

Die Lehre von der Heiligen Schrift in der lutherischen Orthodoxie¹

Die im Jahrhundert nach der Reformation entwickelte Lehre von der Heiligen Schrift hat bei einflussreichen Vertretern der protestantischen Theologie in der Neuzeit keine gute Presse gehabt. Es war besonders die Anschauung, daß die Texte der Bibel vom Heiligen Geist eingegeben, „inspiriert“ worden seien, die das Stirnrundeln solcher Theologen hervorrief. Adolf von Harnack war es, der Martin Luther nachsagte, es sei ein „Rest des Katholischen“ gewesen, daß er an der äußeren Autorität des geschriebenen Wortes Gottes festgehalten habe, und es sei dieser „Rest“ gewesen, der wie kein anderer unter den vielerlei „Resten des Katholischen“ „die Entwicklung des Protestantismus so gehemmt hat, wie dieser“². Friedrich Loofs verschärfte diese Diagnose noch, weil Luther mit seiner Stellung zur Heiligen Schrift „die Last dieses altkatholischen Erbes für den Protestantismus drückender gemacht [habe], als sie je vorher war“³. Ernst Troeltsch urteilte sogar, die Lehre von der Heiligen Schrift habe in der nachreformatorischen Zeit die evangelische Analogie zur römisch-katholischen Lehre vom Papsttum dargestellt.⁴

Es wird nützlich sein, sich an den Ursprungsort der Lehre von der Heiligen Schrift in der lutherischen Orthodoxie zu begeben und zu sehen, wodurch ihre Entfaltung im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts ausgelöst worden ist. Denn es ist ganz ausgeschlossen, auch nur eine Übersicht über die Arbeit zu geben, die die Theologie im Gefolge der Wittenberger Reforma-

1 Referat auf der MLB-Tagung „Schriftverständnis – Kirchenleitendes Handeln mit Berufung auf die Schrift“ am 20. 1. 2003 in Bad Segeberg.

2 Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd., 4. neu durchgearb. u. verm. Aufl., Tübingen 1910, S. 878.

3 Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. völlig umgearb. Aufl., Halle a. d. Saale 1906, S. 747.

4 Ernst Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon, Göttingen 1891, S. 28 f.

tion im Verlaufe von 150 Jahren an die Lehre von der Heiligen Schrift gewandt hat. Das zu versuchen würde vermutlich auch die Perspektiven verzerren. Oft genug ist das geschehen. Denn es trifft in gar keiner Weise zu, daß das, was bei den theologischen Fakultäten an den Universitäten des 17. Jahrhunderts gelehrt und von den Professoren veröffentlicht wurde, alles gewesen sei, was man in den lutherischen Kirchen dieses Jahrhunderts von der Heiligen Schrift zu sagen hatte. Wer dies meint, wird sich wundern müssen, daß er in den weit mehr verbreiteten Büchern der Zeit – Predigten z. B. und Betrachtungsbüchern – wenig von den Fragen besprochen findet, denen die gelehrte Literatur nachging. Die mehrbändigen umfangreichen Kompendien der gelehrten Theologie wurden außer von denen, die es tun mußten – von den Professoren nämlich – nur von einem geringen Bruchteil der Pfarrer gelesen. Das bedeutete damals nicht, daß, wie es in der Gegenwart häufig der Fall zu sein scheint, sich eine tiefe Kluft zwischen dem auftrat, was die Professoren bewegte und was angefochtenen Glaubenden vermittelt wurde. Waren es doch im 17. Jahrhundert die gleichen Personen, die sich einerseits auf dem umkämpften Feld der Theologie auskannten und andererseits Predigt-, Gebet- und Betrachtungsbücher verfaßten, nach denen die Bürgerfrauen und lesekundigen Bauern begierig griffen, um aus ihnen den Glauben zu nähren. Der praktische Umgang mit der Heiligen Schrift hatte wohl scharf durchdachte Theologie zur Grundlage, war aber nicht mit dieser Theologie identisch.

Wer jedoch nach dieser Theologie, der Lehre von der Heiligen Schrift in der lutherischen Orthodoxie fragt und sich an ihren Ursprungsort begeben will, wird sich zunächst mit den Rahmenbedingungen vertraut zu machen haben, unter denen lutherische Theologie zu Beginn des 17. Jahrhundert arbeitete.

1. Allgemeine Voraussetzungen

Es darf nicht vergessen werden, daß die Überzeugung, es in der Bibel mit Gottes Wort zu tun zu haben, dem Christentum von Anfang an in allen seinen kirchlichen Ausprägungen bis in das 18. Jahrhundert hinein gemeinsam war, also nicht zur Debatte stand. Zur Debatte stand, wie sich diese Überzeugung zum Umgang mit der Theologie und den einzelnen Aspekten christlichen Glaubens insgesamt verhält.

Nun hatte sich im Umkreis der Wende zum 17. Jahrhundert eine folgenreiche Umorientierung an den Universitäten vollzogen, speziell an deren

theologischen Fakultäten. Es hatte sich herausgestellt, daß die Philosophie des französischen Humanisten Petrus Ramus⁵, die für den Grundlagenunterricht auch an den Lateinschulen so praktisch erschien, nicht mehr ausreichte, um in den neu aufkommenden Auseinandersetzungen einerseits mit der römisch-katholischen, andererseits mit der schweizerischen Theologie zu formulieren, was gesagt werden sollte. Für Petrus Ramus ging es um eine begrifflich deutliche Rede. Gefragt aber war, wie es sich denn in Wahrheit verhielte mit Gott, der Trinität, der Person Christi, der Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Christus in der Welt. Dafür erschien ein erneuter Rückgriff auf Aristoteles, der für das hohe und späte Mittelalter so große Bedeutung gehabt hatte, hilfreich und voranbringend, obwohl Martin Luther von der Autorität dieses antiken Philosophen für die Theologie nicht viel gehalten hatte.

So hielt um 1600 die aristotelische Philosophie als Grundlagenwissenschaft Einzug in die lutherische Theologie.⁶ Sie bediente sich zusätzlich einer bestimmten wissenschaftlichen Fragemethode, der Logik nämlich, einer sachlichen Problemanordnung, nach der sich jeweils eine Frage aus der vorausgehenden ergab. Hieraus erklärte sich auch das im 17. Jahrhundert als zwingend empfundene Voranschreiten von einer Antwort zur anderen, wenn es um die Erhellung eines Sachzusammenhangs ging.

Dieser Umgang mit Philosophie als Grundlagenwissenschaft war für die lutherische und teilweise auch für die reformierte, in jedem Falle aber für die römisch-katholische Theologie bestimmend bis zum ersten Drittel des 18. Jahrhunderts. Er machte es auch möglich, daß sich die Theologie über die konfessionellen Grenzen hinweg verständlich machen konnte. Unter diesen Vorbedingungen arbeitete die lutherische Theologie auch, als sie die Lehre von der Heiligen Schrift entfaltete.

2. Die Botschaft der Wittenberger Reformation und ihre Gegner

Es war nicht grundsätzlich neu, daß Martin Luther und seine Weggefährten in Wort und Schrift bekundeten, es in der Bibel mit Gottes Wort zu tun zu

5 Zu Petrus Ramus zuletzt: Christoph Strohm, *Theologie und Zeitgeist. Beobachtungen zum Siegeszug der Methode des Petrus Ramus am Beginn der Moderne*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), S. 352–371.

6 Vgl. Walter Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976.

haben. Neu war, daß für sie die Göttlichkeit des Gotteswortes ihren eigentlichen Sinn in der Botschaft der Bibel hatte, daß Gott aus Liebe zu den Menschen und um ihres Heils willen Mensch geworden ist, sich dem Tod ausgesetzt und den Tod besiegt hat. Kirche ist dazu da, diese Botschaft zu repräsentieren und zu bewahren. Unter diesem Gesichtspunkt wollten die Wittenberger die Bibel gelesen und ausgelegt sehen. Von ihm her erschloß sich ihnen auch, was ein Mensch ist: ein Geschöpf Gottes, dessen Leben durch unheilvolle Brüche gekennzeichnet ist und das auf Gottes Einsatz und Freispruch angewiesen ist. Für ein Wesen, das allein unter moralischen Defekten leidet, hätte Gott nicht Mensch zu werden brauchen, es sei denn, es wäre ein vorbildlicher Lehrer vonnöten gewesen, den die Menschheit aus sich heraus nicht hätte hervorbringen können.

Für die Wittenberger Theologen war der Gesichtspunkt des Heils für den Menschen auch kritischer Gesichtspunkt für die Theologie überhaupt und für die kirchliche Lehre. Auch die im 16. Jahrhundert aufblühende Beschäftigung mit dem Text der Bibel und die Bemühung um sein angemessenes Verständnis diente diesem Ziel: besser hören zu können, was die Ur-Kunde des christlichen Glaubens von dem zu sagen hatte, was Gott für die Menschen gewollt und getan hatte. An der Heiligen Schrift in diesem Sinne sollten sich auch die Lehrer der Vergangenheit, die Dokumente der Überlieferung und die Praxis des Glaubens messen lassen. Dafür gab es keine Ausnahme bei Luther – nicht einmal für Augustinus, dem er so viel verdankte. Bei Tische bemerkte er einmal: „Augustinus, wenn er die Pelagianer nit het wider sich gehabt, so wers ein ser aridus [= trockener] und tenuis [= dünner] doctor worden“⁷. Sie, die Pelagianer, hätten „Augustinum auffgeweckt vnd zum Manne gemacht“⁸.

Das skizzierte Grundverständnis der Heiligen Schrift war es auch, das die Bibel für die Wittenberger Reformation zur ausschließlichen Richtschnur für Glaube und Leben werden ließ, und zwar nicht als Maßgabe von außen her, die ihr nach zwischengeschalteter Prüfung übergestülpt würde, sondern im Zusammenhang ihrer Botschaft, die ihre Zustimmung im Glauben und seiner Ausformulierung fand.

An dieser Stelle erhob sich der Widerspruch der römisch-katholischen Theologie, wie sie das Konzil von Trient bestätigt hatte. 1603 erschien die letzte Ausgabe einer Sammlung von Disputationen des Kardinals Robert Bellarmin in Venedig, in der er u. a. auch zur von den Wittenbergern vertretenen Lehre von der Heiligen Schrift Stellung nahm. Nach Bellarmin bedarf

7 Martin Luther, WA, Abt. Tischreden, Bd. 5, Nr. 5978 (S. 414,29–31).

8 M. Luther (wie Anm. 7), Bd. 4, Nr. 3984 (S. 56,4–5).

die Heilige Schrift der Ergänzung durch das „nicht geschriebene Wort Gottes“, das neben dem geschriebenen überliefert ist und sich in kirchlichen Entscheidungen niedergeschlagen hat. Andere römisch-katholische Theologen wandten ein, die Heilige Schrift sei nur dann Gottes Wort, wenn sie nach dem Verständnis (sensus) der Kirche ausgelegt werde. Der aus England stammende Kontroverstheologe Thomas Stapleton (1535–1598) formulierte, die Heilige Schrift sei wohl Gottes Wort, aber „nicht einfach und nicht immer“⁹.

Vielleicht war der Einspruch, der von anderer Seite kam, nicht nur für die Wittenberger Theologie bedrohlich, sondern in gleichem Maße auch für das kirchliche Leben und die Frömmigkeit, die aus der Wittenberger Reformation erwachsen waren. Die historische Forschung ist erst seit wenigen Jahrzehnten auf die Bedeutung des dichten Geflechts von alchemistischen Theorien und Praktiken, Rosenkreuzerbewegung, Schwenckfeldertum, mystischen Strömungen und jüdisch-christlicher Kabbala aufmerksam geworden, die gern unter dem Oberbegriff „Spiritualismus“ untergebracht werden und Philosophie, Frömmigkeit und Literatur des 16. bis 18. Jahrhundert begleitet haben. Natürlich wußte die Forschung von all diesen Bewegungen und Strömungen längst, auch davon, daß irgendwo aus ihren Verflechtungen die neuzeitliche Physik hervorgewachsen war. Oft aber galt die Beschäftigung mit ihnen als Domäne von Außenseitern, die Gebiete bearbeiteten, die mit historischen Realitäten nicht viel zu tun hatten. Inzwischen aber scheint sich diese Beurteilung verändert zu haben, was wohl mit Verschiebungen von Interessen in der gegenwärtigen Gesamtsituation zusammenhängt, aber auch mit der Entdeckung, daß die angezeigten Phänomene häufig anzutreffen waren und zähe Dauer gegenüber Einsprüchen rationaler Argumente zeigten.

Aus diesem schwer durchschaubaren Geflecht erhoben sich Einsprüche gegen die Lehre von der Heiligen Schrift. Besonders kennzeichnend war der Vorstoß des Danziger Pfarrers Hermann Rahtmann (1585–1628). Er unterschied zwischen dem „Ewigen Wort des Vaters“ und der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift ist nicht das Ewige Wort des Vaters, „denn diß Wort ist Ewig / die H. Schrifft aber ist in der Zeit promulgiret und offenbahrt“¹⁰. Denn Apostel und Propheten hätten das Ewige Wort gehört, es aber nur in

9 Bengt Hägglund, Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis, Lund 1951, S. 67–70.

10 Hermann Rahtmann, Von Wort und Geist Jesu Christi, 1621, Bl. av. Dieses und die folgenden Zitate nach Richard Grützmaker, Wort und Geist. Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadennittel des Wortes, Leipzig 1902, S. 227–242.

ihrem Inneren aufbewahrt, und was sie aufgeschrieben hätten, sei lediglich eine gebrochene Beschreibung ihrer Erfahrungen gewesen. Für Rahtmann war wichtig, daß es sich bei der Entstehung der Heiligen Schrift um die letztlich unangemessene Veräußerlichung eines Vorgangs handelte, der eigentlich nur innerlich erfahren werden kann. Das hatte zur Folge, daß für die Theologie des Danziger Pfarrers ein weiterer Akt des göttlichen Geistes über das Hören oder Lesen des Wortes hinaus notwendig wurde, damit Glaube entstehen konnte. „Nun aber kompt die H. Schrift / so ferne sie in buchstaben verfasst und verzeichnet ist / nicht in die Seele / sondern bleibt in ihren Tafeln / aber die Erleuchtung und der Geist der ereuget sich [= erscheint] in der Seelen“. Die Schrift ist nur ein Wegweiser zum Heil, sie vermittelt nicht das Heil, sie informiert lediglich über Gottes Willen und über das, was wir zu tun haben. Soll die Heilige Schrift mehr leisten, muß die Erleuchtung der Seele in Gang kommen. „[...] weil [...] niemand das mündliche wort des Evangelij und leiblich Zeichen kan / kan / kan fruchtbarlich vortragen / es geschehe denn durch Gottes Kraft und gnadenwirkung / die mit und bey dem wort ist / so ist ja GOTTES Krafft und Gnadenwirkung das erste / das den anfang machet / daß das mündliche Evangelium fruchtbarlich vorgetragen werde“.

Manches von dem, was Hermann Rahtmann vortrug, klang an die Botschaft der Wittenberger Reformation an, und er selbst verstand sich auch als ihr Anhänger. Es ist aber notwendig, ihn ausreden zu lassen, um seine Einsprüche so wahrzunehmen, wie sie gemeint waren. In einem Beispiel formulierte er, worauf er hinaus wollte. „Ein bild und Contrafactur eines Königs hat so viel wirkung das es eine gestalt objective eindruket in deß Menschen Seele auff daß / wann die Königliche Person dir begegnet / du dieselbe kennest: Also ist die heilige Schrift ein Bild unnd Contrafactur, darinn uns Gottes Wesen und Willen objective zu erkennen gegeben wird“. Mehr kann sie nicht leisten, und es bedarf eines speziellen Einwirkens Gottes auf die Seele, wenn das, was das Wesen Gottes für uns ist, zur Sprache kommen soll, und zwar zu einer anderen Sprache als die, die das Schriftwort selbst spricht. Daß das so ist, liegt an der Unfähigkeit von Buchstaben und dem Klang von Wörtern, zu vermitteln, was sie eigentlich mitteilen wollen und sollen.

Noch einmal: Vielleicht war der Einspruch des „Spiritualismus“ für die lutherische Lehre vom Wort Gottes noch bedrohlicher als der Einspruch der römisch-katholischen Theologie. Beiden Einsprüchen gemeinsam war, daß sie das biblische Wort nicht für hinreichend hielten, um dem Willen der Kirche bzw. der Erweckung von Glauben zu genügen.

Wie ging die Wittenberger Theologie mit diesen Einsprüchen um?

3. Ansätze zu Antworten lutherischer Theologie

Am 13. August 1628 trat in Leipzig eine Theologenkommission unter dem Vorsitz des kursächsischen Oberhofpredigers Matthias Hoe von Hoenegg zusammen. Sie war durch den Kurfürsten Johann Georg I. einberufen worden. Ihr gehörten außer dem Vorsitzenden die Leipziger Professoren Polycarp Leyser d. J., Heinrich Höpfner und Johann Höpner und die Wittenberger Professoren Jakob Martini, Paul Röber und Wilhelm Leyser an. Aus Jena war Johann Gerhard, aus Marburg Simon Gedicke, aus Zeitz Superintendent Erhard Lauterbach hinzuberufen worden. Verhandelt werden sollte eine Antwort auf den Einspruch Hermann Rahtmanns gegen die Lehre von der Heiligen Schrift.¹¹

Das von der Kommission erarbeitete Gutachten wurde 1629 in deutscher Sprache veröffentlicht.¹² Es knüpfte an einen Passus der Vorrede zum Augsburger Bekenntnis von 1530 an, in dem es hieß, die Stände übergäben das Bekenntnis ihrer Pfarrer, Prediger und Lehrer und damit ihr eigenes Bekenntnis, „wie solches auf Grund heiliger Göttlicher Schrift gelehret werde“. Die Theologen fuhren fort: „Nun kan ja niemand verneinen / daß der Grund nicht eben in den eusserlichen Buchstaben / sondern vielmehr / in der eigentlichen Meynung der Wort bestehe / vnd aus derselben müsse genommen werden. Were nun Gottes Will vnd Meynung in dem Wort / oder der Schrift nicht / so könnte man auch nimmermehr vnd in ewige Ewigkeit keinen gewissen Grund des Glaubens daraus haben vnd erlangen“¹³. Dies wollten die Verfasser nicht im Sinne der geschriebenen Gestalt des Wortes Gottes als einer Büchse für Salbe oder als Sack für Korn, Weizen, Gerste oder Hafer verstanden wissen, sondern „dergestalt / daß nach vnd durch Gottes Verordnung / sein Will vnd Meynung vns durch die eusserlichen buchstäbischen Wörter zu verstehen gegeben / vnd geoffenbart werde“¹⁴. Wichtig war, daß damit Hörern und Lesern auch die Fähigkeit eingeräumt war, den Sinn und die Meinung des göttlichen Wortes zu begreifen, das heißt aber gleichzeitig: nicht *nur* die äußeren Buchstaben. Den Ursprung der Heiligen Schrift, ihre Inspiration durch den Heiligen Geist,

11 [Johann Georg Veit] Engelhardt, Der Rahtmannsche Streit. In: Zeitschrift für die historische Theologie 24 (1854), S. 43–131, hier: S. 102.

12 Der reinen / wahren / Evangelischen Kirchen / vnd vngeänderter Augspurgischen Confession zugethaner THEOLOGEN Wiederholte richtige / gründliche / vnd vnwiderlegliche Lehr / Von der heiligen Schrift [...], Leipzig 1629.

13 Ebd., S. 21.

14 Ebd., S. 22.

verstanden die Theologen bezogen sowohl auf die den Sinn bedeutenden Schriftzeichen als auch auf den bedeuteten Inhalt. Freilich gäbe eine Inspiration der Schriftzeichen keinen Sinn ohne ihren Inhalt. Hinter der Inspiration steht Gottes eigener Wille. Sinn und Meinung Gottes sind aber nicht „in die Schrift oder Buchstaben ohn gefähr kommen vnd geflogen / sondern / daß die Schrift / Gottes Sinn vnd Meynung in sich hat vnd begreiffet / das kömmet auch her aus Göttlichem eingeben / vnd aus seiner Verordnung. Dieser Vnterscheid ist wol zu mercken / vnd in acht zu nemen“¹⁵. „Ewig“ heißt das Evangelium (nach Offb 14,6) nicht einfach in zeitlicher Perspektive, sondern „weil es in sich hat vnd begreiffet den Sinn vnd Meynung Gottes / der von Ewigkeit her in Gott gewesen: begreiffet in sich den Rhatschluß / den Gott von Ewigkeit von vnserm Heil vnd Seligkeit gemachet“¹⁶. Um dies zu verdeutlichen, zog die Theologenkommission die Analogie zur Abendmahlstheologie heran: „[...] wie auff vbernatürliche vnd Gott bekante Weise / das gesegnete Brot die κοινωνία oder Gemeinschaft ist des Leibes Jesu Christi (1. Corinth. 10. v.16) Eben so ist auch die Schrift / oder das eusserliche Wort eine κοινωνία vnd Gemeinschaft des Gemüts vnd der Geheimnis Gottes / welches dann nicht geschiehet physicé, d[as]z ist / natürlicher Weise / oder daß die Meynung oder Geheimniß Gottes in den eusserlichen Worten / auff gemeine [= gewöhnliche] Weise eingeschlossen were / sondern auff die Art vnd Weise / die Gott bekant / vnd wie es jhm beliebt vnd gefallen / vns durch die eusserliche Wort sein Hertz / Sinn vnd Meynung zu offenbaren“¹⁷.

Das bedeutete: Als „eigentliche Beschreibung der heiligen Schrift / oder des geoffenbarten Göttlichen Worts“ notierten die Theologen, „das geschriebene Wort Gottes sey die himlische Lehre / so von dem Allmächtigen Gott den heiligen Propheten / Aposteln vnd Evangelisten eingegeben / auch nach Anleitung vnd Getrieb [= Antrieb] des heiligen Geistes vnfalbar [!] nicht allein geprediget / sondern auch zu Papyr gebracht worden / daß wir darinnen gewissen Grund des Glaubens haben / auch dardurch von Gott erleuchtet / bekehret vnd selig gemachet werden“¹⁸. Es ist nützlich, sich klar zu machen, was die Vokabel „unfehlbar“ im 17. Jahrhundert bedeutete, nämlich mehr als „fehlerlos“ im grammatikalischen oder orthographischen Sinne. „Unfehlbar“ meint „untrüglich, wahr, fest, sicher, bindend, zuverlässig, un-

15 Ebd., S. 24.

16 Ebd., S. 25.

17 Ebd., S. 25f.

18 Ebd., S. 26.

verbrüchlich, unbedingt“¹⁹. Damit stützt diese Bezeichnung den Aspekt der Vergewisserung, der für die Lehre von der Heiligen Schrift in der lutherischen Orthodoxie kennzeichnend ist.

Es war eben dieser Aspekt, der mit den Einreden von römisch-katholischer und spiritualistischer Seite auf dem Spiel stand. Gewißheit des Heils unter Bedrohung durch Anfechtung und Zweifel ist nicht im wahrnehmenden Subjekt zu begründen. Darum legte das Theologengutachten großen Wert darauf, daß die Schrift die Meinung und Absicht Gottes enthält, bevor sie gelesen oder gehört wird, „vnd wird der Sinn vnd Meynung Gottes nicht erst durch das lesen hinein gebracht: Sondern heraus genommen“²⁰. Wenn Hermann Rahtmann und seine Freunde das biblische Wort als Zeichen verstanden, das auf ein außerhalb ihres Textes Bezeichnetes verweist, so wandten die Verfasser des Gutachtens ein: „Vnd muß man dißfalls das Wort Zeichen nicht auff Calvinischen oder Sacramentirischen Schlag verstehen / die von keinen andern / als blossen Bedeutungs Zeichen wissen wollen. Wir aber lehren aus Gottes Wort / daß auch signa exhibitiva seyen: Das ist / solche eusserliche Zeichen / durch welche vns Gott himlische Güter vnd Gaben nicht nur fürbildet / sondern gar giebet vnd mittheilet: Ein solches Zeichen ist Jesus Christus selbst [...] Solche Zeichen sind auch Gottes Wort / vnd die hochwürdige Sacrament“²¹. Hier erweisen sich die Theologen als intensive Leser Martin Luthers, den sie ausführlich zitieren und der in der Auseinandersetzung mit den Schweizern um die Abendmahlslehre auch argumentiert hatte: Nicht Brot und Wein sind die Zeichen im Sakrament, sondern der Leib und das Blut Jesu Christi.

Von den Bedingungen der Wissenschaftstheorie des 17. Jahrhunderts her war es nur folgerichtig, vom Inhalt der Heiligen Schrift her auf ihre Form zu schließen. Auf dieser Basis kam es zur weiteren Entfaltung der Inspirationslehre, die besagte, daß der Text der Heiligen Schrift sich dem Wirken des Heiligen Geistes verdanke. So läßt sich die überall geteilte Überzeugung vom Zustandekommen der Bibel am einfachsten umschreiben, wie sie als bildliche Darstellung im Mittelalter in den Evangelienhandschriften zu sehen war: Dem lauschenden Schreiber flüstert die Taube des Heiligen Geistes den zu schreibenden Text ein. Die lateinische Wortform *inspiratio* spricht von einem Vorgang, nicht von einem Zustand.

19 Vgl. Jakob Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 11/3, Sp. 532–534.

20 Der reinen ... (wie Anm. 12), S. 33.

21 Ebd., S. 33.

Die Theologen des 17. Jahrhunderts schlossen vom Sinn der Heiligen Schrift her auf ihre Inspiration, nicht umgekehrt. Es war gewiß keine glückliche Wahl, wenn ihnen bei der näheren Beschreibung des Vorgangs die spätantiken Erzählungen vom Trancezustand von Orakelpriestern und -prierinnen oder der Schreiber außerchristlicher heiliger Texte einfielen und die Propheten, Evangelisten und Apostel zu Schreibrohren oder Sekretären des Heiligen Geistes wurden. Solche Beschreibungen wurden dann in der pietistischen Bewegung weitergeführt und mündeten schließlich in den neuzeitlichen Mythos vom Schriftsteller als Genie.

Daß es der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts mit der Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift auf die Bewahrung des Sinns und der eigentlichen Absicht der Texte ankam, zeigte die für ihren methodischen Ansatz konsequente Überlegung, daß auch die hebräischen Vokalzeichen zum ursprünglichen Text des Alten Testaments gehört haben müßten, weil andernfalls Zweifel an der Zuverlässigkeit des Textes gedroht hätten. Diese Überzeugung wurde durch eine große Zahl von vorzüglichen Semitisten unter den Theologen des 17. Jahrhunderts gestützt, die nicht nur Hebräisch, sondern auch Aramäisch und Syrisch beherrschten und in fraglichen Fällen – oder auch mit dem Ziel, tiefer in den Text einzudringen – zu philologischen Vergleichen auf der Basis der Kenntnisse ihrer Zeit imstande waren. Für das Ansehen der Inspirationslehre verhängnisvoll erwies es sich, daß im 19. Jahrhundert die Gefahr bestand, daß sich Theologen auf die logische Argumentationsebene objektivierender, inhaltsunabhängiger Philologie einlassen wollten, um auf dieser Ebene nachzuweisen, was sich der Nachweisbarkeit durch die instrumentelle Vernunft entzieht. Dabei trug doch die lutherische Lehre von der heiligen Schrift Züge einer „Kritik der instrumentellen Vernunft“.

4. Zusammenfassung

Die vorgelegten Bemerkungen bieten einen Einblick in eine Arbeit, die im Jahrhundert nach der Reformation fast jeder Generation von Theologen neu aufgetragen war. Sie konnten sich wohl jeweils auf ihre Vorgänger berufen, mußten aber auch auf Veränderungen eingehen, die ihnen der Fortgang der Diskussion vorlegte. Das traf auch für die Lehre von der Heiligen Schrift zu. Es läßt sich beobachten, wie die Auseinandersetzung mit dem sogenannten Synkretismus, dem Versuch, die Bekenntnisüberlieferung auf das einzuschränken, was römisch-katholischer, lutherischer, reformierter und ostkirch-

lich-orthodoxer Kirche gemeinsam war, einen Theologen wie Abraham Calov dazu nötigte, auch die Lehre von der Heiligen Schrift zu präzisieren – auch polemisch zu präzisieren.

Nicht aufgegeben hat die Theologie, die der Wittenberger Reformation verpflichtet war, ihren Ansatz, die Lehre von der Heiligen Schrift von dem her zu entfalten, was für sie der Inhalt der Schrift war: die Zuneigung und die Liebe Gottes zu den Sündern und die Sorge um ihr Heil. Hier kam es darauf an, zu einem Umgang mit der Heiligen Schrift anzuleiten, der sie als ein von außen kommendes Wort verstand, das sich der Sünder nicht selbst sagen kann. Dieses Ziel bestimmte auch die Auslegung der Schrift. Die Schrift so zu lesen, daß nur das galt, was der Leser eigentlich schon in sich selbst vorfand, mußte am Ende den Leser sich selbst überlassen und auf sich selbst zurückwerfen. Das aber war die Anfechtung, aus der die Reformationsbewegung des frühen 16. Jahrhunderts entsprungen war. Für die Theologenkommission von 1628 stand die Lehre von der Heiligen Schrift in unmittelbarer Nähe zur Sakramentslehre. Sie wiesen ausdrücklich die Meinung zurück, „Daß Christus nicht in der Schrift seye / als nur relative und repraesentative“²², also so, daß die Schrift nur auf ihn Bezug nehme und ihn, weil er abwesend sei, dem Verstehenden vergegenwärtige. Das war für sie eine zu dürftige Theologie. Theologisch argumentativ, nicht philologisch oder historisch argumentativ war zu umschreiben, daß in der Heiligen Schrift Gott aufdeckend und freisprechend mit den Menschen spricht. Darin verdient die Theologie des 17. Jahrhunderts Aufmerksamkeit.

22 Ebd., S. 273.