

**Volker Jung, Das Ganze der Heiligen Schrift.** Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov, Calwer Theologische Monographien, Reihe B, Band 18, Calwer Verlag, Stuttgart 1999, ISBN 3-7668-3633-1, 337 S., 64,- €.

Dieses Buch schließt in Anspielung auf ein spöttisches Diktum Lessings mit den Worten, es gehe nicht darum, „eine Theologie ‚von Calovs Gnaden‘ einzufordern, wohl aber anzuregen, etwas von der Gnade wahrzunehmen, die Kirche und Theologie mit diesem Mann geschenkt war“ (S. 312). Das ist ein überraschendes Ergebnis, wenn man bedenkt, daß es sich bei dem im ostpreußischen Mohrungen geborenen Abraham Calov (1612–1686) um einen der am übelsten beleumundeten großen lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts handelt. Aber gerade für die Wahrnehmung der lutherischen Orthodoxe gilt: Je größer die Unkenntnis, desto größer die Vorurteile. Der hessische Dekan Volker Jung schließt mit dieser Göttinger Dissertation bei Jörg Baur daher nicht nur eine Forschungslücke, sondern räumt zugleich mit den Mythen auf, mit deren Hilfe heutige Theologie und Kirche sich gegen die Väter der lutherischen Kirche selbst immunisiert. Dazu gehört insbesondere das auch unter heutigen „Lutheranern“ beliebte Gerücht vom gesellschaftlich wirkungslosen „obrigkeitshörigen“ Luthertum, das Jung für Calov gleich in der Einleitung mit einem Hinweis auf dessen Widerstand gegen Absolutismus und Unionismus entkräftet. Im Blickpunkt der Arbeit Jungs steht das Schriftverständnis und die Schriftauslegung Calovs, der u. a. Pastor in Danzig und ab 1650 Professor und Generalsuperintendent in Wittenberg war. Jung nimmt so Calovs Zeitzeugen ernst, die ihn als eindrucksvollen Prediger und als „biblischen Theologen“ verehrten. 500 Schriften tragen seinen Namen; seine „Deutsche Bibel“, in der er auch seine hermeneutischen Grundlagen entfaltete, war u. a. im Besitz Johann Sebastian Bachs.

Im Mittelpunkt der Untersuchung Jungs steht Calovs 1672 und 1676 in zwei Bänden erschienene „Biblia Illustrata“, das „bedeutendste gesamtbiblische Kommentarwerk der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts“ (S. 129). Darin setzt Calov sich mit der Exegese des niederländischen Späthumanisten Hugo Grotius auseinander, wobei er sich keineswegs auf eine „Widerlegung der Grotius-Auslegung“ beschränkt, „vielmehr selbst konstruktive Auslegungen der biblischen Texte“ bietet (S. 8). Jung legt seiner Würdigung Calovs dessen Selbstverständnis zugrunde, wonach die gesamte Theologie Schriftauslegung ist. Die Frage, ob und wie dieser Anspruch Calovs eingelöst wird, wird in drei Schritten entfaltet.

1. Zuerst zeichnet Jung Calovs hermeneutischen Ansatz ein in die Geschichte der Hermeneutik, also der Prinzipien der Bibelauslegung, wie sie nach Luther insbesondere von Matthias Flacius, Johann Gerhard, Wolfgang Franz, Salomon Glass und Johann Konrad Dannhauer entfaltet worden sind. Auf Grund dieses gelungenen Überblicks über die wichtigsten Vertreter lutherischer Her-

meneutik kann Jung herausarbeiten, wo Calov an seine Vorgänger und Zeitgenossen anknüpft und wo er eigene Wege geht. Im Mittelpunkt stehen dabei die hermeneutischen Regeln, auf die Jung auch im zweiten und dritten Teil immer wieder zurückkommt. Schon diese Regeln in der Ausführlichkeit und doch auch einer gewissen Variabilität bei den verschiedenen Theologen vor Augen geführt zu bekommen, macht Jungs Arbeit zu einem wertvollen hermeneutischen Handbuch. Neben der Lokalisierung der theologischen Schriftauslegung in *meditatio* (tägliche, intensive Lesung der biblischen Bücher, vergleichbar mit dem Schürfen nach Bodenschätzen), *oratio* (Bitte um den Heiligen Geist, Leben im Gottesdienst) und *tentatio* (Bewährung und Wachstum des Glaubens in den Herausforderungen des Lebens) beeindruckt insbesondere die Penetranz, mit der die lutherischen Ausleger weithin darauf bestehen, daß der Schriftsinn nicht in die Schrift hineinzutragen, sondern aus dieser zu ermitteln sei. Dies bleibt freilich kein bloßes Postulat, sondern wird umgesetzt durch intensive Kontextanalysen auch der einzelnen biblischen Bücher, durch das Heranziehen der sachlichen Parallelen und durch Beachtung des christologischen Gesamtsinnes (Skopus) der Heiligen Schrift. So tritt die Schrift vor Augen als mannigfaltig differenzierte Einheit (Gesetz/Evangelium; AT/NT; Verheißung/Erfüllung; Typ/Anti-Typ), nicht als Speicher abrufbarer Informationen, sondern als vielfältige Anrede Gottes an den Menschen. Jung kann zeigen, daß insbesondere der Maßstab der *analogia fidei* gerade nicht das Messen der Schrift an einer von außen herangetragenen Norm, sondern die Wahrnehmung des christologischen Gesamtzusammenhangs der Schrift meint, der bei der Auslegung jeder Einzelstelle berücksichtigt werden muß. Das Ziel der Schriftauslegung ist entsprechend stets die heilsame Lehre und die Widerlegung des heilsschädlichen Irrtums. Die Schrift soll – das ist der Zweck aller Theologie – in die Gesamtheit des Lebens hineinwirken.

Ähnlich wie Flacius streicht Calov die defizitäre hermeneutische Grundsituation des Menschen heraus (Der natürliche Mensch versteht nichts vom Geist Gottes ...). So muß die Relation von Schriftklarheit und Erleuchtung des Auslegers geklärt werden. Dabei hält Calov fest, daß bei aller Unberechenbarkeit des Geistwirkens die Erleuchtung nur vom äußeren Bibelwort ausgehen kann, was den Ausleger wiederum ins Gebet um Erleuchtung treibt. Denn die Schrift ist in dem Geist auszulegen, der sie hervorgebracht hat. Insbesondere in der Auseinandersetzung mit Rahtmann, der die These vertritt, die Schrift an sich sei tot und bedürfe eines von außen in sie hineintragenden Lichtes, führt Calov die lutherische Hermeneutik einer weiteren Klärung zu, wenn er die Effizienz der Schrift auch *ante et extra usum* (vor und außerhalb ihres Gebrauches) festschreibt. Was für Rahtmann ein „magisches“ Verständnis darstellt, ist für Calov eine soteriologische Notwendigkeit, die freilich aus der Schrift selber hervorgeht: So wie das Brot Sättigungskraft besitzt unabhängig davon, ob es gegessen wird, so auch die Schrift. Die Einheit von Wort und Geist darf nicht aufgelöst werden. Die göttliche Kraft kommt der Schrift nicht von außen (und damit

durch den Ausleger!) zu, sondern ist ihr innerlich zueigen. Die Schrift ist daher nicht nur der objektiv darstellende Kanon, sondern auch eine effektive Kraft; sie hat mithin sakramentalen Charakter! Jung arbeitet überzeugend die theologische Notwendigkeit der „*efficacia ante et extra usum*“ heraus (gerade dieser Lehrsatz gehört heute zu den am meisten verpönten). Denn wird die Wirksamkeit der Schrift zum Heil geleugnet, so kommt es notwendigerweise in der Rechtfertigung (im Schriftverstehen, das mit der Rechtfertigung identisch ist) zu einem Synergismus, zu einem aktiven Mitwirken des Menschen: Mit dem „*sola scriptura*“ fällt das „*sola gratia*“. Doch die Bedeutung von Calovs Satz geht noch weiter, wird dadurch doch eine erkenntnistheoretische Position abgewehrt, die Erkenntnis nur aktiv denken kann. In Rahtmanns Ansatz ist nach Jung ähnlich wie bei Dannhauer die spätere pietistische Hermeneutik vorgezeichnet. Denn auch Dannhauer sieht den Schriftbuchstaben als „tot“ an und meint, die Exegese habe den Autor von den Toten zu erwecken. Dagegen hält Calov in Luthers Nachfolge fest, daß die Schrift selbst Subjekt ihrer Auslegung ist.

Von Glass wiederum unterscheidet Calov, daß er die Unterscheidung von *sensus literalis* und *sensus mysticus* zurückweist. Der *sensus literalis* ist aufgrund der soteriologischen Aussageabsicht eindeutig. Ein (immer hypothetisches) Hintergehen des vorliegenden Textes wird daher abgelehnt. Doch auch gegenüber Flacius und Johann Gerhard vollzieht Calov eine wichtige Korrektur in der Abwendung von der platonisch-augustinischen Signifikationshermeneutik und der Hinwendung zu Aristoteles, dessen Sprachphilosophie aus Calovs Sicht der Bibel eher gerecht wird, da die Worte nicht nur als „Zeichen“ gesehen werden, die auf eine hinter ihnen liegende Sache deuten, sondern als Ausdruck der Sache selbst. Das Verständnis der Schrift fällt daher für Calov in eins mit dem Verständnis der „Heilstatsachen“ (*res sacrae*). Das Wort hat keinen Verweischarakter, sondern eignet die Sache, den Glauben an Christus, selber zu.

2. Nach dieser theologiegeschichtlichen Einordnung folgt im zweiten Hauptteil eine Untersuchung der Schriftauslegung Calovs selbst, mithin die Überprüfung, ob er seinen hermeneutischen Regeln in seiner Exegese gerecht wird. Jung beschreibt zunächst den Charakter des Gesamtwerkes der *Biblia Illustrata*, in dem Calov vor seiner eigenen Auslegung jeweils die Auslegung des Hugo Grotius breit zitiert. Dabei lassen sich schon formal tiefgreifende Unterschiede feststellen. So bietet Calov zu jedem biblischen Buch ausführliche Gliederungen und macht so deutlich, daß die Kontextorientierung der Einzelversauslegung zugrunde liegt. Jung untersucht dann exemplarisch Calovs Auslegung von Röm 8,28–30; Mt 5,1–12, Ps 2; Gen 3,15 und Hebr 8 und konfrontiert diese mit der Auslegung des Grotius, um so die theologischen und hermeneutischen Differenzpunkte herauszustellen. Charakteristisch ist, daß Grotius immer wieder die Inhalte rationalisiert und moralisiert, während Calov unter Einbeziehung des näheren und des gesamtbiblischen Kontextes die Inhalte in die biblische Soteriologie bzw. Eschatologie eingezeichnet sieht. So geht es etwa in Röm 8,28–30 nicht um Christus als Vorbild (*exemplum*) wie bei Gro-

tius, sondern um unsere von ihm selbst gewirkte Teilhabe an ihm (Christus als sacramentum). Die Seligpreisungen wiederum, die Grotius auf menschliche Tugenden deutet, dürfen nach Calov nicht als „moralia“, sondern als „supernaturalia“ verstanden werden. Wo Grotius den von Gott geforderten Gehorsam herausstreicht, weist Calov auf Christus und den Glauben, in dem die Zusagen Wirklichkeit werden. Wie fällt das Urteil zu diesem Streit aus heutiger Sicht aus? Jung zeigt, wie aktuell die Auseinandersetzung Calovs mit Grotius ist, wenn er darauf hinweist, daß Georg Strecker mit seinem Bergpredigtkommentar bei Grotius steht, während Leonhard Goppelt in die Richtung der Calovschen Auslegung weist.

Der Dissens verstärkt sich noch in der Auslegung der alttestamentlichen Stellen. Gerade hier folgen ja die meisten zeitgenössischen Vertreter der „historisch-kritischen“ Exegese Grotius' in der Ablehnung eines christologischen Sinnes des Alten Testaments. Jung freilich kann zeigen, wie Calov seine christologische Deutung von Psalm 2 nicht aufgrund seiner „Dogmatik“, sondern aufgrund des Textes selbst erhebt, der so exklusiv und universal spricht, daß er im gesamtbiblischen Kontext nur auf Christus gedeutet werden kann. Immer wieder besteht Jung darauf, daß Calov tatsächlich seine Auslegung aus den jeweiligen Schriftstellen erhebt. Die Differenz zu Grotius besteht also nicht darin, daß Calov das jeweils Besondere der konkreten Schriftstelle nicht zu würdigen in der Lage wäre, sondern darin, daß er den biblischen Zusammenhang stets beachtet. So erscheint auch Calovs christologische Deutung von Gen 3,15, dem „Protevangeliem“, „aus heutiger Sicht ausgesprochen befremdlich“, und doch urteilt Jung nach seiner Analyse der text- und kontextgemäßen Auslegung Calovs: „Keinesfalls wird man jedoch sagen dürfen, die ‚Eintragungen‘ seien willkürlich“ (S. 198).

Calov bleibt also seinen hermeneutischen Kriterien treu. Seine Schriftauslegung ist nichts anderes als der Nachvollzug der Selbstausslegung der Heiligen Schrift. Jung bescheinigt Calovs Exegesen daher, sie seien „textgemäß“: „Man wird Calovs hermeneutischen Anspruch und seiner Exegese nicht gerecht, wenn man ihm Eintragung ‚dogmatischer‘ Inhalte in die biblischen Texte vorwirft“ (S. 223).

Dem gegenüber finden sich bei Grotius erste historisch-kritische Ansätze. So kann er die innerbiblischen Parallelen gegenüber außerbiblischen Stellen zurückstellen. Er teilt die dogmatische Voraussetzung Calovs von der theologischen Einheit der Schrift nicht. Das heißt aber nun nach Jung gerade nicht, daß die Exegese des Grotius „undogmatisch“ ist; vielmehr wird bei ihm wie dann auch bei Spinoza ein neuer Begriff des Ganzen leitend. Damit aber verschiebt sich in der humanistischen Hermeneutik der Aufklärung das Verhältnis von Text und Ausleger: Nicht mehr der Text ist Subjekt der Auslegung, sondern der vernünftige Ausleger trägt sein natürliches Licht in die Schrift hinein: Er entscheidet über die Relevanz der Texte. Geschichtlich hat dieser Ansatz dann im

Zwilling der historisch-kritischen und der pietistischen Hermeneutik den Sieg davongetragen.

3. Das hält Jung freilich nicht davon ab, im 3. Hauptteil unter der Überschrift „Exegese und Systematische Theologie“ nach der Berechtigung des Calovschen Ansatzes und damit der klassischen lutherischen Hermeneutik zu fragen. Noch einmal faßt er die Vorzüge der Calovschen Hermeneutik zusammen und verteidigt Calov gegen den Vorwurf, sein Schriftgebrauch sei dogmatisch überfremdet. Die Exegese ist bei Calov gerade nicht nur eine Hilfsdisziplin, sondern sie arbeitet die zentralen Inhalte heraus, die die Dogmatik dann lediglich für die Unterweisung aufbereitet. Kritische Fragen wirft freilich nach Jung der extensive Gebrauch der aristotelischen Metaphysik in der systematischen Darlegung der christlichen Lehrartikel auf. So kommt es, wie Jung anhand der Untersuchung der Prinzipienlehre (Prolegomena) in Calovs Dogmatik (*Systema locorum theologicorum*) aufzeigt, nicht nur zu einer problematischen Intellektualisierung, sondern auch zu unnötigen Überspitzungen etwa in der Behauptung der Inspiration der später als nicht ursprünglich erwiesenen hebräischen Vokalzeichen oder in der Auseinandersetzung Calovs mit dem kopernikanischen Weltbild. Dennoch sieht Jung auch in Calovs Dogmatik zahlreiche hilfreiche Wegweisungen. Wichtig ist insbesondere der Hinweis darauf, daß die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Schrift und der Schrift als *principium cognoscendi* bei Calov durchweg eine soteriologische Intention hat und an der Alleinwirksamkeit Gottes im Schriftverstehen festhalten will, so daß die – nicht irrtumslose – Vernunft des Menschen nicht zum Maßstab werden darf, der über die Schrift urteilt. So kommt Jung zu einem zwiespältigen Urteil: Einerseits hält er fest, daß Calov seinem hermeneutischen Anspruch auch in der Dogmatik treu bleibt; andererseits kommt es zu „problematischen Theoretisierungen und Vergegenständlichungen, die der Dynamik des an der Schrift orientierten soteriologischen Ansatzes schwerlich entsprechen“ (S. 309).

Kann man hier folgen, so müssen doch zu Jungs Schlußwort einige Fragen gestellt werden. Jung konfrontiert Calov abschließend mit der „historisch-kritischen Sicht“, in der die „zentrale Vorgabe“ Calovs, „daß die Schrift ein Ganzes ist und eine Sinn-Einheit bildet“, als „unvertretbar“ erscheint (S. 311). Freilich lag nun nach Jung der Zusammenbruch der lutherischen Dogmatik (unter den Angriffen des Pietismus und der Aufklärung) nicht an der Vorstellung der Schrifteinheit, sondern an ihrer „gegenständlichen Fixierung“, „durch die ausgebildete Inspirationslehre und die Lehre von den Glaubensartikeln“ (ebd.). So sei der exegetischen und theologischen Auseinandersetzung der Boden entzogen worden. Doch zuvor zeigt Jung schön und überzeugend, daß Calov eben diese – vermeintlich nun unmögliche – exegetische und theologische Auseinandersetzung mit Grotius sehr wohl führt. Den Weg, den Jung selber weist, nämlich mit Hilfe der differenzierten Wahrnehmung der biblischen Texte und der hermeneutischen Lehre vom Skopus die Auseinandersetzung auf der Ebene der *res Scripturae* zu führen, ist Calov doch selbst in der Auseinandersetzung

mit Grotius gegangen, dem er gerade nicht sozusagen statisch die Inspirationslehre entgegenstellt, sondern dessen konkrete Auslegung er am konkreten Text als nicht schriftgemäß überführte.

So stellt sich die Frage, ob das „Kritikwürdige“ an der Hermeneutik der lutherischen Orthodoxie tatsächlich schon herausgearbeitet ist. Der Maßstab hierfür kann nicht der historisch-kritische Ansatz sein, sofern dieser mit dem Verzicht auf das soteriologisch begründete Prinzip der Schrifteinheit (die in der Subjektivität und Autorschaft des dreieinigen Gottes gründet) verbunden ist. Der Systemwille der Orthodoxen, wie er sich z. B. auch in den „Evangelienharmonien“ zeigt, birgt zweifellos die Gefahr der Verfestigung dessen, was biblisch ein dynamisches, aber nichtsdestotrotz „objektives“, uns vorgegebenes Geschehen bleibt. Daß der kritische Impuls sich nicht nur gegen die Väter, sondern auch gegen die zeitgenössischen Dogmen richten muß, verschweigt Jung freilich nicht, wenn er einer ausschließlich historisch-kritischen Exegese „religiöse Irrelevanz“ vorwirft (S. 311) und festhält, der Zusammenhang des Schriftganzen dürfe um des Heils willen (Soteriologie) nicht ausgeblendet werden. Das heißt nach Jung für die heutige Schriftauslegung: Sie darf nicht über den Text verfügen, sondern muß diesen über sich verfügen lassen; die Situation des Auslegers ist die des soteriologisch und hamartiologisch begründeten „Unverständnisses“, die bedacht werden muß.

Jung drückt sich zurückhaltend aus, wenn er meint, trotz nötiger Kritik enthalte Calovs Ansatz „Angebote, die durchaus auch heute noch wegweisend sein können“ (S. 311). Insbesondere der Vergleich der Auslegung Calovs mit der Auslegung des Grotius bestätigt diese Aussage. Denn die an den Texten aufbrechenden sachlich-theologischen Konfliktlinien lassen sich durchweg auch in heutiger Theologie und Schriftauslegung erkennen. So entsprechen etwa die modernen Bibelübersetzungen mit ihrer Moralisierung und Formalisierung eindeutig der humanistischen Hermeneutik eines Grotius, während die Lutherbibel dem Charakter der Schrift als Wort und lebendige Anrede Gottes sowie dem gesamtbiblischen Zusammenhang am besten gerecht wird. Nicht nur hinsichtlich dieses Themas erweist sich Jungs Untersuchung als überaus wertvoll. Sie ist sehr flüssig und spannend zu lesen. Die zahlreichen lateinischen Zitate sind durchweg in die Anmerkungen gesetzt, so daß sie den Lesefluß nicht hindern, das Tieferbohren aber ermöglichen. Wer sich heute als lutherischer Theologe mit Fragen der Hermeneutik beschäftigt, sollte an den reichen Einsichten dieses Buches nicht vorübergehen. Alles in allem: Ein wertvolles Buch, dem viele aufmerksame Leser zu wünschen sind.

Armin Wenz