen jahrzehntelangen Erfahrung verbunden war. Swedenborg erhob mithin den Anspruch, seine Lehre auf empirischer Basis, nämlich des eigenen Erlebens, vorzutragen.⁸⁸ Es ging aber um noch mehr. Swedenborg gab seine Schriften als Ergebnis einer angeblich direkten, empirisch erfahrenen göttlichen Offenbarung bekannt. Ihm sollen sich nicht einfach Gespenster, irgendein Spuk, seien es gute oder böse Dämonen, gezeigt haben. Vielmehr sei ihm sein innerer Sinn in der Folge einer Offenbarung des Herrn für die Geisterwelt geöffnet worden.⁸⁹ Durch den Herrn selbst habe er ferner den *sensus internus*, den inneren oder geistigen Sinn hinter dem historischen Buchstaben der

the History of the Royal Swedish Academy of Sciences 43, Stockholm/West Chester 2013, 334–355.

⁸⁷ Vgl. zum Folgenden STENDEL, Prophetie, 136–141.

⁸⁸ Am Anfang der *Arcana coelestia* (EMANUEL SWEDENBORG, *Arcana coelestia, quae in scriptura sacra, seu verbo domini sunt, detecta: nempe quae in GENESI ET EXODO una cum mirabilibus quae visa sunt in Mundo Spirituum et in Caelo Angelorum*, 8 Bde., London: John Lewis 1749–1756 [3. Aufl. 1949–1973]; deutsch: *Himmlische Geheimnisse, die in der Heiligen Schrift, dem Worte des Herrn, enthalten und nun enthüllt sind*, übers. von J.F. IMMANUEL TAFEL, 9 Bde., Zürich 1975. Zitate nach dem orthographisch und typographisch revidierten Nachdruck der Ausgabe Basel 1867–1869, Zürich 1998, Bd. 1, London 1749, Nr. 5; im Folgenden: AC), schrieb Swedenborg, »mir (E. Swedenborg)« ist »vergönnt worden«, »schon einige Jahre lang fortwährend und ununterbrochen im Umgang mit Geistern und Engeln zu sein, sie reden zu hören, und wieder mit ihnen zu reden; daher staunenswerte Dinge im anderen Leben zu hören und zu sehen gegeben worden, die nie zu eines Menschen Kenntnis, noch in seine Vorstellung gekommen sind. Ich bin dort belehrt worden über die verschiedenen Arten der Geister: über den Zustand der Seelen nach dem Tode; über die Hölle, oder den bejammernswerten Zustand der Ungläubigen; über den Himmel, oder den höchst seligen Zustand der Gläubigen; hauptsächlich aber über die Glaubenslehre, die im gesamten Himmel anerkannt wird; wovon, vermöge der göttlichen Barmherzigkeit des Herrn, mehreres im Folgenden«. Die Übersetzung folgt hier wie auch bei den folgenden Swedenborg-Zitaten den orthographisch und typographisch revidierten Übersetzungen aus dem 19. Jahrhundert, die von der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart im Internet unter <http://www.wlb-stuttgart.de/referate/theologie/swedvotx.html> bereitgestellt worden sind. Bei Swedenborgs Werken wird nicht auf Seiten, sondern auf Nummern verwiesen.

⁸⁹ Die in Anm. 88 erwähnte Stelle beginnt wie viele andere Schriften Swedenborgs ausdrücklich mit dem Hinweis auf »die göttliche Barmherzigkeit des Herrn«, die ihm den Zugang zur Geisterwelt ermöglicht habe. In den AC wird nicht konkret über diese Offenbarung berichtet, sondern erst im posthum herausgegebenen *Drömmar* (Anm. 85).

Heiligen Schrift erfahren, die er zudem nicht bloß für das Ergebnis theopneustisch beeinflusster Autoren, sondern für verbalinspiriert hielt.⁹⁰ Wenn über Swedenborg diskutiert wurde, dann war demzufolge oft auch die Frage nach der Möglichkeit einer nachbiblischen Offenbarung im Zeitalter der Empirie berührt.

Geradezu Allgemeingut⁹¹ waren seit der zweiten Hälfte der 1760er Jahre drei Begebenheiten, die zuerst Kant Anfang 1766 in den *Träumen eines Geistesehers* schriftlich kolportiert und als weder beweisbar noch als widerlegbar angesehen hatte: ein Stockholmer Stadtbrand, den Swedenborg in einer Gesellschaft zeitlich parallel in Göteborg geschaut haben soll, eine verlorene Quittung, deren Ort Swedenborg nach Kontakt mit einem Verstorbenen mitgeteilt haben soll, und schließlich eine geheime Botschaft des verstorbenen Bruders der schwedischen Königin, die dieser ihr vor seinem Tod mitgeteilt und die Swedenborg Luise Ulrike (1720–1782) auf Anfrage vom Geist des Verstorbenen brühwarm berichtet haben soll.⁹² Diese Begebenheiten werden von manchen Autoren derart selbstverständlich stichwortartig oder als Allusion erwähnt, dass man von einer hohen Bekanntheit in der europäischen Gelehrtschaft ausgehen muss. Womöglich sind sie zum Teil seit Ende der 1750er Jahre diskutiert worden. Schließlich ist es *drittens* Swedenborgs eigenartiges Lehrsystem, das erstmals Ernesti aus tausenden von Seiten extrahierte und systematisch vorstellte, eine Art »spiritistische Neologie«, die viele Parallelen zur zeitgenössischen »Neologie« der sich gegenüber den Konfessionen als aufklärerisch verstehenden Theologenschaft aufwies.⁹³ Swedenborgs Geister-

⁹⁰ Beispielsweise seien den Propheten die Worte, die sie schreiben sollten, »hörbar verkündigt« worden. Vgl. AC 7055. Vgl. dazu STENGEL, *Aufklärung*, 194–199, 205–207; sowie speziell: INGE JONSSON, *Swedenborgs korrespondenslära*, Stockholm u. a. 1969.

⁹¹ Im Jahr von Swedenborgs Tod sprach nach einer Rezension der sonst überaus swedenborgkritischen *Danziger Berichte* »jedermann von desselben Träumen und Einbildungen«. Vgl. Rezension zu: Sammlung einiger Nachrichten, Herrn Eman. Swedenborg und desselben vorgegebenen Umgang mit dem Geisterreich betreffend; nebst einem Schreiben an denselben, worinn seine vornehmste Meynungen geprüft werden. Hamburg 1771. In: *Danziger Berichte von neuen theologischen Büchern und Schriften von derselben dasigen Gesellschaft, welche bishero die theologischen Berichte ausgefertigt, herausgegeben*, Leipzig: Heinsius 1771–1783, 1972, 131f.

⁹² Vgl. IMMANUEL KANT, *Träume*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bde., Berlin 1902ff. [Akademieausgabe = AA], II, 354–356. Erstmals informierte Kant in einem privaten Schreiben an Charlotte von Knobloch vom 10. August 1763 über diese Begebenheiten, vgl. AA X, 43–48. Vgl. dazu STENGEL, *Aufklärung*, 640–665.

⁹³ Dies wurde auch von den Zeitgenossen erkannt. Beispielsweise stimme Swedenborg in der Sichtweise der Imputationslehre »völlig« mit Eberhard überein. Vgl. EMANUEL SWEDENBORG, *Revision der bisherigen Theologie, sowol der Protestanten als Römisch-katholischen*. Aus der lateinischen Urschrift übersezt; nebst einem Prüfungsversuche: Ob es wol schon ausgemacht sei, daß Swedenborg zu den Schwärmern gehöre, Breslau:

weltlehre dürfte ferner als Bestandteil der »anthropologischen Wende« betrachtet werden, die als Kennzeichen der Aufklärung des 18. Jahrhunderts erkannt worden ist.⁹⁴ Swedenborg dehnte diese Anthropologisierung konsequent auf das Jenseits, die intelligible Welt, ja bis zu Gott⁹⁵ selbst aus – als eine »Aufklärung bis zum Himmel«⁹⁶ – und er ordnete das evangelische Bekenntnis radikal dem Kriterium der menschlichen Freiheit unter.⁹⁷ Die in den Bekenntnisschriften aller Konfessionen enthaltenen traditionellen Auffassungen von Teufel, Gespenstern, Erbsünde, Imputation, Rechtfertigung *sola fide* oder nicänischer Trinität fielen bei Swedenborg dahin oder wurden konsequent anthropologisiert und nach dem Freiheitsprinzip umgeformt.

Das theologische System insgesamt konnte Ernesti 1760 freilich nicht kennen, und es ist ungewiss, ob er um die in der Öffentlichkeit später viel diskutierten telepathischen und nekromantischen Fähigkeiten Swedenborgs wusste. Entscheidend aber ist einerseits, dass er Swedenborgs Offenbarungsanspruch 1760 kannte und was er in den *Arcana coelestia* las. Angesichts mancher schärferer Urteile in anderen Rezensionen blieb er bei seinen Qualifizierungen der theologischen Aussagen der *Arcana coelestia* recht zurückhaltend, aber er sah bei dem Anonymus fünf Punkte: Er war 1. Philosoph und Naturalist im Sinne einer Spiegelung »natürlicher« Verhältnisse in den Himmel,⁹⁸ 2. er war Coccejaneer »im höchsten Grade«,⁹⁹ 3. Romancier »von einer neuen Art«, 4. Missbraucher und Verdreher der Heiligen Schrift¹⁰⁰ und 5. ein aus der Perspektive der in Sach-

Gottlieb Löwe 1786, XLIIIf., sowie die Rezension zu dieser Schrift, die kommentiert, für diese Übereinstimmung hätte Swedenborg keine Offenbarung gebraucht, in: Allgemeine deutsche Bibliothek. Berlin/Stettin: Nicolai 1765–1792, 1788, 1. Stück, 40–58, hier: 51. Zu Swedenborgs Theologie vgl. umfassend STENGEL, Aufklärung, 216–332.

⁹⁴ Vgl. insgesamt: JÖRN GARBER/HEINZ THOMA (Hrsg.), Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert, Tübingen 2004; STENGEL, Aufklärung, 736.

⁹⁵ Der *mundus spiritualis* hat bei Swedenborg die Form eines Menschen (*maximus homo*), Gottes Form aber ist der Mensch, vgl. STENGEL, Aufklärung, 220f., 312–316.

⁹⁶ So daher der Titel meiner in Anm. 36 genannten Habilitationsschrift.

⁹⁷ Vgl. STENGEL, Aufklärung, 243–262, 737.

⁹⁸ ERNESTI, Rezension zu *Arcana coelestia*, 527; STENGEL, Aufklärung, 461.

⁹⁹ ERNESTI, Rezension zu *Arcana coelestia*, 525; STENGEL, Aufklärung, 459.

¹⁰⁰ Die *Arcana* seien ein »Roman von einer neuen Art [...], welcher ohngefähr mit Klimms unterirdischen Reise zu vergleichen seyn möchte: nur daß die letzte Erdichtung unschuldig, jene aber, da sie die heil. Schrift unter dem vorgegebenen innern Sinne, misbraucht und verdrehet, höchststrafbar ist«. ERNESTI, Rezension zu *Arcana coelestia*, 527; STENGEL, Aufklärung, 461; LUDVIG HOLBERG, Nicolai Klims unterirdische Reise, worinnen eine ganz neue Erdbeschreibung wie auch eine umständliche Nachricht von der 5. Monarchie, die uns bishero ganz und gar unbekannt gewesen, enthalten ist, Copenhagen/Leipzig: Mengel 1741. Holberg gehörte zu den im Kreis um Johann Christoph Gottsched gelesenen und übersetzten Autoren. Ernesti dürfte ihn von dort gekannt haben.

sen geltenden Konkordienformel in vielerlei Hinsicht Heterodoxer.¹⁰¹ Vor einer Pathologisierung Swedenborgs scheute Ernesti im Gegensatz zu anderen Zeitgenossen¹⁰² aber offenbar zurück, und er gelangte auch später nicht an diesen Punkt, sondern betonte stets den Missbrauch der Schrift und die Heterodoxie Swedenborgs, 1763 verschärfte er diesen Vorwurf noch.¹⁰³ Der Umfang und die Genauigkeit, mit der Ernesti dabei vorging, unterstreicht das Gewicht, das Swedenborgs Auslegungen, die immerhin mit einem Offenbarungsanspruch verbunden waren, beigemessen wurde. Darunter waren – hier nur skizziert – dogmatische Topoi, die zeitgenössisch diskutiert und von vielen sogenannten Neologen erst Jahre später öffentlich abgeschafft oder umgeformt wurden. Offenbar lag es genau an diesen Überschneidungen, dass Swedenborg von vielen Neologen und Rationalisten nicht namentlich erwähnt wurde.¹⁰⁴ Der lutherische Sachse Ernesti hatte ja gerade die Übereinstimmungen zwischen ihnen und Swedenborgs Häresie aufgedeckt.

Diese Häresien hatte Swedenborg in Ernestis Sicht in die Schrift hineingetragen durch eine allegorische Schriftauslegung und die angebliche Entdeckung eines geheimen Sinns. Er wurde damit »Negativfolie *sine qua non*«¹⁰⁵ für Ernestis hermeneutische Wende: der Fanatiker, Barbar, Träumer und Possenreißer aus den Rezensionen über die anonymen *Arcana* und aus dem Vorwort der *Institutio*. Denn in diesen *Arcana coelestia* erkannte Ernesti ausdrücklich das »Grundwerk«¹⁰⁶ für eine um sich greifende, grassierende Apokalypitik.

Es dürfte deutlich werden, gegen wen die Abschaffung des mehrfachen Schriftsinns sich richtet bzw. wer der Anlass für diese Wende war, wobei anzumerken ist, dass »fanatisch« von seiner etymologischen Herkunft und seiner Verwendung seit der Reformationszeit als »gottbegeistert« und als Äquivalent der religiösen Schwärmerei oder des Enthusiasmus verwendet wurde. Hobbes und Locke hatten damit gerade die Behauptung unmittelbarer Offenbarungen

¹⁰¹ Ernesti nennt zunächst ohne Qualifizierung u. a. die »sabellianide« Identifizierung Christi mit dem Vater, die Deutung der körperlichen Auferstehung als Fortdauer der Seele, die Abweisung von Engeln und Geistern als eigens geschaffenen Wesen, die Abschaffung des jüngsten Gerichts und die Auffassung, dass auch Heiden in den Himmel kommen könnten, vgl. STENGEL, Aufklärung, 460.

¹⁰² Vgl. zu den Beurteilungsvarianten der Visionen Swedenborgs STENGEL, Prophetie.

¹⁰³ Vgl. seine beiden umfangreichen Besprechungen von Swedenborgs *Doctrina novae Hierosolymae* (1763), wie Anm. 81, und von Swedenborgs *Apocalypsis relevata* (1766), in: Neue theologische Bibliothek 1766, 685–692, sowie STENGEL, Aufklärung, 464–466, 474f. 1763 nannte Ernesti gänzlich antilutherische Positionen in der Trinitätslehre, Christologie sowie in der Imputations- und Rechtfertigungslehre.

¹⁰⁴ Vgl. aber die verdeckten und ambivalenten Rezeptionen, die dargestellt sind in STENGEL, Prophetie und STENGEL, Aufklärung.

¹⁰⁵ STENGEL, Aufklärung, 476–487.

¹⁰⁶ ERNESTI, Rezension zu *Arcana coelestia*, 515.

bezeichnetet und Leibniz hatte sich dem angeschlossen, aber auch den Wunderglauben als Fanatismus qualifiziert.¹⁰⁷ Vor diesem Hintergrund erscheint Swedenborg bei Ernesti nicht – wie sechs Jahre später in den *Träumen eines Geistersehers* – als wahnsinnig gewordener Kandidat für das Hospital mit einem krankhaft verschobenen »*focus imaginarius*«,¹⁰⁸ sondern als Schwärmer mit Offenbarungsanspruch, dessen Schwärmerei aber mit Heterodoxie und Schriftmissbrauch verbunden war.

6. ALTERNATIVEN ZUM HERMENEUTISCHEN FANATISMUS

Die literarische Begegnung mit Swedenborg hatte nicht nur Auswirkungen auf die Textkritik Ernestis. Im Folgenden werden weitere Varianten der Schrifthermeneutik genannt, die den theologisch-philosophischen Diskurs nach 1760 maßgeblich geprägt haben, die sich eben dieser Begegnung verdanken¹⁰⁹ und die ohne ihr Gegenüber kaum beschrieben werden können.

6.1 Historische Kritik *plus* Orthodoxie

Vertreter der ersten Variante ist erneut Ernesti selbst: Dass sein Beharren auf dem nur historischen Buchstabensinn nicht zur Dogmenkritik führte, haben bereits seine Schüler wie Wilhelm Abraham Teller und Karl Friedrich Bahrdt als Inkonsequenz betrachtet. Teller bescheinigte ihm, bei aller Kritik »immer gerade an der Grenze stehen zu bleiben, welche die symbolischen Bücher gesetzt haben«, während ihn sein Freund Semler posthum gegen diese Vorwürfe in Schutz nahm und betonte, Ernesti habe sich eben nicht für einen »Dictator über lutherische Theologie und über christlich eigene Religion« gehalten.¹¹⁰ Der Bibeltext war aber für Ernesti letztlich eben doch kein profaner Text, sondern seine Autoren waren theopneustisch getrieben.¹¹¹ Die Texte waren nur nach dem äußerlichen Gehalt auszulegen, ihre innere Substanz musste unangetastet bleiben. Für Ernesti blieb die Einheit der Schrift trotz Bibelkritik mit einheitlicher göttlicher Intention abgesichert, auch wenn er formal die Grammatik der

¹⁰⁷ Vgl. ROBERT SPAEMANN, Art. Fanatisch, Fanatismus, in: HWP Bd. 2, 1972, Sp. 904–908, 905; sowie schon bei JOHANN CHRISTOPH ADELUNG, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Bd. 2, Leipzig: Breitkopf 1796, 39.

¹⁰⁸ Vgl. STENGEL, Aufklärung, 462f.

¹⁰⁹ Ernestis Rezension von 1760 wurde von vielen Autoren zitiert und waren (erste) Basis für die Kenntnis Swedenborgs, da die *Arcana coelestia* wegen Preis und Auflage vor dem Übersetzungsprojekt Oetingers ab 1765 (STENGEL, Aufklärung, 521–523) nur wenig verbreitet waren. Kant, Oetinger und verschiedene Zeitschriften zitierten und beriefen sich explizit auf Ernestis Rezension.

¹¹⁰ Vgl. TELLER, Verdienste, 20, 34, 42; KARL FRIEDRICH BAHRDT, Kirchen- und Ketzer-almanach aufs Jahr 1781, s. l.: s. n. [Züllichau: Frommann], 56; SEMLER, Zusätze, 13; dazu insgesamt STENGEL, Aufklärung, 480.

¹¹¹ Vgl. oben Anm. 36; STENGEL, Aufklärung, 478f.

Lehre überordnete.¹¹² Aber Widersprüche konnten durch diese theopneustisch abgesicherte Einheit nivelliert werden, und die Konkordie zwischen kritisch betrachtetem Text und lutherischem Bekenntnis blieb erhalten.

Diese Inkonsequenz verdankt sich nach meinem Dafürhalten der Frontlinie, die Ernesti gegen Swedenborg gezogen hatte. Sie war ihm der konkrete, historisch-kontingente Anlass für sein Methodenbuch geworden: Einerseits musste ein anderer als der historische Sinn zurückgewiesen werden, um solche barbarischen Träumereien und Heterodoxien wie die Swedenborgs nicht in den Text eintragen zu können. Andererseits durfte die historische Kritik aber nicht zur vollen Entfaltung auch im dogmatischen Bereich gelangen, weil der Text sonst seine Verbindlichkeit fürs Dogma zu verlieren drohte. An diesem Dogma hat Ernesti aber im Gegensatz zu manchen seiner Schüler nicht gerüttelt. Er hat es durch *analogia fidei* gerettet und auf diese Weise seine kritische Haltung durch ein externes Glaubenskriterium wieder eingeschränkt.¹¹³ Nur selten sind an dieser Stelle kritische Tendenzen bemerkbar.¹¹⁴ Die von ihm selbst geforderte Unterscheidung zwischen *res* und *verbum* hat Ernesti nicht durchgehalten. Dies geschah auch unter dem Vorzeichen, dass die durch *analogia fidei* erblickte und theopneustisch abgesicherte Gesamtintention der biblischen Texte mit dem lutherischen Bekenntnis gleichgesetzt werden konnte, jenem gegenüber aber zumindest nicht in Widerspruch stand. Auf diese Weise und unter Hinweis auf die *Apologia* der *Confessio Augustana* harmonisierte Ernesti beispielsweise die für andere Autoren unüberbrückbaren Differenzen des neutestamentlichen Textes in der Rechtfertigungsfrage, um dem lutherischen Verständnis Schriftgemäßheit zu bescheinigen.¹¹⁵

Zweifach hätte Ernesti Swedenborgs Verbindung von Exegese und Offenbarungsanspruch abgewehrt: *erstens* durch die Attacke auf die illegitime Anwendung eines *sensus typicus* oder *allegoricus*, die *zweitens* eine Lehre in den Text trug, die durchweg den Bekenntnisschriften widersprach. Aber Ernestis gegenüber Swedenborg, den Berleburgern, gegenüber der pietistischen und wolffischen Hermeneutik radikales Diktum, dass nur der *sensus grammaticus* zu gelten habe, wurde von ihm selbst unterlaufen, wo er »orthodoxe« Lehren zur Beseitigung offensichtlicher Widersprüche auf dem Plan behielt. Dem würde auch die Unterscheidung zwischen Bibelwort und Wort Gottes korrespondieren, die nicht nur für Semler, sondern bereits für Ernesti zu reklamieren ist.¹¹⁶

¹¹² Vgl. ILGNER, Auslegungsmethode, 121–124, 193–196.

¹¹³ Vgl. »Die analogia fidei als orthodoxe Inkonsequenz«, STENGEL, Aufklärung, 480f.

¹¹⁴ Im *Programmum de officio Christi triplici* (Lipsiae 1768f.) kritisiert Ernesti die Dreiämterlehre der Bekenntnisschriften vom Text des Neuen Testaments her. Vgl. ILGNER, Auslegungsmethode, 13. Die Anregung zu dieser Schrift will Semler gegeben haben, vgl. SEMLER, Zusätze, 126 u.ö.

¹¹⁵ Vgl. ERNESTI, Institutio, 68–70; ILGNER, Auslegungsmethode, 126. Die Widersprüche werden unter anderem mit dem *modus loquendi* der Autoren begründet und auf diese Weise als Scheinwidersprüche betrachtet.

¹¹⁶ Vgl. ILGNER, Auslegungsmethode, 139; STENGEL, Aufklärung, 483f.

Die Begegnung – und die Abwehr – gegenüber Swedenborgs Lehrsystem hätte a) Ernestis grammatische Hermeneutik katalytisch vorangetrieben, b) die im Kontrast zu seinem eigenen philologischen Ansatz stehende Orthodoxie bestätigt und erzwungen. Schließlich fällt c) auf den Zeitpunkt, zu dem die *Institutio interpretis Novi Testamenti* erschien, ein anderes Licht. Ernestis Positionierung erscheint genau deshalb als inkonsequent, weil sie Ergebnis einer kontingenten Frontstellung und nicht Folge eines durchdachten Systems ist.

Der *historisch-kritisch-grammatische* Ansatz in der Facette des konfessionellen Ernesti wäre eine erste Folge der Swedenborg-Debatte. Semlers Rolle ist für diese frühe Zeit nach dem derzeitigen Forschungsstand indes nur schwer nachzuzeichnen, weil seine umfangreiche Beschäftigung mit Swedenborg abgesichert erst deutlich später und in einem ganz anderen Kontext nachweisbar ist.¹¹⁷ Nur am Rande ist darauf hinzuweisen, dass zeitlich parallel zu Ernestis ersten Reaktionen der berühmte erste Teufelsstreit ausgefochten wurde (seit 1759), in den Semler und Ernesti verwickelt waren. Da zu den zentralen Theologumena Swedenborgs die Abschaffung des Teufels und die Ersetzung der ›alten‹ Dämonen und Engel durch die Seelen verstorbener Menschen gehören, ist Ernestis und Semlers Position im Teufelsstreit ohne die Kenntnis der Schriften Swedenborgs, die Ernesti durch seine eigene Rezension kund getan hatte und Semler kaum verborgen geblieben sein dürfte, kaum darstellbar.¹¹⁸

¹¹⁷ Vgl. JOHANN SALOMO SEMLER, Unterhaltungen mit Herrn Lavater, über die freie praktische Religion; auch über die Revision der bisherigen Theologie, Leipzig: Weidmann und Reich 1787. Vgl. dazu vorläufig STENGEL, Prophetie, 150–152, und STENGEL, Theology, 342–344, sowie in Druckvorbereitung: FRIEDEMANN STENGEL, Mit wem sprach Semler? Unterhaltungen mit Lavater oder: Johann Salomo Semler und das Ende der Aufklärung, in: RENKO GEFFARTH/MARKUS MEUMANN/HOLGER ZAUNSTÖCK (Hrsg.), Kampf um die Aufklärung?, Berlin/Boston MA, 2016. Die bisherige theologische Semlerforschung hat – aus einem systematischen Interesse an der aufklärerischen Führerschaft Semlers (vgl. Anm. 170) – den historischen Kontext seiner Theologie und Bibelkritik nur wenig beleuchtet, sondern Semler in teleologischer Manier in Entwicklungslinien verortet. Zentrale Facetten wie der gesamte vermeintlich ›irrationale‹ Semler ab den 1780er Jahren oder Semlers Hermetismus- und Alchemieinteresse – auch im Zusammenhang mit seiner Hermeneutik – sind entweder infantilisiert und für irrelevant (Schröter) oder zweideutig (Hirsch) erklärt, zuweilen auch offen dämonisiert (Barth) worden. Vgl. SCHRÖTER, Historisierung, 20; KARL BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3. Aufl., Berlin (Ost) 1960, 150; EMANUEL HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, 3. Aufl., Münster 1984, Bd. 4, 48. Vgl. dagegen zum Zusammenhang zwischen Semlers Hermetik und Hermeneutik PETER HANNS REILL, Religion, Theology, and the Hermetic Imagination in the Late German Enlightenment. The Case of Johann Salomo Semler, in: ANNE-CHARLOTT TREPP/HARTMUT LEHMANN (Hrsg.), Antike Weisheit und kulturelle Praxis, Hermetismus in der Frühen Neuzeit, Göttingen 2001, 219–233.

¹¹⁸ Vgl. daher STENGEL, Aufklärung, 487–495: »Der Streit um die Besessenheit: Ernesti, Semler und die Lohmännin«.

6.2 Emblematisches als Apokalyptik

Die *zweite* Variante der mit Swedenborgs Schriften als Negativfolie verbundenen hermeneutischen Wende ist vier Jahre später textlich nachzuweisen. Der theosophisch-kabbalistisch versierte Friedrich Christoph Oetinger kam Swedenborg nach eigenem Zeugnis erst durch Ernestis Rezensionen auf die Spur und stand später sogar in Briefkontakt mit ihm. Er hat alle wichtigen Bücher Swedenborgs übersetzt oder übersetzen lassen. Neun eigene, davon die wichtigsten Schriften ab Mitte der 1760er Jahre, verdanken sich der Auseinandersetzung mit ihm.¹¹⁹ Oetinger war kein Swedenborgianer, aber er glaubte im Gegensatz zu Anderen Swedenborgs Offenbarungsanspruch. Allerdings entwickelte Oetinger eine »prophetische Theologie« und Kriterien für den Umgang mit Swedenborg.¹²⁰ Swedenborg habe seine Visionen falsch ausgelegt, nämlich wie in seinem früheren Beruf als Mechaniker und Physiker. Er habe die leibniz-wolffsche Eschatologie in den Text gelegt, in der es kein Weltende, kein jüngstes Gericht, keine göttliche Strafe, aber in der swedenborgischen Zuspitzung auch keine Gnade und – wichtig für Oetinger – keine *Apokatastasis* gab, weil jeder Mensch sich komplett auch sein postmortales Schicksal selbst bereite, ohne davon von außen, durch göttliche Gnade und/oder durch Wirkung der Erlösungstat Christi, befreit werden zu können. Swedenborg habe in der Geisterwelt nur ins Zwischenreich geblickt, nicht darüber hinaus, und er habe die Geisterwelt für das gesamte Jenseits gehalten. Gott habe ihm nur den Interimszustand der Seelen nach dem Tod offenbart. Mit der Abschaffung von Soteriologie und Imputation habe sich Swedenborg schlicht geirrt. Das sind Positionen, die Oetinger gegen Swedenborgs Lehre nach und nach entwarf, wobei er aber verschiedene andere Lehrsegmente von ihm übernahm, vor allem die menschliche Freiheit, Teile der Naturphilosophie und die anthropomorphe Geisterwelt.¹²¹

¹¹⁹ Zu Oetingers intellektueller Biographie als Rahmen seiner Swedenborg-Rezeption vgl. STENGEL, Aufklärung, 512–527.

¹²⁰ Vgl. STENGEL, Aufklärung, 555–635. Der Terminus »prophetische Theologie« wird von Oetinger selbst verwendet, so im unpaginierten Register von FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER, Beurtheilungen der wichtigen Lehre von dem Zustand nach dem Tod und der damit verbundenen Lehren des berühmten Emanuel Swedenborgs theils aus Urkunden von Stockholm theils aus sehr wichtigen Anmerkungen verschiedener Gelehrten, s. l.: s. n. 1771.

¹²¹ Vgl. besonders OETINGER, Beurtheilungen, und FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER, Höchstwichtiger Unterricht vom Hohenpriesterthum Christi, zur richtigen Beurtheilung der Nachrichten des Herrn von Schwedenborgs, in einem Gespräch nach Art des Hiob, zwischen einem Mystico, Philosopho und Orthodoxo, da jedesmal ein heutiger Hiob, ein um der Wahrheit willen leidender antwortet, sammt einer Vorrede vom Neide bei Frommen und Gelehrten, herausgegeben von einem Wahrheitsfreunde, der Gotte besonders über Oetinger danket, Frankfurt/Leipzig: Garbe 1772; beides dargestellt in STENGEL, Aufklärung, 581–589; sowie die »Subkutane Rezeption« Swedenborgs bei Oetinger, vor allem im Biblischen und Emblematischen Wörterbuch (1776), ebd., 594–622.

Aber die Spiritualisierung der Apokalyptik durch Swedenborg ist für Oetinger nur eine Spielart ihrer Abschaffung, die er auch bei Semler antrifft. Semler, der die Offenbarung des Johannes für eine von Kerinth untergeschobene jüdische Mikrologie hält, erscheint Oetinger ausdrücklich als »Bundesgenosse« Swedenborgs.¹²² Beide sind im selben Boot, das für Oetinger bemerkenswerterweise vom Docketismus zusammengehalten wird. Den zeitgenössischen Idealismus sieht Oetinger als »Pferdscheue[n] Schrecken vor dem Materialismus«.¹²³ Die Idealisten der leibniz-wolffschen Schule bis hin zu Semler erscheinen Oetinger aufgrund dieser übertriebenen Abwehrreaktion als Docketisten, die nicht nur die eschatologische Leiblichkeit der Welt leugnen, die die Materie ablehnen und die Monaden nur für bloßen Schein halten. Die idealistischen Docketisten von Semler bis Swedenborg leugnen damit auch das lebendige, durch die kabbalistischen Sefiroth leiblich wirkende Leben Gottes, das von Schrift und Natur nicht getrennt werden kann.¹²⁴ Sie leugnen nicht nur die materiale Realität der Dinge, die sie für idealistische Materie oder für Scheindinge halten, die zudem noch ewig sind. Sie leugnen auch die Leiblichkeit der Schrift, hinter der sie nur orientalische oder jüdische Vorstellungen erblicken, aus der sie aber auf keinen Fall eine apokalyptische Wahrheit ableiten wollen. Am liebsten wollen sie die Offenbarung aus dem Kanon streichen.¹²⁵ Gegen diese Front, die er in Swedenborg und Semler kulminieren sieht, wendet Oetinger nun seine Eschatologie und emblematische Hermeneutik, die er beide in seiner Lehre von der Geistleiblichkeit zusammenfasst:

Hinweg die Platonische und Leibnizische phantasmata, daß allein die Geister "ὄντα (Wesen) seyen, Leiber seyen nur φαινόμενα (Erscheinungen), keine Wesen. Das ist der Ursprung der Cerinthischen Irrthümer.¹²⁶

Diese Grundentscheidung betrifft a) die Natur, b) die Apokalyptik und c) die Schrift selbst. In allem ist Leiblichkeit, kein Buchstabe; keine Monade ist ohne Leib. Aber in der auf den Tag des Herrn oder die »Guldene Zeit« hinauslaufenden Ausrollung der Dinge liegt ihre Vollendung, nämlich die vollkommene Verbindung von Geist und Leib.¹²⁷ Die Wucht, mit der der lutherische Theosoph

¹²² STENGEL, Aufklärung, 524f., 532, 534, 551, 575, 579, 584, 595f. *passim* bis 609. Zur Kerinth-Hypothese vgl. etwa SEMLER, Unterhaltungen, 334.

¹²³ FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER, Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia, hg. von REINHARD BREYMEYER/FRIEDRICH HÄUSSERMANN, 2 Bde., Berlin/New York 1977 [1763], Bd. 1, 136.

¹²⁴ Vgl. STENGEL, Aufklärung, 527–534, besonders 532f.

¹²⁵ Vgl. STENGEL, Aufklärung, 551.

¹²⁶ OETINGER, Lehrtafel, Bd. 1, 242.

¹²⁷ Vgl. STENGEL, Aufklärung, 550–555.

Oetinger und seine Anhänger Jahre nach Bengel die Apokalyptik und die Allversöhnungslehre mitten in der ›Aufklärung‹ platzierten, lässt sich kaum ohne den Hintergrund der swedenborgischen Visionen beschreiben.

Aber hier geht es vor allem um den hermeneutischen Ansatz, den Oetinger gegen Swedenborg entwickelt und der sich als ausdrückliche Alternative zu den historisch-kritischen Entwürfen und gegen die »SEMLERISCH CERINTHISCHE Abweichungen von dem wörtlichen Verstand *heiliger Schrift* und wider die Neulinguistische WOLFFISCHE Schein-Gründe einer demonstrativischen Erklärung *heiliger Schrift*«¹²⁸ versteht: die biblisch-emblematische Methode, gipfelnd in Oetingers letztem großen Werk, dem *Biblischen und Emblematischen Wörterbuch* von 1776. Oetingers Emblematik, die als Vorgriff auf Schellings Hermeneutik angesehen worden ist,¹²⁹ kann gerade in ihrer Inkonsequenz ohne ihre Gegenfront, die Allegorese Swedenborgs, kaum beschrieben werden. Denn wie Swedenborg trägt auch Oetinger seine Theologie in den Buchstaben ein, und zwar obwohl sein emblematischer Ansatz ausdrücklich davon ausgeht, dass jedes in der Schrift genannte Ding genau das bedeutet, was es heißt: Signifikat und Signifikant sind für Oetinger durch eine essentielle Analogie verbunden. Das Emblem verweist nicht auf etwas Anderes, es bedeutet und umschreibt nichts, sondern es »ist«. Geistiges und Leibliches sind gegenseitig umwandelbar, Bild und Zeichen unterscheiden sich für Oetinger grundsätzlich nicht.¹³⁰ Dieser Ansatz bezieht sich auf die Leiblichkeit aller Dinge, die Leibliches bezeichnen: »Keine Seele, kein Geist kan ohne Leib erscheinen, keine geistliche Sache kan ohne Leib vollkommen werden. Alles, was geistlich ist, ist dabey auch leiblich [...]«. ¹³¹ Eine rein geistige Entität ist für den Kabbalisten und Theosophen Oetinger ohne Leib unvorstellbar.

Das betrifft nun zuerst die Apokalypse, die Swedenborg in den Augen Oetingers abgeschafft hat, indem er das »Neue Jerusalem« für eine geistige Neue Kirche oder das Weiße Pferd lediglich für das Neue Wort hält.¹³² Für Oetinger bedeuten Pferde Pferde, das endzeitliche Jerusalem ist eine Stadt, Drachen sind Drachen.¹³³ Christus wird am Ende wirklich auf einem weißen Pferd reiten und wie die endzeitlichen Völker aufeinanderschlagen, ist auf einem eingelekten Kupferstich zu sehen, den er einer gegen Swedenborg gerichteten

¹²⁸ Vgl. OETINGER, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, Bd. 1, 443 [Hervorhebungen im Original].

¹²⁹ Vgl. TONINO GRIFFERO, *Figuren, Symbolik und Emblemantik in Oetingers »Signaturarum«* in: SABINE HOLTZ/GERHARD BETSCH/EBERHARD ZWINK (Hrsg.), *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis Friedrich Christoph Oetingers (1702–1782)*, Stuttgart 2005, 231–249.

¹³⁰ Vgl. STENGEL, *Aufklärung*, 616–622, hier: 618, 621

¹³¹ OETINGER, *Lehrtafel*, Bd. 1, 242; STENGEL, *Aufklärung*, 550.

¹³² Vgl. STENGEL, *Aufklärung*, 271–295, hier: 291–293.

¹³³ Vgl. STENGEL, *Aufklärung*, 570, 575, 585, 588, 607, 619.

Schrift beilegte.¹³⁴ Dieser Bibelrealismus war aber nicht in dem gleichen Sinne »realistisch« wie es noch bei Bengel der Fall war. Oetinger stellte keine Berechnungen an und hielt sich mit solchen numerologischen Spekulationen zurück. Er konzentrierte seinen Apokalyptizismus auf die wolffisch-swedenborgisch-semmlerischen Gegner, die die Welt für eine *seria infinita* halten und das endzeitliche Reich Christi nur geistlich deuten würden – für Oetinger das neue »Antichristische Gift«.¹³⁵

Und hieraus ergeben sich auch die offensichtlichen Inkonsequenzen des emblematisch-hermeneutischen Ansatzes. Denn Oetinger interpretiert genau dort realistisch-emblematisch, wo er eigentlich theologisch widerspricht, nämlich in Eschatologie und Soteriologie: Kreuz und Auferstehung sind »unverblümt«¹³⁶ und massiv zu verstehen, Christi Blut durchtränkt die Erde und verleiht ihr die Eigenschaft der Durchdringlichkeit als ein *ens penetrabile*.¹³⁷

An vielen anderen Stellen kommt er gar nicht umhin, allegorisch-sinnbildlich zu deuten. Schon seine Definition von Emblemen drückt nichts anderes aus. Sie sind Bilder für Sichtbares, für historische Zeiträume und moralische Signaturen,¹³⁸ die nach fünf Regeln ausgelegt werden müssen: nach Gottes Endzweck, nach gleichlautenden Worten, nach »Extension und Comprehensionen oder das, worinnen alles und jedes miteinander zusammenhängt«, nach der *analogia fidei*, und ökonomisch: nach den Werken Gottes.¹³⁹ Es wäre ein Fehlschluss, aus diesen Regeln zu folgern, dass Signifikant und Signifikat weder untrennbar, eindeutig und starr miteinander verbunden sein können, noch bereits eine Einheit seien. Für Oetinger sind Schrift und Gottes Wort trotz ihrer Differenz auf Vollendung angelegt: geistleiblich vollkommen sind sie am jüngsten Tag.¹⁴⁰ Dennoch wendet er selbst gezielt allegorische Auslegungen an, und

¹³⁴ Vgl. FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER [Halatophilus Irenaeus], Kurzgefaßte Grundlehre des berühmten Württembergischen Prälaten Bengels betreffend den Schauplatz der Herabkunft Jesu zum Gericht des Antichrists vor dem jüngsten Tag samt den mitverbundenen letzten Dingen durch Halatophilum Irenaeum auf Kosten guter Freunde von Nürnberg zum Beweiß daß die H. Schrift in ihrem eigentlich unverblünten Verstand zu nehmen, samt einem Kupfer zum Druck befördert, s. l.: s. n. 1769; STENGEL, Aufklärung, 570–572.

¹³⁵ OETINGER, Grundlehre, 13.

¹³⁶ »Unverblümt« im Sinne von: nicht im übertragenen Sinne ist ein häufiger Ausdruck in Oetingers Gesamtwerk, vgl. etwa den Titel von OETINGER, Grundlehre.

¹³⁷ OETINGER, Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, Bd. 1, 57, 71 sowie 74, 324. Zum *ens penetrabile* vgl. ebd., 548–550.

¹³⁸ Vgl. OETINGER, Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, Bd. 1, 431; sowie GRIFFERO, Figuren, 243.

¹³⁹ Vgl. OETINGER, Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, Bd. 1, 6, 430–433.

¹⁴⁰ Vgl. REINHARD BREYMAYER, Friedrich Christoph Oetinger und die Emblemik, in: OETINGER, Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, Bd. 2, 42–70, 43; STENGEL, Aufklärung, 618.

zwar dort, a) wo die Schrift selbst metaphorisch verföhrt,¹⁴¹ und b) wo der buchstäbliche Sinn nicht eindeutig zu erkennen ist.¹⁴² Oetinger nennt immer wieder Jakob Böhmes Lehre von der *signatura rerum*, die er in die Nähe von Swedenborgs mikro-makrokosmischer *scientia correspondentiarum* rückt, als Schlüssel für die Erkenntnis des Unsichtbaren aus den Dingen.¹⁴³ Er ist also explizit kein Gegner der Allegorese, weil er die Emblematisierung dort ins Feld führt, wo die Apokalypse als Text und als »Weltbild« historisiert oder spiritualisiert wird. Diese sind nach seinem Verständnis zwei Seiten nur einer Medaille, die auf die Leugnung der Leiblichkeit und des realen Wirkens Gottes und der Heiligen Schrift in der Welt hinausläuft. Unter dem Vorbehalt der endzeitlichen Vollendung steht daher auch die Schriftauslegung: das Unerkennbare des Emblems wird erst am Ende der Dinge geistleibliche Realität, die mit dem Erkennen selbst zusammenfällt.¹⁴⁴ Oetinger versteht Leiblichkeit – der Schrift und der Natur – daher nicht ideal, sondern eschatologisch.¹⁴⁵ Man kann von einem »österlichen Materialismus«¹⁴⁶ sprechen, sofern damit keine Verkürzung auf die Auferstehung Jesu verbunden wird.

Die zweite Auslegungslinie, die sich dem Knotenpunkt Swedenborg verdankt, ist also eine theosophische und dennoch partiell swedenborgische Neuformulierung des biblischen Realismus Albrecht Bengels. Sie ist zugleich gegen die »historischen Kritiker« gewandt – übrigens nie gegen Ernesti persönlich¹⁴⁷ – sondern gegen Semler und andere »Lästerer«, wie Teller, bei denen man sich wundere, dass ihnen die »Haut vor dem ewigen Gericht nicht schaudert«.¹⁴⁸ Gegen sie ist eine Emblematisierung gerichtet, die offenbar auch Friedrich Wilhelm

¹⁴¹ Vgl. OETINGER, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, Bd. 1, 416, 420 u.ö.

¹⁴² Vgl. GRIFFERO, *Figuren*, 239.

¹⁴³ Vgl. STENGEL, *Aufklärung*, 574, 583f., 620.

¹⁴⁴ Oetingers epistemologisch-eschatologische Zurückhaltung lässt ihn sogar daran zweifeln, dass es überhaupt möglich sei, eine »völlige Theologiam emblematicam auszuarbeiten; daraus wir das sinnbildliche und eigentliche durchaus bestimmen,« weil in jener Welt das Obere und das Untere verkehrt würden, die jetzige Welt sich aber »im Gemisch des guten und bösen Lebens« befinde. OETINGER, *Beurtheilungen*, 74.

¹⁴⁵ Vgl. STENGEL, *Aufklärung*, 618.

¹⁴⁶ So MARTIN WEYER-MENKHOFF, *Christus, das Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers*, Göttingen 1990, 232, im Anschluss an eine mündliche Aussage von Walter Magaß.

¹⁴⁷ Oetinger war konsequenter Leser und Rezipient der Neuen Theologischen Bibliothek, vgl. STENGEL, *Aufklärung*, 558, 561, 578 *passim*.

¹⁴⁸ Vgl. FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER, *Die Metaphysic in Connexion mit der Chemie, worinnen sowohl die wichtigste übersinnliche Betrachtungen der Philosophie und theologiae naturalis & revelatae, als auch ein clavis und Select aus Zimmermanns und Neumanns allgemeinen Grundsätzen der Chemie nach den vornehmsten subjectis in alphabetischer Ordnung nach Beccheri heut zu Tag recipirten Gründen abgehandelt werden, samt einer Dissertation de Digestione, ans Licht gegeben von Halophilö Irenäo Oetinger [dem Sohn Theophil Friedrich], Schwäbisch Hall [1770], 600.*

Joseph Schelling (1775–1854) noch anwendet. Die Isaak-Opferung beispielsweise hat Schelling in einer Weise ausgelegt, die als Anknüpfung an die über Oetinger vermittelte theosophische Emblematisierung und an das ebenfalls von Oetinger rezipierte geradezu paradoxe Gottesbild Jakob Böhmes gelesen werden könnte. Wenigstens verrät Schelling dabei keinerlei historisch-kritisches Interesse, geradeso als wäre die Historisierung der Schrift durch die ›Neologen‹ an ihm vorbeigegangen.¹⁴⁹ Schelling wäre Beleg dagegen, dass sich nach 1800 die Grundsätze der Ernestis und Semlers als ›aufgeklärtes‹ Gut und Etappe eines Fortschrittsprozesses ›durchgesetzt‹ haben. Er wäre vielmehr prominentes Beispiel dafür, dass eine theosophische Emblematisierung, die genau gegen diese historisch-kritische Hermeneutik entwickelt worden, als Produkt des *Siècle des Lumières* ebenfalls praktiziert worden ist.

6.3 Gegen die »vorgebliche Mystik der Vernunftauslegungen«: der moralische Sinn

Eine *dritte Auslegungslinie* entspringt ebenfalls der Beschäftigung mit Swedenborg. Nach Oetinger war der erste Autor, der sich diesem Fall widmete, Immanuel Kant (1724–1804) mit den *Träumen eines Geistessehers*, 1766 anonym veröffentlicht und in der Kantforschung als wichtigste Schrift der kritischen Wende betrachtet.¹⁵⁰ In den *Träumen* schilderte er *erstens* die drei oben erwähnten nekromantisch-telepathischen Begebenheiten, um zu urteilen, dass sie weder beweisbar noch widerlegbar seien und ihn wie die »ganze Materie von Geistern [...] künftighin nichts mehr« angehe.¹⁵¹ *Zweitens* erklärte er Swedenborg zum

¹⁴⁹ Diese Lesart wäre wegen der unübersehbaren Oetinger-Rezeption Schellings einer lutherischen Interpretation zuzufügen, wie sie JOHANN ANSELM STEIGER, *Zu Gott, gegen Gott. Oder: Die Kunst, gegen Gott zu glauben. Isaaks Opferung (Gen 22) bei Luther, im Luthertum der Barockzeit, in der Epoche der Aufklärung und im 19. Jahrhundert*, in: JOHANN ANSELM STEIGER/ÜLRICH HEINEN (Hrsg.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin/New York 2006, 185–237, 235–237, vorgenommen hat. Die Rezeption Oetingers bei Schelling, dessen Vater Nachfolger Oetingers im Pfarramt war, ist bislang völlig unzureichend untersucht worden von ROBERT SCHNEIDER, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg 1938. Vgl. noch TONINO GRIFFERO, *Sensorium dei. Variazioni sul tema della spazialità divina (Schelling, Oetinger, Newton, Leibniz/Clark, More/Descartes)*, in: *Rivista di estetica* 39 (1999), 69–107. Zum Gottesbild Oetingers und Böhmes vgl. STENGEL, *Aufklärung*, 536–545. Zum Böhmismus von Schellings Vater vgl. HANNS-PETER NEUMANN, *Die Rezeption des englischen Böhmisches im Leibniz-Wolffianismus (Canz, Ploucquet, Schelling sen.)*, in: WILHELM KÜHLMANN/FRIEDRICH VOLLHARDT (Hrsg.), *Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*, Berlin/Boston MA 2012, 479–511.

¹⁵⁰ Vgl. zum Folgenden insgesamt STENGEL, *Aufklärung*, 636–721.

¹⁵¹ Vgl. KANT, *Träume*, AA II, 352.

wahnsinnigen »Candidates des Hospitals«, der einen verkehrten *focus imaginarius* habe, was seine inneren Einbildungen zu realen Erscheinungen mache.¹⁵² *Drittens* aber gestand er die Ähnlichkeit Swedenborgs gegenüber seiner eigenen »philosophischen Hirngeburt« ein, so »mißgeschaffen« Swedenborgs Hirngeburt auch sei¹⁵³: in der Theorie einer doppelten Welt, in der der Mensch jetzt schon lebe, und eines *mundus intelligibilis* oder »Reichs der Zwecke« als rein geistigem Ort mit Himmel und Hölle, in den der Mensch nach seinen eigenen Taten nach dem Tod ganz gelange, um sich dort ewig fortzuentwickeln, eine intelligible Welt, aus der schon jetzt die Vernunft und moralische Einflüsse in Gestalt eines Ganzen der Verstandeswelt flössen. An dieser Eschatologie und an den moralphilosophischen Grundentscheidungen der *Träume* hielt Kant zeit lebens fest, selbstverständlich unter anderen epistemologischen Voraussetzungen als Swedenborg, nämlich nicht als empirischer Möglichkeit in den Grenzen der theoretischen Vernunft, sondern im Rahmen der Postulatenlehre.¹⁵⁴ An seiner Eschatologie wird der grundstürzende Unterschied zu Oetinger deutlich – wie seine Gemeinsamkeiten gegenüber Swedenborg.¹⁵⁵ Er hält den Offenbarungsanspruch Swedenborgs für Wahn, aber die Schilderung eines Jenseits ohne Jüngstes Gericht und ohne Richtergott, aber in ewigem *progressus infinitus* zum Bösen oder zum Höchsten Gut bevorzugt er ausdrücklich gegenüber einer *Apokatastasis panton*:

In der künftigen Welt können wir uns also nur einen Fortschritt zur Seeligkeit oder zum Elende denken, daß alles auf einem Haufen seyn wird können wir uns gar nicht vorstellen.¹⁵⁶

Fremdgericht und Fremderlösung widersprechen Swedenborgs wie Kants Beharren auf der moralischen Autonomie des Individuums. Und für die Tugendhaftigkeit des Individuums ist Freiheit von Heteronomie genauso unabdingbar wie nicht sinnlich oder empirisch affizierte Maxime als Grundlage des moralischen Gesetzes, das mit den Regeln des kategorischen Imperativs definiert

¹⁵² AA II, 347, 344. Der *focus imaginarius* dürfte auf den »Sehepunkt« anspielen, der von Johann Martin Chladenius in seiner 1742 in Leipzig publizierten Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften eingeführt wurde. Mit dem »Sehe-Punkt« wird (§ 309) die Subjektivität des Betrachters – und des Historikers – bezeichnet. Vgl. PETER HASSEL, *Geschichtsdidaktik im 18. Jahrhundert*. Johann Martin Chladenius, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 42 (1991), 452–454.

¹⁵³ AA II, 359.

¹⁵⁴ Die Ähnlichkeit der »Hirngeburten« wie auch die epistemologischen und anderen Differenzen zwischen Kant und Swedenborg sind ausführlich dargestellt in STENGEL, *Aufklärung*, 666–700.

¹⁵⁵ Vgl. zu »Swedenborg in Kants Eschatologie« STENGEL, *Aufklärung*, 666–673.

¹⁵⁶ *Metaphysik nach Volckmann*. AA XXVIII/1, 447.

wird.¹⁵⁷ Trotz der Unterworfenheit des Menschen unter die Kausalität der Natur im sinnlichen Bereich sind intelligible Freiheit und Verantwortlichkeit die Voraussetzung für tugendhaftes Handeln – die sogar die Hoffnung auf überirdische Ergänzung der irdischen moralischen Bemühungen zum Guten durch »höhere Mitwirkung« ermöglicht.¹⁵⁸ Die »Revolution in der Gesinnung« ist auch für Kant nichts anderes als »eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung [...] und Änderung des Herzens« nach Johannes 3,5, »verglichen« mit Genesis 1,2.¹⁵⁹

Moral ist auch das Kriterium für Kants Bibelhermeneutik, die er an wenigen zentralen Stellen, hier im *Streit der Facultäten* (1798), explizit gegen eine »allegorisch-mystisch[e]« Auslegung richtet, die weder philosophisch noch biblisch sei. Und er verweist dabei auf Swedenborg, der das ganze Alte Testament als »fortgehende Allegorie (von Vorbildern und symbolischen Vorstellungen)« betrachtet habe, um eine zukünftige Religion in den Text hineinzulesen und um zu vermeiden, dass der Text als Zeugnis einer vergangenen »wahren Religion« angesehen wird, »wodurch dann das neue [Testament – FS] entbehrlich gemacht würde«. Um eine solche Hermeneutik zu vermeiden, schlägt Kant aber nun nicht eine historisch-kritische oder grammatikalische Auslegung des Textes wie Semler und Ernesti vor. Ganz im Gegenteil bezeichnet er die »vorgebliche Mystik der Vernunftauslegungen«, mit der die Philosophie in einzelnen Schriftpassagen einen »moralischen Sinn« aufspäht, »ja gar ihn dem Texte aufdringt«, als einziges »Mittel, die Mystik (z. B. eines Swedenborgs)« abzuwenden. Das Übersinnliche muss an die moralische Vernunft geknüpft werden, um einen »Illuminatism innerer Offenbarungen« zu vermeiden. In einem solchen Fall hätte jeder seine eigene Offenbarung, ein »Probirstein der Wahrheit« werde

¹⁵⁷ Vgl. zu den Gemeinsamkeiten und Differenzen der »neuen Ethik« Kants und Swedenborgs STENGEL, *Aufklärung*, 686–695.

¹⁵⁸ IMMANUEL KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: AA VI, 51f.

¹⁵⁹ IMMANUEL KANT, *Religion*, in: AA VI, 47 [Hervorhebung von Kant]. JOSEF BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*, Hamburg 1938, 455, interpretiert diese Stelle so, dass die Revolution der Gesinnungsart »wesentlich Gottes Werk« ist. Die aufgrund der Hindernisse der Sinnesart hingegen nur »allmähliche« Reform ist durch die Anlage zum Guten aber dem Menschen möglich. Der Redewendung von der Wiedergeburt und der neuen Schöpfung steht allerdings Kants Aussage gegenüber, dass dem Menschen sowohl die Revolution als auch die Reform möglich sein müsse, erstere durch den Akt einer »einzig[e] unwandelbare[n] Entschliebung«: die Umkehrung des obersten Grundes seiner Handlungsmaximen, also seines Hanges zum Bösen (KANT, *Religion*, in: AA VI, 47f.). Bohatecs Interpretation wäre also dann möglich, wenn man die Termini »Wiedergeburt« und »neue Schöpfung« so versteht, wie es Kant durch den Verweis auf Joh 3,5 nahe legt, nämlich als von Gott selbst gewirkte Akte.

damit ausgeschlossen.¹⁶⁰ Gegen die schwärmerische Auslegung der Schrift fordert Kant in der *Anthropologie* (1798) eine »Aufklärung« auf dem Feld der biblischen Hermeneutik, die sich an der moralischen Essenz von Religion orientiert:

Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterscheinungen (mit Swedenborg) für bloßes Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligibelen Welt ausgeben, ist Schwärmerie. Aber in den Darstellungen der zur Moralität, welche das Wesen aller Religion ausmacht, mithin zur reinen Vernunft gehörigen Begriffe (Ideen genannt), das Symbolische vom Intellectuellen (Gottesdienst von Religion), die zwar einige Zeit hindurch nützliche und nöthige Hülle von der Sache selbst zu unterscheiden, ist Aufklärung: weil sonst ein Ideal (der reinen praktischen Vernunft) gegen ein Idol vertauscht und der Endzweck verfehlt wird.¹⁶¹

Wo Swedenborg in Kants Augen die intelligible Welt hinter dem Schriftbuchstaben erkennen will, verzichtet Kant völlig auf jedes historische Interesse am Text: Historie und Gottesdienst als Kirchenglaube¹⁶² sind für die Moralphilosophie Kants nicht relevant, aber auch die intelligible Welt ist nicht erkennbar. Wer sie zu erkennen geschweige denn zu betreten meint, ist Schwärmer, wobei Kant hier gerade nicht seine Affinitäten zur Eschatologie und verschiedenen anderen Lehrstücken Swedenborgs aufdeckt. Vielmehr ist das Ziel auch der Schriftlektüre: Religion, im angeführten Zitat aus der *Anthropologie* gleichgesetzt mit dem »Intellectuellen«. Die Autorität der Vernunft besitzt kein Interesse an den historischen Gestalten des Gottesdienstes, es sei dahingestellt, ob Kant ahnte, dass auch eine konsequent historische Auslegung des *sensus literalis* nichts anderes zu tun vermag, als die epistemische Agenda des Historikers, die ihm im Rahmen des aktuellen Diskurses zur Verfügung steht, in den Text hineinzulegen. Eine Akkomodationslehre, wie sie etwa Semler¹⁶³ entwirft, ist wie historisch-kritische, auch religionsgeschichtliche Hermeneutiken für Kant überhaupt unnötig. Ihm geht es um den moralischen Gehalt und um die »Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens«, die sich im Kern des »Kirchenglaubens«¹⁶⁴ verbergen wie unter einer Schale. Während das Historische bei Ernesti und Semler historisiert und in seiner Sprachlichkeit betrachtet wird, während Oetinger es theosophisch-kabbalistisch-apokalyptisch umformt, wird es bei Kant genauso überflüssig wie bei Swedenborg. Und wo Swedenborg die Wahrheit der intelligiblen Welt – in Gegenwart und Zukunft – aus dem Text

¹⁶⁰ IMMANUEL KANT, Der Streit der Fakultäten, in: AA VII, 45f. [Hervorhebung bei Kant]. Vgl. STENGEL, Aufklärung, 681–683.

¹⁶¹ IMMANUEL KANT, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: AA VII, 191f. [Hervorhebungen bei Kant].

¹⁶² Vgl. STENGEL, Aufklärung, 678f.

¹⁶³ Vgl. dazu SCHRÖTER, Historisierung, 148–151, *passim*.

¹⁶⁴ KANT, Religion, in: AA VI, 112.

herausliest, liegt Kants Fokus ausschließlich auf einem von der Vernunft herauszulesenden Textgehalt.

Wie Swedenborg und die historischen Kritiker verlässt Kant formal nicht das *sola-scriptura*-Prinzip, die Heilige Schrift ist ihm alleinige »Norm des Kirchenglaubens«. ¹⁶⁵ Aber setzt Kant mit diesem mehrfach wiederholten Gedanken einer moralischen Schriftinterpretation nicht ebenfalls voraus, dass sich hinter dem Schriftbuchstaben ein anderer als der literarische Sinn verbirgt, dessen Auslegung nun lediglich an das scharfe Schwert einer vernünftigen Moralität geknüpft wird? Schließlich fordert er selbst, hinter der Schrift das »Symbol« eines anderen, »eigentlichen« Gehalts zu erkennen. Bewegt er sich damit, zwar in einer anderen Richtung, aber nicht doch auf der gleichen Ebene wie Swedenborg, der durch seine »analogische« Hermeneutik den Bibeltext vor der historisch-kritischen Methode und vor der Wunderkritik der frühen »Aufklärung« »retten« wollte? Als der Erlanger Theologieprofessor Christoph Friedrich Ammon (1766–1850), der übrigens 1809 auch die fünfte Auflage von Ernestis *Institutio* herausbrachte, 1792 auf der Basis der moralischen Hermeneutik Kants den *Entwurf einer reinen biblischen Theologie* ¹⁶⁶ vorlegte, wurde dieses Projekt von Vertretern eines historisch-kritischen Ansatzes in der Tat als Spielart der eigentlich überwunden geglaubten »allegorischen Exegese« zurückgewiesen. ¹⁶⁷ In der kritischen Rezeption der Zeitgenossen wurden Kant und Swedenborg zu hermeneutischen Zwillingenbrüdern. Signifikanterweise nennt Kant weder hier noch an anderen Stellen die historisch-kritische Methode der Schriftauslegung als Abwehrmittel gegen Swedenborg, sondern eine moralische Hermeneutik, die ebenfalls hinter den Text blickt.

An einen anderen Autor ist in diesem Zusammenhang noch einmal zu erinnern, der sich anders als Kant mit zahlreichen Schriften als Protagonist der hermeneutischen Wende hervorgetan hatte. Als Lessing die *Fragmente* des unbekannteren Reimarus publiziert hatte, stellte sich Johann Salomo Semler ganz gezielt und bewusst gegen den Anonymus und dessen Folgerungen zum »Zwecke Jesu«, offenbar um sein eigenes historisch-kritisches Projekt vor dem Verdacht

¹⁶⁵ KANT, Religion, in: AA VI, 114.

¹⁶⁶ CHRISTOPH FRIEDRICH VON AMMON, *Entwurf einer reinen biblischen Theologie*, Erlangen 1792.

¹⁶⁷ Vgl. WALTHER ZIMMERLI, Art. Biblische Theologie I. Altes Testament, in: TRE Bd. 6, 1980, 426–455, 428. Ammon schrieb am 8.3.1794 an Kant, er werde der »blinden Kantiolatrie« bezichtigt. Die Theologieprofessoren Johann Georg Rosenmüller, Johann Gottfried Eichhorn und Johann Philipp Gabler seien gegen seine von Kant inspirierte »moralische Schriftauslegung mit großem Eifer« aufgetreten und hätten ihm vorgehalten, »daß dieser moral. Sinn kein anderer sei, als der längst verlachte allegorische der Kirchenväter, besonders des Origenes; daß bei dieser Art der Exegese alle dogmatische Sicherheit verloren gehe (woran sie wohl nicht ganz Unrecht haben mochten); und daß eine neue Barbarei den Beschluß dieser Interpretation machen werde«. Ammon bat Kant zu prüfen, ob er »den Grundatz der moralischen Schriftauslegung gehörig gefaßt« habe. AA XI, 494. Die AA XII, 16 erwähnte Antwort Kants ist nicht überliefert.

zu schützen, das Dogma als öffentlich verbindliche Lehre in Frage zu stellen.¹⁶⁸ Offensichtlich vor dem Hintergrund der Selbstverteidigung gegenüber dem Fragmentisten forderte Semler 1779, in den Evangelien eine »doppelte Lehrart« zu unterscheiden und herauszusuchen, »davon die eine, sinnliche, bildliche, den wahren Charakter jener Zeit und Orte ausmacht; und damalen nur für solche Leser aus den Juden bestimmt worden ist«, während die andere schon »den reinen Inhalt der geistlichen Lehren Jesu« besitze und die für die Juden gedachten Bilder nicht mehr benötige, wenn die »Zuhörer oder Leser nicht mehr solche sinnliche ungeübte Juden« sind.¹⁶⁹ Obwohl Semler von »Lehrart« und nicht von »Lesart« spricht, sind es zwei Schichten,¹⁷⁰ zwei *sensus*, die er im Text erkennt: einen historisch-sinnlichen *sensus externus*, der in diesem Falle speziell jüdisch-historisch ist, und einen »geistigen« und »reinen« Sinn unter der jüdisch-bildlich-historischen Schale. Textinterne Ungereimtheiten, offensichtliche Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten, die der Fragmentist nun zu seiner

¹⁶⁸ Vgl. JOHANN SALOMO SEMLER, Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger, Halle: Verlag des Erziehungsinstituts 1779. Semler warf dem Fragmentisten summarisch vor, a) keine guten Hilfsmittel besitzen zu haben, b) eine für einen »gemeinen Christen« geschweige für einen christlichen Gelehrten kaum verzeihliche »Unwissenheit« an den Tag gelegt zu haben, die c) eher bei einem Juden nicht befremdlich sei, d) eine »merkliche Unbekanntschaft« mit dem Neuen Testament in Inhalt und Auslegung und eine nur mangelnde »historische Geltersamkeit« zu besitzen, vgl. Vorrede, a5v. Vgl. zu anderen Facetten dieses Themas DIRK FLEISCHER, Lebendige Geschichte. Hermann Samuel Reimarus und Johann Salomo Semler auf der Suche nach der biblischen Wahrheit, in: ALBRECHT BEUTEL/VOLKER LEPPIN/UDO STRÄTER/MARKUS WRIEDT (Hrsg.), Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, Leipzig 2010, 75–92.

¹⁶⁹ Vgl. SEMLER, Beantwortung, Vorrede, bv. Mit der nicht weiter begründeten Vorentscheidung, Semlers Rolle im Fragmentenstreit führe bei ihm nicht zu »zusätzlichen methodischen Aspekte[n] hinsichtlich unserer Fragestellung«, klammert SCHRÖTER, Historisierung, 20, dieses Kapitel ganz aus der Untersuchung aus.

¹⁷⁰ Emanuel Hirsch geht mit seiner Inbeziehungsetzung der »doppelten Lehrart« mit der Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion klar daran vorbei, dass Semler sich hier ausdrücklich auf die Textauslegung bezieht. Vgl. HIRSCH, Theologie, Bd. 4, 81. Dass Semler am Ende dennoch einem äußeren und einem inneren Textsinn anhängen könnte, passt für Hirsch offenbar nicht zu seinem typisch ahistorischen Vorverständnis »aufgeklärter« Autoren. Semler gilt ihm immerhin als »der unbestrittene Führer der deutschen Neologie«, der die »Wende von der altprotestantischen zur neuprotestantischen Theologie heraufgeführt habe«. Hirsch kommt zu dem teleologischen Urteil, dass die »kritische Erneuerung der Theologie über die von ihm gezogenen [...] Grenzen [...] hinausstrebte«. Deshalb sei er zweideutig geworden. Ebd., 48. Die Debatten, in die der ältere Semler ab Ende der 1770er eingebunden war, sind bislang nicht untersucht worden. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass sich Hirschs (und in seinem Gefolge vieler anderer) Urteil bei einer konsequenten Historisierung auch der Hermeneutik Semlers wohl kaum halten lassen dürfte. Vielmehr würden die varianten Relationen von Semlers hermeneutischen Prinzipien ans Licht gebracht.

großangelegten Betrugshypothese benutzte, konnte Semler dem äußeren, jüdischen Sinn zuschreiben, der für Christen keine Glaubensrelevanz mehr hätte. Anders als Kant interessierte sich der *Theologe* Semler für diesen »jüdischen« Text aber bloß als *Historiker*. Für den christlichen Glauben besaß der äußere Text nach dem Urteil Semlers allerdings ebensowenig Relevanz wie bei Kant. Damit hielt er wie Kant letztlich an einem mehrfachen Schriftsinn fest und verließ, wie oben festgestellt,¹⁷¹ den Kurs einer konsequenten Historisierung der Bibel beider Testamente.

Wenn diese Inkonsequenz schon von den Zeitgenossen bei Ernesti festgestellt worden ist, dann erhebt sich mit Blick auf Semler in der Tat die Frage, ob sich die These einer »hermeneutischen Wende« im Sinne Ebelings überhaupt aufrecht erhalten lässt, wenn deren wichtigste Repräsentanten fundamentale Grundregeln zwar aufgestellt, ihnen aber gar nicht konsequent gefolgt sind. Der Blick auf die Disparatheit und Ambivalenz der tatsächlich praktizierten hermeneutischen Ansätze, die sich um den diskursiven Knotenpunkt »Swedenborg« entwickelt haben, spricht ebenfalls weniger für eine Wende in einem Fortschrittsprozess, sondern eher für ein kontingentes Bündelungsereignis um 1760, von dem aus sich neue hermeneutische Varianten gestreut haben.

7. SCHLUSS: VARIANTEN DER SCHRIFTAUSLEGUNG *trotz* »AUFKLÄRUNG« DER SCHRIFT

Kants Vorschlag erweist sich gegenüber den Vertretern der sogenannten hermeneutischen Wende, gegenüber Swedenborgs innerem Schriftsinn sowie gegenüber Oetingers emblematischer Theologie als eine vierte hermeneutische Variante der protestantischen Theologie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.¹⁷² Alle genannten Entwürfe zeigen sich als Reaktionen auf die Hinterfragung des Schriftgehalts durch Wunderkritik, Historisierung versus »Typologisierung« des Alten Testaments, durch die Frage nach der Existenz anderer Religionen, nach dem Gottesbild, der Theodizee und der ganzen Bandbreite außer- und innertheologischer Kritik in den Debatten des 18. Jahrhunderts. Alle Varianten halten mit verschiedenem Gewicht an der Sakralität der Schrift letztlich fest und betrachten sie gerade nicht nur als historisches Buch, sei es durch Inspiration, Theopneustie der Autoren oder die Behauptung eines Kerngehalts wahrer christlicher (Moral-) Religion. Aber die genannten Entwürfe beziehen sich in ihrer besonderen Gestalt, gerade auch hinsichtlich der vermeintlichen

¹⁷¹ Vgl. oben Anm. 32.

¹⁷² Um auf einer im engeren Sinne theologischen Ebene der Auslegung zu bleiben, bin ich auf die poetischen, ästhetischen und anderen säkularen oder säkularisierenden Bibelhermeneutiken wie Schillers und Goethes dramaturgische Inszenierungen oder Herders Psalmendeutung in diesem Beitrag nicht eingegangen. Vgl. daher WEIDNER, *Bibel*, 285–314, 339–375; sowie BULTMANN, *Bibelrezeption*, 227–243.

Inkonsequenzen aufeinander. Sie sind voneinander her und auch gegeneinander generiert worden, wobei die Gegnerschaften partielle Übernahmen der Konzepte der anderen gerade einschließen. Schließlich kann nach der »hermeneutischen Wende« nicht von einer einheitlichen aufgeklärten Bibelhermeneutik gesprochen werden, die den mehrfachen Schriftsinn im Grundsatz »abgeschafft« und diesen Grundsatz auch praktisch konsequent durchgehalten hätte. Wenigstens an dieser Stelle ist der Behauptung zu widersprechen, die in der Aufklärung anhebende und auf der »allmählichen Durchsetzung frühaufklärerischer Ideen« beruhende »Gesamtumwälzung der Kultur auf allen Lebensgebieten« habe auch im Bereich der Hermeneutik gegriffen.¹⁷³ Mit einem solchen teleologischen Geschichtsverständnis wird notwendigerweise eine vom sprechenden Zeitgenossen für aufgeklärt gehaltene »Kultur« – hier Hermeneutik – in das 18. Jahrhundert zurückprojiziert, während die historisch vorhandenen Varianten auf der Basis normativ generierter Urteile nivelliert, ignoriert oder als vom Fortschrittsgeist der großen Umwälzung liquidiert betrachtet werden (müssen). Wie wollte man diese Behauptung angesichts der Tatsache aufrechterhalten, dass solche aufklärerischen hermeneutischen Varianten seit dem 18. Jahrhundert durch Rezeption immer wieder neu figuriert, transformiert und durch Einschreibung in den aktuellen Diskurs in die Moderne transportiert werden? Die Komplexität und Diversität des Historischen würde auf diese Weise immer wieder reduziert und mit normativen Maßstäben im Nachhinein gewissermaßen »berichtigt«. Wie wollte man schließlich den Beweis führen, dass sich bestimmte Ideale im Sinne Troeltschs *durchgesetzt* hätten? Wie wollte man die Normalität belegen, in der solche eine Durchsetzung zu den unumstößlich akzeptierten epistemischen Vorbedingungen gehörte? Wie könnte solch ein »Beweis«-Gang angesichts der faktischen Mannigfaltigkeit der Bibelhermeneutik im 18. Jahrhundert und darüber hinaus überhaupt aussehen? Was hätte es aus einer »rein« theologischen Perspektive etwa für Konsequenzen, wenn man es für die einzig »aufgeklärte«, also »legale« hermeneutische Variante halten würde, nur einen einzigen *sensus historicus* anzunehmen? Wäre dann beispielsweise der nur typologisch garantierbare Konnex zwischen Altem und Neuem Testament aufzugeben? Das würde die ökumenische Vielfalt und Komplexität jetzzeitiger Exegese durch normative Berichtigung reduzieren und die Legitimität pluriformer Gestalten heutiger christlicher Theologie auch in institutioneller und fachwissenschaftlicher Hinsicht ernsthaft in Frage stellen.

Aus einem historischen Blickwinkel, der sich einer teleologischen oder normativen Agenda enthält, fällt die Kontextualität, Singularität und Ereignishaftigkeit der Hermeneutik des 18. Jahrhunderts ins Auge. Als Ansätze und Vorstöße waren religionsgeschichtliche Kontextualisierungen, allegorische, moralische, rationalistische und grammatisch-historische Hermeneutiken *vor* den

¹⁷³ So SCHRÖTER, *Historisierung*, 5, anschließend an die von ERNST TROELTSCH, Art. Aufklärung, in: PRE³ Bd. 2, 1897, 225–241, 225, diagnostizierte »Gesamtumwälzung der Kultur«.

geschilderten Debatten vorhanden: bei Wettstein, beim Wertheimer, den Berleburgern, in Halle oder Alpirsbach. Das ›Ereignis Swedenborg‹ – die Diskussion um die vermeintlichen Visionen und Offenbarungen, die Publikationen und Rezensionen – kann als die Frontstellung verstanden werden, die sowohl aufklärerische Debatten über die Grenzen und Möglichkeiten der Schriftauslegung als auch die genannten Neuansätze geordnet und zugespitzt hat, Neuansätze, die Swedenborgs typologisch-allegorische und theologisch-heterodoxe Radikalisierung der Exegese vermeiden, umschreiben, partiell adaptieren oder gezielt bekämpfen. Diese Ansätze sind aber auch untereinander eng aufeinander bezogen. Ihre Eigenartigkeiten und ihr auf den ersten Blick inkonsistentes oder inkonsequentes Verfahren lassen sich vor dem Hintergrund dieser Interdependenzen und der ihnen gemeinsamen Herausforderung beschreiben, die das ›Ereignis Swedenborg‹ geschaffen hat. Damit geraten die Knotenpunkte¹⁷⁴ des Diskurses in den Blick, an denen die Entwürfe neu gemischt, neu verteilt, die Fronten neu abgegrenzt, verschoben, neu formiert werden – die Orte, an denen Geschichte sich ereignet, aus dem Singulären, Nicht-Notwendigen. Das ›Ereignis Swedenborg‹ ist nach meinem Dafürhalten solch ein Knotenpunkt, der die Neuformierung der Hermeneutiken generiert hat. Das Aufspüren dieses Knotenpunktes ermöglicht es, die Hermeneutiken in ihrer Ereignishaftigkeit – und dadurch in ihrem Kontext – zu beschreiben.

¹⁷⁴ Begriff im Anschluss an Jacques Lacans »point de capiton« nach ERNESTO LACLAU, *The »People« and the Discursive Production of Emptiness*, in: ders., *On Populist Reason*, London/New York 2005, 67–128, 105; ERNESTO LACLAU/CHANTAL MOUFFE, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien 1991, 150f.; PHILIPP SARASIN, *Die Wirklichkeit der Fiktion. Zum Konzept der »imagined communities«*, in: ders., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt/M. 2003, 150–176, 168f.