

# *Sola scriptura*- und Schriftverständnisse im Jahrhundert bis zum Reformationsjubiläum 1817

Martin Keßler

## I. Momentaufnahmen aus dem Jahr 1817

„Bei dem dritten Jubel=Feste der Reformation, dessen Feyer in das laufende Jahr hinein fällt, müssen und sollen wir uns selbst voraus sagen: daß es nicht mehr mit dem Eifer und dem Enthusiasmus, also nicht mehr mit dem wahren und allgemeinen Jubel, wie das erste und zweite von uns gefeyert werden kann. [...] Eben daher können wir aber auch sicherlich nichts weiseres thun, als wenn wir uns dabei selbst gestehen, was sich nun einmal nicht läugnen läßt[, ...] ja durch das Erheucheln eines Eifers, den wir nicht mehr fühlen, werden wir uns nur selbst der Freude verderben, die wir noch daran haben, oder dahin mitbringen könnten.“<sup>1</sup>

Zu Beginn des Jubiläumsjahres 1817 betonte der Göttinger Kirchenhistoriker Gottlieb Jakob Planck den historischen Abstand zu Luther und der Reformation und erinnerte seine Zeitgenossen vorsorglich daran, in den ausstehenden Festveranstaltungen Geschichte und Gegenwart aufeinander zu beziehen. Mit einem Büchlein unterbreitete er *Ueber den gegenwärtigen Zustand und die Bedürfnisse, unserer protestantischen Kirche bei dem Schlusse ihres dritten Jahrhunderts. Betrachtungen, Vorschläge und Wünsche*. Planck verbindet eine umfassende Schilderung der theologischen und kirchlichen Strömungen seiner Zeit mit einem integrativen Appell: Jeder einzelne müsse sich, ungeachtet seines positionellen Profils, auf das „*einzig Wesentliche*“<sup>2</sup> besinnen: die Verantwortung für das religiöse Leben des Christentums. Bald nach dem Reformationstag, am 2. November, wurde Planck zu einem der praktischen Vorkämpfer der Union, indem er eine gemeinsame Abendmahlsfeier von Lutheranern und Reformierten in der Göttinger Johanniskirche mitleitete.<sup>3</sup> Seine Programmschrift vom

---

<sup>1</sup> G. J. PLANCK, *Ueber den gegenwärtigen Zustand und die Bedürfnisse, unserer protestantischen Kirche bei dem Schlusse ihres dritten Jahrhunderts. Betrachtungen, Vorschläge und Wünsche*, 1817, 1 f. Eine bündige Zusammenfassung der Schrift bietet CH. T. NOOKE, *Gottlieb Jakob Planck (1751–1833). Grundfragen protestantischer Theologie um 1800* (BHTh 170), 2014, 315–317.

<sup>2</sup> PLANCK, *Betrachtungen* (s. Anm. 1), 96.

<sup>3</sup> S. dazu NOOKE, *Planck* (s. Anm. 1), 145 mit Anm. 855.

Frühjahr thematisiert noch keine „Unionsprojekte“.<sup>4</sup> Zugleich dürfte der Text zu den frühesten Zeugnissen des 19. Jahrhunderts gehören, die auf jenes *protestantische Prinzip* abheben, das in den Unionsdogmatiken zu einem Topos wird. Planck betont darin zwei Aspekte, die einander ergänzen. An erster Stelle steht ein exklusives Schriftprinzip, das für Luther bestimmend gewesen sei:

„Das große Prinzip, von welchem Luther zuerst allerdings nicht mit einem ganz bestimmten Selbstbewußtsein ausging, das sich aber allmählich immer mehr in seiner Seele verklärte – das große Prinzip, das ihn auf alle seine Entdeckungen führte, aber auch allein alle seine Unternehmungen, auch allein die von ihm unternommene Reformation rechtfertigen konnte, war kein anderes, als der Grundsatz, daß das Fundament alles Wissens und alles Glaubens in der christlichen Religionslehre nur allein die Schrift, oder die in der Schrift enthaltene Offenbarung Gottes sey; daß nur dasjenige, was diese uns gelehrt habe, den Charakter des Christlichwahren für uns haben könne[.]“<sup>5</sup>.

Für Luther sei dies zu dem „leitende[n ...] Grundsatz und constitutive[n ...] Prinzip seiner ganzen Theologie“ geworden und „eben damit [sei] das constitutive Prinzip des Protestantismus überhaupt“ entstanden.<sup>6</sup> In diesem schriftbezogenen Ansatz ist der zweite Aspekt enthalten, den Planck akzentuiert: der einer anhaltenden freien und kritischen Prüfung. Was Luther für sich selbst in Anspruch nahm, gilt auch für den Umgang mit den Ergebnissen seiner Exegese, deren Kritik eine konsequente Fortsetzung seines eigenen Prinzips bedeuten mag:

„Er [Luther] konnte es also keinem auf ihn folgenden Schriftforscher verwehren, eine andere [Ansicht] aufzunehmen, wenn [er] eine andere darin [in der Schrift] finden und gehörig rechtfertigen konnte. Er mußte es selbst jedem auf ihn folgenden Schriftforscher zur Pflicht machen, auch die seinige wieder aufzugeben: wenn er sie mit der von ihm richtiger erklärten Schrift nicht mehr übereinstimmend fände.“<sup>7</sup>

Dem Schriftprinzip ist somit das „Recht [...] der eigenen Prüfung und Untersuchung in Glaubenssachen, unabhängig von jeder menschlichen Autorität“ eigen.<sup>8</sup> Planck fasst zusammen, dass „exegetische, kritische oder historische Gründe“<sup>9</sup> Teil des anhaltenden Revisionsprozesses seien. Die Verschränkung eines protestantischen Schriftprinzips mit dem Recht und der Pflicht zur Kritik erlaubt es Planck, sogar dem Katholizismus, wenn er sich eigenständig und begründet von den Entwicklungen der Reformation abhebt, eine protestantische Dignität zuzusprechen.<sup>10</sup> Planck dürfte im Jubiläumsjahr 1817 eines der frühesten und reflektiertesten Beispiele für ein Schriftprinzip sein, das die inhaltli-

<sup>4</sup> So zutreffend a. a. O. 317, Anm. 964.

<sup>5</sup> PLANCK, *Betrachtungen* (s. Anm. 1), 22.

<sup>6</sup> A. a. O. 23.

<sup>7</sup> A. a. O. 24.

<sup>8</sup> A. a. O. 40.

<sup>9</sup> A. a. O. 31.

<sup>10</sup> A. a. O. 46.

chen Differenzen zu Luther und der Reformation aus einer prinzipiellen Konsequenz als Kontinuität zu erklären sucht.

Der zu diesem Zeitpunkt noch Berliner Professor Martin Leberecht de Wette liefert in der Publikation, für die Plancks Ausführungen ursprünglich bestimmt waren, dem „Reformations=Almanach“ des Jahres 1817, einen vergleichbaren Ansatz. Luther begegnet hier als Vorkämpfer einer „*evangelische[n] Freiheit*“<sup>11</sup>, die ihre legitime Fortsetzung in der kritischen Bibelexegese findet: „Zu dieser evangelischen Freiheit bahnt uns Luther den Weg durch historisches und philologisches Forschen.“<sup>12</sup>

„Wahres historisches und philologisches Forschen bleibt nicht an dem Äußern der Erscheinung haften, sondern dringt in den lebendigen Geist ein, und eignet sich ihn innerlich an. Der Geist der Freiheit und der Selbstständigkeit muß sich mit dem Forschen verbinden [...]: der Geist faßt nur den Geist; der Geist aber ist frei und lebendig.“<sup>13</sup>

Im Ganzen bietet de Wette eine eindrucksvolle Synthese historisch-kritischer, einfühlungshermeneutischer, philosophischer und pneumatologischer Elemente, die er – unter einem in der Werkbreite beeindruckenden Rekurs auf Luther – als reformatorisch versteht, stärker als Planck antikatholisch zuspitzt<sup>14</sup> und national akzentuiert<sup>15</sup>. Zehn Jahre nach seiner Begegnung mit Fries<sup>16</sup> geht de Wette davon aus, dass sich die wahre Freiheit des Geists durch die Philosophie eröffne; die Rückbindung an das Christentum vollziehe sich durch historische Forschung und Exegese.<sup>17</sup>

„Zuerst muß also die protestantische Theologie zu einer neuen Gestalt durchgebildet werden, nach der wahren Idee evangelischer Freiheit. Die Freiheit gewinne sie durch den freien Gedanken der philosophischen Idee; den evangelischen Geist bewahre ihr das wahre innere Verständniß der Geschichte des Christenthums, vor allem der heiligen Schrift.“<sup>18</sup>

Planck wie auch de Wette ist eines gemeinsam: Im Jubiläumsjahr 1817 bemühen sich beide in programmatischen Appellen darum, ein einigendes Prinzip für die der Reformation verbundenen christlichen Identitäten zu formulieren und konkrete Handlungsimpulse anzuzeigen. Dieses Anliegen teilten sie mit zahlreichen weiteren Zeitgenossen. Während Planck und de Wette für ein weithin ausgleichendes und integratives Profil stehen, gibt es stärker polarisierende Publizisten. Die Bandbreite an Positionierungen markiert auf der einen Seite ein

<sup>11</sup> W. M. L. DE WETTE, Über den Verfall der protestantischen Kirche in Deutschland, und die Mittel, ihr wieder aufzuhalten, (in: Reformations-Almanach 1, 1817, 296–371), 303.

<sup>12</sup> A. a. O. 304.

<sup>13</sup> A. a. O. 305.

<sup>14</sup> A. a. O. 308, 329, 331, 334f.

<sup>15</sup> Bes. a. a. O. 302 f, 370.

<sup>16</sup> Für einen direkten Bezug s. a. a. O. 316.

<sup>17</sup> Für programmatische Formulierungen s. a. a. O. 355 f.

<sup>18</sup> A. a. O. 349.

Mann wie Claus Harms, der in seinen 95 Sätzen zu Luthers 95 Thesen gegenüber dem Projekt einer mit exegetischen Erklärungen annotierten Altonaer Bibel von 1815<sup>19</sup> dem Leser einprägsam versichert:

„Die Bibel mit solchen Glossen edieren, / die das ursprüngliche Wort emendieren, / heißt: den heiligen Geist corrigiren, / die Kirche spoliiren, / und die dran glauben, zum Teufel führen.“<sup>20</sup>

Auf der anderen Seite löste Harms eine Flut von Reaktionen aus, in dem sich so unterschiedliche Theologen wie Friedrich Schleiermacher und Christoph Ammon neben einer Vielzahl bekannter und weniger bekannter Theologen wiederfanden. Ludwig August Kähler, der Großvater Martin Käblers, antwortete auf die Harmsschen Sätze mit einer „Glossa perpetua“.<sup>21</sup> Zu dem eben zitierten Reim notierte er: „Hier sehn wir heilige Dichtkunst in bunter Jacke. Diese Glosse thut mir doppelt weh, um Herrn Harms und unsrer Zeit willen.“<sup>22</sup> Was Harms selbst geschmerzt hatte, war der theologische Ansatz der Altonaer Bibel, den Zeitgenossen als rationalistisch einschätzten. Gegenüber einer weiteren Polarisierung drang Kähler konfrontativ auf Ausgleich:

„Nicht die Altonaer Bibelausgabe wird die Rationalisten vereinigen; sondern der unverständige Eifer, welcher ihren Gründern Schelten und Verläumdung entgegengesetzt, wird den Riß, der zu heilen begann, erneuern, und unheilbar machen.“<sup>23</sup>

Die angedeutete Frontstellung verläuft zwischen den – nominell um 1817 schon breit etablierten – Lagern der Rationalisten und Supranaturalisten. Diese Gegenüberstellung begegnet bei den meisten der bisher vorgestellten Autoren<sup>24</sup> und rückt in den für das 19. Jahrhundert wirkungsreichen Dogmatiken begrifflich in den Vordergrund. Ein Beispiel liefern Julius Wegscheiders 1815 erstmals erschienene „Institutiones theologicae christianae dogmaticae“, die bis 1844 acht lateinische Ausgaben<sup>25</sup> und 1831 eine deutsche Übersetzung nach der sechsten Ausgabe von 1828 erlebten<sup>26</sup>. Im Jubiläumjahr 1817 setzte Wegscheider seiner

<sup>19</sup> Zu dem Vorgang s. die rückblickende Zusammenfassung der Kontroverse von dem Redaktor des Bibeltextes N. FUNK, Geschichte der neuesten Altonaer Bibelausgabe nebst Beleuchtung der vorzüglichsten wider sie erhobenen Beschuldigungen, 1823.

<sup>20</sup> C. HARMS, Das sind die 95 theses oder Streitsätze Dr. Luthers, theuren Andenkens. Zum besondern Abdruck besorgt und mit andern 95 Sätzen als mit einer Uebersetzung aus Ao. 1517 in 1817 begleitet, 1817, 28.

<sup>21</sup> L. A. KÄHLER, Glossa perpetua zu Herrn Harms Uebersetzung der 95 Theses Luthers für das Jubeljahr 1817, 1818.

<sup>22</sup> A. a. O. 57.

<sup>23</sup> A. a. O. 58.

<sup>24</sup> Vgl. DE WETTE, Kirche (s. Anm. 11), 356.

<sup>25</sup> I. A. L. WEGSCHEIDER, Institutiones theologicae christianae dogmaticae. Scholis suis scripsit addita dogmatum singularum historia et censura, 1815 (1817; 1819; 1824; 1826; 1828; 1833; 1844; [Nachdr. von 1844: 1981]).

<sup>26</sup> Dr. J. A. L. WEGSCHEIDER'S Lehrbuch der christlichen Dogmatik. Nach der sechsten Ausgabe übersetzt von F. WEISS, 1831.

Dogmatik eine Widmung voran, die in den späteren Ausgaben historisierend unter Hinweis auf das zurückliegende Reformationsjubiläum beibehalten wurde. Sie gilt den „piis manibus“, dem Andenken Martin Luthers, der als Bahnbrecher einer Geistesfreiheit gewürdigt wird, indem er der menschlichen Vernunft zu ihrem Recht verholfen habe. Die Widmung illustriert, dass Luther auch als Identifikationsfigur eines theologischen Rationalismus erschlossen wurde, der die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung als dem Gottesbild unwürdig ablehnte. Den Rationalismus sah Wegscheider schon für die Anfänge der Reformation als wesentlich an:

„Da der *Protestantismus* aber auf einer genauen und sorgfältigen Erforschung der h. Schrift beruht, und ihren Inhalt auf den wahren Lebensgebrauch überzutragen strebt, Beides aber nach dem verschiedenen, oft dunkeln Charakter jener Bücher nur mit Anwendung der Vernunft und Geschicklichkeit erreicht werden kann, so schwebte schon vom Anfang der Kirchenreformation ihren ersten Urhebern dieser Vernunftgebrauch so sehr vor, daß in der Reformation selbst die Keime des Rationalismus auf das Klarste hervortreten, welcher jedoch erst mit der fortschreitenden Ausbildung der Wissenschaften vollständig entwickelt und bestimmt werden konnte.“<sup>27</sup>

Hermeneutisch lehnt Wegscheider eine Inspirationslehre ab und tritt dafür ein, die biblischen Inhalte „auf die ihnen zu Grunde liegenden allgemeinen Ideen zurückzubringen“<sup>28</sup>. Dazu sollten „aus den reinern Aussprüchen der h. Schrift selbst, als aus dem wahren *Wort Gottes*“, die zeitgebundenen Äußerungen „beurtheilt“ werden.<sup>29</sup> Dies schließe weder eine Deutung der rational sich eröffnenden Inhalte als göttliche Offenbarung aus, noch eine Wertschätzung „des göttlichen Wortes“.<sup>30</sup> So klar sich Wegscheider damit von einem übernatürlichen Offenbarungsbegriff distanziert, so bemüht ist er doch um Verbindungen zwischen den opponierenden Parteien der Rationalisten und Supranaturalisten in populären sowie praktischen Fragen:

„Nichts desto weniger stimmten die Anhänger beider Systeme in den wichtigsten Punkten, welche sich auf Förderung der wahren Religiosität und Beobachtung der Tugend

<sup>27</sup> A. a. O. 57 (§ 13 „Von der Religion“). Vgl. damit in Ermangelung der sechsten Ausgabe von 1828 die für das Jubiläumsjahr einschlägige Fassung von WEGSCHEIDER, *Institutiones* 1817 (s. Anm. 25), 68, (§ 13 „De religione Christiana universe spectata“): „*Protestantismus* autem quam ratione duce scripturae s. argumentum solum Christianae religionibus ac vitae Christianae fontem esse statuat ideoque accurata et subtili libror. sacrorum indagatione nitatur, quae quidem pro illorum libror. diversa indole, saepius obscura, nisi rationis artisque usu locum habere nequeat: iam ab initio *reformationis* ecclesiae primis eius auctoribus hic rationis usus adeo observabatur, ut in ipsa sacrorum emendatione, quemadmodum iam Apostolorum aetate et postea saepius, *Rationalismi* germina clarissime appareant, qui tamen progrediente demum disciplinarum cultu plene satis explicari ac definiri poterat.“ Ein Vergleich mit der Auflage von WEGSCHEIDER, *Institutiones* 1844 (s. Anm. 25), 66 f., (§ 13 „De religione Christiana universe spectata“) ergibt nur kleinere, vor allem grammatikalische Änderungen.

<sup>28</sup> WEGSCHEIDER, Lehrbuch (s. Anm. 26), 165 (§ 44 „Fortsetzung“).

<sup>29</sup> A. a. O. 166.

<sup>30</sup> Ebd.

beziehen, und welche vor allem Andern beim Volksunterricht hervorgehoben und in Anwendung gebracht werden müssen, vollkommen mit einander überein, und erreichen deshalb vollkommen den Endzweck der ganzen christlichen Lehre“<sup>31</sup>.

Das Beispiel Wegscheiders, der auf eine praktische Relativierung der theologischen Differenzen dringt, führt uns zu Planck zurück, dem sich Wegscheider durchaus verbunden fühlen konnte.<sup>32</sup> In unseren Momentaufnahmen des Jahres 1817 stehen Planck und de Wette für ein ausgleichendes Mittelfeld, während Harms und Wegscheider die beiden Außenpositionen markieren. Harms votiert für eine Unmittelbarkeit in der Begegnung mit dem göttlichen Wort, die Vertreter eines traditionellen Luthertums ebenso ansprechen konnte wie Akteure der Erweckung, während Wegscheider einen rationalistischen Flügel repräsentiert, der in der Breite seiner Literaturreferenzen mit einer beeindruckenden Integrationskraft literarisch vermittelt, sich positionell aber klar abgrenzt. In welche Richtungen sich der Blick auf das Jahr 1817 aus zeitgenössischer Perspektive erweitern ließe, deutet besonders Planck an, der auf „das Streben unserer neuen ästhetischen Schule“ abhebt, die für eine nicht rein rationale Annäherung an religiöse Phänomene stehe.<sup>33</sup> Namentlich die Dichtung von Novalis habe bei manchem dazu beigetragen, „die Religion [...] auch [als] Angelegenheit des Gemüths“ zu erschließen.<sup>34</sup> De Wette verweist auf einen im Zuge der Befreiungskriege erhöhten Gottesdienstbesuch, in dem er eine zeitweilige „Erweckung“ sieht.<sup>35</sup> Über Plancks und de Wettes Zeiteinschätzung hinaus ließe sich die Vielfalt theologischer Positionierungen zum reformatorischen Schriftverständnis um 1817 synchron noch vervielfachen.

## II. Entwicklungslinien 1718–1817

Um nun aber nach diachronen Linien zu fragen und damit ‚ein Jahrhundert die Schranken‘ zu fordern, fällt es schwer, dies ‚Arm in Arm‘ mit Planck, de Wette oder anderen Zeitgenossen zu unternehmen. Beide Theologen bieten in ihren Darstellungen zwar historische Abrisse der nachreformatorischen Entwicklungen. Diese sind jedoch weder detailliert noch repräsentativ genug, um mit ihnen einen Jahrhundertrückblick zu grundieren. Das 18. Jh. zeichnet sich – wie auch andere Epochen – durch eine Vielzahl an Schriftverständnissen, Hermeneutiken und Auslegungspraktiken aus, die sich nur exemplarisch anhand einzelner Erscheinungen illustrieren lässt.

<sup>31</sup> A. a. O. 51 (§ 12 „Fortsetzung“).

<sup>32</sup> A. a. O. 169, Anm. 5.

<sup>33</sup> PLANCK, Betrachtungen (s. Anm. 1), 112.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Vgl. DE WETTE, Kirche (s. Anm. 11), 329.

Dennoch erlaubt das für das Jahr 1817 aufgezeigte Spektrum von Positionen eine erste diachrone Skizze des 18. Jahrhunderts. Reichen die Momentaufnahmen des Reformationsjubiläums von supranaturalen Offenbarungskonzeptionen über ein breites Mittelfeld ausgleichender Theologen bis hin zu erklärten Rationalisten, entspricht dies strukturell dem verbreitetsten diachronen Narrativ der Aufklärungstheologie. In klassischer Weise präsentierte Karl Aner dies 1929 in seiner *Theologie der Lessingzeit* als eine Abfolge unterschiedlicher Verhältnisbestimmungen zwischen Offenbarung und Vernunft.<sup>36</sup> Fasst man sein Konzept in einer holzschnittartigen Miniatur zusammen, setzt es eine der Aufklärung vorausgehende und ihr in Teilen parallel laufenden Welt- und Wirklichkeitsdeutung voraus, nach der die Offenbarung über die Vernunft dominiert, bevor sich die Rationalität von der Superiorität einer übernatürlichen Offenbarung zunehmend befreit, um schließlich ganz in den Vordergrund zu treten. Zu den vor- und nebenaufklärerischen ‚Strömungen‘ gehören ‚Orthodoxie‘ und ‚Pietismus‘, bevor der ‚Wolffianismus‘ als die erste Phase der Aufklärungstheologie der Vernunft das „prinzipiell[e...] Recht“ „[ge]sichert[... habe], in Glaubensdingen entscheidend mitzusprechen“.<sup>37</sup> Aner selbst erzählt jedoch nicht die Erfolgsgeschichte einer autonomen Rationalität. Sein Herz schlägt für einen Rationalismus, der durch tradierte ‚Offenbarungsinhalte‘ nicht eingeschränkt wird, die Vorstellung eines nicht näher bestimmten Offenbarungsvorganges – Aner spricht von dem ‚Offenbarungsbegriff‘ – aber beibehält.<sup>38</sup> Diese rationale und offenbarungstheologisch anschlussfähige Position benennt er mit dem Begriff der ‚Neologie‘; ihr gehörte mit Aners Worten: „der Tag – und in gewissem Sinn auch die Zukunft.“<sup>39</sup> Auf Bibelkritik geht Aner nicht explizit ein. Sein Interesse gilt, in einem aufklärungsgeschichtlichen Anschluss an seinen Lehrer Harnack, einer historiographisch aktualisierten Dogmenkritik.<sup>40</sup> Den Rationalismus, die dritte, auf „bloßer Vernunftkritik“<sup>41</sup> basierende Phase der Aufklärungstheologie, beschreibt Aner nicht mehr. Für ihn beschränkt er sich auf einzelne Beispiele, allen voran Lessing, der als „erste[r] Rationalist“ und „Begründer des Rationalismus“ gedeutet wird.<sup>42</sup>

Das von Aner wirkungsmächtig vertretene, weithin rezipierte Modell der Aufklärungstheologie wurde besonders in zweifacher Hinsicht modifiziert.

<sup>36</sup> K. ANER, *Die Theologie der Lessingzeit*, 1929, 1–4. Zu Aners Lebens- und Werkgeschichte ist grundlegend M. WOLFES, Art. Aner, Karl August, (in: BBKL 18, 2001, 70–87).

<sup>37</sup> ANER, *Lessingzeit* (s. Anm. 36) 1.

<sup>38</sup> A. a. O. 4.

<sup>39</sup> A. a. O. 1.

<sup>40</sup> Vgl. dazu kurz a. a. O. 3 f: „Das Joch, das es auf protestantisch-religiösem Gebiet abzuschütteln galt, war das kirchliche Dogma. [...] Das *neologische* Stadium schritt zur Verwerfung der markantesten Lehren der kirchlichen Vergangenheit weiter, die – an sich der Vernunft anstößig – mit philologisch-historischen Mitteln beseitigt wurden.“

<sup>41</sup> A. a. O. 4.

<sup>42</sup> In der Reihenfolge der Zitate a. a. O. XI u. 357.

Zunächst meinte Wolfgang Philipp 1957 hinter dem Begriff des ‚Wolffianismus‘ einen grandiosen Etikettenschwindel aufgedeckt zu haben. So seien die Theologehistoriker des 19. Jahrhunderts einer Selbststilisierung Christian Wolffs zum Opfer gefallen.<sup>43</sup> Dieser habe 1724 im Vorwort seiner „Vernünftige[n] Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet“ den Anspruch erhoben, etwas völlig Neues geboten zu haben: eine Verschränkung von Naturbeobachtung und Gotteserkenntnis. Wirke Gott im Großen wie im Kleinen, könne man ihn in natürlichen Erscheinungen wiedererkennen und von der Ordnung der Natur auf die Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers schließen. Dieser Ansatz sei aber mitnichten neu gewesen. Wolff sei der Trittbrettfahrer einer größeren Bewegung gewesen, die unter der Bezeichnung der ‚Physikotheologie‘ geführt wurde und dieser subsumiert werden müsse. Philipp hat sich mit seinem radikalen Vorschlag, den Begriff des ‚Wolffianismus‘ zu streichen und durch den der ‚Physikotheologie‘ auszutauschen, nicht durchgesetzt. Wohl aber wurde die Physikotheologie als eine spezifische Erscheinungsform der theologischen Aufklärung in die Epochenkonzepte vor, neben und nach einem Wolffianismus integriert, der terminologisch mitunter als auch ‚Übergangstheologie‘ begegnet. Bedeutsam ist, zweitens, dass Albrecht Beutel einen bei Aner nur implizit angelegten Punkt explizierte, indem er präzisierend betonte:

„Der theol[ogische] *Rationalismus* war weniger ein Abschnitt als ein durchgehendes Strukturmoment der d[eu]t[schen] A[u]fklärungs]theologie, das sich in einzelnen Figuren dann auch verselbständigt hat.“<sup>44</sup>

In der Tat begegnen rationalistische Impulse nicht erst in der Spätphase der deutschen Aufklärung. Abschließend mag noch erwähnt werden, dass die Verbindungen der deutschsprachigen Aufklärung zu den europäischen Entwicklungen ebenso hervorgehoben wie relativiert wurden. Emanuel Hirschs 1949 bis 1954 erschienene Gesamtdarstellung der „neuern evangelischen Theologie“ stellt einen gegenüber Aner strukturell vergleichbaren Versuch dar, den „Zusammenhang“ der jüngeren deutschsprachigen Entwicklungen „mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens“ im Sinne punktueller Verbindungen und fortschreitender Überbietungen zu deuten. Mit Blick auf den häufig als prägend angesehenen englischen Deismus hob zuletzt Christopher Voigt-Goy auf die im 18. Jahrhundert eingeschränkte Rezeption in deutschen

<sup>43</sup> W. PHILIPP, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Hinsicht (FS ThR 3), 1957, 16, 19.

<sup>44</sup> A. BEUTEL, Art. Aufklärung. II. Theologisch-kirchlich, (in: RGG<sup>4</sup> 1, 1998, 941–948), 946. Vgl. auch DERS., Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium (UTB 3180), 2009, 151, und DERS.: Gotthold Ephraim Lessing und die Theologie der Aufklärung, (in: DERS., Spurensicherung. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus, 2013, 147–163), 147.

Periodika ab.<sup>45</sup> Für die europäische Vernetzung der deutschen Aufklärung, und damit auch für die Geschichte der Bibelkritik und des Schriftverständnisses, ist gegenwärtig vor allem weiterer Forschungsbedarf an personenbezogenen Rezeptionsprozessen zu benennen.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für Momentaufnahmen eines diachronen Blicks auf das 18. Jahrhundert? Ich benenne drei Punkte, die zu bedenken sind. Erstens erscheint es angemessen, argumentative und positionelle Kontinuitäten für den gesamten Zeitraum vorauszusetzen. Nicht nur der Rationalismus, auch die in der Schultradition des Wolffianismus vorausgesetzte Leibniz-Rezeption, naturphilosophische Motive, frömmigkeitskulturelle Ideale und theologische Lehrtraditionen gehören zu den dauerhaften und prägenden Strukturelementen des 18. Jahrhunderts. Zweitens deuten sich Veränderungen am ehesten dort an, wo es zeitgenössisch zu Interferenzen zwischen parallel laufenden Entwicklungslinien kommt. Publizistisch ausgetragene Kontroversen sind gute Indikatoren. Und, drittens, gilt es rückblickende Qualifizierungen zu berücksichtigen und zumindest in Ansätzen internationale Bezüge zu verfolgen. Im Folgenden werde ich drei thematische Kapitel bündeln, die entsprechend dieser Vorüberlegungen teils diachron angelegt sind und teils zeitgenössische Konflikte und retrospektive Werturteile einbeziehen.

### 1. Berufungen auf die Schrift in Orthodoxie und Pietismus des 18. Jahrhunderts

Zunächst ist auf die anhaltende literarische Präsenz orthodoxer Schriftlehre auch während des 18. Jahrhunderts hinzuweisen. Johann Gerhards *Loci Theologici* erfuhren so bei Cotta in Tübingen eine zwanzigbändige Neuausgabe.<sup>46</sup> Blickt man von den großen Dogmatiken auf kleinere literarische Gattungen, wie Katechismen, ist das Schriftverständnis ebenfalls von Kontinuität bestimmt. In Valentin Ernst Löschers *Dresdner Katechismus* liest man so 1711:

„Das Wort Gottes ist in der Heil.[igen] Schrift verfasst; welche die Richtschnur unsers Glaubens und Lebens ist. [...] Dieses Wort Gottes ist lebendig und kräftig. Es ist ja deutlich/ als es uns zu unserm Besten nöthig ist/ und kan von jedermann gelesen und gebraucht werden.“<sup>47</sup>

Eine Verhältnisbestimmung zu einer natürlichen oder vernünftigen Gotteserkenntnis wird nicht vorgenommen. Löschers Frontstellung deutet sich in dem

<sup>45</sup> CH. VOIGT, *Der englische Deismus in Deutschland* (BHTh 121), 2003.

<sup>46</sup> I. GERHARDI *Theologi Quondam Jenensis Celeberrimi Loci Theologici etc.*, 20 Tle. mit zwei Registerbänden, 1762–1789.

<sup>47</sup> Zulänglicher Unterricht vom wahren Christenthum/ Nach der Erkänntuß und Übung desselben/ vor die zunehmenden Lehrlinge in den Dreßdnischen Armen=Schulen aufgesetzt/ und vermehrt mit dem Unterricht von den Bibl.[ischen] und Kirchen-Geschichten/ der Anleitung zum Bibel=Lesen/ und der Nachricht von den nöthigen Streit=Frägen, 1711, 39.

Titel an: *Zulänglicher Unterricht vom wahren Christentum*. Die Allusion auf die pietistische Rezeption von Johann Arndts *Bücher[n] vom wahren Christentum* ist bestimmend. Tatsächlich schildert Löscher die Abgrenzung gegenüber Pietisten im Katechismus als eine Hauptaufgabe der Gegenwart. Sein Abriss einer biblisch fundierten Universalgeschichte schließt mit dem Punkt:

„Zu unsern Zeiten haben sich unter dem Nahmen der beförderten Pieta[e]t viel Irrthümer und Greuel eingeschlichen; welchen man billig widerstehen/ und die wahre Pietät wider das überhand genommene üppige und sichere Wesen ordentlich und geziemend treiben muß.“<sup>48</sup>

Arndts *Bücher vom wahren Christentum* wiederum muss man in ihren epochenübergreifenden naturphilosophischen, in Teilen neuplatonischen Kontinuitäten betonen, die einem exklusiven Schriftprinzip zu widersprechen scheinen.<sup>49</sup> Tatsächlich werden im vierten Buch, dem *liber naturae*, biblische und natürliche Offenbarung so aufeinander bezogen, dass sich erst im Licht der christlichen Erlösung der Offenbarungshorizont der Schöpfung erschließt:

„Der große Prophet Moses hält uns im Buch der Schöpfung vor *zweierlei* gewaltige Zeugen Gottes: erstlich *die große Welt*, und dann *die kleine Welt*, das ist, den Menschen. Von diesen beiden nimmt die Heilige Schrift herrliche Zeugnisse an vielen Orten, beide aus der großen Welt und aus des Menschen Herzen, durch welche uns der Schöpfer und Erhalter aller Dinge geoffenbaret und in unser Herz gebildet wird. Wollen demnach in diesem Buche solche beiden Zeugnisse, erstlich der *großen* Welt, darnach auch der *kleinen* einführen und lernen, wie die Kreaturen gleichsam Hände oder Handleiter und Boten Gottes sind, so uns, christlicher Erklärung nach, zu Gott und Christo führen.“<sup>50</sup>

Trotz der Eindeutigkeit, mit der Arndt das Evangelium Christi natürlichen Offenbarungsquellen vorordnet, eröffnet das verbreitetste Erbauungsbuch des Protestantismus – auch im 18. Jahrhundert – unterschiedliche Lesarten in der Korrespondenz zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung. Arndt selbst legt Wert auf den konstitutiven Zusammenhang seines vierten Buches mit den vorherigen: „Achte deswegen unnötig zu beweisen, daß auch dies Buch zum wahren Christentum gehöre, wie ihnen etliche möchten dawider träumen lassen.“<sup>51</sup> Ungeachtet möglicher Differenzen in der Gotteserkenntnis und den Offenbarungsquellen sind weiter die Kongruenzen zwischen orthodoxer und pietistischer Universalgeschichte zu betonen. Letztlich speisen sich beide aus

<sup>48</sup> A. a. O. 123.

<sup>49</sup> So hat H. GEYER, *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie* (AKG 80/I-III), 2001, für einzelne Passagen literarische Referenztexte identifiziert und etwa für den Folgebandschnitt aus dem vierten Buch auf die Bedeutung von Ficino hingewiesen.

<sup>50</sup> J. ARNDT's des hochehrwürdigen Lehres weil. General-Superintendenten des Fürstentums Lüneburg Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein. Mit der Lebensbeschreibung des seligen Mannes und seinem Bildnis, 1996, 572.

<sup>51</sup> Ebd.

einer gemeinsamen Tradition: Augustins in *De civitate Dei* entwickelter Sequenzierung des gesamten Welt- und künftigen Heilsgeschehens in Anlehnung an das siebentägige Schöpfungswerk.<sup>52</sup> Zugleich nimmt im Pietismus des 18. Jahrhunderts die Bereitschaft zu, allein in der Schrift den chronologischen Schlüssel zu zukünftigen Ereignissen finden zu wollen.<sup>53</sup> So gelangte etwa Johann Albrecht Bengel, der schon 1724 einem Briefpartner erklärt hatte: „Theologische Wahrheiten findest Du nirgends besser als in der Heil[igen] Schrift selbst, und sie wird durch nichts sicherer als durch sich selbst erklärt“<sup>54</sup>, zu der Berechnung eines ersten zweier endzeitlicher Millennien mit Beginn des Jahres 1836.<sup>55</sup> Bengel, dessen eingehende Textkritik auch wissenschaftsgeschichtlich gewürdigt wird, erklärte seinen Zugang als eine demütige Verbindung persönlichen Fleißes und göttlicher Inspiration aus dem Grundsatz:

„Ich bin nichts: ist etwas von der Wahrheit mir zu theil worden, so ist es mir auf dem gemeinen Himmels-Weg bey einfältigem Forschen des göttlichen Worts ohne meine Wahl aufgegangen.“<sup>56</sup>

Bengel gehörte zu den Kritikern des Zinzendorfschen Übersetzungsprojekts der Ebersdorfer Bibel, die seit 1729 zu erscheinen begann, wobei er seine Korrekturvorschläge Nikolaus Ludwig von Zinzendorf handschriftlich und direkt zukommen ließ.<sup>57</sup>

Zinzendorf ist ein weiteres Beispiel für eine gegenwartsbezogene Identifizierung biblischer Passagen, in seinem Fall der sieben Sendschreiben aus der Johannesoffenbarung, mit aufeinanderfolgenden weltgeschichtlichen Sequenzen.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Vgl. exemplarisch das verkürzte Schema bei LÖSCHER, Unterricht (s. Anm. 47), 91, mit dem einer Hallischen Heilsordnung geschuldeten Manuskript von Herder in: M. KESSLER, Herder Catechismus-Manuskript (GSA 44/165). Einleitung und Edition, (in: C. TASZUS [Hg.], Vernunft – Freiheit – Humanität. Über Johann Gottfried Herder und einige seiner Zeitgenossen. Festgabe für Günter Arnold zum 65. Geburtstag, 2008, 134–187), 184–187.

<sup>53</sup> J. A. BENDEL, Welt-Alter darin Die Schriftmässige Zeiten-Linie bewiesen und die Siebenzig Wochen samt andern wichtigen Texten und heilsamen Lehren erörtert werden, zum Preise des grossen GOTTES und seines wahrhaftigen Wortes an das Licht gestellt, 1746.

<sup>54</sup> J. A. BENDEL an J. F. Reuß, 13. Mai 1724, (D. ISING [Hg.], Johann Albrecht Bengel. Briefe 1723–1731, [TGP, Abt. VI, 2], 2012, 240–242), 240, Z. 59–61 (in der Übersetzung von J. CH. F. BURK).

<sup>55</sup> J. A. BENDEL, Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi. Aus dem revidirten Grund-Text übersetzt: Durch die prophetischen Zahlen erschlossen etc., 1740, 627, 646, 648, 757, 1060, 1067 f, 1073, 1089, 1091 u. a. Zu dem Thema im Ganzen s. M. JAKUBOWSKI-TIENEN, Apocalypse now – Endzeitvorstellungen im Pietismus, (in: B. U. SCHIPPER/G. PLASGER [Hg.], Apokalyptik und kein Ende? [BTSP 29], 2007, 93–116), 102f.

<sup>56</sup> BENDEL, Offenbarung (s. Anm. 55), a4<sup>r</sup>.

<sup>57</sup> D. MEYER (Hg.), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Bibel und Bibelgebrauch, 1: Bibelübersetzung, 2015, 369f.

<sup>58</sup> So H. SCHNEIDER, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, (in: M. GRESCHAT [Hg.], Gestalten der Kirchengeschichte 7: Orthodoxie und Pietismus, 1984, 347–372) und DERS., „Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischem Rock“. Zu Zinzendorfs Kirchenverständnis, (in: M. BRECHT/P. PEUCKER [Hg.], Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung, [AGP 47] 2006, 11–36).

Zuvor hatten Gelehrte wie Richard Simon<sup>59</sup> – teilweise durchaus mit antiprottestantischem Affekt – bereits eine historische Kritik der biblischen Überlieferung begründet, die auf Seiten des Luthertums zu heftigen Gegenreaktionen führte. Der gegenüber Löscher sechs Jahre jüngere Johann Gottlob Carpzov entwarf eine Inspirationslehre, die als ‚Theopneustie‘ ebenso berühmt wie berüchtigt wurde: Die biblischen Schriften sind demnach bis in ihre „scheinbare[n] Widersprüche“<sup>60</sup> inspiriert; diese Inspiration übersteigt „einfache Offenbarung“<sup>61</sup> und kann in sich nicht graduell abgestuft werden. Die Integrität der Schrift sei in der Überlieferung durch „die göttliche Vorsehung vor aller Verderbnis geschützt worden“.<sup>62</sup> Aus diesem Grund gilt es auch, die „Critica sacra“ von jeder „profanen Kritik“ zu unterscheiden.<sup>63</sup> Rudolf Smend brachte Carpzovs Ansatz auf die Formel einer „späorthodoxen Antikritik“<sup>64</sup>, die allenfalls bewirkt habe, „dass die deutschen Theologen in ihrer Mehrzahl ein paar Jahrzehnte länger ein gutes Gewissen hatten, wenn sie sich auf [... dem] Feld [... der historischen Kritik] den neuen Ideen aus dem Westen verschlossen.“<sup>65</sup>

## 2. Übergänge und Neuerungen in Folgegenerationen

Blickt man, zweitens, von diesem Spektrum an orthodoxen und pietistischen Bibelverständnissen auf Adaptionen in den nächsten Generationen, könnte man zunächst sondieren, welche Entsprechungen zur Theopneustie begegnen. Als Beispiel wähle ich einen 1717 geborenen Theologen, der mit Carpzov das Schicksal teilt, als Späorthodoxer oder verspäteter Orthodoxer<sup>66</sup> gewürdigt zu werden. Johann Melchior Goeze entfaltete sein Schriftverständnis besonders in der Auseinandersetzung mit Karl Friedrich Bahrdt, dessen paraphrasierende Übertragung des Neuen Testaments unter dem Titel „Die neusten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen verdeutscht“<sup>67</sup> eine breite Kontroverse hervorriefen. Goeze reagierte 1773 mit einer Schrift

<sup>59</sup> Zuletzt zu diesem s. R. SMEND, Richard Simon. 1638–1712, (in: DERS., Kritiker und Exegeten. Portraitskizzen zu vier Jahrhunderten alttestamentlicher Wissenschaft, 2017, [67]–96).

<sup>60</sup> R. SMEND, Johann Gottlob Carpzov. 1679–1767, (in: DERS., Kritiker und Exegeten. Portraitskizzen zu vier Jahrhunderten alttestamentlicher Wissenschaft, 2017, [97]–107), 104.

<sup>61</sup> A. a. O. 103.

<sup>62</sup> A. a. O. 102.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> S. a. a. O. 983.

<sup>65</sup> A. a. O. 196 f.

<sup>66</sup> Vgl. dazu H. REINITZER/W. SPARN (Hg.), Verspätete Orthodoxie. Über D. Johann Melchior Goeze (1717–1786). Vorträge gehalten anlässlich eines Arbeitsgespräches vom 8. bis 10. Oktober 1986 in der Herzog August Bibliothek (Wolfenbütteler Forschungen 45), 1989.

<sup>67</sup> 4 Tle., 1773f.

„Beweis, daß die Bahrtdische Verdeutschung des Neuen Testaments keine Uebersetzung, sondern eine vorsetzliche Verfälschung und frevelhafte Schändung der Worte des lebendigen Gottes sey.“<sup>68</sup>

Für den Hamburgischen Hauptpastor gilt, dass

„die heilige Schrift zu allen Zeiten von allen Christen als der erste und vornehmste, und von erleuchteten Christen als die einzige Vorschrift ihres Lebens, als die einzige Quelle ihres Trostes und ihrer Hofnung, angesehen worden“<sup>69</sup>

sei. Aus der Wertschätzung der biblischen Schriften im Christentum und der alttestamentlichen im Judentum erklärt Goeze einen so sorgsam Überlieferungsprozess, dass es textkritisch keine substantiellen Abweichungen gebe:

„Unter der erstaunenden Menge der verschiedenen Lesearten, mit welchen Mill und Wetstein das neue Testament belästiget haben, und von welchen gewis dreyvierteil diesen Nahmen nicht verdienen, findet sich auch nicht eine einige, welche in einer wichtigen Stelle, in einem Hauptsatze einer unsrer Glaubenslehren, das geringste Wesentliche änderte.“<sup>70</sup>

Daraus resultiere, dass wir „von Gott dergestalt gesegnet worden [sind], daß wir uns noch bis auf den heutigen Tag rühmen können, eine wahrhaftig unverfälschte Bibel zu haben.“<sup>71</sup> Was für die Bibel im Ganzen gilt, gilt für Luthers Übersetzung im Besonderen:

„Die evangelisch-lutherische Kirche kan sich also mit Warheit rühmen, daß sie an Luthers Uebersetzung nicht allein eine wirklich unverfälschte Bibel, sondern auch eine unverfälschte Uebersetzung habe, durch welche unter göttlichem Segen viele tausend Selen zur Erkântnis des Heyls [...] geführt worden“<sup>72</sup>.

Eine vollständige Inspiration der Übersetzung möchte Goeze nicht vertreten:

„Wir ráumen es gern ein, daß Lutherus, ob er gleich unter besonderm Beystande des heiligen Geistes gearbeitet hat, doch nicht aus unmittelbarer Eingebung des heiligen Geistes übersetzt habe.“<sup>73</sup>

Im Vergleich zu den früheren und späteren Übersetzungen habe Luther dennoch die bislang höchste, nur in Einzelheiten noch steigerungsfähige Vollkommenheit erreicht.<sup>74</sup> Goeze verfolgt somit ein Carpzov vergleichbares Anliegen, harmonisiert und relativiert aber auf jener Ebene der historischen Kritik, die Carpzov für biblische Texte als unwesentlich abgelehnt hatte.

<sup>68</sup> Johan Melchior Goeze: Beweis, daß die Bahrtdische Verdeutschung des Neuen Testaments keine Uebersetzung, sondern eine vorsetzliche Verfälschung und frevelhafte Schändung der Worte des lebendigen Gottes sey, aus dem Augenscheine geführt, 1773.

<sup>69</sup> A. a. O. VI.

<sup>70</sup> A. a. O. VII.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> A. a. O. X.

<sup>73</sup> A. a. O. XI.

<sup>74</sup> Ebd.

Ein sprachlicher und argumentativer Übergang lässt sich am Beispiel des nur elf Jahre älteren Lehrers von Goeze, Sigmund Jacob Baumgarten, verfolgen. Dessen 1742 erschienener *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift für seine Zuhörer*<sup>75</sup> wurde von seinem Schüler und Lehrstuhlnachfolger Semler als „der erste teutsche wissenschaftliche Entwurf der *Hermeneutik*“<sup>76</sup> gewürdigt. Das Werk liefert ein instruktives Beispiel für die Zuordnung von Offenbarung und Vernunft in der Erschließung biblischer Inhalte. Grundlegend heißt es:

„Aus der christlichen Glaubenslehre wird alhier vorausgesetzt, sowol daß die ganze heilige Schrift, so wie wir sie jetzo haben, in den Grundsprachen von GOTT sey eingegeben worden, die Menschen dadurch auf eine ihrer vernünftigen Beschaffenheit gemäße Art, das ist durch lebendige Erkenntnis dazu dienlicher Warheiten und derselben heilsame Wirkung, mit sich zu vereinigen“<sup>77</sup>.

Der Passus mag den Eindruck erwecken, dass Baumgarten eine rationale Fokussierung der biblischen Schriften vornimmt. Dies geht jedoch an Baumgartens Begriffsbestimmung vorbei: Zu den Bedeutungen, die sich dem Ausleger erschließen können, gehört auch der „*übernatürliche Verstand*“, der „zur geistlichen Wohlfart des Menschen“ dient und „übernatürliche oder aus götlichem Eingeben herrührende Warheiten betrifft“<sup>78</sup>. Die Vorstellung einer Selbstauslegung der Schrift überführt Baumgarten in eine Deutung, die man mit semiotischen und rezeptionsästhetischen Ansätzen der Gegenwart vergleichen könnte: Eine Vielfalt von Deutungsmöglichkeiten sei demnach in der Schrift angelegt und intendiert:

„Es können die durch eine Rede erweckte Vorstellungen den Grund zu andrn Vorstellungen enthalten, auch die vorgestellten Sachen wieder Zeichen abgeben neue Vorstellungen anderer dadurch bezeichneten Sachen zu erwecken. Folglich kann der einige Verstand einer Rede mehrere in ein ander gegründete Vorstellungen enthalten, wenn ihr Urheber dieselbe bey andrn zugleich erwecken wollen: darin die *Fruchtbarkeit des Verstandes* besteht. Da nun der Urheber der heiligen Schrift nicht nur alle zugleich mögliche Vorstellungen und derselben Verbindungen wissen können; sondern auch die weitesten Absichten bey derselben Ausfertigung und Veranstaltung gehabt [...]: so mus der heiligen Schrift die möglichste Fruchtbarkeit des Verstandes zukommen.“<sup>79</sup>

<sup>75</sup> S. J. BAUMGARTEN, *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift für seine Zuhörer* aufgefertiget, 1745. Für eine instruktive Kurzdarstellung s. U. BARTH, *Die hermeneutische Krise des altprotestantischen Schriftprinzips*, (in: DERS., *Aufgeklärter Protestantismus*, 2004, [167]–199), bes. 178–182; zur Druckgeschichte s. a. a. O. 178, Anm. 34.

<sup>76</sup> J. S. SEMLER, *Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt*, Th. 1, 1781, 208.

<sup>77</sup> BAUMGARTEN, *Unterricht* (s. Anm. 75), 1 f.

<sup>78</sup> A. a. O. 17.

<sup>79</sup> A. a. O. 10.

So offen diese Deutungsvielfalt scheint, wird sie doch relativiert, indem Baumgartens methodische Empfehlung stark in Richtung eines historischen Sinnhorizont weist.<sup>80</sup>

Semler setzte diese Linie fort. Schon 1760 legte er seinen ersten hermeneutischen Entwurf *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*<sup>81</sup> vor, und bereits hier öffnet sich die biblische Hermeneutik in eine universale geschichtliche Hermeneutik. Nicht erst 1771, in der Vorrede zu seiner „Abhandlung von freier Untersuchung des Canon“, trat Semler für eine Öffnung der Perspektive auf biblische Schriften ein, die sich aus dem historischen Verstehen ergebe und diesem diene. Bereits Semlers erste hermeneutischen Überlegungen betonten abgrenzend die zeitgenössischen Vorstellungshorizonte, die in Jesu Verkündigung und Wirken begegnen:

„Seine Lehren und sein Betragen beziehen sich stets auf die irrigen Meinungen und Vorurteile, oder vorsezlichen Anstalten der Menschen, und der Häupter des damaligen Judentums, in so fern sie dieser seiner Absicht, seiner zu GOtt gehörig führenden Lehre wirklich entgegen sind, und den wahren Dienst GOTTES hindern und unkentlich machen.“<sup>82</sup>

Ebenfalls schon im zweiten Teil von Semlers Hermeneutik begegnet 1761 die Unterscheidung zwischen der biblischen Schrift und dem Wort Gottes:

„Es ist stets eine grosse Unrichtigkeit in der Vorstellung, wenn man das Wort GOTTES, und die Bibel oder heilige Schrift, geradehin vermengt und für eine und dieselbe Sache hält. Die historischen Erzählungen von wirklichen bürgerlichen und häuslichen Veränderungen sind zwar nicht ohne göttliche Eingebung so und so beschrieben und aus mehreren andern ausgewälet worden, aber sie enthalten nicht eigentlich das, was wir Wort GOTTES nennen oder nennen müssen, als welches sich blos auf den geoffenbarten oder durch diese Offenbarung wiederholten und bestätigten dogmatischen und moralischen Inhalt der Bibel bezieht.“<sup>83</sup>

In der Auslegung der Schrift geht Semler von einem Grundkonsens aller christlichen „Parteien“ aus:<sup>84</sup>

„Zu solchen wesentlichen Grundlehren des Christentums rechne ich dieselben Wahrheiten, welche das Judentum und Heidentum wesentlich umstossen. Daß Jesus der Meßias ist; daß die mosaïschen Einrichtungen nicht mehr gelten; daß nur ein GOtt ist; daß er

<sup>80</sup> Kurz dazu s. M. SCHRÖTER, *Aufklärung durch Historisierung*, Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 44), 52.

<sup>81</sup> J.S. SEMLER, *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, zu weiterer Beförderung des Fleisses angehender Gottesgelehrten, 1760.

<sup>82</sup> A.a.O. 83.

<sup>83</sup> J.S. SEMLER, *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*. Zweites Stük. Worin von dem hebreïschen Text und den alten Uebersetzungen gehandelt wird, 1761, 279 f., Anm. 21. Auf diese Stelle verweist bereits G. HORNIG, *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen* (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 2), 1996, 224, Anm. 32. Für spätere Bezüge im Werk Semlers s. ebd.

<sup>84</sup> SEMLER, *Hermeneutik*, Tl. 1 (s. Anm. 81), 132, Anm. 41.

ausser den natürlichen Kenntnissen [...] uns noch nähere Offenbarung gegeben, und die ihm gefällige Art der Verehrung [...] selbst festgesetzt hat, durch JEsum<sup>85</sup>.

Allein aus der Schrift ergebe sich z. B. die Vorstellung der Trinität:

„Darin kommen alle alten und neuen Partein überein, daß wir dreyerley besondre äuserre Bestimmungen in unsrer Vorstellung bey dem Saze, GOtt, der Vater, Sohn und heil.[iger] Geist, haben müssen; und daß dieselbe ohne heil. Schrift, den Menschen gar nicht nie bekant gewesen<sup>86</sup>.“

Das mögliche Bedeutungsspektrum trinitarischer Vorstellungen ergänzt Semler um die ebenso schriftgemäße Vorstellung eines Gottes in einer Vielzahl von Attributen und „unendliche[r] Vollkommenheiten“<sup>87</sup>. Die dogmenkritische Tendenz setzte sich bei Semler in der Folgezeit textkritisch fort. Ein Beispiel hierfür ist sein Umgang mit dem Comma Johanneum, 1Joh 5,7. Hatte er die Formulierung „der Vater, das Wort und der Heilige Geist, und diese drei sind eins. Und drei sind es, die Zeugnis geben auf Erden“<sup>88</sup> in Zuge seiner Promotion zum Magister – „mit dem Einverständnis Baumgartens und der Hallenser Fakultät“ – noch gegen die Kritik englischer Gelehrten verteidigt<sup>89</sup>, revozierte er 1764, sieben Jahre nach Baumgartens Tod, beiläufig. In seiner Ausgabe der Wettsteinschen Prolegomena zum Neuen Testament schloss er sich in einer Anmerkung dessen Urteil an – und erhielt eine gut einhundertseitige Gegenschrift Johann Melchior Goezes.<sup>90</sup>

Ein Besucher Goezes fasste die Kontroverse fünf Jahre später zusammen. Es war Gotthold Ephraim Lessing, der in seinem dritten Hamburger Jahr, ein Jahr vor seinem Wechsel nach Wolfenbüttel, dem Hauptpastor seinen Antrittsbesuch machte:

„Den 24. Jenner 1769 habe ich den Senior Götze zu erst persönlich kennen lernen. Ich besuchte ihn auf seine wiederholte Einladung und habe einen in seinem Betragen sehr natürlichen und in Betracht seiner Kenntnisse gar nicht unebnen Mann an ihm gefunden. Wir sprachen zunächst von der hiesigen öffentlichen Bibliothek. [...] Hierauf sprachen wir wegen s.[einer] Streitigkeiten mit Semlern: in welcher Götze nun wohl offenbar Recht hat. Semler hat von dem Complutensischen neuen Testamente gesprochen, ohne es gesehen und untersucht zu haben. Die Spanier müssen allerdings Manuskripte gebraucht haben, und der Locus bei dem Johanne ist aus der Vulgata nicht übersetzt

<sup>85</sup> A. a. O. 132, Anm. 41f.

<sup>86</sup> A. a. O. 133–135.

<sup>87</sup> A. a. O. 138.

<sup>88</sup> Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text, 1980, 1369, Anm. zu 1Joh 5,7f.

<sup>89</sup> HORNIG, Semler (s. Anm. 83), 225–228.

<sup>90</sup> J. M. GOEZE, *Vertheidigung der Complutensischen Bibel, insonderheit des neuen Testaments, gegen die Wetstenischen und Semlerischen Beschuldigungen. Nebst einem Anhang, in welchem eine völlig unbekant gewordene, in Absicht auf die Hamb.[urgische] Reform.[ations]Geschichte aber höchst merkwürdige Ausgabe des N. Testam. Lutheri, welche zu Hamburg 1523, 8. in niedersächsischer Sprache an das Licht getreten, beschrieben wird, 1765.*

worden. [...] Goetze hat eine vortreffliche Sammlung von Bibeln; und besonders den ersten Ausgaben von Luthers Übersetzung.“<sup>91</sup>

Zu betonen ist, dass Goeze, der Sammler und Verehrer von Luther-Bibeln, sich mit dem Comma Johanneum gegen Luther wandte, der in der Auslassung Erasmus' Edition gefolgt war. Goeze wiederum meinte, eine ältere und bessere Überlieferung textkritisch voraussetzen oder zumindest wahrscheinlich machen<sup>92</sup> zu dürfen, um der dogmatischen Tradition der Trinität eine biblische Belegstelle erhalten zu können.

Textkritisch verdeutlicht der Konflikt, was für Goeze, Baumgarten und Semler gleichermaßen gilt: Die historische Kritik der biblischen Überlieferung wird im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts konstitutiv vorausgesetzt und in unterschiedlicher Intensität und Konsequenz teils dogmenkritisch, teils apologetisch aktualisiert.

### 3. Rationalistische und naturalistische Elemente

Der zuletzt benannte Lessing verfolgte gerade die zeitgenössischen apologetischen Beiträge seit den Anfängen seines abgebrochenen Theologiestudiums mit besonderem Interesse. Rückblickend formulierte er:

„Der bessere Theil meines Lebens ist – glücklicher oder unglücklicher Weise? – in eine Zeit gefallen, in welcher Schriften für die Wahrheit der christlichen Religion gewissermaßen Modeschriften waren. [...] Was Wunder also, daß meine Lektüre ebenfalls darauf verfiel, und ich gar bald nicht eher ruhen konnte, bis ich jedes neue Produkt in diesem Fache habhaft werden und verschlingen konnte. [...] Nicht lange; und ich suchte jede neue Schrift *wider* die Religion nun eben so begierig auf, und schenkte ihr eben das geduldige unpartheyische Gehör, das ich sonst nur den Schriften *für* die Religion schuldig zu seyn glaubte. [...] Ich ward von einer Seite zur andern gerissen; keine befriedigte mich ganz. [...] Es mußte folglich mit an der Art liegen, mit der jeder seine Sache vertheidigte.“<sup>93</sup>

An Semler und andern ‚neueren Theologen‘ störte Lessing die unzureichende Konsequenz. Nachdem Semler 1771 seine *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* begonnen hatte, plante Lessing 1774 eine Veröffentlichung, die diejenige des Hallensers bereits im Titel überbieten sollte: *Eine noch freiere Untersu-*

<sup>91</sup> G. E. LESSING, *Collectanea*, (in: G. E. LESSINGS sämtliche Schriften, hg. von K. LACHMANN. Dritte, auf's neue durchgesehene und vermehrte Auflage, besorgt durch F. MUNCKER, 15, <sup>3</sup>1900 [Nachdr. 1968], 125–423), 259, Z. 34–260, Z. 2, 261, Z. 8–21 (Stichwort „Hamburg (1768)“).

<sup>92</sup> GOEZE, *Verteidigung* (s. Anm. 90), 40: „Ich füge nur noch die Anmerkung bey, daß die Bibel von Alcalá einen höchst wahrscheinlichen Beweis giebt, daß sehr alte und zuverlässige *Codices* in der Welt gewesen, in welchen die Stelle, 1 Joh. 5,7. gestanden, und sehr wahrscheinlich noch in der Welt sind.“

<sup>93</sup> G. E. LESSING, *Bibliolatrie*, (in: G. E. LESSINGS sämtliche Schriften, hg. v. K. LACHMANN. Dritte, auf's neue durchgesehene und vermehrte Auflage, besorgt durch F. MUNCKER, 16, <sup>3</sup>1902 [Nachdr. 1968], 470–476), 475, Z. 26–476, Z. 33.

chung des *Canons alten und neuen Testaments*.<sup>94</sup> Kurz zuvor hatte Lessing das vergleichsweise harmlose Fragment *Von Duldung der Deisten* anonymisiert veröffentlicht. Seine zeitnahen Überlegungen zu weiteren Auszügen aus Reimarus' *Schutzschrift* sollten direkt auf Semler zielen.

Die Geschichte des sog. Fragmentenstreits ist bekannt. Ich beschränke mich auf einige weniger beachtete Aspekte der Vorgeschichte, die ich von einigen Spitzensätzen aus der Kontroverse entfalten möchte. Berühmt ist Lessings Unterscheidung von „zufällige[n] *Geschichtswahrheiten*“, die zum „*Beweis notwendige[r...]* *Vernunftwahrheiten nie werden*“ können.<sup>95</sup> Biblische Inhalte scheinen hier zu reinem Geschichtswissen degradiert zu werden, soweit sie sich nicht in ihrem rationalen Gehalt erschließen. In der „Erziehung des Menschengeschlechts“, die Lessing 1777 in Teilen und 1780 vollständig veröffentlichte, wird ein vergleichbarer Ansatz verfolgt: Die Bücher des Alten und Neuen Testaments gehören zur göttlichen Offenbarung, die mit den natürlichen Inhalten und Ergebnissen der Vernunft kongruiert: „Also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.“<sup>96</sup> Die Offenbarung, und mit ihr die Schrift, übernimmt hier die Funktion eines Katalysators, der einen allgemeinen Erkenntnisprozess beschleunigen kann. Ein späterer Paragraph (§77) scheint demgegenüber eine teilweise Exklusivität der Offenbarung anzudeuten:

„Und warum sollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren historischen Wahrheiten, wenn man will, es so mißlich aussieht, gleichwohl auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unsrer Natur, von unsern Verhältnissen zu Gott, geleitet werden können, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre?“<sup>97</sup>

So sehr man sich hier über ein gewisses Maß an *sola scriptura* im protestantischen Rationalismus der deutschen Aufklärung freuen mag, ist der Hintergrund doch ein anderer.

Der Passus illustriert eine Typologie des Wissens, die Lessing spätestens in den fünfziger Jahren in seinem Studium der apologetischen Literatur und deren Bezugs- oder Gegenschriften kennengelernt haben dürfte. Die Eröffnungsparagraphen der Erziehungsschrift lassen sich aus wörtlichen Entsprechungen zu

<sup>94</sup> G. E. LESSING seinen Bruder K. LESSING, 11. November 1774, (in: W. BARNER u. a. [Hg.], Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe, 11/2: Briefe von und an Lessing 1770–1776, 1988, 670–672), 671, Z. 27f.

<sup>95</sup> G. E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, (in: W. BARNER u. a. [Hg.], Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe, 8: Werke 1774–1778, 1989, 437–445), 441, Z. 37f.

<sup>96</sup> G. E. LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts, (in: W. BARNER [Hg. u. a.], Gotthold Ephraim Lessing. Werke und Briefe, 10: Werke 1778–1781, 2001, 73–99), 75, Z. 21–24 (§4).

<sup>97</sup> A. a. O. 95, Z. 2–8 (§77).

der Veröffentlichung einer französischen Autorin, Marie Huber, erklären, die sich vier Jahrzehnte zuvor zwischen prophetischen, radikalpietistischen und rationalen Einflüssen bewegt hatte. Bei ihr begegnet auch das Gliederungsschema, das Lessings §77 voraussetzt: Innerhalb der Offenbarung gelte es zu unterscheiden zwischen historischem bzw. faktischem Wissen, klaren und unzweifelhaften Wahrheiten sowie vollständig obskuren, in sich vielleicht sogar widersprüchlichen Inhalten, den Rätseln oder Geheimnissen.<sup>98</sup> Genau diese nicht voreilig aufzugeben und einer vernünftigen Erschließung offenzuhalten, begründet den konservativen Ansatz von Lessings Zuordnung von Offenbarung und Vernunft, die theologiegeschichtlich rezipiert wurde, indem Männer wie Wegscheider sich auf Lessing beriefen und Aners Dreiphasenmodell der deutschen Aufklärung eine direkte Adaption von Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* darstellt.

Abschließend blicken drei kurze Thesen teils auf das 18., teils auf die beiden vorhergehenden Jahrhunderte zurück.

1. Die Berufung auf ein exklusives Schriftprinzip verbindet sich im 18. – wie im 16. – Jahrhundert mit grundlegenden *hermeneutischen Fragen* und einer dezidierten *Abgrenzung von Gegenpositionen*. Im 18. – wie im 17. – Jahrhundert – werden diese fortschreitend empirisch und rational fundiert, worauf die Theologie zunehmend, aber nicht ausschließlich integrativ reagiert hat.

2. Ein argumentatives Grundmuster, das in den verschiedensten theologischen Kontexten begegnet, ist das einer *Inspirationstheorie*. Auf entsprechende Deutungsmuster rekurriert Carpzov ebenso wie Lessing und de Wette, der nicht nur einen inspirierten Leser, sondern sogar einen inspirierten Philologen und – in einem höheren Maße selbst als Goeze – einen inspirierten Übersetzer fordert.

3. Was sich im Laufe des 18. und frühen 19. Jahrhunderts immer wieder situativ verändert, sind die Gegenpositionen und die Vorstellungen von evangelischer Freiheit, die zu den Neuakzentuierungen des jeweiligen Schriftverständnisses führen. Um 1800 verbindet sich dies zunehmend mit Selbstverständigungsdiskursen um das *Wesen des Protestantismus*.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Vgl. dazu M. KESSLER, „Dieses Buch von einem protestantischen Frauenzimmer“. Eine unbekannte Quelle von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“? (Kleine Schriften zur Aufklärung 15), 2009, 14.

<sup>99</sup> Ein Beispiel hierfür liefert F. V. REINHARD, System der Christlichen Moral, Bd. 2, <sup>2</sup>1792, 600, der gegen eine eidliche Verpflichtung auf Bekenntnisschriften opponiert, indem er ein Schriftprinzip als Hebel gegen amtlichen Bekenntniszwang beschwört: „Nun besteht aber das wahre Wesen des Protestantismus darin, daß in Glaubenssachen *kein menschliches Ansehen, kein Gebot einer sich untrüglich dünkenden Kirche, sondern bloß die Schrift gelten soll*, der Ausspruch aber, ob ein menschliches Buch mit der Schrift übereinstimme, *dem eignen freyen Urtheil eines jeden Christen überlassen bleiben muß*“.