Allegorie und Allegorese zwischen Rhetorik und Exegese

Zur interkonfessionellen Transformation der Allegorie in der französischen geistlichen Literatur der Frühen Neuzeit

Dissertation

Zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg

Im Promotionsfach Romanische Philologie

vorgelegt von

Rogier (Roelof Gerrit) Gerrits

aus Hoogeveen, die Niederlande

Hamburg 2018

Gutachter: Prof. Dr. Marc Föcking

Gutachter: Prof. Dr. Johann Anselm Steiger

Datum der Disputation: 11.04.2019

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 5

Kapitel 1. Allegorie und Allegorese in der Bibelhermeneutik 9

1.1.1. Begriffsgeschichte der Allegorie – Antike und Mittelalter 9

1.1.2. Konfessionelle Standpunkte über die allegorische Bibelauslegung 15

1.1.3. Begrifflichkeiten: *allegoria*, *figura, typus*, *integementum* 16

1.2. Interkonfessionalität und Allegorie 26

1.3. Bibelallegorese als interkonfessionelles Phänomen 31

1.3.1. Allegorese in der Bibelauslegung Luthers und Calvins 31

1.3.2. Allegorese in der nachtridentinischen römisch-katholischen Bibelhermeneutik 49

1.3.3. Konfessioneller Einfluss auf die Allegorie als rhetorische Figur 57

1.3.4. Das Exempel des brennenden Dornbusches. „Car que sommes-nous que pasture pour la flamme?“ 62

Fazit 73

Kapitel 2. Allegorie und Allegorese in der Homiletik 76

2.1. Predigtlehre und Rhetorik – Zwischen geistlicher und weltlicher Eloquenz 77

2.1.1. Konfessionelle Spezifika der Predigtlehre 83

2.1.2. Interkonfessionalität in der Predigtlehre 88

2.2. Allegorie und Allegorese in der Predigtlehre 93

2.2.1. Systematisierung der Allegorese in der Predigtlehre 100

2.2.2. *Κακοζελία* oder *stylus frigidus* 101

2.3. Allegorie und Allegorese in Predigten 105

2.3.1. Topische Allegorese: Die eherne Schlange und die Rose ohne Dornen 106

2.3.2. Allegorie und Ritual: Das große Fasten von Charenton 114

2.3.3. Allegorie und Meditation: Ein *Nouveau traité de la devotion* 136

2.3.4. *Le Fils prodigue* – Parabelauslegungen im Vergleich 140

2.3.5. *Les Étoiles de l'Église* – Naturallegorese und Dialektik 157

Fazit 169

Kapitel 3. Allegorie und Allegorese in der geistlichen Lyrik 172

3.1. Der Dichter als Exeget 174

3.1.1. Die Arche Noah: Ein „vaisseau miraculeux“ aus dem „bois industrieux“ 186

3.2. Allegorie und Meditation: „Il ne vous est de Christ rien que l’habit resté“ 191

3.2.1. Über „das Schmecken der Früchte“ der Heiligen Schrift 193

3.2.2. Allegorese und die „Rinde des Glaubens“ 196

3.2.3. Eine reformierte Aneignung ignatianischer Meditation 201

3.2.4. Interkonfessionelle Systematisierung der Allegorese in der Meditation 206

3.3. Das Buch der Natur in der geistlichen Dichtung: „le livre des idiots“ 208

Fazit 222

Schlussbemerkungen 225

Literaturverzeichnis 229

Anhang 248

Einleitung

Im Kapitel *La Religion à l'âge classique* aus seinem Buch *L'Écriture de l'Histoire* (1975) schreibt Michel de Certeau, dass der Stil der Epoche, „où l'*allégorie* joue un rôle partout décisif" darin besteht „à dire une chose sur le mode de dire *autre chose*", um so einen „en dessous" auszudrücken.[1] Dass die Allegorie ein so grundlegendes Kennzeichen dieses Stils sei, hängt bei de Certeau mit einem entscheidenden – sowohl auf kulturellem als auch auf religiösem Gebiet – Charakterzug des 17. Jahrhunderts überhaupt zusammen: „[U]ne *non-visibilité* du sens (ou même de Dieu)".[2] Diese Unsichtbarkeit wurde seiner Meinung nach durch die Entwicklungen auf dem Gebiet der religiösen Landschaft des 16. und 17. Jahrhunderts verursacht. Die Begriffe der Religiosität und Häresie würden immer mehr als Mittel sozialer Kategorisierung funktionieren. Sie werden zu einem *sozialen*, statt zu einem *religiösen* Begriff.[3] Das Entstehen der unterschiedlichen Konfessionen nach der Reformation sorge dafür, dass die religiöse Erfahrung in den Hintergrund gerät, während die Zugehörigkeit einer Konfession darüber entscheidet, was als Ketzerei angesehen wird. Die bipolare Struktur zur Definition von Häresie (also die Dichotomie zwischen Orthodoxie und Heterodoxie) verschiebe sich von einer kirchlich-außerkirchlichen, bzw. christlich-heidnischen zu einer Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen.[4] Das Konzil von Trient, das sich mit seinen Reformen zum Ziel gesetzt hätte, gerade die unmittelbare Glaubenserfahrung wieder möglich zu machen, hatte de Certeaus Meinung nach genau den gegenübergestellten Effekt:

> D'une part, les institutions religieuses se „politisent" progressivement et finissent, à leur insu, par obéir aux normes de sociétés ou de nations qui se font face. D'autre part, l'expérience se renfonce dans un „dessous" caché ou se marginalise, localisée en un „corps mystique" ou en „cercles dévots".[5]

---

[1] Michel de Certeau: *L'écriture de l'Histoire.* Paris, Gallimard, 1975, S. 144.
[2] Ebd.
[3] Vgl. ebd., S. 134.
[4] Vgl. ebd., S. 145.
[5] Ebd., S. 135. Ähnliches behauptet auch Klaus Garber: „Es [das allegorische Deuten der Natur] bildet das Pendant zu jener rastlosen Suche nach einem die Zeit Überdauernden, die das 17. Jahrhundert wie nichts anderes kennzeichnet und die die Antwort auf die Spaltung der Christenheit und den heraufziehenden macchiavellistischen Staatstyp darstellt. Die Wiederbelebung der Allegorie bezeichnet den verzweifelten Versuch, eine Wirklichkeit, deren metaphysischer Sinn im Zeitalter der Glaubenskriege und des sich durchsetzenden absolutistischen Staates zunehmend verloren geht, nochmals unter religiösen Vorzeichen zu deuten" (Klaus Garber: *Der locus amoenus und der locus terribilis. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts.* Köln/Wien, 1974 (= Literatur und Leben 16), S. 301.

Es entsteht also eine kulturelle und religiöse Landschaft, in der *Sinn* unsichtbar wird, als Folge des Sichtbarwerdens der sozialen und konfessionellen Strukturen. In dieser kulturellen und religiösen Landschaft funktioniert die Allegorie nach Michel de Certeau als ein Mittel, um den unsichtbar gewordenen Sinn mittels Anders-Rede auszudrücken. Diese vermittelnde und letztlich hermeneutische Funktion der Allegorie ist Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit. Untersucht wird, inwiefern die Allegorie in der konfessionalisierten religiösen Landschaft der Frühen Neuzeit, ihre Funktion als Sinnstifter erfüllen kann. Dies geschieht vor allem vor dem Hintergrund der reformatorischen Kritik an der Allegorese der Heiligen Schrift, die eine Diskussion bezüglich der Bibelhermeneutik in den Konfessionen ausgelöst hatte.

Die Allegorie ist bekanntlich eine rhetorische Figur, die auf einem vergleichenden Denken beruht. Laut Wiebke Freytags Definition im *Historischen Wörterbuch der Rhetorik* sorgt die Allegorie dafür, dass ein *signficans*, also der wörtliche Sinn eines allegorischen Textes, zu einem *significatum* umgewandelt werde (*translatio*), um somit zu dem verborgenen Gehalt des Textes zu gelangen. Die analogische Beziehung zwischen den zwei Sinnesebenen kann auf einem Vergleich (*similitudo*) oder einem Gegensatz (*contrario*) beruhen.[6] Das Ähnlichkeitsdenken, das demnach von der Allegorie gefordert wird, wurde von Michel Foucault bereits als allgemeingültige Episteme für die Renaissance identifiziert:

> Jusqu'à la fin du XVIe siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale. C'est elle qui a conduit pour une grande part l'exégèse et l'interprétation des textes : c'est elle qui a organisé le jeu des symboles, permis la connaissance des choses visibles et invisible, guidé l'art de les représenter.[7]

Foucaults Meinung nach wird die Schöpfung im Denken der Renaissance als eine Anordnung von „signatures" gesehen. Sein Gewährsmann ist der Arzt und Philosoph Paracelsus, der sagt, dass es nicht der Wille Gottes sei, dass die Dinge, die er dem Menschen zugute geschaffen habe, verborgen blieben. Daher habe Gott alle Dinge gekennzeichnet, damit nichts den Menschen verborgen bleibe. Es sei daher der Auftrag des Menschen, diese Zeichen zu entziffern, um die Ähnlichkeiten zwischen den Dingen aufzudecken.[8] Das Sprachsystem der Renaissance sei folglich ternär. Es besteht aus dem „signifiant", der „signifié" und der

---

[6] Vgl. Freytag 1992, S. 1. Die hier gegebene Definition ist eine allgemeine. Die Begriffsgeschichte der Allegorie wird unten noch detaillierter dargelegt werden.
[7] Foucault 1966, S. 32.
[8] Vgl. ebd., S. 41.

„conjoncture (*τύγχανον*)“.[9] Das Zeichen (signifiant) hat eine Bedeutung (signifié), die durch die Ähnlichkeit zu den Dingen verbunden werde (conjoncture). Die Allegorie führt im 16. und im 17. Jahrhundert zu einem Verständnis der Schöpfung Gottes und somit zur Sinngebung.

Zunächst muss festgehalten werden, dass die Allegorie eine paradoxale Eigenschaft in sich trägt: Denn einerseits dient sie dazu, eine Sache anschaulich zu machen und anderseits verhindert sie konkrete Anschaulichkeit, indem sie nicht direkt sagt, was sie meint. Jon Whitman, der die Allegorie von der Antike bis zum Mittelalter hinlänglich erforscht hat, formuliert dieses Paradoxon wie folgt:

> If allegory intriguingly suggests its own promise, it also revealingly displays its own problems. The basis for the technique is obliquity – the separation between what a text says, the ‚fiction‘, and what it means, the ‚truth‘. This very obliquity, however, relies upon an assumed correspondence between the fiction and the truth. The apparent meaning, after all, only diverges from the actual one insofar as they are compared with each other.[10]

Auch de Certeau konstatiert, dass ein Verstehen der unsichtbaren Bedeutungsebene der Allegorie kein leichtes Unterfangen ist: „Ce langage se définit par : ‚À bon entendeur, salut.‘“[11] Man muss alle Subtilitäten der Allegorie verstehen, ehe man zur verborgenen Bedeutung gelangt. De Certeau bringt seine Theorie zudem in Verbindung mit einer „dissociation entre le décor et ce qu’il y a ‚derrière‘“.[12] Wohingegen das von Foucault beschriebene allegorische Denken im 16. Jahrhundert durchaus solide scheint, da es die Welt problemlos entziffern kann, ist dies im von de Certeau examinierten 17. Jahrhundert nicht mehr selbstverständlich. Der verborgene Sinn lässt sich nicht mehr ohne weiteres entschlüsseln. Das Verborgene ist tatsächlich unsichtbar und unsagbar und kann nur noch durch eine Form der Anders-Rede umkreist werden. De Certeau bezieht sich dabei unter anderem auf verschiedene Literaturtheorien über die Epoche des Barock, das ein „*spectacle* de métamorphoses qui ne cessent de *cacher* ce qu’elles montrent“ sei.[13]

---

[9] Vgl. ebd., S. 57.
[10] Jon Whitman: *Allegory: the Dynamics of an Ancient and Medieval Technique.* Oxford, Clarendon Press, 1987, S. 2.
[11] De Certeau 1975, S. 144.
[12] Ebd.
[13] Ebd. Verwiesen wird dabei unter anderem auf Jean Roussets grundlegendes Werk, in dem er zusammenfassend schreibt wie die Zauberin Kirke und der Pfau („la métamorphose et l’ostentation“) symbolisch die poetische Ästhetik des Barocks wiedergeben: *La Littérature de l'âge baroque en France. Circé et le Paon*, Paris, José Corti, 1954, S. 226.

Ähnliches formuliert auch Foucault, wenn er sich dem Ende der Ähnlichkeitsepisteme widmet:

> Au début du XVIIe siècle […] la pensée cesse de se mouvoir dans l'élément de la ressemblance. […] L'âge du semblable est en train de se refermer sur lui-même. Derrière lui, il ne laisse que des jeux. Des jeux dont les pouvoirs d'enchantement croissent de cette parenté nouvelle de la ressemblance et de l'illusion […] c'est le temps où les métaphores, les comparaisons et les allégories définissent l'espace poétique du langage.[14]

Foucault konstatiert also ebenfalls, dass, wenn das System der Ähnlichkeit zusammenbricht, die Allegorie nur noch im Verständnis einer Illusion den poetischen Raum definiert. Somit kann festgehalten werden, dass die Funktion der Allegorie in der Vormoderne einen paradoxen Charakter besitzt und einer epistemologischen Krise unterworfen ist. Einerseits führt die Allegorie zur Wahrheit, andererseits verbirgt sie diese.

Gleichzeitig unterliegt die Allegorie vor dem Hintergrund der interkonfessionellen Diskussion bezüglich der Bibelexegese in der Frühen Neuzeit einer bedeutenden Funktionsänderung. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die Funktion der Allegorie in der französischen geistlichen Literatur der Frühen Neuzeit vor dem Hintergrund dieser theologischen Diskussion zu untersuchen. Grundlegend hierfür sind die bereits von Michel de Certeau beschriebenen Veränderungen und Dynamiken auf dem Gebiet der religiösen Landschaft, die deswegen für die Begriffsgeschichte der Allegorie relevant sind, da sie zwischen den in der Frühen Neuzeit entstehenden Konfessionen eine Diskussion über die Bibelexegese evoziert, bei der die Allegorese als gebräuchliche und traditionelle Form der Schriftauslegung in Frage gestellt wird. Da jene Diskussion von verschiedenen, konfessionellen Gruppen geführt wird, soll die Allegorie hier als interkonfessionelles Phänomen betrachtet werden, deren Funktion nicht als rein katholisch oder protestantisch zu definieren ist.

Um die Funktion der Allegorie in der geistlichen Literatur der Frühen Neuzeit adäquat zu erfassen und offenzulegen, wird die vorliegende Arbeit in drei Schritte unterteilt. Im ersten Kapitel soll die theologische Diskussion bezüglich der allegoretischen Lektüre der Heiligen Schrift analysiert werden. Im zweiten Kapitel wird die Anwendung der Allegorie als hermeneutisches und rhetorisches Mittel in der homiletischen Praxis beider Konfessionen analysiert. Schließlich wird im letzten Kapitel eine Analyse der allegorischen Bibelauslegung in der geistlichen Lyrik katholischer und protestantischer Provenienz vorgenommen.

---

[14] Michel Foucault: *Les Mots et les Choses.* Paris, Gallimard, 1966, S. 65.

„Non displicet allegoria quam inducit Ambrosius huic loco."
(Johannes Calvin: *Commentarius in Genesin* 27,27)

Kapitel 1 – Allegorie und Allegorese in der Bibelhermeneutik

1.1.1. Begriffsgeschichte der Allegorie – Antike und Mittelalter

Im Zentrum der interkonfessionellen Diskussion um die Funktion der Allegorie, wie sie in der Frühen Neuzeit geführt wurde, steht natürlich vor allem die biblische Hermeneutik und somit die allegorische Interpretation eines Textes. Hierbei geht es um die entscheidende Frage, ob ein Text allegorisch intendiert wurde. In diesem Fall käme der Text also vor der Allegorie: der Exeget, nicht der Verfasser des Textes, entscheidet darüber, welche Textstellen allegorisch verstanden werden und welche nicht. In der Begriffsgeschichte der Allegorie kommt zudem das Phänomen des allegorischen Schreibens vor: der Schriftsteller setzt gezielt Allegorien ein, die vom ‚Leser-Exeget' interpretiert werden müssen. Die interkonfessionelle Diskussion muss somit ebenfalls im Kontext der allgemeinen Begriffsgeschichte der Allegorie und der Differenz zwischen der hermeneutischen Allegorie – der Allegorese –, also dem allegorischen Rezipieren eines Textes und der rhetorischen Allegorie, dem allegorischen Produzieren eines Textes, gesehen werden, um ein adäquates Verständnis der Ausgangslage zu erhalten. In Predigten und Gedichten wird, wie sich im Verlauf dieser Arbeit herausstellen wird, nämlich sowohl die hermeneutische als auch die rhetorische Funktion der Allegorie angewandt.

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt jedoch nicht, eine neue Begriffsgeschichte der Allegorie zu schreiben. Vielmehr soll spezifisch die Rolle der interkonfessionellen Diskussion über die Allegorese in der Frühen Neuzeit untersucht und mit der sich verändernden Funktion der Allegorie in Beziehung gesetzt werden.

Zur allgemeinen Begriffsgeschichte der Allegorie wurden bereits einige sehr einleuchtende und umfassende Werke geschrieben. Das Interesse für die Allegorie, als rhetorische und hermeneutische Figur, wird von Walter Benjamin in seiner Abhandlung *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928) und von Paul de Man in *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (1971) wiedergeweckt, die die Allegorie gegen die Kritik der Goethezeit verteidigen.[15] Die mittelalterliche Allegorie wurde von

[15] Johann Wolfgang von Goethe schreibt in einer seiner bekanntesten Maximen: „Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besondern das Allgemeine schaut. Aus jener Art

Friedrich Ohly in *Vom geistigen Sinne des Wortes* (1975), Jon Whitman in *Allegory: the Dynamics of an Ancient and Medieval Technique* (1975) und Jean Pépin in *Mythe et allégorie* (1976) eingehend erforscht. Das Standardwerk zur Geschichte der christlichen Allegorese im Sinne des vierfachen Schriftsinns hat Henri de Lubac mit *Exégèse médiévale* (1959ff) verfasst. Auch die Ergebnisse des DFG-Symposiums zur Allegorie, die im von Walter Haug herausgegebenen Sammelband *Formen und Funktionen der Allegorie* (1978) veröffentlicht wurden, besprechen eingehend die Funktion der Allegorie im Mittelalter.

Umfassende Übersichten zur Begriffsgeschichte der Allegorie wurden von Wiebke Freytag im *Wörterbuch der Rhetorik* in 1992, von Gerhard Kurz in *Metapher, Allegorie, Symbol* in 2004 und in 2010 von Rita Copeland und Peter Struck im *Cambridge Companion to Allegory* verfasst. Als exemplarische Werke, welche die Allegorie in der Frühen Neuzeit analysieren, wären *The Allegorical Epic* von Michael Murrin (1980), *Zur Struktur und historischen Systematik des Allegorischen* von Heinz Drügh (2000) und *Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller* von Peter André Alt (1995) zu nennen. Auch in der jüngeren Forschung hat die Allegorie zunehmende Aufmerksamkeit erhalten. Die unterschiedlichen Beiträge des von Bernard Huss und David Nelting herausgegebenen Sammelbandes *Schriftsinn und Epochalität* (2017) zeigen, wie Allegorie und Allegorese im literarischen Kontext vom Mittelalter bis zur Moderne einer ständigen Transformation unterliegen. In seiner Arbeit mit dem Titel *Zwischen Rhetorik und Ontologie* (2016) geht Andreas Kablitz auf die Rehabilitierung der Allegorie in den Werken von Walter Benjamin und Paul de Man sowie auf die ontologischen Grundlagen der Naturallegorese ein. Im französischsprachigen Raum gab es in den letzten Jahren mehrere Kolloquien, in denen die Bedeutung der Allegorie in der Frühen Neuzeit anhand verschiedener Fallstudien besprochen wurde.[16] Um die zentrale Frage der vorliegenden Arbeit im Kontext der Begriffsgeschichte der

---

entsteht die Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie: sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen. Wer nun dieses Besondere lebendig faßt, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder erst zu spät. Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig-augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen." (Johann Wolfgang von Goethe: *Maximen und Reflexionen* Nr. 751, 752. In: *Goethes Werke*, Bd. 12. Hrsg. von Erich Trunz. München: Beck, 1999, S. 471. Vgl. auch Bernard Huss/David Nelting: *Zur Einführung: Schriftsinn und Epochalität.* In: Ders. (Hrsg.): *Schriftsinn und Epochalität. Zur historischer Prägnanz allegorischer symbolischer Sinnstiftung.* Heidelberg, Winter, 2017; Andreas Kablitz: *Zwischen Rhetorik und Ontologie. Struktur und Geschichte der Allegorie im Spiegel der jüngeren Literaturwissenschaft.* Heidelberg, Winter, 2016.

[16] Gilbert Dahan/Richard Goulet (Hrsg.): *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme.* Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 2005; Marie-Christine Pioffet (Hrsg.): *S'exprimer autrement: poétique et enjeux de l'allégorie à l'âge classique.* Tübingen, Narr Francke Attempto, 2015; Martial Poirson: *Les audiences de Thalie: la comedie allégorique, théâtre des idées à l'âge classique.* Paris, Classiques Garnier, 2013; Anne Rolet (Hrsg.): *Allégorie et symbole: voies de dissidence?*

Allegorie zu positionieren, folgt eine Zusammenfassung der Begriffsgeschichte auf der Grundlage der oben angeführten Werke.

Der Begriff Allegorie, von dem Griechischen ἀλληγορία (zusammengesetzt aus „αλλος" (Anders) und "αγορευειν" (Reden in der Öffentlichkeit, oder buchstäblich auf dem Marktplatz, „ἡ ἀγορα")), häufig mit Anders-Rede übersetzt, wird zunächst in den Interpretationen der antiken Mythen angewandt, worin neben dem Literalsinn eine verborgene Botschaft in den Geschichten von Homer und Hesiod vermutet wurde. Diese Interpretationsweise wurde bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. geübt, aber nicht mit dem Begriff Allegorie, sondern mit ὑπόνοια, „Hintersinn", bezeichnet. [17] Das Verfahren wurde erst im 1. Jahrhundert als Allegorie bezeichnet. Dies ist zum Beispiel in Plutarchs *De Audiendis poetis* zu beobachten, wo er die Worte mit Blick auf die Auslegung der Mythen Homers gleichstellt: „ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις."[18] Der Begriff wurde demnach historisch zunächst im hermeneutischen Sinne der Allegorese, also der allegorischen Interpretation eines Textes, benutzt.

Die Verschiebung zu einem Verständis der Allegorie als aktiv bedeutungsproduzierendes rhetorisches Mittel ist erst kurz danach zu beobachten. Im 5. Jahrhundert v. Chr. wird sie Suidas zufolge von Gorgias von Leontinoi der Rhetorik zugeordnet und als Trope betrachtet.[19] Sie wurde aber nicht von allen griechischen Rhetorikern als Trope definiert, auch Aristoteles unterlässt diese Zuschreibung.[20] Marcus Tullius Cicero, der das Wort Allegorie als erster in lateinischer Sprache benutzt, definiert die Allegorie in *De Oratore* als eine fortgesetzte Metapher, die sich über mehrere Worte erstreckt. Auch Quintilian sieht die Allegorie in seiner *Institutio Oratoria* als eine fortgeführte Metapher („ἀλληγορία facit

---

: de l'Antiquité à la Renaissance. Rennes, Presses Univ. de Rennes, 2012; Francine Wild (Hrsg.): *Le sens cache : usages de l'allégorie du Moyen Âge au XVIIe siècle.* Arras, Artois Presses Université, 2013. Im angelsächsichen Raum wäre folgendes Werk auch noch zu erwähnen: Brenda Machosky (Hrsg.): *Thinking Allegory otherwise.* Stanford University Press, 2010. Auch in der Kunstgeschichte hat die Allegorie in den letzten Jahren Aufmerksamkeit erhalten. Vgl. zum Beispiel Alexander Linke: *Typologie in der Frühen Neuzeit : Genese und Semantik heilsgeschichtlicher Bildprogramme von der Cappella Sistina (1480) bis San Giovanni in Laterano (1650).* Berlin, Reimer, 2014; Colette Nativel (Hrsg.): *Le noyau et l'écorce : les arts de l'allégorie, XVe - XVIIe siècles*. Paris, Somogy, 2009.

[17] Wiebke Freytag: *Allegorie, Allegorese.* In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (= HWbRh), Bd. 1. Hrsg. von Gert Ueding. Tübingen, De Gruyter, 1992, Sp. 330-393, hier: Sp. 332.

[18] Plutarch: *How to study Poetry (De Audientis Poetis)* 4, 19e. Hrsg. von Richard Hunter und Donald Russel. Cambridge University Press, 2011, S. 39; Vgl. Pépin 1976, S. 87-88.

[19] Vgl. Freytag 1992, S. 332. Freytag zitiert hierzu *Die Fragmente der Vorsokratiker* in denen Suidas zitiert wird, der behauptet, dass Gorgias von Leontinoi als erster Rhetoriker die Tropen erklärt : „οὗτος πρῶτος τῷ ῥητορικῷ εἴδει τῆς παιδείας δύναμίν τε φραστικὴν καὶ τέχνην ἔδωκε, τροπαῖς τε καὶ μεταφοραῖς καὶ ἀλληγορίαις καὶ ὑπαλλαγαῖς καὶ καταχρήσεσι καὶ ὑπερβάσεσι καὶ ἀναδιπλώσεσι καὶ ἐπαναλήψεσι καὶ ἀποστροφαῖς καὶ παρισώσεσιν ἐχρήσατο" (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2., 82 [76], 2. Griechisch und Deutsch. Hrsg. von Hermann Diels und Walther Kranz. Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956, S. 272).

[20] Vgl. Freytag 1992, S. 333.

continua μεταφορά“).[21] Im Unterscheid zu Cicero, der die Allegorie als „translatio“ begreift, denn man müsse sie übersetzen, um zur verborgenen Bedeutung zu gelangen, ist bei Quintilian auch von „inversio“ die Rede.[22] Insofern steht die Allegorie auch in der Nähe zur Ironie, so wie es der Rhetoriker Demetrius von Phaleron in *De Elocutione* schon formuliert hatte.[23] Weil die Allegorie zudem genutzt werden kann, um einen Sachverhalt zu verbergen, da sie schwierig zu entziffern ist, wird sie öfters mit dem Enigma gleichgesetzt. Vor dieser sogenannten *dunklen* Allegorie warnen Demetrius und Quintilian ausdrücklich.[24]

Die Nähe zu anderen Tropen zeigt, dass die Allegorie – trotz ihrer relativ klaren Definition als Trope, die das eine sagt und das andere meint – verschiedene Effekte produziert: Zum einen kann sie, ähnlich zur Metapher, etwas bildlich anschaulich machen. Zum anderen kann sie ironisch funktionieren, indem sie das Entgegensetzte von dem meint, was sie aussagt. Wenn Gesagtes und Gemeintes hierbei zu weit auseinander klaffen, hat sie einen enigmatischen Effekt. Insofern könnte man von einer Achse sprechen, die vom Anschaulichen und Metaphorischen über die Ironie bis zum Unanschaulich-Rätselhaften verläuft, um die Funktionen der Allegorie zu umschreiben. Die Nähe zu anderen Tropen erklärt zudem, warum die Allegorie so viele Diskussionen ausgelöst hat: Es erschwert ihre Definition erheblich, sodass ihre Funktion nicht immer klar umrissen werden kann.

Die allegorische Exegese der Heiligen Schrift nimmt ihren Anfang mit der jüdischen Exegese. Philo von Alexandrien, ein hellenistischer, jüdischer Philosoph und Theologe, interpretierte das Alte Testament nach der Methode der Mythenallegorese allegorisch, um so den moralischen Sinn der Schrift anschaulich zu machen. Der Literalsinn blieb dabei gültig.[25] Ebenso gibt die Bibel selbst Anstöße zur allegorischen Interpretation. In der bekannten Bibelpassage aus dem Galaterbrief (Gal 4,24) postuliert Paulus, dass Ismael und Isaak, die Söhne von Hagar beziehungsweise von Sara allegorisch zu deuten seien (Gen 16 und 21).[26] Der frei geborene Isaak sei durch Verheißung geboren und symbolisiere somit den neuen Bund zwischen Gott und dem Menschen. Der in Knechtschaft geborene Ismael symbolisiere den alten Bund. Oft wird ergänzend dazu ein Text aus dem zweiten Korintherbrief zitiert, in dem gesagt wird, dass es im neuen Bund mit Gott darum gehe „das Amt zu führen des Neuen Testamentes,

---

[21] M. Fabius Quintilianus: *Institutionis oratoriae libri duodecim*, 9,1,46. Hrsg. von Michael Winterbottom. Oxford, Oxford Classical Texts, 1970. Vgl. ebd., S. 335; Whitman 1987, S. 265.
[22] Für Quintilian sagt die Allegorie also das Umgekehrte von dem, was sie meint. Vgl. ebd., S. 336.
[23] Vgl. ebd., S. 333.
[24] Vgl. ebd.; Pépin 1976, S. 89.
[25] Vgl. Freytag 1992, S. 338.
[26] Im griechischen Grundtext: „ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα“ (NA 28). In der Vulgata: „quae sunt per allegoriam dicta.“

nicht des Buchstabes, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ (2Kor 3,6). Somit solle die Schrift nicht nach dem Buchstaben ausgelegt werden, sondern nach ihrem Geist, d.h. nach ihrer tieferliegenden, eigentlichen Bedeutung.

Die oben erwähnte Diskussion bezüglich der allegorischen Schriftinterpretation wird nicht erst seit der Frühen Neuzeit geführt. Auch in der Antike und im Mittelalter wurde diskutiert, in welchem Maße die Schrift allegorisch interpretiert werden dürfe. In der Antike ist hier ein Unterschied zwischen der Alexandrinischen und der Antiochenischen Schule zu erkennen. Dabei argumentierte erstere, unter anderem vertreten durch Philon, Origenes, Clemens, Gregor von Nyssa, Basileios und Gregor von Nazianz, dass die Bibel allegorisch zu deuten sei. Manche Stellen hätten sogar nur eine rein geistliche Bedeutung. Die Antiochenische Schule, unter anderem gestützt von Eusthatios und Johannes Chrysostomos – auf den Calvin sich noch oft beziehen sollte –, kritisierte diese Herangehensweise und befürwortete eine auf den Literalsinn beschränkte Exegese.[27]

Trotz dieser Kritik wurde die allegorische Exegese und der von Origenes entwickelte vierfache Schriftsinn im Mittelalter von Gregor dem Großen, in der heute noch bekannte Reihenfolge von *historia, moralia, allegoria* und *anagogia* festgelegt.[28] Häufig wird dazu ein Nicolaus von Lyra zugeschriebener Merkvers zitiert:

> Littera gesta docet, quid credas allegoria,
> Moralis quid agas, quo tendas anagogia.[29]

Auch bei Augustinus, der die mittelalterliche Bibelexegese sehr stark prägen sollte, ist der vierfache Schriftsinn zu finden.[30] Dabei muss bemerkt werden, dass der vierfache Schriftsinn des Augustinus nicht ganz mit der klassischen Vierteilung (*littera*, *allegoria*, *tropologia*, *anagogia*) so wie sie im Mittelalter angewendet wird, zusammenfällt.[31] Die Schrift ist bei Augustinus im Sinne einer Zeichentheorie zu verstehen, wobei nicht nur Wörter als Zeichen (signa) dienen, um auf einem Sachverhalt (res) zu verweisen, sondern auch historische

---

[27] Vgl. Freytag 1992, S. 339. Für eine detaillierte Auseinandersetzung zu diesem Thema vgl. Jean-Noël Guinot: *La frontière entre allégorie et typologie. École alexandrine, école antiochienne.* In: *Recherches de science religieuse* 99/2 (2011), S. 207-228.

[28] Vgl. Henri de Lubac: *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Ecriture* Bd. I, 1. Paris, Aubier, 1959, S. 192.

[29] Tatsächlich aber stammen die Verse vom skandinavischen Dominikaner Augustinus de Dacia (gestorben 1282), der sie im *Rotulus pugillaris* als Zusammenfassung des ersten Kapitels „De introductoriis scientiae theologicae“ aufgeführt hatte. Vgl. De Lubac 1959, S. 23f.

[30] Augustinus: *De utilitate credendi*, 3,5; CSEL 25,7,26-8,1: „Omnis igitur scriptura, quae testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur: secundum historiam, secundum aetiologam, secundum analogiam, secundum allegoriam.“

[31] Vgl. De Lubac 1959, S. 182.

Ereignisse sind in der Schrift im Sinne der *allegoria in factis* als Zeichen zu sehen und besitzen eine geistliche Bedeutung.[32]

Obwohl die allegorische Auslegung der Bibel im Mittelalter bei einigen Kirchenvätern zum exegetischen Standard wurde, ist auch eine explizite Betonung des Literalsinns bei prägenden Theologen zu finden. So ist der vierfache Schriftsinn bei Thomas von Aquin zwar Teil der Bibelauslegung, es könne aber nur eine einzige Bedeutung der Schrift geben. Denn schließlich habe die Bibel auch nur einen Autor, nämlich Gott.[33] Auch der Logiker Petrus Abaelardus äußerte sich kritisch über diejenigen die der Allegorie anhangen.[34]

Trotz dieser Kritik ist die allegorische Bibelexegese im Mittelalter ein vertrautes hermeneutisches Mittel mit einer langen und starken Tradition, die von Theologen wie Hugo von St. Cher und Petrus von Poitiers betrieben und tradiert wurde. Die Popularität der allegorischen Vorgehensweise kann darüber hinaus durch verschiedene Lexika belegt werden, in denen ausdrücklich für die Predigt relevante patristische Allegorien in einem praktischen Verzeichnis gesammelt wurden.[35]

---

[32] Augustinus: *De doctrina christiana*, I, 2. In: Joseph Martin (Hrsg.): *Corpus Christianorum Series Latina* (= CCSL), 32,7,1-14. Turnholt, Brepols, 1962 : „Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum lapis pecus atque huiusmodi cetera, sed non illud lignum, quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent, neque ille lapis, quem Iacob sibi ad caput posuerat, neque illud pecus, quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis, nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur quid appellem signa, res eas videlicet, quae ad significandum aliquid adhibentur. Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est."

[33] Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, Quaestio 1, 10. In: *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*, Bd. 1. Übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Graz u.a., Styria 1982, S. 32f.: „Ad primum ergo dicendum quod multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis: quia, sicut iam dictum est, sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsae res significatae per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura; cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola [93] contra Vincentium donatistam. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae: quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat."

[34] De Lubac 1964, S. 256; vgl. Freytag 1992, S. 344. Petrus Abaelardus: *Dialectica.* Hrsg von L. M. de Rijk. Assen, Van Gorcum, 1956 (= Wijsgerige Teksten en Studies 1), 558,26: „Sunt autem nonnulli catholicorum qui allegoriae nimis adhaerentes Sanctae Trinitatis fidem in hac consideratione Platoni conantur ascribere […]."

[35] Vgl. Freytag 1992, S. 345, 346. Freytag nennt als Beispiel die *Allegoriae in universam sacram scripturam* des Pseudo-Hrabanus und die *Postilla in universa Biblia iuxta quadruplicem sensum* des Hugo von St. Cher.

1.1.2. Konfessionelle Standpunkte über die allegorische Bibelauslegung

In der Frühen Neuzeit verstärkt sich im Zuge der Reformation die Kritik an der Allegorese als Mittel der Bibelauslegung. Es entsteht die in der Einleitung erwähnte, interkonfessionelle Diskussion bezüglich der Bibelexegese und der Allegorese. Änderungen der Stellung der Allegorie auf den Ebenen der Hermeneutik sowie der Rhetorik, sind in der Frühen Neuzeit deutlich wahrzunehmen. Sie wird zum Beispiel vom protestantischen Rhetoriker Petrus Ramus nicht länger als Teil der *inventio*, sondern der *elocutio* betrachtet.[36] Sie funktioniert daher nicht länger auf der argumentierenden Ebene einer Rede sondern dient als Schmuck. Es soll im Folgenden anhand einer konfessionell-vergleichenden Herangehensweise erforscht werden, inwiefern diese Entwicklung für die hermeneutische Autorität der Allegorie Folgen hat. Eine solche interkonfessionelle Perspektive ist in der Forschung bislang ausgeblieben.

In ihrer exegetischen Funktion ist die Allegorie durch zwei konfessionellen Standpunkte markiert: durch den protestantischen, der auf Grundlage der *sola scriptura* und des *solus sensus literalis* die Allegorese ablehnt und durch den der römisch-katholischen Exegeten, die traditionsgemäß den vierfachen Schriftsinn anwenden. Es ist bekannt, dass Martin Luther sich mehrmals im negativen Sinn über die allegorische Interpretation der Heiligen Schrift geäußert hat. So formuliert er: „Est enim allegoria tanquam formosa meretrix, quae ita blanditur hominibus, ut non possit non amari, praesertim ab hominibus ociocis, qui sunt sine tentatione. Tales putant se in medio paradisi et gremio Dei esse, si quando illis speculationibus indulgent.[37]“ Auch Johannes Calvin kritisierte den für seine allegorischen Interpretationen bekannten Kirchenvater Origenes und betonte in seine *Praefatio in Chrysostomi homilias* die *scripturae sinceritas*.[38] So schreibt Calvin in seiner französischen Übersetzung der *Institution de la Réligion chrétienne* : „Les allegories ne doibvent estre receues sinon d'autant qu'elles sont fondées en l'Escriture; tant s'en fault qu'elles puissent approuver aucune doctrine.“[39] Und weiter: „[...] comme si allegories avoient grand force à prouver quelque doctrine.“[40] Auch in seinen Bibelkommentaren äußert Calvin sich stets kritisch gegenüber der Allegorie. Er hält es zum Beispiel für falsch 2Kor 3,6 („Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“),

---

[36] Siehe dazu 1.3.3.
[37] Martin Luther: *Vorlesungen über 1. Mose von 1535-45.* In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (= WA), 43,668.. Hrsg. von Joachim Karl Friedrich Knaake. Weimar, 1883f.
[38] Vgl. John L. Thompson: *Calvin as a biblical interpreter.* In: Donald McKim (Hrsg.): *The Cambridge Companion to John Calvin.* Cambridge University Press, 2006, S. 58-73, hier: S. 63f.
[39] Johannes Calvin: *Institution de la Religion chrétienne (1541).* Hrsg. von Olivier Millet. Genf, Droz, 2008, S. 380f.
[40] Ebd, S. 747.

als Argument für eine allegorische Auslegung zu nehmen. Solche Auslegungen würden den natürlichen Sinn der Heiligen Schrift („germanus scripturae sensus“) fälschen und sorgen dafür, dass mit ihr gespielt wird kann, wie mit einem Ball („pilum“):

> *Nam litera occidit.* Hic locus ab Origene primum, deinde ab aliis perperam detortus fuit in adulterinum sensum. Unde sequutus est valde perniciosus error, quod putarunt scripturae lectionem non vanam modo, sed noxiam quoque fore, nisi ad allegorias traheretur. Hic error fons fuit multorum malorum. Neque enim modo permissa fuit licentia germanum scripturae sensum adulterandi: sed quo quisque audacior fuit in eo genere, eo excellentior habitus fuit scripturae interpres. Ita impune luserunt multi ex veteribus sacro Dei verbo, non secus ac pila versatili. Hac occasione etiam haereticis fraena laxata ad turbandam ecclesiam. Nam quum quidlibet ex quolibet facere, usu receptum esset: nullum fuit tarn absurdum vel prodigiosum delirium quod non colore aliquo allegoriae induci posset.[41]

Das Konzil von Trient beschloss in 1546, den vierfachen Schriftsinn in der katholischen Bibelexegese weiter zu benutzen.[42] Diese Stellungnahme manifestierte und verbreitete sich unter anderem in Enzyklopädien und Lexika, wie die *Isagogae ad sacras literas liber vnicus* (1536) des Santis Pagnini, die *Silva Allegoriam Totius Sacrea Scripturae* (1570) des Hieronymus Lauretus oder den Bibelkommentaren des Cornelius a Lapide, die ab 1614 erscheinen.

1.1.3. Begrifflichkeiten: *allegoria*, *figura, typus*, *integementum*

Bevor näher auf die Transformation der Allegorie in der Bibelexegese eingegangen wird, müssen einige Begrifflichkeiten geklärt werden. Wie oben bereits skizziert wurde, wird die Allegorie bei Quintilian rhetorisch als fortgeführte Metapher definiert und hat Ähnlichkeiten mit der Ironie und dem Enigma. Das Zurückgreifen auf andere Begriffe, um die Allegorie zu beschreiben, zeigt nicht nur, dass sie sich, was ihre rhetorische Wirkung anbelangt, mit anderen Tropen überschneidet, sondern auch, dass sie als Phänomen schwierig zu beschreiben ist. Ihre paradoxe Eigenschaft, die darin besteht, dass die Allegorie unterscheidet zwischen der Aussage der Oberfläche eines Textes und der davon divergierenden, eigentlichen Aussage, die unter der

---

[41] Johannes Calvin: *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia* (= CO) 50,40-41 . Hrsg. von Edouard Cunitz u. a. Braunschweig, 1893.
[42] Vgl. Freytag 1992, S. 10f.

Oberfläche verborgen ist, sorgt für eine Umschreibung in unterschiedlichen Termini und Metaphern, die dieses Paradoxon wiederum zum Ausdruck kommen lassen. So wurde sie häufig metaphorisch als „integumentum“ oder „involucrum“ beschrieben, um ihre zugleich aufdeckende und verschleiernde Wirkung zu benennen.[43] Foucault, der mit dem Epistem der Ähnlichkeit ebenfalls dieses Prinzip der Aufdeckung verborgener Bedeutungen beschreibt, spricht dabei auch nicht von Allegorie, sondern von „ressemblances“, „similitudes“ und „analogies“.[44] Zur Verwirrung der Begrifflichkeit trägt auch bei, dass der *sensus allegoricus* im Schema des vierfachen Schriftsinns einen der drei spirituellen Sinne ausmacht, während die drei spirituellen Sinne häufig zusammenfassend ebenfalls als allegorische Sinne bezeichnet werden. Dies geht zum Beispiel aus dem folgenden Schema von Edgar de Bruyne hervor, der dieses aus den Werken von Thomas von Aquin und Ulrich von Straßburg abstrahiert hat:[45]

I. Sensus litteralis
   a. proprius
      i. historicus
      ii. secundum aetiologiam
      iii. secundum analogiam
   b. figuratus
      i. typicus
      ii. parabolicus seu allegoricus
      iii. moralis

---

[43] Allegorische Sprache wurde oft mit Schleiermetaphern beschrieben, die das gleichzeitige Verbergen und Enthüllen der Allegorie beschreiben. Bereits Paulus schreibt, dass das Alte Testament mit einem Schleier bedeckt bleibe, wenn man es ohne den Glauben an Christus deute (2Kor 3,13-16). Weiter sprechen mehrere Kirchenväter von „integumentum“ oder „involucrum“, wenn sie über die allegorische Deutung der Heiligen Schrift sprechen. So schreibt Gregor von Elvira über das Buch Levitikus: „[I]ta enim singula quaeque allegoriae integumentis obvoluta sunt“ (Gregor von Elvira: Tractatus Origenis. Hrsg. von Pierre Batiffol und André Wilmart. Paris 1900, S. 105). Augustinus schreibt in einer Predigt: „[...] qui remotis integumentis veterum promissorum pervenerunt ad praefigurationem futuri novi testament […]“ (Augustinus: *Sermones ab Angelo Mai editis*, 14,2. In: *Miscellanea Agostiniana Testi e studi pubblicati a cura dell'ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore* (= MA), 1,293,11-13. Rom, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1930). Bernardus Silvestris aber unterscheidet zwischen dem *integumentum*, dessen Basis eine fiktive *historia* ist und der Allegorie, die auf göttliche Wahrheit beruhe: „Genus doctrine figura est. Figura autem est oratio quam involucrum dicere solent. Hec autem bipartita est: partimur namque eam in allegoriam et integumentum. Est autem allegoria oratio sub bistorica narratione verum et ab exteriori diversum involvens intellectum, ut de lucta Iacob. Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo. Nam et ibi bistoria et hic fabula misterium babent occultum, quod alias discutiendum erit. Allegoria quidem divine pagine, integumentum vero philosopbice competit“ (Zitiert nach Meier 1976, S. 10). Vgl. zu diesem Thema Hennig Brinkmann: *Mittelalterliche Hermeneutik*. Tübingen, Niemeyer 1980, S. 169-214; Christel Meier: *Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), S. 1-69.

[44] Foucault 1966, S. 32 *et passim.*

[45] Edgar de Bruyne: *Etudes d'esthétique médiévale,* Bd. 2. Brugge, De Tempel, 1946, S. 312. Vgl. Meier 1976, S. 19.

II. Sensus spiritualis seu allegoricus (lato sensu)
   i. allegoricus (stricto sensu)
   ii. tropicus seu tropologicus seu moralis
   iii. anagogicus

Hier werden die drei spirituellen Sinne also im weiteren Sinne des Wortes allegorisch genannt. Der *sensus allegoricus* als Teil der drei spirituellen Sinne wird im engeren Sinne allegorisch genannt. Auch der Literalsinn verfügt als figürlicher Sinn in diesem Schema über einen parabolischen Sinn, der auch als allegorisch bezeichnet wird.

Diese Variation an Termini und Metaphern zeigt, dass Worte wie Allegorie, Typologie und Integumentum in theologischen und rhetorischen Traktaten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit teils synonym verwendet wurden.[46] Die freie Verwendung der Begrifflichkeiten stellt die Forschung, so beobachtet Christel Meier in ihrem Aufsatz über die Mischformen der Allegorie, vor eine schwierige Aufgabe, möchte sie doch der historischen Verwendung des Begriffes gerecht werden, aber dabei selbst gleichzeitig ein präzises Vokabular benutzen:

> Die Freiheit des Mittelalters in der Verwendung der Begriffe [Meier nennt *figura*, *involucrum*, *integumentum*, *mysterium*] sowie deren Divergenz in verschiedenen Traditionssträngen muß einer Forschung, die an ein präzises, von exakten Begrenzungen geprägtes Begriffsinstrumentarium gewöhnt ist, besondere Schwierigkeiten bereiten. Einerseits der historischen Gebrauchsbreite der Begriffe zu entsprechen und andererseits mögliche Differenzierungen nicht einzuebnen, bleibt die Aufgabe.[47]

Meier zeigt in ihrem Aufsatz, dass die Forschung dazu tendiert hat, Begrifflichkeiten, mit denen Prozesse allegorischer Sinnstiftung beschrieben worden sind, anhand dreier Dichotomien voneinander abzutrennen: so wurde die Verwendung der Allegorie in geistlicher und weltlicher Literatur voneinander abgegrenzt, zwischen einer historisch-konkreten (Typologie) von einer ahistorisch-abstrakten (Allegorie) Funktion differenziert und auch zwischen ihren rhetorischen und hermeneutischen Funktionen unterschieden.[48] Dies folgte dem Ziel, Klarheit in die Begriffsgeschichte der Allegorie zu bringen und deutlich zu machen, dass unterschiedliche

---

[46] Dies ist bereits mehrfach beobachtet worden. Vgl. Umberto Eco: *L'epistola XIII, l'allegorismo medievale, il simbolismo moderno.* In: Ders. (Hrsg.): *Sugli specchie e altri saggi.* Mailand, Bompiani, 1985, S. 215-241, hier: S. 218f.; Bernard Huss/David Nelting: *Zur Einführung: Schriftsinn und Epochalität.* In: Ders. (Hrsg.): *Schriftsinn und Epochalität. Zur historischer Prägnanz allegorischer symbolischer Sinnstiftung.* Heidelberg, Winter, 2017, S. 10.
[47] Meier 1976, S. 4.
[48] Vgl. ebd., S. 24.

Textgattungen (Parabeln, Personifikationen) mit der gleichen Bezeichnung Allegorie beschrieben worden sind. Die Dichotomie historisch-ahistorisch wird zum Beispiel angeführt, um die Typologie von der Allegorie zu unterscheiden. So sieht Erich Auerbach die Figuraldeutung, häufig auch als Typologie bezeichnet, und die allegorische Deutung der Heiligen Schrift in seinem *Figura*-Aufsatz als strikt getrennte Auslegungsverfahren:[49]

> Die spiritualistisch-moralisch-allegorische Methode ist von der alexandrinischen Katechetenschule aufgenommen worden […]. Doch ist sie, trotz mancher Mischformen, von dieser [der figuralen Methode] scharf geschieden. Auch sie verwandelt das Alte Testament; auch in ihr verlieren Gesetz und Geschichte Israels ihr nationales und volkstümliches Gepräge; aber an deren Stelle tritt ein mystisches oder ethisches Lehrbäude, und der Text wird in einem weit höheren Maße sinnlich entkräftet und geschichtlich entleert.[50]

Doch wie auch Auerbach bereits selbst aufgemerkt hat, können diese Begriffe nicht so einfach voneinander getrennt werden.[51] Allein die Tatsache, dass mittelalterliche und frühneuzeitliche Quellen nicht immer einen deutlichen Unterschied zwischen den verschiedenen Begriffen gemacht haben, zeigt, dass eine solche Trennung anachronistisch ist.

Dass Begriffe wie *allegoria*, *figura*, *typus*, *integumentum*, *involucrum, sensus mysticus*, *velum* oder *umbra* im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit frei durcheinander benutzt werden konnten und eine gemeinsame Begriffsgeschichte besitzen, haben, wie Meier belegt, bereits mehrere Forscher gezeigt. So hat Hans Robert Jauss gezeigt, dass die strikte Trennung, die Auerbach zwischen der „abstrakten“ Allegorie der Personifikation, wie diese in der *Psychomachia* vorkommt, und der „realprophetischen“ Typologie macht, zu rigoros ist:

> Nicht weniger rigoros (als Dunbar personifizierende Allegorie und ‚wahren‘ Symbolismus) wollte Erich Auerbach typologische und ‚abstrakte‘ Allegorie als zwei unabhängige Traditionsströme unterschieden wissen. Daß diese Scheidung auch für ihn die implizite Höherbewertung der symbolkräftigen Typologie einschloß, zeigt sich schon in seiner Bezeichnung ‚personifizierte Abstraktionen‘ für die Tradition der *Psycbomachia* an, die er bei

---

[49] Der Terminus Typologie taucht zum ersten Mal im 18. Jahrhundert auf, als Johann Salomo Semler ihn verwendete. Vgl. Richard M. Davidson: *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical τύπος Structures.* Berrien Springs, Michigan, Andrews University Press, 1981, S. 37f.

[50] Erich Auerbach: *Figura.* In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie.* Bern, Francke Verlag, 1967, S. 78, 79.

[51] Ebd., S. 74: „*Figura* ist nicht das einzige Wort, welches im Lateinischen für Realprophetie gebraucht wird; sehr oft findet man die aus dem Griechischen übernommenen Ausdrücke *allegoria* und besonders *typus*; *allegoria* bedeutet allgemein jede tiefere Bedeutung, nicht nur die Realprophetie, doch ist die Grenze fließend, denn auch *figura* und *figuraliter* gehen oft über den Bezirk des Realprophetischen hinaus.“

> seinen Untersuchungen nicht weiter in Betracht zog. […] Die Personifikationen der *Psychomacbia* beruhen keineswegs auf dem, was Auerbach ‚abstrakte Allegorie' nennt. Sie setzten für Prudentius vielmehr gerade die typologische Bibelexegese voraus und sind nach der Intention des Dichters als eine epische Transformation derselben zu erklären. […] [Es erfüllt] sich für Prudentius im Kampf zwischen Tugenden und Lastern die typologisch verstandene Heilsgeschichte. […] Mit dem Sieg der Tugenden über die Laster [ist] ineins der Ausgang der weltgeschichtlichen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum bedeutet.[52]

Die allegorische Erzählung der *Psychomachia* ließe also die rhetorische Personifikationsallegorien und das hermeneutische Verfahren der Typologie zusammenschmelzen, um eine zweite Sinnesebene zu erzeugen. Henri de Lubac schreibt in einem Aufsatz, dass die Termini *typus* und *figura* beide ein allegorisches Interpretationsverfahren beschreiben. So könne das zwölfte Buch aus Augustins *Contra Faustum* (in dem Augustinus zeigt, dass alle alttestamentlichen Geschichten als Prophetien verstanden werden können), im Gegensatz zu der Behauptung des Kardinals Jean Daniélou, der das Werk als typologisch betrachtet, genauso gut als ein allegorisches Traktat gesehen werden:

> „Type" ou „figure" était également paulinien, sans doute. Mais, comme la plupart de ses synonymes, il ne désignait guère que le premier des deux termes opposés dont l'allégorie est le lien vivant. […] Loin qu'il y eût habituellement opposition entre les deux vocables, on devra donc dire que l'interprétation allégorique, en son idée traditionelle, consiste à discerner les types ou les figures qui, en Israël, annonçaient le Christ, – dans tout Israël, tout le Christ. Elle établit le rapport de la figure à la vérité, de la lettre à l'esprit, de l'ancien au nouveau. Elle montre comment ce qui est écrit après s'être passé τυπιχῶς doit être entendu et vécu πνευματιχῶς. C'est ainsi que, par exemple, le douzième livre du traité de saint Augustin *Contra Faustum manichaeum*, dont le R. P. Daniélou nous dit justement qu'il est „un traité de typologie", pourrait aussi bien être dit un traité d'allégorisme, – quoique Augustin lui-même ne le désigne d'aucun de ces deux noms.[53]

---

[52] Hans Robert Jauss: *Form und Auffassung der Allegorie in der Tradition der* Psycbomachia. *Von Prudentius zum ersten* Roman de la Rose. In: Ders./Dieter Schaller (Hrsg.): *Medium Aevum Vivum: Festschrift für Walther Bulst.* Winter, Heidelberg, S. 179-206, hier S. 182, 188. Vgl. Meier 1976, S. 37.

[53] Henri de Lubac: *„Typologie" und „allégorisme".* In: *Recherches de science religieuse* 34/2 (1947), S. 180-226, hier S. 184f. Im Übrigen verwendet Augustinus im 12. Buch des *Contra Faustum Manichaeum* unterschiedliche Termini, um das prophetische Gehalt des Alten Testaments zu beschreiben: „Quis autem potest, non dico una brevi responsione, quales in hoc opere habere coartamur, sed quolibet ingenti volumine omnia commemorare praeconia prophetarum Hebraeorum de domino et salvatore nostro Iesu Christo? quandoquidem omnia quae illis continentur libris, vel de ipso dicta sunt, vel propter ipsum. sed propter excitationem quaerentis, et delectationem invenientis multo plura ibi per *allegorias* et *aenigmata*, partim verbis solis insinuantur, partim

Auch Hartmut Freytag beobachtet in seinem Aufsatz zur Exegesegeschichte von Gal 4,24, dass Typologie und Allegorie von den Kirchenvätern gemischt benutzt wurden:

> Dies Bemühen, terminologisch klar zu trennen, ob der Apostel nun die Genesisverse typologisch oder allegorisch erkläre, findet in der Galaterexegese der Kirchenväter keine Entsprechungen, vielmehr vermischen sich Typologie und Allegorie meist in der frühchristlichen und patristischen theoretischen Bemühung um das exegetische Verfahren des Paulus; dies mag teils auf der Autorität des Apostels beruhen und teils auf tatsächlich vorhandenen Gemeinsamkeiten zwischen christlicher Allegorie und Typologie, die offenbar so zu verstehen sind, daß allegoria als der übergreifende Begriff bei den Kirchenvätern auch das einschließt, was heute unter Typologie verstanden wird.[54]

Die typologische Interpretation der Heiligen Schrift ist somit in ihrem historischen Gebrauch nicht gänzlich von der allegorischen Interpretation der Heiligen Schrift zu unterscheiden.

Ein weiteres Begriffspaar, das zwei Arten der Allegorie voneinander unterscheidet, ist das der *allegoria in verbis* und *allegoria in factis.* Augustinus macht diesen Unterschied zum ersten Mal, als er behauptete, dass Paulus, wenn er in Gal 4,24 von Allegorie spricht, nicht eine rhetorische Allegorie meint, die sich in den Worten befindet, sondern eine Allegorie, die sich in historischen Ereignisse befindet: „Sed ubi allegoriam nominavit apostolus, non in verbis eam reperit, sed in facto […].“[55] Die Unterscheidung überschneidet sich teilweise mit der zuvor besprochenen Opposition zwischen Allegorie und Typologie. Die Allegorie würde so im Sinne der *metaphora continuata* ein Tropus sein, dessen übertragene Bedeutung sich nur in den Worten befindet. Die Typologie fände ihre Bedeutung jedoch in Fakten, d.h. in den historischen Ereignissen des Alten Testaments, welche diejenigen des Neuen Testaments bereits in sich tragen. Vielmehr jedoch liegt in dieser Unterscheidung eine Opposition zwischen der *allegoria in verbis* als bedeutungsstiftende rhetorische Figur und der *allegoria in factis* als bedeutungstragende Figur. Im Grunde ist also die Rede von dem Unterschied zwischen

---

etiam facta narrantur. verumtamen nisi aliqua ibi manifesta essent, non comprehenderetur sensus, quo etiam obscura clarescerent. quamquam et ex illis quae *figuris involuta* sunt, si quaedam velut sub uno aspectu quasi contexta ponantur, ita coniungunt in contestatione Christi voces suas, ut cuiusvis obtusi surditas erubescat“ (Augustinus: *Contra Faustum Manichaeum* 12, 7. In: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (= CSEL), 25/1,335-336. Hrsg. von Joseph Zycha. Wien, Bibliopola academiae litterarum caesareae vindobonensis, 1891. Meine Hervorhebung)

[54] Hartmut Freytag: Quae sunt per allegoriam dicta. *Das theologische Verständnis der Allegorie in der frühchristlichen und mittelalterlichen Exegese von Galater 4,21-31.* In: *Verbum et signum* 1 (1975), S. 27-53.

[55] Augustinus: *De trinitate libri quindecim*, 15,9,15. In: *Corpus Christianorum Series Latina* (= CCSL), 50a,482,28-29. Hrsg. von W. J. Mountain. Turnholt, Brepols, 1968.

allegorischem Schreiben, d.h. dem aktiven Verhüllen der Bedeutung eines Textes, und allegorischem Lesen, d.h. der Zuschreibung einer zweiten, verhüllten Bedeutungsebene eines Textes oder Ereignisses. Oder kürzer gesagt: Hier ist also die Rede vom Unterschied zwischen ihrer rhetorischen und hermeneutischen Funktion, also zwischen Allegorie und Allegorese.

Diese Unterscheidung führt wiederum zu einer anderen Opposition, die häufig von der Forschung vorgenommen wurde: die zwischen der Dichterallegorie und der theologischen Allegorie, zwischen weltlicher und geistlicher Allegorie. So würden Dichter die Allegorie als Mittel der Textproduktion einsetzen, während Theologen sie eben als exegetisches Mittel einsetzen. Und obwohl diese Kategorisierungen Klarheit schaffen in der Definierung unterschiedlicher Praktiken der Allegorie, können die Unterschiede noch nuanciert werden. So verlangt jeder von einem Dichter allegorisch eingekleidete Text auch eine interpretative Leistung des Lesers.[56] Das Einführen biblischer Allegorien in Predigten oder geistlicher Lyrik dient – so soll auch im weiteren Verlauf dieser Arbeit deutlich werden – sowohl einem hermeneutischen als auch einem rhetorischen Zweck. Die Allegorie kann zum Beispiel mit Blick auf die barocken Theorien bezüglich der Scharfsinnigkeit oder *argutia* sowohl in ihrer hermeneutischen als in ihrer rhetorischen Funktion in Predigten oder Gedichten einfließen.[57] Auch sind Formen von Dichterallegorese nach dem Modell des vierfachen Schriftsinns zu beobachten. Bekanntlich schrieb Dante in seinem 13. Brief an Cangrande, dass die *Divina Commedia* gemäß dem vierfachen Schriftsinn zu lesen sei.[58]

Auch in frühneuzeitlichen Quellen wird nicht immer klar zwischen den Begrifflichkeiten unterschieden. So beobachtet Johann Anselm Steiger, dass „Luther auf die Ausbildung einer ‚Allegorie', ‚Typos', ‚Metapher' und ‚Figur' genau voneinander begrifflich unterscheidenden Terminologie verzichtet hat."[59] Wenn er zum Beispiel sagt, dass – und dies

---

[56] Dies beobachtet auch Jean Pépin: „Mais l'allégorie n'est qu'un véhicule; pour retrouver la signification qu'elle transporte, il faut rompre le voile dont elle l'a enveloppee; à l'effort de l'auteur en vue de l'expression allégorique repond chez le lecteur un travail d'interpretation allégorique; deux démarches auxquelles les habitudes du langage reservent le meme nom d',allegorie', par une équivocité gênante à ne jamais perdre de vue" (Jean Pépin: *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes.* Paris, Études Augustiniennes, [2]1976, S. 45). Vgl. Meier 1976, S. 42.

[57] Siehe dazu 3.1.

[58] Dante Alighieri: *Epistola XIII,* 20-25. In: Ders.: *Le opere di Dante*, Bd.5 *Epistole, egloge, questio de aqua et terra.* Hrsg. von Marco Baglio u.a. Rom, Salerno, 2016, S. 346-352. Vgl. zu diesem Thema Otfried Lieberknecht: *Allegorese und Philologie. Überlegungen zum Problem des mehrfachen Schriftsinns in Dantes „Commedia".* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999.

[59] Johann Anselm Steiger: *Martin Luthers allegorisch-figürliche Auslegung der Heiligen Schrift.* In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), S. 331-351, hier: S. 334. Auch Martin Brecht beobachtet ähnliches, wenn er schreibt: „Seine [Luthers] Terminologie ist unscharf, weil er nicht klar zwischen Metapher, Bildrede, Allegorie und Typologie unterscheidet […]" (Martin Brecht: *Zur Typologie in Luthers Schriftauslegung.* In: Ders.: *Ausgewählte Aufsätze*, Bd. 1: *Reformation.* Stuttgart, Calwer Verlag, 1995, S. 134-147, hier: S. 134). Vgl. ebenfalls Gerhard Ebeling: *Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik.* Tübbingen,

ist bei Steiger das zentrale Argument Luthers für die allegorische Auslegung der Heiligen Schrift, auf die im nächsten Teilkapitel eingegangen wird – alles in der Heiligen Schrift auf Christus hingedeutet werden soll, sagt er, dass dies „per allegoriam“ oder „in figura“ geschehen soll.[60] In seinen unterschiedlichen allegorischen Deutungen verwendet er ebenfalls ein gemischtes Vokabular. Das Ölblatt im Schnabel der zur Arche zurückkehrenden Taube (Gen 8,11) deutet er allegorisch als das Evangelium und spricht dabei von „exempel“ und „figuren“.[61] In einer Predigt über Ex 12 spricht er von „Geistliche[r] auslegung und heimliche[r] deutung“, wenn er das Lamm auf Christus hin deutet.[62]

Auch Calvin verwendet unterschiedliche Begriffe für den spirituellen Sinn der Heiligen Schrift als Synonyme. Obwohl er die Allegorese kritisiert, führt er häufig typologische Deutungen durch, wobei er Begriffe wie *anagogia*, *figura*, *typus* oder *imago* durcheinander benutzt.[63] In seiner Auslegung zu Ex 6,7 stellt Calvin eine Ähnlichkeit fest zwischen „uns“, d.h. den zeitgenössichen Gläubigen und den Israeliten, für die er die Worte *anagogia* und *similitudo* benutzt: „Porro inter nos et Israelitas tenenda est anagoge, vel similitudo.“[64] Und in seiner Auslegung von Dan 8,24, wo in einer Vision Daniels ein Ziegenbock als König von Griechenland auftritt, möchte Calvin diesen Ziegenbock, den er historisch als Antiochus identifiziert hatte, von den Kirchenvätern aber häufig als Antichrist gedeutet wurde, nur insofern mit dem Antichrist vergleichen, als dies für die Kirche in der Jetztzeit nützlich ist. Dies gehe nur, wenn der Ziegenbock „per anagogem“ übersetzt wird:

Mihi magis placeret, si quis vellet aptare ad usum praesentem ecclesiae hoc vaticinium, et per

---

Mohr, 1991, S. 46f. Steiger weist in seinem Aufsatz nach, dass Luther, obwohl er eine Kritik an der Exegese der Heiligen Schrift gemäß dem vierfachen Schriftsinn übt, der Allegorese als solche für seine Hermeneutik jedoch weiterhin eine beträchtliche Rolle zuerkennt. Auf diese Tatsache, die für die interkonfessionelle Verwendung der Allegorie von großer Bedeutung ist, wird in 1.3.1. weiter eingegangen.

[60] Dies sagt er hier: „Oportet omnes historia referri ad Christum, si non aperte, tamen per allegoriam“ (Luther: *Predigten des Jahres 1526* WA 20,354,34-35). Und hier: „Oportet omnes scripturae loci de Christo intelligantur sive aperte sive in figura“ (WA 15,413,4-5). Vgl. Johann Anselm Steiger: *Fünf Zentralthesen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio, Imago, Figura, Maria, Exempla.* Leiden u.a., Brill, 2002 (= Studies in the history of Christian thought 104), S. 179.

[61] Luther: *Predigten über das 1. Buch Mose 1527.* WA 24,193,18-24: „Aus solchem Exempel und figuren solten wir Christen billich ein teglich sprichwort machen widder alle menschen lere und gesetze, das wir ynn unsern reden ganghafftig sein liessen: Die tauben bringt nichts ym mund denn das lauter Evangelion, sonst wo etwas anders zu predigen were, würde sie yrgent ein blat von einem holderbusch odder ein stück von eim faulen ass bringen.“ Vgl. Steiger 2002, S. 154.

[62] Luther: *Predigten über das 2. Buch Mose 1524-1527.* WA 16,214,16. Vgl. Brecht 1995, S. 142.

[63] Auch für Calvin gilt, dass allegorische Deutungen, auch wenn diese von ihm nicht explizit als solche angemerkt werden, weiterhin eine exegetische Funktion haben. Siehe dazu 1.3.1. Obwohl Calvin meistens im negativen Sinne über die Allegorie spricht, äußert er sich gelegentlich auch im positiven Sinne über deren Anwendung bei den Kirchenvätern, so wie hier über Ambrosius' Auslegung von Gen 27,27: „Non displicet allegoria quam inducit Ambrosius huic loco“ (Calvin: *Comm. in Genesin* 27,27. CO 23,378). Vgl. Thomas Henry Louis Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries.* Louisville, Westminster/John Knox Press, 1993, S. 72.

[64] Calvin: *Comm. in Exodi* 6, 7. CO 24,80. Vgl. Parker 1993, S. 72.

> anagogem quae dicta sunt de Antiocho ad Antichristum traducere. Scimus quiquid contigit veteri ecclesiae, spectare etiam ad nos, nempe quia incidimus in plenitudinem temporum.[65]

Im Prinzip führt er also als eine typologisch-allegorische Deutung durch, denn indem er behauptet, alles was der „alten Kirche“ passiert sei, habe auch für die zeitgenössische Kirche eine Bedeutung, macht er das Alte Testament zu einem Typus für die Gegenwart. Jedoch vermeidet er das Wort Allegorie und spricht stattdessen von einer anagogischen Bedeutung.[66] Die Verwendung des anagogisch-eschatologischen Sinnes, ist insofern auch zu verstehen, als Calvin hier ja nicht nur das Alte Testament als Typus des Neuen sieht, sondern darüber hinaus auch für die Gegenwart. Letztendlich aber ist hier die Rede von einer Auslegung der Heiligen Schrift im geistigen Sinne, von Calvin als Anagoge bezeichnet, die ja eine der drei spirituellen Sinne im vierfachen Schriftsinn ausmacht.[67] Auch nutzt Calvin die Worte *figura*, *mysterium*, *involucrum* und *umbra*, um spirituell-allegorische Deutungen zu bezeichnen. Der Schleier, der im Tabernakel das Heilige vom Allerheiligsten scheidet, ist bei Calvin der Schatten des Gesetzes, der den Israeliten zeigt, dass die Zeit der vollen Enthüllung noch nicht angebrochen ist und dass die geistige Anbetung Gottes noch in einem Schleier gehüllt ist: „Praecipue tamen velo designata fuit legalium umbrarum obscuritas, ut scirent Israelitae nondum venisse plenae revelationis tempus, sed cultum Dei spiritualem velo adhuc esse implicitum.“[68] Für die Gläubigen in der Jetztzeit, die das Wunder der Menschwerdung Christi kennen, sei der Schleier eine Figur, die zeigt, wie unverständlich dieses Mysterium ist:

> Nunc ergo in luce evangelii cernimus facie ad faciem quod tunc sub involucris procul ostensum fuit veteri populo. Etsi autem nunc velum non obtenditur, quominus palam et familiariter Christus nobis appareat, discamus tamen ex figura illa reconditum et incomprehensibile

---

[65] Calvin: *Comm. in Danielem* 8, 24-25; CO 41, 121. Vgl Parker 1993, S. 73.

[66] In seiner spirituellen Deutungen vermeidt Calvin das Wort *allegoria* grundsetzlich. Wenn er über allegorische Deutungen als *allegoria* spricht, geschieht dies meist im negativen Sinne. So fragt er diejenigen, die das aus Widderfellen angefertigten Dach des Tabernakels (Ex 26,14) allegorisch so deuten als sei das Dach der Kirche das Blut Christi, ironisch, wofür denn das Ziegenhaar (Ex 26,7) und die Häuten der Delfinen (Ex 26,14) Figuren seien: „Tectum tabernaculi allegorice exponunt fuisse contextum ex pelle arietis: quia protegitur ecclesia Christi sanguine, qui est agnus immaculatus: sed quaero quid significent quae adduntur taxorum pelles, cur subiiciatur tectorium inferius ex pilis caprarum. Quare utilior est sobrietas“ (*Comm. in quinque libros* mosis, Ex 36,31; CO 24,417). Meines Erachtens vermeidet Calvin das Wort *allegoria* deswegen, um sich von der überbordenden katholische Allegorese abzugrenzen. Stattdessen verwendet er für seine spirituellen Auslegungen also eher Worte wie *figura* oder *mysterium.*

[67] Auch Parker konstatiert dies: „It will not be improper to ask, as a last word on *anagogē*, whether this is not the *sensus spiritualis*, *sensus mysticus*, under another name, so that what Calvin was doing was admitting the spiritual sense in such a way as to safeguard the historicity of the text“ (Parker 1993, S. 74).

[68] Calvin: *Comm. in quinque libros* mosis, Ex 36,31; CO 24,417.

mysterium esse, quod Deus in carne manifestatus fuit.[69]

Die posttridentinische katholische Theologie verwendet ein ähnliches Vokabular für allegorischen Auslegungen der Heiligen Schrift. So schreibt der Jesuit Cornelius a Lapide in seinem umfassenden Bibelkommentar, dass die rhetorische Allegorie als *metaphora continua* von den Kirchenvätern *typus* oder *figura* gennent werden: „Allegoria Rhetoribus est continua metaphora, estque in verbis et vocibus: hic vero, et passim apud Ecclesiasticos scriptores, significat typum et figuram, qua non voces, sed res et gesta in veteri Testamento significabant res et sacramenta novi Testamenti.“[70] Der katholische Exeget Giovanni Menochio schreibt zum Beispiel, dass der mystische Sinn von den Kirchenvätern auch allegorischer Sinn genannt wird: „Notandum tamen frequenter à Patribus, & aliis quemlibet sensum mysticum allegoricum appellari.“[71]

Die vorliegende Arbeit bezieht sich deswegen nicht nur auf diejenigen Deutungen in Bibelkommentaren, Predigten oder Lyrik, die von den jeweiligen Autoren als Allegorie markiert werden, sondern auf alle Auslegungen, die anhand des hier beschriebenen Vokabulars durchgeführt werden. Dies nicht nur, weil Theologen, Prediger und Dichter nicht zwischen den Begriffen unterscheiden – in einzelnen Fällen tun sie dies schon –, sondern vor allem, weil die Begriffe eine gemeinsame Entstehungsgeschichte haben und sich auch phänomenologisch überschneiden. Alle Begriffe können insofern als allegorisch beschrieben werden, als sie alle einen anderen, verborgenen Sinn in Texten und Ereignissen entweder hervorbringen oder hineindeuten. Diese letztere hermeneutische Funktion der Allegorie ist in allen Begrifflichkeiten anwesend und ist auch genau dasjenige, was die Kontroverse um ihre Verwendung als Exegesemittel für die Heilige Schrift auslöst. In der Theologie der beiden Konfessionen gilt es, die Frage zu beantworten, inwiefern ein göttlich inspirierter Text das Heilsmysterium einem sündigen Menschen unmittelbar vermitteln kann, bzw. unter welcher Prämisse das Wort Gottes gehört werden muss. Durch die reformatorische Idee, wonach die Heilige Schrift einen einfachen Sinn hat, mussten sich die Konfessionen in der Frühen Neuzeit dieser Frage aufs Neue stellen und sie beantworten. Die Allegorie als sprachliches Phänomen, dessen ‚anderer‘ oder ‚eigentlicher‘ Sinn per Definition verborgen bleibt und somit immer genau diese Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung von ‚Sinn‘ auslöst, steht deswegen im

---

[69] Ebd.

[70] Cornelius a Lapide: *Comm. in epist. ad gal.* 4,22. In: Ders.: *Commentaria in omnes D. Pauli Epistolas.* Antwerpen, Martinus Nutius, 1621, S. 478.

[71] Giovanni Menochio: *Brevis explicatio sensus literalis Sacræ Scripturæ ex optimus quibusque Auctoribus per epitomen collecta.* Köln, Johannes Kinchus, 1630, o.S. (Prolegomena in Sacram Scripturam, Caput XX).

Zentrum dieser Arbeit. Wie Walter Blank es formuliert hat, ist die „Allegorie […] der Oberbegriff für alles, was geistige Auslegung sowie uneigentliche Redeweise umfaßt.“[72]

1.2. Interkonfessionalität und Allegorie

Diese Arbeit nimmt bewusst eine konfessionsübergreifende Perspektive ein, um das bislang in der Forschung vorherrschende Verständnis der Transformation der Allegorie als rhetorische und hermeneutische Figur in der Frühen Neuzeit, das noch immer von stark dichotomisch-konfessionellen Vorstellungen geprägt ist, zu erweitern und auszudifferenzieren. Auf diese Weise wird die theologische und poetische Diskussion um die Anwendung der Allegorie als ein gradueller Prozess greifbar, der nicht an ein spezifisches Bekenntnis gebunden war, sondern sich vielmehr in beiden Konfessionen entfaltete. So lässt sich zum Beispiel feststellen, dass die Frage um die Bibelallegorese nicht nur von den Reformatoren gestellt wurde, sondern auch von katholischen Theologen. Zudem erlaubt ein interkonfessioneller Blickwinkel, dem Einfluss theologischer Fragen auf das literarische Schreiben Rechnung zu tragen.

Die Interkonfessionalitätsforschung ist eine aus den Geschichtswissenschaften entstandene Forschungsrichtung, die sich als Ergänzung der von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling entwickelten Konfessionalisierungsthese versteht.[73] Bei der Konfessionalisierung handelt es sich um ein sozialgeschichtliches Paradigma, bei dem die Herausbildung der drei Konfessionen im Alten Reich als ein zeitlich und funktional relativ parallel verlaufender Prozess zur Herausbildung sozialer Großgruppen verstanden und somit als „ein umfassender, alle Kultur- und Lebensbereiche der frühneuzeitlichen Gesellschaft integrierender gesellschaftsgeschichtlicher Kardinalvorgang begriffen“[74] wird, der zur modernen Staatsbildung beigetragen habe. Im Zuge der überaus lebhaften Diskussion um die Konfessionalisierungsthese, deren Details für den Gegenstand dieser Arbeit nicht relevant sind, wuchs auch das Interesse an Phänomenen, die den Vorstellungen von drei klar abgegrenzten

---

[72] Walter Blank: *Die deutsche Minneallegorie. Gestaltung und Funktion einer spätmittelalterlichen Dichtungsform.* Stuttgart, Metzler, 1970 (= Germanistische Abhandlungen 34), S. 39. Vgl. Meier 1976, S. 23, Anm. 98.

[73] Für einen Überblick zur Forschung und Diskussion um die Konfessonalisierungsthese vgl. Thomas Kaufmann: *Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte.* In: *Theologische Literaturzeitung* 121 (1996), Sp. 1008–1025, 1112–1121.

[74] Ebd., Sp. 1010.

konfessionellen Blöcken zuwiderlaufen.[75]

Dies betrifft insbesondere auch das Interesse für inter- oder transkonfessionelle Phänomene, die die Grenzen der Konfessionen überschreiten und sprengen. Eine interkonfessionelle Herangehensweise zeigt „die Vielschichtigkeit frühneuzeitlicher Religionskultur", indem sie „wechselseitige Austauschprozesse zwischen einzelnen Personen oder Gruppen verschiedener konfessionellen Milieus" in den Blick nimmt und dabei auch „binnenkonfessionelle Differenzierungsprozesse" mit einbezieht.[76]

Die Konfessionalisierungsthese wurde von einigen Historikern auch auf Frankreich übertragen.[77] Philip Benedict argumentiert anhand von Heiratsurkunden aus Montpellier, dass die französische Gesellschaft eine Spaltung erfahren habe, die sich mit dem deutschen Begriff Konfessionalisierung beschreiben lasse.[78] Jedoch wurden auch Schwierigkeiten bei der Übertragung des aus der deutschen Forschung stammenden Begriffs der Konfessionalisierung auf die Geschichte Frankreichs festgestellt. So fragen sich Philippe Büttgen und Christophe Duhamelle, ob deutsche und französische Historiker das Gleiche meinen, wenn sie von ‚Konfession' sprechen: „Les Allemands entrent dans le religieux par les ‚confessions'; les Français rencontrent le fait confessionnel dans une ‚histoire religieuse'. Travaillent-ils *vraiment* sur la même chose?"[79] Eine direkte Übersetzung, so Duhamelle in einem weiteren Aufsatz, von ‚Konfession' in ‚confession' blende somit die Unähnlichkeit zwischen der deutschen und der

---

[75] Hier ist etwa die Forschung zu multikonfessionellen Konstellationen hervorzuheben. Vgl. Stellvertretend Thomas Max Safley (Hrsg.): *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World.* Leiden, Brill, 2011 (= Brill's Companions to the Christian Tradition 28); vgl. ferner die Literatur unten in Anm. 75.

[76] Thomas Kaufmann: *Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschung zur Konfessionalisierungsthese.* In: Kaspar von Greyerz u. a. (Hrsg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2003 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201), S. 13f. An dieser Stelle sei stellvertretend auf einige Sammelbände verwiesen, die sich mit Phänomenen der Interkonfessionalität auseinandersetzen oder eng mit der Interkonfessionalitätsforschung verbunden sind: Luisa Coscarelli u.a.: *Interkonfessionalität in der Frühen Neuzeit. Kontexte und Konkretionen.* Berlin u.a., Peter Lang, 2018 (= Hamburger Beiträge zur Germanistik 59); Sarah Lehmann u.a. (Hrsg.): *Begegnungsräume der Konfessionen. Glaubensvielfalt in Medien der Frühen Neuzeit.* In: *Daphnis* 45/1-2 (2017); Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hrsg.): *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit.* Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2013 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 214);; Ute Lotz-Heumann u. a. (Hrsg.): *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*. Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2007 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205); Scott Dixon u. a. (Hrsg.): *Living with Religious Diversity in Early Modern Europe.* Farnham, Ashgate, 2009; Joachim Bahlcke u. a. (Hrsg.): *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag.* Leipzig, Leipziger Univ.-Verl., 2006.

[77] Vgl. zum Beispiel Jean-Marie Mayeur u.a.: *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Bd. 8. *Le temps des confessions (1530-1620/30).* Hrsg. von Marc Venard. Paris, Desclée, 1992.

[78] Vgl. Philip Benedict: *Confessionalization in France? Critical reflections and new evidence.* In: Raymond A. Mentzer/Andrew Spicer (Hrsg.): *Society and Culture in the Huguenot World.* Cambridge University Press, 2003, S. 44-61.

[79] Philippe Büttgen/Christophe Duhamelle: *Introduction.* In: Ders. (Hrsg.): *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles).* La Rochelle, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, S. 1.

französischen Bedeutung des Wortes aus, so wie ‚Religion' auch nicht das gleiche hieße wie das französische ‚religion'. So würden viele Historiker der Religionsgeschichte Frankreichs, das Wort „confession" nicht verwenden, wie auch Historiker der deutschen Konfessionsgeschichte das Wort Religion vermeiden.[80] Weiter observiert Duhamelle aber, dass die Worte ‚confession' und ‚confessionnalisation' in einem französischen Kontext fruchtbar angewendet werden könnten, gerade weil sie unterschiedlich zum deutschen sind. Nicht in dem Vergleich zwischen Frankreich und dem Heiligen Römischen Reich liege die Relevanz des Begriffes, sondern vielmehr in ihrer Kapazität die religiöse Landschaft eines Landes in ihrer Vielfalt zu beschreiben. Man sollte also nicht die Frage stellen, ob die Protestanten in Frankreich eine Konfession bildeten, so wie die Lutheraner dies im Reich taten.[81] Vielmehr erlaube der Einsatz des Begriffes ‚Konfession' es zu beschreiben, wie „le rapport entre appartenance politique, appartenance religieuse et appartenance sociale" sich in Frankreich gestaltet habe.[82] Das Zustandekommen einer konfessionellen Zugehörigkeit sei somit als ein dynamisches Verfahren zu sehen, das die konfessionelle Identität einer Gruppe im interkonfessionellen Austauch mit der anderen Gruppen ständig neu definiert: „La construction de l'autre et de soi, dans ses supports, ses marqueurs et ses modalités – dans ses limites aussi et ses zones d'indifférence – est fortement liée aux conditions politiques et juridiques des relations inter-confessionnelles […]."[83] Das Erforschen dieser Austauschprozesse erlaube es eben zu demonstrieren was eine konfessionelle Identität ausmacht:

> C'est précisément cette étude fondée sur l'interaction entre les différentes obédiences religieuses, et rapportée à un examen comparatif des cadres institutionnels précis présidant à cette interaction, qui permet d'élaborer une notion „d'identité confessionnelle" non pas déduite d'une quasi-essence doctrinale du catholicisme ou du protestantisme, mais constamment construite et actualisée dans la relation entre l'un et l'autre.[84]

Eben diese Austauschprozesse dominieren meines Erachtens auch die Verwendung der Allegorie in der französischen geistlichen Literatur der Frühen Neuzeit. Die theologischen Verordnungen bezüglich der Zulässigkeit der Allegorese als exegetisches Mittel, die ihre Verwendung in Bibelkommentaren, Predigten und Lyrik bestimmen, entstehen – wie im

---

[80] Vgl. Christophe Duhamelle: *Confession, confessionnalisation.* In: *Histoire, monde et cultures religieuses* 26/2 (2013), S. 59-74, hier: S. 60.
[81] Vgl. ebd., S. 73f.
[82] Ebd., S. 74.
[83] Ebd., S. 72f.
[84] Ebd., S. 73.

Folgenden gezeigt werden soll – in einem Kontext des interkonfessionellen Austausches.

Spezifische Forschung zu interkonfessionellen Phänomenen mit Bezug zur französischen geistlichen Literatur hat es allerdings bis heute nur einschränkt gegeben.[85] Bezüglich der Analyse von Predigten und Predigtlehre in Frankreich haben Françoise Chevalier in *Prêcher sous l'Édit de Nantes. La prédication réformée au XVIIe siècle en France*, die sich hierbei aber spezifisch auf die reformierte Konfession fokussiert, und Peter Bayley in *French Pulpit Oratory* (1980), der Predigten aus beiden Konfessionen heranzieht, einen wichtigen Beitrag geleistet. Bayley deutet bereits an, dass er hinsichtlich einiger Aspekte keinen großen Unterschied zwischen der katholischen und reformierten Anwendung der Allegorie sieht, führt dies aber nicht weiter aus.[86] Die jüngere französische Forschung hat sich vielfach mit dem Einfluss der Theologie auf die französische geistliche Lyrik befasst. Grundlegend ist zum Beispiel die Arbeit von Jacques Pineaux zur protestantischen Lyrik in Frankreich bis zur Aufhebung des Ediktes von Nantes (1598-1685).[87] Véronique Ferrer hat in mehreren Aufsätzen gezeigt, wie unter anderem Calvins Psalmenkommentar den Stil von Dichtern wie Theodore de Bèze, Agrippa d'Aubigné und Simon Goulart beeinflusst hat.[88] Zur Sichtbarkeit der konfessionellen Identität reformierter Dichter während der Zeit, in der das Edikt von Nantes wirksam war, hat Julien Goeury einen Aufsatz geschrieben, in dem er zeigt, dass konfessionelle Marker in der geistlichen Lyrik nicht immer sichtbar anwesend sind, auch wenn der betreffende

---

[85] Zur Interkonfessionalität in der italienischen und deutschen geistlichen Lyrik hat Marc Föcking einen Aufsatz verfasst, in dem er zeigt, dass Meditationstechniken die Grenzen der Konfessionen überschreiten. Vgl. Marc Föcking: *Meditation, Interkonfessionalität und geistliche Lyrik im Barock (Angelo Grillo und Johann Rist).* In: *Paragrana*, 22/2 (2013), S. 143-158. Für Publikationen zur Interkonfessionalität in der frühneuzeitlichen deutschen Literatur siehe u.a. Bernhard Jahn: *Johann Rists grenzüberschreitendes Theater. Gattungsexperimente und Interkonfessionalität.* In: Johann Anselm Steiger/Bernhard Jahn (Hrsg.): *Johann Rist (1607–1667). Profil und Netzwerk eines Pastors, Dichters und Gelehrten*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2015 (= Frühe Neuzeit 195), S. 163-183; Ders.: *Johann Hallmanns Spätwerk (1699-1774) und der Kontext des Wiener Kaiserhofs: Opportunismus oder Interkonfessionalität?* In: *Jahrbuch für Schlesische Kultur und Geschichte* 53/54 (2012/2013), S. 191-211; Johann Anselm Steiger: *Interkonfessionalität im Schwank. Bemerkungen zu Johann Peter Hebels Kalendergeschichten.* In: Bernhard Jahn u.a. (Hrsg.): *Ordentliche Unordnung. Metamorphosen des Schwanks vom Mittelalter bis zur Moderne. Festschrift für Michael Schilling.* Heidelberg, Winter, 2014, S. 251-264. Ders.: *Geistliche Lyrik als Medium der Restituierung des wahren Christentums sowie des interkonfessionellen Ausgleichs. Zu Johann Rists Sympathien für Johann Arndt und Georg Calixt.* In: *Zeitschrift für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte* 2 (2015), S. 39-55.

[86] Peter Bayley: *French Pulpit Oratory (1598-1650).* Cambridge University Press, [2]2010, S. 108: „Elsewhere he [der reformierte Prediger Moyse Amyraut] comments drily that to think we are saved by allegories is ‚une opinion merveilleusement bigearre', and demonstrates how the literal sense of a text is much more interesting than any anagogical meaning. This reaction is common to both Protestants and Catholics."

[87] Jacques Pineaux: *La poésie des protestants de langue française, du premier synode national jusqu'à la proclamation de l'édit de Nantes (1559 - 1598).* Paris, Klincksieck, 1971.

[88] Vgl. Véronique Ferrer: *La lyre protestante : Calvin et la réforme poétique en France.* In: *Revue de l'histoire des religions* 226/1 (2009), S. 55-75; Dies.: *Pour une poétique réformée : l'influence de Calvin sur les poètes des XVIe et XVIIe siècles.* In: *Revue d'histoire littéraire de la France* 110/4 (2010), S. 883-899.

Dichter sich als Protestant identifiziert.[89] Für die katholische geistliche Dichtung hat Lance K. Donaldson Evans die Werke von Autoren wie Jean de la Ceppède und Lazare de Selve untersucht, herausgegeben und dabei ebenfalls auf konfessionelle Spezifika hingewiesen.[90] Julien Goeury hat ebenfalls einen Werk zu Jean de la Ceppèdes *Théorèmes* (1613-1621) geschrieben, indem er einige theologische Aspekte thematisiert.[91] Auch Terence Cave analysiert in seinem Buch *Devotional poetry in France* (1969) den Einfluss theologischer Konzepte in der geistlichen Lyrik in Frankreich.[92] In ihrer Anthologie der französischen geistlichen Lyrik konstatieren Cave und Michel Jeanneret, dass der Stil kaum von der konfessionellen Zugehörigkeit eines Dichters beeinflusst wird.[93]

Auch zum spezifischen Einfluss hermeneutischer Theorien auf die geistliche Literatur sind bereits einige Untersuchungen erschienen. Einige Beispielen seien hier kurz erwähnt.[94] In ihren Aufsätzen *Ingéniosité et Herméneutique: une Poésie du Chiffre et de la Figure* (1995) und *Figures du sens: Poésie et Spiritualité* (2008), verweisen Anne Mantero und Christophe Bourgeois auf die bleibende Relevanz der Allegorie als hermeneutisches und rhetorisches Mittel in der geistlichen Lyrik. Mantero zeigt, wie oben bereits erwähnt, dass allegorische Bibelauslegung und Lyrik im Kontext des ingeniösen Denkens zusammenfallen. Bourgeois formuliert das Zusammenfließen der Exegese und der Lyrik wie folgt: „L'idée de *figure* ou, dans d'autres textes d'*allégorie* permet d'unifier sous un seul terme trois réalités : la *translatio* métaphorique censée appartenir à l'essence de la poésie, l'interprétation chrétienne des Ecritures et la relecture des mythes profanes [...]."[95] Obwohl Bourgeois kurz auf die protestantische Kritik an der Allegorie eingeht, werden konfessionelle und theologische Spezifika nicht weiter konkretisiert.

Die vorliegende Arbeit baut einerseits auf diese jüngeren Tendenzen in der Forschung auf und intendiert zugleich durch ihre konfessionskomparatistischer Herangehensweise, eben diesen theologischen Spezifika in Predigten sowie in der Lyrik Rechnung zu tragen und dadurch

---

[89] Julien Goeury: *Une „Muse Prétendue Réformée"? La poésie religieuse des protestants de langue française sous le régime de l'édit de Nantes.* In: *Revue de l'histoire des religions* 226/1 (2009), S. 126-53.
[90] Lance K. Donaldson Evans: *Poésie et méditation chez Jean de la Ceppède.* Genf, Droz, 1969; Lazare de Selve: *Les œuvres spirituelles sur les évangiles des jours de caresme et sur les festes de l'année.* Hrsg. von Lance K. Donaldson Evans. Genf, Droz, 1983.
[91] Julien Goeury: *L'autopsie et le théorème : poétique des Théorèmes spirituels (1613-1622) de Jean de La Ceppède.* Paris, Champion, 2001.
[92] Terence Cave: *Devotional poetry in France : C. 1570-1613.* Cambridge University Press, 1969.
[93] Vgl. Terence Cave/Michel Jeanneret: *La muse sacrée : anthologie de la poésie spirituelle française (1570-1630).* Paris, Corti, 2007, S. 16.
[94] Diese Auflistung ist selbstverständlich nicht vollständig. Weitere Forschung wird im Laufe der Arbeit erwähnt.
[95] Christophe Bourgeois: *Figures du Sens: Poésie et Spiritualité.* In: Olivier Millet (Hrsg.): *La Spiritualité des Écrivains.* Genève, Droz, 2008, S. 81-95, hier: S. 87.

das Bild von der Transformation der Allegorie in der französischen Literatur der Frühen Neuzeit zu erweitern.

1.3. Bibelallegorese als interkonfessionelles Phänomen

Die allegorische Schriftdeutung bleibt zwar Kern einer Diskussion, in der die verschiedenen konfessionellen Positionen einander gegenübergestellt werden, doch hat die jüngere Forschung bereits darauf hingewiesen, dass die auf den ersten Blick klare Grenze zwischen katholischen und protestantischen Lehrmeinungen bezüglich der Allegorese in der praktizierten Bibelexegese nicht eindeutig zu ziehen ist. Denn in der interkonfessionellen Auseinandersetzung ist auch ein gegenseitiger Einfluss zwischen katholischen und protestantischen Positionen zu beobachten.

1.3.1. Allegorese in der Bibelauslegung Luthers und Calvins

Sowohl bei Luther als auch bei Calvin lassen sich in der Praxis ihrer Hermeneutik allegorische Deutungen nachweisen. So stellt Brian Cummings zunächst fest, dass Luther allegorische Interpretationen der Heiligen Schrift nicht ausschließe, solange diese von der Schrift selbst intendiert seien. Wenn Gott dem Menschen „den lebendigen Odem in seine Nase“ (Gen 2,7) einhauche, ist dies nach Luther anagogisch zu interpretieren, da die Textstelle auf die spätere Menschwerdung Gottes verweise.[96] Cummings schließt daraus, dass Luther eine ‚protestantische‘ Art der Allegorese betreibe, die von der scholastischen altgläubigen Art zu unterscheiden sei. Die Allegorie sei bei Luther im Prinzip eine Erweiterung des Literalsinns: „the literal meaning *is* an allegorical one“, so Cummings.[97] Seiner Meinung nach kann daraus die Schlussfolgerung gezogen werden, dass der protestantische Literalsinn insofern umfassender aufzufassen sei, als dass er die Allegorie nicht ausschließt.[98] Somit ließe sich die allgemein vorherrschende Meinung widerlegen, nach der die Reformatoren den allegorischen Sinn der Heiligen Schrift vollständig abgelehnt hätten. ‚Protestantische Allegorie‘ ist insofern

[96] WA 42,66: „Atque hic per pulcherrimam allegoriam, seu potius Anagogiam Moses obscure significare voluit Deum esse incarnandum.“ Vgl. Brian Cummings: *Protestant allegory.* In: Rita Copeland/Peter T. Struck (Hrsg.): *The Cambridge companion to allegory.* Cambridge University Press, 2010, S. 179.
[97] Ebd., S. 184.
[98] Vgl. ebd., S. 185.

also keine *contradictio in terminis*, da der protestantische Literalsinn gar nicht so buchstäblich ist, wie Luther und andere protestantische Theologen ihn erscheinen lassen wollen, in dem Sinne, dass sie häufig allegorische Auslegungen betreiben.[99] Cummings hält es dann auch für „Unsinn" („nonsense") die Heilige Schrift als einen einheitlichen Text zu betrachten. Rein historisch sei es ja unmöglich, dass ein Autor des Alten Testaments auf einen Text des Neuen Testaments referiert. Vielmehr erkennt Cummings in der Allegorese, die Protestanten seiner Meinung nach also durchaus betreiben, eine Strategie zur Rechtfertigung von theologischen Inkonsequenzen.[100]

Obwohl die Feststellung richtig ist, dass Luther die allegorische Deutung der Heiligen Schrift nicht grundsätzlich ablehnt, ist hierin meines Erachtens jedoch keine Inkonsequenz zu sehen. Vielmehr entspringt die Allegorese bei Luther einer exegetischen Notwendigkeit, die es ihm erlaubt, die gesamte Heilige Schrift auf ihre zentrale Bedeutung, nämlich Christus, hin zu deuten. So schreibt Luther in seiner Auslegung des dritten Kapitels des Johannesevangeliums, in dem Christus die eherne Schlange aus Num 21 typologisch auf sich selbst hin deutet (Joh 1, 14):

> [D]er Herr weiset uns darmit den rechten grieff, Mosen und alle propheten auszulegen, und gibt zu verstehen, das Moses mit allen seinen geschiechten und Bildern auff in deute und auf Christum gehoere und ihnen meine, nemlich, das Christus sei der punckt im Circkel, da der gantze Circkel aufgezogen ist, und auf in sehet, und wer sich nach ime richtet, gehort auch drein. Den er ist das mittel punctlein im Circkel, und alle Historien in der heiligen schriefft, so sie

[99] Ebd., S. 185: „The brief history of Reformation hermeneutics offered here suggests, however, that far from this fact being a strange paradox about protestant literature, as is often claimed, it is a natural consequence. Protestant literalism is nowhere near so literal as it wants to appear. If simple-minded adherents then and now wished for plain and simple meaning, language itself always got in the way. Once a figurative reading was subsumed as part of the act of interpretation demanded by the literal, the literal sense was encountered as already rich and complex."

[100] Cummings behauptet zu Recht, die Allegorie werde von Luther nicht gänzlich abgelehnt. Er argumentiert dabei jedoch teilweise anachronistisch. Laut Cummings ist die lutherische Definition der Allegorie als eine Erweiterung des Literalsinns inkonsequent. Seiner Meinung nach kann der allegorische Sinn der Bibel nämlich nicht als Teil des Literalsinns gesehen werden. Die allegorische Deutung sei seiner Meinung nach per Definition ein extrinsisches Vorgehen: „Protestant writers, of course, usually took for granted that Scripture is all one writing (many still do). But in any historical and rhetorical sense (using the arguments of Erasmus never mind the higher critical school) this is nonsense: an Old Testament writer cannot be referring to the incarnation, even figuratively. So is this not a case of extrinsic allegory after all: Luther is allegorizing the Old Testament to make sense of the New, in order to iron out any inconsistencies or contradictions in his theology. How can he maintain that this is still the literal sense?" (Cummings 2010, S. 179f.) Laut Cummings gehe die Theorie, das Alte Testament enthielte einen vom Autor intendierten allegorischen Sinn, nicht auf, denn dies wäre historisch unmöglich. Cummings behauptet zudem, dass die Allegorese der Heiligen Schrift ein extrinsisches Vorgehen ist, um Inkonsistenzen in der eigenen Theologie zu beseitigen. Obwohl Luther sich selbstverständlich sehr wohl der Tatsache bewusst war, dass die Heilige Schrift von mehreren Autoren verfasst wurde, sind die Texte der Heiligen Schrift bei ihm jedoch Teil einer einzigen Heilsgeschichten. Insofern deuten alle ihre Inhalte laut Luther – wenn nicht buchstäblich, dann allegorisch – auf Christus hin.

> recht angesehen werden, gehen auff Christum.[101]

Die Allegorese stellt für Luther demnach zunächst ein Werkzeug dar, um die Heilige Schrift amplifizierend auszulegen, d.h. sie so auszulegen, dass ihre Botschaft verstärkt wird.[102] Die Allegorie erhält somit den gleichen oder zumindest einen ähnlichen Stellenwert wie das Bild, über das Luther in seinem Passional schreibt:

> Ich habs fur angesehen das alte Passional buechlin zu dem bettbuechlin zu thun, allermeist umb der kinder und einfeltigen willen, welche durch bildnis und gleichnis besser bewegt werden, die Göttlichen gesicht zu behalten, denn durch blosse wort odder lere, wie Sant Marcus bezeuget, das auch Christus umb der einfeltigen willen eitel gleichnis fur ihn prediget habe.[103]

Die allegorische Exegese der Heiligen Schrift erlaubt somit eine Amplifizierung der Heilsbotschaft, die neben dem vom Literalsinn gestifteten Glauben Hoffnung bringe.[104] Dies heißt aber nicht, dass die allegorische Exegese rein pädagogisch eingesetzt wird. Hinzu kommt nämlich die oben bereits erwähnte Christologie, die bei Luther unentbehrlich für die Interpretation des Alten Testaments ist. So erklärt Steiger:

> Und hierin dürfte die Lösung des Rätsels liegen, das darin besteht, daß Luther fordert, *alles* im Alten Testament sei auf Christus zu beziehen – nötigenfalls, d.h. wenn ein prophetischer Verweis auf Christus nicht auf der Hand liegt, „in figura“ oder „per allegoriam“.[105]

Die Allegorese des Alten Testaments soll zwar auf dem *sensus historicus* basieren und darf nur benutzt werden, wenn dieser es vorgibt, aber sie ist in manchen Fällen sogar notwendig, so dass „eine applicatio der göttlichen promissio innerhalb der Jetztzeit im Sinne des ‚pro me‘ möglich wird.“[106] Wenn Gott spricht, müssten seine Worte buchstäblich aufgefasst werden. Die historischen Umstände dieser Worte müssten zuweilen aber allegorisch interpretiert werden,

---

[101] WA 47,66,18-24. Vgl. Steiger 1999, S. 341.
[102] WA 25,225,23-24: „Neque enim allegoriarum usus alius est, quam ut tanquam ornamenta et amplificationes adhibeantur, in pugna enim nihil prorsus valent.“ Barabara Bauer definiert die *amplificatio* wie folgt: „Die A[mplificatio] ist ein Verfahren, einem Argument oder dem Teil einer Rede mit Worten oder Gedanken zusätzliches Gewicht zu geben, so daß sie an Überzeugungskraft und affektiver Wirkung gewinnt“ (Barbara Bauer: *Amplificatio.* In: HWbRh, Bd. 1, Sp. 445).
[103] WA 10/II,458,16-20. Vgl. Steiger 1999, S. 339.
[104] WA 40/II,27,8-10: “Sic traho fidem ad dialecticam, spem ad Rhetoricam, quae amplificat rem ad Exhortationem et persuasionem, ut non recedat ad a spe concepta et rhetorica et dialectica non weit von einander.” Vgl. Steiger 1999, S. 337.
[105] Ebd., S. 340.
[106] Ebd., S. 348.

um so den Sinn für den Gläubigen in der Gegenwart zu entschlüsseln. Von einer Inkonsistenz in der lutherschen Theologie bezüglich der Allegorese kann also nicht die Rede sein, wie Cummings behauptet. Vielmehr ist sie ein notwendiger Bestandteil seiner Theologie. So schreibt Steiger weiter:

> Die Theologie ist darum hermeneutische Wissenschaft, weil es ihre Aufgabe ist, dasjenige noch einmal anders zu sagen, was Gott anders, nämlich sich in die menschliche lingua als Logos inkarnierend, gesagt hat. Letztlich arbeitet Theologie an der Allegorese der Allegorie.[107]

Luther hat also eine genaue Vorstellung der richtigen Anwendung der Allegorese. Zwischen seiner Lehre des *solus sensus litteralis* und der Anwendung der allegorischen Exegese besteht kein prinzipieller Widerspruch. Da sich aber die französischen reformierten Prediger und Dichter des 17. Jahrhunderts, die in dieser Arbeit im Mittelpunkt stehen werden, sich von Calvins Hermeneutik haben inspirieren lassen, soll diese im Folgenden detailliert behandelt werden.

Auch bei Calvin spielt die Auslegung des Alten Testaments eine entscheidende Rolle, wenn es um den allegorischen Schriftsinn geht. Wie Luther kritisiert auch Calvin den Kirchenvater Origenes für sein freies Allegorisieren.[108] Anders als bei Luther, bei dem das Alte Testament immer Christus als Zentrum hat und aus diesem Grund allegorisch interpretiert werden muss, sieht Calvin, so beobachtet John L. Thompson, das Alte Testament als historischen Teil der Heilsgeschichte, die dadurch, dass sie im Neuen Testament durch die Geburt Christi erfüllt wurde, jetzt für die Zeitgenossen relevant werden soll.[109] In diesem Sinne bestimmt Calvin in seinen Kommentar zu Gal 4,21-26 – die wohl meist besprochene Textstelle, wenn es um allegorische Bibelexegese geht – die wahre (reformierte) Kirche als Erben Saras und die „Papisten“ als Erben Hagars, indem Calvin die natürliche Geburt Ismaels und die wundersame Geburt Isaaks einander gegenüberstellt.[110] So wie es zwei Mütter innerhalb

---

[107] Ebd., S. 342.

[108] Calvin: *Comm. Gal.* 4,22; CO 50,236: „Caeterum quia scribit haec esse ἀλλεγορούμενα, inde occasionem arripuit Origenes, et cum eo permulti alii, scripturae a genuino sensu huc illuc torquendae. Sic enim colligebant, literalem sensum nimis humilem esse et abiectum: latere igitur sub literae cortice altiora mysteria, quae non aliter erui possent quam allegorias cudendo.“ Weiter qualifiziert Calvin die allegorische Deutung der Heiligen Schrift als etwas Weltliches und eine Erfindung des Satans, Calvin: *Comm. Gal.* 4, 22; CO 50,236: „[…] nam speculationes quae, speciem argutiae prae se ferunt, semper mundus praetulit solidae doctrinae et praeferet. […].“

[109] Thompson 2006, S. 70: „Not only does the Old Testament lead to its fulfillment in the New Testament, the two together lead also ‚to us,‘ to the church of today.” Und weiter: „Fulfilled by the advent of Christ’s kingdom, these texts [Alttestamentliche Prophezeiungen Christi] now apply to the church of today.”

[110] Vgl. Thompson 2006, S. 70. Calvin: *Comm. Gal.* 4,22; CO 50,237: „Uterque secundum carnem erat genitus ex Abraham. Sed in Isaac erat peculiaris ratio, quia promissionem habebat gratiae. Ergo in Ismaele nihil erat praeter

Abrahams Familie gab, gebe es auch zwei Lehren in der Kirche: die des Gesetzes, die zur Sklaverei führe, und die des Evangeliums, die Freiheit erzeugt.[111] Die Erben Hagars und Ismaels, die der Lehre des Gesetzes folgen, konzentrierten sich so Calvin nur auf Äußerlichkeiten: „Eodem nunc supercilio posteros [von Ismael] propter externas caeremonias, circumcisionem totumque legis apparatum superbire adversus legitimos Dei filios molestiamque his facessere.“[112] Wie Paulus den Galatern mittels dieser Allegorie versichert, dass sie durch Christus frei vom Gesetz sind, dafür aber von den Erben Ismaels verfolgt werden, so zeigt Calvin die Relevanz der Allegorie für seine Zeitgenossen, indem er die Stelle auf die Kirche hin deutet. Anhand der Geschichte über die Erbschaft von Hagar und Sara erzähle Gott nämlich auch etwas über die Kirche: „Quamquam igitur fuit ultio muliebris rixae, non tamen id obstat quominus per os ecclesiae suae in typo Deus suum iudicium promulgaverit.“[113] Die Ismaeliten, die bei Paulus die Juden sind, werden bei Calvin damit zu „Papisten“: „Hodie si papistas vocemus Ismaelitas et Agarenos, iactemus nos legitimos esse filios: ridebunt. At si res cum re, causa cum causa conferatur: nemo tam rudis erit cui non sit promptum iudicare.“[114] Calvin liest demnach eine Textstelle des Alten Testaments allegorisch, um sie für seine Zeitgenossen relevant zu machen. Er bestätigt zudem, dass er in der Beschneidung und im Opfer sowie im Geschlecht Abrahams eine Allegorie sieht: „Sicut ergo in circumcisione, in sacrificiis, in toto sacerdotio levitico allegoria fuit: sicuti hodie est in nostris sacramentis, ita etiam in domo Abrahae fuisse dico.”[115]

Doch behauptet Calvin, für seine Auslegung nicht vom Literalsinn abweichen zu müssen: „Sed id non facit ut a literali sensu recedatur.“[116] Laut Calvin sei die Figur der zwei Frauen Abrahams keine Allegorie, sondern eine Malerei, in welcher der Alte und der Neue Bund abgebildet sind. Paulus habe sich, so sagt Calvin, sich auf Chrysostomos berufend, unpräzise ausgedrückt und einen Stilfehler begangen, wenn er in seinem Brief an die Galater

---

naturam: in Isaac erat Dei electio. Idque in ipsa genitura fuit adumbratum. Miraculo enim, non communi more, genitus fuit.“ Ebd., 240: „Sed inepti sunt papistae et bis pueri, qui illud [die Kirche als ‘fidelium mater’] obtendunt ad nos gravandos. Nam quum matrem habeant adulteram, quae diabolo filios in mortem gignit, quam absurdum est postulare ut filii Dei illi se crudeliter necandos dedant?“

[111] Calvin: *Comm Gal.* 4,22; CO 50,237: „Porro iam rem ipsam proponit, quod sicut in domo Abrahae duae matres: ita etiam in ecclesia Dei. Doctrina enim mater est, ex qua nos Deus generat. Ea est duplex, legalis et evangelica. Legalis in servitutem generat: est igitur similis Agar. Sara autem repraesentat secundam, quae generat in libertatem.“

[112] Calvin: *Comm. Gal.* 4,27; CO 50,240.

[113] Calvin: *Comm. Gal.* 4,30; CO 50,242.

[114] Calvin: *Comm. Gal.* 4,31; CO 50, ebd. Vgl. auch Calvin: *Comm. Gal*. 4,27, CO 50,240: „Quanto honestiore praetextu Ierosolymitana synagoga superbire tuno poterat, quam hodie Romana? Videmus tamen ut Paulus eam omni exutam ornatu in sortem Agar reiiciat.“

[115] Calvin: *Comm. Gal.* 4,22; CO 50,237.

[116] Ebd.

das Wort „allegoria“ verwendet:

> Summa perinde est ac si diceret Paulus, figuram duorum testamentorum in duabus Abrahae uxoribus et duplicis populi, in duobus filiis, veluti in tabula, nobis depictam. Et certe Chrysostomus in vocabulo allegoriae fatetur esse catachresin: quod verissimum est.[117]

Damit impliziert Calvin, dass er einen Unterschied zwischen einer figürlichen und einer allegorischen Auslegung mache: Erstere weiche nicht vom Literalsinn ab, letztere tue eben dies. Die calvinische Bibelexegese weicht also insofern von der patristischen ab, als eine schematische Aufteilung des Schriftsinns in die vier Bedeutungsebenen von ihm als exegetische Methode abgelehnt wird. Im Folgenden soll nun anhand einiger zentraler Begriffe der calvinischen Hermeneutik erläutert werden, welche Stellung die Allegorie für die Interpretation der Heiligen Schrift hat.

Die Bibel ist laut Calvin zwar eine fruchtbare und unerschöpfliche Quelle von Weisheit, aber diese sei nicht in beliebig interpretierbaren Bedeutungsebenen zu finden:

> Ego scripturam uberrimum et inexhaustum omnis sapientiae fontem esse fateor: sed eius foecunditatem in variis sensibus nego consistere, quos quisque sua libidine affingat. Sciamus ergo eum esse verum scripturae sensum, qui germanus est ac simplex: eumque amplectamur et mordicus teneamus.[118]

Aus diesem Gedanken erwächst zudem die Feststellung, dass die Heilige Schrift nicht mehrere Bedeutungsebenen habe, die vom menschlichen Verstand nur sehr schwierig zugänglich wären, sondern einen „sensus germanus“ und „simplex“, also einen einzelnen natürlichen und einfachen Sinn, mit dem Gott auf die Ebene der Menschen hinabgestiegen sei und seine Wahrheit verkünde.[119] Eine Aufteilung der Schrift in mehrere Sinnebenen würde deren natürliche Aussage trüben und verdrehen. Um zum einfachen Sinn der Schrift zu gelangen, so

---

[117] Ebd.
[118] Ebd.
[119] Die Feststellung, die Heilige Schrift habe einen „sensus simplex“ und „germanus“, ist einer der Hauptmerkmale der calvinischen Hermeneutik. Sie ist für Calvin Anlass sich für kurze und deutliche Interpretationen auszusprechen. So schreibt er dem Heidelberger Professor Simon Grynaeus im Widmungsbrief seines Römerbriefkommentars, in dem er bekanntlich seine exegetischen Prinzipien zusammenfasst: „Sentiebat enim uterque nostrum praecipuam interpretis virtutem in perspicua brevitate esse positam“ (Epist. Annorum 1528-1539, CO 10,402). Vgl. zu diesem Thema Richard C. Gamble: *„Brevitas et Facilitas“: Toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic.* In: *Westminster Theological Journal* 47 (1985): S. 1-17; sowie Alexandre Ganoczy/Stefan Scheld: *Die Hermeneutik Calvins: Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge.* Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983, S. 111-126.

Calvin, gälte es die Intention des Autors zu entdecken und zu erklären. Entferne sich der Interpret von der Intention des Autors, so würde ihn dies vom „Ziel“ („scop[us]“) des Textes wegführen.[120] Der Autor ist bei Calvin selbstverständlich nicht nur der historische Schriftsteller des Textes, sondern auch Gott selbst, der durch den Heiligen Geist den Schriftsteller inspiriert und ihm den Text diktiert.[121] Dies bedeutet jedoch nicht, dass der menschliche Autor im Text gar nicht zu erkennen ist.[122] In seinem Kommentar zu Ezechiel beobachtet Calvin zum Beispiel Sprachfehler, die durch den Umstand des Exils verursacht würden, durch das der Prophet in ein anderes Sprachgebiet hineingesetzt wurde.[123] Obwohl vom Heiligen Geist inspiriert, ist der Stil einzelner Bücher der Heiligen Schrift somit auch von seinem jeweiligen menschlichen Verfasser geprägt. Um die Intention des Autors zu erkennen muss dem spezifischen Stil eines Textes somit zwangsläufig Rechnung getragen werden. In seinen Kommentaren findet sich daher auch häufig eine Analyse der rhetorischen Ebene einer Textstelle, die, wie in der Forschung bereits konstatiert worden ist, charakteristisch für die Hermeneutik Calvins ist.[124] Mit der Suche nach dem einfachen und natürlichen vom Autor intendierten Sinn einer Textstelle, geht auch immer eine Kontextualisierung einher, die darin besteht, einen Satz oder einen Ausdruck im Kontext einer größeren Texteinheit (Brief, Buch oder Kapitel) zu interpretieren.[125]

Die Feststellung, dass die Heilige Schrift einen „einfachen“ („simplex“) und „natürlichen“ („germanus“) Sinn besitze, der durch eine rhetorische und kontextuelle Exegese erkannt werden kann, hat zunächst eine einschränkende Wirkung auf die allegorische

---

[120] Auch dies erwähnt er in seinem Brief an Grynaeus: „Et sane, quum hoc sit prope unicum illius [des Interpreten] officium mentem scriptoris quem explicandum sumpsit patefacere, quantam ab ea lecturos abducit, tantundem a scopo suo aberrat, vel certe a suis finibus quodammodo evagatur.” (*Epist. Annorum* 1528-1539; CO 10,403)

[121] So schreibt Calvin in seinem Kommentar zum Johannesevangelium: „Sic ergo quatuor Evangelis dictavit, quod scriberent, ut distributis inter ipsos partibus, corpus unum integrum absolveret“ (Comm. Ev. Ioannis, CO 47, VIII). Vgl. zu diesem Thema u.a. David Pucket: *John Calvin's Exegesis oft he Old Testament.* Louisville, Westminster John Knox Press, 1995, S. 26-37; R. Ward Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation.* Leiden, Brill, 2006, S. 58–68.

[122] Zur Diskussion, wie sich göttliche und menschliche Autoren der Heiligen Schrift im Verständnis Calvins zueinander verhalten, vgl. Holder 2006, S. 64, 65: „One might say that, ‚it is easy – one should probably say easier – for Calvin to speak of the scriptures as the writings of the Spirit as to think of them as the product of the men who actually moved the pens‘ [Holder zitiert Jackson Forstman: *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority.* Stanford University Press, 1962, S. 50]. But from the analysis of the I Corinthians passage, it seems that there is instead a true duality of office in the writing of the scripture. The text points to a human author, who is pastoral, and conventional. In that same text, the Spirit works to record God's timeless truths. Beyond this, there remains some overlap. The overlap must be preserved, for Calvin speaks of the writers of the scripture, or even the scripture itself, as using a method of being guided in what is said by the capacity of their audience.“

[123] Calvin: *Comm. Ezek.* 2,3; CO 40,63: „Nam sermo eius spirat aliquid exoticum. Fieri enim non potuit quin contraherent multa linguae vitia quum essent in exilio. Et propheta non fuit curiosus elegantiae et nitoris. Sicuti ergo iam ad sermonem vulgarem assueverat, it loquutus est.“ Vgl. Holder 2006, S. 60.

[124] Vgl. Olivier Millet: *Calvin et la Dynamique de la Parole.* Paris, Champion, 1992, S. 259-318; Holder 2006, S. 98-108.

[125] Vgl. hierzu Ganoczy/Scheld, 1983, S. 136-169.

Bibelexegese. So spricht Olivier Millet von einer horizontalen Lesart:

> Tout en établissant la méthode d'une lecture ‚horizontale' des textes scripturaires, d'une lecture désormais attentive avant tout au contexte rhétorique de chaque élément sémantique et discursif, et tout en critiquant les abus de l'exégèse allégorique, Erasme maintient cependant en droit et en fait le principe de celle-ci, en particulier en ce qui concerne l'Ancien Testament. Il n'en va pas de même chez les Réformateurs humanistes comme Mélanchthon, Bucer et Calvin, qui dénoncent volontiers la démarche patristique et scolastique comme entachée d'arbitraire affabulateur, pour lui substituer une exégèse soucieuse de dégager de chaque énoncé biblique, à partir de son contexte et en fonction de l'intention de l'auteur, son *sensus simplex.*[126]

Der einfache und natürliche, vom Autor intendierte Sinn der Geschichte über Ismael und Hagar (Gen. 16 und 21), ist bei Calvin dann auch nicht allegorisch zu verstehen: „Verum quid respondebimus ad Pauli verbum? certe non intelligit Mosem eo consilio scripsisse, ut historia in allegoriam verteretur […]."[127] Paulus, so schreibt er weiter, wolle den Menschen lediglich zeigen, wie aus dieser Textstelle für die Gegenwart eine Lehre gezogen werden kann: „[...] sed admonet qualiter praesenti causae historia conveniat: nempe si figurate illic delineatam nobis ecclesiae imaginem observemus."[128] Dazu verließe Paulus den Literalsinn jedoch nicht, wie oben bereits beschrieben, denn das Geschlecht Abrahams sei zu der Zeit die wahre Kirche gewesen, sodass alles, was in ihr geschehen ist, für die gegenwärtige wahre Kirche als Beispiel dienen kann: „Quemadmodum enim Abrahae domus tunc fuit vera ecclesia: ita minime dubium est quin praecipui et prae aliis memorabiles eventus, qui in ea contigerunt, nobis totidem sint typi."[129] Die Allegorie von Ismael und Isaak als der Alte und Neue Bund liege somit im Literalsinn beschlossen und ist nicht getrennt vom „sensus germanus" zu betrachten. Eine Aufteilung des Schriftsinns in unterschiedliche Bedeutungsebenen ist bei Calvin demnach unmöglich.

Jedoch soll Calvins Hermeneutik des Literalsinns nicht mit einer kritisch-historischen Bibelkritik verwechselt werden.[130] Die calvinische Fokussierung auf den Literalsinn bedeutet

---

[126] Millet 1992, S. 289, 290. Zur Hermeneutik bei Erasmus vgl. Ganoczy/Scheld 1983, S. 37-46.
[127] Calvin: *Comm. Gal.* 2,22; CO 50,237.
[128] Ebd.
[129] Ebd.
[130] In seinem Essay *Calvin and the Irrepressible Spirit* deutet David Steinmetz auf die selbstverständliche jedoch – gerade mit Hinblick auf die calvinische Fokussierung auf den Literalsinn – wichtige Tatsache hin, dass Calvin immer in einem frühneuzeitlichen, d.h. vormodernen Kontext gelesen werden muss: „Calvin did not have a modern, that is, a historical-critical, understanding of letter and the literal sense. […] For Calvin the historical sense of the text was the plain narrative unembellished by allegories. He did not seek to reconstruct a hidden story

nicht, dass die Heilige Schrift auf die Historizität der Geschichten reduziert wird, sondern ist vielmehr im Rahmen einer Ablehnung der Aufteilung des Schriftsinns zu sehen.

Der nächste zentrale Begriff der calvinischen Hermeneutik, anhand dessen deutlich wird, dass der Literalsinn nicht auf einen rein historischen Sinn reduziert werden kann, ist die „accommodatio". Dass die Heilige Schrift bei Calvin einen „einfachen" („simplex") und „natürlichen" („germanus") Sinn hat, hängt mit seiner Theorie der „accommodatio" zusammen, nach der die Sprache der Heiligen Schrift sich dem Verstand des gefallenen Menschen anpasst, oder um es in der gängigen Definition von Edward A. Dowey auszudrücken:

> The term accommodation refers to the process by which God reduces or adjusts to human capacities what he wills to reveal of the infinite mysteries of his being, which by their nature are beyond the powers of the mind of man to grasp.[131]

Der Begriff wird von Calvin zum Beispiel verwendet, um zu erklären, wieso die Heilige Schrift Gott menschliche Eigenschaften zuschreibt:

> La secte qu'on a appelé des Anthropomorphites, ont figuré Dieu corporel en leur sens, pource que l'Escriture luy assigne souvent bouche, aureilles, des pieds et des mains: mais leur sottise est si badine que sans longue dispute elle s'escoule. Car qui sera l'homme de si petit esprit, qui n'entende que Dieu begaye, comme par maniere de dire, avec nous à la façon des nourrices pour se conformer à leurs petits enfans? Parquoy telles manieres de parler n'expriment pas tant ric à ric quel est Dieu en soy, qu'elles nous en apportent une cognoissance propre à la rudesse de noz esprits.[132]

---

behind the story as published. Although he asked from time to time what one might legitimately regard as historical-critical questions, he was interested in the biblical text less as a historical artifact than as the life-giving instrument of the Holy Spirit. One ought therefore never to confuse Calvin's devotion to the letter or even to what he called the historical sense of the text with a modern devotion to critical history. On this issue Calvin was distinctly premodern" (David Steinmetz: *Calvin in Context: Second Edition.* Oxford University Press, 2010, S. 273).

[131] Edward A. Dowey, Jr.: *The Knowledge of God in Calvin's Theology.* New York, Columbia University Press, 1952, S. 3.

[132] Calvin: *Institution de la Religion chrestienne* (1560), 1,13,1; CO 3,145-146. In der lateinschen Ausgabe heißt es: „tenuitati nostrae accommodant" (CO 2,90). In der Ausgabe von 1541 verwendet Calvin das Wort „condescendre", um die „accommodatio" zu beschreiben: „pour condescendre à nostre capacité" (Millet 2008, S. 570). Zur Theorie der „accommodatio" bei Calvin vgl. u.a. Millet 1992, S. 247–256; Richard Stauffer: *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*. Lang, Bern, 1978, S. 182f.; Ford Lewis Battles: *God Was Accommodating Himself to Human Capacity.* In: *Interpretation* 31 (1977): S. 19–38; Dowey 1952, S. 3-19; Lutz Danneberg: *Von der* accommodatio ad captum vulgi *über die* accommodatio secundum apparentiam nostri visus *zur* aestetica *als* scientia cognitionis sensitivae. In: Torbjörn Johansson, Robert Kolb, Johann Anselm Steiger (Hrsg.): *Hermeneutica Sacra: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert.* Berlin/ New York 2010, S.313-379.

Wenn Gott in der Heiligen Schrift ein Körper zugeschrieben wird, entspreche dies selbstverständlich nicht seiner Essenz, sowie es sich die „Antropomorphisten“ vorstellten. Gott spreche bzw. „plappere“ („begaye“) mit dem Menschen, wie Ammen mit Kindern. Gott erniedrige sich so unter seiner Erhabenheit, um den niederen menschlichen Verstand zur Erkenntnis zu führen. Die „accommodatio“ ist jedoch nicht nur eine rhetorisch-pädagogische Strategie, sondern vor allem ein Akt der Gnade: “Hoc sensu scribit Irenaeus patrem, qui immensus est, in filio esse finitum, quia se ad modulum nostrum accommodavit, ne mentes nostras immensitate suae gloriae absorbeat.”[133] Auch die Menschwerdung Gottes – Zeichen für die Gnade Gottes par excellence – ist laut Calvin im Rahmen der „accommodatio“ zu sehen. Die „accommodatio“ als Gnadenakt ist somit auch im Sinne der calvinischen Theorie bezüglich des „sensus simplex“ (im Gegensatz zu „multiplex“) zu verstehen. Ein sich Anpassen an den menschlichen „dunklen“ Verstand, setzt voraus, dass die Heilige Schrift nur einen Sinn – oder, wie oben bereits erwähnt, einen „scopus“ – haben kann. Der „scopus“ des Textes ist der Literalsinn, der jedoch nicht gleich zu setzen ist mit dem „sensus historicus“ des vierfachen Schriftsinns. Der Literalsinn kann nämlich insofern über den historischen hinausgehen, als Gott bestimmte Geschichten des Alten Testaments nur „diktiert“ hat, weil die Wahrheit des Evangeliums noch nicht zur Verfügung stand. So habe Gott den Juden, obwohl sie ein gleiches Erbe hatten, im Alten Testament lediglich irdische Versprechen gegeben, denn das himmlische-geistliche Versprechen der Gnade hätten sie nicht begreifen können, da ihnen das Evangelium noch nicht offenbart wurde:[134]

> Nous voyons donc qu’un mesme heritage leur a esté assigné comme à nous: mais qu’ils n’ont pas esté capables d’en iouir pleinement. Il y a eu une mesme Eglise entre eux, que la nostre: mais elle estoit encores comme en aage puerile. Pourtant le Seigneur les a entretenus en ceste pedagogie: c’est de ne leur donner point clairement les promesses terriennes. Voulant donc recevoir Abraham, Isaac & Iacob, & toute leur race en l’esperance de l’immortalité, il leur promettoit la terre de Canaan en heritage: non pas afin que leur affection s’arrestast là, mais plustost afin que par le regard d’icelle ils se confermassent en certain espoir du vray heritage qui ne leur apparoissoit point encore […].[135]

Wenn Gott in Ez 20,8 überlegt seinen Zorn über das Volk Israel auszuschütten, davon aber

---

[133] „C’est en ce sens qu’escrit Irenée, que le Pere estant infini en soy, s’est rendu fini en son Fils, d’autant qu’il s’est conformé à nostre petitesse, afin de ne point engloutir nos sens par l’infinité de sa gloire“ (Calvin: *Institution de la Religion chrestienne* (1560), 2,6,4; CO 3,395).
[134] Vgl. Wright 1997, S. 13.
[135] Calvin: *Institution de la Religion chrestienne* (1560), 2,11,2; CO 3,508.

schlussendlich absieht, erklärt Calvin, dass dies bloß bedeute, dass die Sünde des Volkes einen Höhepunkt erreicht habe und Gott sich somit im Sinne der *accommodatio* in Similituden ausgedrückt habe:

> Hic Deus significat se fuisse iracundia accensum, nisi habita nominis sui ratione manum quodammodo retraxisset a vindicta, ad quam paratus et armatus erat. Scimus hoc in Deum proprie non competere, sed translatitiae sunt loquutiones, quia primo Deus non tangitur iracundia, deinde non decernit quidquam apud se quod postea retractet. Sed quum haec aliena sint a Deo, per similitudinem sibi accommodat. Quoties autem spiritus sanctus his loquendi formis utitur, discamus eas potius ad rem referre, quam ad Dei personam. Deus decrevit iram suam effundere, hoc est, ita promeriti erant Israelitae suis sceleribus, ut necesse fuerit de illis poenam exigi. Simpliciter ergo intelligit propheta maturam fuisse populi iniquitatem, et ideo tempestivam fuisse vindictam Dei, nisi aliunde fuisset retentus.[136]

Gott spreche hier zwar von Zorn, sei jedoch nie selbst von dieser Emotion betroffen. Ebenfalls würde er nie eine Entscheidung treffen, um diese danach wieder zurückzunehmen. Es gehe hier um übertragene Rede; Gott habe sich hier mittels einer Analogie („similitudinem“) angepasst. Es geht Calvin also nicht darum, Gottes Aussage buchstäblich zu begreifen, sondern die Intention des Autors (Gott) nachzuvollziehen. Da Calvin behauptet, dass Gott sich aus Gnade der menschlichen Sprache angepasst habe, bezieht er dies in die Exegese der Textstelle mit ein, sodass die eigentliche Bedeutung – das Volk Israel hätte eine Strafe verdient – hervortritt. Calvins Fokussierung des Literalsinns schließt eine figürliche – nicht buchstäbliche – Auslegung der Heiligen Schrift mit Hinblick auf die Akkommodationstheorie somit nicht aus. Laut David F. Wright, greift Calvin sogar in den Fällen auf die „accommodatio“ zurück, in denen Origenes und Augustinus die Allegorie einsetzen würden. Letztere würden dies tun, um z.B. Textstellen zu deuten, die Gott im Literalsinn Gewalttätigkeit oder Sündigkeit zuschreiben. Solche Stellen seien nach Augustinus immer figürlich zu verstehen.[137] Calvin argumentiert ähnlich, wenn er behauptet, der Zorn Gottes sei nicht buchstäblich, sondern im Sinne der Akkommodation aufzufassen. Auch stimmt das Konzept der ‚accommodatio‘, insofern mit dem der Allegorese überein, als Gott, indem er sich in der Heiligen Schrift dem menschlichen Denken anpasst, gleichzeitig auch nicht die ganze Wahrheit in dieser menschlichen Sprache

---

[136] Calvin: *Comm. In Ezech. Proph*. 20,8; CO 40, 478-9. Vgl. Wright 1997, S. 7f.

[137] Augustinus: *De Doctrina christiana* 3,12,18; CCSL 32,88,24-89,5: „Quae autem quasi flagitiosa imperitis videntur, sive tantum dicta sive etiam facta sunt vel ex dei persona vel ex hominum, quorum nobis sanctitas commendatur, tota figurata sunt, quorum ad caritatis pastum enucleanda secreta sunt.“ Vgl. Wright 1997, S. 7.

wiedergeben kann. Wie eine Allegorie offenbart und verschleiert die Sprache der Heiligen Schrift somit zugleich, indem sie die Wahrheit anders ausdrückt – bei Calvin demnach so anders, dass der Mensch sie mit seinem niedrigen Verstand nie begreifen kann. Dies heißt aber nicht, dass Calvin die Allegorese durch seine Akkommodationslehre ersetzt oder sie mit ihr gleichstellt.[138] Aus der Annahme, Gott verwende in der Heiligen Schrift eine an die Menschen angepasste Sprache, geht jedoch hervor, dass Calvin für das Erkennen des Literalsinns, der nicht auf einen historisch-kritischen Sinn zu beschränken ist, allegorische Auslegungen erlaubt und diese an manchen Stellen sogar erforderlich sind.

Für ein richtiges Verständnis der Allegorie bei Calvin muss also zunächst mit dem Vorurteil, der Literalsinn schließe eine allegorische Rede aus, abgeschlossen werden. Dies beobachten auch John L. Thompson und Richard Muller, wenn sie feststellen, dass in der bisherigen Forschung zu Unrecht von einer starken Zäsur zwischen mittelalterlicher und protestantischer Exegese gesprochen wurde:

> In particular, ‚the standard' English-language studies – ranging from Farrar's well-known *History of Interpretation* to the *Cambridge History of the Bible* – have typically claimed a dramatic disjuncture between medieval and Reformation patterns of interpretation, and a similar contrast between the exegetical work of the Reformation and that of the post-Reformation era. Indeed, it was Farrar's judgment that the medieval church was so clogged with absurd allegories as to offer Reformation exegetes little useful precedent, and the Protestant orthodox were so similarly preoccupied with dogmatic system as to have virtually no relation to the biblical interpretation of the Reformation era. In Farrar's view, shared in large part by the third volume of the *Cambridge History,* the Reformation appears as a rather isolated outpost of literal, grammatical exegesis on the difficult (but now vindicated) path toward the historical-critical method.[139]

---

[138] Hierauf deutet David F. Wright, wenn er schreibt: „Whereas early church Fathers like Origen and Augustine decreed that, whenever one found something in Scripture that was patently unworthy of God if taken literally, a resort to allegorical interpretation was indicated, Calvin's response in such situations was to invoke accommodation. The comparison may seem a strange one, for allegory was an unthinkable escape route for Calvin. Yet there may prove to be an uncanny similarity between allegory in the Fathers and accommodation as Calvin applies the latter." Weiter schreibt er: „Adaptation and flexibility are its [der göttlichen Offenbarung] keynotes, in response to changing eras and cultures and languages. Yet God remains in control throughout, but at the cost of self-limitation, sometimes to such an extent that the true knowledge of God and his will is largely veiled. That is why there is an uncanny similarity at times […] between allegory and accommodation" (David F. Wright: *Calvin's Accommodating God.* In: Wilhelm H. Neuser und Brian G. Armstrong (Hrsg.): *Calvinus Sincerios Religionis Vindex.* Kirksville, MO, Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, S. 3-19, hier: S. 7, 18).

[139] Richard Muller/John L. Thompson: *The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect.* In: Ders. (Hrsg.): *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation.* Grand Rapids, Eerdmans, 1996, S. 343. Vgl. ebenfalls zu diesem George L. Scheper: *Reformation Attitudes toward Allegory and the Song of Songs.* In:

Stattdessen sei dieses Bild zu nuancieren:

> Medieval exegesis cannot, in fact, be reduced to allegorism. Moreover, the assumptions underlying the fourfold pattern of exegesis did not simply disappear, whether in the later Middle Ages with the rise of various alternative patterns of interpretation or with the humanists' and the Reformers' emphasis on the literal meaning of the text in the sixteenth century. On the one hand, not only does medieval exegesis manifest a considerable variety of interpretive patterns, but it also displays what can only be called an increasing interest in both the text and its literal sense and thereby situates itself along a trajectory pointing toward the Reformation rather than away from it. On the other hand, when the medieval fourfold method is understood less under the general rubric of allegory (which is, of course, a misunderstanding of the method) and more as an attempt to express that – beyond the basic literal and grammatical reading of the text – Scripture also speaks to the teaching, to the morality, and to the expectation of the believing community, then the continuity of intention between the various medieval approaches and the methods of the Reformers also becomes far more obvious.[140]

Durch die Feststellung, dass die mittelalterliche Exegese nicht rein allegorisch und eine Betonung des Literalsinns in ihr durchaus zu entdecken ist – wie oben bereits bei Thomas konstatiert werden konnte[141] – und ferner, dass die Betonung des Literalsinns bei den Reformatoren nicht eine vollständige Ablehnung der Allegorie zur Folge hat, kann das anachronistische Bild der Zäsur zwischen Mittelalter und Reformation widerlegt werden. Wie wir sehen werden, ist die Zäsur zwischen den katholischen und protestantischen Konfessionen bezüglich der Allegorese ebenfalls erzwungen.

Es ist deutlich geworden, dass Calvins Betonung des Literalsinns figürliche Auslegungen der Heiligen Schrift nicht ausschließt. Jedoch ist es wichtig zu betonen, dass die allegorische Deutung der Heiligen Schrift nach dem schematischen vierfachen Schriftsinn abgelehnt wird, weil durch sie eine Aufteilung des Schriftsinns vollzogen werde.[142] Dennoch

---

Publications of the Modern Language Association of America 89/3 (1974), S. 551-562. Bibliographische Angaben zu den von Muller und Thompson erwähnten Quellen, die von einer Zäsur sprechen: Frederic W. Farrar: *History of Interpretation.* New York, Dutton, 1886; repr. Grand Rapids, Baker Book House, 1961; S.L. Greenslade (Hrsg.): *The Cambridge History of the Bible*. Cambridge University Press, 1963.

[140] Muller/Johnson 1996, S. 343, 344.

[141] Siehe Einleitung dieser Arbeit.

[142] Zur Bedeutung des Literalsinns in Calvins Hermeneutik vgl. Richar Burnett: *John Calvin and the Sensus Literalis.* In: *Scottish Journal of Theology* 57/1 (2004), S. 1-13. Burnett schreibt dort ebenfalls, dass der Literalsinn bei Calvin genügend „breathing space" (S. 12), zwischen dem was in der Heiligen Schrift geschrieben steht und

bezieht Calvin in seinen Bibelkommentaren auch Allegorien mit ein. Wie oben beschrieben, erkennt Calvin Paulus' Allegorisierung der Geschichte Hagars und Ismaels an, auch wenn er den Begriff als unpräzise beschreibt. Selbstverständlich hat Calvin hier keine andere Wahl, denn die Allegorie wird von der Heiligen Schrift selbst vorgegeben. Gleichwohl deutet Calvin auch Bibelstellen allegorisch, die nicht als solche vorgegeben sind.

So hat Gary Neal Hansen gezeigt, dass Calvin in seinen Parabelauslegungen regelmäßig allegorische Deutungen vornimmt.[143] Dabei soll nicht unerwähnt bleiben, dass Calvin in seinem Kommentar zur Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30; 36-40), die bekanntlich von Jesus selbst in ihren einzelnen Elementen allegorisch gedeutet wird, durchaus Gefahren erkennt:

> Scio, quosdam subtilius minutas quasque particulas persequi, sed quia timendum est, ne argutiae minus solidae nos ad ineptias deducant, parcius philosophari malo, simplici et genuino sensu contentus.[144]

Auch in der Auslegung der Parabel des verlorenen Sohnes wiederholt er die Warnung: „Quanquam in parabolis (ut saepius dictum est) singulas minutias excutere ineptum foret."[145] Doch empfindet er die Deutung des verlorenen Sohnes, der aus Hunger Trebern essen muss, als Sinnbild für diejenigen sinnvoll, die das wahre Brot Gottes verweigern:

> Postea poenam describit, quae iusto Dei iudicio ut plurimum prodigos decoctores manet: nempe ut maie consumptis opibus prolixe esuriant, et quia optimi panis abundantia frugaliter uti nescierunt, ad glandes et siliquas redigantur: denique ut porcorum sodales facti indignos se sentiant humano victu. Nam et haec est porcina ingluvies, male disperdere quod in vitae subsidia datum erat. Quod subtiliter quidam exponunt, hanc iustam esse impii fastidii poenam, ut famelici ad siliquas confugiant, qui lautum panem in familia coelestis patris respuerint, vere quidem et utiliter dicitur, […].[146]

Doch auch diese Aussage kommt nicht ohne eine Warnung vor dem Allegorisieren aus: „[…]

---

dem *worüber* geschrieben wird, erhält. Der Literalsinn bei Calvin ließe somit genügend Platz für allegorische Deutungen: „[…] [W]hatever conception of the literal sense Calvin had, his understanding was, at least in practice, elastic enough to include qualified use of allegory" (S. 4).

[143] Gary Neal Hansen: *John Calvin and the Non-Literal Interpretation of Scripture.* Diss. Princenton Theological Seminary, 1998, S. 209-213.

[144] Calvin: *Comm. In Harm. Evang. Matth*. 13,41; CO 45,37.

[145] Calvin: *Comm. In Harm. Evang. Luc.* 15,22; CO 45,509.

[146] Calvin: *Comm. In Harm. Evang. Luc.* 15,11; CO 45,507.

nec ulla religio prohibet hac similitudine uti, sed memoria interim tenendum est, quid allegoriae a genuino sensu differant.“[147] In seiner Auslegung des Gleichnisses des Feigenbaums (Mt 24,32-36) ist das gleiche Paradox zu beobachten. Zunächst deutet Calvin den Vergleich im einfachen Sinne auf Christus indem er sagt, dass der erneut Blätter austreibende Feigenbaum auf die Rückkehr Jesu hindeute:

> Non tantum intelligo, aeque certum fore signum propinqui adventus Christi in illa rerum perturbatione, cuius facta est mentio, atque certo cognoscimus instare aestatem, dum arbores virere incipiunt, […].[148]

Anschließend führt er aber aus, dass Jesus mit dem Vergleich noch etwas anderes sagen wollte und beginnt damit, einzelne Eigenschaften des Baumes allegorisch auf die Kirche hin zu deuten:

> […] sed aliud quiddam meo iudicio denotat Christus. Nam quum hieme arbores rigore frigoris contractae plus roboris prae se ferant, vere autem soluta duritie magis fragiles appareant, quin etiam findantur ut exitus novis ramusculis pateat, sic nihil obstare ecclesiae vigori, quod eam afflictiones secundum carnis sensum emolliant. Sicuti enim succus interior per totam arborem infusus, postquam mollitiem induxit, collectis viribus erumpit ad renovandum quod emortuum erat, sic Dominus ab externi hominis corruptione plenam suorum instaurationem producit. Summa est, ne ex debili et caduco ecclesiae statu interitum coniiciant, sed potius sperent immortalem gloriam, ad quam Dominus cruce et aerumnis suos praeparat.[149]

Die Verwandlung des Baumes unter Einfluss der Jahreszeiten wird hier zur Verwandlung der Kirche unter dem Einfluss der Gnade Christi. Denn der Baum, der im Winter sein Laub verliert und „fest“ („robor“) und „hart/starr“ („rigor“) wird und im Frühling zerbrechlich aussieht, habe gerade dann wieder Platz für neue Zweige. Genau so stehe der Kraft der Kirche nichts im Wege, obwohl sie für das menschliche Auge zunächst zerbrechlich erscheint, wenn sie in Schwierigkeiten gerät. So wie die inneren Säfte des Baumes, die ihn zunächst mit „Sanftheit“ („mollitiem“) durchdringen, ihm aber gleichzeitig die Kraft geben, um das tote Holz zu erneuern, so erzeuge Gott eine völlige Erneuerung des Menschen von Innen heraus. Man dürfe also nicht vom schwachen und verfallenen äußeren Zustand der Kirche auf ihren Untergang

---

[147] Ebd.
[148] Calvin: *Comm. In Harm. Evang. Matth.* 24,32-36; CO 45,607. Vgl. Hansen 1998, S. 212.
[149] Ebd.

schließen, sondern solle vielmehr auf den unsterblichen Ruhm hoffen, auf dem der Herr die Seinen durch das Kreuz und seine Leiden vorbereitet. Sich auf die Autorintention berufend unternimmt Calvin hier eine allegorische Deutung der Parabel, welche über die von Jesus selbst bereits gegebene Deutung hinausreicht. Denn über seine Deutung der Parabel auf den gegenwärtigen Zustand der Kirche hin, erhält die Bibelpassage für den zeitgenössischen Gläubigen Relevanz. Wie die allegorische Deutung der Geschichte von Isaak und Ismael es erlaubt hat, sie für den Gläubigen in der Gegenwart relevant zu machen, so ist genau dies auch hier das Ziel von Calvins Exegese.

Abgesehen von der Parabelauslegung, die ja in gewisser Weise eine auf Analogien beruhende Deutung erfordert, legt Calvin weiterhin auch Textstellen, die in ihrem grammatischen Sinn bereits bedeutsam sind, allegorisch aus. In der Verteilung der Kleider Jesu durch die Soldaten (Joh 10,23) erkennt er zum Beispiel das Zerstückeln der Heiligen Schrift durch „fremde Erfindungen" („alienis commentis"):

> […] sicuti semel a profanis militibus divisae sunt Christi vestes, ita hodie perversi homines totam scripturam, qua Christus ut se nobis conspicuum praebeat vestitur, alienis commentis discerpunt.[150]

Auffällig dabei ist, dass auch dieser Vergleich wiederum mit einer Verurteilung einer auf den ersten Blick ähnlich gehaltenen allegorischen Deutung verknüpft ist: „Quod allegorico sensu quidam hunc locum ad scripturam torquent, quae laceratur ab haereticis, nimis coactum est."[151] Calvins Interpretation der Textstelle unterscheidet sich tatsächlich nur insofern von der nach ihm als erzwungen empfundenen allegorischen Deutung, als er sogar eine weitere Analogie hinzufügt. Er hebt nämlich den Vergleich zwischen Kleid und Heiliger Schrift dadurch hervor, dass er zusätzlich postuliert, Christus kleide sich mit der Heiligen Schrift, um sich zu offenbaren. Trotzdem lässt sich Calvins Deutung der Textstelle gut in das Schema seiner Überlegungen bezüglich der Allegorese einbetten. Denn zunächst lehnt Calvin hier eine rein allegorische Deutung ab, um sie daraufhin mit einem Vergleich zu ersetzen. Eine Allegorie würde die Textstelle nämlich in mehrere Bedeutungsebenen zerstückeln. Indem er hier aber nur einen Vergleich zieht, zwingt Calvin dem Text nichts auf, sondern listet bloß Ähnlichkeiten auf, ohne diese als zusätzliche inhärente Bedeutung des Textes zu verstehen. Weiterhin scheint Calvin die Textstelle, ähnlich zu den oben genannten Beispielen seiner allegorischen Deutung,

---

[150] Calvin: *Comm. In Ioann. Ev.* 19,23; CO 47,416. Vgl. Hansen 1998, S. 218.
[151] Calvin: *Comm. In Ioann. Ev.* 19,23; CO 47,416.

mittels seiner Auslegung für die Gegenwart polemisch relevant machen zu wollen. Hierzu amplifiziert er den Vergleich und wendet diesen gegen die Lehre der katholischen Kirche als vermeintlich einzige hermeneutische Autorität:

> Sed minime ferenda est papistarum improbitas cum horribili Dei blasphemia coniuncta. Scripturam dicunt ab haereticis lacerari: tunicam vero, hoc est ecclesiam, integram manere: ut reiecta scripturae autoritate fidei unitatem in solo ecclesiae titulo consistere evincant, quasi vero ipsa ecclesiae unitas alibi fundata sit quam in scripturae fide. Quum ergo fidem a scriptura divellunt, ut uni ecclesiae addicta subiaceat, tali divortio non iam Christum despoliant, sed crudeli sacrilegio discerpunt eius corpus. Quanquam ut illis demus, ecclesiae symbolum esse inconsutilem tunicam, minime obtinebunt quod captant, quia probandum restabit, penes ipsos esse ecclesiam, cuius nullum prorsus signum ostendunt.[152]

Die „Papisten“ behaupten also, dass die Heilige Schrift die Kleidung Jesu sei, die von Häretikern zerteilt werde, aber das nahtlose Untergewand, das eben nicht zerstückelt werden kann, sei die Kirche. Diese Aussage hat für Calvin blasphemischen Charakter, weil sie die Autorität der Heiligen Schrift verwerfe. Dadurch beraubten sie Christus nicht nur seiner Kleidung, sondern zerstückelten auch seinen Körper. Mittels dieser geschickten Umdeutung des Vergleiches sind die Häretiker nun zu Papisten geworden, die nicht nur die Autorität der Heiligen Schrift anzweifeln, sondern auch noch den Körper Christi zerstückeln. Paradox bleibt aber die Tatsache, dass Calvin die zunächst abgelehnte Allegorie selbst amplifiziert, wenn auch nur für einen Vergleich, um die Textstelle polemisch umdeuten zu können. Obwohl Hansen hier eine Willkürlichkeit in Calvins Bibelauslegung erkennen will, kann dies meines Erachtens im Rahmen seiner Ablehnung des vierfachen Schriftsinns gesehen werden.[153] Da Calvins Auslegung darauf abzielt zu zeigen, dass eine Zerstückelung des Schriftsinns, die Autorität der Schrift für den Glauben untergraben würde, wäre es im Licht seiner häufig geäußerten Allegoriekritik abwegig, wenn er gerade an dieser Stelle das Wort Allegorie nutzen würde. Dennoch entspricht die Deutung der klassischen Definition von Allegorie, die auch von Calvin selbst in seinem Kommentar zum Traum Nebukadnezars (Dn 4,10-16) gegeben wird: „Non

---

[152] Ebd.

[153] Hansen 1998, S. 218f.: „It appears that what Calvin approves is the same metaphor that he disapproves, with more detail added on. If the subtle distinction is in that what Calvin approves is not an interpretation but a mere comparison, it should be noted that just before this he had quite firmly interpreted the scene as a spiritual metaphor: ‚Moreover, let us learn that Christ was stripped of his garments that he might clothe us with his righteousness.‘ One can hardly be expected to be thoroughly systematic and consistent in one’s metaphors while writing a shelf of commentaries over a period of decades. Nevertheless, in these instances the decision of whether to take images metaphorically and, if so, in what direction to take them appears rather arbitrary in Calvin’s practice.“

dubium igitur est quin totus sermo sit metaphoricus : imo proprie loquendo est hic allegoria: quoniam allegoria nihil aliud est, quam continua metaphora."[154]

Diese rhetorische Definition der Allegorie kann als Schlüssel für Calvins allegorische Bibeldeutung gesehen werden. Für Calvin ist dann die Rede von Allegorie, wenn mehrere Metaphern aneinander gereiht werden. Dass eine bestimmte Textstelle als Allegorie gelesen werden kann, hängt demnach vom Kontext und der Intention des Autors ab. Sie ist somit keine verborgene Sinnebene der Heiligen Schrift. Der Autor, so behauptet Calvin in seinem Kommentar zu Mt 13,10 (wo die Jünger Jesus fragen, weshalb er immer in Parabeln spreche), kann eine Allegorie anwenden, um Sachverhalte noch einmal anders zu sagen und sie anschaulicher darzustellen:

> Porro quamvis similitudines plerumque rem de qua agitur illustrent, quae tamen perpetuam metaphoram continent, aenigmaticae sunt. Christus ergo similitudinem hanc proponens sub allegoria involvere voluit, quod sine figura clarius et plenius dicere poterat. Nunc vero ubi addita est expositio, plus et energiae et efficaciae habet figuratus sermo quam simplex: hoc est, non solum efficacior est ad movendos animos, sed magis est perspicuus.[155]

Auch die typologische Allegorie hat bei Calvin eine veranschaulichende Wirkung:

> Obscurant quidem magis rem interdum allegoriae quam illustrant. Sed haec non parum habet gratiae, nec parum lucis affert, quum veteres legis figuras ad Christum apostolus transfert: ut in eo recognosceamus vere nunc esse exhibita quaecunque lex adumbravit. Sicut autem singulis pene verbis pondus inest, ita meminerimus subesse antithesin, ut Veritas quae in Christo conspicitur, veteres figuras aboleat.[156]

Die rhetorische Definition der Allegorie als fortgesetzte Metapher hat zur Folge, dass Calvin zwar manchmal allegorische Deutungen vornimmt, aber nicht im klassischen scholastischen Sinne des vierfachen Schriftsinns. Bei Calvin ist die Allegorie als Stilfigur als ein Teil des Literalsinns zu sehen. Olivier Millet charakterisiert Calvins Umgang mit der Allegorie dementsprechend auch als ein syntagmatisches Vorgehen, das einem paradigmatischen Verfahren gegenüberzustellen ist. Anhand dieser Begriffe, für die er sich auf Tzvetan Todorovs und Roman Jakobsons strukturalistische Poetik stützt, beschreibt Millet, wie semantische

---

[154] Calvin: *Praelectiones in Danielem* 4,10-16; CO 47,657. Vgl. Hansen 1998, S. 202, 203; Millet 1992, S. 292.
[155] Calvin: *Comm. in Harm. Evang. Matth.* 13,10; CO 45,357. Vgl. Hansen 1998, S. 203.
[156] Calvin: *Comm. in Epist. Heb.* 10,19; CO 55,128. Vgl. Millet 1992, S. 293.

Bezüge auf zwei Weisen hergestellt werden können: „Le développement d'un discours peut se faire le long de deux lignes sémantiques différentes : un thème (topic) en amène un autre soit par similarité, soit par contiguïté."[157] Ein durch Ähnlichkeit hergestellter semantischer Bezug wird von Todorov als paradigmatisch beschrieben und ist laut Millet die Weise, nach der die scholastische Allegorese Zeichen mit Bezeichnetem verbindet. Dies ist eine vertikale Beziehung, die dadurch entsteht, das dem Literalsinn ein allegorischer Sinn hinzugefügt wird. Aus der Herstellung semantischer Bezüge nach diesem Verfahren erfolgt also die Zerstückelung des Schriftsinns, die von Calvin kritisiert wird. Ein semantischer Bezug durch Nähe, der von Todorov als syntagmatisch beschrieben wird, würde einer solchen Aufteilung vorbeugen, weil der allegorische Gehalt als Signifikat, als die vom Autor intendierte Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks gesehen wird.[158] Millet behauptet, dass Calvin mit seiner Theorie eine neue Form von Allegorie betreibt, deren Ziel nicht die Kontemplation verborgener Bedeutungen in der Heiligen Schrift sei, sondern seine Herangehensweise „[...] consistera à vérifier dans la réalité d'une expérience la justesse et la force des métaphores ou des ‚tableaux' du texte biblique."[159] Wenn Calvin also Allegorese betreibt, tut er dies nicht, um mehrere Schriftebenen zu kontemplieren, sondern um eine Textstelle für die Gegenwart relevant zu machen.

Sowohl Luther als auch Calvin ist also gemeinsam, dass ihre Hervorhebung des Literalsinns, die Allegorese keineswegs ausschließt.

1.3.2. Allegorese in der nachtridentinischen römisch-katholischen Bibelhermeneutik

Die katholische Position zum Umgang mit der Heiligen Schrift wurde maßgeblich durch das Konzil von Trient geprägt. In drei Etappen von 1545 bis 1563 tagte das Konzil, um unter anderem eine Reaktion auf die Impulse der Reformation zu formulieren. Ziel des Konzils war es, die Kirche aus sich heraus zu reformieren und in ihr erneut Einheit zu stiften.[160] In der vierten Sitzung des Konzils am 8. April 1546 wurden die Dekrete zum Umgang mit der

---

[157] Roman Jakobson: *Essais de linguistique générale.* Paris, Éditions de Minuit, 1963, S. 61. Vgl. Millet 1992, S. 296.
[158] Vgl. Millet 1992, S. 296. Millet beruft sich auf folgenden Text von Todorov: Tzvetan Todorov: *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Bd. 2. *Poétique.* Seuil, Paris, 1968, S. 30f.
[159] Millet 1992, S. 297.
[160] Für die Geschichte des Konzils siehe u.a. Hubert Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde. Freiburg im Breisgau, Herder, 1949f.; Remigius Bäumer (Hrsg.), *Concilium Tridentinum.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

Heiligen Schrift festgehalten. Dabei sind insbesondere zwei Punkte für den Umgang mit der Allegorie von Bedeutung. Das erste Dekret der Sitzung geht zunächst auf den Status der Schrift als Quelle göttlicher Offenbarung und der Tradition ein:

> Perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.[161]

Demnach ist also nicht nur die Heilige Schrift von Gott inspiriert, sondern auch die von den Kirchenvätern überlieferte Tradition. Das Konzil grenzt sich mit diesem Dekret vom protestantischen *sola scriptura*-Prinzip ab, indem es die Überlieferung als ebenso wichtige Quelle der göttlichen Offenbarung ansieht. Auch das zweite Dekret, in dem die Biblia Vulgata für die katholische Kirche zur einzig gültigen Bibelversion erhoben wird und die Autorität über ihre Auslegung allein der Kirche verliehen wird, kann als eine Distanzierung zur protestantischen Theologie beobachtet werden:

> Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent.[162]

Während die Protestanten die Bibelexegese durch ein individuelles Studium der Bibel befürworten, stellen die Katholiken die Schriftauslegung unter das Lehramt der Kirche. Denn nur die Kirche habe das Recht zu entscheiden, welche Interpretation der Bibel die richtige sei.[163]

---

[161] *Concilium Tridentinum*, *Sessio IV*, *Decretum de Canonicis scripturis*. In: Josef Wohlmuth (Hrsg.): *Dekrete der ökumenischen Konzilien/Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bd. 3. *Konzilien der Neuzeit.* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2002, S. 663.

[162] *Decretum de editione et usu sacrorum librorum*. Ebd., S. 664.

[163] Zur Rolle von Kirche und Tradition für die Auslegung der Heiligen Schrift bei Calvin siehe Holder 2006, S. 111-117 und 268-271. Holder argumentiert, dass die Annahme, Calvin habe sich nicht von der patristischen Tradition inspirieren lassen und die Kirche als Institution spiele keine Rolle für seine Exegese, ein falsches Verständnis des *sola scriptura*-Prinzips sei. Ihm zufolge habe sich Calvin sehr wohl von den Kirchenvätern

Auf dem Gebiet der Bibelexegese lehnt das Konzil die protestantische Kritik an der scholastischen Schriftauslegung also (implizit) ab. Das maßgebende Argument hierfür ist, dass nicht die Schrift allein, sondern die gesamte Überlieferung der Kirchenväter und Apostel durch den Heiligen Geist inspiriert worden ist.

Obwohl die Festlegung der katholischen Position in erster Linie eine Grenzziehung zwischen den Konfessionen bewirkt, lassen die Dekrete der vierten Sitzung einige Stellen offen. So äußert sich das Konzil etwa nicht zur theologischen Frage, ob die Offenbarung sich gänzlich sowohl in der Heiligen Schrift als auch in der Tradition finden lasse oder ob sie in einen biblischen und einen patristischen Teil aufgeteilt wurde, die zusammen die ganze Wahrheit offenbarten.[164] Das Dekret eröffnet an diesem Punkt also Möglichkeiten für verschiedene Interpretationen. So lehrt der Mailänder Kardinal Roberto Bellarmino in seinem dogmatischen Hauptwerk *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* (1586-1593), dass es keine solidere Basis für den Glauben gebe als die Heilige Schrift.[165] Bellarmino legt somit den Fokus klar auf die Heilige Schrift. Er fügt aber hinzu, dass die Tradition als ungeschriebenes Wort Gottes notwendig sei, um zu einem richtigen Verständnis der Heiligen Schrift zu kommen.[166] Er gibt also keine endgültige Antwort auf die Frage nach der Akzentsetzung, betont aber gleichzeitig die Notwendigkeit der Heiligen Schrift.

Der vierfache Schriftsinn, obwohl nicht explizit in den Dekreten genannt, wird in der katholischen Exegese weiterhin als Leitfaden genutzt, entstammt er doch der Tradition. Freie und von der Kirche unabhängige Interpretationen werden hingegen nicht zugestanden, denn allein die Kirche lehre, wie die Heilige Schrift zu deuten sei. Weiterhin äußert das Dekret den Wunsch des Konzils, beliebige Interpretationen einzuschränken:

> Post haec temeritatem illam reprimere volens, qua ad profana quaeque convertur et torquentur verba et sententiae sacrae scripturae, ad scurilia scilicet, fabulosa, vana, adulationes, detractiones, superstitiones, impias et diabolicas incantationes, divinationes, sortes, libellos

---

inspirieren lassen (seine Präferenz für Johannes Chrysostomos ist bekannt). Die Kirche ist „the community that accepts the application of scriptural meaning." (S. 268).

[164] Vgl. zu diesem Thema Gerald van Ackeren: *Is all revelation in Scripture?* In: *Proceedings of the Catholic Theological Society of America. Seventeenth Annual Convention.* 1962, S. 249-261.

[165] „At sacris Scripturis, quae Propheticis & Apostolicis literis continentur, nihil est notius, nihil certius: ut stultissimum esse necesse sit qui illis fidem esse habendam neget" (Roberto Bellarmino: *De verbi Dei interpretatione*, Lib. I, Cap. II In: Ders.: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Ingolstadt, David Sartorius, 1586, S. 4). Er schreibt ebenfalls: „Quare cum sacra Scriptura regula credendi certissima tutisimaque fit: sanus profecto non erit, qui ea neglecta spiritus interni saepe fallacis, & semper incerti iudicio se commiserit" (Ebs., S. 5).

[166] „Itaque hoc dogma tam necessarium, quod scilicet aliqua sit Scriptura divina, non potest sufficienter haberi ex sola Scriptura. Proinde cum fides nitatur verbo Dei, nisi habeamus verbum Dei non scriptum, nulla in nobis erit fides" (Ebd., S. 209).

> etiam famosos […].[167]

Bei der Betrachtung weiterer nachtridentinischer Quellen aus der katholischen Exegese ist zu beobachten, dass auch dort der Literalsinn kontinuierlich stärker ins Blickfeld rückt.[168] Bei der stärkeren Fokussierung auf den Literalsinn handelt sich also keineswegs um ein rein protestantisches Phänomen, wie es von der Forschung lange behauptet wurde, sondern ist in beiden Konfessionen zu beobachten. In der *Ratio Studiorum*, der Studienordnung für Jesuitenkollegien, lautet die erste Regel für die Auslegung der Heiligen Schrift zum Beispiel:

> Intelligat suas praecipue partes esse [der Lehrer der Heiligen Schrift], divinas litteras iuxta germanum litteralemque sensum, qui rectam in Deum fidem, bonorumque morum instituta confirmet; pie, docte, grauiter explicare.[169]

Auch hier wird der Literalsinn der Heiligen Schrift als Basis für ihre Auslegung betont. Der spirituelle Sinn der Schrift muss nach der Studienordnung stets auf dem Literalsinn fußen.

Auch Bellarmino führt in seinen *Disputationes* den Literalsinn als einzige Grundlage für jedwede Argumentation an. Auf Zitaten von zahlreichen Kirchenvätern fußend hebt Bellarmino zunächst hervor, dass die Bibel „dunkel“ und erklärungsbedürftig sei, womit er die katholische Sichtweise von dem protestantischen Prinzip des *sensus simplex* abgrenzt:

---

[167] Josef Wohlmuth (Hrsg.): *Dekrete der ökumenischen Konzilien/Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bd. 3: *Konzilien der Neuzeit*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2002, S. 665. Es würde sich lohnen zu fragen, ob hier nicht von einer Aneignung der reformatorischen Thesen im Sinne des *solus sensus literalis* die Rede sein könnte. Eine solche These vertritt auch Kołakowski in seinem Aufsatz *Zum Begriff der Gegenreformation* (1977): „Eine Reformbewegung in der Kirche, die in echten Aspirationen der Gläubigen verwurzelt ist und als eine Bedrohung der Einheit angesehen werden darf, kann normalerweise nur durch eine Gegenreform bekämpft oder überwunden werden, die sich gewisse Ideen und Losungen des Gegners aneignet, diesen Ideen jedoch eine solche Deutung und einen bestimmten Gültigkeitsbereich gibt, um sie innerhalb der ideologischen und organisatorischen Disziplin festzuhalten“ (S. 37). In der Gegenreformation des 16. Jahrhunderts sieht Kołakowski „Jesuitismus, Jansenismus und orthodoxe spanische und französische Mystik“ jeweils als „entsprechende Hauptformen“ in der katholischen Kirche, um den „assimilatorischen Kampf“ mit dem „Humanismus, Protestantismus und Mystizismus“ aufzunehmen (S. 39). Leszek Kołakowski: *Zum Begriff der Gegenreformation.* In: Ders.: *Leben trotz Geschichte.* München, Piper, 1977, S. 36-48.

[168] Dies beobachtet auch Marc Föcking, der bei Gambara und Possevino ein Mißtrauen der Allegorese gegenüber beobachtet. Marc Föcking: Rime Sacre *und die Genese des barocken Stils*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994, S. 123: „Dieses Mißtrauen lässt sich unschwer aus den Bestrebungen des Tridentinums erklären, jeder unkontrollierten Bibelauslegung einen Riegel vorzuschieben und sowohl die nicht von kirchlicher Autorität sanktionierten heterodoxen Deutungen des Protestantismus als auch die Wucherungen der mittelalterlichen Hermeneutik zu unterbinden.“

[169] *Ratio, atque Institutio studiorum Societatis Iesu.* Rom, 1616, S. 37: „Intelligat suas praecipue partes esse, divinas litteras iuxta germanum litteralemque. Sensum, qui rectam in Deum fidem, bonorumque morum instituta confirmet; pie, docte, graviter explicare.“

> Certe isti Patres norant phrases, nec erant superbi infideles, & tamen ingenue confitentur Scripturas esse difficiles. Ex quo Lutheri & Brentij temeritas ac vanitas satis, opinor, aperte coarguitur. Neque deest ad hoc idem confirmandum praeter auctoritates, etiam ratio. Nam in Scripturis duo considerari possunt, res, quae dicuntur, & modus, quo dicuntur. Si res consideres, necessario fatendum est, Scripturas esse obscurissimas.[170]

Die Dunkelheit der Heiligen Schrift bedeutet bei Bellarmino, dass sie nicht nur einen einzigen leicht verständlichen Sinn besitzt, sondern schwierig zu verstehen ist. Er verweist dabei auf verschiedene Passagen der Heiligen Schrift, die zunächst widersprüchlich erscheinen und die ihm zufolge nur verstanden werden können, wenn sie erläutert und auf mehreren Sinnebenen erklärt werden. Die Auslegung der Bibel nach dem vierfachen Schriftsinn wird daher von Bellarmino fortgeführt.

> Est enim Scripturae divinae proprium, quia Deum habet auctorem, ut saepe numero contineat duos sensus, literalem sive historicum; & spiritualem sive mysticum: Literalis est, quem verba immediate prae se ferunt; Spiritualis est, qui alio refertur, quam ad id quod verba immediate significant.[171]

Der geistliche Sinn wird bei Bellarmino am Beispiel der „neueren Theologen“ in die klassischen drei Sinne unterteilt: „Spiritualis autem sensus a recentioribus Theologis distinguitur triplex, allegoricus, tropologicus, anagogicus.“[172] Zunächst ist der Literalsinn Bellarmin zufolge doppelt aufzufassen, er unterscheidet nämlich zwischen erstens einem *sensus simplex*, in dem keine rhetorischen Figuren genutzt werden und zweitens einem *sensus figuratus* haben, in dem eine Textstelle mittels rhetorischer Figuren einen übertragenen Sinn erhält: „Porro literalis duplex; alius Simplex, qui consistit in proprietate verborum; alius Figuratus, quo verba transferuntur a naturali significatione ad alienam.“[173] Man könnte aus dieser Aussage schlussfolgern, dass der spirituelle Sinn als ein komplett vom Literalsinn getrennter Sinn anzusehen ist. Tatsächlich aber ist der Literalsinn bei Bellarmino entscheidend für die geistliche Interpretation der Schrift:

---

[170] Bellarmino 1586, S. 159.
[171] Ebd., S. 167.
[172] Ebd., S. 168.
[173] Ebd.

> Sed quamquam haec ita se habeant: tamen non invenitur spiritualis sensus in omni sententia Scripturae, nec in Testamento veteri, nec in novo. Illud enim: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, Deuteronom.6.&.Matth.22. & similia praecepta non habent nisi unum sensum, id est, literalem, ut recte docet Cassianus collat. 8 cap. 3. His ista constitutis convenit inter nos & adversarios, ex solo literali sensu peti debere argumenta efficacia: nam eum sensum, qui ex verbis, immediate colligitur, certum est, sensum esse Spiritus sancti. At sensus mystici & spirituales varij sunt, & licet aedificent, cum non sunt contra fidem, aut bono mores, tamen non semper constat, an sint a Spiritu sancto intenti.[174]

Für die These, dass konfessionsübergreifend nur der Literalsinn als Grundlage für Auslegungen genutzt werden darf, spricht demnach, dass Bellarmino explizit die gleiche Position vertritt wie seine protestantischen „Gegner". Denn auch die allzu freien allegorischen Interpretationen werden, am Beispiel von Origenes, der das Paradies allegorisierte und damit seine historische Realität verleugnete, von Bellarmino kritisiert:

> Exemplo sit Origenes, qui propterea erravit, quod quae accipienda erant simpliciter, accepit figurate, ut Hieronymus docet in epistola ad Pammachium de erroribus Ioannis Hierosolymitani, ubi dicit, Origenem sic Paradisum terrestrem allegorizare, ut historiae auferat veritatem, dum pro arboribus, Angelos, pro fluminibus, virtutes coelestes intelligit; & tunicas pelliceas Adae & Evae, corpora humana interpretatur, quasi ante peccatum sine corpore vixerint.[175]

Die Betonung des Literalsinns als Basis für zuverlässige Bibelexegese auf katholischer Seite wird in diesem Zitat besonders deutlich.

Ebenso betont Cornelius a Lapide in seinen Schriftkommentaren, dass „solide" allegorische Erklärungen der Heiligen Schrift auf dem Literalsinn beruhen und diesem keine andere Bedeutung hinzugefügt werden soll. So lautet die 40. Regel zur Erklärung des Pentateuchs („Canones qui facem praeferunt Pentateucho"):

> In sensu litterali omnes sententiae, omniaque verba debent explicari et accommodari rei significatae: id autem non est necesse in sensu allegorico, imo S. Hier. Greg. Orig. et alii saepe liberam volunt esse allegoriam, atque in ea explicanda non servant rigorem historiae. Exemplum est in Davidis adulterio, quod S. August. Ambros. et alii docent fuisse typum amoris Christi in Ecclesiam Gentium, quae antea cum idolis ut adultera vixerat. Verum propria et solida allegoria

[174] Ebd., S. 169.
[175] Ebd., S. 169f.

> debet respondere historiae, et quo aptius respondet, eo aptior est; imo alioqui non est proprius Scripturae sensus, sed quasi accommodatitius. Sicut enim literalis est is, quem primo verba significant; ita allegoricus est, quem res per literalem sensum significatae adumbrant et significant. Ita docet S. Hieron. in Osee c. 5. ubi retractat contrarium, quod alibi dixerat.[176]

Wie zuvor schon Bellarmino referiert auch a Lapide auf die Kritik der Kirche an Origenes anhand des bekannten Beispiels seiner Paradiesallegorien:

> Damnavit Ecclesia Origenem, quod sui cerebri commenta fecerit S. Litterarum sacramenta, dum Evae ex Adami costa formationem spiritaliter, arbores paradisi angelicam fortitudinem, tunicas pelliceas humana corpora; et plura similia mystice interpretatus est, ac litterae veritatem fugiens ad mysticos sensus confugit, symbolicus semper interpres, ait S. Hieron. Atque haec una lapsus eius fuit occasio. Praeclare Cassiodorus de Instit. divin. lect. *Origenes*, inquit, *ubi bene, nemo melius; ubi male, nemo peius.*[177]

Neben Bellarminos und Lapides diplomatisch ausgedrückter Beanstandung des freien Allegorisierens bei Origenes, wird auf katholischer Seite auch schärfere Kritik gegenüber der Allegorese geäußert. Im Traktat *De Eloquentia sacra et humana libri XVI* (1630) des Jesuiten Nicolaus Caussinus wird die beständige Suche nach Allegorien in allen Teilen der Heiligen Schrift als ein Fehler betrachtet und im Kapitel „De Cacozelo“ dem „kalten Stil“ zugeordnet:

> Huic vitio obnoxii sunt qui in sacris litteris allegoricos ubique consectantur sensus, & omnia in eas quas sibi finxerunt imagines efformant. Qua re in nimii sunt plerunque Origenes, & Philo, qui allegoriarum studio, in frigida saepissime deferri coguntur.[178]

In einem weiteren Kapitel über die „Forma et charactera sacrae eloquentiae“ wiederholt Caussinus seine Kritik an Philo und Origenes und postuliert, dass der Literalsinn den Gelehrten am meisten zuspreche und Allegorien eher für das Volk bestimmt seien:

---

[176] Cornelius a Lapide: *Commentaria in Pentateuchum Mosis*. Antwerpen, Martin Nutius & Ioannes Mersius, 1616, S. 6. Der Begriff „sensus accommodatitius“ wurde öfters verwendet, um Auslegungen zu beschreiben, die so weit vom Sinn der Textstelle abweichen, dass sie die Intention des Heiligen Geistes aus dem Auge verloren haben und ihr somit eine neue Bedeutung hinzufügen würde. Vgl. Reimund Sdzuj: *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit.* Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, S. 101-104; Carl Marbach: *Carmina Scripturarum.* Hildesheim u.a., Georg Olms Verlag, 1994, S. 46-55. Obwohl der Begriff nicht immer im negativen Sinne verwendet wurde, ist dies hier bei Cornelius a Lapide der Fall.

[177] Cornelius a Lapide: *Commentaria in duodecim prophetas minores*. Venedig, Hieronymus Albritius, 1700, S. 6.

[178] Nicolaus Caussin: *De eloquentia sacra et humana Libri XVI*. Paris, Mathurini Henault u.a., 1630, S. 86. Für eine weitere Erklärung des Begriffes *stylus frigidus* siehe unten 2.2.2.

> Cum autem in sacris litteris duplex sit sensus, unus litteralis, alter mysticus, qui in allegoricum, tropologicum, & anagogicum subdivitur, Litteralis maxime placet doctis & historicis hominibus; Mysticus, sive spiritualis, diffusior est, & popularibus saepe auribus iucundior: quanquam in eo tenendus est modus, ne insana figurarum dulcedo nos a corporibus ad umbris usquequaque traducat. Quo in genere saepe errarunt Philo Iudaeus, & Origenes: qui ingenii sui acumina putarunt esse sacramenta; & quae simplici sensu erat interpretanda, in varias allegoriarum detorserunt.[179]

Auch was die Anwendung der Allegorie als rhetorische Figur betrifft, ist Caussinus kritisch gestimmt. Obwohl sie schön wirken kann, solle man sie nicht zu häufig in Reden einfügen:

> Expende singula, & accurate dispice, quid sine allegoria? quid sine similitudine dictum invenire? o styli importunitatem! At dices, pulchrae sunt Metaphorae; sed & pulchrorum modus est. Mellea sunt; & mellis suavitas affert satietatem. Gemmae sunt; distinguant igitur opus, non obruant. Ad orationis delicias, non ad communem quotidiani sermonis usum inventae sunt metaphorae: quas si ubique velis intrudere, styli monstrosum corpus facias necesse est.[180]

Ferner sind in der posttridentinischen katholischen Bibelexegese auch Kommentare anzutreffen, deren Fokus explizit auf dem Literalsinn liegt, darunter zum Beispiel die *Brevis explicatio sensus literalis Sacræ Scripturæ ex optimus quibusque Auctoribus per epitomen collecta* (1630) des Jesuiten Giovanni Menochio. Auch er schreibt, dass das Suchen eines mystischen Sinnes überall in der Heiligen Schrift überflüssig und erzwungen sei:

> In aliis locis aliquando duo sensus, aliquando unus tantum locus habere pro varietate rei, de qua loquitur scriptura, itaque ex omnibus locis omnes sensus extundere velle non solum supervacaneum, sed etiam ineptum est.[181]

---

[179] Ebd. S. 956
[180] Ebd. S. 94
[181] Giovanni Menochio: *Brevis explicatio sensus literalis Sacræ Scripturæ ex optimus quibusque Auctoribus per epitomen collecta.* Köln, Johannes Kinchus, 1630, o.S. (Prolegomena in Sacram Scripturam, Caput XXIII).

1.3.3. Konfessioneller Einfluss auf die Allegorie als rhetorische Figur

Im Folgenden sollen die konfessionellen Einflüsse auf die Allegorie als Figur der Rhetorik genauer beleuchtet werden. Dass die theologische Debatte bezüglich der allegorischen Bibelauslegung auch für die Definition der Allegorie in der Rhetorik wichtig ist, konstatiert bereits Cummings:

> In this sense literary writers were working in the same vein as rhetoricians and theologians. In working out a position on allegory, they were all participating actively in protestant culture rather than pursuing a diversion from it or a return to more classical and aesthetic concerns. All show themselves disturbed by allegory yet also drawn towards it. There is no clear division between these writers: the rhetorician Abraham Fraunce quoted equally freely from Sidney and Spenser or from the Bible; Fenner mixed prosody with presbyterianism; Perkins was read by poets as well as parsons.[182]

Diese Ausgangslage erfordert einen kurzen Einblick in die Rhetorikabhandlungen von Autoren beider Konfessionen. So wird in mehreren Rhetorikabhandlungen der Frühen Neuzeit der Einfluss der theologischen Stellungnahmen zur Allegorese sichtbar. So schreibt Melanchthon in seinem Werk *Elementa rhetorices*, dass die Allegorie, die er zu den Tropen zählt und als Teil der *elocutio* betrachtet, eine Art von Vergleich ist: „Nam ἀλληγορία eiusmodi est collatio, in qua simile ostenditur, nec tamen additur expresse altera pars collationis.“[183] Die Allegorie soll seiner Meinung nach sparsam verwendet werden, weil sie sonst die Rede unverständlich und albern mache.[184] Dies nimmt Melanchthon zum Anlass, um diejenigen zu kritisieren, die alles in der Heiligen Schrift in Allegorien verwandeln: „Itaque sunt ineptissimi, qui in sacris literis omnia transformant in allegorias.“[185] Den vierfachen Schriftsinn verurteilt er – wie Calvin –, denn das Zerstückeln der Heiligen Schrift in mehrere Sinnebenen, mache ihre Bedeutung unsicher:

> Quidam inepte tradiderunt, quatuor esse scripturae sensus, literalem, tropologicum, allegoricum, anagogicum. Et sine discrimine omnes versus totius scripturae quadrifariam interpretati sunt. Id

---

[182] Cummings 2010, S. 185.
[183] Philipp Melanchthon: *Elementa rhetorices/Grundbegriffe der Rhetorik.* Hrsg. von Volkhard Wels. Berlin: Weidler Bucherverlag, 2001, S. 190f.
[184] Ebd., S. 192f.: „[…] gratum in oratione usum habet, parce usurpata. […] Si crebra fuerit reddet orationem obscuram et ineptam.“
[185] Ebd.

> autem quam sit vitiosum, facile iudicari potest. Fit enim incerta oratio, discerpta in tot sententias.[186]

Die allegorische Interpretation der Schrift sei abzulehnen, da sie den Regeln der Dialektik und der Grammatik nicht folge und somit keine Beweise erzeugen könne. Allegorien müssten immer auf die *loci communes*, also auf die Grundbegriffe des christlichen Glaubens bezogen sein, die Melanchthon in seinem gleichnamigen Werk darlegt.[187] Dabei betont er immer wieder, dass es einer guten Ausbildung in den humanistischen Disziplinen bedarf, um sich mit Allegorien zu beschäftigen.[188] Die adäquate Art, die Bibel zu deuten, ist für Melanchthon nicht nur das Zusammenführen von Ähnlichkeiten, sondern das Schlussfolgern („ratiocinari"): „Neque hic simile confertur ad simile, sed ducuntur argumenta ex causis, ex effectibus, ex definitionibus, ex contrariis, et aliis locis Dialecticis."[189] Das allegorische Lesen der Heiligen Schrift wird von ihm eingegrenzt und der Dialektik untergeordnet. Rhetorische Allegorie und hermeneutische Allegorie werden von Melanchthon also zusammen besprochen. Sie werden auf ähnliche Weise behandelt. Sowohl in der Exegese als auch in einer Rede soll sie sparsam verwendet werden, um somit keine Verwirrung über die Bedeutung eines Textes zu stiften.

Ein weiterer einflussreicher protestantischer Rhetoriker der Frühen Neuzeit ist Petrus Ramus, der sich in seinem Werk *Rhetoricae Distinctiones in Quintilianum* (1549) gegen die Rhetorik der Antike von Aristoteles, Cicero und Quintilian wendet. Auch er rückt eher die Dialektik ins Zentrum des Interesses, wenn es um die Allegorie geht. Ramus kritisiert die antiken Rhetoriker dafür, dass sie die Gattungen der Rhetorik und Dialektik vermischten, indem sie *inventio* und *dispositio* als Teile der Rhetorik behandelt hätten:

> Tertio capite dividitur rhetorica in quinque partes, inventionem, dispositionem, elocutionem, memoriam, et actionem. In qua partitione nihil iam miror Quintilianum dialectica tam nudum

---

[186] Ebd.

[187] Ebd., S. 202: „Semper autem versabitur allegoria in sacris litteris, intra locos praecipuos doctrinae Christianae, Refertur enim ad regnum Christi, ad poenitentiam, ad gratiam, ad fidem in Christum, ad doctrinam de Cruce, ad orationem, ad officia charitatis." Die *loci communes* werden zuerst in 1521 unter dem Titel *Loci communes rerum theologicarum* veröffentlicht. Vgl. zur Allegorese bei Melanchthon Philippe Büttgen: *Doctrine et allégorie au début de la Réforme. Melanchthon.* In: Gilbert Dahan und Richard Goulet (Hrsg.): *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie*, Paris, Vrin, 2005, S. 289-322.

[188] Ebd., S. 204: „Non igitur aspernandae erunt homini Christiano disciplinae humaniores, cum sint uasa, in quibus coelestis doctrina conseruatur."

[189] Ebd., S.208. Das Schlußfolgern wird von Melanchthon als Alternative für die allegorische Bibelexegese dargestellt: „Est autem alia quaedam ratio ex scripturis raciocinandi aliquid […]" (Ebd., S. 206).

> esse, qui dialecticam ipsam cum rhetorica hic confusum non potuerit agnoscere, cum dialecticae sint, inventio, dispositio, memoria: Rhetorica tantum elocutio et actio.[190]

Ramus zufolge geht es in der Kunst der Rhetorik nur um die schön gestaltete Rede, nicht um die Argumentation. Dies unterstützt er, den Regeln der Dialektik entsprechend, mit einem Syllogismus, indem er Quintilians These widerspricht, der zufolge der Redner tugendhaft sein müsse:

> Si philosophia moralis pars esset Rhetoricae, in aliqua eius parte explicanda esset.
> At id nusquam vel a Quintiliano fit, neque fieri omnino debet.
> Non est item pars Rhetoricae.
> Item, Partes materiae (quae Rhetoricae arti subiecta est) duae tantum sunt, elocutio et actio. Rhetoricae autem artis partes, sunt illius materiae partes, eisque omnino respondent.
> Rhetoricae igitur partes duae tantum sunt, elocutio et actio.[191]

Auch für die Bestimmung der Tropen wendet Ramus die Dialektik an und schlussfolgert, dass es nicht zwölf Tropen gebe, wie Quintilian behauptet, sondern nur vier: die Metonymie, die Ironie, die Metapher und die Synekdoche. Quintilians Definition der Allegorie reicht für Ramus nicht aus, um sie als selbständigen Tropus zu sehen:

> Nonum tropi genus allegoria est Quintiliano, ac definitur inversio, aliud verbis, aliud sensus ostendens, ac etiam interim contrarium: prior pars definitionis huius omnibus tropis convenit: secunde ironiae propria est. Allegoria autem si fiat ex continuis metaphoris, non est novum tropi genus, non magis quam si frequens metonymia aut synecdoche continuaretur. Neque enim hic diversa troporum genera dicerentur, sed multae metonymiae, multae synecdochae: ita illic multae metaphorae sunto, diversum genus ne esto.[192]

Die Allegorie ist nach Ramus also nicht zu den Tropen zu zählen. Ihm zufolge werden das Enigma und die Ironie von Quintilian zu Unrecht der Allegorie untergeordnet, denn die Ironie sei ja bereits ein eigener Tropus und das Enigma bedürfe keiner Tropen, um rätselhaft zu sein.[193]

---

[190] Petrus Ramus: *Arguments in Rhetoric against Quintilian/Rhetoricae Distinctiones in Quintilianum.* Hrsg. von James J. Murhpy. Übers. von Carole Newlands. Norther Illinois University Press, 2010, S. 183.
[191] Ebd., S. 170.
[192] Ebd., S. 211.
[193] Vgl. ebd., 211f. Diese These schlägt sich in mehreren rhetorischen Lehrwerken nieder. Auch bei Omer Talon wird die Allegorie nicht als selbständige Trope erwähnt. Vgl. Omer Talon: *Audomari talaei rhetorica e P. Ramii*

Auf katholischer Seite hat der jesuitische Rhetoriker Cypriano de Soarez mit seinem Buch *De Arte Rhetorica* (1568) großen Einfluss geübt. In diesem Buch, das er als Einleitung für Studenten konzipiert hat, fasst er die Rhetorik zusammen und stützt sich dabei stark – im Gegensatz zu den oben besprochenen protestantischen Rhetorikern – auf die Werke von Cicero und Quintilian. Das ist zunächst daran zu erkennen, dass Soarez die *inventio* und *dispositio*, die Ramus zur Dialektik gezählt hat, der Rhetorik zuordnet: „Quinque sunt partes, & quasi membra eloquentiae: inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio."[194] Zudem übernimmt er die klassische Einteilung der Tropen, unter denen er auch die Allegorie einordnet: „Sunt autem Tropi numero undecim. In uno verbo septem, Metaphora, Synecdoche, Metonymia, Antonomasia, Onomatopoeia, Carachresis, Metalepsis. In oratione vero quatuor, Allegoria, Periphrases, Hyperbaton, & Hyperbole […]."[195] Ein Rückgriff auf die antike Rhetorik zeigt sich auch in seiner Definition der Allegorie: „Allegoria, quam inversionem interpretamur, aliud verbis, aliud sensu ostendit, ac interim contrarium: Virgilius."[196] Die Ironie ist bei Soarez wie bei Quintilian eine Kategorie der Allegorie, da das Gegenteil von dem gesagt wird, was gemeint ist: „Ironia, quam illusionem vocant, allegoria est, quae non solo aliud sensu, aliud verbis ostendit, sed contrarium."[197] Ebenso gibt es bei Soarez die „dunkle" Allegorie, die Enigma genannt wird: „Allegoria quae est obscurior, aenigma dicitur, vitium profecto, siquidem dicere dilucide virtus, quo tamen & poeta utuntur, Virgilius."[198] Soarez setzt also die Tradition der antiken Rhetorik fort und definiert die Allegorie, im Gegenatz zu Ramus, als Trope. Die Kritik an Ramus wird in Georg Worpitzs Bearbeitung von Soarez' Rhetorik von 1689 konkreter, wenn er die Definition der Trope als die Veränderung des Eigentlichen einer Aussage in ein Uneigentliches verwirft:

> Verba translata Tropi dicuntur, quos aliqui sic definiunt: *Tropus* est mutatio dictionis ab eo loco, in quo propria est, in eum, quo propria deest; sed male: quia Tropi *non tantum* fiunt *necessitatis causa*, seu quando vox propria deest, sed etiam *delectationis ornatus*, & *varietatis causa*, ne

---

regii professoris praelectionibus observata. Frankfurt, Johannes Wechelus, 1591. Die Allegorie taucht bei Antoine Fouquelin ebenfalls nur als Unterkategorie der Metapher auf. Vgl. Antoine Fouquelin: *La rhétorique francoise.* Paris, André Wechel, 1557.

[194] Cypriano de Soarez: *De arte Rhetorica libri Trex, ex Aristotele, Cicerone & Quintiliano praecipue deprompti.* Sevilla, Alphonso Escrivano, 1569, S. 3.

[195] Ebd., S. 42.

[196] Ebd., S. 46. Zur Illustration der Allegorie zitiert er wie Quintilian einen Vers (*Institutio oratoria* 8,6,45) aus Vergils zweitem Buch der *Georgica*: „Sed nos immensum spatiis confecimus aequor, | et iam tempus equum fumantia soluere colla" (Publius Vergilius Maro: *Georgica*, 2,541-542. Hrsg. von Niklas Holzberg. Berlin/Boston, De Gruyter, 2016).

[197] Ebd., S. 47.

[198] Ebd.

> idem semper verbum in orationis decursu ponatur. Melius igitur definitur, quod sit: *Verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio*.[199]

Tropen seien nämlich nicht nur als uneigentliche Rede zu definieren, sondern vielmehr seien sie auch schmückende Mittel, die für Abwechslung sorgen. Somit dient sie also nicht nur einer Veränderung der eigentlichen in eine uneigentliche Rede, sondern der *virtuosen* („cum virtute mutatio") Veränderung einer eigentlichen in eine uneigentliche Rede. Deswegen solle der Gebrauch von Tropen, so erklärt Soarez, mit Virtuosität zusammenfallen:

> Unde ad rationem Tropi *requiritur* 1. *ut vox*, aut constructio non accipiatur *in significatione* quam alias habet ex institutione, & conventione hominum, seu usu communi, & vulgari, sed ponenda est in alia, quam ex se non habet. [...]. 2. *requiritur*, ut quoties mutatur significatio, id fiat *cum virtute*; non enim licet temere *quid* pro *quo* ponere, coelum pro terra, terram pro sylva, sylvam pro aqua: quis enim intellectu affequetur, quid velis?[200]

Demnach könne man schlussfolgern, dass es elf unterschiedliche Tropen gebe:

> Hinc patet, recte defendi posse, *Tropos numero esse undecim*, idque non sola authoritare Quintiliani & [Marci] Tullii [Ciceronis], qui eos posuerunt, sed etiam ratione: neque enim viri tam sapientes tropum aliquem affirmarunt esse temere, sed habita ratione, & cognita distinctione, & differentia unius ab altero, qualem jam dedimus.[201]

Auf diese Aussage folgt eine Auslistung, anhand der Worpitz erklärt, weshalb die elf von ihm genannten Tropen nicht miteinander verwechselt werden sollten, dies aber auch ein Ding der Unmöglichkeit sei.[202] Er beschließt seine Ausführungen mit dem Hinweis, dass Ramus, den er nicht namentlich nennt, irre, wenn er behaupte, es gebe nur vier Tropen: „Sentiunt igitur hos tropos inter se distingui, non autem in paucos confundus esse. Et vero si principio illi insistamus, cur non etiam locos Rhetoricos ponamus quatuor!"[203]

---

[199] Cypriano de Soarez/Georg Worpitz: *Clara et praeclara methodus parandae eloquentiae*, *Secundum Doctrinam & Praecepta Cypriani Soarii è Societate Jesu*. Köln, Engelbertus Theodorus Kinchius, 1700, S. 205.
[200] Ebd.
[201] Ebd., S. 207.
[202] So schreibt er: „Assentiuntur eidem Commentatores in Virgilium, senecam Tragicum, Ciceronem, ipsique sacrarum literarum interpretes, qui Tropos dictos contradistinguunt, dum minus perfectas v.g. audaces similitudinis translationes, dicunt Catachreses, non Metaphoras; continuatas autem Allegorias vocitant" (Ebd., S. 208).
[203] Ebd.

1.3.2. Das Exempel des brennenden Dornbusches. „Car que sommes-nous que pasture pour la flamme?“

In seinem Werk *Silva allegoriarium totius sacrae scriptura* (1583) listet Hieronymus Lauretus die vielfältigen allegorischen Deutungen der Erzählung des brennenden Dornbusches (Ex. 3,2) auf, die im Laufe ihrer Deutungsgeschichte entstanden sind.[204] Der Dornbusch, der brennt, aber nicht vom Feuer verzehrt wird, bedeute zum Beispiel sowohl die Kirche, die trotz ihrer Not nicht zugrunde geht, als auch die Magd Maria, die ein Kind geboren hat, ohne zuvor ihre Jungfräulichkeit verloren zu haben. Gleichzeitig versinnbildliche er die Auferstehung des Fleisches und stehe für die Körper jedes einzelnen Gerechtfertigten im „Feuer der Reue“ („igne compunctionis”), in welchem sie nicht verbrennen. Der Dornenbusch ist ferner die ‚stachelige‘ jüdische Synagoge, in der lange Zeit die Flamme und Gluthitze des Heiligen Geistes gewesen war, die es aber durch ihren Widerstand gegen Gottes Gnade nicht wert gewesen ist, vom Feuer des Heiligen Geistes verzehrt zu werden. Auch können Busch und Flamme jeweils den Literalsinn und den Spiritualsinn an sich bedeuten. Der Dornbusch ist innerhalb der Erzählung von Exodus 3 das Zeichen für Moses, dass er das Volk Israel aus dem Exil führen müsse. Schon aus der Zusammenfassung Lauretus’ geht hervor, dass die Deutung des brennenden Dornbusches auf eine lange Überlieferungspraxis zurückblicken kann, in der ihre einzelnen Elemente immer unterschiedlich gedeutet werden. Auch in dem Werk *Isagogae ad sacras literas liber vnicus* (1536) von Santi Pagninis werden zahlreiche Auslegungen der Geschichte erwähnt.[205]

---

[204] Hieronymus Lauretus: *Silva allegoriarium totius sacrae scriptura*, Paris, Sebastianus Nivellus, 1583, S. 522: „Rubum vidit Moses ardere, nec absumi ignis voraci natura. Exo.3.a. qua ratione significare potest ecclesiam, quae non consumitur tribulationibus. Significat etiam beatam Virginem Mariam, quae peperit sine virili semine. Rubus quoque ardens, & non combustus, typus est resurrectionis carnis prius extinctae. Rubus item cum igne, est corpus uniuscuiusque Sancti cum igne compunctionis, vel litera cum sensu spirituali. Rubus etiam ardens & non combustus, est spinosa synagoga Iudaeorum, in quibus multo tempore fuit flamma, & fervor Spiritus sancti, & tamen perinde contra Dei gratiam rebelles semper Spiritus sancto restiterunt, ut corum peccata vel sacrilegia igne Sancti spiritus consumi non valuerint, nec eorum duricies ipsa lege tanquam flamma, est emollita, nec etiam doctrina Christi. Rubus etiam senticosus & vulnerans, peccata significare potest. Et ut est debilis, est similitudo carnis peccati, & etiam mortalis infirmitatis. Per succensum rubum Mosen Dominus alloquens, designavit, quod eius populi ductor fieret, qui & legis flammam perciperet, & tamen peccati spinam nequaqum vitaret Vel quod ex illo populo exiret, qui in igne deitatis carnis nostrae dolores, quasi rubi spinas susciperet, & inconsumptam humanitatis nostrae substantiam, etiam in ipsa divinitatis flamma servaret.“

[205] Santi Pagnini: *Isagogae ad mysticos sacrae scripturae sensus libri XVIII.* Köln, Johannes Soter, 1540, S. 820: „At vero si typicam intelligentiam quaeras, quid flamma, nisi legem, de qua scriptum est: In dextera eius ignea lex: Et quid rubus ille, nisi Iudaicum populum designavit, peccatorum suorum spinis obsitum: Sed rubus ardens consumi non potuit, quia Iudaicus populus, & ignem quidem legis accepit, & tamen peccatorum suorum spinas non deservit, nec eius vitia divini sermonis flamma concremavit. Fortasse in hoc facto alius maiora per typum contemplari desiderat. Huius quia sensus excrescit, elevantur pariter & rotae. Inter homines enim perfectus homo factus est unicus dei filius, qui peccata non habuit, sed spinas nostrae nequitiae suscepit, atque usque ad passionem

Für eine vergleichende Analyse der Allegoresepraxis der katholischen und reformierten Konfessionen lohnt sich die Geschichte nicht nur wegen dieser vielfältigen exegetischen Traditionen, sondern auch deshalb, da sie beispielsweise durch ihre Deutung auf Maria hin – heilig in der römisch-katholischen Tradition, aber sündiger Mensch bei Luther und Calvin – eine konfessionell-polemische Relevanz erhält. Weiterhin wird aus der vielfältigen Deutungsgeschichte ersichtlich, dass es eine für Exegeten sehr fruchtbare Textstelle ist, die geradezu dazu auffordert, allegorisiert zu werden. Im Folgenden soll deswegen dargelegt werden, wie sich die oben beschriebenen konfessionellen Haltungen bezüglich der Allegorese in der exegetischen Praxis auswirken.

Wie oben bereits beschrieben, wird die Allegorese von Luther vor allem deswegen angewendet, um die Heilige Schrift christologisch zu deuten. In seiner Osterdienstagspredigt vom 3. April 1526, wie sie in der Handschrift 74 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg überliefert ist, interpretiert er neben dem brennenden Dornbusch auch die Figuren Joseph und Isaak und bestätigt damit die christologische Grundlage seiner Interpretation: „Ita omnes historiae zeuhen sich auff Christum, si non verbis, tamen mit der tat, quia Christus quaerendus in omnibus scripturae figuris und heimlichen deuttung.“[206] Anschließend beschreibt er, wie Moses die Szenerie des brennenden Dornbusches beobachtet, näher tritt und seine Schuhe auszieht. Luther bestätigt zunächst, dass die Szene auf die Jungfräulichkeit Mariens bezogen worden ist:

> In monte Oreb vidit rubum etc. erat viridis et tamen in igne non fit cinis, ‘mirum hoc’, inquiebat, ‘oportet accedam’. Ubi hoc ‘solve calceamentum’ etc. Hanc figuram traxerunt ad virginem ‘o Maria, tuam virginitatem’ etc.[207]

---

pro nobis humiliari dignatus est, & in semetipso ignem tribulationis nostrae suscipere. Sed arsit, & non arsit, qua ex humanitate est mortuus, & tamen immortalis ex divinitate permansit. Suscepit a nobis unde sacrificium fieret pro nobis, & tamen impassibilis, atque incommutabilis permansit in propriis, ut nos commutaret a nostris. Et divus Bernardus homil. 2 super, Missus est: Quid (inquit) rubus ille quondam Mosaicus protendebat, flammas quidem emittens, sed non ardens, nisi Mariam parientem, & dolorem non sentientem: Et in sermone de beata Maria: Merito (inquit) admiraris Moses sancte, & curiosius desideras intueri. Veruntamen solue calciamenta de pedibus tuis, & involucra pone carnalium cogitationum, si accedere concupiscis, Vado (inquit) & videbo visionem hanc magnam.“

[206] Luther: *Predigt am Osterdienstag Nachmittag (3. April)*; WA 20,354,12-15. Zur Auswertung der Handschriften siehe WA, 204f. Über die Handschrift 74 der Staats- und Universitätstbibliothek Hamburg heißt es dort: „Die Handschrift 74 der Stadtbibliothek zu Hamburg, deren sehr mannigfaltiger Inhalt vorwiegend Luther und Melanchthon angehört. Auf Bl. 277-315 enthält diese Hdschr. 24 Predigten Luthers, in kurzen, ganz lateinischen Fassungen, die vom 1. Advent 1525 bis zum 3. Ostertage 1526 reichen.“ Jin Ho Kwon bemerkt Folgendes über das Verhältnis zwischen der Handschrift 74 und Rörers Nachschrift: „Im Allgemeinen ist die Hamburger Handschrift viel kürzer als Rörers Nachschrift, aber manchmal ist sie pointiert, logischer und intensiver.” (Jin Ho Kwon: *Christus pro nobis: eine Untersuchung zu Luthers Passions- und Osterpredigten bis zum Jahr 1530.* Münster, LIT Verlag, 2008, S. 69, Anm. 141.)

[207] Luther, WA 20,354,27-30.

In Georg Rörers, hauptamtlicher Mitarbeiter Luthers[208], Handschrift der gleichen Predigt ist zu lesen, dass Luther eine solche Deutung nicht ablehnt und sogar für gut heißt:

> Wie man auch in der Kirchen gesungen hat Rubum quem viderat Moises, das es sol bedeuten die junckfrawschafft Marie, gleich wie der pusch brennet und nicht vorzeret wirdt, Also hat die Mutter Christi auch geporn iren lieben Son, unvorzeret irer junckfrawschafft. Wie wol es eine gute meinung oder deuttung ist und den artickel muessen wir war sein und bleiben lassen, Das Maria ist eine reine junckfraw gewesen vor der geburt, in der geburt und nach der geburt und bleibet ewiglich eine reine junckfraw.[209]

Trotz der des grundsätzlich wahren Charakters der mariologischen Deutung, so Luther, habe die Szene im Kontext der weiteren Erzählung des dritten Exoduskapitels, in dem es darum geht, dass Gott sich im Dornbusch offenbart, eine tiefere Botschaft:

> Aber diese meinung oder deutung ist hie zu schwach und helt den stich nicht, denn der heilig Geist etwas hoehers wil fuerbilden. Denn da stehen die klare und helle wort: „Ich bin der Gott deines vaters Abraham, Isaacs und Jacobs.“ Welche wort auff Marien nicht konnen gezogen werden, denn Maria ist nicht Gott.[210]

Demnach müsse die Szene also christologisch gedeutet werden. Somit könne der Dornbusch auch nicht für Maria stehen, sondern für Christus:

> Es sol sein Analogia fidei. Rubus est Christus, in quo habitat deus et est viridis, quia est innocens homo absque omni culpa. Sicut rubus crevit in deserto absque ulla hominis opera, sic ipse natus absque virili etc. Deus est in rubo, ideo non potest comburi i.e. rubus i.e. humanitas Christi steckt mitten im leiden, stirbt et tamen non moritur, certe mirum. Sic hic Christus non solum purus homo, alias Satan eum het hin gefurt, aber da die deitas corporaliter in eo homine habitabat, erat ergo impossibile, ut comburatur, sed in media morte oportet ista persona vivat. Es sol ja das feuer stercker quam busch, sed contrarium. Sic mors debebat Christum vorare, sed Christus morte fortior est etc.[211]

---

[208] Vgl. Ernst Koch: *Rörer, Georg.* In: Neue Deutsche Biographie 21 (2003), S. 735-736 [Online-Version]; URL: https://www.deutsche-biographie.de/pnd100256236.html#ndbcontent. Zuletzt abgerufen am 11.09.2018.
[209] Luther, WA 20,357,1-8.
[210] WA 20,357,9-13.
[211] WA 20,354,30-355,1-9.

Hierbei kommt es also auch zu einer allegorischen Deutung, die die einzelnen Elemente der Szene auf Christus bezieht. Der Dornbusch sei deswegen grün, weil Christus ein Mensch ohne Sünde sei. Gleichwie der Busch in der Wüste ohne menschliches Zutun wachse, so sei auch Christus ohne Intervention eines Menschen geboren. Die Tatsache, dass der Busch brennt, dabei aber nicht verbrennt, wird von Luther in den darauffolgenden Sätzen allegorisch auf die Zwei-Naturen-Lehre übertragen.[212] Die menschliche Natur Christi setzt Luther mit dem Busch gleich, der nicht verbrennt, weil Gott sich darin befindet. Zwar leide seine menschliche Natur, sterbe jedoch nicht, weil die göttliche Natur in ihm wohne.[213] In Rörers Nachschrift wird die allegorische Deutung vollends entfaltet:

> Das ist nu die erste goetliche natur, die Christus hat, das er rechter, ewiger und almechtiger Gott sey, gleich dem Vater und heiligem Geist, der mit Mose aus dem brennenden pusch geret hat, wie dann gestern genug gesagt worden. Die ander natur ist die Menschliche natur, das er ist ein seiner gruener lieblicher pusch, wie ihn auch Esaias nennet: Ein seine liebliche gruene rute oder frischer zweige aus dem altem stamme oder wurzel Jesse.[214]

Nach dieser allgemeinen Deutung wird die Allegorie jedoch auch *in concreto* amplifiziert. So wird der Umstand, dass der Busch brennt, aber nicht verbrennt, spezifisch als Christi Auferstehung gedeutet:

> Nu saget Moses, wie der pusch brennet und wird nicht vertzeret, wie seer und gewaltig die flammen umbher brennen. Da ist nu bedeutet Christus leiden und aufferstehen. Denn brennen in der schrifft heist leiden. Also sol nu dieser Gott, der ein gruener strauch ist, das ist, ein rechter, reiner, warhafftiger Mensch, von der jungfrawen geboren, leiden un sterben. Denn wenn Gott nicht were Mensch geworden, so koend er nicht leiden oder sterben. Denn Gott ist ein geist, der nicht kan leiden oder sterben. Sol aber gott leiden oder sterben, so mus er Mensche werden.[215]

Der Bezug wird von Luther noch dadurch forciert, dass er die Auferstehung selbst mit dem Ergrünen vergleicht:

---

[212] In Rörers Nachschrift wird dies wie folgt formuliert: „Deswegen ist dieser feuriger und brennenter pusch eine figur Christi. Was er fuer eine figur sein wirdt, und wie er zwo personen in einer natur haben sol, und wie er sol leiden, sterben und wider aufferstehen von dem tod: Das ists, das man hie suchen sol, das Moses leret, und das wir auch lernen und gleuben sollen, woellen wir anders selig werden.“ (WA 357,21-25).
[213] Zu Luthers Zwei-Naturen-Lehre siehe Johann Anselm Steiger: *Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der „fröhliche Wechsel“ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor.* In: NZSTh, 38 (1996), S. 1-28.
[214] WA 20,358,3-5.
[215] WA 20,358,39-359,5.

> Was ist aber das, das der pusch nicht verzert oder verbrent wirdt, sonder mitten im fewer gruenet und gantz bleibet? Das ist es: Ob Christus gleich wird sterben und leiden, sol er doch nicht im tod bleiben, sonder wider erstehen, gruenen und lebendig werden […].[216]

Spezifisch die grüne Farbe des Busches ist es also, die als Wiederauferstehung Christi gedeutet wird. Charakteristisch für Luthers Allegorese der Szene ist, dass diese sich nicht nur auf die Deutung des Dornbusches beschränkt, sondern sich auch auf weitere Elemente der Erzählung ausdehnt. Dass Moses seine Augen schließt, weil er Gott nicht direkt anschauen kann und seine Schuhe auszieht, weil er heiligen Boden betritt, wird von Luther mit den folgenden prägnanten und bildhaften Worten aufgegriffen, um die Szene weiter in die Heilsgeschichte zu integrieren: „Da mus Moses die augen, die Adam im Paradis zu weit auffgethan, wider zuthun, den alten Adam und die alten schuch ablegen und ausziehen, die augen der vornunfft zuthun und die augen des herzens auffthun.“[217] Zusätzlich werden die Worte, ‚Ich bin der Gott Abrahams‘, die Gott an Moses richtet im Sinne des *scriptura sui interpres* zur Verfestigung der Deutung angeführt: “Huc quadrant verba, quae da bey sthen ‚Ego sum deus Abraham.‘ Et Christus haec verba hat gedeutet selbst auff die aufferstehung Christi. Scriptura sui interpres.“[218] Die Allegorie eignet sich also dafür, um ein Dogma, das dem Literalsinn zu entnehmen ist, in einem Bild, hier der brennende Dornbusch, noch einmal anders auszudrücken. Die Allegorie ist aber nicht Teil einer Argumentation, um ein Dogma zu beweisen, wie es in einer mariologischen Deutung der Fall wäre. Vielmehr vermag sie, einen der zentralen theologischen Loci, nämlich die Zwei-Naturen-Lehre, vor Augen zu führen. Daher ist die Allegorie nach Luther auch keine menschlich veranlasste Deutung der Textstelle, sondern – schließlich hat Jesus die Stelle selbst gedeutet – bereits durch Gott im Literalsinn vorgegeben, damit er seine Botschaft noch einmal anders auszudrücken kann. Für Gott ist die Allegorie ein Hilfsmittel, um schwer Verständliches illsustieren zu können. Nicht umsonst beendet Luther seine Predigt mit den Worten: „Verbis est descriptus, figuris est depictus. Huc pertinet doctrina, das man drin studire und im nach amme.“[219]

Ein wenig anders gestaltet sich der Standpunkt bei Johannes Calvin. In seinem Kommentar zum Pentateuch beginnt er zunächst ebenfalls mit einem Abriss der unterschiedlichen traditionellen Auslegungen des Dornbusches. Anders als Luther hält Calvin

---

[216] WA 20,360,17-20.
[217] WA 20,361,27-29.
[218] WA 20,355,9-11. Vgl. Mt 22,32.
[219] WA 20,355,35-36.

diese jedoch nicht für nützlich, sondern für erzwungen:

> De visione, magna est opinionum varietas. Nimis violenti sunt allegoristae, qui ex rubo faciunt corpus Christi, quod coelestis maiestas non consumpsit, quum sibi elegit pro domicilio. Coacte etiam alii hoc torquent ad praefractum gentis ingenium, quod similes fuerint Israelitae spinis, quae igni non cedunt.[220]

Für seine eigene Interpretation wendet er den für seine Exegese charakteristischen Begriff des „natürlichen Schriftsinns“[221] an, um unangemessene Auslegungen auszuschließen:

> Verum ubi germanus sensus in medium prolatus fuerit, alienos refellere non erit necessarium. Conveniunt autem optime haec visio et altera prior quae oblata fuerat Abrahae (Gen 15,17). Vidit ille lampadem fulgentem in medio fornacis caliginosae. Ratio exprimitur, quod Deus populum suum in tenebris exstingui non sinet. Eadem analogia respondet rubo suam integritatem retinenti in media flamma. Rubi species erat in humili et contempto populo. Igni non absimilis erat tyrannica oppressio, quae consumptionem secum traxisset, nisi mirabiliter obstitisset Deus.[222]

Dem natürlichen Sinn nach entspreche der Dornenbusch der Vision Abrahams (Gen 15,17), in welcher er im Dunkeln eine leuchtende Fackel in einem rauchenden Ofen sah, woraufhin Gott den Bund mit ihm schloss. So wie Gott dort zeigen wollte, dass er sein Volk nicht im Dunkeln ließe, so zeige auch der brennende Dornbusch, dass Gott sein Volk (der einfache Busch) vor der Tyrannei (dem Feuer) zu schützen beabsichtigte. Auch Calvin deutet die Textstelle hier also nach dem Prinzip des *scriptura sui interpres* mit einem konkreten Verweis auf eine vergleichbare Analogie zwischen Hell und Dunkel. Dabei ist allerdings zu beachten, dass das Feuer in den Textstellen eine gegensätzliche allegorische Bedeutung erhält. Denn während das Feuer in Gen 15 eine schützende Wirkung hat, gerät es in Exodus zur Tyrannei. Diese Spannung nutzt Calvin in seinem Vergleich der Textstellen. Denn das Feuer und der Busch befänden sich jeweils „in der Mitte“ („in medio“) zwischen der Dunkelheit und dem Feuer, ebenso wie sich das Volk inmitten von Gefahr befände. Dies zeigt meines Erachtens, dass, obwohl Calvin hier von einer „analogia“ spricht, er seine Argumentation auf eine allegorische Sinnesstruktur aufbaut. Die unterschiedlichen Elemente des Vergleichs (der Busch und das Feuer) erhalten

---

[220] Calvin: *Comm. in Ex.* 3,2; CO 24,36.
[221] Siehe dazu 1.3.1.
[222] Ebd.

jeweils korrespondierende Bedeutungen, sodass hier von einer fortgesetzten Metapher, nach Calvins eigener Definition also einer Allegorie, die Rede ist. Die Relevanz dieser allegorischen Deutung für den einzelnen Gläubigen wird anschließend besprochen, indem das Volk Israel auf die Kirche hin umgedeutet wird:

> Itaque Dei praesentia rubetum ab incendio incolume evasit, sicuti in Psalmo 46, 4 dicitur, quamvis ecclesiam impetant turbulenti fluctus, qui naufragium minantur, ipsam tamen non moveri: quia Deus in medio eius habitat. Sic apte repraesentata fuit populi immaniter afflicti imago, qui totus igne correptus ardorem quidem sentiebat, sed absque clade: quia praesenti Dei auxilio custodiebatur.[223]

Während Calvin in seinem Kommentar zum Pentateuch noch relativ zurückhaltend bleibt, wenn es um allegorische Deutungen geht, ist in seinem Kommentar zur Apg 7,30, (wo Stephanus den brennenden Dornbusch in seiner Rede erwähnt), eine größere Lust zum Allegorisieren zu beobachten. Calvin behauptet dort, dass Gott die göttlichen Dinge an sichtbare Zeichen bindet. Der Dornbusch sei somit, wie die Sakramente, ein Zeichen mit einer Bedeutung: „Restat, ut aliquid de rubo ardenti dicamus. Tritum est illud, Deum similitudine quadam rebus signa aptare. Atque haec fere communis est sacramentorum ratio.“[224] Zunächst zeigt Calvin, warum der Dornbusch für Moses von Bedeutung ist, indem er die einzelnen Elemente des Busches allegorisiert:

> Porro nihil magis appositum ostendi Mosi potuit ad confirmandam eius fidem in praesenti negotio. Sciebat in quo statu gentem suam reliquisset. Tametsi ingens esset hominum numerus, erat tamen rubo non absimilis. Nam ut rubus quo densior est et compactis arbustis magis abundat, eo ad flammam excipiendam magis est obnoxius, ut incendium per omnes partes grassetur: ita infirma erat populi Israelitici manus ad omnes iniurias exposita: et sua quasi mole gravata imbellis multitudo Pharaonis saevitiam tantum prospera crescendi successu accenderat. Ergo populus dira tyrannide oppressus, veluti quaedam ligni congeries est incendio ubique correpta: nec quidquam obstat quominus in cinerem mox redigatur, nisi quia Dominus in medio eius sedet.[225]

Laut Calvin führe Gott Moses das Leiden des Volkes Israels vor Augen: Je dichter und je mehr

---

[223] Ebd.
[224] Calvin: *Comm in Act. Apost.* 7,30; CO 48,145.

[225] Ebd.

Zweige sich in einem Busch befänden, desto anfälliger sei er dafür, in Flammen zu geraten. So sei auch das Volk trotz seiner großen Zahl schwach und Kränkungen ausgesetzt. Das Volk sei wie ein Holzhaufen, der an allen Seiten brenne und zu Asche reduziert werden würde, wäre nicht Gott darin. Wie in seinem Pentateuchkommentar legt Calvin im Kommentar zur Apg. den Busch letztendlich als die verfolgte Kirche aus.[226] Allerdings belegt er seine Auslegung hier mit allegorischen Deutungen der Szene:

> Quanquam autem insolitus persequutionum ignis tum flagrabat, quia tamen ecclesia Dei nunquam ab afflictionibus prorsus immunis et libera est in mundo, hic perpetua eius conditio quodammodo depicta est. Quid enim aliud sumus quam flammae pabulum? Innumerae vero Satanae faces assidue volitant, quae ignem subiiciant et corporibus et animis: sed Dominus mira et singulari gratia nos a consumptione vindicat ac tuetur. Ardere ergo incendium necesse est quod in hac vita nos urat. Sed quia Dominus in medio nostri habitat, efficiet ne quid afflictiones nobis noceant: quemadmodum etiam Psalmo quadragesimo sexto dicitur (v. 6).[227]

Die Körper und Seelen der Gläubigen werden von Calvin als Nahrung für die unzählbaren Flammen des Satans gedeutet. Gott aber verhindere mittels seiner Gnade, dass die Gläubigen im irdischen Leben vom glühenden Feuer verzehrt werden. Das Beispiel zeigt, wie die Allegorese von Calvin in seine Theologie integriert wird. Zunächst geht er in seinen Pentateuchkommentar davon aus, dass die Textstelle, ganz im Sinne seiner Akkommodationstheorie, einen „natürlichen“ Sinn habe. Dieser natürliche Sinn ist zunächst im Kontext der Erzählung zu sehen. Für Moses erhält die Szene insofern Bedeutung, als ihm darin die Schwierigkeiten des Volkes gezeigt werden. Die Stelle wird im weiteren Verlauf auch für die zeitgenössischen Leser Calvins bedeutsam, weil das Volk Gottes im neuen Bund auf die Kirche hin weiter gedeutet wird, sodass sich der Busch auch auf die bedrohte reformierte Kirche übertragen werden kann. Calvin nimmt also eine Auslegung der Szene vor, die den Schriftsinn nicht zerstückelt und die die Allegorie als Teil des Literalsinns versteht.

Betrachtet man die katholischen Auslegungen des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts zum brennenden Dornbusch, sind die Auswirkungen der Beschlüsse des

---

[226] Während der Syonde von Vitré in 1583 nahm die reformierte Kirche in Frankreich in Ahnlehnung an diese Deutung ein Emblem mit dem brennenden Dornbusch und ein Tetragramm mit dem Motto „Flagror Non Consumor” als Siegel an.
[227] Ebd., S. 817.

Tridentiner Konzils deutlich erkennbar.[228] So wird im Kommentar des Jesuiten Cornelius a Lapide die Textstelle Ex 3,4 explizit nach dem Prinzip des vierfachen Schriftsinns ausgelegt. Nach dem Literalsinn deute der brennende Dornbusch auf das unter ägyptischer Herrschaft leidende jüdische Volk:

> Quaeres, quid ad litteram significet hic ignis, & rubus ardens & incombustus? Respondeo, hic ignis significabat Deum, per Aegyptios rubum, id est, Iudaeos, incendentem & affligentem, sed non consumentem; quin potius eo splendidiores & fortiores efficientem. rubus enim frutex debilis est & senticosus, & vel solo contactu vulnerans; hic autem illaesus ab igne mansit, eoque fuit superior: quae res significabat praesentem infirmitatem Hebraeorum convertendam in magnum rubor, quodque ipsi per graves & multas plagas; quasi per spinas rubi, puncturi & valde vulneraturi essent Aegyptios, a quibus tunc vexabantur (inquit Philo & Theodoretus.)[229]

Der Literalsinn ist bei Lapide somit der Sinn, der im direkten narrativen Kontext der Szene zu finden ist. Damit korrespondiert er mit Calvins „natürlichem“ Sinn. Der Literalsinn spricht hier also nicht über das, was unmittelbar und ohne Interpretation aus der Erzählung hervorgeht, sondern über das, was in der *historia* Relevanz enthält. Die einzelnen Elemente der Szene werden von Lapide auch als Zeichen, die etwas anderes bedeuten, angesehen und interpretiert werden müssen. Der Busch, der schwach und leicht verwundbar ist, bezeichne die Juden, die von den Ägyptern, dem Feuer, gequält werden. Dass der Busch durch das Feuer unversehrt bleibt, bedeute, dass die aktuelle Schwäche der Hebräer in Zorn umgewandelt werde. Im Gegenzug würden die Ägypter durch die Dornen desselben Busches niedergestochen, den sie zuvor gequält hatten. Der Literalsinn der Szene erhält bei Lapide also, wie bei Luther und Calvin, einen metaphorischen Sinn. Obwohl a Lapide den Begriff Allegorie hier nicht nennt, kann die Szene zumindest im rhetorischen Sinne sehr wohl so verstanden werden, ist hier doch auch die Rede von einer fortgeführten Metapher.

Lapides eigene Verwendung der Allegorie orientiert sich an der Tradition und funktioniert bei ihm als zweiter Sinn des vierfachen Schriftsinns:

> Quaeres 2. quid hic rubus ardens & incombustus significet allegorice? Respondeo, ignis in rubo,

---

[228] Selbstverständlich haben auch vortridentinische katholische Theologen die Textstelle ausführlich gedeutet. Jedoch sind die nachtridentinischen Auslegungen aus interkonfessioneller Sicht deswegen von Bedeutung, weil sie zeigen, wie die katholische Hermeneutik mit der protestantischen Kritik an der Allegorese umgeht und wie sich diese in der exegetischen Praxis niederschlägt.

[229] Cornelius a Lapide: *Commentaria in Pentateuchum Mosis,* Ex 3,3. Antwerpen, Martinus Nutius/Johannes Meursius, 1616, S. 331.

> est Deus in carne, sive Verbum caro factum. Rubus, enim, spinosus, asper, humilis & vilis significat Christi humanitatem, quam ipse sponte multis aerumnis & laboribus subiectam, pauperem, humilem & despicabilem salutis nostrae causa suscepit. iam sicut ignis rubum, ita deitas humanitatem, eiusque mortalitatem & infirmitatem non consumpsit.[230]

In seiner allegorischen Bedeutung stellt die Szene laut a Lapide also, wie bei Luther, die Zwei-Naturen-Lehre dar. Das Feuer im Busch bedeute, dass Gott im Fleisch ist, oder vielmehr, dass das Wort Fleisch wurde. Der dornige und stachelige Busch bedeute die Menschwerdung Christi, der aus eigenem Willen die Qualen und Mühen für das menschliche Heil auf sich genommen habe. So wie der Busch nicht verzehrt werde, so werde auch die Menschlichkeit Gottes nicht durch den Tod oder die Qualen ausgelöscht. Aber dies sei nicht die einzige allegorische Bedeutung der Szene. A Lapide fährt fort:

> Rursum ignis in rubo, quidquid obganniat Calvinus, est Deus in B. Virgine conceptus, & natus illaese eius virginitate: ita Theodoretus, Rupertus, sanctus Bernardus sermone de B. Maria in illud Apocalypseos 12. *Signum magnum apparuit.* Et Gregorius Nyssenus orat. de Christi nativitate, *Ut frutex*, inquit, *incendit ignem, & non crematur: itidem etiam Virgo, & lumen parit, & non corrumpitur.* Hinc tota Ecclesia canit: *Rubum quem viderat Moyses incombustum, conservatem agnovimus tuam laudabilem virginitatem, sancta Dei genitrix.* Ubi nota, apte virginitatem comparari rubo; quia per humilitatem & asperitatem vitae conservati debet: in deliciis enim, aeque ac in superbia, castitas est in periculo.[231]

Was Calvin auch vorschwatzen („obganniat“) möge, der brennende Dornbusch bedeute sehr wohl die jungfräuliche Empfängnis und die Geburt Christi. Die Jungfräulichkeit Mariens könne insofern mit dem Busch verglichen werden, als dass sie diese durch ihr bescheidenes und einfaches Leben, Eigenschaften die dem Busch zuvor auch zugeschrieben wurden, bewahren konnte. Die Keuschheit gerate nämlich durch Vergnügen und Hochmut in Gefahr. Die Niedrigkeit, die der Busch symbolisiere, spiele auch in der Auslegung gemäß dem tropologischen Sinn eine Rolle, da er dem Menschen als ein moralisches Exempel dienen soll:

> […] ignis in rubo, est tribulatio in homine sancto, humili, & mortificato: talem enim tribulatio non urit, non laedit, sed illustrat & roborat. Ubi nota, rubus, quia frutex est vilis & asper, apte significat virum humilem & mortificatum, in quo ignis, id est, Deus habitat, & se suaque arcana

[230] Ebd.
[231] Ebd.

> manifestat: sicut rubus sepit vineam, sic humilitatis & mortificatio sepiunt virtutes: & sicut nemo audet contrectare rubum, ita daemon vere humilem & mortificatum formidat & refugit, inquit Perer.[232]

Das Feuer bezeichne nämlich das Drangsal des niedrigen und reuevollen, also tugendhaften, Menschen, da es ihn nicht verbrennt oder verletzt, sondern erhellt und stärkt. Der Dornbusch, der an sich wertlos und stachelig sei, stelle adäquaterweise einen niedrigen und reuevollen Menschen dar, in dem das Feuer, d.h. Gott, wohnt und seine Geheimnisse offenbart. So wie das Gebüsch den Weinstock beschützt, so beschützen auch die Niedrigkeit und die Reue die Tugenden.[233] Im anagogischen Sinn bedeutet das Feuer das Licht der Ehre und des Glücks selbst in Seele und Körper des Menschen: „Anagorice ignis in rubo, est lumen gloriae, ipsaque beatitudo, & gloria in anima & carne humana.“[234]

Betrachtet man weitere nachtridentinische Bibelkommentare, so wird deutlich, dass in der römisch-katholischen Hermeneutik eine einheitliche Linie zu beobachten ist. Viele Exegeten erklären den brennenden Dornbusch nämlich auf sehr ähnliche Weise zu a Lapide. So deutet auch der Jesuit Gaspar Sánchez den Dornbusch als die Israeliten und das Feuer als die Ägypter:

> Rubus erat populus Dei humilis quidem, & spinosa planta: ignis Aegyptia Tyrannis, & crudelitas, quae affligebat quidem, non tamen consumebat, aut urebat. Erat autem spinosus rubusin sua illa tenuitate, quia ab illo pungendi, atque lacerandi erant Aegyptii. Ut autem rubus in Sinai nobilitatus est igne, & Dei conspectu; sic Israëlite nobilitati, atque purgati sunt igne tribulationis. Ita pene Philo; & idem ferme Theodoretus supram.[235]

In dem von dem Jesuiten Giovanni Menochio verfassten Bibelkommentar, der sich spezifisch mit dem Literalsinn beschäftigt, wird die Textstelle auf die gleiche Weise gedeutet: „Flamma per rubum, & circum rubum ferebatur, nec tamen illum absumebat, quod Dei miraculo fiebat. Significat autem ignis hic afflictionem, qua Hebraei ab Aegyptiis incendebantur, sed non

---

[232] Ebd. Mit „Perer.“ ist der spanische Exeget Benedict Pereira gemeint, der die gleiche Auslegung vornimmt. Vgl. Benedict Pereira: *Selectarum disputationem in sacram Scripturam, continens super libro Exodi centum triginta septem Disputationes.* Ingolstadt, Adam Sartorius, 1601, S. 150f.

[233] Pereira beschreibt die Tugend der Demut als Zaun des Weingartens, d.h. des geistigen Lebens: „Et sicut rubus adhibetur ad sepiendum vineam; sic virtus humilitatis & mortificationis validissima est tanquam sepes vineae & vitae spiritualis“ (Ebd., S. 151).

[234] Lapide 1616, S. 332. Lapide verwendet die Worte „anagorice“ und „anagogice“ durcheinander.

[235] Gaspar Sanchez: *Commentarii in Actus Apostolorum*, Act. 7,30. Lyon, Horatius Cardon, 1616, S. 162f.

consumebantur, sed potius splendidiores efficiebantur & fortiores.“[236] Zusätzlich ist es hier sehr bedeutsam, dass die Bibelkommentare von Sánchez und Menochio nur eine Deutung im Literalsinn vornehmen und die drei mystischen Sinne nicht zum Gegenstand ihrer Analyse machen.

Anders verhält es sich wiederum im Kommentar von Alfonso Salmeron, der im brennenden Dornbusch Jesus am Kreuz vor Augen geführt sieht. Das Feuer im Dornbusch sei wie das Kreuz, an dem Gott wie ein Feuer in den Dornen – und hiermit ist wohl der Dornenkranz gemeint – enthalten sei. Das Kreuz brenne so mit dem Feuer der Liebe Christi, das diejenigen nicht verzehrt, die durch den Verdienst des Kreuzes ewig leben. Ebenfalls brenne hier das Feuer der Schmerzen als Strafe für die Sünden, das Christus jedoch nicht verzehrt, weil er unschuldig ist. Es sei somit ein hervorragendes Schauspiel, das deutlich mache, wie groß die Strafe sei, der sich Christus am Kreuz unterziehe:

> Haec [crux] est illa rubus ardens, & incombusta, in qua fuit Deus quasi ignis in spinis. Ardet enim Crux Christi igneae charitatis meritis; sed non consumitur, quia semper vivunt illa merita Crucis ante Deum. Ardet item igne doloris & poenae; sed non consumitur Christi innocentia igne peccati. Estque egregium spectaculum, quòd rubus ardeat, nec comburatur, id est, cur in Cruce sit tanta poena Christo innocenti inflicta.[237]

Fazit

Aufgrund der vorliegenden Analyse kann also festgehalten werden, dass sowohl protestantische als auch nachtridentinische römisch-katholische Theologen das Risiko einer allegorischen Auslegung der Heiligen Schrift anerkennen. Dabei werden von den beiden Konfessionen unterschiedliche Gründe angeführt. Die protestantische Kritik an der Allegorese besteht primär darin, dass sie die Heilige Schrift in mehrere Sinne zerpflückt und ihren Gehalt somit undeutlich macht. Laut Luther und Calvin könne das Evangelium nur einen Sinn haben, denn Gott habe sich aus Gnade dem Menschen angepasst und sich in einer einfachen Sprache offenbart. Ebenfalls solle man der Heiligen Schrift gemäß des *sola scriptura*-Prinzips nichts hinzufügen. Genau dies würden die römisch-katholischen Exegeten aber machen, wenn sie die Bibel nach dem vierfachen Schriftsinn auslegen und die Deutungen der, letztendlich menschlichen, Kirchenväter als göttlich inspiriert verstünden.

---

[236] Mennochio 1630, S. 79.
[237] Alfonso Salmeron: *Commentarii In Evangelicam Historiam, & in Acta Apostolorum. Tomus Decimus.* Köln, Anton Hierat & Johann Gymnich, 1604, S. 300.

Für die nachtridentinische katholische Theologie besteht die Gefahr in einer zu freien Allegorese insbesondere darin, dass sie nicht adäquat ausgeführt werde, z.B. wenn unausgebildete Menschen sie verwenden würden. In der Heiligen Schrift seien laut der römisch-katholischen Theologie ‚dunkle' und somit schwer verständliche Stellen zu finden, die nur ausgebildete Theologen auslegen dürfen. Die Heilige Schrift spreche somit nicht für sich, sondern benötige die vom Tridentiner Konzil als Teil der göttlichen Offenbarung erklärte Tradition, um ausgelegt zu werden. Der vierfache Schriftsinn als Teil der Tradition bleibt ein notwendiges Mittel, um die Heilige Schrift in ihrer mysteriösen Vielfalt verstehen zu können. Die Schrift trage aus katholischer Sicht nicht unbedingt mehrere Sinne in sich, aber die Worte Gottes besprechen für Menschen unverständliche Sachverhalte, die nur mit *anderen Worten*, also in Allegorien ausgedrückt werden können. Die Allegorese bleibt somit weiterhin ein wichtiges exegetisches Mittel der Heiligen Schrift, um bis zu dem Kern der Gottesworte durchdringen zu können.

Auch für die protestantische Hermeneutik bleibt die Allegorese weiterhin von Bedeutung. Um deutlich zu machen, dass die Heilige Schrift in ihrem einfachen Sinn den Gläubigen direkt anspricht, verwenden sowohl Luther als Calvin Auslegungen, die über den Literalsinn hinausgehen. Die These, die Heilige Schrift habe einen *sensus simplex,* bedeutet bei den Protestanten aber nicht, dass, auch wenn ihr historischer Wahrheitsgehalt selbstverständlich nicht bestritten wird, sie als reines Geschichtsbuch behandelt wird. Ihr Sinn ist für die Reformatoren deswegen ein einfacher, weil alle in der Schrift enthaltenen Geschichten auf einem Punkt hinauslaufen. Alle Ereignisse, die in ihr beschrieben werden, sind Zeichen im weit verzweigten Netz der Heilsgeschichte. Denn laut den Reformatoren erzählt die Heilige Schrift immer nur die eine Geschichte der Vergebung der Sünden durch den Kreuzestod Christi. Wenn bestimmte Textstellen also nicht im Literalsinn von Christus erzählen, tun sie dies in einem allegorischen Sinn.

Für Theologen beider Konfessionen bleibt die Frage aber bestehen, wie allegorische Auslegungen richtig ausgeführt werden müssen. Letztendlich bleibt das in der Einleitung beschriebene, inhärente Paradoxon der Allegorie, dass sie gerade dasjenige verbirgt was sie zeigen möchte, bestehen. Um diese fundamentale hermeneutische Instabilität, die der Allegorie durch die Verzerrung zwischen ihren beiden Bedeutungsebenen innewohnt, zu kontrollieren, führen beide Konfessionen unterschiedliche Lösungen auf. Um unkontrollierten Auslegungen zuvorzukommen, ist in beiden Konfessionen eine Systematisierung der Allegorese zu beobachten. Auf katholischer Seite besteht diese darin, dass die Auslegung der Heiligen Schrift unter kirchliches Lehramt gestellt wird. Kein Exeget solle selbst neue Auslegungen ersinnen,

sondern diese immer auf die Tradition und die Auslegungen der Kirchenväter stützen. Die katholischen Bibelkommentare von Lapide, Menochio und Salmeron werden somit zu Lexika, die patristischen Auslegungen im Literalsinn und in die drei mystischen Sinne sammeln und auflisten.

Bei den protestantischen Theologen findet meines Erachtens eine Systematisierung in der Form einer Dialektikalisierung statt. Melanchthon formuliert dies am stärksten, wenn er das *ratiocinari* zu einem auf Ähnlichkeiten beruhenden Auslegungsverfahren erhebt. Wenn eine allegorische Auslegung gemacht wird, müsse die behandelte Textstelle mittels Argumentationen auf einen der theologischen Loci und letztlich auf Christus zurückgeführt werden. In der Exegese Luthers ist dies in ähnlicher Weise zu beobachten, nutzt er die Allegorese des brennenden Dornbusches doch um den Locus der Zwei-Naturenlehre vor Augen zu führen. Auch bei Calvin ist diese dialektikalisierende Argumentationsweise aufzufinden, wenn er die Schrift allegorisierend auslegt. Er stellt dabei nicht nur Ähnlichkeiten zwischen zwei Ereignissen in der Heilsgeschichte fest, sondern platziert diese zunächst in den Kontext der Erzählung im Literalsinn, wie in seinen Auslegungen des brennenden Dornbusches zu beobachten ist.

Theologen beider Konfessionen sehen somit gleichzeitig die Gefahr und die Notwendigkeit einer allegoretischen Lektüre der Heiligen Schrift. Die Systematisierung, die in beiden Konfessionen durchgeführt wird, kann als Rettungsversuch der hermeneutischen Funktion der Allegorie betrachtet werden. Ob dieser Rettungsversuch in der Praxis der Homiletik und der geistlichen Lyrik Auswirkungen hat, soll in den folgenden Kapiteln ausführlicher betrachtet werden.

„Ce n'est pas qu'on ne puisse quelquefois faire des allégories…"
(Jean Claude: *Traité de la composition d'un sermon*)

Kapitel 2 – Allegorie und Allegorese in der Homiletik

Im ersten Kapitel wurde konstatiert, dass die Allegorie trotz konfessionell akzentuierter Kritik sowohl in der katholischen als auch in der reformierten Bibelexegese weiterhin eine große Rolle spielt. Im Folgenden soll nun untersucht werden, ob dasselbe Phänomen auch in der Homiletik zu beobachten ist.

Eingangs ist zu beachten, dass die Allegorie im rhetorischen Kontext der Homiletik nicht ganz den gleichen Voraussetzungen unterworfen ist. In ihrer praktischen Anwendungsform in der Predigt trifft die rein hermeneutisch-exegetische Funktion der Allegorie auf ihre rhetorische Funktion als Stilfigur. Denn Aufgabe des Predigers ist es nicht nur die Heilige Schrift auszulegen, sondern auch die Auslegung in seiner Predigt so zu gestalten, dass sie für den Gläubigen verständlich wird. Die hermeneutische Funktion der Allegorie, anhand derer Katholiken wie Protestanten die Heilige Schrift auslegen, trifft hier auf ihre rhetorische Funktion als erweiterte Metapher, anhand derer die Auslegungen für den Zuhörer auf anschauliche oder aber auch gefällige Weise dargestellt werden können. Es ist die Beobachtung des Aufeinandertreffens von Theorie und Praxis, Allegorese und Allegorie, die einen ersten Schritt zur Beantwortung der Frage unternehmen soll, inwiefern die theologische Diskussion zur Allegorese, ihre Gestalt und Anwendung in der geistlichen Literatur der Frühen Neuzeit beeinflusst hat. Der exegetische Vorgang des Erkennens einer allegorischen Sinnstruktur in der Heiligen Schrift trifft auf den rhetorischen Prozess des allegorischen Schreibens einer Rede. Auch hier gilt, dass die Anwendung der Allegorie immer zwischen einem Erhellen und einem Verdunkeln der Rede schwankt.[1] Demnach stellt sich die Frage, inwiefern Prediger beider Konfessionen, allegorische Auslegungen einsetzen können, um den Gläubigen zu unterrichten.

Zunächst gilt es festzuhalten, dass die Homiletik als *genus praedicandi* eine Gattung der Rhetorik bildet, für die in der Frühen Neuzeit andere Regeln gelten als für die weltliche Rhetorik.[2] In der Regel heißt dies, dass die Verkündigung des Gotteswortes nicht

[1] Siehe dazu oben Kapitel 1.1.3.
[2] In der antiken Rhetorik gab es zunächst drei Redegattungen: die Gerichtsrede (*genus iudiciale*), die politische Rede (*genus deliberativum*) und die Fest- oder Prunkrede (*genus demonstrativum*). In der Spätantike entstand unter Einfluss des Christentums auch die Gattung der geistlichen Rede (*genus praedicandi*) (Vgl. Gert Ueding: *Klassische Rhetorik*. München, C. H. Beck, [4]2005, S. 54-55).

durch ein Übermaß an rhetorischem Schmuck deformiert werden darf. Schon Augustinus sagt in seinem *De Doctrina christiana*, dass das *delectare* für die geistliche Rede von weniger Relevanz sei als das *docere* und *movere*.[3] Die Anwendung rhetorischer Figuren findet somit immer im Spannungsfeld zwischen *docere* und *delectare* statt. Trotz der eher untergeordneten Rolle des *delectare* in den Predigtlehren, ist die Predigt eine Gattung, in der Geistliche ihre Redekunst durchaus ambitioniert unter Beweis gestellt haben. Die großen klassischen Prediger wie Jean Bénigne Bossuet, Louis Bourdaloue und Esprit Fléchier stehen im 17. Jahrhundert in- und außerhalb Frankreichs bekannt für ihre Eloquenz. Eine derartige Sprachgewalt wurde den reformierten Predigern nicht zugesprochen. In der Forschung herrschte lange Zeit die Meinung vor, dass sich die protestantische Homiletik eher wenig für die Kunst der Rhetorik interessiere.[4] Auf der anderen Seite wurde den katholischen Rednern wie Bossuet, Bourdaloue, de Seguiran eine typisch barocke Predigtweise zugeschrieben mit dem Beigeschmack des rhetorisch Überbordenden und Maßlosen. Es lohnt sich, die beiden Stereotypen der Forschung des 19. Jahrhunderts zu überdenken. Insbesondere ein interkonfessioneller Blickwinkel erweist sich als dienlich, zeigt er doch, dass sich die Sachlage weniger eindeutig darstellt als lange Zeit vermutet.

2.1. Predigtlehre und Rhetorik – Zwischen geistlicher und weltlicher Eloquenz

Die Frühe Neuzeit unterscheidet zwischen weltlicher und geistlicher Rhetorik. Frühneuzeitliche Rhetoriker behandeln sie in ihren Werken als verschiedene Kategorien.[5] Die Predigtlehre als Kategorie der geistlichen Eloquenz wird als eigene Gattung angesehen, für die eigene Werke verfasst werden müssen.

Die Differenz zwischen geistlicher und weltlicher Rhetorik stammt nicht aus der Frühen Neuzeit. Sie wird bereits in einer der wichtigsten Quellen für die mittelalterliche und frühneuzeitliche Homiletik vorgenommen, in der *Doctrina christiana* des Kirchenvaters Augustinus. Im vierten Buch dieses Werkes beschäftigt sich Augustinus mit der Beziehung zwischen der antiken Rhetorik Ciceros und Quintilians und der christlichen Rhetorik. Für Augustinus besteht der Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Rhetorik darin, dass

[3] Siehe unten S. 79.
[4] Siehe unten Anm. 41.
[5] In einem der bekanntentesten Werke über die Rhetorik in der Frühen Neuzeit, der *Eloquentia sacra et humana* (1619) des Jesuiten Nicolaus Caussinus, werden die geistliche Eloquenz und die weltliche Eloquenz deutlich voneinader abgegrenzt. Nicolaus Caussin: *De eloquentia sacra et humana Libri XVI*. Paris, 1627.

mittels der weltlichen Rhetorik Unwahrheit und Wahrheit angeführt werden kann, während die christliche Rhetorik sich nur mit der Wahrheit beschäftigt.[6] Aus dieser moralischen Aufgabe der christlichen Rhetorik folgt, dass der christliche Redner vor allem mit Weisheit (*sapienter*) sprechen soll. Es wäre zwar besser, wenn der Redner einige Eloquenz besäße, aber diese Qualität kommt erst an zweiter Stelle.[7] Von den drei ciceronianischen Zielen der Rhetorik – *docere, delectare, flectere* – ist daher das *docere* für die christliche Rhetorik auch das wichtigste.[8] Das *delectare* kann als letztes Ziel genannt werden, denn nach Augustinus kann die Wahrheit noch so gefällig gesagt werden: wenn der Zuhörer die Wahrheit nicht als solche annimmt, nutze es dennoch nichts, wenn ihm der Stil des Redners gefallt.[9] Das Schöne allein überzeugt nicht, weswegen das *flectere* das nächste wichtige Ziel der augustinischen Rhetorik ist.[10] Die christliche Eloquenz soll unterrichten und den Zuhörern von dem, was unterrichtet wird, möglichst auch überzeugen. Hierzu stehen dem Redner, wie bei Cicero, auch drei Stilebenen – *parva submisse, modica temperate, magna granditer dicere* – zur Verfügung.[11] Wo diese bei Cicero mit dem Wichtigkeitsgrad des Inhalts der Rede korrespondieren sollten, ist dies bei der christlichen Eloquenz anders, denn schließlich beschäftige sie sich nur mit dem Großen und Wahren.[12] Dies heißt nicht, dass der christliche Redner immer im erhabenen Stil reden soll, denn im schlichten Stil kann er gut lehren und der mittlere Stil sei geeignet für Lob

---

[6] Aurelius Augustinus: *De doctrina christiana libri quattuor*, 4, 6. In: Manlio Simonetti (Hrsg.): *Sant'Agostino. L'istruzione cristiana* (= Simonetti), 258/1-5. Milano, Mondadori, 1994: „[D]ebet igitur diuinarum scripturarum tractator et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris, et bona docere et mala dedocere atque in hoc opere sermonis conciliare auersos, remissos erigere, nescientibus quod agitur quid exspectare debeant intimare."

[7] Ebd., 4,7; Simonetti 260/17-22: „[S]ed cum alii faciant obtunse deformiter frigide, alii acute ornate uehementer, illum ad hoc opus, unde agimus, iam oportet accedere qui potest disputare uel dicere sapienter, etiamsi non potest eloquenter, ut prosit audientibus, etiamsi minus quam prodesset, si et eloquenter posset dicere."

[8] Ebd., 4,27; Simonetti 292/1-6: „[D]ixit ergo quidam eloquens, et uerum dixit, ita dicere debere eloquentem ‚ut doceat, ut delectet, ut flectat' [Cic. orat. 69]. [D]einde addidit: ‚docere necessitatis est, delectare suauitatis, flectere uictoriae' [Cic. orat. 69]. [H]orum trium, quod primo loco positum est, hoc est docendi necessitas, in rebus est constituta quas dicimus; reliqua duo, in modo quo dicimus."

[9] Ebd., 4,29; Simonetti 294/1-296/9: „[Q]uae tamen addita non sufficit duris, quos nec intellexisse nec docentis elocutione delectatos esse profuerit. [Q]uid enim haec duo conferunt homini, qui et confitetur uerum et conlaudat eloquium nec inclinat assensum, propter quem solum, cum aliquid suadetur, rebus quae dicuntur inuigilat dicentis intentio?"

[10] Ebd.; Simonetti 296/14-19: „[O]portet igitur eloquentem ecclesiasticum, quando suadet aliquid quod agendum est, non solum docere ut instruat, et delectare ut teneat, uerum etiam flectere ut uincat. ille quippe iam remanet ad consensionem flectendus eloquentiae granditate, in quo id non egit usque ad eius confessionem demonstrata ueritas, adiuncta etiam suauitate dictionis."

[11] Marcus Tullius Cicero. *Orator*, 29,101,17-19. In: Ders.: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserit omnia*, Bd. 5. Hrsg. von Rolf Westman. Leipzig, Teubner, 1980: „Is erit igitur eloquens, ut idem illud iteremus, qui poterit parva summisse, modica temperate, magna graviter dicere."

[12] Ebd., 4,35; Simonetti 306/11-308/17: „[I]n istis autem nostris, quandoquidem omnia, maxime quae de loco superiore populis dicimus, ad hominum salutem, nec temporariam sed aeternam, referre debemus, ubi etiam cauendus est aeternus interitus, omnia sunt magna quae dicimus, usque adeo ut nec de ipsis pecuniariis rebus uel acquirendis uel amittendis parua uideri debeant quae doctor ecclesiasticus dicit, siue sit illa magna siue parua pecunia."

und Tadel.[13] Wenn aber überzeugt werden muss, soll immer der erhabene Stil eingesetzt werden, – es handelt sich schließlich um die Wahrheit.[14] Beispiel für einen guten christlichen Stil seien laut Augustinus die Briefe des Paulus, der zeigt, wie die genannten Stilebenen situationsgemäß richtig werden.[15] Während in der Forschung betont wird, dass *De doctrina christiana* in der Antike das erste Werk der Rhetorik ist in dem die heidnische Kunst der Rhetorik für christliche Ziele angewendet wird, ist sie auch ein Beleg dafür, dass weltliche und christliche Eloquenz unterschiedlich sind.[16] Die christianisierte Rhetorik hat einige spezifische Eigenschaften, die Marc Föcking wie folgt in drei Punkten zusammengefasst hat:

> 1. [...] Das Schöne ist nicht mehr wie für Cicero identisch mit dem Wahren, so daß auch ein ausgefeilter Stil nicht mehr Visitenkarte für die ethischen Qualitäten des Redners ist; vielmehr soll der Stil von der Dignität der verkündeten Lehre zeugen und diese gleichzeitig wirkungsvoll vermitteln. [...]
> 2. [...] Nicht die abstrakte Idee eines idealen Stils diktiert die Ausgestaltung der christlichen Rede, sondern die Opportunität größtmöglicher Publikumswirksamkeit. Nur wenige Eingeweihte, sagt Augustinus, könnten auf die rhetorische Aufbereitung christlicher Lehre verzichten, die vielen Unwissenden aber brauchten die angenehme Form der Rede, um deren Inhalt anzunehmen. [...]
> 3. [...] Die Bedeutung des aus dieser Überlegung abgeleiteten Satzes kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden: „Omnia sunt magna, quae dicimus." Das heißt, daß nun nicht mehr der Redegegenstand, sondern allein die Funktion der Rede die Stilhöhe bestimmt.[17]

In der christlichen Eloquenz steht das Wahre durch das *docere* zentral und die *elocutio* steht also im Dienste des didaktischen Zieles.[18]

---

[13] Ebd., 4,38 (Simonetti 310/1-312/4): „[E]t tamen, cum doctor iste debeat rerum dictor esse magnarum, non semper eas debet granditer dicere, sed submisse cum aliquid docetur, temperate cum aliquid uituperatur siue laudatur; […]."

[14] Ebd. (Simonetti 312/4-312/6) : „[...] cum uero aliquid agendum est et ad eos loquimur qui hoc agere debent nec tamen uolunt, tunc ea quae magna sunt, dicenda sunt granditer et ad flectendos animos congruenter."

[15] Als Beispiel für eine richtiger Anwendung des niederigen Stils, zitiert Augustinus tatsächlich Paulus' allegorische Deutung der zwei Söhne Abrahams in Gal 4,22. (Vgl. *De Doctrina christiana* 4,39 [Simonetti 312/1-314/11]).

[16] Vgl. Marc Fumaroli: *L'Âge de l'Éloquence. Rhétorique et „res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique.* Genf, Droz, 1980, S. 70f.

[17] Marc Föcking: *Rime sacre und die Genese des barocken Stils: Untersuchungen zur Stilgeschichte geistlicher Lyrik in Italien 1536-1614.* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994, S. 25.

[18] Vgl. hierzu auch Fumaroli 1980, S. 73: „La première qualité, et de loin, du style chrétien est la clarté (*claritas*, *perspicuitas*). […] La seconde qualité du style est toute négative; il faut parler clairement mais non désagréablement (*insuaviter*)."

Die Predigtlehren der Frühen Neuzeit stehen in einer Linie mit Augustinus' *Doctrina christiana* und halten fest, dass dem Predigen der Wahrheit die größte Relevanz zukommt. Die Theologen der Frühen Neuzeit beschäftigen sich Mitte des 16. Jahrhunderts mit dem gleichen Problem, wie Augustinus zuvor. Im Zuge des Humanismus entwickelt sich auch der Ciceronianismus bei Rhetorikern wie Pietro Bembo oder Erasmus und in Frankreich Etienne Dolet, die Cicero's Rhetorik als Imitationsbeipsiel annehmen. Die frühneuzeitliche Homiletik, die sich bisher auf die scholastischen Theologen berief, musste sich also auch, als Folge der Wiederbelebung antiker Quellen, mit Cicero's weltlicher Rhetorik auseinandersetzen.

Auf dem Konzil von Trient erfolgte eine Revision der christlichen Eloquenz, wobei eine Rückkehr zu den patristischen Quellen sichtbar wird.[19] Im Dekret bezüglich der Predigtreform heißt es:

> Archipresbyteri quoque plebani et quicunque parochiales vel alias curam animarum habentes ecclesias quocunque modo obtinent per se vel alios idoneos si legitime impediti fuerint diebus saltem dominicis et festis solemnibus plebes sibi commissas pro sua et earum capacitate pascant salutaribus verbis docendo ea quae scire omnibus necessarium est ad salutem annuntiando que eis cum brevitate et facilitate sermonis vitia quae eos declinare et virtutes quas sectari oporteat ut poenam aeternam evadere et coelestem gloriam consequi valeant.[20]

Es wird den Predigern also nahe gelegt, den Gläubigen geistliche Nahrung zu geben. Kurz und prägnant muss auf Tugenden und Sünden hingewiesen werden. Das Unterrichten steht im Zeichen einer Erziehung zur Rettung der Seele. Das *docere* steht eindeutig im Mittelpunkt. Der Stil sollte funktional, klar und direkt sein.

Eine gewisse Spannung zwischen der weltlichen Rhetorik und der geistlichen Rhetorik bleibt jedoch auch in den Predigtlehren des 16. Jahrhunderts bestehen. Dies geschieht mal zugunsten einer Anwendung der *elocutio*, mal wird deren Nutzung komplett abgelehnt. Erstere Position wird im *De christianorum eloquentia* (1562) von Marc Antoine Natta vertreten, der behauptet, dass eine schöne Rede der natürlichen Ordnung der Dinge entspräche:

> Natura autem itam comparatum est, ut unumquodque, quo magis dilucidè, magis distinctè, magis propriè, magis illuminatè dictum fuerit, eo amplius delectet. Ruditer verò & incompositè & dissipatè dicere, praeter id, quod odiosum est auribus & ingratum, ne fructum quidem ullum

[19] Vgl. Fumaroli 1980, S. 123.
[20] *Concilium Tridentinum*, Sessio V, Decretum II.

> fert in vulgus, quia ea non suscipit, nec admiratur, nec intelligit, aut omnia intelligere curat, deterritus obscuritate verborum & sententiarum.[21]

Dass die christliche Eloquenz immer klar sein soll, heißt nicht, dass sie nicht auch schön sein kann. In seine Verteidigung der *elocutio* als Teil der christlichen Eloquenz bleibt Natta stets sehr diplomatisch, wie Fumaroli erklärt:

> Au lieu de se présenter en défenseur du cicéronianisme contre le soupçon bigot, il [Natta] joue le rôle, plus avantageux, d'apologiste de l'éloquence chrétienne contre d'éventuels et injustes soupçons d'indécrottable ‚barbarie'. Beaucoup d'hommes, affirme-t-il, accusent la religion chrétienne d'être l'ennemie de l'éloquence, car elle redoute cette ‚volupté' que l'Orateur doit éveiller pour gagner le public à ses vues.[22]

Letzteres – dass die christliche Religion der Eloquenz feindlich gesinnt sei – ist Nattas Meinung nach also nicht der Fall. Weiterhin führt er einige Kirchenväter als Beleg für die notwendige Eleganz in der christlichen Eloquenz an:

> Cur autem Christiana hominis esse dicunt, quod ab omnia elegantia abhorret? imò illud requiro potius, cur amplae haec & splendida dicendi facultas gentibus concedatur, unis Christianis auferatur ? An quia pluros ex illis eloquentes, Christianorum nemo. At non inter gentes emicuerunt, sed ipsa Christianae religionis fuerunt lumina ac propugnacula, Hieronymus, Gregorius, Ambrosius, Cyprianus, Leo, Basilius, Bernardus, quos nemo negat, tum caeteris artibus, tum dicendi facultate floruisse.[23]

Natta vertritt somit eine Position, in der die christliche Eloquenz und der humanistische Ciceronianismus zusammen fallen können, wobei die *elocutio* ein natürlicher Bestandteil dieser Eloquenz wird.

Die Position, nach welcher christliche und weltliche Eloquenz strikt getrennt bleiben und *elocutio* kein Teil der Predigtlehre ist, wird von dem spanischen Augustinermönch Lorenzo de Villavicencio vertreten. In seinem *De formandis sacris concionibus* (1565) postuliert er, dass die Rhetorik ein notwendiges Übel sei, das nur existiert, um dem Studium der Theologie zu

---

[21] Marc Antoine Natta: *De Christianorum eloquentia.* In: Ders.: *Marci Antonii Nattae astensis volumina quaedam nuper excusa, numero et ordine, qui subiicitur*. Venedig, Aldus, 1562, S. 76. Vgl. Fumaroli 1980, S. 123-126.
[22] Fumaroli 1980, S. 123.
[23] Natta: *De Christianorum eloquentia.* S. 76f. (s. Anm. 22).

dienen.[24] In sieben Kapiteln beschreibt er, dass göttliche Inspiration beim Predigen notwendig ist, während er der *elocutio* kein einziges Kapitel widmet. Nur die Elemente der *inventio* und der *dispositio* (*invocatio, exordium, divisio*) bekommen ein Kapitel zugeteilt. Die Predigt bleibt bei ihm nur eine *ars proclamatoria*, für welche die Rhetorik keine Rolle spielt.[25]

Eine Predigtlehre, die im Fokus auf die *elocutio* zwischen den Standpunkten Nattas und des Villavicencio anzusiedeln ist, wären die *Pastorum concionatorumque instructiones* des Kardinal Carlo Borromeo, der die Reformen des Tridentiner Konzils durchführte und sie in seine Predigtlehre einfließen ließ. Er behandelt die *elocutio*, aber warnt auch vor ihrer Wirkung:

> Elocutionis genus exquisitum ne affectet.
> Fucum omnem fugiat.
> Imperite multitudinis conseutudinem loquendi ne sequatur: cum in ea sint multa absurda, multaque indigna concionantis gravite.
> Dicendi forma utatur, cui per artem, atque exercitationem par esse possit.[26]

Die Predigt ist somit eine Gattung, in der Rhetorik und Theologie aufeinander treffen. Anhand einer Analyse von Predigtsammlungen, soll im Folgenden gezeigt werden, wie sich die Anwendung der Allegorie, die in sich sowohl eine rhetorische als auch eine theologisch-hermeneutische Funktion trägt, durch das Aufeinandertreffen in der homiletischen Praxis in reformierter und katholischer Umgebung transformiert hat.

Durch den humanistischen Fokus auf die klassische Rhetorik Ciceros und Quintilians, müssen sich die Verfasser der Predigtlehren mit den weltlichen Künsten auseinandersetzen. In manchen Fällen stehen die Theologen diesen Künsten tolerant gegenüber und übertragen der Rhetorik eine Relevanz im Sinne des augustinischen *flectere*. An anderer Stelle wird die göttliche Inspiration, die einen Prediger überkommt bzw. die er für eine Predigt benötigt, hervorgehoben, um damit auszudrücken, dass die weltliche Rhetorik im geistlichen Kontext keine Funktion hat.

---

[24] Lorenzo de Villavicencio: *De formandis sacris concionibus, seu de interpretatione scripturarum populari : libri III.* Antwerpen, Birckmann, 1565. Vgl. Fumaroli 1980, S. 126.
[25] Vgl. ebd., S. 127.
[26] Carlo Borromeo: *Pastorum Concionatorumque instructiones*. Köln, Apud Maternum Cholinum, 1587, S. 140.

2.1.1. Konfessionelle Spezifika der Predigtlehre

In diesem Spannungsfeld zwischen weltlicher und christlicher Eloquenz wird auch je nach Konfession anders vorgegangen. Dort wo Natta und Borromeo den humanistischen Ciceronianismus offensichtlich tolerant gegenüber stehen, vertritt Calvin die Auffassung, dass ein erneutes Interesse für weltliche Rhetorik das Verständnis der Schrift trübe:

> [...] il fait mal à gens enflez & addonnez à ostentation que le sainct Esprit use en l'Escriture saincte d'un langage grossier & simple. Ceulx aussi qui ont esté instruicts aux sciences humaines, & sont accoustumez à un style pur & elegant, reiettent ou mesprisent ceste façon de parler, comme trop rude & mal polie. Ie n'ameneray icy la response qu'ont faict sur ce poinct aucuns hommes sçavans: c'est que tel mespris procede d'ignorance: c'est que Moyse & plusieurs des Prophetes ne sont moins eloquens & poliz en leur langue Hebraique, que les autheurs Grecs & Latins en la leur, soyent Orateurs ou Philosophes, lesquels on tient en grande estime.[27]

Dies bringt Calvin in Verbindung mit dem Pauluswort über die Weisheit der Welt als der Torheit vor Gott (1Kor 3,19) mit der Konsequenz, dass ein Christ sich vom allem Irdischen und somit auch von den weltlichen Rhetorikkünsten fernhalten soll:

> Sainct Paul dit que l'Evangile est follie aux sages de ce monde. Ce qui est vray. Pource que la simplicité d'iceluy qui n'ha nulle monstre est en mepris aux ambitieux. […] Car selon que nostre nature est arrogante, nul ne souffre volontiers qu'on luy oste les choses desquelles la faulse imagination que nous avons, nous rend enflez. Voila donc une repugnance bien aspre. D'avantage ce qui est là dict, de renoncer à nousmesmes, de crucifier nostre vieil homme, de mespriser le monde, & embrasser la croix, est merveilleusement dur & fascheux […].[28]

Über die Ciceronisten und andere Humanisten weiß er dann auch nichts Gutes zu berichten:

> Chacun sçait qu'Agrippa, Villeneuve, Dolet, & leurs semblables ont tousiours orgueilleusement contemné l'Evangile: en la fin, ils sont tombez en telle rage, que non seulement ils ont desgorgé leurs blasphemes execrables contre Iesus Christ & sa doctrine, mais ont estimé quant à leurs ames, qu'ils ne differoyent en rien des chiens & des pourceaux. Les autres, comme Rabelais,

---

[27] Johannes Calvin: *Des Scandales qui empeschent auiourdhuy beaucoup de gens de venir a la pure doctrine de l'Evangile, & en desbauchent d'autres.* Genf, Jean Crespin, 1550, S. 17f.
[28] Ebd., S. 15f.

> Degouea, Deperius & beaucoup d'autres que ie ne nomme pas pour le present, apres avoir gousté l'Evangile, ont esté frappez d'un mesme aveuglement.[29]

Die Ablehnung der weltlichen Rhetorik steht bei Calvin also ganz im Zeichen seiner Theologie der menschlichen Neigung zum Bösen. Alles, was vom Menschen hochgeschätzt wird und was weltlich ist, ist vor Gott eine Torheit. Ganz im Sinne des *sola scriptura* lehnt Calvin die weltliche Rhetorik ab. In der Heiligen Schrift allein finde man die richtige Rhetorik.[30] Die konfessionellen Unterschiede lassen sich also wesentlich im Umgang mit der Heiligen Schrift lokalisieren.

Auch die Position des Bibeltextes innerhalb des Predigtaufbaus unterscheidet sich in katholischen und reformierten Predigten. Dort wo die katholischen Prediger an die Perikopenordnung gebunden sind, die vorschreibt, welche Textstelle an welchem Sonntag zu behandeln ist, sind die reformierten Prediger frei in der Textauswahl. In den Predigten wirkt sich dies so aus, dass katholische Prediger eher eklektisch arbeiten, d.h. sie nehmen die vorgesehene Bibelstelle zum Anlass, um viele unterschiedliche Themen auszuarbeiten.[31] Reformierte Prediger gehen weniger eklektisch vor und arbeiten die Textstelle nach dem Prinzip der *lectio continua* strukturiert durch. Die ganze Predigt – auch wenn immer wieder andere Textstellen herangezogen werden – steht dabei im Zeichen der Auslegung der ausgewählten Schriftpassage.[32]

Ein anderer Unterschied zwischen reformierten und katholischen Predigern ist in der Rolle des Predigenden innerhalb der Gemeinde zu verorten. Eine Predigt des jesuitischen Predigers Louis Bourdaloue behandelt diesen konfessionellen Unterschied ganz konkret. Bourdaloue hält seine Predigt nach der Aufhebung des Edikts von Nantes im Jahre 1685. In dem Jahr wurde er nach Montpellier geschickt, um dort konvertierten Protestanten zu unterrichten. Eine der Voraussetzungen, um das Wort Gottes richtig zu verstehen, sei nämlich, dass die Konvertierten dem Verkündiger des Wortes so zuhören, als spräche Gott selbst. Im Moment des Predigens, seien seine Worte nämlich keine Menschenworte mehr, da Gott selbst durch ihn spreche. Die Autorität dieser Aussage stammt daher, dass der Prediger, sowie die Apostel, einen Auftrag zum Verkündigen durch Gott selbst und der katholischen Kirche

---

[29] Ebd., S. 74.
[30] Zur calvinischen Rhetorik vgl. Millet 1992, S. 207-247.
[31] Vgl. Bayley 2010, S. 102.
[32] Für ein Überblick über den Aufbau frühneuzeitlicher Predigten vgl. Bayley 2010, S. 101-111; Urs Herzog: *Die Geistliche Wohlredenheit: die kahtolische Barockpredigt.* München, C.H. Beck, 1991, S. 215-250.

bekommen haben. Dieser Auftrag, so bringt Bourdaloue den Konvertierten bei, fehle den protestantischen Predigern:

> Et voilà (souffrez, mes Frères, que j'en fasse ici la remarque : c'est le lieu de la faire, et il est important que vous la fassiez avec moi, vous que l'erreur a tenus si longtemps séparés de nous, mais que la grâce d'en-haut, par le plus heureux retour, ramène tous les jours dans le sein de la vraie Eglise, notre commune et seule mère), voilà l'une des plus essentielles différences qui se rencontrent entre nous et les ministres de cette Eglise protestante où vous eûtes le malheur de naître. Ils avaient tout le reste, si vous voulez; mais cette mission leur manquait. C'étaient des hommes savants et éloquents, tant qu'il vous plaira; mais ils n'avaient pas ce caractère d'hommes envoyés de Dieu, et l'on pouvait toujours dire d'eux : *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur* [Röm 10,15]; Comment prêchent-ils, puisqu'ils n'ont point été députés pour cela? Car qui les envoyait? était-ce l'Eglise romaine, ou était-ce une autre Eglise? était-ce Dieu immédiatement, ou de leur autorité particulière et d'eux-mêmes s'étaient-ils constitués pour enseigner?[33]

Im Folgenden verweist Bourdaloue auf die aus seiner Sicht inkonsequente Argumentationsweise der reformierten *Confessio Gallicana* hin, die 1571 von der Synode in La Rochelle festgelegt wurde. Es heißt dort im 31. Artikel, dass die Prediger von einzelnen Gemeinden gewählt und angestellt werden sollen:

> Nous croyons que nul ne se doit ingérer de son authorité propre pour gouverner l'Eglise, mais que cela se doit faire par élection, en tant qu'il est possible et que Dieu le permet, laquelle exeption nous adioutons notament pource qu'il a fallu quelquefois, et mesme de nostre temps, auquel l'estat de l'Eglise estoit interrompu, que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire pour dresser l'église de nouveau, qui estoit en ruine et désolation. Mais quoy qu'il en soit, nous croyons qu'il se faut tousiours conformer cette reigle que tous Pasteurs, Surveillans et Diacres ayent tesmoignage d'estre appellez à leur office.[34]

Eine Ausnahme gelte jedoch für die Reformatoren, die außerordentlich von Gott erweckt seien, um die Kirche in Ordnung zu bringen („suscité […] d'une façon extraordinaire pour dresser

---

[33] Louis Bourdaloue: *Sermon pour le Dimanche de la Sexagesime. Sur la Parole de Dieu.* In: *Sermons du Pere Bourdaloue, de la Compagnie de Jesus. Pour les Dimanches. Tome Premier. Nouvelle Edition.* Lyon, Freres Bruyset, 1750, S. 318f.

[34] Emidio Campi (Hrsg.): *Confessio Gallicana. 1559/1571, mit dem Bekenntnis der Waldenser. 1560*. In: Andreas Mühling, Peter Opitz (Hrsg.): *Reformierte Bekenntnisschriften 1559-1563*, Bd. 2.1. Neukirchen-Vluyn 2008, S. 26.

l'Eglise de nouveau"). Diese Ausnahme ist für Bourdaloue inkonsequent, denn an anderer Stelle in der *Confessio* heißt es, man solle dem Wort Gottes nichts hinzufügen.[35] Bourdaloue macht den Konvertiten so anhand der – aus katholischen Sicht – inkonsequenten Argumentationsweise der eigenen Konfession deutlich, dass es nur eine richtige Kirche geben kann, welche die Autorität für die Verkündigung des Wortes beanspruchen kann.

Diese konfessionelle Auseinandersetzung bezüglich der Autorität des Predigers zeigt, wie den katholischen Umgang mit der Bibelexegese nach dem Konzil von Trient, in welchem 1546 beschlossen wurde, dass niemand die Heilige Schrift nach eigenem Verständnis und gegen der von der Kirche festgelegten Vorgaben auslegen dürfe, geprägt wurde.[36]

Die Bestätigung der römisch-katholischen Schriftauslegung als die einzig wahre, findet sich ebenfalls bei Bourdaloue wieder. Nur die Kirche, die in der Linie der Apostel und Kirchenväter steht, kann sich gewiss sein, dass Gott sie führt und durch ihre Prediger zu den Gläubigen spricht. Praktisch gesehen bedeutet dies, so wird im weiteren Verlauf von Bourdaloues Predigt deutlich, dass man sündigt, wenn man einerseits uninteressiert zuhört oder anderseits – und das sei noch schlimmer – wenn man sich nachher kritisch über die Predigt oder sogar den Predigenden äußert:

> Mais le désordre va encore plus loin ; et si les uns sont coupables parce qu'ils viennent entendre indifféremment la parole de Dieu et sans nulle intention directe et expresse, les autres le sont encore plus parce qu'ils la viennent entendre malignement, et pour en faire le sujet de leur censure. Car, combien y a-t-il de ces auditeurs qui, par une vaine présomption, s'érigeant en juges de l'éloquence chrétienne, ne se rendent attentifs à tout ce que nous leur disons, que pour critiquer la manière dont nous le concevons, dont nous l'arrangeons, dont nous le proposons, dont nous l'exprimons, dont nous le débitons? Et de là, comment sortent-ils des prédications où ils ont assisté, et comment en parlent-ils? comme des philosophes et des païens.[37]

---

[35] Im fünften Artikel der *Confessio Gallicana* heißt es: „Nous croyons que la parole qui est contenue en ces livres est procédée de Dieu, duquel seul elle prend son authorité, et non des hommes. Et d'autant qu'elle est reigle de toute verité, contenant tout ce qui est necessaire pour le service de Dieu et nostre salut, il n'est loysible aux hommes ne mesmes aux Anges d'y adiouster, diminuer ou changer" (Ebd., S. 18).

[36] *Dekrete der ökumenischen Konzilien/Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Band 3: Konzilien der Neuzeit. Paderborn: Ferdinand Schönigh 2002, S. 664: [Sessio IV]: „Praetera ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent."

[37] Bourdaloue 1750, S. 333f.

Nur wenn die Predigt als Gottes Wort verstanden wird, ist man also in der Lage, die wahre Bedeutung zu sehen. Wie weit diese kirchliche Autorität des Predigers reicht ist weiterhin darin zu sehen, dass für Dorfpriester, die selbst weniger gebildet sind und vor weniger gebildeten Gläubigen sprechen, sogenannte *prônes* angefertigt wurden. Es handelt sich hier um vorgefertigte Predigten, die vom Priester vorgetragen werden konnten.[38]

Auf reformierter Seite stammt die Autorität des Pfarrers ebenfalls von der Kirche, nicht aber von der Institution an sich, sondern, wie in der bereits zitierten *Confessio Gallicana* erklärt wird, von den Gemeindemitgliedern, die Pfarrer berufen und wählen können. Auch ist das Verhältnis zwischen der Gemeinde und dem Pfarrer dadurch weniger hierarchisch, da er nach der reformierten Kirchenordnung die Gemeinde gemeinsam mit Ältesten und Diakonen leitet, die ebenso gewählt wurden. Für die Verkündigung des Wortes, was der Kirchenordnung nach die Aufgabe des Pfarrers ist, stammt seine Autorität demnach nicht von einer durch die Kirche vorgeschriebenen Lehre, sondern nur von der Heiligen Schrift selbst, die diese Kirchenordnung vorschreibt:

> Or, pource que nous ne iouyssans de Jésus Christ que par l'Evangile, nous croyons que l'ordre de l'Eglise qui a esté establie en son authorité doit estre sacré et inviolable. Et pourtant que l'Eglise ne peut consister, sinon qu'il y ait des Pasteurs qui ayent la charge d'enseigner, lesquelz on doit honnorer et escouter en révérence quand ilz sont deüement appellez et exercent fidèlement leur office.[39]

Diese Vermittlerfunktion für das Gotteswort, wird in einer Predigt, die der reformierte Prediger Laurent Drelincourt während der provinzialen Synode am 25. Oktober 1677 in Fontenay-le-Comte hält, anhand einer Allegorie deutlich gemacht, die Pfarrer als Sterne versinnbildlicht:[40]

> Prémiérement, les Etoiles n'ont point de lumiére ni de resplendeur que celle qu'elles empruntent du Soleil. Ainsi, les Ministres de l'Evangile n'ont point de véritable lumiére, c'est-à-dire, qu'ils n'annoncent point de doctrine salutaire, que celle qu'ils ont recuë de Jésus-Christ-même, le Soleil de Justice, soit qu'ils l'ayent receuë par la révélation de sa Parole, ou par l'illumination de son Esprit.[41]

---

[38] Vgl. Bayley 2010, S. 91.
[39] *Confessio Gallicana*, XXV; Campi 2008, S. 24.
[40] Auf diese Allegorie wird in 2.3.5. näher eingegangen.
[41] Laurent Drelincourt: *Les Etoiles de l'Eglise, et, Les Chandeliers Mystiques*, *ou Sermon sur l'Apocalypse Chap 2. Vers. 1., Prononcé au Synode de Poictou, à Fontenay, le Dimanche matin 25. Octobre 1677*. Hrsg. von Julien Goeury. Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2002, S. 72.

Dass unter dieser Vermittlung des Gottesworts, was letztlich die Aufgabe eines katholischen Predigers ist, von den Reformierten doch etwas anders verstanden wird, geht aus folgendem polemischen Zitat implizit hervor:

> […] les Ministres du Seigneur, dans tout le cours de leur Ministére, doivent suivre constamment & uniquement la régle parfaite & infaillible de la Foy, du Culte, & des Moeurs, c'est-à-dire la Parole de Dieu, contenuë dans l'Ecriture divinement inspirée; s'éloignant toûjours également, à-droite & à-gauche, des Traditions & des Inventions des Hommes.[42]

Die Aufgabe eines reformierten Predigers sei es also nicht, der von Menschen errichteten Tradition zu folgen, sondern nur die Glaubensinhalte, die in der Schrift enthalten sind, zu vermitteln.

2.1.2. Interkonfessionalität in der Predigtlehre

Auch wenn Predigtlehren konfessionsspezifische Elemente enthalten, bedeutet dies nicht, dass interkonfessionelle Problematiken, die für beide Konfessionen gelten, nicht auch besprochen werden. So sind auch konfessionsübergreifende Gemeinsamkeiten in der homiletischen Literatur zu finden. Der oben bereits erwähnte katholische Villavicencio und der Reformator Calvin denken zum Beispiel ähnlich über die Stellung der weltlichen Rhetorik und über die Funktion der *elocutio* in der geistlichen Rhetorik. Durch einen monokonfessionellen Blickwinkel ist in der Forschung das Bild entstanden, dass katholische Prediger rhetorische Mittel frequent einsetzten und einen sublimen Stil führten, während protestantische – insbesondere reformierte – Prediger einen trockenen, rationalistischen Stil ohne rhetorischen Schmuck bevorzugten. Dies ist beispielsweise in dem Werk *Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle* (1860) des Schweizer Theologen Alexandre Vinet zu beobachten:

> Dans son ensemble, la prédication réformée au dix-septième siècle est très remarquable; aucune époque peut-être n'a produit à la fois en ce genre tant d'hommes dignes d'être étudiés.

[42] Ebd., S. 22.

> Mais leur infériorité littéraire est évidente. Avant même qu'il y eût des réfugiés, il y eut un style réfugié; et les prédicateurs qui, comme Du Moulin, Le Faucheur, Mestrezat, écrivaient encore en France, manquent déjà d'un certain sentiment du vrai langage français. [...] L'Église protestante formait une république à part, avec ses habitudes, sa tradition et jusqu'à son langage, langage grave et simple, comme il convient à une Église persécutée. Ses prédicateurs suivaient la recommendation de d'Aubigné: „Rendons vénérable notre manière d'écrire." C'est mieux qu'une beauté ; mais, il faut l'avouer, la beauté manque. Bossuet disait de Calvin : „Son style est triste."[43]

Auch in der jüngeren Forschung findet man teilweise noch die Behauptung, reformierte Prediger verwenden einen Stil, der nicht so eloquent sei, wie jener der Katholiken. Urs Herzog begründet in seiner gründlichen Studie über die barocke Predigt die Beschränkung seiner Forschungsperspektive auf die katholische Konfession damit, dass die reformierte Predigt stilistisch nicht als ‚barock' beschrieben werden kann:

> Die Beschränkung auf das katholische Predigtschaffen drängt sich aus Gründen der Homiletik ebenso wie der „Wohlredenheit", der ganzen sprachlich-stilistischen Faktur der Rede, fast zwingend auf. Denn die gleichzeitig reformierte Predigt kann, bei sehr seltenen Ausnahmen, allenfalls *barock* heißen in einem rein zeitlich, äußerlich eingrenzenden, aber niemals in einem stilmorphologischen Sinne des Begriffs.[44]

---

[43] Alexandre Vinet: *Histoire de la Prédication parmi les Réformés de France au dix-septième Siècle.* Paris, Chez les Éditeurs, Rue de Rivoli 174, 1860, S. 3. Er schreibt weiter: „C'est ce qu'on remarque chez les prédicateurs réformés du dix-septième siècle: leur morale est plus vraie et plus solidement fondée que celle des catholiques; mais les développements en sont moins riches, moins beaux, moins intéressants" (S. 4). Die stereotype Behauptung, die Protestanten beschäftigen sich nur mit dem Literalsinn und ignorieren die Kirchenväter als Quelle für ihre Predigten findet man bei Antoine Caillot: *Morceaux d'éloquence extraits des sermons des orateurs protestans français les plus célèbres du dix-septième siècle, précédés d'une courte notice sur la vie de chacun d'eux*, Paris, Brasseur aîné, 1810, S. 10: „[…] j'avouerai même que c'est avec raison que l'on reproche aux prédicateurs de la réforme une sécheresse incompatible avec l'éloquence, dont le but est autant de toucher et de persuader que de convaincre. Les ministres d'aujourd'hui le savent bien; aussi s'éloignent-ils de plus en plus de ces formes arides, de ces froides et savantes dissertations, de ces minutieux commentaires sur le sens littéral de l'Ecriture, qui étaient si fort du goût de leurs prédécesseurs. Mais ils ont beau faire, tant qu'ils négligeront les ouvrages des pères, cette précieuse ressource des orateurs chrétiens, cette mine féconde de l'éloquence évangélique […]; tant qu'ils se borneront à l'explication du sens littéral de l'Ecriture, qu'ils n'en chercheront point le sens spirituel pour en faire d'heureuses applications, qu'ils ne remonteront point aux sources de la morale, qu'ils penseront que les peintures des moeurs et les mouvemens oratoires sont peu dignes de la dignité de la chaire et de la gravité du ministère sacré; enfin, tant qu'ils ne renonceront pas à la méthode des controversistes pour prendre un ton plus conforme à cette marche rapide qu'exige l'éloquence, il restera toujours à leurs Sermons une certaine physionomie sèche et froide, qui en rendra la lecture pénible aux hommes qui ont de l'imagination." Vgl. auch Julien Goeury: *La Querelle de l'Éloquence sacrée.* In: Jean Pierre Landry (Hrsg.): *Le Temps des beaux Sermons.* Genf, Droz, 2006, S. 29-49.

[44] Herzog 1991, S. 10.

Dass sich das reformierte Predigtschaffen auf stilistischer Ebene von der katholischen in gewissen Punkten unterscheidet ist natürlich eine Tatsache. Die Behauptung, diese sei nicht als „barock“ zu beschreiben, geht – zumindest für die reformierte Homiletik im französischen Kontext – nicht auf. Denn die reformierten Predigten beziehen sich auf die gleichen rhetorischen Theorien und wenden diese aktiv an. Auch das Vorurteil, die reformierte Predigt beschränke sich auf dem Literalsinn und sei deswegen ‚trocken‘ findet sich noch bei Herzog: „Der strengen Beschränkung auf den buchstäblichen Verstand der Heiligen Schrift droht in der reformierten Predigt die Wüstendürre eines schulmeisterlichen Philologismus.“[45] Schaut man sich aber die zeitgenössischen reformierten Predigtlehren an, wird ersichtlich, dass die ernsthafte und einfache Art zu predigen, wie jene, die von Vinet beschrieben wird, zumindest nicht unbedingt so vorgeschrieben war.

So sagt der reformierte Pfarrer Michel le Faucheur in seinem *Traité de l'action de l'Orateur* (1657) über diejenigen, die den Gebrauch der *actio*, d.h. der Anwendung von Mimik und Gestik bei einer Rede, kritisieren:

> Que trouvent-ils de mauvais en cela? C'est, disent-ils, que celuy qui travaille à rendre sa prononciation & son geste agreables à ses auditeurs, s'amuse à donner du plaisir à leur sens, au lieu de penser serieusement à bien instruire leur esprit, & à édifier leur conscience. C'est veritablement donner du plaisir à leur sens: mais lors que ce plaisir tend à la gloire de Dieu […] il est sans doute & tres-innocent, & tres-saint, & tres-utile.[46]

Der ebenfalls reformierte Pfarrer Jean Claude setzt sich in seinem *Traité de la composition d'un sermon* auch für eine lebendige Art zu predigen ein:

> […] il faut que la Tractation donne le sens entier de tout le Texte: & pour cet effet, qu'elle le considère dans tous les égards, ou dans toutes les vuës dans lesquelles il doit être considéré. Cette règle condamne de certaines explications séches & stériles, dans lesquelles un Prédicateur ne marque avoir, ni étude, ni invention: & où il laisse à dire quantité de belles choses que son Texte lui pouvoit fournir.[47]

---

[45] Ebd., S. 206.
[46] Michel le Faucheur: *Traitté de l'action de l'Orateur ou de la Pronciation et du Geste.* Paris, Augustin Courbe, 1657, S. 22f.
[47] Jean Claude: *Traité de la composition d'un sermon.* In: *Les Oeuvres posthumes de Mr. Jean Claude. Tome Premier*. Amsterdam, Pierre Savouret, 1688, S. 193.

Um den Gläubigen den vollständigen Sinn einer Textstelle vermitteln zu können, müssten rhetorische Mittel aktiv angewendet werden.

Im Gegensatz hierzu gibt es auf katholischer Seite Predigtlehren, die betonen, dass im ernsthaften und einfachen Stil gepredigt werden muss. In seinem berühmten Brief von 1604 an den Erzbischof von Bourges, André Frémiot, mit dem Betreff *Traité de la prédication* schreibt François de Sales, dass das Ziel einer Predigt sei, zu unterrichten (*docere*) und zu bewegen (*movere*):

> La fin donques du predicateur est que les pecheurs mortz en l'iniquité vivent a la justice, et que les justes qui ont la vie spirituelle l'ayent encores plus abondamment, se perfectionnans de plus en plus, et, comme il fut dit a Hieremie, ut evellas et destruas les vices et les pechés, et ædifices et plantes les vertuz et perfections. […] Or, pour chevir de cette pretention et dessein, il faut qu'il face deux choses : c'est enseigner et esmouvoir. Enseigner les vertuz et les vices : les vertuz pour les faire aymer, affectionner et prattiquer ; les vices pour les faire detester, combattre et fuir.[48]

Das *delectare* spiele zwar auch eine Rolle, aber wird nicht durch die Anwendung von Stilfiguren und rhetorischen Ornamente hervorgerufen, sondern durch das Hören der Heilsbotschaft selbst:

> Je sçai que plusieurs disent que, pour le troisiesme, le predicateur doit delecter ; mays quant a moy, je distingue, et dis qu'il y a une delectation qui suit la doctrine et le mouvement. Car qui est cette ame tant insensible qui ne reçoive un extreme playsir d'apprendre bien et saintement le chemin du Ciel, qui ne ressente une consolation extreme de l'amour de Dieu ? Et pour cette delectation, elle doit estre procuree ; mais elle n'est pas distincte de l'enseigner et esmouvoir, c'en est une dependance.[49]

Das *delectare* sei somit vom Unterrichten und Bewegen abhängig und bilde nicht ihre eigene Kategorie. Rhetorischer Schmuck im Sinne der weltlichen Eloquenz sei in einer Predigt somit unerwünscht:

---

[48] François de Sale: *Oeuvres complètes de Saint François de Sales Evèque et Prince de Genève et Docteur de l'Eglise*. Publiée sur l'invitation de Mgr Isoard, évêque d'Annecy par les soins de religieuses de la visistation du 1er monastère d'Annecy. Annecy, J. Niérat, 1902, S. 303f.
[49] Ebd. S. 304.

> Il y a une autre sorte de delectation qui ne depend pas de l'enseigner et esmouvoir, mays qui fait son cas a part et bien souvent empesche l'enseigner et l'esmouvoir. C'est un certain chatouillement d'oreilles, qui provient d'une certaine elegance seculiere, mondaine et prophane, de certaines curiosités, ageancemens de traitz, de parolles, de motz, bref, qui depend entierement de l'artifice : et quant celle cy, je nie fort et ferme qu'un predicateur y doive penser; il la faut laisser aux orateurs du monde, aux charlatans et courtisans qui s'y amusent. Ilz ne preschent pas Jesus Christ crucifié, mais ilz se preschent eux mesmes. Non sectamur lenocinia rhetorum, sed veritates piscatorum.[50]

Dass diese Kritik eines Übermaßes an rhetorischen Figuren auch unter Einfluss von reformierten Predigtlehren entstand, belegt das oben bereits erwähnte Werk *De formandis sacris concionibus* von Villavicentius. Der Augustinermönch scheint das Werk nämlich wortwörtlich vom Marburger reformierten Theologen Andreas Hyperius übernommen zu haben. Dabei hat er Stellen, an denen Hyperius erkennbar die protestantischen Doktrinen verteidigt, ausgelassen und ein drittes Buch über den vierfachen Schriftsinn hinzugefügt zu haben.[51] Dies belegt zum Beispiel auch Pierre de Bayle in sein *Dictionnaire historique et critique* (1740):

> Celui *de rectè formando Theologie Studio,* & celui *de formandis Concionibus sacris,* ont été trouvez si bons par un Docteur de Louvain, qu'il les a inférez presque tout entiers dans les Livres qu'il publia sur la même matiere, à Anvers l'an 1565. Hyperius n'étoit encore qu'un jeune Ecolier, lors qu'il fit une Harangue à Paris qui a été depuis imprimée, & qui est l'Eloge de ses Amis. Valere André en tombe d'accord. Ce Docteur étoit un Moine Espagnol de l'Ordre de St. Augustin, & se nommoit *Laurentius à Villavicentio.* Il est souvent cité comme un fameux Plagiaire. Je n'ai point vu d'Auteur qui ait remarqué ce Plagiat avant le docte Raynoldus. Il en parle au Chapitre IV du l Livre de son Traité *de Idolotatria Romana* imprimé à Oxford l'an 1596, & il observe que ce Moine corrigea tout ce qui choquoit l'Eglise Romaine dans le Livre d'Hyperius. Quelque tems après Keckerman parla de la même volerie, en reconnoissant que Raynoldus l'avoit déja remarquée.[52]

---

[50] Ebd.

[51] Vgl. hierzu Jameela Lares: *Milton and the Preaching Arts.* Duquesne University Press, 2001, S. 75 f. Hyperius' Werk trägt den Titel *De Formandis Concionibus sacris, seu de Interpretatione Scripturarum populari. Libri II. Authore Andrea Hyperio.* Marburg, Colbius, 1553; vgl. Bayley 2010, S. 61. Das werk wurde auch in Genf herausgegeben unter dem Titel *Enseignement a bien former les sainctes predications & sermons és Eglise du Seigneur: Contenant vraye methode d'interpreter & appliquer populairement les sainctes Escritures par Lieux comuns, artifices & observations necessaires. Escrit par Andre Hyperius, docteur Ecclesiastique de Marpurg: & maintentant traduit en François.* Genf, Iean Crespin. 1563.

[52] Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique, Tome 2, seconde édition E-M.* Rotterdam, Reinier Leers, 1702, S. 1562.

Obwohl dieser Fall der interkonfessionellen Übernahme wohl eher eine Ausnahme darstellt, kann festgehalten werden, dass das Bild nach dem die katholische Homiletik im Gegensatz zur protestantischen einen sublimen und eleganten Predigtstil vorschreibt, korrigiert werden muss. Auf katholischer Seite begegnet man einer zu ausgeschmückten *elocutio* eher kritisch. Für die protestantische Homiletik gilt, dass dort nicht immer nur eine trockene Schrifterklärung vorgeschrieben wird. Für die Homiletik beider Konfessionen kann auf der Grundlage eines interkonfessionellen Blickwinkels konstatiert werden, dass ein Mittelweg zwischen dem *docere* einerseits und dem *delectare* anderseits gefunden werden muss.

2.2. Allegorie und Allegorese in der Predigtlehre

Viele Predigtlehren äußern sich spezifisch über die Anwendung der Allegorie in einer Predigt. Hierbei wird mal aus rhetorischen Gründen, mal aus exegetischen Beweggründen argumentiert. Jede Konfession hat seine spezifischen Vorgaben darüber, wie die Allegorie in der Predigt angewendet werden soll. Aber auch hier sind interkonfessionelle Aspekte erkennbar.

In seinem *Traité de la prédication*, beschreibt François de Sales, wie eine gute Predigt aussehen soll. Ihm zufolge sei es wichtig, dass die Schrift einfach und deutlich erklärt werde:

> […] il faut, tant qu'il est possible, que les passages soyent naïfvement et clairement bien interpretés. Or, on peut bien user des passages de l'Escriture, les expliquant en l'une des quattre manieres que les Anciens ont remarquees :
> Littera facta docet ; quid credas, allegoria ;
> Quid speres, anagoge ; quid agas, tropologia.[53]

Der vierfache Schriftsinn und damit auch die allegorische Auslegung ist zunächst also ein gutes Mittel für die Schriftauslegung. Allerdings schreibt de Sales auch fünf Punkte vor, die ein Prediger bei der Anwendung des allegorischen, anagogischen und tropologischen Sinns in Betracht ziehen muss.[54] Erstens soll der Heiligen Schrift keine Allegorie aufgedrängt werden,

---

[53] Saint François de Sales: *Oeuvres complètes de Saint François de Sales Evèque et Prince de Genève et Docteur de l'Eglise.* Annecy, J. Niérat, 1902, S. 308.

[54] Vgl. ebd., S. 310: „Il faut presque observer les mesmes regles au sens anagogique et tropologique ; dont l'anagogique rapporte les histoires de l'Escriture a ce qui se passera en l'autre vie, et le tropologique les rapporte a ce qui se passe en l'ame et conscience."

wie es diejenige machen, die alles allegorisieren. Stattdessen soll sie „naivement“ aus dem Buchstaben hervorgeholt werden:

> Pour le sens allegorique, il faut que le predicateur observe quatre ou cinq pointz. Le premier est de tirer un sens allegorique qui ne soit point trop forcé, comme font ceux qui allegorisent toutes choses ; mais faut qu'il soit naïfvement tiré, sortant de la lettre, comme saint Paul fait, allegorisant d'Esaü et Jacob au peuple Juif et Gentil, de Sion ou Jerusalem a l'Eglise.[55]

Zweitens soll man dahingehend zurückhaltend sein, um eine alttestamentliche Bibelpassage als die Präfiguration einer neutestamentlichen Textstelle zu deuten. Hierbei macht de Sales einen Unterschied zwischen der Allegorie und dem Vergleich. Als Beispiel nennt er 1Kön 19, wo Elia unter einem Wacholder einschläft und Gott bittet, seine Seele zu sich zu nehmen. Der Wacholder soll de Sales zufolge nicht allegorisch als das Kreuz verstanden werden. Wohl aber darf man einen Vergleich zwischen dem Baum und dem Kreuz ziehen. Als Vergleich sei letzteres Argument sicherer und weniger tadelhaft:

> Secondement, ou il n'y a pas une tres grande apparence que l'une des choses ayt esté la figure de l'autre, il ne faut pas traitter les passages l'un comme figure de l'autre, mais simplement par maniere de comparayson ; comme, par exemple, le genevrier sous lequel Helie s'endormit de detresse est interpreté allegoriquement par plusieurs de la Croix ; mais moy j'aymerois mieux dire ainsy : Comme Helie s'endormit sous le genevrier, ainsy nous devons reposer sous la Croix de Nostre Seigneur par le sommeil de la sainte meditation ; et non pas : Ainsy qu'Helie signifie le Chrestien, le genevrier signifie la Croix. Je ne voudrois pas asseurer que l'un signifie l'autre, mays je voudrois bien comparer l'un a l'autre, car ainsy le discours est plus ferme et moins reprehensible.[56]

Die dritte Anmerkung bezieht sich auf die Sittlichkeit der Allegorie. Sie dürfe nicht gemacht werden, wenn sie unsittliche Gedanken beim Zuhörer auslöse, wie wenn man Dtn 25, 11 allegorisch so interpretiere, als deute es auf die Sünde der Synagoge hin, wenn sie den Heiden vorwerfen, sie seien keine Kinder Abrahams:

> Tiercement, il faut que l'allegorie soit bienseante ; en quoy sont reprehensibles plusieurs qui allegorisent la defense faitte en l'Escriture a la femme de ne point prendre l'homme par ses

[55] Ebd.
[56] Ebd., S. 309f.

> parties deshonnestes, au Deuteronome, chapitre XXV : Si habuerint inter se jurgium viri duo, et unus contra alterum rixari cæperit, volensque uxor alterius eruere virum suum de manu fortioris, miseritque manum et apprehenderit verenda ejus, abscides manum illius, nec flecteris super eam ulta misericordia ; et disent qu'elle represente le mal que fait la Synagogue de reprocher aux Gentilz leur origine, et qu'ilz n'estoyent pas enfans d'Abraham. Cela peut avoir de l'apparence ; mais il n'a pas de la bienseance a cause que cette defense porte une imagination dangereuse en l'esprit de l'auditeur.[57]

Viertens, soll die Allegorie nicht zu lang sein, denn so verliere sie ihre Anmut und tendiere zur Ziererei: „Quartement, il ne faut point faire d'allegories trop grandes, car elles perdent leur grace par la longueur et semblent [tendre] a l'affectation."[58] Fünftens, soll ihre Verwendung immer ein klares Ziel haben, d.h. der Gläubige soll sie für seinen Glauben anwenden können: „Cinquiesmement, il faut que l'application se face clairement et avec grand jugement, pour rapporter dextrement les parties aux parties."[59]

Auch Carlo Borromeo erwähnt die Allegorie in seinem *Pastorum concionatorumque instructiones.* Im Kapitel *Materia sacrae concionis, unde sumenda* bestätigt er zunächst die Dekreten des Tridentiner Konzils, indem er die Prediger davor warnt, den Sinn der Heiligen Schrift zu verdrehen und von den Auslegungen der Kirche und der Kirchenväter abzuweichen: „Ne sacram scripturam ad suos sensus contorqueat contra eum sensum, quem tenuit & tenet sancta mater Ecclesia, aut contra unanimem patrum consensum, ut sapienter eadem Tridentina synodus cavit."[60] In diesem Sinne sei es auch nicht erlaubt, für Predigten neue Allegorien zu ersinnen: „Ne novas allegorias comminiscatur: sed eas feligat ex receptis ab Ecclesia scriptis."[61] Ganz in einer Linie mit den Dekreten des Tridentiner Konzils schreibt Borromeo vor, dass man nur die Allegorien nutzen solle, die von der Kirche auch vorgeschrieben wurden. Vor dem Ersinnen und dem Gebrauch neuer Allegorien solle man sich eher hüten. Die Anwendung der Allegorie ist also nur in einem beschränkten und kontrollierten Rahmen gestattet.

In seinem *Modus concionandi* (1576) spricht sich Diego de Estella für eine noch eingeschränktere Weise mit der Allegorie umzugehen aus. De Estella postuliert, dass der

---

[57] Ebd., S. 310.
[58] Ebd.
[59] Ebd.
[60] Carlo Borromeo: *Pastorum concionatorumque instructiones, Ad concionandum, Confessionisque & Eucharistiae Sacramenta ministrandum utilissimae.* Köln, Maternus Cholinus, 1587, S. 106.
[61] Ebd. Vgl. Bayley 2010, S. 46f. Zu Borromeo siehe André Deroo: *Saint Charles Borromée cardinal réformateur, docteur de la pastorale (1538-1584).* Paris, Éditions Saint Paul, 1963.

Literalsinn und der tropologische Sinn der Schrift viel nützlicher seien und man von Allegorien besser Abstand nehmen solle:

> Nec idipsum assertis nostris obstat. Nam in principio, & coadunatione sacrosanctae miltantis Ecclesiae, Ethnicis et Iudaeis maxime congruebat sermo allegoricus: ut lex Evangelica magis ac, magis, stabiliri et confirmari posset, & novella fidelium germina crescerent. At vero, cum his nostris temporibus Ecclesiae plantae uberrimos fructus edidere, modo nostra concio non Ethnicis, quinpotius ad fidelium convertitur animos: qui quidem fideles, quamvis sint piaculis debilitati, & criminibus cooperti, & languoribus delibuti, modo concionatur maiorem fructum faciet, si moralem doctrinam praedicaverit, qua quidem & crimina taxantur, & virtutes docentur.[62]

In der spanischen Übersetzung des gleichen Werkes wird die Aussage sogar noch deutlicher und pointierter formuliert:

> Pero ahora que la Iglesia esté fundada, y predicamos no a gentiles sino a cristianos que, aunque tienen fe, son viciosos pecadores, piérdese el tiempo, que se gasta en alegorías y anagogías, y por eso es necesaria doctrina moral, donde se reprenden los vicios y se enseñan las virtudes.[63]

Wie in den hermeneutischen Werken ist auch in den katholischen Predigtlehren eine Fortsetzung der Tradition des vierfachen Schriftsinnes mit allegorischer Interpretation zu finden. Doch auch hier sind die Entwicklungen zu nuancieren. Denn die Theoretiker betonen, dass insbesondere mit der Allegorie vorsichtig umgegangen werden muss. In anderen Fällen, wie bei De Estella, verliert die Allegorie für die Predigtpraxis sogar jede Bedeutung.

In den reformierten Predigtlehren ist eine ähnliche Tendenz zu verzeichnen. Trotz der Kritik an der Allegorese, wird sie in der protestantischen Hermeneutik nicht abgeschafft, sondern systematisiert. Wie oben bereits beschrieben, ist der reformierte Prediger Jean Claude der Auffassung, dass für eine gute und lebendige Rede und insbesondere um alles Schöne hervorzuheben, auf die Gestik und die *inventio* zurückgegriffen werden darf. Dazu gehört auch eine über den Literalsinn hinausgehende Schriftinterpretation. Dies wird deutlich, wenn Claude vorschreibt, wie bei der *divisio* der Predigt vorzugehen sei:

---

[62] Diego de Estella: *Modus concionandi: Et explanatio in Psalm. cxxxvi. Super flumina Babylonis*. Salamanca, Ioannis Baptista à Terranova. 1576, S. 11f.
[63] Pio Sagüés Azcona: *Fray Diego de Estella, Modo de Predicar y Modus concionandi, estudio doctrinal y Edición critica.* Instituto Miguel de Cervantes, 1951, S. 18.

> Ces Divisions ont lieu [...] Lors qu'on traite un Texte typique, comme par exemple, un nombre presque infini de Passages tirez des Pseaumes de David, qui ont du raport non seulement à David, mais aussi Jesus-Christ. Car alors on doit diviser le Discours en deux Parties; dont l'une considère le sens littéral; & l'autre, le mystique: l'un par raport à David: & l'autre, par raport à Jesus-Christ.[64]

Zwar ohne den vierfachen Schriftsinn explizit als hermeneutisches Mittel zu erwähnen, räumt Claude am Beispiel von Hag 2 ein, dass manche Stellen der Heiligen Schrift doch mehrere Bedeutungen hätten:

> Il y a même quelquefois de ces Textes typiques, qui outre le sens litteral en ont plusieurs de figurez, se raportant non seulement à Jesus-Christ, mais aussi à l'Eglise, ou à chaque Fidelle en particulier; ou bien qui ont des degrez de leur accomplissement mystique: par exemple, ces paroles du 2. Chapitre d'Aggée. *La gloire de cette derniére maison sera plus grande, que celle de la premiére*, Verset 9. se doivent traiter en cinq égards. 1. Par égard au Temple des Juifs, rebâti par Zorobabel. 2. Par égard à la seconde Alliance qui a succedé à la première. 3. Par égard à Jesus-Christ ressucité. 4. Par égard à l'état de châque Fidelle aprés la resurrection. 5. Par égard à l'Eglise triomphante qui succédera à la militante.[65]

Trotz dieses Umstandes soll die Auslegung immer „sobre" und „sage" erfolgen. Man muss stets von dem „natürlichen" Sinn des Textes ausgehen. Für die Allegorie heißt dies seiner Meinung nach folgendes:

> Il ne faut point outrer la métaphore en allégorie, ou en poussant la paralelle. On change la métaphore en allégorie, quand on entasse un nombre de choses qui conviennent à un Sujet en gardant toûjours la métaphore: comme par exemple, si on expliquoit ce Texte, *Dieu nous est un Soleil & un Bouclier* [Ps. 84, 11]. Ce seroit pousser la métaphore jusqu'à l'allégorie, que de faire un grand amas de ce que Dieu est en soi-même, de ce qu'il est à nôtre égard, de ce qu'il fait dans l'entendement & dans la conscience des Fidelles, de ce qu'il opère sur les méchans, de ce que son absence nous cause, & sous des termes qui eussent un perpétuel rapport au Soleil. Ce n'est pas qu'on ne puisse quelquefois faire des allégories, & qu'elles ne soient tres-belles, mais

[64] Claude 1688, S. 168.
[65] Ebd., S. 168f.

> il ne les faut pas outrer, c'est-a-dire, qu'il ne faut pas épuiser tout ce qu'on peut dire sur ce sujet.[66]

Wenn also Gott im Ps 84,11 mit der Sonne verglichen wird, sollte es unbedingt vermieden werden, den Vergleich zu einer Allegorie zu wandeln, indem man mehrere Eigenschaften Gottes mit den Eigenschaften der Sonne vergleiche. Denn amplifiziere man man die Allegorie zu weit, lenke dies von der ‚Sache an sich', d.h. der eigentlichen Botschaft der Predigt ab: „C'est donc un vice qu'il faut éviter , en se contentant d'expliquer la métaphore en peu de mots & d'en marquer les principaux fondemens, pour ensuite s'atacher à la chose même."[67]
Auch der reformierte Prediger David Vignier kritisiert einen zu gezwungen Einsatz der Eloquenz:

> On s'imagine que la littérature et les brillans de l'Eloquence sont les plus belles parties d'une predication, et moy je dis que ce sont les taches dans le soleil, et que ce sont les ombres et non les lumières du discours, et que couvrir l'Évangile du faste des sciences humaines, c'est faire comme les Juifs, et outrager le Fils de Dieu en le revêtant d'une robe de pourpre.[68]

Der ebenso reformierte Samuel Chappuzeau meint, dass der Prediger für seine Rede auf jeden Fall keine zu schwierige und dunkle Bibelstelle auswählen sollte:

> En general, je ne voudrois pas qu'il allât prendre trop souvent son texte dans les Ecrits des Prophetes, qui sont obscurs en beaucoup de lieux, & dont les saintes hyperboles & les metaphores demandent de longues expositions, & un Auditeur sçavant. Cette sorte de mets est trop haut goût pour des esprits simples.[69]

Auch das Hohelied solle am besten nicht gewählt werden, denn das Buch sei voller schwieriger Allegorien, welche die „verdorbene Jugend" („jeunesse depravée") sicherlich nicht verstehen würde:

---

[66] Ebd., S. 201.
[67] Ebd., S. 202.
[68] David Vignier: *Sermon sur I Cor. 2: 2.* 1641, fol. 8. Zitiert nach Françoise Chevalier: *Prêcher sous l'Édit de Nantes. La prédication réformée au XVIIe siècle en France.* Genf, Labor et Fides, 1994, S. 54.
[69] Samuel Chappuzeau: *L'Orateur chretien, ou traité de l'Excellence et de la Pratique de la Chaire.* Paris, Olivier de Varennes, 1675, S. 52.

> Les Cantiques de Salomon ne sont pas moins difficiles à traiter, ce sont de hautes Allegories tirées de l'amour & de ses tendresses, dont l'Orateur se doit servir avec beaucoup de precaution; & je ne sçay pas si dans la corruption du siecle, & parmy la jeunesse depravée, qui tourne en raillerie ce qu'il y a de plus saint, il n'est pas aussi utile de les taire au peuple que de les leur expliquer.[70]

Die allegorische Deutung der Heiligen Schrift an sich wird also nicht abgelehnt, aber nach Chappuzeau sollte man sie besonders in der Predigt, in der man einfache Gläubige unterrichte, nur zurückhaltend einsetzen. Stilfiguren an sich dürften aber sehr wohl eingesetzt werden:

> Vers le milieu de l'Action comme sur la fin, l'Orateur peut prendre halaine avec bienseance, & receuillir tous ses sens & toutes ses forces pour exciter quelque passion. C'est icy qu'il doit mettre en usage sa Rhetorique, employer ses figures, & de tirer de ce petit Arsenal tout ce qui peut servir à batre les murs de Jericho, à les saper jusqu'aux fondemens, à détruire l'empire de Satan, à terrasser le vice, & rétablir en leur place la sainte Jerusalem, l'Empire de Jesus-Christ & le regne des vertus.[71]

Dass der Einsatz des allegorischen Sinnes auf reformierter Seite kein Problem darstellte, bezeugt auch folgende Aussage von Pierre du Bosc über die Aufgabe des Predigers:

> Il faut [...] qu'il en [der Heiligen Schrift] connaisse les mystères, qu'il en comprenne la doctrine, qu'il en sache les beautez, que sa mémoire soit remplie de ses passages, son entendement de ses lumières, et qu'il ait la plus claire et la plus exacte intelligence, qu'il lui est possible, du vrai sens, soit littéral, soit allégorique de ses divins enseignements.[72]

Der Prediger müsse die Mysterien der Heiligen Schrift kennen und ihren wahren Sinn darstellen, unabhängig davon, ob dieser nun wörtlich oder allegorisch sei.

---

[70] Ebd., S. 53. Zur Haltung bezüglich des Hohenlieds bei den Protestanten vgl. Scheper (1974).
[71] Chappuzeau, Samuel: *L'Orateur chretien, ou traité de l'Excellence et de la Pratique de la Chaire.* Paris, Chez Olivier de Varennes, 1675, S. 146.
[72] Pierre Dubosc: *Sermons sur divers textes de l'Écriture Sainte.* Rotterdam, 1691, sermons sur Actes 4: 29. Vgl. Chevalier 1994, S. 48.

2.2.1. Systematisierung der Allegorese in der Predigtlehre

In beiden Konfessionen wird also ein sehr kontrollierter Einsatz der Allegorese vorgeschrieben. Sie soll nur genutzt werden, wenn sich ihre Anwendung nicht zu kompliziert gestaltet. Wenn diese Voraussetzungen nicht erfüllt werden können, so sei es besser, einen Vergleich zu kreieren.

An dieser Stelle wird deutlich, dass manche Autoren zwischen der Allegorie und einem bloßen Vergleich oder einer Ähnlichkeit in der Frühen Neuzeit ein Unterschied machen. Wo erstere, im Sinne der *allegoria in factis* zwei Ereignisse aus der Heiligen Schrift aufeinander bezieht und somit einen verdeckten Sinn in der Heiligen Schrift aufdeckt, hat der Vergleich einen geringeren epistemologischen Anspruch. Die Tatsache, dass de Sales und andere katholische Theologen, die Allegorie in diesem Maße einschränken, hat meines Erachtens zwei Gründe: Einerseits möchten sie dafür sorgen, dass über das allegorische Lesen der Heiligen Schrift keine Häresien enstehen oder sogar Aberglauben schürt. Anderseits zeigen sie, dass die Katholiken die protestantsiche Kritik an der Allegorie anerkennen, aber sie als exegetisches Mittel nicht abschaffen wollen. Denn wenn man die Allegorie richtig zu nutzen weiß, führt sie eben auch zu Glaubenswahrheiten, die man dem einfachen Literalsinn nicht entnehmen kann.

Der Bedarf, die hermeneutische Funktion der Allegorie kontrollieren zu wollen, geht noch aus einer anderen Aussage von de Sales hervor. Er benennt nämlich die genauen Quellen, aus denen man als Prediger gutes Material für Vergleiche und Allegorien schöpfen könne: neben den Schriften der Kirchenväter rät er auch das zeitgenössische Werk *Silva allegoriarum* des Hieronymus Lauretus zu konsultieren.[73] Das indexikalische Werk listet Begriffe auf, die mit Bezug auf die Heilige Schrift allegorisch gedeutet werden können. Der Ratschlag De Sales', sich auf dieses Werk zu beziehen, deutet zudem auf eine Lexikalisierung der Allegorese hin und somit auch auf ihre Systematisierung.[74]

---

[73] François De Sales: *Oeuvres Complètes de Saint François de Sales*, *Évèque et Prince de Genève*. *Nouvelle edition collationée et augmentée. Tome Deuxième.* Paris, Albanel et Martin, Libraires-Éditeurs, Rue Pavée-Saint-André-des-Arts, 14. 1839, Artikel IX: „Il y a un Espagnol qui a fait un gros livre qui s'appelle Silva allegoriarum, lequel est très-utile à qui le sait bien manier, comme aussi les Concordances de Benedicti. Voilà, ce me semble, le principal de ce qui me vient maintenant en mémoire pour la matière."

[74] Weitere Lexika, die Prediger verwenden konnten, sind u.a.: Etienne Binet: *Essay de merveilles de la nature et des plus nobles artifices.* Rouen, Romain de Beauvais, 1702; Jean Dadré: *Loci communes similium et dissimilium.* Paris, Michael Iulianus, 1577; Luis de Granada: *Sylva locorum communium omnibus divini verbi concionatoribus.* Antwerpen, Martinus Nutius, 1596; Tomás de Trujillo: *Thesauro concionatorum.* Lyon, Petrus Landry, 1596. Vgl. Bayley 2010, S. 70.

2.2.2. *Κακοζελία* oder *stylus frigidus*

Die Systematisierung der hermeneutischen Funktion der Allegorie führt ebenfalls zu einer Systematisierung der rhetorischen Funktion der Allegorie. Denn frühneuzeitliche Predigtlehren und Rhetorikbücher beider Konfessionen sehen eine hermeneutische Solidität für die richtige Anwendung von rhetorischen Figuren als grundlegend an. Rhetorische Figuren können demnach nicht willkürlich eingesetzt werden, sondern müssen dem, was sie ausdrücken wollen, gerecht werden. Wenn sie dies nicht tun, ist die Rede von einem Stilfehler, der häufig anhand der Metaphern des „kalten Stils" oder als *κακοζελία* beschrieben wird.

Der Begriff des *κακοζελία*, bedeutet buchstäblich „schlechte Imitation" und wird häufig in Zusammenhang mit einem anderen Charakteristikum des schlechten Stils verwendet: dem „kalten Stil" oder dem *stylus frigidus.* Beide Begriffe werden angewandt, wenn eine Stilfigur falsch eingesetzt wird oder wenn der semantische Inhalt einer Rede durch einen unangemessenen Einsatz rhetorischer Mittel überblendet. Im Kapitel „De Cacozelo" aus der *De Eloquentia sacra et humana* des Jesuiten Nicolas Caussin wird das erzwungene Suchen von Allegorien in der Heiligen Schrift als Ursache für einen kalten Stil identifiziert:

> Huic vitio obnoxii sunt qui in sacris litteris allegoricos ubique consectantur sensus, & omnia in eas quas sibi finxerunt imagines efformant. Qua re in nimii sunt plerumque Origenes, & Philo, qui allegoriarum studio, in frigida saepissime deferri coguntur.[75]

Ein kurzer Blick in die Begriffsgeschichte des „kalten Stils" ist lohnenswert, da sie offenlegt, dass Stilfiguren nicht bloß rhetorischer Schmuck sind, sondern auch hermeneutisch solide sein müssen. Rhetorik und Hermeneutik können in der Homiletik nicht voneinander getrennt betrachtet werden.

Der Begriff findet seine erste Anwendung in der *Rhetorik* des Aristoteles, in der das „Kalte" (auf griechisch τὰ ψυχρὰ) des Stils vier Ursachen haben kann: Doppelungen oder übertriebene Zusammenstellungen von Worten, den Einsatz von fremden Worten, zu lange, oder zu viel benutzte Epitheta und letztlich falsche oder zu aufgeblasene Metaphern.[76] In *De Sublimitate* des Pseudo-Longinus hingegen wird das „Kalte" mit plötzlich auftauchenden Ungewöhnlichkeiten, neuen Ausdrücken und zu vielen Hyperbeln in Verbindung gebracht. Am

---

[75] Nicolas Caussin: *De eloquentia sacra et humana Libri XVI*. Paris, Apud Sebastianum Chappele, 1627, S. 85.
[76] Vgl. Aristoteles: *Rhetorik*, III, 3. In: Ders.: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4,1. Hrsg. von Hellmut Flashar/Übers. von Christof Rapp. Berlin, Akademie Verlag, 2002, S. 134f.

deutlichsten zeigt die Beschreibung von Demetrius von Phaleron in seinem *De Stylo*, was der Begriff in der Antike bedeutete: „ψυχρόν ἐστι τὸ ὑπερβάλλον τὴν οἰκείαν ἀπαγγελίαν.“[77] Um den kalten Stil zu erklären, führt er ein Zitat des Rhetorikers Theophrastus an,: „ἀπυνδάκωτος οὐ τραπεζοῦται κύλιξ.“[78] Mit dem Beispiel soll gezeigt werden, dass hier ein zu gehobener Stil für eine alltägliche Aussage (ein Glas ohne Boden stellt man nicht auf dem Tisch) benutzt werde.[79] Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass der Begriff des kalten Stils benutzt wurde, um zu verdeutlichen, dass ein zu blumiger Stil für den Inhalt einer Aussage genutzt wurde. Der kalte Stil geht mit einer Diskrepanz zwischen Form und Inhalt einher. Denn das eigentlich Gemeinte erscheint komplexer als es tatsächlich ist.

In der Forschung hat man darüber diskutiert, warum gerade dieses Phänomen als kalt – in unserem modernen Referenzrahmen eher mit Trockenheit und Langeweile verbunden – beschrieben wurde. LaRue van Hook hat die Frage anhand unseres modernen Ausdrucks „ kaltlassen“ so beantwortet, dass der Stil einer Rede so aufgeblasen ist, dass die warme Erwartung, in der die Zuhörer bisher verkehrten, nicht erfüllt wird und sie somit in einem kalten Zustand zurücklässt.[80] Daniel Lopez-Cañete Quiles postuliert aber, dass es in der Beschreibung verschiedener Stilebenen in der vormodernen Rhetorik nicht um den beim Zuhörer produzierten Effekt, sondern um die intrinsischen Qualitäten eines Stils geht.[81] Es lohnt sich demnach auch Caussinus' Definition des kalten Stils zu betrachten:

> […] frigidum autem appellatur, non quod languidum sit et remissum (nihil enim ferme istis ingeniis, quae hanc dicendi καινοσπουδιαν affectant, calidius), sed quod perniciosum quodlibet,

---

[77] Demetrius: *Demetrius on Style. The Greek Text of Demetrius* De Elocutione *Edited after the Paris Manuscript. With Introduction, Translation, Facsimiles, etc.* Hrsg. von W. Rhys Roberts. Cambridge University Press, 1902, S. 124. „Das Kalte ist dasjenige, was über den Ausdruck gemäß dem Gedanken hinausgeht.“ (Übersetzung: R.G.) Englisch, ebd., S. 125: „frigidity is that which transcends the expression appropriate to the thought.“ Caussin beruft sich für seine Definition ebenfalls auf diesen drei Autoren. Vgl. Caussin 1627, S. 84.

[78] Ebd., S. 124. „Ein unbefusster Kelch findet auf dem Tisch kein Platz.“ (Übersetzung: R.G.) Englisch, ebd., S. 125: „A chalice unbased is not intabulated.“

[79] Ebd.: „ἀντι τοῦ ἀπύθμενος ἐπὶ τραπέζης κύλιξ οὐ τίθεται. τὸ γὰρ πρᾶγμα σμικρὸν ὂν οὐ δέχεται ὄγκον τοσοῦτον λέξεως.“ Englisch, ebd., S. 125: „Here the meaning is: ‚a cup without a bottom is not placed upon a table.‘ The subject, being trivial, does not admit of such magniloquence.“

[80] LaRue VanHook: *Ψυχρότης ἢ τὸ ψυχρόν.* In: *Classical Philology Journal* 12/1 (1917), S. 68-76, hier: S. 76: „The listener or reader who is keyed up in warm anticipation of the pleasure and the profit which are to result from an admirable literary production is chilled by dis- appointment; his interest is cooled by the forced, inartistic, exaggerated, or inappropriate style of the speaker or writer.“

[81] Daniel López-Cañete Quiles: *La frialdad de estilo en Nicolás Causino.* In: José María Maestre Maestre/ Joaquín Pascual Barea/ Luis Charlo Brea (Hrsg.): *Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico* III/2. Alcañiz/ Madrid, Ediciones del Laberinto, 2002, S. 811-816, hier: S. 812: „Semejantes explicaciones parecen inspiradas por la existencia en las lenguas modernas de la expresión ‚dejar frío‘, es decir, ‚dejar indiferente‘, expresión que contiene un significante equivalente del vocablo griego estudiado aquí. Me pregunto, sin embargo, si esa coincidencia no será sólo casual, y si tal vez ése no sea el significado original del término ψυχρός. Las etiquetas utilizadas por la crítica literaria antigua para caracterizar los tipos de estilo y sus correspondientes perversiones no se refieren al efecto producido en el receptor, sino a la cualidad intrínseca del estilo en cuestión.“

> et nocens temperaturae, ut annotat Servius ad Bucolica Vergilij, vocetur frigidii: Ita pari iure, quod styli optimam temperiem corrumpit, τὸ ψυχρόν translato a Medicis nomine, est appellatum.[82]

Der kalte Stil ist bei Caussinus ein aus den medizinischen Wissenschaften übertragener Terminus. Die Rede wird mit einem lebendigen Körper verglichen, für den das Kalte schlecht ist. Der Vergleich einer Rede mit einem Körper war bereits in der Antike ein *locus communis.* In den späten Kommentaren zu Hermogenes aus dem 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. werden die Ideen und Inhalte einer Rede als das Herz und der Ausdruck, der Stil als Körper der Rede gesehen. Allerdings gab es auch Zeiten, so Quiles, in denen der kalte Stil noch nicht mit der Kälte und seiner Negativität für den Körper in Beziehung gesetzt wurde: So musste das Warme und Feuchte und das Kalte und Trockene in der hippokratischen Medizin lediglich im Gleichgewicht sein. Erst später entstand die Idee, dass eine Dominanz des Kalten an sich gefährlich und eine Dominanz des Warmen gesund sei.[83]

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass ein Redner dafür sorgen soll, dass seine Aussagen warm sind, d.h. dass der Stil dem Inhalt seiner Rede angemessen ist. Dies stellt nach Caussinus eine intrinsische Qualität einer ‚gesunden' Rede dar, die er erlangt indem er darauf achtet, dass die Stilfiguren den Inhalt seiner Rede adäquat wiedergeben.

In der homiletischen Praxis der Frühen Neuzeit wird der Begriff des kalten Stils funktional gemacht, um die richtige Methodik für die Anwendung der Stilfiguren zu erläutern. Denn insbesondere in der Auslegung der Heiligen Schrift müssten Stilfiguren bewusst und kontrolliert eingesetzt werden, so dass die Form ihrem Inhalt gerecht wird. So identifiziert der reformierte Jean Daillé in einer Predigt über Ps 96, in der die Natur Gott lobt, diese Textstelle als eine Hyperbel. Den Nutzen dieser Stilfigur bezieht er in seine Predigt mit ein und lässt die Gläubigen an seinem Vorgehen teilhaben. Zunächst sei die Hyperbel seiner Meinung nach eine sehr reizvolle und angemessene Stilfigur. Daher werde sie auch von weltlichen und von geistlichen Schriftstellern eingesetzt. Sie sei aber nur schön, wenn sie auch richtig eingesetzt würde, wenn sie also hermeneutisch solide ist. Ansonsten bliebe sie „kalt" und „unnützlich": „[…] l'hyperbole pour estre bonne, & legitime doit avoir quelqué fondement dans les choses mesmes, aussi bien que les autres figures du discours. […] Autrement toute cette figure si belle, & si hardie demeureroit froide & inutile"[84] Da die Natur aber weder sprechen noch denken

---

[82] Caussin 1627, S. 84.
[83] Vgl. Quiles 2002, S. 812-816.
[84] Jean Daillé: *Sermon XI sur le pseaume XCVI, prononcé l'an 1637.* In : *Mélange de sermons prononcé par Jean Daillé*, première partie, 1658, S. 325

kann, hat die Stilfigur erst mal kein Fundament in der Wirlichkeit („les choses mesmes"). Aber, so argumentiert Daillé weiter, hätte Gott den Himmelsphären und den Elementen die Intelligenz eines Engels oder die Sinne des Menschen gegeben, würden sie sicherlich Gott loben:

> Selon cette regle il faut poser que le ciel, la terre, la mer & les autres creatures icy nommées dévoyent avoir quelque part an hon-heur du regne du Messie, telle que si elles étoyent animées, elles en témoigneroyent leur joye, & leur ressentiment. […] Si donc la nature avoit donné aux cieux, & aux élemens, ou l'intelligence des Anges, ou le sens des hommes, il ne faut pas douter, qu'ils n'eussent aussi tenu leur partie en ce divin concert, qu'ils ne fussent égayés, & écriés de joye, selon l'ordre que leur en donne icy le Prophete. [85]

Außerdem sei die Natur dem Menschen untergeordnet und deswegen mit seinem Schicksal eng verbunden, so wie ein Untertan dem das Wohl seines Herrn am Herzen liege:

> Mais je dis en second lieu, que ces creatures avoyent encore un autre interest au bon-heur de ce regne du Messie, à raison de l'homme. Car puis que l'homme est leur chef & leur Prince par la disposition de leur commun Createur, il est clair qu'elles ont part, tant en sa bonne, qu'en sa mauvaise fortune; comme vous voyez, que les sujets sont interessez en tout ce qui regarde leur Seigneur.[86]

Daher kann David in Ps 96 sagen, dass die Natur Gott lobt. Die Hyperbel hat also ein Bezug zur Wirklichkeit und ist damit ein nützliche Stilfigur. Der Begriff des kalten Stils wird hier somit eingesetzt, um eine Schriftstelle zu deuten. Da die Schrift keinen kalten Stil in sich trage, so schlussfolgert Daillé, trage die Hyperbel Wahrheit in sich und dürfe somit für die Predigt genutzt werden.

Zusammenfassend kann bereits an dieser Stelle festgehalten werden, dass ein derartiges Denken über Stilfiguren als eine interkonfessionelle Parallele in der Schriftexegese gesehen werden kann. In beiden Konfessionen ist man um eine falsche Exegese der Heiligen Schrift besorgt, vor allem wenn sie über den Literalsinn hinausgeht, also mit einem Nutzen der Allegorese zusammenfällt. Man bemüht sich also darum, durch eine solide Methode bei der Anwendung von Allegorien und anderen Stilfiguren eine ebenso solide Schriftinterpretation zu garantieren. Dass dieser methodische Ansatz und das Vermeiden des kalten Stils in der Theorie

[85] Ebd., S. 327.
[86] Ebd., S. 328

interkonfessionell sind bedeutet aber nicht, dass katholische und protestantische Prediger in der Praxis auch ähnlich vorgehen.

2.3. Allegorie und Allegorese in Predigten

Bevor mit der Analyse der Predigten begonnen werden kann, darf eine Bemerkung nicht fehlen: Es besteht ein Unterschied zwischen einer verbal gehaltenen und einer publizierten oder anderweitig schriftlich fixierten Predigt. Oft wurde die Predigt auf Basis von Notizen des Predigenden gehalten und erst später als Fließtext gedruckt und herausgegeben. Während des Publikationsprozesses konnte es häufig geschehen, dass der Prediger seinem Sermon eine verlängerte Form gab. Der katholische Priester Claude de Voyer d'Argençon sagt diesbezüglich, dass eine gesprochene Predigt zwar nie länger als eine Stunde dauern sollte, ausgeschriebene Predigten aber länger sein dürften:

> Et qu'on ne m'aille pas icy obiecter que i'ay manqué en mes neuf predications à la practique de ce precepte que ie donne aux Predicateurs, proposant au public des sermons qui ne sont pas l'entretien d'une seule heure, mais de six & de sept heures, si les forces de celuy qui parle en public luy pouvoient permettre de prescher aussi long temps: car autre chose est de dresser des predications pour estre proferées dans une chaire; autre chose de faire imprimer des sermons pour estre leuz de ceux qui n'ont pas le loisir bien souvent d'assister à la predication qui se faict à l'Eglise. Les premiers doivent être bornez par une brieveté qui empesche l'ennuy que causent les trop grandes longueurs. Mais les derniers estans plustost discours predicables, & matieres de predication fort dilatées, il est loisible à celuy qui les couche par escrit, de s'entendre sur son papier tant qu'il voudra, pourveu qu'il se tienne tousiours dans les bornes de sa matiere.[87]

Conrad Badius, der Drucker von Calvins Predigten, weist darauf hin, dass die Predigten, einmal herausgegeben, anders wirken könnten, als wenn sie ausgesprochen wurden:

> Par ainsi si vous trouvez des sentences concises et propos entrecoupez, considerez que le geste qu'on ha en prononçant, aide beaucoup à l'intelligence des propos, lesquels estons leus, bien souvent n'ont telle grace qu'ils ont estans prononcez.[88]

---

[87] Claude de Voyer d'Argençon: *L'Enneade sacree ou les neuf Muses de l'Eglise, qui sont neuf discours contenans les principales Matieres predicables de l'Eglise, dressez pour les Festes & Dimanches de l'année.* Paris, Regnaud Chaudiere, 1622, S. 42. Vgl. Bayley 2010, S. 16.
[88] CO 49,xvii f.

Die ausgeschriebenen Predigten sind also meist keine direkte Wiedergabe der von den Predigern ausgesprochenen Worten. Eine Analyse dieser geschriebenen Quellen belegt also nicht die direkte rhetorische Situation, in der ein Prediger zu seiner Gemeinde spricht.

Dennoch sind sie als Quellen für eine Analyse der Anwendung der Allegorie in einem bestimmten konfessionellen Kontext geeignet. Denn auch die gedruckten Predigten richten sich immer an den Gläubigen und sind daher aus einer didaktischen Motivation heraus und unter Hinzunahme ausgewählter rhetorischer Mittel verfasst. Außerdem gilt, dass die Prädikanten nur ihre erfolgreichsten Predigten zur Publikation freigaben, weil sie sich bewusst waren, dass diese auch von anderen Gelehrten gelesen werden konnten. Daher ist zu erwarten, dass sie in ihren Publikationen besonders zielsicher Glaubensinhalte darlegen und konfessionelle Spezifika der Rhetorik und Hermeneutik an den Tag legten. Wie die Praxis der Allegorese im Kontext der französischen Homiletik des 17. Jahrhunderts aussah, soll nun anhand einiger Beispiele im interkonfessionellen Vergleich analysiert werden.

2.3.1. Topische Allegorese: Die eherne Schlange und die Rose ohne Dornen

Wie im ersten Kapitel bereits dargelegt, wurde das allegorische Interpretieren der Heiligen Schrift von den Reformatoren zwar kritisiert, aber nicht komplett abgeschafft. In der französischen reformierten Predigtpraxis lassen sich dementsprechend bis zum Ende des 17. Jahrhunderts noch viele Beispiele allegorischer Deutungen finden. So deutet der reformierte Prediger und Professor der Theologie an der reformierten Akademie in Sedan, Pierre du Moulin (1568-1658), in seiner Predigt *De la mort du fidele, et de sa ressurrection* den Ps 16,9 („Ma gloire s'est esgayee, aussi ma chair habitera en asseurance") dem vierfachen Schriftsinn gemäß, indem er die Aussagen Davids allegorisch als Worte Christi deutet:[89]

> Car qu'en ces paroles David parle de la delivrance de la mort, & de l'attente de la resurrection, S. Pierre l'enseigne au 2. chap. des Actes des Apostres. Vray est qu'il attribue ces paroles à Iesus Christ, lequel en ce passage est introduit parlant, & se promettant qu'apres ses souffrances

[89] Für eine Biographie von Pierre du Moulin siehe Brian G. Armstrong/Vivienne Larminie: *Du Moulin, Pierre.* In: *Oxford Dictionary of National Biography* (2008), online-Version: https://doi.org/10.1093/ref:odnb/19430 (9.5.2018).

> il sortiroit victorieux de la mort par sa resurrection. Mais rien n'empesche que ces mesmes paroles ne soyent aussi attribuees à David, comme estant figure de Iesus Christ.[90]

Im tropologischen Sinne bedeuten die Worte demnach, dass die Gläubigen sich nicht vor dem Tod fürchten sollen, weil sie sich durch Christus der Auferstehung sicher sein können:

> Car puis qu'en tous les versets precedens il n'y a rien qui ne convienne à David, il ne faut point douter que le reste de ce Pseaume ne lui puisse aussi estre appliqué, & par consequent à tous les fideles: Car nous devons tous tenir le mesme langage, & nous fortifier contre la crainte de la mort, par l'asseurance de la resurrection.[91]

Anagogisch verweise der Text auf dem Tag der Auferstehung: „Et à l'exemple de David considerer nos sepulchres comme un lict de repos, & la demeure de nos corps en la poudre, comme un dormir dont le reveil sera au iour de la resurrection."[92] Obwohl Deutungen nach dem Muster des vierfachen Schriftsinns in reformierten Predigten nur selten vorkommen, zeigt dies, dass allegorische Deutungen in der Predigtpraxis des 17. Jahrhunderts weiterhin durchgeführt werden. Der Prediger scheint die Anwendung des vierfachen Schriftsinns jedoch nicht als selbstverständlich zu sehen. Du Moulin beruft sich für seine Deutung auf die Autorität des Apostels Petrus. Auch fällt hier ins Auge, dass Du Moulin die Allegorese des Psalmtextes in nur einen Absatz abhandelt und sie nicht weiter entfaltet. Vielmehr nimmt er die allegorische Auslegung zum Anlass, um danach über das eigentliche Thema der Predigt zu sprechen: die Gläubigen sollen in gleichem Maße an ihr Sterben denken, wie an ihre Auferstehung.

Auch in katholischen Predigten wird die Allegorese einer Schriftpassage manchmal nur zum Anlass genommen, um über das eigentliche Thema der Predigt zu sprechen. So zum Beispiel in einer Predigt von Gaspar de Seguiran (1569-1644) über die Auferstehung des Sohnes der Witwe (Luk 7,11-17):

---

[90] Pierre du Moulin: *De la mort du fidele, et de sa ressurrection.* In: Ders. *Huictieme décade de sermons.* Genf, Pierre Chouët, 1653, S. 34, 35. Vgl. Bayley 2010, S. 107. Im deutschen Sprachraum war die Lage laut Urs Herzog ähnlich: „Luther hat bereits 1517 mit der Auslegung nach dem mehrfachen Schriftsinn gebrochen und seit 1522 auch auf allegorische Deutungen verzichtet. […] Nur sehr vereinzelt sind die reformierten Prediger später vom Vorbild des Reformators abgewichen, während die katholische Predigt des Barock an dem alten Verfahren fast durchwegs festhält und hinter dem buchstäblichen einen geistlichen Sinn (sensus spiritualis oder sensus mysticus) verborgen glaubt" (Herzog 1991, S. 202). Zu nuancieren ist hier die Aussage, Luther hätte auf allegorische Deutungen verzichtet und die katholische Theologie habe ohne weiteres am vierfachen Schriftsinn festgehalten (siehe 1.3.). Jedoch stellt auch Herzog fest, dass deutsche Reformierte den vierfachen Schriftsinn – wenn auch nur vereinzelt – weiterhin angewendet haben.

[91] Ebd., S. 35.

[92] Ebd.

> Ce n'est pas maintenant mon intention de parler de la Resurrection de ce petit adolescent: mais tout ainsi que nous voyons que du petit grain de moutarde croist un arbrisseau, & comme de ceste petite pierre, en Daniel creut une montagne: aussi soubs la Resurrection de ce ieune adolescent, nous parlerons de la Resurrection generale, pource qu'elle en est la figure & le pourtraict.[93]

Die Allegorese der Textstelle erlaubt de Seguiran, die Passage der Heiligen Schrift für seine Predigt nutzbar zu machen. Sie wird hier jedoch nicht in ihren einzelnen Elementen ausgeführt, sondern wie selbstverständlich angewendet, sodass schnell zum eigentlichen Gegenstand des Sermons, der Auferstehung Christi, gewechselt werden kann.[94]

Auch bei dem reformierten Prediger und Professor für Theologie an der Akademie von Saumur Moyse Amyraut (1596-1664) ist die Ablehnung einer Exegese, die eine Textstelle in ihre einzelnen Elemente zerlegt, zu beobachten. Er bittet seine Zuhörer in einer Predigt über Röm 1,19-20 um Nachsicht, da er diese Predigtweise nicht befolgen möchte: „Et [nous] vous prions encore de ne trouver pas estrange si nous ne suivons pas nostre methode accoustumée eu ceste sorte d'actions, & si nous ne taschons pas à anatomiser ce texte en toutes ses parties."[95] In einer weiteren Predigt über die im Kontext der allegorischen Bibelauslegung häufig zitierten Textstelle 2Kor 3,6, lehnt er sogar die Notwendigkeit allegorischer Deutungen gänzlich ab: „Et finalement de croire que ce soit au sens literal que gise la condamnation & la mort, la iustice & la vie au contraire en la seule allegorie, & qu'il n'y ait que les seules allegories qui nous sauvent, c'est un opinion merveilleusement bigearre."[96] Dies heißt aber nicht, dass solche Auslegungen gänzlich ausgeschlossen werden sollten. So habe Paulus einige Allegorien „wundervoll" („divinement") erklärt. Als Beispiel führt Amyraut die bekannte Deutung von Ismael und Isaak als der alte und der neue Bund (Gal 4,22) an: „Certes nous recognoissons que les livres du Vieil Testament, & particulierement ceux de Moyse, sont mysterieux en beaucoup d'endroits, &

---

[93] Gaspar de Seguiran: *Sermons doctes et admirables sur les Evangilles des Dimanches & Festes de l'année.* Paris, Nicolas du Fossé, 1612, S. 863 zitiert nach Bayley 2010, S. 107. Bayley sieht in den Worten de Seguirans sogar einen *Hauch* von Verachtung für die Textstelle: „One can almost detect a note of scorn on the part of Seguiran for his text (the account of the healing of the widow's son in Luke vii) as he quickly moves on to the more general subject he wishes to discuss" (Ebd.). De Seguiran verweist für seine Interpretation auf das Gleichnis vom Senfkorn in Mt 13,31-32 und die Deutung des Traumes Nebukadnezars durch Daniel in Dan 2,35. In beiden Fälle handelt es sich um Erzählungen, in denen sich kleine Gegenstände in große verwandeln. De Seguirans allegorische Deutung von Luk 7 erlaubt ihm, ebenfalls eine einzelne eher nebensächliche Erzählung in eine ‚große' allgemeingültige Wahrheit zu verwandeln.

[94] Bayley beobachtet ähnliches, wenn er schreibt: „It nevertheless remained a metaphor, that is to say (as far as sermons are concerned) an image so closely associated with an idea that there is no need, even in this age of detailed comparisons, to establish the parallel" (Bayley 2010, S. 177).

[95] Moyse Amyraut: *Six sermons de la nature estendue, necessité, dispensation, et efficace de l'Evangile.* Saumur, Claude Girard, 1636, S. 50

[96] Ebd., S. 169. Vgl. Bayley 2010, S. 108.

voyons que l'Apostre S. Paul a divinement expliqué quelques allegories."[97] Man solle allerdings darauf achten, das Alte Testament nicht nur als „Rinde" („escorce"[98]) des Neuen Testaments zu betrachten und so tun, als hätte es Ismael und Isaak nie gegeben.[99] Die Gefahr einer Auslegung gemäß des allegorischen Sinns bestünde demnach darin, dass man den allegorischen Teil als den eigentlich von Gott intendierten Sinn betrachte und den Literalsinn als hierarchisch niedriger einstufen würde. Alle Elemente der Heiligen Schrift haben laut Amyraut eine Funktion und seien von gleicher Relevanz. Wenn Amyraut also eine Allegorese in seinen Predigten durchführt, betont er dabei, dass die Bedeutung des allegorischen Sinns erst durch ihre Rückbindung an den Literalsinn entstehe. Dies ist zum Beispiel in einer Predigt über Joh 6,45 zu beobachten, in der Amyraut erklärt, wie der Glauben den Verstand zur richtigen Erkenntnis christlicher Wahrheiten führen kann.[100] Denn Christus selbst habe in Joh 3,14 bereits ein Exempel über die richtige Erkenntnis der Dinge gegeben:

> Car nostre Seigneur fait une bien expresse mention de ce serpent au chapitre troisiesme de ce mesme Evangile, comme d'une figure par laquelle il estoit representé, & quant & quant, la maniere par laquelle nous sommes faits participans de la vertu vivifiante qui est en luy. C'est que comme les Israelites estoyent gueris en contemplant des yeux du corps le serpent eslevé au desert, nous le sommes en contemplant des yeux de l'ame nostre Seigneur Iesus eslevé en la Croix.

Die eherne Schlange, von Jesus mit dem Kreuz gleichgesetzt, wird hier von Amyraut als Figura eingeführt. Die körperlichen Augen der Israeliten und die geistigen Augen der Gläubigen kommen auf unterschiedlichen Wegen zur gleichen Erkenntnis und erkennen in ähnlichen Symbolen ihre Rettung. Sowie de Seguiran und du Moulin weitet Amyraut seine Deutung jedoch nicht aus, sondern nimmt sie nur zum Anlass, um über ein weiterführendes Thema zu predigen.

In einer Predigt des katholischen Priesters Etienne Molinier (1580-1647) findet sich ebenfalls eine Allegorese der ehernen Schlange. Die Predigt entstammt der Sammlung *Le*

---

[97] Ebd., S. 167.

[98] Ebd.: „Comme si l'intention de l'Apostre avoit esté seulement de dire que le ministre de Moyse a consisté, en ce que quand il a enseigné le peuple d'Israel, & a escrit les livres que nous avons maintenant de luy en l'Eglise, il n'en a donné que l'escorce au sens literal […]."

[99] Ebd.: „Encore qu'Ismael soit le type de ceux qui cerchent à estre iustifiez par la Loy; & Esau de ceux qui sont reprouvez: Isaac de ceux qui sont iustifiez par la foy en la promesse; Iacob de ceux qui sont esleus pour estre appellez efficacieusement à la participation de la grace de Christ: Est-ce à dire qu'il n'y ait iamais eu d'Ismael ni d'Esau, d'Isaac ni de Iacob au monde?"

[100] Ebd., S. 279: „Pour ce que la foy est une lumiere de l'entendement, & l'office de l'entendement est de contempler & de cognoistre les choses."

mystère de la Croix et la Redemption du Monde, Expliqué en dix Sermons preschez dans la Chapelle des Penitens Noirs de Tolose (1643) und wurde in der vorösterlichen Zeit gehalten. Ziel der Predigt sei es zu erklären, warum Christus den „schändlichen" Tod am Kreuz über einen anderen, milderen Tod bevorzugt habe.[101] Laut Molinier liege die Erklärung darin begründet, dass sich Gott bei der Verrichtung seiner Werke immer an Mitteln bediene, die dem menschlichen Verstand zunächst unverständlich seien: „Car d'ordinaire Dieu pour faire paroistre ses merveilles procede en ses ouvrages par des voyes qui semblent à nostre raison repugnantes, & contraires à ses desseins."[102] In diesem Sinne sei auch Jesu Tod am Kreuz zu verstehen. Anhand einer Allegorese der ehernen Schlange erklärt Molinier, ebenfalls Joh 3,14 zitierend:

> Le Fils de Dieu parlant un iour à Nicodeme du mystere de la Redemption du monde, luy dit ; Que tout ainsi que Moyse avoit élevé le serpent d'airain dans le desert, aussi falloit-il que le Fils de l'homme fut élevé sur la Croix ; *sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis.*[103]

Zunächst konstatiert Molinier, dass die Bronze laut einigen Rabbinern nach einem Schlangenbiss normalerweise den Tod bringe. Jetzt aber werde sie eingesetzt, um das Gegenteil zu bewirken und den Gebissenen zu retten:

> Quelques Rabins disent, que l'homme qui est mordu par le serpent, s'il regarde l'airain, meurt incontinent, par une vertu secrete, & occulte, qui sort de ce metail ; & c'est pourquoy Dieu pour monstrer davantage sa puissance, fit commandement à Moyse d'eriger un serpent d'airain, pour guerir les morsures des serpens, voulant que l'airain, qui avoit accoustumé d'apporter la mort,

---

[101] Etienne Molinier: *Sermon IV du Mystere de la Croix ou il est monstre, pourquoy le Fils de Dieu a choisi entre tous les genres de mort, la morte de la Croix.* In: Ders.: *Le mystère de la Croix et la Redemption du Monde, Expliqué en dix Sermons preschez dans la Chapelle des Penitens Noirs de Tolose, par E. Molinier Tolosain, Prestre & Docteur, avec quelques autres Oeuvres du mesme Autheur. Troisieme Edition.* Toulouse, Arnaud Colomiez, 1643, S. 79, 80: „Mais, dira quelqu'un, pourquoy ne choisissoit-il pour le moins une mort plus douce, & moins ignominieuse, que celle de la Croix? qui pourra concevoir un Dieu Createur du Ciel, & de la terre, Roy des Anges, & des hommes sur une Croix, supplice de larrons?"

[102] Ebd., S. 82. Molinier listet dazu einige Beispiele solcher scheinbar paradoxalen Werke: „Ainsi ayant promis à Abraham de multiplier sa semence pardesses les etoiles du firmament, il rendit sa femme sterile ; il rendit infeconde celle qui devoit estre la mere de tous les fidels ; pour monstrer d'autant plus sa puissance, en tirant la fecondité de la sterilité. Ainsi voulant adoucir les eaux ameres du desert, il fit tremper dedans, un certain bois, qui estoit amer de sa nature, afin que la douceur contre cours ordinaire, nasquit de l'amertume. Ainsi le Fils de Dieu voulant guerir l'aveugle-nay, luy mit de la bouë sur les yeux, & quoy qu'il n'y aye rien qui nuise tant à la veuë que la terre, & la poussiere ; si est-ce que pour monstrer un plus grand miracle, il en voulut tirer un effect contraire à sa nature, & de ce qui ne servoit que pour aveugler, il en fit un remede pour guerir l'aveuglement" (Ebd.).

[103] Ebd., S. 80.

> apportat le remede, afin qu'on sçeut que le seul miracle donnoit la guerison, où la nature promettoit le contraire.[104]

Die paradoxale Wirkung der ehernen Schlange setzt Molinier dann mit der Wirkung des zuvor nur Tod bringenden Kreuzes gleich, das aber jetzt die durch die Höllenschlange verursachte Wunde der menschlichen Natur heile:

> Ie ne sçay si ce que disent ces Rabins, de la vertu de l'airain est veritable ; mais au moins nous sçavons que la Croix, qui n'apportoit auparavant que la mort, & la malediction, depuis que le Fils de Dieu fut élevé sur icelle, pour guerir la mortelle playe, que le serpent infernal avoit faict à la nature humaine, a commencé produire par un effect contraire la vie, & la benediction.[105]

Anders als Amyraut amplifiziert Molinier seine Auslegung, indem er die einzelnen Elemente der Erzählung der ehernen Schlange aus Num 21,6-9 (das Hochheben der Stange, die Schlange und die Bisswunde) in mehreren Aussagen auf die Kreuzigung Jesu hindeutet. Er erweitert seine Auslegung zusätzlich dadurch, dass er die Allegorie in eine andere Allegorie übergehen lässt:

> Tout ainsi qu'un arbre sauvage, si vous l'entez dessus quelque sçion pris d'une bonne souche, au lieu des fruicts aspres & amers qu'il produisoit auparavant, commence à charger ses rameaux de belles pommes douces, & delicieuses ; de mesme la Croix qui n'estoit qu'un arbre funeste, & maudit, & qui ne portoit que des fruicts de malediction ; *Maledictus qui pendet in ligno*, depuis que ce beau sçion de la racine de Iessé fut enté sur sa tige, elle a perdu tout ce qu'elle avoit d'aspre & d'amer, a produit des fruits savoureux, & a esté changee d'un arbre de mort en un arbre de vie.[106]

Das Kreuz wird von der durch Moses hochgehaltenen Stange zu einem wilden, bittere Früchte tragenden Baum, der durch das Propfen mit einem Spross guter Herkunft süße Früchte zu tragen beginnt. Über das Zitieren der Textpassage aus Dtn 21,23 („Maledictus qui pendet in ligno") wird dann eine Verbindung zwischen dem Baum mit den bitteren Früchten und dem Kreuz als Passionsinstrument hergestellt. Der Spross, der der Wurzel Jesse (Jes 11,1-10) entstamme und somit der Messias sei, sorgt dafür, dass der Kreuzesbaum in einen Baum des Lebens verwandelt

---

[104] Ebd.
[105] Ebd., S. 81.
[106] Ebd.

wird. Durch die Verdichtungen an allegorischen Bezügen (der Baum des Lebens aus Gen 2,9, der Wurzel Jesse und das Holz als Passionsinstrument werden erst miteinander ver- und dann mit dem Kreuz überblendet) scheint Molinier auf den ersten Blick eine andere homiletische Anwendung der Allegorese zu betreiben als zum Beispiel Amyraut und de Seguiran. Jedoch häuft sich die Fülle an Bildern hier auch in nur wenigen Sätzen, während er in seinen weiteren Ausführungen eher zurückhaltend bleibt.

Das ‚Stapeln' und Überblenden von allegorischen Deutungen in nur wenigen Sätzen ist meines Erachtens charakteristisch für katholische Predigten. Auch der katholische Prediger Jean Pierre Camus (1584-1652) lässt allegorische Deutungen schnell aufeinander folgen. In der Predigt *Les espines preferables aux Roses*, über den Topos der Rose und ihren Dornen erklärt er, warum die Dornen der Rose ihrer Blüte gegenüber zu bevorzugen sind:[107]

> Mais comment est-il possible, me demandez-vous que les espines soient delectables? nous feriez vous point accroire en fin, que les anguillades chatoüillent, que les maux sont beaux, que les pleurs sont des fleurs, que la mort est la vie? […]
>
> Est il pas vray que l'espine noire florit blanc? il est encores plus vray que l'adversité patientée engendre de grandes tribulations, & en ceste vie, comme il paroist en Iob, & l'autre, ou les Martyrs benissent leurs supplices.
>
> De vray, si vous serrez les espines, elles poignent, nullement si vous les tenez, où à main lasche, ou avec circonspection. Ceste affliction vous presse, parce que vous la pressez, & vous en empressez, maniez là avec prudence, & ne prenez point le tison par où il brusle, vous verrez que c'est une verge de correction paternelle qui vous paroist hors de la main de Dieu un serpent effroyable.
>
> Les espines sont douces, voire polies par tout, sinon aux extremitez de leurs piqueures, ostez moy ces pointilles, & vous trouverez que *nemo laeditur nisi a se ipso*.[108]

---

[107] Das Topos der Rose und ihrer Dornen wurde sowohl von katholischen als auch von reformierten Predigern häufig eingesetzt und dabei immer auf die gleiche Weise ausgelegt. Vgl. Bayley 2010, S. 159f. Die schöne Rose, die das eigentlich schöne irdische Leben darstellt, ist durch die Sünde mit Dornen versehen worden, die die Schwierigkeiten des Lebens darstellen. So zum Beispiel in einer Predigt von Etienne Molinier: „[…] les espines dit S. Basile, n'y arment pas la rose pour blesser la main qui la veut cueillir, rose qui dans nos iardins environée de pointes aiguës, qui la font autant craindre que sa grace desirer, semble nous dire en son silence; O hommes tous vos plaisirs en cette vie sont meslés d'amertumes, & de mescontentemens, comme moy d'aiguillons, & de piquerons; la tristesse y suit la ioye, la viduité le mariage, le souci les richesses, l'inconstance les faveurs, la charge les dignitez, l'infortune les succez, la satieté les voluptez, les maladies la santé, la mort la vie, l'espine la fleur" (Etienne Molinier: *Le Banquet sacré de l'Eucharistie.* Toulouse, A. Colomiez, 1635, S. 290). Auch in der *Sylva allegoriarum* taucht die Rose unter dieser Bedeutung auf: „Rosa cum spinis, vitam humanam cum laboribus & tentationibus significare potest." (Lauretus 1583, S. 521)

[108] Jean Pierre Camus: *Homélies Quadragésimales*. Rouen, Iean Osmon, 1647, S. 128f.

Die aufeinanderfolgenden allegorischen Deutungen beantworten die Frage, warum die Dornen der Rose „herrlich“ seien. Die Auslegung erfolgt anhand von kurzen, sprichwortähnlichen Sätzen, welche die Lehre der allegorischen Deutungen kurz zusammenfassen. So wahr es zum Beispiel sei, dass der Schlehdorn („espine noir“) schwarze Dorne aber weiße Blüte habe so wahr sei es auch, dass das Schicksal Drangsal erzeuge, sowohl in diesem (irdischen) Leben – wie im Buch Hiob exemplifiziert wird – als auch in jenem (himmlischen) Leben, in dem die Märtyrer ihre Qualen preisen. Das Erdulden von Leid und Qual führe letztendlich zum Gutem. Ebenfalls warnen die Dornen, die nur stächen, wenn man sie zu fest berühre, davor, ‚das Brennholz an der brennenden Seite zu ergreifen‘ („ne prenez point le tison par où il brusle“), also davor eine Sünde zu begehen. Die Dornen sind somit wie ein väterlicher Züchtigungsstock („une verge de correction paternelle“). Letztlich seien die Dornen an den Seiten glatt poliert und nur an den Spitzen könne man sich stechen, sodass man schlussfolgern könne ‚niemand wird verletzt, außer durch sich selbst‘ („nemo laeditur nisi a se ipso“).[109] Die kurz aufeinander folgenden allegorischen Deutungen der Rose und ihrer Dornen werden von Camus genutzt, um Lehren zu illustrieren, die er in sprichwortartigen Formeln ausdrückt.

Das Anhäufen allegorischer Deutungen in nur wenigen Sätzen, so wie es in den hier oben zitierten Beispielen durchgeführt wird, hängt mit der zuvor beschriebenen ‚selbstverständlichen‘ Anwendung solcher Auslegungen zusammen. Wenn nämlich allegorische Deutungen verwendet werden, sind diese immer von der Kirche festgelegt und autorisiert. Alle solche Auslegungen wurden bereits von den Kirchenvätern vorgenommen oder, wie im Beispiel von der ehernen Schlange, von Christus selbst. Die Prediger erfinden – dem Ratschlag Borromeos folgend – keine neuen Allegorien. Sie verwenden festgelegte Allegorien, für die sie auf eine der oben genannten Lexika, Bibelkommentare oder Topoi zurückgreifen können. Die Allegorien werden somit immer wieder aufs neue angewendet und sind auch für die Gläubigen, da sie die Topoi wöchentlich in Predigten zu hören bekommen, bekannter Stoff.

Das Denken in Allegorien ist im Kontext der Predigt überall anzutreffen. Das detaillierte Auslegen der vorgenommenen allegorischen Deutung durch den Prediger ist somit nicht notwendig. Es genügt eine bloße Erwähnung der inzwischen lexikalisierten Allegorien, um von den Gläubigen verstanden zu werden: Die Erwähnung der ehernen Schlange löste wie selbstverständlich den Gedanken an das Kreuz aus. Der Topos der Rose mit den Dornen

---

[109] Das hier als Sprichwort eingeführte Zitat geht auf eine Abhandlung mit dem Titel *Quod nemo lædatur nisi a scipso* von Johannes Chysostomos zurück. Johannes Chrysostomos: *Quod nemo lædatur nisi a scipso liber.* In: Patrologia Graeca (=PG) 52, 459-480. Hrsg. von Jean-Paul Migne. Paris, 1859.

evozierte sofort den Gedanken an das sündige irdische Leben. Allegorische Deutungen sind Teil eines mnemotechnischen Systems, das der Prediger verwenden kann, um die christliche Lehre zu vermitteln.[110]

Dies soll jedoch nicht heißen, dass allegorische Deutungen zwingend nach einem bestimmten Muster vorgenommen werden. Sie können von den Predigern in variierenden Konstellationen angewandt werden.

2.3.2. Allegorie und Ritual: Das große Fasten von Charenton

Dass allegorisches Denken im Alltag verankert war, wird insbesondere in Predigten deutlich, die zwar zu außergewöhnlichen Anlässen gehalten wurden, in ihrem Inhalt aber auf Alltägliches verweisen. Durch den Rückgriff auf allgemeingültige biblische Wahrheiten und unter Hinzunahme etablierter rhetorischer Topoi vermag es die Allegorie, einen konkreten Bezug zum Alltag der Gemeinde zu legen und eine unmittelbare, gemeinschaftliche Erfahrung zu kreieren.

Die drei Predigten, die an einem Fastentag des Jahres 1658 in der reformierten Kirche in Charenton gehalten wurden, sollen dafür im Folgenden als Beispiel dienen. Die Pfarrer der reformierten Kirche in Charenton hatten diesen Fastentag ausgerufen, weil sie die Unterdrückung durch die Katholiken als Strafe Gottes und als Resultat für den Verfall der Moral und der Frömmigkeit in ihrer Gemeinde sahen.[111] Den besonderen Ablauf dieses Tages erfahren wir aus einer zeitgenössischen Quelle, dem Tagebuch zweier niederländischer

---

[110] Siehe auch Bayley 2010, S. 106.

[111] Dies geht aus dem Ankündigungsbescheid das zum Fastentag aufruft hervor: „Chers Freres, Il y a longtemps, que Dieu nous appelle a Repentance, par les graces infinies, qu'il nous presente dans l'Evangile de son Fils, & par les merveilles de cette protection divine, qui nous a conservez jusques icy dans une condition si chancelante, comme l'Arche de Noé dans le Deluge. Mais voyant que nous n'avons pas esté touchez comme nous devions, de ces richesses de sa benignité, il nous a aussi montré les fleaus de sa justice: une guerre funeste, qui devore l'Europe, depuis tant d'années n'en laissant pas un coin, qui ne porte ses marques, & une force ennemie, qui y mélant secretement ses coups, a fait tant de ravages dans les Eglises semées ç'à & là en divers païs. […] Et comme nous demeurons toûjours dans nos desobeïssances, Dieu continuë aussi ses jugemens. […] Nous avons estimé, mes Freres, qu'il est necessaire de nous humilier extraordinairement sous sa puissante main" (*Acte pour le Iusne, qui a esté celebré à Charenton le Vendredy 19. d'Avril 1658*. Paris, Anthoine Cellier, 1658, S. 3f.). Auch die von Charles Drelincourt für den Fastentag geschriebene Mahnung erwähnt die gleiche Anlässe: „Les épouvantables fleaus que Dieu déploye sur la face de la terre, depuis plusieurs années: les païs tres-florissans qu'il a reduits en une desolation lamentable: les Eglises qu'il a dissipées en plusieurs endroits de l'Europe: & les châtimens dont il nous menace, nous font assez connoistre que nos pechez & nos crimes, ont alumé son ire & armé sa vengeance; & que si nous ne nous amendons, nous perirons tous semblablement" (Charles Drelincourt: *Exhortation au Iusne et a la Repentance*. Paris, Anthoine Cellier, 1658, S. 3).

Reisenden, die dem Gottesdienst in Paris, der wohl von morgensfrüh bis abends spät andauerte, beigewohnt hatten:

> Le 19e, les grands efforts du clergé contre nos eglises, la corruption de nos moeurs, et le peu de zele qui regne parmi nous, faisant apprehender à ceux de nostre religion qui sont en cette ville, que Dieu ne voulust nous chastier de nostre impiété et irreligion en nous ostant la predication de sa parolle et nous punissant de la façon que le furent les eglises d'Asie dont parle saint Jean, leur firent choisir ci iour pour l'employer au ieusne et à des prieres extraordinaires. Nous fusmes à Charenton depuis les huit heures du matin iusques aux six de l'apres disnée. Nous y ouïsmes trois beaux presches et fort touchants, et Dieu veuille que nous en ayons bien fait nostre profit.[112]

An dem Tag wurden also drei Predigten gehalten, in denen die Gläubigen dazu aufgerufen wurden, Reue zu zeigen. Die erste Predigt hielt Jean Daillé (1594-1670) über Off 2,5, die zweite hielt Raymond Gaches (1615-1668) über Jer 3,22 und schließlich hielt Charles Drelincourt (1595-1669) eine Predigt über die Parabel des verlorenen Sohnes (Lk 15,11-32).[113] Alle Prediger erwähnen den Mangel an Moral, die über den Menschen gekommene, rechtmäßige Strafe Gottes und die Notwendigkeit der Reue. Hierbei wird stets Bezug zur Alltagsgegenwart der fränzösischen und insbesondere der Pariser Reformierten vorgenommen, um sich von den Katholiken abzusetzen. Auch die Zusammenkunft zum Fasten hängt damit zusammen. Die reformierten Prediger betonen, dass die Gemeinde nicht wie die Katholiken aus Gewohnheit fasten würden, sondern eben immer dann, wenn es aus einem konkreten Anlass notwendig

---

[112] A.P. Faugère: *Journal du voyage de deux jeuneus Hollandais à Paris en 1656-1658*. Paris, Champion, 1899, S. 483f.

[113] Laut einem Brief eines Samuel Duclos an dem Prediger Paul Ferry soll die zweite Predigt einige der Gläubigen sogar zum Weinen gebracht haben: „Pour celui du jeusne, vous pouvez en bonne justice demander vos dommages et intérests à mon frère, à qui j'en ai escrit deux fois et ai mesme fait reproche à notre Eglise (de Metz), en parlant à sa personne de ce que l'usage d'une chose si sainte est fort rarement pratiqué parmi nous. J'ai veu avec beaucoup de contentement la dévotion pendant cette action peinte sur le visage de tous les assistans et une ferveur qui, sans contredit, dépasse de beaucoup à nôtre. M. Gache, qui fit la deuxième action, tira des larmes des yeux d'une partie du peuple" (Paul de Félice: *Les Protestants d'autrefois. Vie intérieure des Eglises, Moeurs et Usages.* Paris, Fischbacher, 1897, S. 171). Dass der Fastentag die Erinnerung der Gläubigen stark geprägt hat, beweist die Tatsache, dass die Predigten direkt nach dem 19. April 1658 veröffentlicht wurden. Aus dem Kontobuch von Marguerite Mercier geht hervor, dass die Predigten auch zur persönlichen Lektüre gekauft wurden. Am 18. Juli 1658 heißt es dort: „[…] pour un livre de 3 sermons sur le dernier jeûne 10 s" (Jacques Pannier: *Une femme de qualité au milieu du XVIIe siècle, d'après le livre de raisons de Marguerite Mercier (1650-1661).* In: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 6 (1905), S. 481-533, hier S. 487). Der liturgische Ablauf des Fastentages wurde dem Ankündigungsbescheid hinzugefügt. Eine Zusammenfassung dieses Ablaufes sowie weiterführende Informationen zum Fastenritual bei den französischen Reformierten findet sich bei de Félice 1897, S. 156-174. Eine Einordnung des Fastenrituals in der reformierten Theologie, sowie eine Analyse politisch-historischer Umstände, die oft zum Anlass für die Abkündigung eines Fastentages genommen wurden, findet sich bei Raymond A. Mentzer: *Fasting, Piety, and Political Anxiety among French Reformed Protestants.* In: *Church History* 76/2 (2007) S. 330-362.

wird.[114] Die Exegese der gewählten Bibelpassagen spiegeln diese ständige Abgrenzung und den konkreten Bezug zu den Problemen der Gegenwart wider.

Jean Daillé setzt zum Beispiel die Gemeinde von Ephesus, die in Off 2,5 („Souvien toy d'où tu és décheu; & te repen, & fay les premieres oeuvres. Autrement ie viendray a toy bien tost, & ôteray ton chandelier de son lieu si tu ne te repens") angesprochen wird, mit seiner Gemeinde in Charenton gleich:

> Chers Freres, outre la ressemblance que toutes les Eglises de Iesus-Christ ont en general les unes avecque les autres, en la profession d'une mesme doctrine, & en l'esperance d'un mesme salut, la vôtre à [sic.] une conformité particuliere avec celle d'Ephese. La ville où elle habitoit, étoit l'une des plus belles, des plus anciennes, & des plus fameuses de l'Orient. […] La ville de vôtre habitation surpasse de beaucoup Ephese en grandeur, en noblesse, & en richesses; étant sans difficulté la premiere de l'Occident, l'une des merveilles du monde, le siege de l'une de ses plus anciennes & plus renommées monarchies.[115]

Und so wie Christus durch Paulus in einem Ort der Abgötterei und des Aberglaubens eine Kirche gestiftet hätte, so hätte auch er in Paris, einem Ort mit so vielen Gegnern der reformierten Konfession („[…] parmi ce grand & innombrable peuple si contraire à vôtre profession […]"[116]) eine Kirche erbaut und erhalten. Aber so wie die Gemeinde in Ephesus der Sünde nicht habe widerstehen können, so sei auch die reformierte Gemeinde in Paris der Sünde verfallen:

> Mais, chers Freres, il faut donner gloire à Dieu, & confesser à nôtre honte, que cette partie de l'histoire d'Ephese se treuve aussi trop visiblement en la nôtre. Nôtre déchet a non seulement égalé, mais mesmes surpassé le sien. Puis que nous ressemblons à ces Chrétiens d'Ephese en tant de fassons, que l'on peut dire, que leur Eglise & la nôtre est une mesme chose, bien que

---

[114] So sagt zum Beispiel Jean Daillé: „Bien que nous & nos adversaires de la communion Romaine jeusnions auiourd'huy en un mesme iour, il ne laisse pourtant pas d'y avoir une grande difference entre nôtre devotion & la leur" (Jean Daillé: *Sermon de Iean Daillé sur l'Apocalypse. Chap.II.vers.5. Prononcé à Charenton le Vendredy 19. d'Avril 1658. jour de jeusne.* Paris, Samuel Perier, 1658, S. 3). Und weiter: „Nous ieusnons auiourd'huy, parce que ce iour s'est rencontré avecque les raisons, qui nous obligent à nous humilier devant Dieu; si elles se fussent treuvées ailleurs, nous eussions pris un autre iour pour ce même devoir. Les iours sont égaux d'eux mesmes. C'est l'office de la religion, qui y met de la difference selon la diversité des raisons qu'elle en a" (Ebd., S. 6, 7). Auch trage das Fasten selbstverständlich nicht zur Vergebung der Sünde bei, sondern diene dazu, sich dieser bewusst zu werden: „Ieusnéz donc Chrestiens, selon ceste discipline; sans superstition, on à cause du iour, mais pour la raison de la chose mesme; sans presomption, c'est à dire avec intention non de satisfaire, ou de meriter, mais de mieux vous acquiter & des prieres que vous devés à Dieu, & de l'attention, qu'il est iuste de rendre à sa parole, & de l'humiliation que vos pechés vous obligent de lui témoigner" (Ebd., S. 7).

[115] Ebd., S. 12f.

[116] Ebd., S. 13.

> subsistante en des lieux & en des temps differens, prenons maintenant pour nous ce que Iesus nôtre Sauveur leur dît autrefois. Faisons état que c'est aussi à nous que s'addresse l'epître qu'il leur fit écrire ; Pratiquons ce qu'il leur ordonne. Etant travaillez de mesmes maux nous avons besoin de mesmes remedes.[117]

Daillé überblendet also seine Gegenwart mit der Historie der ersten christlichen Gemeinden und macht die Textstelle auch für den zeitgenössischen Gläubigen direkt bedeutsam. Um diese Überblendung zu illustrieren und zu amplifizieren, allegorisiert er zudem den Text aus Off 2,5. So setzt er den Fall („Souvien toy d'où tu és décheu") der Gemeinde von Ephesus – womit Daillé hier die Gemeinde von Paris meint – mit dem Fall der Sterne in Off 6,13 gleich:

> Il y a mesme dans cette Apocalypse des étoilles, qui ayant brillé dans les cieux tombent malheureusement en la terre ; & un Dragon qui traisne en terre la troisiesme partie des étoilles du ciel ; qui sont toutes des peintures mystiques de la cheute spirituelle de ceux, qui ayant resplendi quelque temps (si ie l'ose ainsi dire) dans le ciel de l'Eglise militante, s'en laissant puis apres arracher les seductions, ou par les persecutions du Diable, par la convoitise ou par la crainte du monde, tombent en terre, le repaire des serpens, pour y manger la poussiere & s'y traisner sur le ventre, iusques à ce qu'enfin ils descendent encore un étage plus bas, dans l'enfer, où seront éternellement tourmentez ces esprits malins avecque tous ceux, qu'ils seduisent.[118]

Der spirituelle Fall der Gemeinde, hier dargestellt durch das mystische Bild der gefallenen Sterne, sei durch die Verführungen und Verfolgungen des Teufels, hier durch den Drachen und die Schlange versinnbildlicht, verursacht worden, der ja einst selbst auch aus dem Himmel gefallen war (Lk 10,18). Das Schreckensbild des sprituellen Falls der Gemeinde wird dadurch komplettiert, dass die Gefallenen als Schlangen dargestellt werden, die auf ihren Bauch herumkriechen und Staub fressen (Gen 3,14), bevor sie letztlich in die Hölle hinabsteigen, um dort gefoltert zu werden. Durch die allegorische Überblendung des Falls der Gemeinde von Paris mit dem Sündenfall und dem Jüngsten Gericht, wird die Aktualität der Gegenwart mitten in die Heilsgeschichte hineingeschrieben. Die konkreten Missstände der reformierten Gemeinde, dass sie sich zu sehr von Weltlichem verführen unter dem Druck der Verfolgung in einer mehrheitlich katholischen Umgebung lassen, werden durch das allegorische Lesen der Heiligen Schrift zum Teil des soteriologischen Geschehens.

---

[117] Ebd., S. 14.
[118] Ebd., S. 18.

Auch die Warnung vor der Abnahme des goldenen Leuchters wird allegorisch gelesen, um die Gemeinde zur Reue zu bewegen:

> S. Iean a déjà éclairci cét enigme dans le premier chapitre de sa revelation, où ayant dit, *qu'il vit sept chandeliers d'or* : il ajoute puis apres, que le Seigneur l'instruisit expressément de la signfication de cette vision, luy apprenant que *ces sept chandeliers qu'il avoit veus estoient les sept Eglises d'Asie.* Ainsi le chandelier du Pasteur & du troupeau d'Ephese, n'est autre chose que leur Eglise, si bien qu'*ôter ce chandelier du lieu où il estoit*, c'est ôter l'Eglise d'Ephese, la défaire & la ruïner ; en telle sorte qu'il n'y ait plus d'Eglise Chêtienne [sic.] en la ville d'Ephese.[119]

Das Abnehmen des Leuchters bedeute, der Auslegeung des Johannes folgend, das Zerstören der Kirche in Ephesus und im übertragenen Sinne eben der Kirche in Paris. Der goldene Leuchter wird auf zwei Eigenschaften reduziert: sein Gold und sein Licht. Damit sei allerdings kein irdisches Gold oder irdisches Licht gemeint, denn Gott habe auch anderen häretischen Orten nicht ihre Reichtümer abgenommen:

> Il dit qu'il leur *ostera son chandelier, son or* & non celuy de la terre ; *sa lumiere*, & non l'éclat du monde ; c'est à dire en un mot qu'il leur ostera la verité, son Evangile, sa parole & son Esprit. Il n'a pas osté les murailles, les richesses, & la grandeur mondaine, à plusieurs villes d'Afrique au Midy, & de l'Asie en Orient, à qui neantmoins ceux de Rome confessent eux-mesmes qu'il a osté son chandelier ; comme sont les lieux où l'Alcoran de Mahomet, ou bien les erreurs des Heretiques & Schismatiques regnent, & n'ont la verité de l'Evangile, le pur or de Iesus Christ.[120]

Vielmehr nimmt Gott der Gemeinde das wahre Gold und das wahre Licht, nämlich die Wahrheit des Evangeliums:

> Vous voyés dequel mal-heur il les menace ; de leur *ôter son chandelier d'or* ; c'est à dire sa verité, sa parole ; le vray *or*, seul capable de nous enrichir ; la vraye *lumiere*, seule capable de nous éclairer. *I'oteray* (dit-il) *ton chandelier son lieu*. C'est un mal-heur beaucoup plus grand, que s'il nous disoit, *Ie vous oteray le Soleil*, & feray qu'il ne luyra plus sur vous. Ie vous ôteray les nuës, & feray qu'elles n'arrôseront plus vos terres. Car le Soleil qui éclaire notre air, & les nuës qui arrosent nos terres, ne nous donnent & ne nous conservent qu'une vie animale &

[119] Ebd., S. 27.
[120] Ebd., S. 31.

> mortelle, que toute la lumiere du Ciel, & tout le rafraischissement des nuës ne nous sauroit empescher de perdre un de ces jours, lors peut estre que nous y penserons le moins. Mais l'or & le feu divin du chandelier Evangelique nous regenerent en une vie spirituelle, glorieuse & immortelle. Sans cette grace de Christ, nous retomberions dans les tenebres de la brutalité Payenne ; Sans elle nous n'aurions nulle part au siecle à venir, ny à la douleur de ses esperances, ny à la lumiere, ou à la paix ou à la joye de l'esprit. Nous vivrions comme des animaux, sans esperance & sans Dieu au monde. Ce *chandelier* du Seigneur est nôtre honneur, & nôtre gloire ; C'est nôtre perle & nôtre joyau ; Ce sont toutes nos richesses.[121]

Das Verwehren des Lichtes und der Wärme der Sonne sei nicht so schlimm, wie das Entziehen des Evangeliums, denn ersteres schenke nur irdisches, sterbliches Leben, das Licht des Evangeliums aber schenke ewiges Leben. Die Allegorese der Textstelle erlaubt es, den Alltag und die konkreten Anlässe für den Fastentag direkt in der Heilsgeschichte zu verorten. Das Irdische wird durch die Allegorese, anhand derer Jean Daillé die Zeichen der Textstelle deutet, an das Himmlische gebunden.

Nach diesem Aufruf zur Reue ruft Raymond Gaches die Gemeindemitglieder in der zweiten Predigt des Fastentages dazu auf, ihr Verhalten zu bessern. Sie sollen öfters im Gottesdienst erscheinen und den Sakramenten mehr Ehrfurcht entgegen bringen:

> [C]'est un grand défaut au milieu de vous, de ce que plusieurs se contentent de sanctifier une pattie [sic.] du jour du Seigneur, & qu'ayant donné le matin à Dieu, ils donnent l'apresdinee au monde. Certes nous ne demandons point de vous, une observation scrupuleuse du Dimanche telle que la loy l'exigeoit des Iuifs pour le Sabath, mais nous devons bien dire avec S. Paul, que vous ne devez pas delaisser vôtre mutuelle Assemblée, comme quelques uns ont de coûtume, Hebr. 10. & c'est bien peu de chose si nous ne pouvons dérober un jour aux affaires du mond, pour le donner tout entier aux affaires du ciel, & aux exercises de la pieté.
> […] Mais c'est encore un grand défaut dans nos Assemblées, qu'on y apporte si peu d'attention & si peu de respect à la celébration de nos Sacrements. Quand S. Pierre reçoit au batesme Corneille & sa famille, non seulement ceux qui assistent sont tout attachez à cette action: mais nous ne la pouvons nous mesmes lire, sans en estre touchez.[122]

Nachdem Gaches somit anhand von Jer 3,22 („Enfans rebelles convertissez-vous, ie remédiray

---

[121] Ebd., S. 32f.
[122] Raymond Gaches: *Sermon sur Ieremie Chapitre III. Vers. 22. Prononcé à Charenton le Vendredy 19. Avril 1658. Jour de jeusne.* Paris, Samuel Perrier, 1658, S. 29f.

a vos rebellions. Voicy nous venons vers toy; car tu és l'Eternel nostre Dieu"[123]) gezeigt hat, worin die Rebellion der Pariser Reformierten bestehe, ruft er zur Reue und dem Entsagen aller weltlichen Begierden auf. Dies erreicht er, indem er auf zwei Bilder, die auf allegorische Auslegungen der Heiligen Schrift beruhen, rekurriert:

> Mais la conversion que Dieu nous demande, consiste à delaisser entiérement les oeuvres infructueuses de ténébres, & a estre revestus des armes de lumiere, à renoncer à toute impiété, & aux mondaines convoitises, pour vivre en ce présent siécle sobrement, justement, & religieusement, à crucifier la chair, à mortifier le vieil homme, à ne vivre plus à nous mesmes, mais vivre à celuy qui est mort pour nous.[124]

Die Bilder der Kreuzigung des Fleisches (Gal 5,24) und der Kränkung des alten Menschen (Röm 6,6) stammen jeweils aus einem Brief des Paulus, in dem er die Kreuzigung Jesu auf die ganze Menschheit ausweitet. Dies ist vor dem Hintergrund der These des Paulus zu sehen, dass man nach der Kreuzigung nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade lebe. Somit setzen die Bilder eine allegorische Auslegung der Heiligen Schrift voraus, denn sie basieren implizit auf einer Erfüllung der Prophezeiungen des Alten Testaments. Mit dem alten Menschen ist nach Röm 5,14 Adam gemeint, der laut Paulus ein Gegenbild Jesu sei. Das Bild des alten Menschen ist also als typologisch-allegorische Deutung des Alten Testaments zu verstehen. Die typologisch-allegorische Deutung wird hier von Gaches jedoch nicht explizit aufgeführt, sondern lediglich erwähnt und als bekannt vorausgesetzt. In gleicher Manier erwähnt Gaches das Gleichnis vom Feigenbaum ohne Früchte (Lk 13,6-9):

> *Enfans rebelles convertissez-vous* donc dés maintenant, & *faites des fruits dignes de* vostre *repentence*, de peur que le pere de famille ne vienne, & que ne trouvans pas encore cette année de figue à son Figuier, il ne commande qu'on l'arrache & qu'on le iette dans le feu.[125]

Das Gleichnis wird nicht explizit gedeutet, sondern fließt zusammen mit den Bibelzitaten aus Jer 3,22 und Mt 3,8 bzw. Lk 3,8 direkt in die Predigt ein. Gaches geht also davon aus, dass sich die Zuhörer die Parallelen zwischen Familienvater und Gott, zwischen Feige und guten Werken sowie zwischen dem Feigenbaum und der Gemeinde von Charenton selbst erschließen. Die Predigt ist somit ein Gewebe von unterschiedlichen Zitaten und Verweisen aus sowohl dem

[123] Zitiert nach Gaches 1658, S. 3.
[124] Ebd., S. 37.
[125] Ebd., S. 48.

Alten als auch dem Neuen Testament. Dieses Bedeutungsnetz nutzt Gaches nicht nur, um seinen Aufruf zur Bekehrung Autorität zu verleihen, sondern auch um den Fastentag und die Verfolgung der reformierten Kirche heilsgeschichtlich einzuordnen. So ruft Gaches schließlich zu einer endgültigen Sühne seiner Gemeinde auf, die über den Fastentag selbst hinausgehen soll:

> Enfans rebelles convertisez vous, que ce ieusne d'un iour soit suivi d'une eternelle abstinence du peché, d'une veritable mortification de la chair; que ce iour soit le iour de vostre delivrance, & que chacun de vous die au sortir de ce Temple, ie suis Crêtien, & ie suis tout resolu de bien vivre.[126]

Der Prediger führt weiter aus, dass die Worte „Ie vous guériray de vos rebellions" aus Jer 3,22 bedeuten würden, dass das Leid und die Betrübnis, die durch die Rebellion verursacht würden, von Jesus am Kreuz übernommen werden:

> *Les rebellions* peuvent signifier, les peines, & les afflictions que leurs rebellions avoient tirées, ou devoient attirer sur eux, qu'il avoit auparavant exprimées, en ces paroles, *ie ne feray point tomber mon ire sur vous, car ie suis benin, & ne vous la garderay point à toûjours.* C'est en cette maniere que le Seigneur Iesus *a porté nos pechez en son corps*, sur le bois.[127]

Auch dieses soteriologische Versprechen bettet er in den Kontext des Fastentages ein und verknüpft es mit der Verfolgung der reformierten Kirche, indem er seine Hoffnung dafür ausspricht, dass die Rebellion gegen Gott nicht zur Aufhebung des Edikts von Nantes führe. Gefahr und Krieg, so Gaches, seien nämlich nichts anderes als Plagen und eine Strafe Gottes:

> Heureux si nos rebellions ne nous ostent pas cette protection de Dieu, & si Dieu qui nous protége, fléchit toûjours le coeur du Roy, & de ses Ministres, à nous maintenir dans le bénéfices des Edits. Ne reconnoissez-vous pas encore que cette longue guerre qui exerce cét Estat depuis tant d'années, est un fleau de Dieu? Est-ce peu de chose, que les dépenses extraordinaires que nôtre Souverain ne se peut dispenser de faire, emportent le plus clair de nos revenus? Est-ce peu de chose, que la campagne soit en divers lieux rüinée, & que souvent l'insolence de nos propres soldats, soit autant à craindre que la cruauté de l'ennemy? Oseriez-vous dire que Dieu ne vous

[126] Ebd., S. 41.
[127] Ebd., S. 50.

> chastie pas?[128]

Die Gemeinde soll sich laut Gaches bekehren und den Worten des Jeremiah folgend „Voicy nous venons vers toy; car tu és l'Eternel nostre Dieu" (Jer 3,22) an Gott wenden. Denn wenn sich die Gemeinde an Gott wende, so würde er sie erretten, so wie er es mit dem Volke Israel getan hätte. Somit überblendet Gaches die reformierte Kirche allegorisch mit dem Volk Israel und ordnet sie in die genealogische Linie des Alten Testaments ein; ein rhetorischer Kunstgriff, der die reformierte Gemeinde zum rechtmäßigen Erben erklärt. Dies geschieht zunächst auf implizite Weise:

> Tu és l'Eternel. Ce Iehova qui as vaincu l'Egypte, qui as fendu les flots de la mer, qui avec une main forte, & avec un bras étendu, as operé la delivrance de ton peuple, & l'as introduit par une suite continuelle de miracles, & de conquestes, en la terre de Canaan; tu és l'Eternel, immuable en ton essence, immuable en tes promesses, immuable en ton amour.[129]

Die Tatsache, dass Gott sein Volk aus Ägypten geführt habe und die damit zusammenhängenden Wunder zeigen, laut Gaches, die Unveränderlichkeit des Gottesversprechens und seine immerwährende Liebe. Gott würde also auch für die reformierte Gemeinde in Charenton sorgen, wenn sie sich an ihn wenden würde. Der Vergleich zwischen der reformierten Kirche und dem Volk Israel wird für dieses Argument also bereits implizit aufgeführt. Im weiteren Verlauf macht Gaches den Vergleich aber auch explizit:

> *Tu és nostre Dieu*, tu nous as choisis d'entre les nations, pour t'estre *un peuple acquis, & un Royaume de Sacrificateurs.* Tu as traité ton alliance avec nous, tu nous as donné en mille occasions des témoignages évidens de ta protection & de ta faveur; à qui nous addresserions nous donc, & vers qui tournerions-nous nos pensées? Abraham ne nous a point connus, Iacob ne se souvient point de nous, les Anges ne servent que ceux qui te craignent; *nous voicy* donc, *nous venons vers toy, car tu és l'Eternel nostre Dieu.*[130]

Gaches bezieht sich auf die Textsellen 2Chr 14,10b und Ex 19,2 und legt die Verbindung zum Exil des Volkes Israel in Babylon und seines Aufenthaltes in der Wüste. Hiermit legt er eine erneute Parallele zur Gegenwart der reformierten Gemeinde, die sich im katholischen

---

[128] Ebd., S. 53f.
[129] Ebd., S. 60f.
[130] Ebd., S. 61f.

Frankreich ebenfalls im Exil befinden würde. Die Gemeinde zu Charenton wird hier explizit mit dem erwählten Volk Israel gleichgesetzt. Das Erwähnen der biblischen und aus reformierter Sicht historischen Figuren Abrahams und Jacobs, verstärkt den Effekt noch. Gaches ordnet die reformierten Gläubigen in das Geschlecht der von Gott Auserwählten ein.

In der dritten Predigt des Fastentages erklärt Charles Drelincourt das Ritual des Fastens mittels einer allegorischen Auslegung der Heiligen Schrift. Er nimmt das Gleichnis des verlorenen Sohnes (Lk 15,11-24) – an sich ja bereits eine Geschichte der Reue und des Bekehrens –, um die Gläubigen zu eben dieser aufzurufen. Im Gegensatz zu den vorangegangenen Predigten legt er den Nachdruck auf das Versprechen der Gnade. Nachdem die beiden ersten Prediger mit ihren metaphorischen Posaunen (Verweis auf Num 10) die Worte der Heiligen Schrift laut schallen hätten lassen („faire retentir cette divine Parole avec un retentissement bruyant "[131]), will Drelincourt seine Predigt weniger laut erklingen lassen und den Gläubigen die Versöhnung mit Gott zusichern:

> Il vous reste encore à ouïr l'une de ces trompetes: Mais elle doit sonner sans retentissment bruyant; Et ce ne sera pas tant pour vous animer au combat, que pour sonner la retraite: mais plûtôt pour publier la paix, & pour vous assurer de vôtre reconciliation avec Dieu, qui se fera indubitablement si vôtre repentance est veritable & sincere.[132]

Anhand einer Allegorese der Zubereitung des Kalbes während der Rückkehr des verlorenen Sohnes (Lk 15,23), verbindet Drelincourt die Praxis des Fastens mit der Gnade, welche die Gläubigen durch die Opferung Jesu am Kreuz empfangen würden.[133] Zunächst aber führt er die Sünde des verlorenen Sohnes vor die Augen der Gemeinde. Hierzu schildert er den Zuhörern, die nun zwei Predigten gehört, mehrere Psalmen gesungen und keine Nahrung zu sich genommen haben, wie der verlorene Sohn, nachdem er sein ganzes Geld verschwendet hatte, in Hungersnot geriet:

> Ayant veu la rebellion & les debauches des l'enfant prodigue, voyons en peu de mots la péne & la misere qui l'acable. Comme ses pechez se sont entre-suivis, aussi ses afflictions sont enchaînées l'une à l'autre, & une abyme apelle un autre abyme: Car premierement nôtre

---

[131] Charles Drelincourt: *La repentance de l'Enfant Prodigue, ou Sermon sur le quinzième de S. Luc.* Charenton, Antoine Cellier, 1658, S. 5.
[132] Ebd., S. 6.
[133] Auch die Verse des Gleichnisses, die keinen Bezug zur Essensmetaphorik besitzen, werden allegorisch interpretiert. Anhand dieser Auslegungen wird in 2.3.2. näher erklärt, wie Parabelauslegung und Allegorese in den beiden Konfessionen funktioniert.

> Seigneur dit, *qu'aprés qu'il eut tout dépensé, il survint, une famine en ce pais-là, & qu'il commença d'avoir disete.*[134]

Indem er dann die Hungersnot als die schwerste Katastrophe und als Maske des Todes in sehr anschaulicher Weise beschreibt, dürfte dies auf die hungrigen Zuhörer einen großen Effekt gehabt haben. Die Gemeinde wird implizit mit dem verlorenen Sohn, der mit Hunger gestraft wird, gleichgesetzt und spürt gleichsam physisch die Effekte des Fastens:

> La famine est l'une des plus efroyables calamitez, & elle represente sans cesse le masque de la mort le plus hideus, & ses furies les plus noires & les plus horribles. […] Et c'est ce qui arrive d'ordinaire aus prodigues, aprés qu'ils ont dépensé tout leur bien en debauches & en luxe, les choses necessaires leur manquent, & ils deviennent la fable & la risée du Monde.[135]

Drelincourt durchsetzt seine Predigt mit weiteren Anmerkungen und Bibelzitaten die Hunger, Sünde und Nahrung zusammenbringen. So sehe sich der verlorene Sohn gezwungen, Tierfutter zu essen, weil er das Brot seines Vaters verweigert habe:

> C'est à dire, qu'aprés avoir méprisé le pain de la maison de son pere, le [der verlorene Sohn] voilà reduit à la nourriture des bestes.[136]

Wenn man das Haus Gottes verlasse, wie Hagar das Haus Abrahams, werde man notwendigerweise hungrig und durstig umherschweifen:

> Il luy [dem verlorenen Sohn] arrive comme à Agar, qui estant sortie de la maison d'Abraham fut errante par les deserts; & n'ayant plus d'eau en sa bouteille ne voyoit plus où elle pût étancher sa soif. Ou comme à celuy dont parle le Prophete, qui ayant quité *la loy & le témoignage, tracasse par le païs estant endurcy & afamé* [Jes 8,21].[137]

Drelincourt zeigt, dass Gott den Sündern die Nahrung entzieht, führt aber in einem weiteren Schritt aus, dass Gott diese zurückgeben wird, wenn die Gläubigen Reue zeigen. Die Mahlzeit, die der verlorene Sohn anlässlich seiner Rückkehr aufgetischt bekommt, ist, so Drelincourt, ein Zeichen der Gnade. Das fette Kalb (Lk 15,23: „Amenez moy le veau gras & le tuez, & faisons

---

[134] Ebd., S. 18.
[135] Ebd.
[136] Ebd., S. 19.
[137] Ebd., S. 22.

bonne chere en le mangeant“[138]), das zu seinen Ehren geschlachtet und zubereitet wird, wird von Drelincourt in drei Teile, das Kalb, das Fett und den Verzehr, allegorisch gedeutet.[139] Er geht zuerst auf die Eigenschaften des Kalbsfleisches ein:

> Le veau est une viande tendre & facile à aprester. C’est pourquoy les hommes du premier âge, qui ne savoient ce que c’est que de nos ragous, de nos friandises & de toutes nos delicatesses, en faisoient leurs festins. C’est ce qu’Abraham presenta aus Anges [Gen 18] ; Et c’est ce que la femme qui avoit un esprit de Python, servit au Roy Saül [1Sam 28].[140]

Im Literalsinn wird also deswegen Kalbsfleisch aufgedient, weil es in der Epoche laut Drelincourt das zarteste Fleisch gewesen sei, das am schnellsten zubereitet werden kann, wie durch die zwei Schriftzitate belegt wird. Jedoch hat das Fleisch, das nun von Drelincourt mit dem Opferfleisch gleichgesetzt wird, auch eine allegorische Bedeutung:

> Mais icy il y a quelque chose de mysterieus, & à quoy vous devez prendre garde. C’est que tous les animaus que l’on ofroit à Dieu en sacrifice, estoient les types & les figures de nôtre Seigneur Iesus Christ qui devoit par son sang faire la propiciation de nos pechez & nous reconcilier avec Dieu ; Et cela doit estre soigneusement remarqué au bouveau dont il est parlé au 24. de l’Exode. Et de fait, Moïse prit le sang de ce bouveau & en fit aspersion sur le peuple, en disant, *Voicy le sang de l’Aliance que Dieu a traitée avec vous.*[141]

Das Blut der jungen Bullen, die in Ex 24 geopfert werden, das von Moses über den Altar gesprenkelt wird und den alten Bund Gottes mit dem Volk Israel repräsentiert, wird allegorisch als Figur des neuen Bundes und als das Blut Christi interpretiert:

> Que si vous voulez voir comment la verité répond à cette ancienne figure, lisez le neuvième chapitre de l’Epître aus Ebreus, & le douziéme où il est dit, *que nous sommes venus au sang de l’aspersion* ; Et sur tout admirez que nôtre Seigneur luy-même, en instituant sa sainte Cene, fait manifestement allusion aus paroles de Moïse. Car en donnant la coupe à ses Apôtres, il leur dit,

---

[138] Ebd., S. 39.
[139] Dieses schematische Aufteilen des biblischen Textes in einzelnen Lexemen (hier „veau“, „gras“, „mangeant“ und „faisons bonne chere“), um sie dann individuell zu deuten ist meines Erachtens charakterisch für die reformierte Homiletik und ihre Sichtweise auf die *divisio.* Auf die strukurierte Verwendung der Allegorese wird in 2.3.3. näher eingegangen.
[140] Ebd., S. 39.
[141] Ebd.

> *Cecy est le sang de la nouvelle Aliance qui est répandu pour plusieurs en remission des pechez.*[142]

Das Opfer wird selbstverständlich auch, so Drelincourt, im Heiligen Abendmahl widerspiegelt. Drelincourt fährt dann mit der Deutung des Fettes, das im Literalsinn Segen, Fülle und Freude bedeute, fort:

> Au style du S. Esprit, la graisse represente la benediction, l'abondance & la joye, comme au Pseaume 36. où David parlant de ceus *que Dieu retire sous l'ombre de ses ailes*, dit, *Ils seront rassasiez tant & plus de la graisse de ta maison*; Et aus Pseaume 63. *Mon ame est rassasiée comme de mouële & de graisse.* Vous savez aussi que les bestes grasses sont les plus estimées ; Et de là vient que nôtre Seigneur introduisant un Roy qui fait les noces de son fils luy fait dire, *Mes taureaus & mes bestes engraissées sont tuée* [Mt 22,4]; Et en ce lieu, il fait dire au pere de l'enfant prodigue, *Amenez moy le veau gras*.[143]

Auch hier ist ein allegorischer Sinn zu finden. Diesen Sinn legt der Prediger offen, indem er unterschiedliche Schriftzitate, die Fülle, den Segen und die Freude, mit der Gnade in Verbindung bringt und systematisch aneinanderreiht:

> Mais disons encore, qu'il y a icy quelque chose de mysterieuses ; & que cette graisse represente l'abondance des biens spirituels qui sont en Iesus Christ. Car *Dieu ne luy donne point l'esprit par mesure, & la plénitude nous avons tous receu grace pour grace.* [Joh 1,16] *En luy sont cachez tous les tresors de sagesse & d'intelligence* [Kol 2,3]; *Et en luy habite corporellement toute plenitude de Divinité* [Kol 2,9]. Enfin, *Dieu nous a benits en luy de toute benediction spirituelle* [Eph 1,3], & il est la source inépuisable de nos consolations & de nos joyes.[144]

Die Fülle des Fettes wird also zur Fülle der Gnade. Obwohl es sich hier um geistliche Güter („des biens spirituels") handelt, bleibt die Analogie zwischen Christus und dem Kalb auch auf körperlicher Ebene bestehen, indem sich Drelincourt der Präposition „en" bedient. Die Verwendung dieser Präposition begründet er selbstverständlich mit den biblischen Zitaten. Nach Kol 2,3 ist Christus wie eine Schatztruhe, also sein Körper wie ein Gefäß, in dem die

---

[142] Ebd.
[143] Ebd., S. 40.
[144] Ebd. Obwohl Drelincourt dies nicht explizit verlauten lässt, scheint er hier ein Wortspiel anzuführen, das auf die phonetische Ähnlichkeit zwischen „graisse" und „grace" beruht. Somit führt er die Begriffe auch rhetorisch wirksam zusammen.

Gnade verborgen ist. Auch nach Kol 2,9 wohnt die göttliche Fülle *körperlich in* Christus. Dass die Allegorie weiterhin auf einer körperlichen Analogie beruht, ist deswegen wichtig, weil Drelincourt nun zur Erklärung des dritten Lexems des Satzes aus Luk 15,23 übergeht:

> Le pere de l'enfant prodigue ne parle pas seulement de tuer le veau gras, mais aussi *de le manger*. Il en est comme de l'Agneau Pascal que l'on égorgeoit, & on faisoit aspersion de son sang ; & puis il étoit mangé tout entier. Et cette double figure nous aprend que Iesus Christ crucifié ne doit pas seulement estre regardé, comme les enfans d'Israël regardoient le serpent d'airain que Moïse éleva au desert : mais qu'il nous est donné en viande & nourriture de vie eternelle.[145]

Wie das Pessach-Lamm, das nicht nur getötet, sondern auch gegessen wird, sollen die Gläubigen Christus, der am Kreuz stirbt, nicht nur betrachten – wie es die Israeliten im Alten Testament mit der ehernen Schlange als Figur Christi getan hätten – , sondern als Fleisch und Nahrung des ewigen Lebens verstehen. Das Einverleiben des Leibes Christi ist somit analog zur Aufnahme der Gnade zu sehen. Nur dieses spezielle Mahl vermag es den Hunger und den Durst endgültig zu stillen:

> Car il nous donne sa chair à manger & son sang à boire. *Ma chair*, dit-il, *vraiment viande & mon sang est vraiment bruvage. Celuy qui vient à moy n'aura point de faim, & celuy qui croit en moy n'aura jamais de soif. Celuy qui mange ma chair & qui boit mon sang demeure en moy, & moy en luy* [Joh 6,54-57].[146]

In der *applicatio* seiner Predigt bindet Drelincourt die Allegorese des Festmahls wieder an den gegenwärtigen Fastentag zurück. Die Gläubigen seien noch erbärmlicher als der verlorene Sohn. Jener hungere bloß nach dem Brot seines Vaters. Die Gläubigen der reformierten

---

[145] Ebd., S. 42.

[146] Ebd., S. 43. Drelincourt fügt jedoch hinzu, dass es hier nur um geistliche Nahrung gehe: „Vous voyez bien, Ames Chrestiennes, qu'il ne s'agit icy que d'un manger spirituel: veu que les anges ont part à ce festin celeste" (Ebd., S. 44). Mittels dieser Aussage beschreibt Drelincourt die reformierte Ablehnung der Transsubstantiationslehre, nach der Christus körperlich im Brot und Wein anwesend ist und also auch körperlich gegessen wird. Konkret basiert er seine Aussage hier auf der Auslegung eines vierten Lexems aus Luk 15,23: „faisons bonne chere". Die Mahlzeit wird vom Vater des verlorenen Sohnes vor Allem deswegen aufgetischt, um den verlorenen Sohn wieder in die Familie und somit in die Gemeinschaft aufzunehmen. Daraus leitet Drelincourt ab, dass das Abendmahl immer in Gemeinschaft gefeiert werden soll. Ein Abendmahl, an dem nur der Priester teilnimmt, so Drelincourt, ist ein Missbrauch: „Ce qui monstre l'abus des Messes sans communians, ou le Prestre mange seul ce qu'il pretend d'avoir sacrifié" (Ebd. S. 43). Zu dem Festmahl des verlorenen Sohnes werden laut Drelincourt auch die Knechte eingeladen, was bedeute, dass auch bereuende Sünder teilnehmen dürften: „Mais pour laisser là la controverse & m'arrester à ce qui peut consoler vos ames, prenez garde que le pere de famille commande à ses serviteurs de manger le veau gras avec l'enfant prodigue converty. Iesus Christ crucifié n'est pas seulement la viande des justes: mais il l'est aussi de tous les pecheurs repentans" (Ebd.). Da auch die Engel am Abendmahl teilnehmen würden, kann nur von einem geistlichen Essen die Rede sein.

Gemeinde in Charenton aber, würden das himmlische Manna und das Brot der Engel mit den Füßen treten:

> L'enfant prodigue regretoit le pain de la maison de son pere, & en estoit afamé : mais nous soulons aus pieds la manne du Ciel & le pain des Anges. Nous sommes degoûtez de cette viande pure & chaste, & nous trouvons *que c'est un pain trop leger* [Num 21, 5]. Nous aymons mieus les friandises & les delicatesses du monde.[147]

Dass die Gemeinde weltliche Süßigkeiten und Delikatessen der geistlichen Nahrung vorziehe, spiegele sich auch in ihrer Präferenz für Predigten, die die „Ohren streicheln", wider:

> Et nous demandons des presches non pas qui rassasient nôtre ame, ou qui touchent nos conscience & qui poigent nos cœurs : mais qui delectent nos sens, & qui chatoüillent nos oreilles. Les Pasteurs qui ne parlent que *le langage de Canaan*, & qui s'arrestent à la pureté & à la simplicité de l'Evangile, nous sont ce que le Prophete Ezechiel estoit aus Iuifs, à la veille de leur captivité. […] L'enfant prodigue soûpira sous le joug de sa dure servitude, & il se sentit mourir de faim : Mais nous traînons les chaînes du Diable sans en gemir.[148]

Den Predigern, welche die „Sprache Kanaans" sprechen und das Evangelium in ihrer Einfalt auslegen, schenken sie kein Gehör, so wie die Israeliten dem Propheten Ezechiel nicht zuhören wollten, bevor sie ins Exil geführt wurden.[149] Sie würden ihr eigenes Schicksal nicht erkennen und im Gegensatz zu dem verlorenen Sohn, der unter seinem Joch leide, schleppten sie die Ketten des Teufels ohne zu stöhnen hinter sich her. Offensichtlich möchte Drelincourt, wie Gaches zuvor, noch einmal unterstreichen, dass es absolut notwendig sei, Reue zu zeigen. Die Folgeerscheinungen der Aufhebung des Edikts von Nantes, die er hier mit dem Exil der Israeliten gleichsetzt, wird zur Strafe Gottes für die schwache Moral der reformierten Gläubigen. Anhand der Mahlzeitallegorien macht Drelincourt zum Schluss seiner Predigt deutlich, dass die Gläubigen, wenn sie ihre Sünden bereuen, mit der Gnade Gottes rechnen können. Er verbindet diese Aussage wiederum mit der immanenten Realität der Gläubigen, indem er darauf verweist, dass am Sonntag nach dem Fastentag Ostern gefeiert wird:

---

[147] Ebd., S. 54.
[148] Ebd.
[149] Reformierte Schriftsteller in Frankreich behaupteten häufig, sie würden die „langage de Canaan" verwenden. Laut Drelincourt ist dies eine einfache und wahrheitsgetreue Sprache, die unangenehme Botschaften nicht verschleiere. Auch Agrippa d'Aubigné verwendet den Begriff: „En vain vous desploiez harangue sur harangue/ Si vous ne prononcez de Canaan la langue" (Agrippa d'Aubigné: *Les Tragiques*, II, v. 441-442. Hrsg. von Jean-Raymond Fanlo. Paris, Honoré Champion, 2006, S.368).

> Et Dimanche prochain vous celebrez la vraye Pasque, & *commencerez à faire bonne chere.* Mais que dis-je ? Ames fideles, si vous estes disposez comme il faut, dés ce jour même, bien que ce soit un jour de jûne, vous commencerez à faire cette bonne chere. Car si vous estes afligez de la bonne sorte, & que vous soyez saisis *de la tristesse qui est selon Dieu* [2Kor 7,10], le Pere des misericordes & le Dieu de toute consolation, consolera & réjoüira vos ames. ; Et *si vous avez faim & soif de justice vous serez rassasiez* [Mt 5,6]. Dieu vous fera goûter quelque rayon du miel qui découle de la Canaan celeste ; & vous fera manger des premiers fruits *de l'arbre de vie qui est au milieu du Paradis de Dieu* [Off 2,7]. Il vous donnera à manger *de la manne cachée* [Off 2,17], & à boire *des eaus saillantes en vie eternelle* [Joh 4,14] ; Et en savourant ces divines douceurs vous pourez bien dire aus mondains ce que nôtre Seigneur disoit à ses Apôtre, *I'ay manger d'une viande*, & à boire d'un bruvage, *que vous ne savez pas* [Joh 4,32].[150]

Indem er den Fastentag nun explizit an die Osterfeier und an das Heilige Abendmahl festmacht, lenkt er den Hunger der Gläubigen auf die richtige, himmlische Speise. Die Verwendung der speisezentrierten Allegorik in den Zitaten erlaubt es, den Fastentag und das physische Hungergefühl der Gläubigen soteriologisch einzuordnen: der Hunger und der Durst nach Gerechtigkeit wird von Gott gestillt, indem er ihnen den Honig des himmlischen Kanaans, die Früchte des Baum des Lebens und das verborgene Manna zu essen gibt. Die Gerechtigkeit, also die richtige Speise nach der die Gläubigen hungern sollen, wird durch die Schriftzitate als himmlische Mahlzeit präsentiert. Die alttestamentlichen Speisen (die Früchte des Baum des Lebens, der Honig aus Kanaan, das Manna), die von Johannes bereits allegorisch als himmlische Speisen gedeutet wurden, werden von Drelincourt spezifisch als Versprechen für die Reformierten am Jüngsten Tage gedeutet.

Der Einsatz der Allegorese in den Predigten dieses Fastentages hat meines Erachtens zwei Funktionen. Erstens, erfüllt er ein rhetorisches Ziel, indem er die Zuhörer mit Bildern und Vergleichen gleichzeitig fasziniert (*delectare*) und den Predigtinhalt veranschaulicht (*docere*). Mal können diese Allegorien explizit eingesetzt werden, wie in Daillés Predigt über die Leuchter aus der Offenbarung, deren Bedeutung er ausführlich erklärt, mal werden sie, wie in Gaches' Predigt, nur ansatzweise angeführt, um von den Gläubigen selbst interpretiert zu werden. Die Predigten oszillieren somit zwischen einem bloßen Hören der Gemeinde und einer aktiven Meditation der Inhalte. Zweitens, vermag ihre hermeneutische Funktion, den Fastentag heilsgeschichtlich einzuordnen. Die Rückbindung der Allegorien an die Ereignisse im Rahmen

[150] Ebd., S. 61.

der Verfolgung der reformierten Kirche im Allgemeinen und an den Tag des Fastens im Besonderen, erlauben den Gläubigen ihre historische Realität in den Kontext der christlichen Heilsgeschichte einzuordnen und sie als Teil einer höheren Ordnung zu verstehen. Die dank rhetorischer Kunstgriffe kreierte Präsenz und die aus den Parallelen zur Bibel gezogene Evidenz der Predigtinhalte, überformen das physische und psychische Erleben des Fastentages und lassen das Gehörte und das Erlebte somit gleichsam in einer Teilhabe an der Heilsgegenwart kulminieren.

Das durch die Allegorese ermöglichte Einordnen der reformierten Kirche in der Heilsgeschichte als die Nachfolger des auserwählten Volkes, macht aus dem Fastentag ebenfalls ein Ritual, das die Identität der reformierten Gemeinde als konfessionelle Gruppe verstärkt. Durch die kollektive körperliche Erfahrung des Fastens, die durch die Essensallegorik zu einem spirituellen Erlebnis erhoben wird, dürften die reformierte Gemeindemitglieder sich an diesem 19. April 1658 nach 1Kor 12,27 fast wortwörtlich als ein Teil des Leibes Christe gefühlt haben.[151]

Auch die Katholiken in Frankreich haben im 17. Jahrhundert selbstverständlich gemäß dem liturgischen Kalender die Fastenzeit eingehalten.[152] In ihren Predigten gingen sie ebenfalls

---

[151] Die Relevanz der Fastentage als Instrument für die Verstärkung der religiösen Identitäten der Reformierten in Frankreich wird auch von Mentzer betont. Auch königliche katholische Autoritäten in Frankreich haben dies eingesehen. Ab Mitte des 17. Jahrhunderts wurden die Möglichkeiten, Fastentage auszuführen, immer weiter eingeschränkt. Vgl. Mentzer 2007, S. 349-355. Dass Drelincourt sich dieser gruppenbildenden Funktion bewusst war, zeigt die Tatsache, dass er die Gemeinde der reformierten Genealogie zuordnet, indem er darauf verweist, dass die früheren Reformierten für ihre Sparsamkeit und Einfalt bekannt stünden: „Autrefois on reconnoissoit ceus de nôtre Religion, parce qu'il avoient plus de simplicité & plus de modestie que les autres: mais aujourduy ils font paroître plus de vanité & plus de luxe" (Drelincourt 1658, S. 97).

[152] Dass die Katholiken, anders als die Reformierten, während der Fastenzeit wohl Nahrung zu sich genommen haben, beweist ein Zitat aus dem Tagebuch des reformierten Jean Rou. Der Ratsmann beschreibt, wie er, obwohl er sich in Gefangenschaft in der Bastille befindet, den Fastentag vom 3. April 1676 in Charenton trotzdem mitmachen möchte. Er beauftragt deswegen seinen Knecht, die Küche zu informieren, dass er kein Essen brauche. Darauf macht das Küchenpersonal sich darüber lustig, dass die Refomierten an einem Fastentag wohl tatsächlich nichts essen dürften: „[…] [J]e dis à mon petit valet d'avoir soin de retirer dès ce soir même ma vaisselle de la cuisine où il avoit accoutumé de la laisser, afin d'être toute portée là pour les besoins du lendemain. Il le dit ainsi aux gens de la cuisine qui, ayant su de lui que je ne dinerois pas ce jour-là par la raison du jeûne: ‚Ah ! par sainte Vierge, s'écrierent-ils tous avec de grands ris, cela est tout à fait drôle ; ces huguenots, quand ils jeûnent, ils ne mangent point'" (Jean Rou: *Mémoires inédits et opuscules de Jean Rou (1638-1711). Publiés pour la Société de l'Histoire du Protestantisme français par Francis Waddington,* Bd. 1. Den Haag, Nyhoff, 1857, S. 82, 83). Elphège Vacandard bestätigt, dass es im Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts für jeden Tag der Fastenzeit Regelungen bezüglich der Zusammenstellung und den Uhrzeiten der Mahlzeiten gab, die ab dem 16. Jahrhundert immer weniger streng waren. Im Gegensatz zu den Reformierten, die unabhängig vom liturgischen Kalender einzelne Fastentage ausgerufen haben, an denen sie tatsächlich keine Nahrung zu sich nahmen, haben die Katholiken die Fastenzeit nach dem liturgischen Kalender durchgeführt und sich an den Regulierungen gehalten, die es ihnen erlaubte, Nahrung zu sich zu nehmen. Auch gab es ab dem 17. Jahrhundert für diejenigen, die wegen Krankheit oder hohen Alters vom Fasten ausgenommen wurden die Möglichkeit, dies durch Teilnahme an öffenltichen Gebeten oder Almosen zu kompensieren. Vgl. Elphège Vacandard: *Carême.* In: *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique*, *leurs preuves et leur histoire*, Bd. 2. Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1908, S. 1724-1750; Thomas Worcester: *Seventeenth-Century Cultural Discourse: France and the Preaching of Bishop Camus.* Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1997, S. 98-101.

sehr ähnlich vor, wie die Reformierten. So können einige der allegorischen Bilder, die von den reformierten Predigern in ihren Predigten verwendet werden, auch in einer Predigt über Mt 4,2 („Et cum ieiunasset quadrigante diebus“) für den ersten Sonntag der Fastenzeit von Jean Pierre Camus angetroffen werden. Er verwendet zum Beispiel die Bilder der Kasteiung des Körpers und des verborgenen Mannas:

> Ostez le bois du feu, il sera soudainement assoupy & esteint, le corps affoibly renforce l'ame qui se ravigore par la debilité de ce sein andabatte, *Car la mortification du corps est la vivification de l'esprit.* […] Manne cachée, de laquelle on ne peut appercevoir les proprietez que par l'experience, & qui ne nous est inspirée du Ciel, qu'apres avoir consommé par un sainct rebut toutes les farines des faux plaisirs.[153]

Gemäß der im Vorwort seiner Predigtsammlung beschriebenen Intention, die Predigten als „Traube“ („Grappe“), also als fruchtbare Vorlage, für andere Prediger zu veröffentlichen, führt er eine Reihe anderer allegorischen Bildern an, die in einer Fastenpredigt genutzt werden könnten.[154] Er erwähnt die Bilder, aber dehnt sie nicht weiter aus.[155] Die Auflistung der allegorischen Bilder kann als Vorlage für andere Priester dienen, die sie in ihre eigenen Predigten in ausgeschmückter Form einfließen lassen können. Weiterhin macht die Predigt deutlich, wie konventionalisiert und lexikalisiert die Verwendung allegorischer Deutungen war. Sie werden fast sprichwortartig angeführt und nicht weiter erläutert. Doch zeigt die Auflistung der Bilder auch, wie allegorisches Denken und das Ritual des Fastens auf katholischer Seite zusammenfallen. Zwar beruhen die Bilder wie bei den Reformierten auf einer Essensallegorik, entfalten aber eine andere Wirkung, wie im Folgenden deutlich werden soll. Ziel seiner Predigt, so schreibt Camus in der Einleitung, sei es zu zeigen, was Fasten ist und warum es ehrenvoll, nutzbringend und wohltuend sei, daran teilzunehmen.[156] Die Vierteilung seiner Predigt kann analog zum vierfachen Schriftsinn gesehen werden und betrachtet das Ritual des Fastens als ein Akt der über den körperlichen Literalsinn und den drei geistlichen Sinnen Bedeutung erhält. Für jeden Schritt der Predigtauslegung kreiert er zwecks Illustration eine Kette an allegorischen Bildern. Für die Definition des Fastens grenzt Camus das Ritual zunächst von einer falschen

---

[153] Jean Pierre Camus: *Premier dimanche de Caresme. Du Ieusne. Homelie IV.* In: Ders.: *Homélies Quadragésimales*. Rouen, Iean Osmon, 1618, S. 42.
[154] Ebd., *Discours preambulaire au Lecteur*, III, o.S.
[155] Bayley bezeichnet diesen Stil als „Kettenprosa“: „To describe this profusion of disparate elements and entire lack of continuous argument I shall use the term ‚catenary prose‘“ (Bayley 2010, S. 85).
[156] Ebd., S. 37: „Nous prendrons occasion de traitter du Ieusne, 1. disans ce que c'est, puis monstrans comme il est, 2. honneste, 3. profitable, & 4. delicieux.“

Interpretation ab. Das Fasten sei mehr als eine karge Abstinenz von Überflüssigkeiten, wie es sich die „Häretiker in Frankreich“ vorstellten:

> Le Ieusne donc, mes bien aymez, n'est pas seulement une frugale parsimonie, retranchant les superfluitez, comme s'imagine l'heretique de France; mais c'est une abstinence plus severe, qui regarde la qualité ou quantité des viandes, soit pour obeyr aux preceptes de l'Eglise, ou pour matter nostre chair, ou pour nous rendre agreables à Dieu.[157]

Das Fasten sei laut Camus ein gehorsames Einhalten kirchlicher Vorschriften bezüglich der Verzehrung bestimmter Fleischarten, um den Körper zu zügeln und für Gott angenehm zu werden. Der Akt des Fastens sorge dafür, dass sowohl die schlechten Sitten des Geistes als auch die schlechten Säfte des Körpers ausgelöscht würden und führe somit zu Gesundheit und Heiligkeit.[158] Nach der Definition des Fastens vergleicht Camus den Akt anhand von zwei Bildern: Anhand des Schlangengleichnisses aus Vergils *Aeneis* und der Fabel des Wiesels in der Scheune belegt er die befreiende und erneuernde Wirkung des Fastens:

> Se renouvelans a guise des serpens qui beent affamez au Soleil, apres avoir despoüillé leur vieille peau.
> *Qualis ubi in lucem coluber mala gramina pastus,*
> *Iam positis novus exuviis nitidusque iuventa,*
> *Arduus ad Solem linguis micat ore trisulcis.*
> La belette en la fable, estant entree en un celier par un petit pertuis, s'estant trop engraissee, y pensa demeurer prisonniere, si l'abstinence, avec sa premiere forme, ne luy eust rendu la liberté.[159]

---

[157] Ebd. Mit den Häretikern in Frankreich könnte hier die religiöse Gruppe der Katharer gemeint sein, die vom 12. bis zum 14. Jahrhundert vor Allem in Frankreich eine sehr strenge Form des Fastens ausübten. Die Gruppe wurde von der katholischen Kirche als häretisch angesehen und von der Inquisition verfolgt. Vgl. Hans Söderberg: *La religion des Cathares, Études sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen-Age.* Paris, Editions Mimésis, [2]2015. Jedoch können selbstverständlich auch die Reformierten gemeint sein, die sich – wie oben beschrieben – an Fastentagen ebenfalls gänzlich der Nahrung enthalten haben. In einer Predigt über die Häresie aus der gleichen Predigtsammlung, referiert Camus an einer Stelle explizit auf die Reformierten als Häretiker von denen man sich nicht beeinflussen lassen solle. Er schreibt, dass das Wasser der Rhone ja auch an Genf vorbeifließe ohne sich mit seinem „Sumpfwasser“ zu vermischen: „Imitons le Rhosne qui traverse le lac de Geneve, sans mesler son eau avec celle de ce Palus, coulons doucement, *expectantes beatam spem* de la reunion tant desiree des Errans, mais sans participer à leur contagion“ (Ebd., S. 33).

[158] Camus 1618, S. 38: „Ceste saincte vertu d'abstinence dont le Ieusne est l'acte, consume en un mesme temps, & les mauvaises moeurs de l'esprit, & les malignes humeurs du corps, plusieurs avec son ayde ont trouvé la santé ensemble, & la saincteté.“

[159] Ebd. Das Schlangengleichnis wird von Camus in verkürzter Form zitiert. Das Original lautet wie folgt: „qualis ubi in lucem coluber mala gramina pastus,/ frigida sub terra tumidum quem bruma tegebat,/ nunc positis novus exuviis nitidusque iuventa,/ lubrica convolvit sublato pectore terga,/ arduus ad solem, et linguis micat ore trisulcis“

Das Fasten sei jedoch mehr als die Ausübung der Tugend der Mäßigung. Das Ritual hätte drei unterschiedliche Funktionen: eine allgemeine, eine philosophische und eine ecclesiastische. Die erste bestehe nach Jes 58,6 in der Ablehnung der Gottlosigkeit, die zweite in der Mäßigung, die zu Weisheit führe und der dritten, nämlich in der von der „Mutter" Kirche vorgeschriebenen vierzigtägigen Fastenzeit.[160]

Camus kommt dann zum zweiten Punkt und erklärt, warum es anständig sei – diese moralische Qualifikation entspricht dem *sensus moralis* – zu Fasten. Er vergleicht den Fastenden zunächst mit einem Kind, der dem anständigen Beispiel seines Vaters folgt und dabei von seiner Mutter ermutigt wird.[161] Daraufhin listet er eine Reihe biblischer Figuren auf, die ebenfalls gefastet haben und den Gläubigen somit als moralisches Beispiel dienen könnten. Die Liste reicht von Judith, Esther und Moses, dessen vierzigtägiges Fasten als Präfiguration des Fastens Christi gedeutet wird,[162] bis zum Wal, der drei Tage gefastet hätte, weil er Jonas in seinem Bauch nicht verzehrt habe[163] sowie zu Daniel in der Löwengrube und selbstverständlich zu Johannes dem Täufer.

Dass das Fasten nützlich für Körper und Geist sei, belegt Camus ebenfalls anhand einiger Exempel. Die Erzählung von Gideon, der sein Heer die Krüge zerschmettern ließ, um die Armee der Midianiten mit den Fackeln, die in den Krügen versteckt waren, Angst zu machen (Ri 7,19), deutet er allegorisch. Das Zerschmettern der Trinkkrüge sei das Fasten und das Licht der Fackeln in den Krügen der nützliche Effekt des Fastens. Sowie die Männer Gideons die Midianiten mit dem Licht besiegen, so sei das Fasten auch ein Sieg über den Teufel und das Fleisch:

> Gedeon (pour passer dans l'Utile) ayant faict casser les cruches à ses soldats, espouventa l'ost de Madian, par les lumieres qui en rayonnerent: quand les corps sont froissez & mattez par le

(P. Vergilius Maro: *Aeneis: Lateinisch-deutsch*, II, 471-475. Hrsg. und übers. von Niklas Holzberg. Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, S. 118).

[160] Camus 1618, S. 38f.: „Sa commune distinction est en General, Philosophique, Ecclesiastique. Celuyla est l'Abstinence universelle des vices, dont parle Dieu en Isaie. *Le Jeusne qui me plaist le plus, est que tu quittes toute impieté, & tous les liens d'iniquite.* Le second est ceste Temperance, qui a rendu tant de Sages anciens si recommandables, comme Socrates, qui ayant patienté longuement la soif, tiroit plusieurs seaux d'eau, & les versoit avant que de boire. Le troisieme est celuy que nous pratiquons, mes freres, en ce temps de nostre Saincte Quarantaine, à l'imitation de N.S Iesus Christ, comme aussi és autres iours commandez par nostre Mere l'Eglise."

[161] Ebd., S. 39: „Or n'est il pas grandement honneste à des enfans bien naiz de suivre les traces vertueuses de leur pere, mesme pressez par les exhortations & ordonnances de leur Mere?"

[162] Ebd.: „Quel à Moyse, dont le Ieusne de quarante iours preambulaire, & figuratif de celuy de N.S. luy acquit tant de credit vers Dieu, que de meriter de parler à luy familierement, & frequemment […]."

[163] Ebd., S. 40: „La Baleine ieusna-elle pas de Ionas qui alloit prescher de la part de Dieu le Ieusne & la Penitence aux Ninivites?"

> ieusne, il en sort une honorable splendeur, & en reussit une tres-utile victoire contre le diable, le siecle & la chair.[164]

Die Zügelung des Körpers lässt sich in allen aneinander gereihten Exempeln zurückfinden. Sie skizzieren das Fasten als eine Entleerung des Körpers, die ihn leicht mache und somit eine Erhebung des Geistes erlaube. So heile das Fasten die *catharri*,[165] indem es den Körper austrockne. So wie leere Gefäße einfacher hochzuheben seien, so sei auch der Geist einfacher zu erheben, wenn der Körper nicht von Speisen erschwert werde. Sie können dann mit dem Öl der göttlichen Gnade gefüllt werden. Ein unbeladenes Schiff segele leichter und entkomme somit einfacher den Stürmen, so wie eine durch Fasten erniedrigte Seele den Zornessturm Gottes aus dem Wege gehen könne. Die Sonne vertreibe den Nebel der großen Welt nicht so gut, wie das Fasten die Dämpfe der kleinen Welt.[166] Weiterhin gehe das Fasten gegen die Völlerei vor, die Camus mit der feuchten Erde, die Schlange, Krabben und Verwesung hervorbringe, vergleicht. Praktischerweise sei auch der Speichel eines fastenden Menschen tödlich für Schlangen. Das Fasten erscheint also als das Gegengift für die Sünde des Fleisches.

> Les Cathares, selon le son du mot, sont des fluxions intemperées & nuisibles, qui ne se peuvent mieux guerir que par asseicher, ny mieux asseicher que par abstinence, le cerveau semble dire *desine infundere, desinam effundere.* […]
> Les vases vuides sont aisez à eslever en haut, & les esprits à enlever, *dont les corps ne sont aggravez de viandes, somno vinoque sepulta.* C'est dans ces vaisseaux vuides que se multiplie abondamment l'huile des divines graces, & où elle ne defaut iamais. […]
> Un navire descharché cingle plus legerement en mer, & eschappe plus aisément des naufrages: *Et ceux qui humilient leurs ames en ieusnes*, evadent plus facilement les orages de l'ire de Dieu. Le Soleil ne dissipe point les broüillards du grand monde, comme ceste resplandissante vertu, les fumées, & vapeurs du petit.

---

[164] Ebd., S. 41.

[165] *Catharri* sind in der Medizin der Frühen Neuzeit ein Fehler im Flüssigkeitshaushalt des Körpers, der im Gehirn entsteht. Siehe zum Beispiel folgende Beschreibung: „Flüsse oder haupt=flüsse. Catarrhi, Sind Feuchtigkeiten/ welche sich vom schwachen Gehirn in die undere Zheil des Leibs scheiden. Zeichen der Hauptflüssen sind/ schwäres haupt/ schwaches Gesicht/ Trägheit der Sinnen/ niessen/ nasenfliessen und husten" (Johann von Muralt: *Hippocrates Helveticus oder der getreu-sichere- und wohl-bewährte eydgenössische Stadt-, Land- und Haußarzt: in welchem e. klare u. wahrhaffte Beschreibung innerl. Gebrechen u. Kranckheiten d. menschl. Leibs u. aller dessen Gliederen, nach d. besten Grund-Sätzen d. Heil-Kunst enthalten*. Basel, Königen, 1692, S. 299).

[166] Camus verweist hier auf den Topos des Menschen als Mikrokosmos oder kleine Welt'. Laut Camus sei das Fasten also noch effektiver als die Sonne im Vertreiben von Dämpfen und sorge somit für einen klaren Geist.

> Les terres humides & marescageuses n'engendrent que des crapaux, serpens, & putrefactions, telle est la gourmandise, sentine de tous vices & immondicitez, defaut dont le ieusne est le coupe gorge.
> La salive de l'homme à ieun tuë le serpent, disent les Naturalistes, & le ieusne est Alexipharmaque souverain contre tous les pechez de nostre chair.[167]

Diese, von medizinischen und natürlichen Wissenschaften geprägte Auflistung allegorischer Bilder – die hier noch nicht einmal vollständig zitiert ist – zeigen allesamt, wie das Fasten den Körper entleert und den Geist befreit. Es vertreibt die Nässe, die nach der Humorallehre die Sinne trübt und Verwesung verursacht und sorgt für einen agilen und klaren Geist der sich ungehemmt auf das Höhere fokussieren kann. Diese dritte Eigenschaft des Fastens enspricht somit dem allegorischen Sinn des vierfachen Schriftsinns. Das Fasten hilft dem Gläubigen dabei sich vom Irdischen abzuwenden und den Geist zu erheben, um zu sehen was zu glauben ist („quid credas allegoria").

Die dritte Eigenschaft des Fastens, nämlich dass es köstlich („délicieux") und wohltuend sei, entspräche schließich dem anagogischen Sinn. Das Fasten, so führt Camus wiederum anhand einer Exempelkette aus, sei deswegen wohltuend, weil es dafür sorge, dass der Mensch sich vom Irdischen abwende und auf das Geistliche richte („quo tendis"). So fragt Camus rhetorisch: „Que sera ce donc si l'ame par l'abstinence du corps vient à estre rendue plus apte à savourer les choses spirituelles?"[168] Er führt u. a. Alexander den Große, der alles hätte essen können, aber den Appetit für die beste Soße hielte, Epimenides, dem eine Olive am Tag gereicht hätte und Hiob, der geseufzt habe als er essen musste (Hi 3,24) exemplarisch für gute und weise Menschen an.[169] Auch sei das Fasten, laut Johannes Chrysostomos, der Frühling der Seele und könne mit einem klaren, sonnigen Tag verglichen werden, an dem die Sonne die Wolke aus der Seele vertreibe und ihn erhelle, sodass sie ergrüne, Frucht trage und Blüten in ihr erblühen.[170]

---

[167] Ebd., S. 42.
[168] Ebd., S. 45.
[169] Ebd., S. 44f.: „Alexandre ce grand Prince, pouvoit bien disner deux fois s'il eust voulu, il pouvoit bien accepter les friandises que luy envoyoit la Royne de Carie, & les Cuisiniers que Ptolemee luy mandoit, dont les saupicquets estoient capables de faire ronger les doigts, mais il respondit que la meilleure sauce estoit l'appetit, que les Confitures estoient indignes d'un homme, & que ses deux plus friands Cuisiniers estoient le travail & le ieusne, capables de transformer le pain plus endurcy en des gousts fort delicieux. […] Epimenide trouvoit une olive excellente, par-ce qu'il ne mangeoit que cela par iour, & se baignoit en ceste parsimonie. […] Iob hurloit quand il luy falloit manger."
[170] Ebd., S. 45f.: „Il faict bon voir en l'Homelie que S. Chrysostome escrit du ieusne, comment il paranymphe & pytonise les sainctes delices, qui se trouvent en ce pieux exercice, l'appellant le printemps de l'ame, & le despeignant en bouche d'or. Et de vray, comme les beaux iours sont ceux où le Soleil dominant chasse les nuages de l'air, illumine la terre & la tapisse de verdure, de fleurs & de fruicts, tels sont ceux des ieusnes en l'ame & qui la descrient de nettes contemplations fleurs de bons desirs, de verdeur, de liesse, & de fruict de bonnes oeuvres."

Anders als die Reformierten also, bei denen das Fasten und die damit einhergehenden Essensallegorik genutzt wird, um den Gläubigen zur Reue zu bewegen und sie durch die Einordnung in die Heilsgeschichte als Erben des auserwählten Volkes Israel der Gnade zu versichern, wird das Fasten in der Predigt von Camus als eine Übung der Mäßigung erfasst, die dem Gläubigen helfen soll, sich mit einem klaren Geist auf das Höhere zu richten. Die Auslegung des Rituals gemäß des vierfachen Schriftsinns erlaubt es, das Fasten von der körperlichen Ebene der Abstinenz bestimmter Speisen loszulösen. Die Tugendhaftigkeit der körperlichen Askese die Camus zunächst betont, ist dabei der erste Schritt und führt den Gläubigen vor Augen, dass sie mit ihrer körperlichen Stringenz ein gutes Werk vollbringen. Dass das Fasten für Camus aber insbesondere einen geistlichen Prozess widerspiegelt, zeigt schon die Tatsache, dass er diejenigen verurteilt, die – wie die Reformierten – unter das Fasten eine völlige Abstinenz von Speisen verstünden. Das Einhalten der Speisegesetze ist bei Camus vielmehr als ein allegorisches Vorgehen zu sehen. Es geht nicht darum sich auszuhungern, sondern über ein körperliches Ablehnen der weltlichen Vergnügen auch seine Seele vom Irdischen abzuwenden. Das Fasten ist bei Camus also ein individueller Prozess. Anders als bei den Reformierten, bei denen das Fasten als Gemeinde durchgeführt wird und zur Gruppenbildung beiträgt, wird bei Camus vor Allem der individuelle und kontemplative Aspekt betont.

In den Fastenritualen beider Konfessionen ermöglicht die Allegorie also eine Verbindung der körperlichen und der geistlichen Eigenschaften des Fastens. Das Verzichten auf die Erfüllung körperlicher Bedürfnisse drückt allegorisch eine Ablehnung des irdischen und sündigen Lebens aus. Die Essensallegorik, die sowohl die reformierten Predigten als auch die katholische Predigt durchdringt, etabliert mehrere Vergleichs- und Bedeutungsebenen zwischen Nahrung und theologischen Wahrheiten. In beiden Konfessionen bringt das Ritual des Fastens den Gläubigen mithilfe dieser Allegorik in einen kontemplativen Zustand, um sie vom Irdischen zum Himmlischen zu erheben.

2.3.3. Allegorie und Meditation: Ein *Nouveau traité de la devotion*

Dass allegorisches Denken auch für die individuelle Meditation der Reformierten eine Rolle gespielt hat, zeigt eine reformierte Anleitung für eine *praxis pietatis* mit dem Titel *Nouveau traité de la devotion*. Dem Gläubigen wird darin ans Herz gelegt, wie er seinen Alltag, aber auch besondere Tage, wie die der Fasten- und Osterzeit oder andere liturgische Feiertage,

fromm gestalten kann. Das Büchlein besteht aus einer Vielzahl an Gebeten und Meditationen zu unterschiedlichen Gelegenheiten. Hierbei werden in den Gebeten und Meditationen häufig Allegorien eingesetzt, um alltägliche Handlungen an fromme Überlegungen zu knüpfen. So wird dem Gläubigen z.B. geraten, sofort nach dem Aufstehen zu beten und diesen alltäglichen Akt in einen spirituellen Zusammenhang zu setzen:

> *Aussi-tost que tu es éveillé le matin esleve ton cœur à Dieu, & luy adresse cette courte priere.* Seigneur, comme tu as réveillé mon corps du dormir, réveille aussi mon ame du péché, Et me fay tellement marcher devant toi pendant ce jour, & tout le reste de ma vie, que, quand la dernière trompette m'éveillera pour me tirer hors du tombeau, je puisse ressusciter en immortalité de vie par Jesus Christ.[171]

Just in dem Moment, wo der Gläubige aus dem Schlaf erwacht, soll er sein Herz sofort zu Gott erheben und beten. Im Gebet wird der Akt des körperlichen Aufwachens aus dem Schlaf allegorisch mit dem Aufwachen der Seele aus der Sünde gleichgesetzt. Das Beten für einen Tag ohne Sünde, wird zum Beten für ein sündenfreies Leben bis zur Auferstehung der Toten am jüngsten Tag. Der Moment des Aufwachens, als Ende des Schlafes und Anfang des Tages, wird somit allegorisch zu einer Meditation über heilsgeschichtliche Ereignisse ausgedehnt. Es bleibt jedoch nicht bei dem Gebet im Moment des Aufwachens. Auch während des Ankleidens soll der Gläubige meditieren:

> *C'est pourquoy pendant que tu t'habilleras (à quoy tu ne mettras que justement autant de tems que la bienseance de ta condition le requerra) applique ton esprit à la méditation de quelque pensée spirituelle ; comme, par exemple, à considerer à quelles tentations tes affaires ou la compagnie que tu dois voir pendant le jour te pourront exposer, afin de t'armer d'une ferme résolution contre toutes leurs attaques ; ou bien pense aux occasions qui se pourront presenter ce jour-là de servir Dieu, ou de faire du bien à tes prochains, & te résous de les faire valoit le mieux qu'il te sera possible.*[172]

---

[171] Charles Drelincourt: *Nouveau Traité de la Devotion, Que peut servir en diverses occasions. Avec des Prieres et Meditations, Tissües des Passages de l'Ecriture, pour les Saint Martirs, & pour ceux qui sont persecutez pour justice. Nouvelle Edition corrigée & augmentes.* Amsterdam, Pierre Mortier, 1690, S. 1. Für die Angabe des Autors folge ich dem Eintrag der Bibliothèque de Genève (Signatur : BGE Bd 1904). Auf dem Titelblatt selbst erscheint der Name des Autors nicht. Jedoch ist das Werk mit anderen Werken zusammengebunden, worunter sich auch eine von Charles Drelincourt verfasste Gebetsanleitung findet. Die durchlaufende Paginierung zeigt, dass das Büchlein absichtlich mit anderen Texten reformierter Herkunft zusammengefügt worden ist und sich daher um eine reformierte Anleitung handeln muss.

[172] Ebd., S. 1f.

Der Gläubige soll sich beim Ankleiden, worauf er übrigens möglichst wenig Zeit verwenden soll, auf dem kommenden Tag konzentrieren. Hierzu soll er überlegen, welchen Verführungen er ausgesetzt sein könnte, um diesen im Vorhinein zu widerstehen. Das Ankleiden ist aber nicht nur Anlass für moralische Überlegungen, sondern auch – falls der Gläubige noch Zeit haben sollte – für heilsgeschichtliche. Seine Überlegungen für den kommenden Tag lassen sich nämlich problemlos auf das ewige Leben zupassen:

> *Si aprés ces réfléxions il te reste quelque loisir, tu le pourras employer utilement à méditer la résurrection generale de tous les morts, de laquelle nôtre lever le matin est une image. Tu dois aussi penser à l'effroyable jugement, qui suivra cette resurrection, & alors pense en toy-même comment tu es préparé pour t'y présenter, en prenant une forte de résolution de si bien menager chaque moment de ton tems, que tu sois en estat de rendre fidelement ce grand comte qui te sera alors demandé.*[173]

Das Aufwachen, das hier konkret als Sinnbild für die Auferstehung der Toten benannt wird, soll den Meditierenden dazu führen, nicht nur sein Handeln am kommenden Tag, sondern sein ganzes Leben zu reflektieren. Nur so könne er sich auf das jüngste Gericht vorbereiten, das auf die Auferstehung folge.

Ein ähnliches Vorgehen ist für den Abend vorgesehen. Vor dem Schlafengehen sollen die Ereignisse des Tages überdacht und begangene Sünden im Gebet gebeichtet werden:

> *Lors que la nuit est venu & que le tems de te coucher s'approche, considere en toy-même comment tu as passé la journée ; examine ton cœur pour voir quel péché tu as commis par tes pensées, par tes paroles, ou par tes actions, & quelle occasion de bien faire tu as negligée. Fai ensuite humblement & avec un cœur vrayment repentant ta confession à Dieu de toutes les fautes dont tu trouveras que tu as lieu de t'accuser, en renouvellant ta résolution & ton dessein de t'amander, & en le suppliant de te pardonner pour l'amour de Jesus Christ.*[174]

Die Meditation während des Schlafengehens kann dem Gläubigen dabei helfen, diesen alltäglichen Akt nicht unbedacht auszuführen:

> *Et que tout cela se fasse non à la legére & comme par maniere d'asquit ; mais avec le même devotion, avec la même attention, & avec la même affection que si tu avois la mort aussi proche*

[173] Ebd., S. 2.
[174] Ebd., S. 11.

> *de toy que ton dormir ; comme en effet elle le peut estre ; Ce qui te dois obliger à ne hazarder non plus a t'endormir que tu voudras hazarder de mourir, avant que d'avoir fait ta paix avec Dieu.*[175]

Das Einschlafen soll sich der Gläubige also allegorisch als sein Sterben vorstellen, sodass er die Dringlichkeit der Frage nach Vergebung verspüre. Auch das Entkleiden könne die Vorstellungskraft des Meditierenden anregen, indem er bedenkt, dass er am jüngsten Tag seinen Körper ablegen und als ‚nackte' Seele vor Gott erscheinen wird. Das Bett steht in dieser Konstellation allegorisch für das Grab:

> *En dépoüillant tes habits considere en toy-même, que le tems approche auquel il faudra que tu dépoüille aussi ton corps, & que ton ame paroisse nuë devant le tribunal de Dieu. C'est pourquoy il t'importe d'avoir soin de la rendre si nette & si pure, qu'elle puisse estre agreable devant celuy dont les yeux ne sçauroient souffrir l'iniquité. Que ton lit te fasse souvenir de ton tombeau* […].[176]

Diese kurze Darstellung einer reformierten Meditationsanleitung belegt, dass das allegorische Denken nicht nur im liturgischen Kontext der Predigt, sondern bis in die alltägliche Frömmigkeitspraxis hinein Verwendung fand. Ihre Funktion ist auch in diesem Rahmen das Verbinden des Alltags mit der Heilsgeschichte. Die Allegorie hat hier aber eine reine meditative Funktion. Sie rekurriert nicht auf historische Ereignisse, sondern auf allgemeine und alltägliche Handlungen, die keine besondere eschatologische Bedeutung besitzen. Aufwachen und Schlafengehen werden hier aus pädagogischen Überlegungen angeführt, um auch den Alltag heilsgeschichtlich einordnen zu können.

Die Allegorie durchdringt also den Alltag der Gläubigen beider Konfessionen und gestaltet ihn entscheidend mit. Wie die Konzipierung der Fastenpredigten und die Meditationsanleitung belegen, wird die Sichtweise, nach der Gott sich dem Menschen allegorisch sowohl in der Heiligen Schrift als auch in der wahrnehmbaren Welt offenbart, bis zum Ende des 17. Jahrhunderts bewahrt.

---

[175] Ebd.
[176] Ebd., S. 17.

2.3.4. *Le Fils prodigue* - Parabelauslegungen im Vergleich

Nachdem nun belegt worden ist, dass allegorische Auslegungen der Heiligen Schrift und das Denken in Allegorien in der homiletischen Literatur beider Konfessionen weiterhin anwesend sind, soll im Folgenden ausgeführt werden, wie Allegorien in Predigten einfließen können. Dabei liegt der Fokus auf der Systematisierung der hermeneutischen Funktion der Allegorie, die bereits im ersten Kapitel in den hermeneutischen Werken und in den Predigtlehren beider Konfessionen konstatiert worden ist.

Die Parabelauslegung ist in einer Diskussion über die allegorische Schriftinterpretation insofern relevant, als dass der Parabelausleger entscheiden muss, welche narrativen Elemente er für allegorisch erachtet und welche nicht. Es bestehen dazu zwischen Reformierten und Katholiken unterschiedliche Sichtweisen.

Der Vergleich zweier Predigten über die Parabel des verlorenen Sohnes soll zunächst ersichtlich machen, dass die bereits konstatierte Systematisierung der Allegorese in beiden Predigten eine andere Auswirkung hat. Die katholische Predigt, die nun analysiert werden soll, stammt von dem jesuitischen Prediger Gaspar de Seguiran und ist Teil einer Predigtsammlung über den verlorenen Sohn aus dem Jahr 1612.[177] Die protestantische Predigt stammt aus der Feder des reformierten Pfarrers zu Charenton, Charles Drelincourt. Die Predigt, die in 2.3.3. bereits teilweise analysiert wurde, wurde am 19. April 1658 an einem Fastentag gehalten.

Wie bereits zuvor festgehalten, wird über die Parabelauslegung auf beiden Seiten der Konfessionen unterschiedlich gedacht. Obwohl beide Prediger mit dem von Johannes Chrysostomos geprägten Vergleich zwischen einer Parabel und einer Malerei beginnen, hat dies für sie eine konträre Bedeutung. De Seguiran sieht die Malerei als eine Kunst, durch welche alle Perfektionen und Imperfektionen des menschlichen Körpers sichtbar werden. So sei es auch mit den Parabeln, die die Perfektionen und die Imperfektionen unserer Seelen malen:

> Il y a un si grand rapport entre la peinture & l'Escriture sainte, que le docte & eloquent S. Chrysostome dit que l'Escriture sainte peut estre avec raison appellee peinture, & les escrivains sacrez, peintres: car ny plus ny moins que l'art de peinture nous fait voir les perfections, ou imperfections, les beautez ou deformitez, les accomplissemens ou defauts du corps humains, par l'entremise de quelque tableaux artistement élabourez: ainsi l'Escriture sainte nous va

[177] Gaspar de Seguiran: *Sermons sur la parabole de l'enfant prodigue, ou sont representées les felicitez de l'homme en son innosence, les malheurs et miseres qui l'ont suivy apres son peché, et les graces et saveurs qu'il reçoit en sa Iustification, avec le premier Dimanche de l'Advent festes de la Circoncision et des Roys. Preschez par un docte et celebre personnage de nostre temps.* Paris, Nicolas du Fossé und Pierre Chevalier, 1612.

> representant les perfections ou imperfections de nostre nature, la beauté ou deformité de nos ames, l'accomplissement de nostre salut, ou le defaut de la grace, le tout industrieusement dépeint & tracé dans les tableaux sacrez des paraboles Evangeliques.[178]

So male die Parabel des verlorenen Sohnes ein „natürliches" Bild der Lage der menschlichen Existenz, die, so verdeutlicht de Seguiran anhand einer Aufzählung positiver und negativer Adjektive, sowohl aus Gnade als auch aus Sünde besteht:

> Cecy se voit clairement en celle du prodigue […] où nous voyons comme est dépeint & representé au naturel l'estat de l'homme, & la condition de la nature humaine, accompagné de ses graces & disgraces, faveurs & defaveurs, felicitez & infelicitez, honneurs & deshonneurs, perfections & imperfections, beautez & deformitez, abondances & dilettes, suffisances & defauts, & pour le dire en un mot, de la grace & du peché.[179]

Letztendlich führt die Parabel also die drei Zustände der menschlichen Natur wie ein Bild vor Augen: vor dem Sündenfall, nach dem Sündenfall und nach der Auferstehung Christi:

> Et qu'il ne soit ainsi, les Theologiens divisent l'estat de la nature humaine en trois; le premier est celuy de la iustice originelle, appellé, *status natura integra.* Le second est celuy du peché qui se nomme, *status natura lapse.* Et le troisiesme est celuy de la grace qui porte pour devise, *status natura reparata*, ou, *restaurata.*[180]

Die Malerei der Parabel qualifiziert De Seguiran jedoch zusätzlich als „mysterieus".[181] Denn so wie Apelles einst das Portrait von Minerva gemalt hätte, das so kunstvoll war, dass alle Linien und Gesichtszüge der Göttin auf einem Punkt zuliefen, so hätte Gott die Parabel kunstvoll gemalt, dass auch all ihre Linien sich auf das menschliche Leben beziehen.[182] Die Parabel hätte somit nur ein einziges Ziel: „[…] nous monstrer l'estat de l'homme qui desire

---

[178] Gaspar de Seguiran: *Sermon premier sur la parabole, Homo Quidam.* In: Ders.: *Sermons sur la Parabole de l'enfant prodigue*. Paris, Nicolas du Fossé und Pierre Chevalier, 1612, S. 28. De Seguiran paraphrasiert eine Homilie von Chrysostomos über Ps 50. Dort vergleicht Chrysostomos die Propheten mit Malern: „Sic prophetae quoque virtutis ac vitii pictores quodammodo sunt. Nam ipsi etiam sermonis penicillo peccatorem, justum, poenitentem, stantem, cadentem, resurgentem, vacillantem pingunt. Et quemadmodum pictores bella et caedes efficiunt: sic etiam ipsi peccatum inducunt, nunc impetum faciens, nunc victum ac prostratum, daemonesque rursus, nunc bellum inferentes, nunc bello lacesitos, itemque diabolum nunc insidias struentem, nunc victum (Johannes Chrysostomos: *Homilia in titulum psalmi L.* In: Patrologiae cursus completus series graeca" (=PG), t. 55. Hrsg. von Jacques-Paul Migne. Paris, J. P. Migne, 1862, S. 565).
[179] Ebd., S. 28f.
[180] Ebd., S. 29.
[181] Ebd.
[182] Ebd., S. 29f.

parvenir en paradis […].“[183] Erstes Ziel der Predigt sei es daher, die unter der Rinde der Parabel verborgenen Mysterien zu behandeln: „[…] nous traitterons deux choses, dont la premiere sera des divers mysteres cachez & renfermez soubs l’escorce des paraboles de la saincte Escriture.“[184]

In diesem ersten Teil seiner Predigt erklärt der Geistliche, dass Parabeln nicht immer sofort verständlich sind und illustriert dies anhand einer allegorischen Auslegung der Wolke, die den Israeliten beim Exodus aus Ägypten vorangeht (Ex 13,21). Die Wolke erklärt er zunächst im Literalsinn und geht dabei auf die Beschreibung der Wolke durch Moses ein:

> Mais il y a une grande merveille en ceste nuee, c’est qu’elle estoit tout ensemble & claire & tenebreuse: *Erat nubes tenebrosa & illuminans noctem.* Quoy Moyse? vous qui avez escrit ce divin livre de l’Exode, que voulez-vous dire? Quoy? ceste nuee pouvoit-elle estre & claire & tenebreuse?[185]

Durch die Befragung des von Moses beschriebenen Paradoxons, die Wolke sei gleichzeitig hell und dunkel, lenkt er die Aufmerksamkeit der Gläubigen auf das Wunderbare und für den menschlichen Verstand nicht Fassbare der Wolke. Die Erklärung des Abulensis, nach der die Wolke dunkel auf der Seite der Ägypter und hell auf der Seite der Israeliten sei, wäre zu einfach gedacht, denn auch nachdem die Ägypter im roten Meer ertrunken waren, sei die Wolke weiterhin hell und dunkel gewesen:[186]

> Mais laissons ceste explication pour le present, & disons plutost & avec verité, que ceste nuee ne fut tenebreuse seulement en Egypte, ains encore elle l’estoit apres que les Israelites eurent passé la mer rouge, & apres que les Egyptiens furent submergez & noyez, elle retint ses mesmes tenebres, & la mesme clarté […].[187]

Die eigentliche Erklärung des Paradoxons der Wolke im Literalsinn liege also darin, dass sie zu unterschiedlichen Zeitpunkten hell und dunkel gewesen sei:

---

[183] Ebd., S. 30.
[184] Ebd.
[185] Ebd., S. 31.
[186] De Seguiran parafrasiert Abulensis wie folgt: „Abulensis fis sur ce lieu, rapportant comme ceste nuee estoit claire & tenebreuse tout ensemble, dit que ceste nuee qui estoit interposee entre l’armee Egyptienne & Israelitique, du costé qu’elle regardoit l’armee Egyptienne, elle estoit tenebreuse; mais du costé qu’elle regardoit l’armee Israelitique, elle estoit claire & leur faisoit iour au milieu des tenebres de la nuict“ (Ebd.).
[187] Ebd., S. 31f.

> […] voila pourquoy nous dirons que ceste nuee en divers temps estoit claire & tenebreuse: car de iour elle servoit d'ombrage & de parasole aux Israelites, pour les defendre de l'ardeur du Soleil parmy les deserts, & de nuict estoit claire, & servoit comme de phare, & de flambeau aux mesmes Isrealites pour les conduire: de façon que ceste nuee en toutes ses parties estoit claire & tenebreuse, mais en divers temps. Voila l'explication literale de ceste nuee […].[188]

Dass das Paradoxon der Wolke bereits im Literalsinn einer Erklärung bedarf, zeigt, dass de Seguiran das Prinzip der *obscuritas scripturae*, das Bellarmino zur Abgrenzung zum protestantischen Begriff des *sensus simplex* verwendet, in seiner Exegese folgt.[189] Die ‚Dunkelheit' der Wolke überträgt der Prediger in einem weiteren Schritt allegorisch auf die Parabel:[190]

> [...] ie diray que ceste nuee claire & tenebreuse, n'est autre chose que les paraboles, qui nous servent de lumiere & de fallot, pour nous conduire à l'intelligence & cognoissance des mysteres sacrez, lesquelles en leur surface & apparence exterieure paroissent claires: mais au dedans sous l'ecorce de la terre, il n'y a rien de si obscur & tenebreux.[191]

---

[188] Ebd., S. 32.

[189] Für eine Erklärung dieses Prinzips siehe 1.3.2.

[190] De Seguiran erwähnt, dass er die Wolke ebenfalls allegorisch auf den Glauben hin hätte deuten können, denn der Glaube sei das Licht der Seele, aber handelt vom Unsichtbarem und Dunklem: „[…] laquelle [la foy] nous est infuse pour nous servir de guide au desert de ceste vie, de façon que la foy est une nuee claire, […], d'autant qu'elle est la lumiere & le Soleil de nostre ame. […] Ceste foy d'autre costé, eu esgard à son argument obscur & invisible, est appellee nuee obscure […], d'autant qu'elle est des choses qui ne paroissent point […]. Dazu beruft er sich auf die Autorität des katholischen Katechismus, den er wie folgt zitiert: „Fides est donum Dei quo illustratus home assentitur omnibus quae Deus revelavit, & nobis per Ecclesiam credenda proposuit, sive scripta sint, sive non" (Vgl. de Seguiran 1612, S. 32.). Dieser Exkurs, der, wie de Seguiran selbst auch eingesteht, für die Deutung der Parabel im Prinzip keine Funktion hat („Ie pourrois dire que c'est la foy […] Mais pour le regard du subiet que i'ay entrepris de traicter le long de cet Advent: ie diray que c'est nuee claire & tenebreuse, n'est autre chose que les paraboles […]" (Ebd. S. 32f.).), kann meines Erachtens im Licht der Lexikalisierung der Allegorese auf katholischer Seite gesehen werden. De Seguiran zeigt hier nämlich, dass er für seine allegorische Exegese auf von der Kirche autorisierte und lexikalisierte Auslegungen zurückgreift. Dies erlaubt ihm zudem, die Bedeutung des Glaubens katholisch zu definieren. Denn auch Luther sieht in der Wolke allegorisch den Glauben: „Et deduxit eos in nube diei: et tota nocte in illuminatione ignis. […] Hoc est fides Christi. Ipsa enim est nubes, ipsa columna ignis. Dies autem et nox idem, scilicet sapientia carnis. Quam diem et noctem Iob maledicit [Hi 3,3]. Quia facit videre bonum carnis: et sic est dies. Et malum spiritus non videre: et sic est nox. In utroque enim fides dux nostra est: ne bonum carnis sequamur et uramur per diem concupiscentie, neque sequamur malum spiritus" (*Schol. in Ps*. 77,14; WA 3,571,1-9). Wie die Wolke und die Feuersäule, ist der Glaube bei Luther also ein Führer, der die sündige Weisheit des Fleisches, also dem menschlichen Verstand erhellt, sodass der Mensch nachts, wo er nicht sehen kann, nicht dem schlechten Geist folgt. Die Wolke blendet ebenfalls absichtlich, sodass der menschliche Verstand tagsüber, wo er meint gut sehen zu können, doch nicht der fleischlichen Begierde folgt. Dort wo der Glaube bei de Seguiran die Seele des Menschen erhellt, aber gleichzeitig in die unverständliche Finsternis der Heilswahrheiten führt, ist der Glaube bei Luther eine führende Kraft, die dem Menschen trotz seines sündigen Zustandes zum richtigen Handeln bewegt. De Seguirans Definition des Glaubens, so wird weiter in der Predigt deutlich, ist analog zu sein Verständnis der Heiligen Schrift und somit auch der Parabel zu sehen.

[191] Ebd., S. 33.

Die Parabel und die ganze heilige Schrift würde durch diese Wolke, die dunkel und hell gleichzeitig ist, repräsentiert werden. Dabei bezieht de Seguiran sich explizit auf die protestantische Hermeneutik und widerspricht der Behauptung, die Heilige Schrift habe einen einfachen Sinn:

> Disons encore que la saincte Escriture est une nuee obscure, claire neantmoins pour nous conduire en la nuict d'ignorance au salut, comme estant la regle de nostre foy: mais elle obscure, *nubes tenebrosa*: & que ie n'entende icy l'heretique disant que l'Escriture saincte de soy est assez claire, & pour l'intelligence d'icelle on n'a que faire de Docteurs, d'interpretes, ny expositeurs, autres que le simple sens de la lettre. C'est bien au contraire: car elle est difficile au possible, toute enygmatique & pleine de paraboles […].[192]

Die Parabel und die Heilige Schrift seien an sich als enigmatische Texte zu verstehen, die wie eine Wolke zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen schweben:

> Ou bien disons que les paraboles sont nuees obscures: *Nubes tenebrosa*, pour ceux qui sont au iour de l'eternité, lesquels voyans l'essence divine, cognoissent mieux en icelle la misericorde de Dieu, que par les paraboles. Mais nuees claires pour nous, qui sommes en la nuict de ceste vie caduque & perissable: *Nubes illuminantes noctem*.[193]

Das himmlische Licht der Ewigkeit dringt durch die Wolke und lässt den Gläubigen etwas vom ewigen Leben erahnen. Von der finsteren Erde scheint jedoch kein Licht durch die Wolke nach oben, sodass sie für diejenigen, die sich im Himmel befinden und das Licht von Gottes Gnade direkt sehen, dunkel erscheint.[194] Parabeln, sowie eigentlich alle Worte Gottes, seien also

---

[192] Ebd., S. 34.
[193] Ebd., S. 33.
[194] Die Wolke als Vermittler bzw. Medium zwischen Himmlischen und Irdischen ist ein Topos in der geistlichen Literatur sowie der bildenden Kunst der Frühen Neuzeit. Der Schutz, den die Wolke vor dem direkten Licht und der Hitze der Sonne bietet ist einer der ersten Eigenschaften, die Lauretus in seinem allegorischen Lexikon beschreibt: „Duo autem ex nubibus conferuntur nobis beneficia: Alterum est obtectus, alterum vero pluvia, & ambo Solis vigorem mitigant. Lux enim eius nimis excellens, percellit oculos minus dispositos, aut tante luci non assuetos, & calor exsiccans & exaestuans perurit aliquando: utrunque tamen necessarium est" (Lauretus 1583, S. 431). Anhand dieser Eigenschaften sei auch die Heilige Schrift mit der Wolke aus Ex 13,21 zu vergleichen: „Nubes media inter Hebreos, & Aegyptios, est verbum Dei, mentibus virtute praeditis, paulatim irrorans sapientiam, a malis omnibus securam. […] Et sunt nubes tenebrosae propter obscuritatem, & illuminat noctem veteris populi. Ipsa quoque profunditas scripturae nubes dicitur" (Ebd.). Lauretus' Eintrag beruht, wie er selbst auch belegt, auf einer Vielzahl patristischer Deutungen der Wolke. So ist die Wolke bei Augustinus eine Allegorie für das Fleisch Christi, in der er seine Göttlichkeit verbirgt: „De quo alibi dicitur: *Ipse enim rectos faciet cursus tuos, et itinera tua in pace producet*: per Iesum Christum Dominum nostrum, cuius in hoc saeculo, tamquam in die, sacramentum manifestatum est in carne, velut in nube; in iudicio vero, tamquam in terrore nocturno, quia tunc erit magna

zugleich dunkel, weil sie den Menschen nur ahnungsweise Heilswahrheiten vermitteln können; aber gerade auch dadurch, dass sie den Menschen etwas von Himmlischen erahnen lässt, seien sie gleichzeitig hell. Die Unvermeidlichkeit der *obscuritas* der Heiligen Schrift illustriert de Seguiran noch anhand weiterer Beispiele. So hätten auch die Schriftsteller der Antike ihre Geheimnisse in Rätseln und in Hieroglyphen verborgen.[195] Und mehrere Kirchenväter sowie antike Philosophen argumentieren, dass, wenn über das Himmlische geschrieben wird, dies nur in Rätseln geschehen kann.[196] So schlussfolgert de Seguiran:

> Ainsi nous pourrons conclure que puisque donc les sainctes escritures sont des thresors du Ciel, qu'il a esté raissonnable qu'ils ayent esté cachez sous des enigmes & paraboles, c'est pourquoy nostre Seigneur disoit: *dabo vobis thesauros absconditos* [Jes 45,3]. Ce grand Platon (quoy que Payen) a fort bien dict, que s'il falloit escrire quelque chose de Dieu, il le falloit escrire en des

---

tribulatio saeculi tamquam ignis, et lucebit iustis, et ardebit iniustis" (*Enarrat. in Ps.* 77,13; PL 36,993). Auch Gregor der Große deutet die Wolke als das Fleisch Christi: „[…] nubem enim Redemptoris carnem non inconvenienter accipimus" (*Hom VIII in Ez. Lib I*; CCSL 142). Cornelius a Lapide übernimmt diese Deutung ebenfalls und behauptet, die Göttlichkeit Christi werde mit seinem menschlichen Körper verschleiert und verkleidet: „[…] Christus est nubes, quam homo; est ignis quam Deus; nam, ut ait S. Ambr. in psalm. 118 nubes est nebula corporis nostri, sed in Christo levis, id est, caelesti Spiritus sancti operatione sancta, nullamque sorde gravis, Isaie 19. 1. Sol ergo, ut tolerari posset, venit in nube, id est, Deus, ut cum hominibus versaretur, venit in carne, qua deitatem suam velavit & vestivit" (*Comm. in Ex.* 13,21. 1616, S. 419). Vgl. zu diesem Thema Joseph Imorde: *Die Wolke als Medium.* In: David Ganz und Thomas Lentes (Hrsg.): *Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne.* Berlin, Reimer, 2004, S. 171-196; Jesús Luzarrag: *Las tradiciones de la nube en la biblia y en el judaismo primitive.* Rom, Biblical Institute Press, 1973.

[195] „Iceux [die Ägypter] avoient accoustumé de depeindre aux portes de leurs temples des Sphinges, qui sont symbole des enigmes & de l'obscurité, voulans dire que toute leur Theologie contient soubs parolles enigmatiques & couvertes les secrets de sapience: une autre fois les mesmes Egyptiens (mysterieux en leurs hieroglyphes) pour marque de recognoissance de Dieu, ne faisoient qu'un oeil sur un sceptre, pour dire que Dieu void tout […]" (De Seguiran 1612, S. 36f.). Die frühneuzeitliche Faszination für Hieroglyphen, die als eine allegorische Schrift gesehen wurde, ist bekannt. So verfasste Pierio Valeriano ein Werk mit dem Titel *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium litteris commentariorum* (Basel, Isengrin, 1556), in dem er unterschiedliche Hieroglyphen allegorisch deutet und mit der christlichen und antiken Allegorese zusammenführt. Vgl. Marc Fumaroli: *Hiéroglyphes et Lettres : la „Sagesse mystérieuse des Anciens" au XVIIe siècle.* In: *XVIIe siècle* 158/1 (1988), S. 7-20; Olivier Millet: *Hiéroglyphes et allégorie dans la première moitié du XVIe siècle : de la reconfiguration humaniste de l'allégorisme.* In: *Revue d'Histoire littéraire de France* 112/2 (2012), S. 263-276.

[196] De Seguiran paraphrasiert zum Beispiel Clemens von Alexandria, der behauptet, dass nur die Weisen in Parabeln sprechen: „[…] il n'appartient qu'aux prudents & aux sages de parler par paraboles, & dit plus, que les livres d'Heraclite qu'il fit de l'Univers, de la Republique & del Theologie, estoient escrits en termes si obscurs, qu'il y avoit peu de personnes qui les peussent comprendre: & pour ce sujet Heraclite fut appelé σχοτινὸς, c'est à dire, l'obscur" (De Seguiran 1612, S. 34). Laut Augustinus, so de Seguiran, bändigt die Dunkelheit der Heiligen Schrift den Stolz des Menschen: „Sainct Augustin dit, que le Sainct Esprit a dicté à dessein l'Escriture saincte en enigmes tres obscurs, afin de dompter l'orgueil de l'homme" (Ebd., S. 44). Und laut Basilius dem Großen soll der Priester leise sprechen, wenn er die Hostie konsekriert, damit die einfachen Menschen die mystischen Worte nicht hören und diese selbst interpretieren: „Sainct Basile le grand enseigne doctement & curieusement la mesme doctrine, & determine particulierement que le Prestre baisse sa voix quand il vient au sainct Canon de la Messe, où le mystere de la consecration commence à se preparer, à fin, dict ce Docteur, que simple peuple assistant autour de luy n'entende ce qu'il dict, & ne vienne à esplucher & examiner en luy-mesme les mysteres & secrets desquels il est faict mention là dedans" (Ebd., S. 45).

> tablettes par paraboles & enigmes tres-difficiles de peur que si par hazard ces tablettes se perdoient, ceux qui les trouveroient n'entendissent ce que dedans icelles estoit escrit de Dieu.[197]

Gott spreche also notwendigerweise in Parabeln und schenkt nach Jes 45,3 geheime Schätze, um zu zeigen, dass er Gott ist. Gottes Worte seien somit für die einfachen Menschen im Prinzip unverständlich und können nur von der Kirche gedeutet werden. Der Glaube, den de Seguiran bereits allegorisch mit der Wolke gleichgesetzt hat, führt bei ihm nicht zum vollständigen Verständnis der Heilsmysterien. So sollen die Menschen den „Berg der heiligen Mysterien" mit dem Glauben erklimmen und nicht mit dem Verstand „in den Abgrund der göttlichen Urteile" hinabsteigen:

> Nous sommes dicts fideles par la foy, de façon que c'est par ceste foy qu'il faut monter à la montagne des mysteres sacrez, & non par la raison, & faut descendre en l'abysme des iugements de Dieu, & les degrez de l'humilité & profondement les reverer avec crainte & respect.[198]

Die einfachen Gläubigen sollten ihren eigenen Verstand nicht anwenden, sondern – und hier wird der Einfluss des Tridentinums erkennbar, das die Autorität der Schriftauslegung alleinig bei der Kirche sieht – auf die Auslegung der Kirche vertrauen.

Ein ähnlicher Zugang zur Parabelauslegung ist bei dem reformierten Prediger Charles Drelincourt zu beobachten, allerdings mit einigen signifikanten Unterschieden. So vergleicht auch er die Parabel in einer Predigt mit der Malerei. Allerdings zieht er daraus eine andere Konklusion:

> Il est des paraboles comme de ces excellens tableaus où le Peintre ne se contente pas de representer son dessein principal : mais il y ajoûte quantité de choses qui ne servent qu'à orner & à enrichir son ouvrage. De sorte que celuy qui en voudroit presser à la rigueur toutes les circonstances se montreroit tout à fait ridicule.[199]

Wie der Maler, der seinem Werk viele Verzierungen hinzufügen würde, so füge auch der Erzähler einer Parabel Verzierungen hinzu. Folglich sei es lächerlich, allen Elementen der Erzählung Bedeutung beizumessen. Dort, wo de Seguiran im ersten Teil seiner Predigt anhand einer Fülle von Exempla ausführt, dass die Parabel und die Heilige Schrift dunkel seien und für

---

[197] Ebd., S. 40.
[198] Ebd., S. 43f.
[199] Charles Drelincourt: *La repentance de l'Enfant Prodigue, ou sermon sur le quinzième de S. Luc.* 1658, S. 8.

die einfachen Gläubigen eben darum unverständlich sei, behauptet Drelincourt genau das Gegenteil:

> Le but de celle que nôtre Seigneur nous propose aujourduy est bien aisé à reconnoître, par ce que S. Luc nous dit au commencement du chapitre que *tous les peagers & les gens de mauvaise vie s'aprochoient de luy pour l'ouïr,* & que *les Pharisiens & les Scribes murmuroient, disant, Celuy-cy reçoit les gens de mauvaise vie & mange avec eux.*[200]

Mit der Parabel, deren Bedeutung einfach zu erkennen sei, würde Jesus die „hypokriten Pharisäer" überzeugen wollen und zeigen, dass sich der Himmel über jeden bekehrten Sünder erfreut.[201] Für die Auslegung der Parabel nehmen beide Prediger also zunächst die hermeneutischen Grundregeln der eigenen Konfession – die katholische *obscuritas scripturae* und den protestantische *sensus simplex* – als Ausgangspunkt.

Die hermeneutischen Ausgangsprinzipien anhand derer die Parabel gedeutet wird, führen zu einer unterschiedlichen Verwendung der Allegorese als Deutungswerkzeug. Obwohl jede Predigt von de Seguiran in der Reihe über den verlorenen Sohn einen Part aus Lk 15 zum Thema hat, wird keine systematische Auslegung des Parabeltexts an sich vorgenommen. Die erste Predigt thematisiert die ersten Worte der Parabel aus der Vulgata, nämlich *homo quidam*. Dabei geht er nicht systematisch, sondern eher eklektisch vor. Seine Auslegung der Parabel beginnt de Seguiran mit einer allgemeinen Deutung. Laut ihm wolle Gott mittels der Parabel des verlorenen Sohnes, dem Menschen seine Gnade vermitteln:

> De cecy [davon, dass Heilswahrheiten nur als Rätsel vermittelt werden können] nous avons une preuve manifeste en ceste parabole du Prodigue, où ie remarque un traict admirable de la Sapience eternelle, laquelle voulant faire misericorde à l'homme, a declaré son dessein par un enigme & symbole comme au travers d'une nuee obscure & tenebreuse, pour cacher aux profanes & indignes les faveurs & les graces que Dieu faict à ceux qui s'en rendent dignes & capables, de peur que ce qui doit servir au pecheur de contrepoison ne luy soit pestifere.[202]

Wiederum vergleicht er die Parabel mit der Wolke, um zu zeigen, dass das Wunder der Gnade nicht einfach zu verstehen ist und nur denjenigen verständlich wird, die sich bekehren. Gott

---

[200] Ebd.
[201] Ebd., S. 8f.: „Pour convaincre ces hypocrites & pour faire voir, *qu'il y a de la joye au Ciel & devant les Anges de Dieu* [Lk 15,7], pour un pecheur qui se convertit […]."
[202] De Seguiran 1612, S. 45.

verbirgt seine Gnade deswegen in der Finsternis der Parabel – und hier ist wohl wieder eine implizite Kritik an der protestantischen Gnadenlehre zu erkennen –, weil er verhindern möchte, dass diese zu Gift wird, indem sie den Menschen davon abhält ein tugendhaftes Leben zu führen: „[…] aussi de peur que la misericorde de Dieu (qui nous doit servir d'entretien en la vertu) ne fust tournee en poison de peché, nostre Seigneur l'a cachee soubs l'obscurité de ceste parabole […].“[203] Jedoch läge die Gnade in der Parabel nicht nur verborgen, sondern könne auch sichtbar werden. Hierzu müsse man nur die ersten Wörter der Parabel „homo quidam“ (Lk 15,11: „Ait autem: homo quidam habuit duos filios […]“) betrachten. Denn bereits in diesen Worten ließe sich die Gnade finden. De Seguiran legt die Parabel also nicht in dem Sinne allegorisch aus, dass er die einzelnen narrativen Elemente oder Figuren der Geschichte – der Vater, die zwei Söhne oder die Mahlzeit – allegorisch deutet, um somit die Tiefe der Erzählung zu erschließen. Die Deutung, dass die Figur des Vaters Gott darstellt, setzt er im Prinzip voraus, wenn er die Worte „homo quidam“, die im Literalsinn der Parabel den Vater des verlorenen Sohnes bezeichnen, direkt auf Gott bezieht und sich auf die Autorität der Kirchenväter berufend erklärt, warum Gott hier Mensch genannt wird: „Iettez l'oeuil de vostre entendement sur les premiers mots de ceste parabole du prodigue, vous recognoistrez aussi tost ceste verité, *Homo quidam.* Divers Peres de l'Eglise iugeans diversement pourquoy Dieu s'appelle homme, ont donné diverses raisons & sentences.“[204] Anhand seiner Auslegung dieser Worte zeigt de Seguiran, dass sich schon hier die Gnade Gottes offenbart. Dies macht er zunächst deutlich, indem er Gründe dafür auflistet, warum Gott selbst sich dort als Mensch bezeichnet: Erstens lässt Gott sich Mensch nennen, damit deutlich wird, dass sein Sohn eine menschliche und göttliche Natur habe. Diese befreie ihn, so belegt de Seguiran anhand eines Chrysostomos Zitats, von der Blasphemie, die manche Häretiker äußern, wenn sie behaupten Jesus sei nur ein Mensch. [205] Zweitens, nenne Gott sich Mensch, weil der Mensch als einziges Geschöpf ein Abbild Gottes sei.[206] Drittens, weil Gott den Menschen so liebe, dass er sich zu einem

---

[203] Ebd., S. 46.
[204] Ebd.
[205] Für das Argument zitiert er Chrysostomos' *Oper. imperfect. in Matt*, der schreibt: „*Praescivit,* dit-il, *filius quoniam per appellationem humani nominis, quasi homo purus fuerat blasphemandus: etonim Deum Patrem invisibilem, hominem appelavit, & Pater homo dicitur, ut filius de haereticorum blashpemiis liberaretur*“ (Ebd., S. 46f.). Tatsächlich stammt das Zitat von Pseudo-Chrysostomos. In PG 56,853 ist das Zitat wie folgt aufgenommen: „Praescius Dei Filius, quoniam per appellationem humani nominis quasi homo purus fuerat blasphemandus, etiam Deum Patrem invisibilem constitutum hominem appellavit, ut dum et Pater homo dicitur, Filius de haereticorum blasphemiis liberetur.“
[206] De Seguiran 1612, S. 47: „Secondement Dieu est appellé homme à cause de la ressemblance qui se trouve entre Dieu & l'homme […].“

Menschen gemacht und seinen Sohn geschickt habe.[207] Viertens, weil Gott in Allem sei und Alles in ihm.[208] Fünftens, weil er die Menschen für sich gewonnen hätte und somit „Mensch" wie eine Art Titel trage.[209] Und schließlich, weil er bescheiden sei und keine irdischen Ehrentitel führen will.[210]

In den ersten Worten der Parabel findet de Seguiran somit bereits sechs gute Gründe, weshalb Gott sich an dieser Stelle explizit ‚Mensch' nennt. Danach dehnt der Prediger seine Deutung weiter aus und beschreibt, wie die menschliche Natur Gottes ihn barmherzig macht. Denn dort wo Gott in der Heiligen Schrift häufig mit Tieren verglichen werde, um seinen Zorn auszudrücken, wird er als Mensch beschrieben, wenn es um seine Barmherzigkeit geht.[211] Er führt dies noch weiter aus und zeigt, Thomas von Aquin zitierend, dass Gott seine *compassio* tatsächlich nur in seiner menschlichen Natur zeigen kann. Es sei nämlich so, dass man Herz und Körper haben müsse, um die zwei Eigenschaften der *misericordia* – Mitleid und die daraus vorgehende Hilfeleistung[212] – vorzeigen zu können.[213] Da Gott völlig geistig sei, könne er zwar eine Hilfeleistung erbringen, aber keine *compassio* zeigen. Wenn Gott also Mitleid zeige, sei dies rein metaphorisch zu verstehen:

> Que si en Dieu (le prenant comme pur esprit & sans corps) nous disons qu'il y a une compassion, c'est seulement par metaphore: ou bien, comme dit S. Thomas, *Misericordia est Deo attribuenda tantum secundum effectum*, par ses effects, *Non tamen secundum passionis affectum*: C'est par ses effects que Dieu se monstre avoir la proprieté de l'homme, sçavoir est de compatir & d'estre misericordieux, *homo sum, humani à me nihil alienum* […].[214]

---

[207] Ebd., S. 48: „Tiercement Dieu est appellé homme à cause de l'affection qu'il a portee aux hommes. Car comme ainsi soit que l'amour & l'affection aye cela de propre, que de transformer l'aymant en sa chose aymee: ainsi Dieu a tellement aymé l'homme, qu'à raison de ceste grande affection & amitié il s'est faict homme: *Sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret* [Joh 3,16]."

[208] Ebd.: „En quatriesme lieu Dieu est appellé homme, d'autant que toutes choses sont en luy intelligible, & qu'il est toutes choses, contenant en soy & en son estre eminemment tout ce qui est, & qui peut estre: *In ipso vita erat, & vita erat lux hominum* [Joh 1,4]."

[209] Ebd.: „En cinquiesme lieu, Dieu est appellé homme, pource que tout ainsi que ce grand capitaine Scipion pour avoir conquis l'Affrique & surmonté les Africains, fut appellé & surnommé l'Affricain. Ainsi Dieu pour avoir converty l'homme à soy, & pour avoir prins la nature humaine, merita à bon droict ce tiltre & cette qualité d'homme, *homo quidam.*"

[210] Ebd., S. 49: „Dieu est finalement appellé homme par humilité, pour s'opposer aux superbes & ambitieux de ce monde, qui s'attribuent tant de tiltres d'honneur avec tant de fast & d'arrogance."

[211] De Seguiran führt Schriftzitate an, in denen Gott als Löwe (Am 3; Jes 31) und als Bär (Klgl 3,10) beschrieben wird. Vgl. ebd., S. 49.

[212] Ebd., S. 51: „La misericorde essentiellement entraine & emporte avec soy deux conditions: La premiere, c'est une compassion de la misere d'autruy […]. La seconde condition de la misericorde, est d'aider & de secourir à la misere d'autruy."

[213] Ebd., S. 52: „Pour compatir il faut avoir un corps & un coeur qui puisse estre capable de compassion."

[214] Ebd., S. 52f.

Dank der Inkarnation Gottes in Jesus, kann er jedoch auch Mitleid zeigen. Und somit deuten auch die Anfangsworte der Parabel „homo quidam“ darauf hin:

> Au moyen de l'Incarnation Dieu s'est faict homme: *Verbum caro factum est*, le Verbe s'est faict chair, Dieu s'est faict homme; afin que comme Dieu il peust subvenir à nos miseres, & comme homme il peust compatir & estre touché d'icelles: Et voyla cet *homo quidam*, c'est luy seul que *Proprium est misereri*: & n'appartient qu'à luy à faire misericorde.[215]

Von dieser Erklärung aus gelangt de Seguiran zur Exegese einer Reihe unterschiedlicher Schriftpassagen, die die Barmherzigkeit allegorisch darstellen würden. Das zweischneidige Schwert, das in Off 1 aus Christus' Mund hervorgeht und die sieben Sterne, die er in seiner rechten Hand hält, seien jeweils Gottes Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit. Dass er die Sterne in seiner Hand hält, bedeute, dass er den Menschen seine Barmherzigkeit schenken möchte.[216] Von der Hand Christi gelangt der Prediger dann zu den Händen des Geliebten aus Hld 5,14, die rundum mit Saphiren besetzt sind. Die topische Allegorie von Christus als Geliebten voraussetzend, deutet er die Saphire als die Barmherzigkeit. Die runde Form der Hände sorge dafür, dass sie nichts festgreifen können und bedeute somit, dass sie die Barmherzigkeit weitergeben wollen.[217] Auch das Öl mit dem der Name des Geliebten in Hld 1,2 verglichen wird, stelle laut de Seguiran allegorisch die Barmherzigkeit Gottes, die bis zum letzten Tropfen ausgegossen wird, dar.[218] Das Öl der Barmherzigkeit verbindet er daraufhin mit der allegorischen Deutung des in Ps 75,9 erwähnten gemischten Weines. Der Wein der Gerechtigkeit sei gemischt und trotzdem pur, weil er mit dem Öl der Barmherzigkeit gemischt wurde.[219] Anhand von Sir 17,28 („*Quàm magna misericordia Domini & propitiatio illius*

---

[215] Ebd., S. 52.

[216] Ebd., S. 53f.: „Que represente ce glaive trenchant des deux costez, sinon la iustice de Dieu? Que signifient ces sept estoilles, sinon ses graces & misericordes qu'il donne aux enfans des hommes? O glaive! ô menaces! ô iustice de Dieu! vous n'estes qu'en la bouche: mais ô estoilles! ô misericordes! vous estes en la main de Dieu, pour monstrer qu'il nous depart sans cesse l'abondance de ses graces.“

[217] Ebd., S. 54f.: „Cecy se peut rapporter proprement à la loüange que l'espouse donne à son espoux, disant: *Manus illius tornatiles aureae plenae hyacinthis*: ses mains sont tournees, elles sont d'or & pleines d'hyacinthes. […] Ces hyacinthes pierres precieus: nous representent les graces, saveurs, benedictions & misericordes qui sont en la main de Dieu, non pour y demeurer (puis que ses mains sont faictes au tour & en forme ronde qui ne peut rien retenir) mais pour les communiquer & departir à ceux qui en sont dignes.“

[218] Ebd., S. 56: „*Oleum effusum nomen tuum*: Vostre nom, mon bien-aymé, est une huile espanchee, *Oleum effusam nomen tuum.* Les Septante interpretes ont tourné: *Oleum evacuatum seu exinanitum nomen tuum.* Que nous represente ceste huile? c'est la misericorde de Dieu qui a esté espanchee iusques à la derriere goutte: *Oleum effusum nomen tuum* […].“ Auffällig ist hier das Wiederholen des Bibeltextes, das ein meditatives Effekt hat.

[219] Ebd., S. 56f.: „Une autre conception: si ie demande à ce divin Prophete David, comment est ce que ce vin est pur & meslé? *Calix in manu Domini vini meri plenus mixto.* Quoy? si ce vin est meslé, comment est-il pur? […] Outre plus, iadiouste, (pour une 3. explication du dire du Prophete) que ce vin de la iustice de Dieu est meslé: mais

convertentibus ad se"[220]) spricht de Seguiran anschließend über die Größe der Barmherzigkeit, die nach den Regeln der Mathematik in vier Dimensionen – Höhe, Tiefe, Breite und Länge – zu definieren sei. So reiche sie vom Himmel bis in dem Limbus hinein, erstrecke sich über die ganze Erde hinaus und halte ewig an.[221] Bevor er letztlich auf die Parabel selbst zurückkommt, behauptet er, es sei für Gott einfacher zu vergeben als zu strafen. Dies sei zum Beispiel daran zu sehen, dass er dem Volk Israel vor der Zerstörung der Stadt Jericho aufgetragen habe, sieben Tage lang Posaunen ertönen zu lassen, um die Stadt erst am siebten Tag zu eliminieren. David wird aber, sofort nachdem er seine Sünde bekannt hat, (2Sam 12,13) von Gott vergeben.[222] Am Ende der Predigt kommt de Seguiran dann noch kurz auf die eigentliche Geschichte der Parabel zu sprechen und interpretiert sie folgendermaßen:

> O enfant prodigue, tu sentiras bien tost l'effect de ceste misericorde de Dieu, à raison de tes desbauches & libertez. Dieu estoit irrité contre toy, & avoit armé sa main du foüet de sa iustice pour te punir, da façon qu'en ressentant les effects tu fus reduit iusques là mesme, que de manger le glan avec les porcs: mais pour monstrer qu'il ne te vouloit perdre ny ruiner tout d'un coup, il t'a longuement attendu à l'entree de ta conscience, & aux portes de la penitence: de sorte que tu n'as si tost dit: *peccavi in coelum & coram te*: & ne t'es si tost retiré entre ses bras, qu'il t'a departy ses graces en abondance, & t'a fait gouster les fruicts doux & savoureux de sa misericorde.[223]

Indem de Seguiran den verlorenen Sohn direkt anspricht, setzt er ihn implizit mit den einzelnen Gläubigen seiner Gemeinde gleich. Diese können darauf vertrauen, dass Gott, obwohl er sie bestraft wie der Vater des verlorenen Sohnes seinen Sprößling, geduldig ihre Reue erwartet. Sobald sie reuen, würde Gott auch seine Barmherzigkeit zeigen.

---

de quoy? c'est de sa misericorde: car mesme dans les cachots les plus obscurs & tenebreux de l'enfer, où c'est que ce vin de la iustice de Dieu devroit estre pur, Dieu toutesfois y mesle un peu d'huile de sa misericorde, pource qu'il punit *citrà condignum, & elevat ultra meritum.*"

[220] Ebd., S. 57.

[221] Ebd., S. 57f.: „Selon les reigles de Mathematique un corps est appellé parfaictement grand lors qu'il a ses quatre dimentions, la hauteur, la largeur, la longueur & la profondeur; […] Premierement, ceste misericorde penetre tous les Cieux rememorant & recompensant les bien-heureux au delà de leurs merites: […]. Secondement, ceste misericorde a sa profondeur, en ce qu'elle a donné iusques aux lymbes, pour en riterer les ames des Peres anciens qui y estoient detenus captifs & prisonniers […]. Tiercement, sa largeur paroist en ce qu'elle remplit toute la terre […]. En fin sa longueur se cognoit en ce que de toute eternité elle est en Dieu […]."

[222] Ebd., S. 63f.: „La sainte Escriture nous apprend, qu'il couste plus à Dieu à desmolir, qu'à edifier […]. Quand il fut question de demolir la ville de Ierico & destruire & renverser ses murailles, Dieu fist sonner auparavant sept iours durant les trompettes des Prestres: pour dire que Dieu pour punir a de la difficulté, & luy couste beaucoup. […] David ayant offencé la divine Majesté, fut plus de huict iours attendu à penitence: mais il n'eust si tost recogneu sa faute & n'eust si tost dict: *Peccavi Domino:* qu'il entendit la voix du Prophete Nathan qui luy vint dire, *Dominus transtulit à te peccatum tuum.*"

[223] Ebd., S. 64f.

Die Parabel operiert bei de Seguiran demnach nicht nur allegorisch auf ihrer narrativen Ebene, deren Entschlüsselung zu der Botschaft führt, dass Gott barmherzig zu denen ist, die ihre Sünden bereuen. Wichtiger ist es dem katholischen Prediger, den mysteriösen Inhalt jedes einzelnen Wortes der Heiligen Schrift und somit auch der Parabel zu vermitteln. Der katholische Prediger sieht jedes Wort der Parabel als ein allegorisch aufgeladenes Zeichen. Bereits die ersten Worte „homo quidam" führen, unabhänig von der narrativen Ebene der Parabel, zu einer Betrachtung der Gnade Gottes. Diese Betrachtung wird ihrerseits anhand einer ausführlichen Auflistung anderer allegorischer Deutungen weiter ausgeführt. So kann der katholische Prediger zwei Worte aus der Heiligen Schrift mittels einer allegorischen Exegese auf die ganze Heilsgeschichte ausdehnen. Er verfährt dabei nach dem von Millet beschriebenen paradigmatischen Prinzip.[224] Jede von de Seguiran verwendete allegorische Deutung beruht auf einer Ähnlichkeit zwischen zwei Sachverhalten, die sich auf der Ebene der Buchstaben und der Ebene des Heilsmysteriums, die per Definition unterschiedlich sind, verzeichnet. Bedingt durch den intrinsischen Unterschied zwischen dem Literalsinn und dem allegorischen Sinn, ist diese Ähnlichkeit *a priori* unsichtbar. Erst nach einer Durchführung der Allegorese wird sie sichtbar. Mit Hinblick auf den zu Beginn der Predigt ausgeführten Malereivergleich kann geschlussfolgert werden, dass alle Pinselstriche, – hier verstanden als Buchstaben, die das Bild im Literalsinn konstituieren –, laut de Seguiran auf einen metaphorischen Fluchtpunkt zulaufen: der Barmherzigkeit Gottes. Eine Parabel allegorisch zu lesen heißt bei de Seguiran, dass alle Worte verdeckt auf das Heilsmysterium, als unsichtbaren Fluchtpunkt, hinauslaufen. Wie der Prediger bereits deutlich macht, wenn er sagt, die Gläubigen sollen der Kirche bei der Interpretation der Heiligen Schrift vertrauen, stammen auch die von ihm verwendeten Allegorien aus der kirchenväterlichen Tradition. Da die Ähnlichkeitsbezüge *a priori* unsichtbar sind, muss der Prediger auf das tradierte und heilige Wissen der Kirche bauen.

Ganz anders geht Drelincourt vor. Seine Predigt beginnt mit der Lektüre der ganzen Parabel. Er verortet diese dann im Kontext des im vorigen Teilkapitel besprochenen Fastentages, an dem man bekanntlich seine Sünden bereuen soll. Er sieht sie aber auch im spezifischen Kontext von Lk 15, in dem noch zwei andere Parabeln – die vom verlorenen Sohn und die von der verlorenen Drachme –, mit dem Ziel die Pharisäer zu überzeugen, erzählt werden.[225] Laut des reformierten Predigers hat die Parabel des verlorenen Sohnes, wie oben

[224] Vgl. Millet 1992, S. 296. Für eine Paraphrase der Überlegungen Millets siehe 1.3.1.

[225] Drelincourt 1658, S. 8f.: „Pour convaincre ces hypocrites & pour faire voir, *qu'il y a de la joye au Ciel & devant les Anges de Dieu*, pour un pecheur qui se convertit, nôtre Seigneur met en avant deus similitudes. L'une d'un bon berger qui ayant perdu une brebis court après & l'ayant trouvée la met sur ses épaules bien joyeus & convie ses

bereits erwähnt, ein deutliches Ziel: den Pharisäern zu zeigen, dass für jeden sündigen Menschen, der sich bekehrt, im Himmel gefeiert wird und auch, dass Jesus diesen Sündern zuspricht. Dies macht die Auslegung der einzelnen Figuren und Ereignisse der Parabel ebenfalls einfach: der ältere Sohn sei eine Figur des jüdischen Volkes mit seinem Stolz und seiner Verachtung gegenüber anderen Völkern, und somit den Heuchlern, die meinen – und hier schwingt eine antikatholische Polemik mit –, sie können sich durch gute Werke rehabilitieren. Der jüngere Sohn ist das „Emblem" der Heiden, die, selbstverständlich ähnlich zu den Protestanten, erst vor Kurzem zum wahren Glauben gefunden haben und denen Gott gnädig ist, weil sie ihre Sünden bereuen:

> […] l'aisné represente la Nation Iudaïque avec son orgueil, & avec le mépris qu'elle fait de toutes les autres Nations, & l'envie qu'elle leur porte ; Et c'est aussi l'image des hypocrites qui se croyent estre justes, & qui se vantent du merite de leurs œuvres. Le plus jeune au contraire, represente les Gentils qui sont venus les derniers à la connoissance du vray Dieu ; Et c'est aussi l'emblème des pauvres pecheurs qui se repentent, & à qui Dieu fait grace & misericorde.[226]

Anders als de Seguiran interpretiert Drelincourt die einzelnen Figuren der Parabel also explizit allegorisch. Doch deutet er die Parabel als ein Ganzes und hält an seiner oben beschriebenen Richtlinie fest, nicht allen Elementen oder gar Worten eine spezifische Bedeutung beimessen zu wollen. So hätte die einleitende Bitte des Sohnes an seinem Vater, er möge ihm seinen Erbteil aushändigen, keine Bedeutung. Denn jeder wisse, dass man darauf kein Recht habe, solange der Vater noch am Leben sei:

> Ne vous arrestez donc point à ce qui est dit d'entrée, *que le plus jeune fils dit à son pere, Mon pere donne-moy la part du bien qui m'apartient*: Car chacun sait que pendant qu'un pere est en vie, ses enfans n'ont pas de droit sur ses biens, & qu'ils ne le peuvent pas contraindre à en faire le partage.[227]

Wie die Heilige Schrift offenbare die Parabel eine große Vielfalt an Bildern. Diese Mannigfaltigkeit zeigt sich bei Drelincourt aber nicht in der Deutung der einzelnen Details der Geschichte, sondern in der Deutung der gröberen Pinselstriche des metaphorischen Bildes. So

---

amis à s'en réjouïr avec luy. L'autre d'une femme qui ayant perdu une dragme, la cherche partout & l'ayant trouvé s'en réjouït, & prie ses amies de prendre part à sa joye."

[226] Ebd., S. 9.

[227] Ebd., S. 14.

zeige die Parabel die Undankbarkeit der Menschen, die alle weltlichen Güter, die Gott ihnen schenkt, als selbstverständlich ansehen. Zudem zeigt sie den menschlichen Wahnsinn, unmittelbare Reichtümer höher zu schätzen als die Hoffnung auf das zukünftige Paradies:

> Comme l'Escriture Sainte est merveilleusement riche & abondante, & que dans un même miroir elle nous fait voir une grande diversité d'images: aussi en cette parabole nôtre Seigneur nous met devant les yeus l'injustice & l'ingratitude des enfans de ce siecle qui croyent que les biens de Dieu leur appartiennent, bien qu'ils n'en soient que les despositaires, & qu'ils ayent à en rendre conte. Il nous y represente la folie & l'extravagance de la plus-part du Monde qui prefere un bien present, quelque petit & chetif qu'il soit, a de grandes & glorieuses esperances pour l'avenir: comme des enfans qui preferent une pomme ou une poupée, à l'atente d'une couronne ou d'un Empire. Enfin, en la personne de cét enfant prodigue qui quite la maison de son pere, le Sauveur du Monde a mis devant nos yeus une image vivante de l'homme qui a voulu se separer d'avec Dieu, faire band à part & s'abandonner à sa sensualité.[228]

Auf dem lebendigen Bild der Parabel ist letztendlich der Mensch gezeichnet, der sich von Gott löst und seinen Begierden folgt. In seiner Predigt deutet Drelincourt die einzelnen Elemente der Parabel unter Hinzunahme dieses spezifischen Bildes. So wie der Vater seinen Sohn nicht aus dem Haus gejagt hätte, so hätte auch Gott den Menschen nicht aus dem Paradies gejagt.[229] Ebenfalls hätte er, analog zu dem Vater aus der Parabel, den Menschen nicht daran gehindert fortzugehen. Gott verlangt, dass der Mensch ihm freiwillig dient.[230] Die Tatsache, dass der Sohn verschwenderisch lebt, nachdem er das Haus seines Vaters verlassen hat, führe den Gläubigen ein lebendiges Bild der Verschwendung des göttlichen Wohlwollens vor Augen.[231] So interpretiert Drelincourt den narrativen Fortschritt der Parabel, indem er sie allegorisch als Etappen der Heilsgeschichte versteht. Der Aufstand des Sohnes gegen seinen Vater ist der Aufstand des Menschen gegenüber Gott nach dem Sündenfall und die Verschwendung des

---

[228] Ebd., S. 16.

[229] Ebd., S. 17: „Remarquez, je vous prie, Que le pere de famille ne chasse point son fils de sa maison, & ne l'oblige point par aucun mauvais traitement à en sortir: aussi avant la revolte de l'homme, Dieu ne l'a point chassé de son Paradis, & ne l'a point bany de sa sainte presence."

[230] Ebd.: „Remarquez encore que le pere de famille ne ferme point la porte à son fils dénaturé, & ne l'empesche pas de sortir de sa maison, pour nous apprendre que Dieu ne nous retient pas par force à son service, & qu'il ne veut point que nous soyons chez luy comme des esclaves par contrainte, ou comme des forçats enchaînez."

[231] Ebd., S. 18: „Nôtre Seigneur ajoûte, que le jeune homme dissipa tous les biens qu'il avoit emportez de la maison de son pere, *en vivant prodigalement*; Et par là il nous represente ce qui arrive d'ordinaire aus enfans débauchez. C'est qu'ils dissipent en fort peu de tems tout ce que leurs peres leur ont acquis avec beaucoup de péne & de travail. Il nous y fait voir aussi une parfaite image de ce qui est arrivé à l'homme qui a miserablement abusé de tous les biens que Dieu luy avoit faits en la creation; & de ce qui arrive tous les jours aus pecheurs qui gaspillent les faveurs & les benedictions du Ciel."

Erbes bedeute die Verschwendung der göttlichen Barmherzigkeit. Auf die Auslegung einzelner Worte verzichtet er im Gegensatz zu de Seguiran. Die Allegorese steht bei ihm gänzlich im Zeichen des *sensus simplex*-Prinzips. Drelincourt macht deutlich, dass die Parabel zwar sehr bilderreich sei, aber eigentlich nur einen *scopus* hat: den Gläubigen zu zeigen, dass sie die Gnade Gottes empfangen werden, wenn sie Reue zeigen. Die Allegorese der einzelnen narrativen Schritte der Parabel erfolgt nach diesem Prinzip des *scopus*.[232]

Eine Ausnahme macht Drelincourt jedoch für die Schoten, die der verlorene Sohn gerne essen würde, um seinen Hunger zu stillen (Lk 15,16). Denn auch wenn man nicht allen Teilen einer Parabel eine Bedeutung aufzwingen solle, müsste man den Teilen, die gegen eine „Glaubwürdigkeit" („vraysemblance") verstoßen nicht ohne Erklärung stehen lassen. Eine solche Unverständlichkeit sei, dass dem verlorenen Sohn keine Schoten gegeben werden, obwohl er die Schweine hütet und füttert:

> Or bien que ce soit icy une parabole dont on ne doit pas presser toutes les parties à la rigueur, si est-ce qu'il ne faut pas qu'il y ait rien qui choque la vray-semblance, ny qui se détruise soy-même. Comment est-ce donc qu'il faut entendre *que personne ne donnoit à cét enfant prodigue des gosses que les pourceaus mangeoient.* Car puisque c'est luy qui passoit les pourceaus & qui leur distribuoit leur nourriture, avoit-il besoin qu'on luy en donnast?[233]

Mit Sicherheit, so Drelincourt, verfüge der Sohn, da er als Versorger der Schweine arbeitet, über so viele Schoten wie er nur wolle. Die Übersetzung des Bibelverses (Lk 15,16: „Et il desiroit de remplir son ventre des gosses que les pourceaus mangeoient, & personne ne luy en donnoit"[234]) suggeriere nämlich mittels der Verwendung des Pronomens „en" falscherweise, dass niemand ihm von den *Schoten* geben würde. Im Griechischen sei das Pronomen aber nicht anwesend:

> Et aussi il faut savoir que cette particule *en* n'est point dans le Grec qui est la langue de l'Evangeliste; & qu'il y a simplement que *personne ne luy donnoit*: c'est à dire, que personne ne luy donnoit dequoy se nourir & sustenter son miserable corps. Car il arrive d'ordinaire que l'on n'a point pitié des prodigues.[235]

---

[232] Für eine kurze Erklärung des Begriffs *scopus* siehe 1.3.1.
[233] Ebd.,
[234] Zitiert nach Drelincourt 1658, S. 2f.
[235] Ebd., S. 16f.

Eigentlich hieße es also, dass niemand dem Sohn generell etwas zu essen geben wollen würde. Denn niemand würde Mitleid mit verschwenderischen Personen haben. Das werfe aber die Frage auf, warum der verlorene Sohn danach verlange, seinen Magen mit den Schoten zu füllen, wenn sie ihm aber doch eigentlich zur Verfügung stünden: „Mais il se presente encore une dificulté. Car puis que l'enfant prodigue avoit les gosses des pourceaus à son commandement, comment faut-il entendre *qu'il desiroit d'en remplir son ventre*?"[236] Die Antwort auf die Frage liege also darin begründet, dass die Schoten seinen Magen niemals füllen könnten, weil sie nicht nahrhaft seien:

> C'est à dire, qu'il desiroit de s'en [von den Schoten] pouvoir nourrir & d'en rassasier sa faim; & cela inutilement. Car il y a des viandes creuses qui remplissent & qui enflent le corps: mais qui ne le nouricent pas; & même Dieu ôte quelque fois *le baston du pain* [Lev 26, 26] c'est à dire, la vertu & la faculté de nous nourir & de nous sustenter. Et de là vient ce que dit le Prophete Aggée, *Vous avez mangé, & n'avez point esté rassasiez: Vous avez beu, & non pas jusques à estre gais.* [Hag 1,5].[237]

Der verlorene Sohn erwünscht sich also die falsche Nahrung. Dieses falsche Verlangen sei ein perfektes „Portrait" vom Zustand des Menschen, der das Haus Gottes verlassen und sich von ihm getrennt habe:

> Vous avez icy non seulement un portrait tiré au naturel de la misere qui arrive d'ordinaire à la jeunesse vicieuse & prodigue: mais aussi une image vivante de l'état de l'homme depuis qu'il a quité la maison de Dieu, & qu'il s'est separé d'avec luy. Car il est dénué de tous les vrays biens & de toutes les vrayes & solides consolations que Dieu donne à ses enfans.[238]

Die Menschen übergeben sich automatisch in die Gewalt des Teufels, wenn sie das Haus Gottes verlassen und würden somit auch „fressen" („paître") wie die Schweine: „Enfin, il se peut dire de tous les vicieus & les profanes, que Satan les ayant en sa possession les employe à paître des pourceaus; Et même, qu'il les transforme en autant de pourceaus & de bestes immondes."[239]

Obwohl Drelincourt zu Beginn betont, dass nicht alle Elemente einer Parabel Bedeutung in sich tragen, kann er anhand des Beispiels der Schoten aus Gründen der Glaubwürdigkeit

---

[236] Ebd., S. 17.
[237] Ebd., S. 18.
[238] Ebd., S. 19.
[239] Ebd.

einer zunächst unscheinbaren Passage der Heiligen Schrift eine spezifische Relevanz beimessen. Auch hier nutzt er die allegorische Deutung eines einzelnen Elementes, um antikatholische Polemik zu betreiben. Denn so wie die Treber den Hunger nie ganz stillen würden, so könnten auch Reliquien, Bilder, Rosenkränze oder Hostien die Seele niemals retten:

> Ie trouve que ces gosses qui ne sont bonnes qu'à remplir le ventre sans le pouvoir rassasier, representent fort bien toutes les œuvres superstitieuses qui ont esté inventées par une devotion aveugle. Car plongez un homme dans une mer d'eau benite, charez-le de chapelets, d'Agnus Dei, de grains benits & de medailles : Faites-luy baiser toutes les croix & toutes les reliques : Qu'il se prosterne devant toutes les images, & qu'il adore toutes les hosties : Qu'il se mete de toutes les Confrairies, & qu'il aille en tous les pelerinages : Qu'il recite des centaines de Letanies & de Rosaires : Qu'on luy chante un million de Messes : Qu'il coure à toutes les stations du Iubilé ; Et qu'on luy envoye de Rome dix milions d'Indulgences & de Pardons, tout cela ne sera pas capable de rassasier son ame, ny de donner la paix & repos à sa conscience.[240]

Im Anschluss interpretiert Drelincourt noch weitere einzelne Elemente der Parabel allegorisch. Hierbei verfährt er auf ähnliche Weise wie in 2.3.2. bereits bezüglich seiner Deutung des Kalbes besprochen wurde. Drelincourt deutet die Objekte, fällt dabei aber immer auf eine genaue Analyse der einzelnen Lexeme zurück, aus denen die Beschreibungen zusammengesetzt sind. Die Allegorese der Parabel des verlorenen Sohnes beruht nicht wie bei de Seguiran auf einer paradigmatischen Zuschreibung, d.h. einer Zuschreibung, die auf der Autorität der Tradition in jedem einzelnen Wort einen mystischen Sinn sieht. Drelincourt behält bei seiner Auslegung immer den *scopus* der Parabel im Blick. Wenn er sich doch zu der allegorischen Deutung eines einzelnen Elementes hinreißen lässt, wie bei den Schoten, baut er diese in seine systematische Argumentation ein. Er seziert den Text auf dialektische Weise und stellt die Bedeutung einzelner Worte in ihrem Kontext heraus, um auf diese Art seine allegorische Deutung zu rechtfertigen.

2.3.5. *Les Étoiles de l'Église* – Naturallegorese und Dialektik

Das dialektische Sezieren des Bibeltextes ist auch in einer Predigt über Off 2,1 mit dem Titel *Les Etoiles de l'Eglise, et, Les Chandeliers Mystiques* (1682), vom reformierten Prediger und

[240] Ebd., S. 19. Auch Calvin deutet die Textstelle auf dieser Weise. Siehe dazu oben 1.3.1.

Dichter Laurent Drelincourt (1625-1680), Sohn des oben genannten Charles Drelincourt, zu beobachten. In seiner Predigt amplifiziert erden von der Heiligen Schrift gegebenen Vergleich zwischen Engeln und Sternen zur Allegorie. Der Bibeltext wird, wie es in allen reformierten Predigten gängig ist, am Anfang der Predigt zunächst zitiert: „Celui qui tient les sept Etoiles dans sa main droite, et qui marche au milieu des sept Chandeliers d'Or, dit ces choses."[241] Die Bibel selbst gibt im ersten Kapitel der Offenbarung bereits vor, was die Bilder der Sterne und der Leuchter bedeuten: „Le secret des sept estoiles que tu as veuës en ma main droite, & les sept chandeliers d'or. Les sept estoiles sont les Anges des sept Eglises: & les sept chandeliers que tu as veus, sont les sept Eglises" [Off 1,20; Bible de Genève 1588]. Die Bilder der Offenbarung werden von Drelincourt im weiteren Verlauf der Predigt ausgedehnt und amplifiziert. Seiner Meinung nach beinhalte die Textstelle nämlich ein zweifaches Enigma, in dem Christus als Prophet und als Opferpriester anwesend sei:

> Il y a ici une énigme, et même une double énigme. […] Voix de Dieu, et non pas d'Homme! […] Elle vous appelle à considérer deux choses principales. Premièrement, Jésus-Christ, comme Prophète, tentant sept Etoiles dans sa main droite. Et puis, Jésus-Christ, comme Sacrificateur, marchant au milieu des sept Chandeliers d'Or.

Die zunächst recht komplex anmutendende thematische Wahl für diesen Predigttext erklärt sich aus dem Umstand, dass Drelincourt seine Predigt nicht vor seiner Gemeinde, sondern auf der Synode der französischen reformierten Kirchen in Poictou 1677 hält:

> Il nous a semblé qu'un texte où Jésus-Christ parle singulièrement de son inspection sur les Ministres et sur les Eglises, et de ses soins pour les uns et pour les autres, pourrait faire le sujet d'un vrai Sermon Synodal. En effet, n'est-ce pas de Jésus-Christ lui-même, de ses Ministres, et de ses Eglises, qu'il faut entendre ces grandes paroles.[242]

Da die Textstelle laut Drelincourt spezifisch Pfarrer anspreche, sei diese ausgesprochen geeignet für eine synodale Predigt. Die Sterne, von denen in Off 2,1 die Rede ist, seien nämlich mystische Sterne. Sie bedeuten also eigentlich etwas anderes und erhalten somit einen

---

[241] Laurent Drelincourt: *Les Etoiles de l'Eglise, et, Les Chandeliers Mystiques*, *ou Sermon sur l'Apocalypse Chap 2. Vers. 1., Prononcé au Synode de Poictou, à Fontenay, le Dimanche matin 25. Octobre 1677*. Hrsg. von Julien Goeury. Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2002, S. 61.
[242] Drelincourt 2002, S. 64.

allegorischen Sinn. Anhand ausgewählter Bibelstellen belegt er, dass die mystischen Sterne in der Heiligen Schrift drei Bedeutungen besäßen:

> Mais vous avez déjà remarqué, qu'il s'agit ici d'Etoiles mystiques, qui sont nommées *Etoiles* par rapport et par figure. Or à cet égard, l'Ecriture donne le nom d'*Etoiles* à trois sortes de sujets principalement. Premièrement, les Rois, les Princes, les Grands de la terre, sont quelque fois qualifiés des *Etoiles*, à cause de l'éclat de leur gloire et de leur dignité dans le Monde [Jes 14,12; Dan 8,2]. […] Secondement, Jésus-Christ, et comme Roi, et comme Proféte, est représenté par Balaam, sous la similitude d'une *Etoile*, qui devait se lever de Jacob [Num 24,17]. On peut encore entendre de Jésus-Christ *l'Etoile du matin* don't parle Saint Pierre, en sa secone Epître [2Petr. 1,19]. Mais, quoi qu'il en soit, le Seigneur lui-même se qualifie, au vingt-deuxième de l'Apocalypse, *l'Etoile resplendissante et matinière* [Off 22,16]. […] Enfin, les Patriarches, les Profètes, les Apôtres, & généralement tous les Docteurs de l'Eglise, et tous les Ministres du Seigneur, sont désignez souvent par des *Etoiles*, dans les divines Ecritures.[243]

Dem Prinzip der *scriptura sui interpres* folgend, belegt Drelincourt anhand verschiedener Schriftzitate weiterhin, dass Sterne für die Könige der Erde, für Jesus Christus und letztlich auch für die Doktoren der Kirche und die Diener Gottes, d.h. die Pfarrer, stehen.[244] Daraufhin stellt er die rhetorische Frage, wieso gerade das Bild der Sterne ausgewählt wurde: „Mais quelles sont, direz-vous, les raisons de cet Emblême, & quelles sont les rapports de la vérité à la figure?"[245] Die Tatsache, dass er das Bild mit der Wahrheit verbinden möchte zeigt, dass das Bild der Sterne Drelincourts Meinung nach nicht als rhetorischer Schmuck zu verstehen ist, sondern dass es eine Wahrheit in sich trägt, die zunächst mittels einer hermeneutischen Operation freigelegt werden muss. In seiner Predigt, führt Drelincourt den Vergleich von Sternen und Pfarrern weiter aus und amplifiziert ihn zu einer Allegorie, indem er verschiedene Eigenschaften der Himmelskörper an die Charakteristika der Pfarrer koppelt. Auffällig hierbei

---

[243] Drelincourt 2002, S. 66-69.

[244] Die spezifische Bedeutung der Pfarrer belegt Drelincourt wie folgt: „C'est à cela que se rapporte le songe prophétique de Joseph, au 37. De la Genèse, où les Patriarches sont peints sous l'emblème des *Etoiles* [Gen 37,9]. Et ce sont aussi ces mêmes Patriarches, ou les Saint Apôtres, qui composent *la couronne de douze Etoiles*, au douzième de l'Apocalypse [Off 12,1]. Ainsi Daniel, parlant en général de tous les Hérauts de la Vérité, dit que ceux qui en auront introduit plusieurs dans la Justice, *reluiront comme des Etoiles, à toujours et à perpétuité* [Dn 12,3]. Saint Jude qualifie les faux Docteurs, des *Etoiles errantes* [Jud 13]. Et l'Auteur de l'Ecclésiastique, parlant de Simon, le grand Sacrificateur, dit qu'il a été *comme l'Etoile du matin, au milieu d'une Nuée* [Pred 12,4]. Surtout, cette qualité d'*Etoiles*, est commune dans l'Apocalypse, pour signifier les Pasteurs et les Docteurs de l'Eglise. Et c'est ainsi que ce nom leur est appliqué dans notre Texte. Nous n'en pouvons pas douter, après l'explication du Seigneur. Voici son divin commentaire, voici la clé du mystère des sept Etoiles. *Les sept Etoiles que tu as vues dans ma main droite*, dit-il à son Apôtre, *ce sont les Anges*, c'est-à-dire, les Pasteurs, et les Docteurs, *des sept Eglises* [Off 1,20]" (Drelincourt 2002, S. 68f.).

[245] Ebd., S. 69.

ist, dass dies auf sehr strukturierte Weise geschieht. Zunächst werden vier Eigenschaften von Sternen genannt, die sich für einen Vergleich mit Pfarrern eignen würden:

> Il y a principalement quatre choses à considerer dans les Etoiles: leur Gloire, leur Lumière, leur Ordre, & leurs Influences. A ces quatre égars principaus, les Ministres du Seigneur sont comparez aus *Etoiles.*[246]

Anschließend wird jede Eigenschaft jeweils in drei bzw. vier weitere Eigenschaften unterteilt. Diese drei oder vier Untereigenschaften werden dann in weiteren Punkten besprochen, wie ich im folgenden Schema illustieren möchte:

Gloire	**Lumière**	**Ordre**	**Influence**
1. Beauté: rayons, apportent paix	1. Dépendance: lumière empruntée au soleil	1. Arrangement: armée des Cieux	1. Vertu: secrète et puissante sur tous les Corps inférieurs
2. Élévation: élevés au dessus des choses de la terre	2. Rayons: éclat de rayons, connaissance des mystères	2. Fixation: demeurent toujours attachées à leur commun Ciel	2. Diversité de leurs influences: produire dans les coeurs effets différents
3. Grandeur: étendue, dignité de leur Ministère	3. Pureté: lumière, pureté de la doctrine	3. Mouvement: tournent avec le Ciel, constance	3. Diversité de leurs effets: influence de la Prédication
	4. Usage: miroir, consoler l'absence du Soleil		

Bild 1 - Schema der Sternallegorie in *Les Etoiles de l'Eglise, et, les Chandeliers Mystiques*

Seine Argumentation unterfüttert Drelincourt mit der Vorstellung des ptolemäischen Weltbildes. Zum Beispiel wird die Idee, dass Sterne selbst keine Lichtquelle sind, sondern bloß das Licht der Sonne widerspiegeln, in die Auslegung miteinbezogen. Hiermit will er verdeutlichen, dass Pfarrer das Licht des Evangeliums reflektieren:

[246] Ebd.

> […] [L]es Etoiles n'ont point de lumière ni de resplendeur que celle qu'elles empruntent au Soleil. Ainsi, les Ministres de l'Evangile n'ont point de véritable lumière, c'est-à-dire, qu'ils n'annoncent point de doctrine salutaire, que celle qu'ils ont reçue de Jésus-Christ même, le Soleil de Justice, soit qu'ils l'aient reçue par la révélation de sa Parole, ou par l'illumination de son Esprit. […] Enfin, l'usage des Etoiles est, qu'ayant reçu la lumière du Soleil elles la renvoient sur nous, à la manière des miroirs, pour nous consoler de l'absence du Soleil, et pour nous servir de fanal dans les ténèbres de la Nuit. […] De sorte que par les Ministres de Jésus, nous contemplons, comme dans un miroir, dans la prédication de l'Evangile, la gloire du Seigneur, à face découverte [2Kor 3,18].[247]

Die Größe der Sterne deute auf die Würdigkeit des Amtes der Pfarrer hin. Obwohl sie nämlich aus menschlicher Sicht klein erscheinen würden, denn auch die Pfarrer sind ja nur einfache Menschen, so hätten doch selbst die kleinsten Sterne einen größeren Umfang als die Erde. Somit sei auch die Aufgabe des Pfarrers würdig, obwohl er ein einfacher Mensch ist:

> Quant à leur Grandeur, quelques petites que nous semblent les Etoiles, à cause de leur extrême distance, les Astronomes, qui leur donnent le moins d'étendue, disent que les Etoiles de la première grandeur surpassent la grandeur de la Terre environ soixante et dix fois, et que les Etoiles de la sixième grandeur ne sont que trois fois moins grandes que la Terre. […] [L]a Grandeur des Ministres du Seigneur, c'est la dignité de leur Ministère. Il n'est rien de si petit que ces mystiques Etoiles, aux yeux des Enfants de la Terre : ce n'est que la raclure et la balayure du Monde, ce ne sont que de simples Vases de terre. Mais, ô admirable excellence de leur Charge ! ô céleste Dignité ! De cette boue Dieu fait des Anges, et de cette argile des Etoiles. O sainte et glorieuse, Création, dirai-je, ou métamorphose ![248]

Dass Pfarrer ihren Gemeinden von Gott zugeordnet werden und diesen auch treu bleiben sollen, habe ebenfalls eine kosmologische Parallele. Denn auch die Sterne seien im Gegensatz zu den Planeten am Firmament befestigt und können sich nicht selbständig bewegen:

> Les Etoiles proprement ainsi nommées, sont des Etoiles fixes, qui demeurent toujours attachées à leur commun Ciel, et qui n'ont point de mouvement particulier, comme les Planètes, mais qui sont emportées avec le Firmament, par la rapidité du premier Mobile. Ainsi les vrais Ministres du Seigneur ne doivent pas êtres des Planètes, des Etoiles errantes et vagabondes. Ils doivent demeurer dans l'ordre et dans la station où le Seigneur les a mis, dans le même Firmament de

[247] Ebd. S. 72f.
[248] Ebd., S. 70f.

> la Société de leurs Frères ; toujours attachés à leur Charge ; sans distraction à d'autres emplois, qui les feraient tomber du Ciel en terre ; et sans autre mouvement que celui que leur inspire le premier Moteur, c'est-à-dire Dieu lui-même ; pour lui dire avec son Fils, le grand Pasteur de nos Ames, *Non point ce que je veux, mais ce que tu veux* [Mk 14,36].[249]

Drelincourt scheint hier zunächst die oben beschriebene Warnung Jean Claudes vor einer gezwungenen und zu ausgedehnten Allegorisierung von Himmelskörpern zu ignorieren.[250] Aber obwohl er den Vergleich zwischen Sternen und Pfarrern durch eine große Menge an Parallelsetzungen weit ausdehnt, richtet er sich dennoch gegen solche breitgefächerten Auslegungen, lenken diese von der eigentlichen Botschaft der Predigt ab. Drelincourts schematische Erklärungen sprengen den Rahmen, obwohl amplifizierend und allegorisch, einer soliden und schlichten („sobre et sage") Auslegung jedoch nicht, denn sie weichen nicht von der zentralen Botschaft seiner synodalen Predigt ab. Die Allegorese verschleiert die Botschaft der Predigt nicht, sondern unterstützt diese, indem sie es versteht, eine enigmatische Textstelle offenzulegen.[251]

Drelincourt scheint den Versuch zu unternehmen, in seiner Predigt eine Balance zwischen der rhetorischen Attraktivität der Allegorese und der hermeneutischen Einfältigkeit, die er als reformierter Exeget zu bewahren versucht, zu suchen. Die schematische Allegorese der Sterne kombiniert er mit einem Vokabular, das von barocken Topoi (z.B. die Sterne als Spiegel und Metamorphose) durchsetzt ist. Aber im Gegensatz zur Literatur seiner Zeit, in der der Topos des Spiegels verwendet wird, um die täuschende Wirkung des Lichts zu demonstrieren, funktioniert er bei Drelincourt genau andersherum: Das Licht des Evangeliums überträgt sich ungebrochen von den Pfarrersternen auf die Gläubigen. Die Metamorphose des Ausmaßes der Sterne führt somit auch nicht zu Verwirrung, sondern zu Klarheit. Es stellt sich die Frage, inwiefern Drelincourt hier wirklich im *liber naturae* liest und der Natur allegoretisch Bedeutung zuschreibt. Er beschreibt die Sterne und begründet den Vergleich mit den Pfarrern zwar unter Hinzunahme der Naturwissenschaften, aber die Natur ist nicht inhärent als Allegorie zu lesen. Aus diesem Grund spricht der Prediger am Anfang seiner Predigt auch über *mystische*

---

[249] Ebd., S. 75f.
[250] Siehe oben S. 22f.
[251] Ich folge hier der Analyse Julien Goeurys: „L'allégorie ingénieuse qu'il poursuit dans ces deux sermons prophétiques n'est pas faite pour séduire en déguisant, mais pour enseigner en divulguant. Et parce qu'il ne se laisse jamais lui-même éblouir par un rayonnement métaphorique toujours sous le contrôle étroit de la raison, il ne craint pas qu'il éblouisse son auditoire aux yeux d'aigles" (Julien Goeury: *Le plaisir de l'intelligence*. Vorwort zu Drelincourts Predigten. Drelincourt 2002, S. 39).

Sterne. Es sei zudem so, dass alle Beschreibungen von Christus als Mensch nach seiner Auferstehung figürlich zu verstehen seien:

> Toutes les apparitions et toutes les descriptions de l'Humanité de Jésus-Christ, depuis son Ascension dans le Ciel, sont figurées et paraboliques, en ce Livre de l'Apocalypse, pour nous apprendre à ne plus considérer le Seigneur comme présent selon la chair, c'est-à-dire corporellement, en la Terre.[252]

So wie die Heiden meinten, dass die Seelen ihrer Helden sich nach ihrem Tode in Sterne verwandelten, so sei es in der Sprache des Heiligen Geistes sogar für noch lebende Menschen möglich:

> Les Païens disaient faussement, que les Ames de leurs Héros étaient changées en Etoiles, après la mort. Mais, au style du Saint Esprit en ce lieu, il est véritable, que des Hommes de terre, comme les autres, c'est-à-dire les Ministres du Seigneur, vivant encore sur la Terre, deviennent autant d'Astres du Ciel de son Eglise. Oui, comme le Soleil, répandant sa lumière sur les Etoiles, les rend des Etoiles, ainsi Jésus-Christ, le Soleil de l'Eglise, tenant ses Ministres dans sa main droite, les rend les Etoiles de son mystique Firmament.[253]

Drelincourt spricht hier allerdings von ‚rhetorischen' Sternen, die am metaphorischen Himmel der Kirche („Ciel de son Eglise") und am mystischen Firmament stehen. Nicht in den natürlichen Sternen selbst sei der Vergleich zu lesen, sondern nur in der Heiligen Schrift. Die in der Heiligen Schrift beschriebenen Sterne seien den natürlichen zwar ähnlich, aber könnten, da sie eben rhetorisch und mystisch sind, in ihrem *sensus simplex* gelesen werden.[254] Man solle sich also davor in Acht nehmen die Sterne und die Natur zu deifizieren:

> Mais gardez-vous bien d'imiter la superstition des Païens, qui déifiaient les Etoiles. Ne cherchez pas dans une simple créature, *notre Seigneur Dieu*, et ne rendez pas à de simples Etoiles l'honneur et la soumission qui n'est due qu'au Roi des Astres, c'est-à-dire, à Jésus-Christ, le

[252] Ebd., S. 100f.
[253] Ebd., S. 101f.
[254] Julien Goeury behauptet Ähnliches: „Des étoiles naturelles (‚les parties du Ciel plus épaisses, et par conséquent plus lumineuses que les autres') aux étoiles mystiques (‚les pasteurs de l'Eglise'), il existe ainsi un transfert métaphorique dont la clef se trouve dans la Bible, pour qui sait la lire, mais dont l'explicitation relève des compétences techniques du commentateur érudit" (Ebd., S. 29f.).

> Soleil de Justice. Saint Pierre et Saint Jean, quoiqu'Etoiles de la première Grandeur, rejetèrent avec indignation un honneur si criminel.[255]

Der schematische Einsatz der Allegorese, der in Drelincourts Predigt exemplifiziert wird, ist meines Erachtens exemplarisch für den homiletischen Gebrauch der Allegorese im Kontext des französischen Calvinismus. Sie macht den Einfluss der in 1.3.3. bereits erwähnten ramistischen Rhetorik, die die Verwendung von rhetorischen Figuren von der argumentativen Struktur eines Textes abtrennt und sie der Dialektik unterordnet, deutlich.[256] Ebenso wird hier Melanchthons Einfluss, der die Bibelexegese auch der Dialektik unterordnet, erkennbar. Die Anwendung der Allegorie wird von den französischen Protestanten keineswegs abgelehnt, aber systematisiert, indem sie immer der Dialektik untergeordnet ist. Drelincourt folgt hierbei den Regeln der reformierten Predigtlehre, nach denen die Aufteilung (*divisio*) der Predigt „einfach" gehalten werden müssen, wobei sie sich auf die Regeln der Logik stützen soll, so Jean Claude:

> Pour rendre une Division agréable & facile à l'Auditeur, il faut tâcher de la réduire, autant qu'il se pourra, en termes simples: j'apelle terme simple, un seul mot: au même sens que dans la Logique, on apelle *terminus simplex*, pour l'opposer à *terminus complexus.*[257]

Die Wahrheit, die die Textstelle enthält, muss durch eine sehr sorgfältige Argumentation extrahiert werden. So schreibt auch Drelincourt selbst:

> Il ne faut pas rechercher ici, avec de certains Docteurs, de vaines subtilités sur ce mot de *milieu, au milieu des Chandeliers d'Or*, comme si c'était un milieu précis entre deux extrêmes ; un lieu seul et particulier, qui fût comme le centre de tous les autres, et où le Seigneur eût établi son Siège, comme il avait fait autrefois à Jérusalem. Il n'est rien de plus ordinaire, et dans le langage commun, et dans le style de l'Ecriture, que de dire que quelqu'un est *au milieu de nous*, pour signifier qu'il est avec nous, et qu'il y fait sa demeure. C'est ainsi qu'Esaïe disait à l'Eglise, *Le Saint d'Israël est grand au milieu de toi* [Jes 12,6] : Et que Dieu avait dit, en faveur des Israélites, *J'habiterai au milieu d'eux* [Ex 25,8 ; Num 35,34].[258]

---

[255] Ebd., S. 110.
[256] Dies konstatiert auch Julien Goeury: „L'orateur a pourtant bien retenu de sa formation ramiste que la séparation entre l'argumentation dialectique et le développement rhétorique permettait de soumettre à un ordre rationnel l'élaboration du discours" (Vorwort. Ebd., S. 36f).
[257] Jean Claude: *Traité de la composition d'un sermon.* 1688, S. 185f.
[258] Drelincourt 2002, S. 95f.

Im Vergleich zur traditionellen quintilianischen Rhetorik ist hier eine Veränderung der Funktion der Allegorie zu konstatieren. Dort wo die Allegorie bei Quintilian eine enigmatische, rätselhafte Wirkung haben kann, ist diese Wirkung unter Bedingung der Dialektik weniger stark. Mittels Drelincourts logischer Erklärung der Sternenallegorie, ist das Enigma, das er am Anfang seiner Predigt sieht, aufgelöst. Indem er auf jede mögliche Weise darlegt, inwiefern Pfarrer wie Sternen sind, ist das Rätsel erschöpfend aufgeklärt.

Die Allegorie auf dieser Weise einzusetzen ist einerseits rhetorisch funktional, denn durch das Erweitern des Sternenbildes, fasziniert und unterrichtet Drelincourt sein Publikum. Anderseits besitzt die Allegorie hier immer noch hermeneutische Aussagekraft und trägt Wahrheit in sich.

Was die Naturallegorese in katholischen Predigten anbelangt, gilt hier das gleiche wie für die Parabelauslegung. Die Prediger argumentieren, dass Gott sich nur in Rätseln äußern könne. So argumentiert Etienne Molinier anhand des Prinzips des *deus absconditus* des Pseudo-Areopagiten, dass, wie alles Schöne in der Natur (Gold, Silber, Minerale etc.) unter der Erde verborgen sei, auch Gott sich auch unter der „Schande" („oppobre") des Kreuzes verborgen habe:

> *Deus absconditus.* Voyez-vous pas que les plus belles choses sont cachees ? l'or, l'argent, & tous les metaux, les pierres precieuses, & tout ce que la Nature a de plus rare & de plus riche, n'est-il pas caché sous la terre ? l'ame raisonnable, ce vif rayon de la lumiere divine, ce subtil entendement, cét esprit qui penetre tout, ce thresor de la Nature, n'est-il pas caché sous ce corps fragile, morte, & caduque ? portons nous pas une perle de prix inestimable cachee dans ce fresle vase de limon, & de boüe ? *Thesaurum portamus in vasis fictilibus* [2Kor 4,7] : Ainsi la grace a voulu cacher ses perles, son thresor, ses richesses, sous la fragilité, sous l'infirmité, sous l'oppobre d'une Croix. Ainsi, ô mon Dieu ! ie vous voy caché sous de petites especes au Sacrement de l'Eucharistie ; ainsi, ô mon Seigneur ! vous vous estes voulu cacher sous le mespris, Dieu sous la Croix, la perle sous le fumier, la rose sous les espines, & l'or dessous le limon ![259]

Die Natur funktioniert bei Molinier somit wie ein Spiegel, in dem die Heilsbotschaft reflektiert wird. Wie die Natur ihre Schätze verberge (die Perle unter dem Schlamm, die Rose unter den

[259] Etienne Molinier: *Sermon III. ou il est traicté de la Sapience de Dieu, qui reluit au Mystere de la Croix.* In: Ders.: *Le mystère de la Croix et la Redemption du Monde, Expliqué en dix Sermons preschez dans la Chapelle des Penitens Noirs de Tolose, par E. Molinier Tolosain, Prestre & Docteur, avec quelques autres Oeuvres du mesme Autheur. Troisieme Edition.* Toulouse, Arnaud Colomiez, 1643, S. 74.

Dornen), so läge auch das rätselhafte Wunder der Gnade im Kreuz verborgen; ein Zeichen, das auf den ersten Blick alles andere als Gnade bringt. Die Dunkelheit der Heiligen Schrift wird hier ebenfalls auf die Natur übertragen: Da Gott sich in ihr wie im Mysterium des Kreuzes verborgen halte, könne er auch nicht mit den körperlichen Augen wahrgenommen werden:

> Mais qui le pourra descouvrir en un si pauvre lieu ? Non pas l'œil de la chair, mais l'œil de l'ame ; non la nature, mais la grace ; non la sagesse humaine, mais la lumiere divine ; non la superbe, mais l'humilité ; non la raison, mais la foy ; non la connoissance, mais l'amour : l'amour a caché là nostre Dieu, à fin que l'amour l'y cherche. Il s'estoit monstré en la creation de ce grand Univers ; les hommes ne l'avoient pas sçeu trouver, quoy qu'il se fut rendu manifeste ; il s'est caché sous la Croix, à fin qu'on l'y vienne chercher.[260]

Aufgabe des Menschen sei es nun, Gott mit den Augen der Seele und des Glaubens zu suchen. Die Ablehnung des Körperlichen und direkt Faßbaren kommt einer Ablehnung des unmittelbar Sichtbaren gleich. Der Mensch wird dazu aufgefordert, Gott hinter dem Schleier der Natur zu suchen. Anders als bei Drelincourt, der die Natur nur anhand der Heiligen Schrift interpretiert, ist es bei Molinier durchaus möglich, Gott in der Natur wahrzunehmen. Allerdings bleibt Gott ein *deus absconditus* und muss von den Gläubigen aktiv gesucht werden. Das zunächst Sichtbare bedeute nämlich immer etwas anderes, sodass eine allegorische Interpretation der Naturphänomene unerlässlich sei. Denn die Natur ist ein Buch, das gelesen werden muss:[261]

> C'est pourquoy pour estre honoré & glorifié, il est voulu sortir hors de soy, & manifester sa bonté, sa puissance, sa sagesse, sa Divinité en la creation, & conversation de tant de belles choses qu'on void en l'Univers, où comme sur un livre, & sur un tableau il a marqué de ses mains propres, en gros, & lisibles characteres, la vive image de ses perfections.[262]

Im weiteren Verlauf listet Molinier einige Beispiele göttlicher Erkenntnisse in der Natur auf. Er hält seine Ergebnisse zunächst sehr allgemein: Gottes Ausmaß sei im großen Umfang der Welt zu erkennen, seine Unendlichkeit in der Vielfalt der Geschöpfe und seine Ewigkeit in dem andauernden Wandel von Nacht und Tag, von kalt zu warm, der Jahreszeiten, von Tod und Leben sowie der Fortpflanzung und des Verfalls:

---

[260] Ebd.
[261] Auf die Metapher des *liber naturae* wird in 3.3. näher eingegangen.
[262] Ebd., S. 61.

> Son immenseté paroit en l'estenduë de ce grand monde, son infinité en la multiplicité de tant de divers genres & especes de choses, son Eternité en la revolution, & vicissitude continuelle de la nuict & du iour, du froid, & du chaud, de l'Automne, & de l'Hyver du Printemps, & de l'Esté, de la mort & de la renaissance, de la generation, & de la corruption, qui representent en leur cercle qui roule tousiours, une espece de perpetuité.[263]

Auch in seiner Beschreibung der Unwandelbarkeit Gottes bleibt er eher allgemein (diese sei „figuree en la terre immobile en son [de l'univers] centre"[264]) sowie bei Gottes unverständlichen Essenz (die sich in „la profondeur des abymes"[265] zeigen würde) und in der Beschreibung seiner Weisheit („representee par l'ordre, & disposition de tant de diverses choses subordonnees l'une à l'autre, agencees, & arrangees chacune en sa place avec une telle symmetrie, & proportion"[266]). Die Schöpfung sei somit ein Buch, das in allen seinen Teilen („en toutes ses parties"[267]) Gott offenbare. Das detaillierte Allegorisieren der einzelnen Schöpfungselemente ist bei Molinier jedoch nur selten zu beobachten. So deutet er den Opal als einen Blumenstrauß, der die glänzenden Farben aller anderen Edelsteine in sich zusammenfasse und vergleicht ihn mit dem Kreuz, in dem die Liebe, Gnade, Weisheit, Gerechtigkeit und die Macht Gottes sichtbar würden:

> L'opale represente à nos yeux toutes les diverses couleurs, & tout l'esmail des pierres precieuses, nous y voyons le verd de l'émeraude, le bril du diamant, le blanc de la perle, l'esclat du rubis, les flammes de l'escarboucle. C'est comme un bouquet composé de toute sorte de fleurs, d'œillets, de roses, de lys, & violettes. Telle est la Croix, c'est un bouquet, c'est une Opale, où nous voyons briller tout l'émail des perfections de Dieu, son amour, sa misericorde, la sagesse, sa iustice, sa puissance.[268]

Obwohl die Elemente für eine Ausdehnung der Allegorie mit den Farben weiß (für die Flüssigkeit aus Christus' Seitenwunde), rot (für Christi Blut) und grün (für die Hoffnung, die der Kreuzesbaum, hier nun als Blume dargestellt, bringt) theoretisch anwesend wären, wird die Deutung des Steines nicht weiter ausgeführt. Man könnte vermuten, dass Molinier diese Deutung als selbstverständlich ansieht und erwartet, dass die Gläubigen diese

---

[263] Ebd., S. 62.
[264] Ebd.
[265] Ebd.
[266] Ebd., S. 63.
[267] Ebd.
[268] Ebd., S. 54.

Übersetzungsleistung selbst ausführen. Somit würde sich seine Predigt am lehrhaften Aufbau der Parabel orientieren, in der das *tertium comparationis* von den Hörern selbst erschlossen werden müsste. Wahrscheinlicher aber ist, dass der Prediger die Deutung nicht weiter ausführt, da die Naturallegorese das Mysterium der Weisheit Gottes immer nur eingeschränkt wiedergeben könne. Seine unendliche Weisheit, Macht und Liebe zeige Gott im Wunder der Erlösung, um sich eben genau darin zu offenbaren:

> Mais d'autant que tout ce monde quoy qu'admirable, & parfait en son genre ne represente neantmoins qu'imparfaictement les perfections de Dieu, veu qu'il est fini, & Dieu infini, il est limité, & la grandeur de Dieu n'a pas de bornes; Dieu pour sa plus grande gloire s'est voulu manifester en une seconde façon plus haute, & plus excellente. C'a esté en l'oeuvre de nostre redemption, où il a employé son propre fils, & a donné la vie, & le sang d'iceluy pour le prix de nos ames, desirant monstrer par cet effect tout ce que sçait, tout ce que peut, tout ce que veut sa sagesse infinie, sa puissance infinie, son amour infini.[269]

Aus diesem kurzen Beispiel geht hervor, dass die Naturallegorese bei den Katholiken auf den gleichen hermeneutischen Prinzipien beruht, die für die Exegese der Heiligen Schrift angewendet werden. Da Gott sich den Menschen nicht direkt offenbaren kann, muss er in Allegorien sprechen, um das Mysterium der Erlösung zu eröffnen. Dies tut er in der Heiligen Schrift, aber eben auch in der Natur, die wie ein Buch gelesen werden kann. Wie die Heilige Schrift sei auch das Buch der Natur prinzipiell ein dunkles Buch, das mittels Allegorese erschlossen werden muss. Deswegen kann der Prediger hinter allen Naturphänomenen, wie hinter jedem Wort Gottes, ein allegorisches Anderes vermuten. Auch wenn Gott sich im Buch der Natur nur eingeschränkt offenbaren kann, versteht der Prediger die Naturallegorese nicht als bloßen rhetorischen Schmuck. Er versteht sie auch hermeneutisch, um die Gläubigen mit seinen Auslegungen über Gottes Gnade unterrichten zu können. Im Gegensatz zu Drelincourts dialektisch-schematischer Allegorisierung der Sterne, geht Moliniers Naturexegese nicht auf Details ein, sondern lässt den Gläubigen in seiner Ahnung auf sich selbst gestellt. Das Mysterium, das in der Allegorie der Natur zum Ausdruck kommt und somit zwar erahnt werden kann, bleibt gleichzeitig in ihr verborgen. Aus diesem Grund vermag Molinier die unterschiedlichen Deutungen nur zu akkumulieren. Die Agglemeration an Allegorien überwältigt den Gläubigen und führt die Mannigfaltigkeit der göttlichen Mysterien vor Augen, dessen Verständnis sich ihnen aber letztendlich doch entziehen muss.

---

[269] Ebd., S. 64.

Fazit

Zu Abschluss des Kapitels kann konstatiert werden, dass die Allegorie und die allegorische Bibelinterpretation, nicht nur in der Hermeneutik, sondern auch in der Homiletik, also in Theorie und in der Praxis, für beide Konfessionen ein heikles Thema darstellt.

Die bereits im ersten Kapitel beobachtete Systematisierung der hermeneutischen Allegorie kann auch in ihrer praktischen Anwendung in der Predigt beobachtet werden. Das Streben nach einem soliden Einsatz der Allegorese ist hierbei das Hauptanliegen der Prediger und kann als interkonfessionelle Motivation zur Regulierung der Allegorese verstanden werden. Ein adäquater Einsatz der Allegorie in den homiletischen Theorien beider Konfessionen bedeutet in erster Linie, dass sie hermeneutisch funktional umgesetzt werden muss. Wenn die Allegorie eingesetzt wird, muss sie auch inhaltlich etwas Wahres aussagen und nicht nur als rhetorischer Schmuck im Sinn der *metaphora continuata* dienen. Sowohl katholische als auch reformierte Predigtlehren warnen daher vor Allegorien, die sich zu weit vom Literalsinn entfernen. Die praktische Ausführung dieser Form von Systematisierung wird von den jeweiligen Konfessionen jedoch anders umgesetzt.

So suchen katholische Prediger für die Verwendung der Allegorese immer die Autorität der Kirchenväter und nutzen in Lexika festgelegte Deutungen. Im Hintergrund steht dabei stets der Gedanke, dass das Mysterium der Gnade, das in den Allegorien zum Ausdruck kommt, zwar nie gänzlich durchdrungen werden kann, aber dennoch in jedem Wort der Heiligen Schrift und in jedem Naturphänomen anwesend ist. Da die Allegorien also immer verrätselt bleiben, können sie vom Menschen nie vollständig erfasst werden. Das Himmlische kann nur erahnt werden. Diese Verrätselung kann allerdings zu Fehldeutungen führen. Eine auf der Tradition der Kirchenväter aufbauende und somit vom Heiligen Geiste inspirierte Allegorese sorgt für eine hermeneutische Absicherung und kommt Fehldeutungen zuvor.

Die reformierten Prediger nehmen allegorische Deutungen immer nach dem Prinzip des *sensus simplex* in ihren Predigten vor. Auch sie nutzen, wenngleich sparsam, die Autorität der Kirchenväter, aber allegorische Deutungen werden insbesondere dadurch hermeneutisch abgesichert, dass sie streng systematisch argumentiert werden und somit immer eine deutliche Aussage formulieren. Anders als die katholischen Prediger, schreiben reformierte Geistliche der Heiligen Schrift eine Klarheit zu, die sie wiederum mit allegorischen Deutungen unterstützen. Eine reformierte Predigt bezieht sich deswegen nicht nur auf einzelne Worte aus der Heiligen Schrift, sondern beginnt immer mit der vollständigen Lektüre eines Textabschnitts.

Allegorische Deutungen, die sich auf einzelne Worte beziehen, werden stets im Kontext der umliegenden Bibelverse durchgeführt.

Trotz der hermeneutischen Besonnenheit der Prediger beider Konfessionen, werden allegorische Deutungen in den Predigten beider Konfessionen vielfältig verwendet. So werden allegorische Deutungen, von sowohl katholischen als auch reformierten Predigern, oft wie selbstverständlich angewandt, was man daran erkennen kann, dass sie manchmal ohne weitere Erklärung eingesetzt werden können. Dies geschieht vor allem dann, wenn die allegorischen Bezüge bereits in der Heiligen Schrift vorgegeben sind, wie es zum Beispiel für die eherne Schlange als das Kreuz Christi der Fall ist. Allegorische Deutungen werden somit zu rhetorischen Topoi, die wie Automatismen in die Predigt einfließen. Den katholischen Predigern nützen diese Selbstverständlichkeiten häufig, um mehrere Allegorien zu stapeln. Somit können sie ihre eigene Redekunst zur Schau stellen und einen Effekt der Überwältigung bei den Zuhörern auslösen. Die reformierten Prediger nutzen solche selbstverständlichen Allegorien, um sie zum Anlass für eine Vertiefung anderer Themenspektren zu nehmen, wie am Beispiel von du Moulin und Amyraut sichtbar wurde.

Der Einsatz der Allegorese findet zudem in den Predigten beider Konfessionen Anwendung, um spezifische kirchliche Rituale zu unterstützen, wie am Beispiel der Fastentage deutlich wurde. Die Allegorese erlaubt es, die körperliche Erfahrung des Fastens in eine geistliche Erfahrung umzudeuten. Ein leerer Magen entspreche einem leeren Geist, der sich vom Irdischen ab- und dem Himmlischen zuwenden kann. Zusätzlich kann das liturgische Geschehen eines Fastentages mittels der Allegorese in die Heilsgeschichte eingeordnet werden.

Für die Parabelauslegung greifen die Prediger beider Konfessionen ebenfalls auf die Allegorese zurück, um die Botschaft des Gleichnisses interpretieren zu können. Hier lassen sich die Folgen der hermeneutischen Ausgangsprinzipien der katholischen und der calvinischen Bibelauslegung für die Allegorese besonders gut beobachten. Dort, wo das Gleichnis laut des reformierten Predigers anlässlich des *sensus simplex*-Prinzips eine klare Botschaft habe, gestaltet sich dies bei dem katholischen Prediger, der die Heilige Schrift als einen dunklen und mysteriösen Text versteht, durchaus komplizierter. Der reformierte Prediger kann die Botschaft des Gleichnisses anhand einer minutiösen Textanalyse aufarbeiten. Für den katholischen Prediger ist allein aus der Tatsache, dass Gott in Parabeln spricht, deutlich, dass die Heilige Schrift dunkel ist. Bereits die Allegorese der ersten Worte des Gleichnisses führt ihn deswegen zu einer Kette anderer allegorischen Auslegungen. Die Botschaft der Parabel ist somit nicht auf den ersten Blick erkennbar. Ähnliches ist in der Durchführung allegorischer Naturdeutungen zu beobachten. Die Natur erhält bei den Reformierten unter Hinzunahme der Heiligen Schrift

einen einfachen Sinn und kann mittels einer schematischen Analyse als Allegorie gelesen werden. In der katholischen Homiletik wiederum ist die Natur eine mysteriöse Malerei, die dem Menschen neben der Heiligen Schrift einen Einblick ins Himmlische gewährt.

Jedoch halten sich die Prediger nicht immer an ihre hermeneutischen Ausgangsprinzipien. Binnenkonfesionelle Unterschiede bezüglich des Umgangs mit der Allegorese sind ebenso zu beobachten. So geht Camus in seinen Predigten systematischer vor als zum Beispiel de Seguiran. Und Laurent Drelincourt entfaltet seine allegorischen Auslegungen deutlich mehr als Jean Daillé. Trotz der hermeneutischen Kontrolle, mit der die Allegorese in beiden Konfessionen belegt wird, verführt ihre rhetorische Wirkmächtigkeit den Prediger manchmal, ihren allegorischen Auslegungen mehr Raum zu geben als in den hermeneutischen Regelwerken als adäquat gesehen wird.

Schließlich zeigt die Analyse der Predigten, dass die Allegorie im Bereich der geistlichen Eloquenz im Frankreich des 17. Jahrhunderts in beiden Konfessionen eine prominente hermeneutische sowie rhetorische Rolle einnimmt. Sie unterliegt dabei jedoch einer Systematisierung in der Form von Lexikalisierung und Dialektikalisierung, die einer Krise ihrer hermeneutischen Funktion zuvorkommen soll.

Il nous a dechiffré tous les Tableaux secrets,
La verité succede à l'ombre des Figures:
La vieille Loy fait place à ses nouveaux Decrets.
(Jean de la Ceppède: *Les Théorèmes*, I, 3, 79, V. 12-14)

Kapitel 3 – Allegorie und Allegorese in der geistlichen Lyrik

In seinem *Abrégé de l'art Poétique français* schreibt Pierre de Ronsard im Jahr 1565:

> Car la Poësie n'estoit au premier aage qu'une Theologie allegoricque, pour faire entrer au cerveau des hommes grossiers par fables plaisantes et colorees les secrets qu'ils ne pouvoient comprendre, quand trop ouvertement on descouvroit la verité. [1]

Für Pierre de Ronsard besteht die Funktion der Allegorie in der (geistlichen) Lyrik, um die es im Folgenden gehen soll, in einem Vermitteln von Wahrheit anhand schöner und farbiger („plaisantes et colorees") Exempla für das ungebildetet Publikum, da diesen ansonsten ein Verständis der Mysterien gänzlich verwehrt bliebe.[2] Die Lyrik ist für ihn eine Quelle von verschleierten, göttlichen Wahrheiten, die nur über die Allegorie vermittelt werden können. Basierend auf meinen bisherigen Ergebnissen und der Erkenntnis, dass die Allegorese der Heiligen Schrift sowohl im rein theologischen Kontext der Hermeneutik als auch im rhetorischen Kontext der Homiletik für beide Konfessionen im 16. und 17. Jahrhundert weiterhin eine Rolle spielt, kann nun die Frage nach der Funktion der allegorischen Deutung der Bibel in der geistlichen Lyrik gestellt werden. [3]

---

[1] Pierre de Ronsard: *Abbregé de l'Art poetique francoys.* In: Ders.: *Oeuvres complètes*, Bd. 2. Hrsg. von Jean Céard u.a. Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade) S. 1175.

[2] Vgl. zu diesem Thema Christophe Bourgeois: *Théologies poétiques de l'âge baroque.* Paris, Honoré Champion, 2006, S. 69-76.

[3] Bourgeois schreibt in seiner Studie zur geistlichen Lyrik bereits, dass protestantische Dichter, obwohl der vierfache Schriftsinn von der reformierten Theologie abgelehnt wird, weiterhin allegorische Deutungen vornehmen und konstatiert, dass „il n'existe pas nécessairement de poétique confessionelle, qui serait commandée par le refus théologique de l'allégorie" (Bourgeois 2006, S. 400). Das Ablehnen der Allegorese in der reformierten Theologie, hätte laut ihm also keine Auswirkung auf deren Verwendung in der protestantischen Lyrik. Im ersten Kapitel meiner Arbeit konnte jedoch bereits deutlich gemacht werden, dass die Ablehnung des vierfachen Schriftsinns innerhalb der protestantischen Theologie, nicht unbedingt zu einer Ablehnung der Allegorese führt. Ohne behaupten zu wollen, dass es so was wie eine konfessionelle Poetik gibt, lohnt es sich meines Erachtens, genauer auf die Einflüsse der theologischen Standpunkte bzgl. der Allegorese in der geistlichen Lyrik einzugehen. Dies dürfte die Tatsache, dass protestantische Dichter weiterhin allegorische Auslegungen in ihren Gedichten aufnehmen, erläutern können.

In diesem Kapitel wird gezeigt, dass die konfessionsspezifischen Standpunkte bezüglich der Allegorie, die in der Bibelhermeneutik und der Homiletik bereits konstatiert wurden, ebenfalls in der geistlichen Lyrik zu beobachten sind.

Wie bei einer Analyse der Homiletik, muss auch für die Anwendung der Allegorie in der Lyrik sowohl mit ihrer hermeneutischen als auch mit ihrer rhetorischen Funktion gerechnet werden. Jedoch wird die Allegorie nicht nur aus biblisch-hermeneutischen Gründen oder rhetorisch-didaktischen Gründen genutzt, sondern auch aus Gründen der poetischen Ästhetik. Die Frage nach der hermeneutischen Solidität wird hier also noch prägnanter: wird die Allegorie verwendet, um christliche Wahrheiten offenzulegen oder wird sie aus ästhetischen Gründen eingesetzt?

Um dieser Frage nachzugehen, soll der Verwendung der Allegorie exemplarisch anhand einiger ausgewählter Bände geistlicher Lyrik nachgegangen werden. Die Analyse der Texte wird, wie in den bisherigen Kapiteln, mit spezieller Berücksichtigung der im Text erkennbaren theologischen Stellungnahmen bezüglich der Allegorie durchgeführt. Somit soll auch die Frage beantwortet werden, ob die Gattung der geistlichen Lyrik eine freiere, d.h. eine weniger an theologische Richtlinien gebundene, Anwendung der Allegorie erlaubt. In der Analyse soll deswegen auch dem konfessionellen Hintergrund der Dichter Rechnung getragen werden.

Im Folgenden werden drei Aspekte der Funktion der Allegorie in der geistlichen Lyrik besprochen. Zunächst möchte ich zeigen, dass Dichter, wenn sie Lyrik mit biblischen Inhalten verfassen, gleichermaßen als Exegeten betrachtet werden sollen. Somit kann gezeigt werden, wie die Allegorese Poetik und Exegese zusammenfließen lässt. Anhand konkreter Beispiele soll dann analysiert werden, wie Hermeneutik und Poetik in der rhetorischen Figur der Allegorie zusammenkommen. Konkret wird dabei die Theorie der *argutia* oder des *acumen* ins Auge gefasst, nach der das scharfsinnige Zusammenführen zweier auf den ersten Blick zusammenhangloser Konzepte in einer Pointe, das Ziel der Lyrik und insbesondere der Sonettendichtung ist. Die Theorie der Pointe, wie sie zum Beispiel bei Emanuele Tesauro und Balthasar Gracían zu beobachten ist, macht letztendlich deutlich, wie biblische Hermeneutik und poetische Rhetorik – also theologische und ästhetische Verfahren – durch die Allegorie in der geistlichen Lyrik zusammenfinden. Desweiteren soll gezeigt werden, dass die Allegorie auch im Bereich der Meditationstheorien eine grundlegende Funktion hat. Die theologische Debatte um den Einsatz der Sinne in der Meditation ist auch in der geistlichen Lyrik zu beobachten und wird vor dem Hintergrund theologisch-konfessioneller Ansichten ausgetragen. Neben der Heiligen Schrift als Quelle göttlicher Wahrheit, speist sich die geistliche Lyrik auch durch eine andere Quelle der göttlichen Offenbarung: dem *liber naturae*. Die Offenbarungen

der Natur, die in der frühneuzeitlichen geistlichen Lyrik zur Sprache kommen, stehen in einer langen Tradition von Naturphilosophie, Hermetismus und Naturtheologie. Die Allegorese, die es erlaubt die Schöpfung als Zeichennetz zu lesen, wird auch hier wiederum von Dichtern beider Konfessionen lyrisch umgesetzt. Somit ist die geistliche Lyrik die Gattung, in der die Spannung zwischen Hermeneutik und Rhetorik ihren Höhepunkt erreicht. Der Dichter geistlicher Lyrik ist gezwungen, zwischen aus theologischer Sicht hermeneutisch als solide geachteten Bibelinterpretationen und rhetorisch attraktive Pointen, die von der Allegorie geleistet werden können, zu balancieren.

Diese Vielfalt an Themen soll nun anhand von Beispielen aus geistlichen Lyriksammlungen von Autoren beider Konfessionen untersucht werden. Der Akzent wird dabei auf den Werken *Les Théorèmes* (1613-1622) des katholischen Jean de la Ceppède und den *Sonnets chrétiens* (1677) des reformierten Predigers Lauren Drelincourt liegen. Zudem sollen auch weniger bekannte Beispiele, wie die *Exercice spirituel* (1606) des protestantischen Paul Perrot de la Sale und die *Muse chrétienne* (1590) des Protestanten Pierre Poupo herangezogen werden, um einen adäquaten Überblick für die Analyse zu erhalten.

3.1. Der Dichter als Exeget

Dass Dichter geistlicher Lyrik gleichermaßen als Exegeten zu sehen sind, liegt selbstverständlich darin begründet, dass sie ihre Themen und Topoi aus der Heiligen Schrift beziehen. Wenn sie den Text der Bibel oder eine der in ihr enthaltenen Erzählungen in eine lyrische Form transformieren, geht diesem Verfahren unweigerlich ein interpretativer Schritt voraus. Eine biblische Geschichte in der Form eines Gedichts nachzuerzählen, sorgt zudem unweigerlich für eine Fokussierung bestimmter Aspekte der Erzählung, die bereits als ein erster hermeneutischer Schritt identifiziert werden kann. Denn die lyrische Nacherzählung einer biblischen Geschichte ist im Prinzip nichts anderes als eine Exegese des Literalsinns. Ziel einer über den Literalsinn hinaussteigenden Interpretation ist häufig das vor Augen-Führen der Szene. Die Dichter appellieren nicht selten an die Sinne ihrer Rezipienten, um ihre Imagination anzuregen.[4] Wenn der biblische Stoff im Literalsinn vor die Augen der Leser geführt wird, kann eine Exegese des mystisch-allegorischen Sinns durchgeführt werden. Auf diese Weise kann dem Leser gezeigt werden, was die Textstelle für seinen Glauben oder sein Leben zu bedeuten

[4] Auf diesen meditativen Teil der geistlichen Lyrik wird in 3.2. näher eingegangen.

hat. Hierbei handelt es sich häufig um typologische Allegorien, die im Alten Testament Präfigurationen des Neuen Testaments erkennen lassen.

Als eines der bekanntesten Beispiele für die lyrische Anwendung der Typologie in Frankreich gelten wohl *Les théorèmes sur le sacré mystère de notre redemption,* die in den Jahren 1613 und 1621 von dem katholischen Dichter und parlamentarischen Ratgeber zu Aix-en-Provence, Jean de la Ceppède, in zwei Teilen herausgegeben wurden.[5] Die Lyriksammlung meditiert in 515 Sonetten die Passionsgeschichte chronologisch und stellt dabei immer wieder Bezüge zum Alten Testament her, dessen Geschichten, Personen und Objekte typologisch ausgelegt werden. Der Grund für diese Vorgehensweise ist, so Ceppède in den letzten Terzetten eines Sonettes über das sechste Kreuzeswort „es ist vollbracht" (Joh 19,30), dass durch Christus alles Alttestamentliche entziffert werden kann:

> Son oeuvre est achevé: son Pere est satisfait,
> Tout ce qui devoit estre a produit son effet:
> En luy sont accomplis tous les divins augures.
>
> Il nous a dechiffré tous les Tableaux secrets,
> La verité succede à l'ombre des Figures:
> La vieille Loy fait place à ses nouveaux Decrets.[6]

Im ersten Terzett stellt der Dichter fest, dass mit dem Vollenden des Werk Gottes in der Kreuzigung, all dasjenige was sein musste, bewirkt wurde und die göttlichen Prophezeiungen in Erfüllung gegangen sind. Im zweiten Terzett wird der ausgeführte Plan Gottes in Verbindung mit einer allegorischen Lesart der Heiligen Schrift gebracht. Die Wahrheit, die zunächst nur als Schatten in Figuren sichtbar war, ist nun, wie Ceppède in einer Fußnote beschreibt, in voller Farbe sichtbar geworden.[7] In vielen seiner Sonette werden diese allegorischen Figuren explizit

---

[5] Lange unbekannt geblieben, wurde das Werk von Henri Bremond in das Interesse der Forschung gerückt. Vgl. Henri Bremond: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Bd. 1. Nouvelle édition augmentée sous la direction de François Trémolières. Grenoble, Jérôme Millon, 2006, S. 302f. Vgl. Jacqueline Plantié: *Introduction.* In: Jean de la Ceppède: *Les Théorèmes sur le Sacré Mystère de notre Rédemption.* Hrsg. von Jacqueline Plantié. Paris, Champion, 1996, S. 7. Im Folgenden wird die Ausgabe von Yvette Quenot zitiert, da dort die vom Dichter verfassten Fußnoten mit abgedruckt worden sind.

[6] Jean de la Ceppède : *Les Théorèmes sur le Sacré Mystère de notre Rédemption,* I, 3, 79, V. 9-14. Hrsg. von Yvette Quenot. Paris, Société des Textes français Modernes, 1989.

[7] *Théorèmes,* I, 3, 79, Anm. 5: „*Secrets.* C'est à dire les figures, qui nous avoient representé le Christ sous divers noms, diverses personnes, & divers mysteres, tout cela est consommé, & changé en la verité de la chose figurée, pource dit S. Leon Pape, Sermon 14. de la Passion. *Il a changé les Sacrements des promesses figurées, pour ce qu'il a accomply ce qu'il avoit promis, & a mis fin à ce qu'il avoit denoncé*; & toutes ces ombres, ou esbauchements

erklärt. So werden in den *Théorèmes* stets alttestamentliche Personen, Erzählungen und Objekte als auf das Leiden Christi vorausdeutende Figuren angeführt.

Die in 1Sam 14 erzählte Geschichte vom Sieg des Jonathan und seines Waffenträgers über die Philister, wird von Ceppède zum Beispiel als „belle figure“ des Sieges Jesu über den Tod interpretiert: „Cette histoire de Ionathas (qui est une tres-belle figure de cette action de Iesus-Christ) est escrite au 1. livre des Roys, chapitre 14. [sic., tatsächlich handelt es sich um 1Sam 14, Anm. R.G.] notamment (pour les mesmes paroles imitées en ce Sonnet) aux versets 1.13. & 27.“[8] Das Sonett lautet wie folgt:

Le brave Ionathan resolu d’approcher
La bande incirconcise, au fort de ses vacarmes,
Et de pieds, & de mains grimpe sur le rocher,
Suivi d’un seul garçon qui luy porte ses armes.

Il l’attaque, il l’effroye aux premieres alarmes,
Il fait aux plus hardis la retraite cercher,
Il fait les plus vaillans à ses pieds trebucher,
Et rend le sablon moite, & de sang, & de larmes.

Non autrement le Christ suivi du villageois,
Qui seul porte apres luy le baston de la Croix,
Gravit sur la montagne, & combat le Tartare.

Ils different d’un point: l’autre d’un peu de miel
Desaltera sa langue: & cette gent barbare
Sert à Christ pour boisson du vinaigre, & du fiel.[9]

So wie der Waffenträger sich im Geleit von Jonathan befindet, wird Christus von Simon von Cyrene – hier als „villageois“ erwähnt – begleitet, der das Kreuz trägt, das mit den Waffen Jonathans gleichgesetzt wird. Und so wie Jonathan mit den Waffen den Philistern als Festung dienende Felsklippe hochsteigt, um sie zu bekämpfen, so steigt Christus mit dem Kreuz

ont maintenant leurs vives couleurs, & leur derniere main, comme dit eloquemment Cornelius Mussus Evesque de Bitonte au Sermon du conseil de Dieu, & des Iuifs, alecontre de Iesus-Christ 1. part.“ Auf die Funktion der Fußnoten wird im weiteren Verlauf des Kapitels noch eingegangen.

[8] *Théorèmes,* I, 3, 8, Anm. 1.

[9] *Théorèmes,* I, 3, 8, V. 9-12.

bewaffnet den Kalvarienberg hinauf, um den Tartarus zu bekämpfen. Auffallend ist die Bedeutungsverkehrung im letzten Terzett, in dem Ceppède Jonathan explizit von Christus abgrenzt. Während ersterer doch mit seinem Stab Honig gegessen habe (1Sam 14,27), so hätte letzterer am Kreuz Essig (Mk 15,36) und Galle (Mt 27,34) erhalten. Der Einbruch des Vergleichs zwischen Jonathan und Christus zeigt in erster Linie, dass der Kampf Christi gegen den Tod letztendlich schwerer ist als der des Jonathans gegen die Philister. Aber das letzte Terzett ist auch ein eindringliches Beispiel für das Zusammenfallen von Exegese und Poetik. Das Aufdecken der allegorischen Bezüge zwischen Jonathan und Christus läuft hier auf eine überraschende Pointe – ein Wort das Ceppède in Vers 12 sogar explizit verwendet – hinaus. Dieser Überraschungseffekt kann im Licht der zuvor erwähnten Scharfsinnigkeitstheorien gesehen werden.

Die Rhetorik der Pointe, die ihren Ursprung in den frühneuzeitlichen Theorien zur *argutia*, also zur Scharfsinnigkeit hat, so wie diese in den Werken von Autoren wie Gracián und Tesauro zu finden ist, ist eine wichtige Strategie für das Einführen der allegorischen Auslegungen der Heiligen Schrift in der geistlichen Dichtung.[10] Die *argutia* ist bei Gracián, wie er in sein Werk *Agudeza y arte ingenio* (1648) beschreibt, die Suche nach überraschenden Ähnlichkeiten, die einen Stil kreiert, der das Angenehme mit dem Wahren verbindet. So behauptet er, dass die Wahrheit nicht direkt, sondern verkleidet und über Umwege vermittelt werden sollte.[11] Tatsächlich sei die Allegorie die herkömmliche Weise, um die Wahrheit einzukleiden: „El ordinario modo de disfrazar la verdad para mejor insinuarla sin contraste, es el de las parábolas y alegorías.“[12] Eine ingeniöse Sprache besteht somit auch in der Verkehrung eines Objektes in sein Gegenteil: „Consiste su artificio [der Kunst der „ingeniosas

[10] Ich folge hier in großen Linien Anne Manteros Argumentation, die diese Tatsache in einem Aufsatz eingehend erforscht hat: Anne Mantero: *Ingéniosité et herméneutique: une poésie du chiffre et de la figure.* In: *Amour sacré, Amour mondain, Poésie 1574-1610.* Cahiers V.L. Saulnier 12. Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1995, S. 125-139. Vgl. auch Christophe Bourgeois: *Figures du sens : jalons pour une réflexion sur les rapports entre poésie et spiritualité.* In: Olivier Millet: *La spiritualité des écrivains.* Genf, Droz, 2008, S. 81-95.

[11] Gracián beschreibt in einer Passage, wie die Wahrheit, nachdem sie die Agudeza um Rat gefragt hat, die Augen öffnet und durch die Verwendung einer ingeniösen Sprache, die das, was nah ist weit malt und die über das Gegenwärtige im Vergangenen spricht, immer genau zu ihren anvisierten *Punkt* gelangt: „Abrió los ojos la Verdad, dio desde entonces en andar con artificio; usa de las invenciones, introdúcese por rodeos, vence con estratagemas, pinta lejos lo que está muy cerca, habla de lo presente en lo pasado, propone en aquel sujeto lo que quiere condenar en éste, apunta a uno para dar en otro, deslumbra las pasiones, desmiente los afectos, y por ingenioso circunloquio viene siempre a parar en el punto de su intención“ (Baltasar Gracián: *Agudeza y Arte de Ingenio, en que se explican todos los modos y diferencias de concetos, con exemplares escogidos de todo lo más bien dicho, asi sacro, como humano.* Verdussen, Geronymo und Iuanbaut, 1669, S. 318).

[12] Ebd., S. 321. Auf die Beziehung zwischen Allegorie und ingeniöser Sprache bei Gracián geht Johanna Schumm in ihren aufschlussreichen Aufsatz zur Verstellung und Allegorie näher ein: Johanna Schumm: *Der Zuckerguss der Wahrheit. Zur Verbindung von Allegorie und Verstellung im Barock.* In: Ulla Haselstein (Hrsg.): *Allegorie. DFG-Symposion 2014.* Berlin, De Gruyter, 2016, S. 414-441.

transposiciones"] en transformar el objeto, y convertirlo en lo contrario de lo que parece."[13] Auch hier besteht also mit Blick auf die quintilianischen Definition der Allegorie als *inversio* eine Verbindung zwischen Allegorie und ingeniöser Sprache. Im *Cannocchiale Aristotelico* (1654) behauptet Emmanuele Tesauro, dass besonders in der göttlichen Sprache solche Spitzfindigkeiten zu finden seien, da hinter dem Literalsinn noch die Scharfsinnigkeit („acutezza") der tropologischen, allegorischen und anagogischen Sinnen verborgen sei:

> Ma d'infinita lunga son più ingegnose le metaforiche Argutezze di Dio, che quelle de' Mortali; peroche nella humana eloquenza il parlar proprio esclude il figurato: ma nella Divina Mitologia, dentro della proprietà Letterale, s'involge l'acutezza tropologico: & sotto questa l'allegorica; & più sotto, si concentra l'anagogia: talche in una paroletta hautai trè Concetti, & in un Concetto trè metafore.[14]

In der geistlichen Lyrik verbindet diese Rhetorik der Scharfsinnigkeit somit die rhetorische und hermeneutische Funktion der Allegorie, regt sie doch zu einer allegorischen Exegese der göttlichen Sprache – also zu einer Suche nach den in ihr enthaltenen scharfsinnigen Pointen – an, die anschließend in den Gedichten auf rhetorisch scharfsinnige Weise angewandt werden können. Hinzu kommt die Tatsache, dass insbesondere das Sonett, im Sinne des *concettismo*, das scharfsinnige Schlussfolgern fördert.[15]

Die alttestamentlichen Personen und Ereignisse verweisen in den Gedichten nicht immer nur auf Christus. Sie können ebenfalls auf andere Personen im Neuen Testament verweisen. So deutet Ceppède Noomis Worte aus Rut 1,20 in einer Fußnote zum entsprechenden Sonett mariologisch um:

> Noëmi veufve de Eli-melech, apres la mort de ses Fils dit ces mesmes paroles en figure (peut estre) de la Vierge desolée, au livre de Ruth, chapitre 1. verset 20. *Ne m'appelez point*, dit-elle,

---

[13] Ebd., S. 105. Vgl. Föcking 1994, S. 175. Für ausführliche Studien zur Argutia-Bewegung vgl. u. a. Emilio Hidalgo-Serna: *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián. El „concepto" y su función lógica.* Barcelona, Anthropos, 1993; Mercedes Blanco: *Les rhétoriques de la pointe.* Paris, Champion, 1992; Volker Kapp: *Argutia-Bewegung.* In: HWbRh, Bd. 1, Sp. 991-998.

[14] Emanuele Tesauro: *Il Cannochiale Aristotelico.* Venedig, Paolo Baglioni, 1669, S. 48.

[15] Vgl. dazu Françoise Graziani: *Le* concetto *dans le sonnet.* In: Yvonne Bellenger: *Le Sonnet à la Renaissance. Des origines au XVIIe siècle.* Paris, Aux amateurs du livre, 1988, S. 103-109. Bei Jacques Peletier du Mans heißt es über das Sonett: „[…] il [das Sonett] […] doit être élaboré, doit sentir sa longue reconnaissance, doit résonner en tous ses vers sérieusement: et quasi tout philosophique en conceptions. Bref, il doit être fait comme de deux ou trois conclusions" (Jacques Peletier du Mans: *L'art poétique d'Horace traduit en Vers François.* Hrsg. von Michel Jourde u.a. Paris, Champion, 2011, S. 355).

Noëmi (c'est à dire belle) mais appelez moy Mara, c'est à dire amere: car le Tout-puissant m'a remplie d'amertume.[16]

Das erwähnte Sonett lautet in seiner Gänze wie folgt:

Avecques Noëmi, cette chetive Mere
Aux Dames de Salem disoit ie vous suply,
Ne me dites plus belle, ains m'appelez amere:
Le Seigneur a mon coeur d'amertume remply.

Les plus griefves douleurs peintes sur le reply,
Des vieux siecles passés reduites en sommaire,
Auprès de ma douleur, ne sont qu'une Chimere.
Voicy ton Prognostic, ô Vieillard, accomply.

De la mort de mon Fils naist la ferme esperance
Du salut des humains: i'ay fidele asseurance
Que sa mort de la mort le rend ores vainqueur.

Mais son corps qui s'expose à ce martyre extreme
Est à moy, c'est mon sang, il m'est plus que moy-mesme
Ce qu'il souffre en son corps, ie le souffre en mon coeur. [17]

Anhand der beiden vorgehenden Beispiele kann beobachtet werden, dass solche typologischen Allegorien mit einem unterschiedlichen Maß an Komplexität im Sonett ausgebaut werden können. Dort, wo im Sonett über Jonathan als Figur Christi die Allegorie in jeder Strophe amplifiziert wird, indem jedes narrative Element der Erzählung aus 1Sam 14 mit einem aus der Passionserzählung gleichgesetzt wird, (der folgende Waffenträger als Simeon, der Schlagstock als das Kreuz, der Berg, auf dem die Philister sich befinden als der Kalvarienberg), ist dies im Sonett über Noomi nicht der Fall. Die Allegorie von Noomi als Maria, wird nicht amplifiziert, sondern sie wird im ersten Quartett schlichtweg angesprochen, indem der Dichter Maria (die „chetive Mere") die Worte Noomis aussprechen lässt und sie durch das Reimpaar „Mere" „amere" zusätzlich verbindet. In den weiteren Strophen wird die Allegorie von Noomi als Maria

[16] *Théorèmes,* I, 3, 61, Anm. 1.
[17] *Théorèmes*, I, 3, 61, V. 1-4.

nicht weiter amplifiziert. Das zusammengefasste Leiden der vorhergehenden Jahrhunderte, das im Vergleich zum Leiden Mariae bei der Passion („Les plus griefves douleurs peintes sur le reply,/ Des vieux siecles passés reduites en sommaire"), nur ein Trugbild („chimère") sei, könnte als Indiz für eine typologische Deutung des Alten Testaments verstanden werden. Insbesondere die Verwendung des Wortes „chimère" kann als Signal für eine uneigentliche Rede gesehen werden, laut der alles alttestamentliche Leiden lediglich ein Schatten oder ein Abbild des Leidens Christi am Kreuz, in dem das Leid kulminiert, sein könnte. Der „Vieillard", dessen Prognose erfüllt wird, könnte dann als Personifikation des Alten Testaments verstehen. Stattdessen erklärt La Ceppède in einer Fußnote aber, dass es sich bei dem „vieillard" um Simeon handelt, der in Luk 2,35 das Leiden Mariens vorsieht: „Et tuam ipsius animam pertransibit gladius."[18] Durch diesem Verweis, fördert der Dichter eher eine Lektüre des zweiten Quartetts im Literalsinn der Geschichte der *compassio* Mariae. Die Prognose des Simeons bezieht sich nämlich undoppeldeutig auf das Leiden Mariens. Das gesamte Leiden der vorhergehenden Jahrhunderte ist somit rhetorisch als eine Hyperbel zu verstehen, die ausdrücken soll, dass die Passio Mariae schmerzhafter ist als das gesamte im Alten Testament beschriebene Leiden. In den Terzetten kommt Mariens tugendhafte Beständigkeit zum Ausdruck, die es ihr erlaubt, ihren Kummer und ihre Tränen, wie Ceppède erneut in einer Fußnote erklärt, beim Sterben ihres Sohnes, obwohl sie stark gelitten hat, zurückzuhalten und zu bemerken, dass „De la mort de mon Fils naist la ferme esperance/ Du salut des humains."[19] Die typologische Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament bleibt hier also reduziert auf das erste Quartett und La Ceppède scheint geradezu einer weitere Doppeldeutigkeit im zweiten Quartett mittels der Fußnote vorbeugen zu wollen.

Die Beobachtung von unterschiedlichen Graden an Komplexität der lyrischen Anwendung der allegorischen Bibelexegese innerhalb einer Gedichtsammlung, lässt bereits vermuten, dass die Systematisierung der Allegorese, wie sie in der Theologie und in der Homiletik beobachtet werden konnten, auch im Kontext der Dichtung durchgeführt wird. Denn lediglich die im Literalsinn vorhandenen Elemente werden von la Ceppède genutzt.

Mit Hinblick auf die Kontrolle der allegorischen Deutungen sind auch die Fußnoten von großer Bedeutung. In seinen Anmerkungen kann der Dichter nämlich die Bedeutung der

---

[18] Zitiert nach *Théorèmes*, I, 3, 61, Anm. 3.

[19] Ebd., V. 9-10. In der dritten Fußnote des Gedichts heißt es: „En somme disons avec les Peres en general, le desir, & l'affection que la sainte Vierge avoit a l'oeuvre de nostre redemption, & son esperance ferme, ou (pour mieux dire) sa foy de la Resurrection de son Fils, ont bien retenu, & temperé ses pleurs, & ses doleances; mais non pas tout à fait empesché, qu'elle n'ait senty vivement la douleur presente qu'elle voyoit souffrir à son cher Fils."

typologisch-allegorischen Auslegungen seiner Poetik festlegen und zu einer gewissen Grade kontrollieren, um jegliche Ambiguität auszuschließen. Weiterhin zeigt er in seinen Anmerkungen, ganz in Übereinstimmung mit den Dekreten des Tridentiner Konzils zur Auslegung der Heiligen Schrift,[20] dass er seine Deutungen nicht selbst ersinnt, sondern sich auf die patristische Tradition stützt. In seiner Einleitung bestätigt La Ceppède dies selbst:

> Or pour ce que la calomnie, qui mord ordinairement sur nos actions, attaque principalement les oeuvres qui traittent de la religion, pour les arguer d'heresie, i'ay voulu moy-mesme faire des annotations à mes Theoremes, pour marquer les lieux de l'Escriture, ou des Saincts Peres, qui me doivent estre à garent de tout ce que i'ay escrit; […].[21]

Der Dichter sichert seine Deutungen also ab, indem er seine Quellen, die Heilige Schrift und die Tradition, öffentlich macht.

Ebenfalls ist zu beobachten, dass die typologische Allegorese in der geistlichen Lyrik – und dies dürft nun keine Überraschung mehr sein – von Autoren der beiden Konfessionen verwendet wird. Der reformierte Pfarrer Laurent Drelincourt deutet im zweiten Buch seiner *Sonnets chrétiens* (1677) unter anderem die alttestamentlichen Figuren Abel, Josef und Gideon als Präfigurationen Christi. Zudem werden Ereignisse wie die Sintflut oder Objekte wie die Arche Noah von Drelincourt allegorisch gelesen. Auch bei Drelincourt ist im unterschiedlichen Maße Vielschichtigkeit in der Deutung der alttestamentlichen Vorbilder zu beobachten. So ist im Sonett über Josef, in dem die Kontraste seiner Vita lobend beschrieben werden, eine relativ zurückgehaltene Allegorese zu beobachten:

> Persécuté, vendu, condamné, misérable,
> Diversement aimé, libre, absous, glorieus;
> Dans l'horreur d'un Cachot, sur un Char radieus;
> Tu parois toûjours Grand, et toûjours Admirable.
>
> Esclave, Prisonnier, Ministre incomparable;
> Prophéte, Prince, et Fils, digne de tes Ayeus;
> Tu sens, partout, sur toy, l'Esprit, la main, les yeus,
> Du Monarque éternel, à tes Voeus favorable.

---

[20] Siehe oben 1.3.2.
[21] Ebd., S. 10f. Vgl. Julien Goeury: *L'Autopsie et le Théorème. Poétique des* Théorèmes *spirituels (1613-1622) de Jean de la Ceppède.* Paris, Honoré Champion, 2001, S. 59-70.

Pressé, comme la Palme, et souvent abatu,
Tu reléves plus haut ta constante Vertu;
Et le Ciel fait plus haut éclater ta Victoire.

Figure du Sauveur ; dans tes Combats divers,
Tu passes, comme Luy, de la honte à la Gloire :
Mais Luy seul, en soufrant, a sauvé l'Univers.[22]

In den beiden Quartetten behandelt das Sonett zunächst die unterschiedlichen Lebensstadien der Figur des Josef. Sein Verkauf als Sklave durch seine Brüder (Gen 37,27) und seine Gefangenschaft (Gen 39,20) stehen im starken Kontrast zu der prophetischen Traumdeutung (Gen 41,25f.) und seiner Erhebung zum Prinzen am Hof des Pharaos (Gen 41,37f.). Sein aufsteigender Lebensweg wird im ersten Terzett über das Bild der widerstandsfähigen Palme, die sich trotz vieler Niederschläge immer wieder erhebt, vermittelt.[23] Die Allegorese wird erst im letzten Terzett durchgeführt, indem anhand der Antonyme „honte" und „gloire" auch das Leben Christi als aufsteigende Linie betrachtet wird. Auch Drelincourt möchte also anhand der Allegorese, die es ihm erlaubt ‚plötzlich' zwei Konzepte zusammenzuführen, einen Effekt der Überraschung kreieren. Wie La Ceppède betont auch Drelincourt den Unterschied zwischen Joseph als Figur Christi und Christus selbst. Letztendlich hat Christus alleine, so heißt es im letzten Vers, die Welt durch sein Leiden errettet. Zeichen und Bezeichnetes decken sich also auch bei Drelincourt nicht vollständig.

Wichtig ist, wie bei La Ceppède, die Funktion der Fußnoten, die auch Drelincourt seinen Sonetten hinzufügt. Die Anmerkungen werden von Drelincourt ebenfalls genutzt, um seine allegorischen Deutungen zu erhellen und mit Quellen zu belegen. Für die Auslegung von Josef als Figur Christi, beruft er sich auf die Autorität des Augustinus: „J. C. est le Joseph spirituel, qui, comme l'autre Joseph, a été glorifié après ses soufrances, (dit S. Augustin)."[24] Diese Fußnote ist nur in der ersten Ausgabe von 1677 vorhanden, in der zweiten Ausgabe von 1680

[22] Laurent Drelincourt: *Sonnets chrétiens*. Hrsg. von Julien Gœury. Paris, Champion, 2004, II, 11, V. 12-14. Außer anders angegeben wird nach dieser Ausgabe zitiert.
[23] Calvin nutzt dieses Bild, um die „Widerstandsfähigkeit" der Heiligen Schrift zu beschreiben: „Car il ne faut pas estimer cela comme rien, que par tant d'aages qui ont esté depuis que l'Escriture a esté publiée, il y ait eu un perpetuel consentement en l'obeissance d'icelle. Et combien que le diable se soit efforcé par plusieurs manieres de l'opprimer, ou renverser, voire mesmes de l'effacer du tout de la memoire des hommes, neantmoins qu'elle est tousiours comme la palme demourée inexpugnable et victorieuse" (Calvin: *Institution* 1,8,11; CO 3,108).
[24] *Sonnets chrétiens.* Niort, La Veuve Philipe Bureau, 1677, II, 11, Anm. 2.

jedoch nicht mehr. Dort hat er den sechsten Vers mit einer neuen Fußnote versehen, welche die Allegorie nicht nur mit Verweis auf einen Kirchenvater belegt, sondern sie unter Hinzunahme weiterführender Informationen plausibler erscheinen lässt. Drelincourt erläutert, dass Josef ein Sohn sei, der aber gleichzeitig der „junge Vater und Vater des Königs" genannt werde, weil er in seine Rolle als Unterkönig von Ägypten, das Land, aber auch seinen Vater und seinen Brüdern vor der Hungersnot rette. Zusätzlich hätte der Pharao ihm laut Hieronymus einen Namen gegeben, der „Retter der Welt" bedeuten würde.[25] Drelincourt zeigt somit, dass Josef wie Jesus gleichzeitig Vater und Sohn, also Gott und Mensch, ist und verstärkt dadurch die Plausibilität der Allegorie. Die Änderungen, die der Dichter in den Fußnoten vornimmt, belegen, dass er sie für einen wichtigen Bestandteil seiner Gedichtsammlung angesehen hat.[26]

Jedoch scheint das Belegen seiner Auslegungen nicht das einzige Ziel der Fußnoten zu sein, denn sie enthalten auch häufig anekdotisches Wissen. Die Fußnote zum ersten Vers informiert dem Leser zum Beispiel darüber, dass Josef in Ägypten unter dem Sternzeichen des Stieres und unter den Namen „Apis", der Stier, der in der ägyptischen Mythologie für die Fruchtbarkeit steht, verehrt wurde. Dies sei es auch der Grund, weshalb Josef in Dtn mit einem Stier verglichen wird, habe er doch dafür gesorgt, dass die Ägypter ihr Getreide in den sieben fetten Jahren gespeichert haben, um sich auf der Hungersnot der sieben mageren Jahre vorzubereiten.[27]

Im Sonett über Simson ist eine größere Vielschichtigkeit zu beobachten, da mehrere Eigenschaften der biblischen Figur allegorisch ausgelegt und auf Christus bezogen werden:

> Ne voy-je pas, icy, le véritable Alcide ?
> Son invincible Bras, en mile Ocasions,
> A de ses Ennemis défait les Légions :
> Mais c'est dans ses Cheveus que sa Force réside.

---

[25] *Sonnets chrétiens*, II, 11, Anm. 2: „Ce Fils fut le Père nourricier de son Père, de ses Frères, et de toute l'Egypte. Aussi est-il nommé dans l'Ecriture, ‚le Jeune Père, et le Père du Roy': et S. Jérôme estime que Pharaon luy donna un nom qui signifie ‚Saveur du Monde'." In Gen 41,45 gibt Pharao Josef den Namen Zafenat-Paneach, der laut Hieronymus „Retter der Welt" bedeutet: „Licet hebraice hoc nomen absconditorum reppertorem sonet, tamen quia ab Aegyptio ponitur, ipsius linguae debet habere rationem. Interpretatur ergo sermone aegyptio Zapfanethfane sive (ut LXXX transferre voluerent) Psontonphaneach salvator mundi, eo quod orbem terrae ab imminente famis excidio liberarit" (*Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos* 41,45; CCSL 72,48,3-8).

[26] Vgl. auch die Einleitung zum Werk von Julien Goeury, der bemerkt, dass Drelincourt dem Korrigieren der Fußnoten – und nicht der Gedichte – in der letzten Ausgabe seiner Gedichtsammlung von 1680 die meiste Aufmerksamkeit widmet. Julien Goeury: *Introduction.* In: Drelincourt 2004, S. 73f.

[27] *Sonnets chrétiens*, II, 11, Anm. 1: „On conjecture que les Egyptiens ont honoré Joseph sous le signe du Taureau céleste, et sous le nom du Beuf Apis, Symbole du froment, et de la nourriture. Ainsi Joseph est comparé à un Taureau dans le Deuteronome." Vgl. Dtn 33,17.

O nompareil Atléte ! ô Courage intrépide !
Quoy, faut-il qu'un Héros, qui donte les Lions,
De Vainqueur soit vaincu, dans ses Illusions,
Par les fausses Douceurs d'une Beauté perfide ?

Ta Vertu, toutefois, se ranime en ta Mort :
Et, de vaincu Vainqueur, par un dernier éfort,
De tous ses Ennemis ton coeur prend la Vengeance.

Mais, ô petit-Soleil ! dans la Mort étoufé,
Qu'és-tu, prés du Soleil, qui, dans sa Défaillance,
A, même par sa Mort, de la Mort trionfé ?[28]

Das Sonett beginnt mit einer euhemeristischen Umdeutung des griechischen Helden Herakles, der auch Alcide genannt wird und mit dem, laut Drelincourt, eigentlich Simson gemeint sei.[29] Das Adjektiv „véritable", wird in der geistlichen Dichtung häufig verwendet, um antike Deutungen zu kennzeichnen, wie noch aus den anderen hier analysierten Gedichte hervorgehen wird. Wenn in der griechischen Mythologie vom Halbgott Alcide – eine Figur, die viele Übereinstimmungen mit Simson aufzeigt[30] – gesprochen wird, sei eigentlich von der historischen Figur des Simson, dem „wahren" Alcide, die Rede. Die euhemeristische Umdeutung der antiken Figur des Alcide, die der Dichter hier vornimmt, erlaubt ihm sowohl sein Wissen der Antike, als auch die mangelnde Kenntnis der paganen Quellen zu demonstrieren.[31] In den Quartetten werden daraufhin die kriegerischen Taten des Samson erwähnt (der Kampf mit der Löwe (Ri 14,5) in V. 6, der Streit mit den Philistern (Ri 15) in V. 3) um sein Heldenstatus zu bestätigen. Ganz im Einklang mit Drelincourts häufigem Einsatz von semantischen Oppositionen beschreibt das Sonett, wie Simson zum „vaincu Vainqueur" (V. 10) wird. Schließlich wird er vom Sieger zum Besiegten, weil er sich von der „fausses Douceurs" und der „Beauté perfide" der Delila habe verführen lassen. Ein weiteres Paradoxon

[28] *Sonnets chrétiens*, II, 24.
[29] Drelincourt schreibt in seinem Vorwort, sich nicht von antiken Quellen inspirieren lassen zu wollen: „Chose étrange, qu'il faille être Payen pour être Poëte, et que sous le Christianisme l'on encense encore aus Idoles. Mais, aille qui voudra dresser ses Autels sur le Parnasse, et boire à la Fontaine Castaline : C'est un Lieu où je n'eus jamais envie d'aller" Drelincourt: *Avertissement.* In: *Sonnets chrétiens*, S. 106).
[30] Dies erwähnt Drelincourt in einer Fußnote: „Alcide étoit l'Hercule des Payens, on luy attribuoit les actions de Samson, comme la défaite du Lion, dont il portoit les dépoüilles" (*Sonnets chrétiens*, II, 24, Anm. 1).
[31] Zum apologetischen Einsatz der euhemeristischen Deutung in der Frühen Neuzeit vgl. François Laplanche: *L'évidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l'apologétique protestante de la France Classique (1576-1670).* Association des publications de la faculté de théologie protestante de Strasbourg, 1983, S. 78f; vgl. auch Goeurys Annotationen zum Gedicht. Goeury: *Annotations Livre 2, Sonnet 11.* In: *Sonnets chrétiens*, S. 328f.

bestehe darin, so zeigt das erste Terzet, dass Simsons Tugenhaftigkeit in seinem Sterben wieder auflebt (V. 10) als er über seine Feinde siegt.[32] Im letzten Terzett wird die Allegorese dann endgültig vollzogen, indem Simson mittels einer rhetorischen Frage als Präfiguration Christi gedeutet wird. Diese allegorische Deutung wird in der Fußnote dann noch mit einem etymologischen Argument unterstützt:

> (Samson) en Ebreu veut dire (Petit Soleil.) Selon d'autres il signifie (le Soleil de la Force.) Ce qui convient fort-bien à Samson, & beaucoup-mieus encore à J.C. le Samson mystique, & le (Soleil de Justice.)[33]

Auch hier wird die Technik der Pointe eingesetzt, um Christus von Simson abzuheben. In der Analogie bemerkt Drelincourt gleichzeitig den alles entscheidenden Unterschied: dort wo Samson im Sterben über seine Feinde siegt, siegt Christus im Sterben über den Tod selbst.

Die Allegorie von Samson als Christus beruht hier also auf mehreren Aspekten der Erzählung und wird auch etymologisch belegt. Wie bei Jean de la Ceppède werden allegorische Interpretationen auch beim protestantischen Drelincourt in unterschiedlichem Maße von Komplexität ausgeführt. Zudem kann festgestellt werden, dass die allegorische Exegese in der Form der Typologese für die geistliche Lyrik der katholischen und der reformierten Dichter eines der wesentlichsten Verfahren ist, um die Heilige Schrift poetisch zu verarbeiten.

Im folgenden Abschnitt soll es spezifisch darum gehen, welche Funktionen die Allegorese in der geistlichen Lyrik beider Konfessionen zugewiesen bekommt. Zunächst soll hierzu eine konfessionsvergleichende Lektüre zweier Gedichte vorgenommen werden, die beide die Erzählung der Arche Noah zum Gegenstand haben. Somit kann konkret gezeigt werden, wie eine typologische Deutung von den Autoren La Ceppède und Drelincourt poetisch verarbeitet wurde.

---

[32] Siehe Ri 16.
[33] *Sonnets chrétiens*, II, 24, n. 12.

3.1.1. Die Arche Noah: Ein „vaisseau miraculeux“ aus dem „bois industrieux“

Für die folgende Analyse sind zwei Gedichte ausgewählt, welche die Arche Noah auf bemerkenswert vielfältige Weise auf Christus und das Kreuz beziehen. Das erste Gedicht stammt von La Ceppède:

> Du vray Deucalion le bois industrieux
> Qui soustint la fureur du general naufrage,
> Dans une mer de sang à cette heure surnage,
> Pour sauver les humains des boüillons stygieux
>
> Le vieux Arc bigarré (signe presagieux
> De la fin du deluge, & mis en témoignage
> Qu'on ne souffriroit plus des ondes le ravage)
> Est maintenant courbé sur ce bois precieux
>
> Puis que ce Nuau peint des couleurs de l'Opale
> Calmoit les flots, ce corps rouge, livide, & pasle
> Pourra bien de son Pere appaiser le courroux.
>
> Par ce gage sacré de ta chere alliance
> Je t'adiure, ô grand Dieu, qu'ore, & toujours pour nous
> Ton courroux iusticier cede à ta patience.[34]

Dieses Sonnet wird in der Forschung häufig als ein Paradebeispiel barocker Dichtung hervorgehoben. So wird es in der Anthologie von Jean Rousset exemplarisch für die barocke Poesie angeführt. Die Bilder der Wolke und des Regenbogens seien, Rousset zufolge, typische Figuren des Barock:

> […] mondes illusoires, constructions de vapeur, qu'un coup de vent dissipe, diversité et incertitude des couleurs, évanescence des formes, splendeur de l'apparence et néant de la réalité, figures de l'inconstance et du beau mensonge.[35]

---

[34] *Théorèmes*, I, 3, 22.
[35] Jean Rousset: *Anthologie de la Poésie baroque,* Bd. 1. Paris, José Corti, 1988, S. 10f.

In der Tat enthält das Sonnet eine Vielfalt an Bildern, Formen und Farben. Das Holz, das blutige Meer, der bunte Regenbogen und die opalfarbige Wolke kreieren eine illusionsreiche und ephemere Bilderkonstellation, die auf den ersten Blick sehr undurchdringlich scheint. Doch ist das Erschaffen illusionistischer Bilder, deren Bedeutung undurchschaubar bleibt, nicht das Ziel des Dichters. In den Fußnoten, die dem Gedicht beigefügt sind, erklärt Ceppède die Auswahl der Bilder. Die erste Fußnote besagt, dass mit Deukalion Noah gemeint sei und nennt als Quelle die erste Satire des Juvenal und das erste Buch der Metamorphosen des Ovid, in denen die Geschichte von Deucalion und Pyrrha, die auch auf einem Schiff eine Sintflut überleben, erzählt wird.[36] Die euhemeristische Deutung der Geschichte der deukalionischen Flut als die biblische Sintflut, die auch hier mit dem Adjektiv „vray" initiiert wird, ist ein erstes Indiz dafür, dass Ceppède die Geschichte als Typus behandelt und allegorisch interpretieren möchte. Beide Erzählungen weisen das gleiche Muster auf: Gott beschließt, dass ein neuer Anfang notwendig ist und wählt eine selektive Gruppe aus, die die Menschheit neu begründen soll. Die Parallele, die in diesem Sonnet gezogen wird, ist nicht neu, sondern wurde bereits von den hellenistischen Kirchenvätern Origenes und Theophilos von Antiochien sowie dem jüdischen Exegeten Philo von Alexandrien vorgenommen.[37] In der zweiten Fußnote wird dann deutlich, dass auch die anderen Bilder, die Ceppède im Gedicht vormalt, eine allegorische Auslegung der Erzählung der Sintflut unterstützen sollen:

> L'arc en Ciel, est à mon advis l'une des plus propres, & plus belles figures de la Croix, & du Crucifié, en bien rapportant les circonstances dont Moyse a descrit l'histoire au 9. Chapitre de la Genese, cet arc fut donné par Dieu le Createur pour signe certain de son alliance, dit-il, entre luy, & toute ame vivante de toute chair.[38]

---

[36] *Théorèmes*, I, 3, 22, Anm. 1.: „C'est à dire de Noé sur l'histoire duquel (escrite au 6.7. & 8. de la Genese) les Poëtes ont façonné l'Invention de Deucalion & Pyrrha, dont parle Iuvenal en sa premiere Satyre, & Ovide au premier de la Metamorphose."

[37] Vgl. Hugo P. Rahner: *Antenna Crucis: VII. Die Arche Noe als Schiff des Heils*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 86/2 (1964), S. 141f.: „[…] in der ältesten Genesisdeutung bei Theopilos von Antiochien wird in einer verkünstelten Etymologie Noah mit Deukalion verglichen, und dies als Erbe aus Philo von Alexandrien, der schriebe: ‚Der Schöpfer wollte, daß ein und derselbe Mann sowohl der letzte des verdammten als auch der erste des schuldlosen Geschlechtes sei. Diesen Mann nennen die Hellenen Deukalion, die Chaldäer aber Noe.'" Philo: *De Praemiis et poenis*, 23. In: *Philonis Alexandrini opera qvae svpersvnt.* Hrsg. von Leopold Cohn und Paul Wendland. Berlin, De Gruyter, 1962, S. 341: „Τοῦτον Ἕλληνες μὲν Δευκαλίωνα, Χαλδαῖοι δὲ Νῶε ἐπονομάζουσιν, ἐφ οὗ τὸν μέγαν κατακλυσμὸν συνέβη γενέσθαι."

[38] *Théorèmes*, I, 3, 22, Anm. 2.

Weiterhin heißt es in der Fußnote, dass der Regenbogen als Zeichen für das Ende der Sintflut gekommen sei, eben so wie Christus als Zeichen für das Ende von Gottes Zorn gekommen sei.[39]

In jeder Strophe stehen die Bilder im Zeichen dieser typologisch-allegorischen Auslegung der Erzählung. Im ersten Quartett ist der „wahre Deukalion", wie es im ersten Vers heißt, zuerst Noah und das Holz ist zunächst eine Metonymie für die Arche. Durch das Bild des blutigen Meeres wird dann die Verbindung zwischen der Sintflut und dem Leiden Christi hergestellt. Der letzte Vers zeigt, dass die Menschen nicht nur vor der Flut, sondern auch vor der Hölle gerettet werden müssen. Altes und Neues Testament verschmelzen somit allegorisch. Der wirkliche Deukalion ist also vor allem Christus und das arbeitsame Holz ist eine Metonymie für das Kreuz. Im zweiten Quartett wird die Allegorie noch stärker gemacht. Der Leser sieht nahezu, wie der Regenbogen sich über das Holz beugt, also über der Arche steht, als Zeichen für das Ende der Sintflut. Durch die doppelte Bedeutung der französischen Präposition „sur", das im räumlichen Sinne sowohl „über" als auch „auf" bedeuten kann, sieht der Leser förmlich, wie der Regenbogen sich über das Holz erstreckt und somit Christus repräsentiert, der wie ein Bogen mit offenen Armen am Kreuze hängt. Im ersten Terzett wird diese figürliche Darstellung vom Christus als Regenbogen amplifiziert, indem auch die Farben des Regenbogens mit den Farben des Körpers Christi am Kreuz gleichgesetzt werden. Wie La Ceppède in einer Fußnote erklärt, stehe das Rot für das Blut, das Blau für die Blutergüsse und das Weiß für die Blässe des Todes.[40] Im zweiten Terzett werden der Regenbogen und Christus am Kreuz als Zeichen für die Bündnisse, die Gott mit den Menschen abschließt miteinander gleichgesetzt. Das Sonnet verflechtet also in jeder Strophe die Bilder des Alten mit denen des Neuen Testaments und zeigt so, wie allegorische Exegese lyrisch angewendet werden kann. Die Bilder, die auf den ersten Blick so ephemer und illusionsreich erscheinen, sind tatsächlich einer stringenten Kontrolle unterworfen. Das Sonett vollzieht eine komplexe hermeneutische Operation, die aber durch die Fußnoten begleitet und kontrolliert wird.

Das zweite Gedicht mit dem Titel *Sur l'Arche de Noé* stammt aus der Feder Drelincourts und lautet wie folgt:

---

[39] La Ceppède nennt eine Predigt des spanischen Dominikaners Luis de Granada als Quelle für seine allegorische Exegese. Ceppède zitiert Granada wie folgt: „Voilà cet arc bigarré de diverses couleurs, lesquelles lors que le Pere le regarde, appaise la fureur conceue pour les pechez du monde, & perd la volonté d'ensevelir le monde sous un second deluge. Iesus-Christ represente une vraye Image de cet arc, pendu en Croix les bras estendus, & ternis de diverses taches, meurtrisseures, & blesseures pour les pechez des hommes, detourne le courroux de Dieu, & en luy representant ses playes appaise son Pere, irrité pour les forfaits des hommes, &c. Sermon 2. du Vendredy Sainct, partie 2. nombre 1" (*Théorèmes*, I, 3, 22, Anm. 2).

[40] *Théorèmes*, I, 3, 22, Anm. 2: „Cet arc est de couleur rouge, blanche, & bleüe (comme Opale) de mesme le corps de Iesus-Christ en Croix est rouge (c'est à dire tout sanglant) bleu (c'est à dire, livide de meurtrisseures) & blanc, pasle (de la couleur de la mort)."

Vaisseau miraculeus, Espérance du Monde,
Tu tiens en abrégé, séparément couvers,
De la Terre, et de l'Air, les Animaus divers:
Et tu les garentis de la fureur de l'Onde.

Ta Course est périlleuse, autant que vagabonde:
Tu flotes en cent Lieus, sur l'humide Univers;
Tantôt, comme élevé jusqu'au-dessus des Airs;
Tantôt, comme abymé dans la Vague profonde.

L'œüil, dans ces noirs Dangers, te juge, à tout moment,
Englouty par les Flots du perfide Elément :
Mais la Foy, jugeant mieus, dit pour ton assurance ;

Ne crain point de périr ; Dieu te porte en ses mains ;
Et tu portes en toy la bénite Semence,
Qui doit produire, un jour, le Sauveur des Humains.[41]

Stilistisch gesehen haben wir es hier mit einer anderen Herangehensweise zu tun. Die Menge an unterschiedlichen Bildern ist übersichtlich. Es wird beschrieben, wie die Arche die Tiere vor der Flut schützt und wie das Schiff von der Flut bedroht wird. Auch hier zieht Drelincourt wieder Kontraste, wie zwischen Himmel und Erde, Höhe und Tiefe oder zwischen Gefahr und Sicherheit, die auf fast geometrische Weise herausgearbeitet werden. Es ist diese strukturiert-mathematische Arbeitsweise, die auch in Drelincourts Predigt über Off 2,1[42] zu beobachten ist, welche die allegorische Exegese der Erzählung der Sintflut prägt.

Im ersten Quartett wird erzählt, wie das Schiff die Tiere zusammen in einem separaten Raum versammelt und so von dem Zorn der Flut beschützt. Es wird dabei mit dem Kontrast zwischen zusammen und separat, Himmel und Erde gespielt. Ein erstes Element der allegorischen Interpretation der Arche Noah lässt sich hier bereits verzeichnen. Die poetische Beschreibung der Funktion der Arche als Behälter, der die Tiere, die später die Erde wieder bevölkern sollen in sich zusammenfasst („tiens en abrégé"), ist auch die Funktion der Kirche. Auch die Kirche fasst ihre Gemeinde in sich und soll sie vor dem Untergang, also vor der Hölle,

[41] *Sonnets chrétiens*, II, 5.
[42] Sieh 2.3.4.

schützen.[43] Außerdem bietet die Kirche Schutz vor dem Zorn Gottes, den Drelincourt im Sonett über die Zerstörung von Sodom wie eine „déluge de feu“ beschreibt.[44] Im zweiten Quartett beschreibt das Sonnet anhand des gleichen Kontrastes zwischen hoch und niedrig, hier gebildet durch die Wellen, die das Schiff hochheben und wieder niederwerfen, wie gefährlich und umherstreifend der Kurs der Kirche ist. Für das menschliche Auge, so das erste Terzett, sehe es so aus, als drohe die *ecclesia* jeden Moment unterzugehen. Nur im Glauben, kann man sicher sein und an der Verheißung Gottes festhalten, dass die Kirche, so das zweite Terzett, von Gott getragen werde. Wie die Kirche, so trage auch die Arche den Samen Gottes in sich. Denn die Arche, so verdeutlicht Drelincourt in einer Fußnote, in der ein Wortspiel zwischen Sem und dem französischen „sémence“ aufgebaut wird, beherbergt auch Sem aus dessen Stammlinie später Christus hervorgehen werden soll.[45] Auch hier wird wieder der Kontrast zwischen oben und unten eingeführt: das menschliche Auge sieht nur, wie das Schiff Gefahr läuft unterzugehen. Schaut man aber mit dem geistigen Auge des Glaubens nach oben, so sieht man, dass Gott nicht straft, sondern errettet. Dies stellt auch, wie Julien Goeury bemerkt, genau den Unterschied zwischen dem Literalsinn und dem allegorischen Sinn der Heiligen Schrift heraus.[46] Der irdische Literalsinn der Erzählung zeigt, wie Noah und seine Familie gerettet werden. Der, nur über den Glauben zugängliche, himmlische allegorische Sinn der Erzählung zeigt, wie Gott seine Kirche festhält und errettet.

Der Vergleich dieser zwei Sonette über die Arche Noahs zeigt somit, dass die allegorische Deutung der Heiligen Schrift ebenfalls von der in den vorangehenden Kapiteln beobachteten Systematisierung betroffen ist. In La Ceppèdes Gedicht ist auch die in der katholischen Homiletik beobachtete Lexikalisierung zu erkennen. Die allegorische Deutung der Arche Noah wird durch die Fußnoten ausführlich begleitet und kontrolliert, indem auf verschiedene patristische und zeitgenössische Quellen verwiesen wird. Das Gedicht lässt somit keinen Platz für freie Interpretationen und stützt sich im Einklang mit dem Tridentinum auf kirchliche Autoritäten. Drelincourts Gedicht lässt ebenfalls keinen Raum für freie allegorische Assoziationen. Er kontrolliert den interpretativen Vorgang mittels eines klaren, auf Kontrasten

---

[43] Zum Ursprung der nautischen Kirchenallegorie bei Hippolyt (De Christo et Antichristo, 59) vgl. Hugo P. Rahner: *Antenna Crucis: VI. Das Kreuz als Mastbaum und Antenne.* In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 75/2, (1953), S. 148-153.

[44] *Sonnets chrétiens*, II, 7, v. 4-8: „Un Déluge de Feu tombe subitement : | A longs traits ensoufrez, on l’aperçoit descendre ; | T’inonder, Ville infame, et te réduire en cendre ; | Et fair de ta Plaine un vaste Embrasement.“

[45] *Sonnets chrétiens*, II, 5, Anm. 2: „Sem, l’un des Fils de Noé, de qui J.C. est descendu selon la Chair.“

[46] Goeury: *Annotations Livre 2, sonnet 5* In: *Sonnets chrétiens*, S. 320: „C’est toute la différence etre le sens charnel et le sens spirituel.“

beruhenden Stils, der das Gedicht zu einem nahezu geometrischen Schema macht, in dem die allegorischen Bezüge vom Leser einfach abzulesen sind.[47]

Jedoch verringert diese strenge Überwachung der hermeneutischen Aufgabe des Lesers nicht die poetische Tiefe, im Sinne von komplexen und vielschichtigen Auslegungen, die durch die Allegorese in den Gedichten eingeführt wurde. Die Allegorese der Heiligen Schrift bringt der geistlichen Dichtung genügend Möglichkeiten, um Effekte der Überraschung und des ästhetischen Genusses zu kreieren.

3.2. Allegorie und Meditation: „Il ne vous est de Christ rien que l'habit resté"

Die Allegorese wird aber nicht nur zwecks eines ästhetischen Genusses in die Gedichte eingeführt, sondern auch aus pädagogischen Gründen. So kann das Verarbeiten allegorischer Deutungen in Gedichten dem Leser auch einen meditativen Einblick in die Heilswahrheiten gewähren. Lance Donaldson-Evans hat beispielsweise beobachtet, dass sich in den *Théorèmes* Spuren der ignatianischen Meditationstechnik finden lassen.[48] In diesem Teilkapitel möchte ich mich allerdings mit einem spezifisch protestantisches Werk beschäftigen, anhand dessen deutlich wird, dass die Allegorese als Mittel der Exegese und Meditation nicht auf die konfessionelle Dichotomie einer katholischen Zustimmung und die einer protestantischen Ablehnung reduziert werden kann.

Im Vorwort seiner 1606 herausgegebenen *Exercice spirituel*, einer Sammlung lyrischer Meditationen des Alten Testaments, um die es im Folgenden gehen soll, setzt der reformierte Lyriker Paul Perrot de la Sale (1566-1625) den Garten Eden allegorisch mit der Kirche gleich:

> L'Eglise, ou nous sommes regenerez en Iesus Christ par le Baptesme, est ce *jardin d'Eden* planté de la main de Dieu, auquel il est escrit qu'il colloqua l'homme pour le cultiver & garder : les Prophetes & Apostres en sont les arbres ausquels nostre Seigneur dit en l'Evangile *je vous ai ordonnez, afin que vous alliez & apportiez fruict, Et que vostre fruict*

[47] Vgl. dazu François-Xavier Cuche: *Les correspondances sacrées de Laurent Drelincourt. Géométrie, typologie et théolgoie dans le second livre des* Sonnets chrétiens. In: *Littératures classiques* 39 (2000), S. 137-147.
[48] Lance K. Donaldson-Evans: *Poésie et méditation chez Jean de la Ceppède.* Genf, Droz, 1969. Vgl. ebenfalls Goeury 2001, S. 409-474.

> *soit permanent* Le suc de leurs fruicts, c'est *la foi en Iesus Christ par la grace duquel nous sommes sauvez.*[49]

Die Bäume im Garten Eden seien demnach mit den Propheten und Aposteln gleichzusetzen, denen Jesus in Joh 15 aufträgt, „Früchte zu tragen". Der Saft dieser Früchte entspreche dem Glauben in Christus, der die Menschheit nach Apg 15,11 durch Gnade errettet. Ziel seiner *Exercice spirituel*, so Perrot de la Sale, sei es, die Bäume zu kultivieren und ihre Früchte zu schmecken, d. h. die Bibel auszulegen und ihre Bedeutung für den Leser fruchtbar zu machen: „Il nous faut donc cultiver les arbres, gouster de ces fruicts : & c'est à quoi nous nous emploions en ce livre, comme ouvriers de Dieu entre vous (mes chers freres) qui estes *son labourage*."[50]

Anhand der gleichen Analogie zwischen dem Garten Eden und der Kirche betont Perrot de la Sale, dass der Gläubige über die gesamte Heilige Schrift – und nicht bloß das Neue Testament – meditieren müsse:

> Or Dieu commanda à l'homme de manger de tout arbre du jardin, c'est à dire de mediter és Sainctes Escritures, Mais de l'arbre de science de bien & de mal de n'en manger point, c'est à dire, de ne participer point aux sciences, traditions & inventions humaines, quoi que meslées de bien avec le mal. Nous fuions celles-ci tant qu'en nous est, nous aspirons à celles-là autant que nous nous y pouvons estendre par son S. Esprit.[51]

Dass der Mensch nicht vom Baum der Erkenntnis essen dürfe, bedeutet Perrot de Sale zufolge, dass der Mensch sich von irdischen Wissenschaften, Traditionen und Erfindungen lösen und sich bei der Meditation der Heiligen Schrift nur vom Heiligen Geist leiten lassen solle. Diese ekklesiologische Allegorisierung des Garten Edens zeigt bereits, dass Perrot de la Sale in

---

[49] Paul Perrot de la Sale: *L'exercice spirituel, contenant plusieurs meditations & Tableaux Mystiques sur la consideration des mysteres de nostre Seigneur Iesus-Christ, és histoires du vieil Testament*. Saumur, Thomas Portau, 1606, S. 1. Das Werk ist von der Forschung bisher noch nicht detailliert analysiert worden. Es wird von Christophe Bourgeois, Véronique Ferrer, Julien Goeury und Roger Zuber erwähnt in: Véronique Ferrer: *Pour une poétique réformée: l'influence de Calvin sur les poètes des XVIe et XVIIe siècles.* In: *Revue d'Histoire littéraire de la France* 110/4 (2010), S. 883-899, hier S. 895, Anm. 37 und S. 898; Julien Goeury: *Paraphrastes ou réviseurs? Les poètes protestants face au psautier sous le régime de l'édit de Nantes (1598-1685)*. In: *Les paraphrases bibliques aux XVIe et XVIIe siècles, Actes du colloque international organisé à Bordeaux, 23-25 septembre 2004*. Hrsg. von Véronique Ferrer und Anne Mantero. Paris 2006, S. 301-319, hier S. 305, Anm. 16; Roger Zuber: *Le Poète Paul Perrot et son Mariage à Châlons* (1596). In: *Mémoires de la Société de l'Agriculture, Commerce, Sciences et Arts de la Marne* 77 (1962), S. 96-109, hier S. 101, Anm. 23; Bourgeois 2006, S. 327; 372; 395-396.
[50] *L'exercice spirituel*, S. 1.
[51] Ebd., S. 2.

seinem Werk zwei Arten vom Schmecken der Früchte der Heiligen Schrift einander gegenüberstellt: eine falsche und eine richtige Art.[52]

Die Frage, wie man die Früchte zu schmecken bzw. nicht zu schmecken habe, führt zur allgemeinen Debatte über die Allegorese. Perrot de la Sales Gedichte nehmen, wie im Folgenden gezeigt wird, in der theologischen Diskussion um die allegorische Bibelexegese eine für einen reformierten Denker ungewöhnliche Position ein.

3.2.1. Über „das Schmecken der Früchte" der Heiligen Schrift

Wie aus dem vollständigen Titel des Werkes *L'exercice spirituel, contenant plusieurs meditations & Tableaux Mystiques sur la consideration des mysteres de nostre Seigneur Iesus-Christ, és histoires du vieil Testament* hervorgeht, beabsichtigt Perrot de la Sale über die Mysterien Christi im Alten Testament zu meditieren. Seine Meditationen folgen nach dem protestantischen Prinzip der *lectio continua* den Erzählungen des Alten Testaments und setzen sich jeweils aus einer kurzen Auslegung der erzählten Geschichten und einem Gedicht oder „mystischen Bild" zusammen, dessen Funktion darin bestehen soll, zu „comprendre en peu de mots le fruit".[53] Um die Mysterien Christi im Alten Testament zu meditieren, wird von ihm in den Gedichten immer eine typologisch-allegorische Auslegung der Geschichten vorgenommen. Im Vorwort wird deutlich, dass Perrot de la Sale die allegorische Bibeldeutung jedoch nicht als selbstverständlich betrachtet, denn er sieht sich gezwungen, sie zu verteidigen und zu erklären. Wenn er postuliert, sich nicht auf menschliche Traditionen, sondern auf den Heiligen Geist zu berufen, will er offensichtlich einer Kritik an seinen Auslegungen zuvorkommen, denn er schreibt: „Que nul donc ne nous objecte une temerité, car nous n'avons point passé nostre

---

[52] Die ekklesiologische Allegorisierung des Garten Eden wurde bereits von den Kirchenvätern vorgenommen. Sowohl Origenes – der bekanntlich von Protestanten wie Katholiken wegen seiner zu freien Allegorese des Paradieses kritisiert wurde – als auch Irenäus beschreiben die Kirche als ein Paradies auf Erden. Siehe Origenes: *Comm. in Cant. Canticorum*, 3,8,9. Übers. und eingeleitet von Alfons Fürst und Holger Strutwolf. In: *Origenes, Werke mit deutscher Übersetzung*, Bd. 9/1. Hrsg. von Alfons Fürst und Christoph Markschies. Berlin u. a., Herder, 2016, S. 334f.: „Ipse enim est [Gott], qui plantat huiusmodi arbores in ecclesia Christi, quae est paradisus deliciarum [...]."; Irenäus von Lyon: *Adversus Haereses/ Gegen die Häresien*, 5,20,2. Übers. und eingeleitet von Norbert Brox. In: *Fontes Christiani*, Bd. 8/5. Hrsg. von Norbert Brox u. a. Freiburg u. a., 2001, S. 158f.: „Plantata est enim Ecclesia paradisus in hoc mundo. ‚Ab omni' ergo ‚ligno paradisi escas manducabitis', ait Spiritus Dei, hoc est ab omni Scriptura dominica manducate, [...]." Die Deutung der Bäume als Heilige und ihrer Früchte als deren Werke, wie es Perrot de la Sale hier exemplifiziert, findet sich bereits bei Augustinus: *De civitate Dei*, 13,21; CCSL 48,404,22: „[P]ossunt haec etiam in ecclesia intellegi, ut ea melius accipiamus tamquam prophetica indicia praecedentia futurorum; paradisum scilicet ipsam ecclesiam, sicut de illa legitur in cantico canticorum; quattuor autem paradisi flumina quattuor evangelia, ligna fructifera sanctos, fructus autem eorum opera eorum, lignum vitae sanctum sanctorum utique Christum, lignum scientiae boni et mali proprium voluntatis arbitrium."

[53] *L'exercice spirituel*, S. 2.

mesure, mais nous n'avons point voulu estre ingrats de reconnoissance envers Dieu pour vostre edification, & confirmation."[54] Niemand solle ihm Kühnheit vorwerfen. Er habe in den allegorischen Auslegungen nämlich nicht die Heilige Schrift an seine menschlichen Maßstäbe angepasst, sondern wolle Gott gegenüber dankbar für seine Unterweisungen sein. Auch diejenigen Bibelstellen, so erklärt Perrot de la Sale Augustinus zitierend, die „dunkel", d.h. unverständlich, erscheinen, müssten gehört werden:

> S. Augustin respondoit à ceux qui ne vouloient penetrer les paroles de l'Evangile pource qu'elles leurs sembloient obscures. *Pourquoi ont elles esté dictées* (disoit-il) *sinon afin qu'elles fussent sceues, & pourquoi ont elles esté proferées sinon afin d'estre ouies, & pourquoi sont elles ouies sinon afin d'estre entendues?*[55]

Eine Lösung, auch aus jenen dunklen Stellen zu lernen bzw. „den verborgenen Schatz im tiefen Brunnen des Alten Testaments" zu finden,[56] liege laut dem reformierten Dichter eben darin begründet, eine allegorische Interpretation vorzunehmen. So schreibt er, sich erneut verteidigend: „Que si ceux qui sont encore charnels m'objectent une meditation superflue, se contentans d'un sens literal, je ne leur respondrai autre chose sinon qu'ils se souviennent tousjours de ce que l'Apostre profere de l'histoire des Israelites […]."[57] Diejenigen, die noch „fleischlich" seien und eine Meditation des Literalsinns vorzögen, sollten sich demnach an die Worte aus 1Kor 10,11 erinnern, wo Paulus über die im Alten Testament geschilderten Bestrafungen des Volkes Israel schreibt: „Ces choses leurs advenoient en figure & sont escrites pour nous ausquels la fin des temps est parvenue."[58] Perrot de la Sale nimmt diese Textstelle als Argument für eine allegorische Auslegung des Alten Testaments, erhielten ihre Geschichten ihm zufolge doch erst durch eine solche Auslegung Bedeutung für die Gläubigen. So solle das Gesetz und alles, was unter dem Gesetz geschehen ist, auf Christus bezogen werden:

---

[54] Ebd.

[55] *L'exercice spirituel*, S. 2f.; Augustinus: *In Iohannis evangelium tractatis*, CXXIV, 21,12; CCSL 36,219: „Et quare dicta sunt, nisi ut sciantur? quare sonuerunt, nisi ut audiantur? quare audita sunt, nisi ut intellegantur?"

[56] Perrot de la Sale: L'exercice spirituel (s. Anm. 1), S. 4: „Ceste Loi donc est comme un puits profond ou est caché le tresor de verité manifesté par l'Evangile."

[57] Ebd., S. 6.

[58] Ebd., S. 9. In der Randlinie der betreffenden Seite ist die Stelle irrtümlicherweise mit 2Kor 3,6 vermerkt. Dort heißt es: „[…] car la lettre tue, mais l'Esprit vivifie" (zitiert nach *La Bible qui est toute la Saincte Escriture du Vieil & du Nouveau Testament. Le tout reveu & conferé sur les textes Hebrieux & Grecs par les Pasteurs & Professeurs de l'Eglise de Geneve.* Genf, Jérémie des Planches, 1588). Diese Stelle ist bekanntlich ebenfalls eine der meist aufgeführten Textstellen, um für allegorische Auslegungen zu argumentieren.

> Or ce que nous entendons ici toucher sous le nom de Loi, n'est pas seulement la Loi qui consistoit en sacrifices, & services exterieures, mais aussi tout ce qui est advenu sous la Loi, afin que par tout nous considerions le corps de telles figures en Christ, qui est la fin de la Loi, suivant son propre tesmoignage.[59]

Die wörtliche Meditation der Heiligen Schrift sei, so Perrot de la Sale, nach Hebr 5 für die im Glauben Unerfahrenen, denen wie ein Kind noch „Milch" gegeben werden müsse, d. h. diejenigen noch unterrichtet werden müssten. Eine solche Meditation ließe die Worte der Schrift jedoch nicht bis zum Herzen durchdringen, sondern bestehe nur im „Nachplappern [babiller]" der Glaubensbekenntnisse. Um Gottes Wort wirklich „schmecken" zu können, müsse der Gläubige alle Mysterien und alle Zeugnisse seiner Güte sehen:

> *Que quiconque use de laict ne scait que c'est de la Parole de justice veu qu'il est enfant*, non qu'il reprouve ceux qui sont encores debiles en foi, mais il dit cela, & nous le disons apres lui, pour exciter de plus en plus la foi d'aucuns qui demeure comme engourdie sur leurs levres ne passant point jusqu'au coeur, c'est à dire babillans assez, suivant les formulaires de Confession qu'on leur donne par escrit, mais ne goustans point par la dilection de verité combien le Seigneur est bon, combien de tesmoignages il a donné en tous aages de sa bonté, combien de mysteres il a manifestez a sa venue en chair, afin de l'exalter, admirer, chanter, adorer, de voix, de corps, de coeur, d'esprit, que si d'autres repliquent qu'au simple sens de l'Escriture il y a assez de quoi profiter pour les mœurs & la conversation Chrestienne sans s'arrester aux Alegories ou plusieurs se sont extravaguez je leur repond que la cause pour laquelle ceux la sont dis avoir extravagué n'est point pource qu'ils ont cerché Christ figuré és Escritures, mais pour avoir transferé leurs speculations ailleurs qu'a lui […].[60]

Denjenigen, die behaupten, im Literalsinn der Bibel sei genug zur Erbauung der Moral aufzufinden, ohne sich mit Allegorien zu beschäftigen, mit der Begründung, diese seien „Gefasel" („extravaguez"), entgegnet Perrot de la Sale, dass solche Deutungen nur dann entstünden, wenn sie nicht auf Christus hin ausgerichtet seien. Ohne eine allegorische Deutung der ganzen Schrift auf Christus hin, bleibe ihre „Frucht" verborgen und somit deren lebendige Meditation unmöglich. Dies belegt er wiederum mit einem Zitat aus Augustinus: „[…] il nous faut proposer Christ pour seul but és Escritures […]. Et c'est qui lui [Augustinus] fait dire

[59] *L'exercice spirituel*, S. 6.
[60] Ebd., S. 7, 8.

ailleurs contre les Manicheens qui rejettoient le viel Testament comme n'i estant faite nulle mention de Christ […].“[61]

3.2.2. Allegorese und die „Rinde des Glaubens“

In einigen der Meditationen legt Perrot de la Sale die jeweilige Stelle nicht nur allegorisch aus, sondern macht mittels der Auslegung noch einmal deutlich, dass der allegorische Sinn absolut notwendig für ein richtiges Verständnis der Schrift sei. Ein solches Beispiel ist die Deutung der in Gen 9 berichteten Geschichte der Trunkenheit Noahs. Das Verhalten von Ham, der seinen Vater betrunken und nackt auffindet und nicht bettet, sondern verspottet, vergleicht Perrot mit jenen, welche die Segensworte Jesu während des letzten Abendmahls nach ihrem Literalsinn auslegen:

> […] il semble que ce comportement de Cham descouvrant les parties honteuses de son pere, signifie ceux qui exposent à la lettre les paroles sacramentales de nostre Seigneur, qui nous donne la communication de son precieux corps & sang sous mysteres cachez lesquels ceux-ci pretendent contempler des yeux charnels, au rebours des spirituels qui accomparez aux deux autres enfans de Noé, se contentent de trouver leur vie en lui qui est *la Manne cachée*.[62]

Diese könnten, so schreibt Perrot de la Sale auf ironische Art, die Mysterien des Körpers und des Blutes anscheinend mit ihren körperlichen Augen betrachten. Die hier von Perrot de la Sale Beschuldigten sind die Katholiken, denen er vorwirft, Jesu Worte beim letzten Abendmahl wörtlich zu nehmen. Die klassische protestantische Polemik gegen die Transsubstantiationslehre wird hier also mit dem Vorwurf überblendet, die Heilige Schrift nach ihrem Literalsinn zu interpretieren. Die beiden Brüder von Ham stellen allegorisch die richtige Interpretation der Worte Jesu dar. Indem sie Noah betten und bedecken, würden sie zeigen, dass sie sich zufrieden geben mit dem mystischen, und von den körperlichen Augen nicht wahrnehmbaren, Manna (Off 2,17). Sie stehen somit allegorisch für die Reformierten, die das Abendmahlsbrot als Symbol sehen. Perrot de la Sale betont hier mittels einer allegorischen

---

[61] Ebd., S. 11. Perrot de la Sale zitiert Augustinus: *Contra Faustum Manicheum libri triginta tres*, 12,27; CSEL 25,1,356/7-13: „Christus mihi ubique illorum librorum, ubique illarum scripturarum peragranti et anhelanti in sudore illo damnationis humanae siue ex aperto siue ex occulto occurrit et reficit. ipse mihi et ex nonnulla difficultate inuentionis suae desiderium inflammat, quo id quod inuenero, auide sorbeam medullisque reconditum salubriter teneam.“

[62] *L'exercice spirituel*, S. 17.

Auslegung dieser Erzählung die Notwendigkeit der allegorischen Deutung der ganzen Heiligen Schrift.

Perrot de la Sales Auslegung der Geschichte von Kain und Abel weist ein ähnliches Muster auf. Diejenigen nämlich, die ihre Kirchen mit Orgeln, Kapellen und äußeren Ornamenten ausstatten, so als seien sie Tempel, sollten bedenken, dass sich in der Geschlechterlinie von Kain die Metallarbeiter und Musikinstrumentenhersteller befinden, die sich nur mit Äußerlichem beschäftigen würden:

> Car au reste tout ce qui est dit au texte de la lignée de Cain, dont les uns s'amuserent à bastir, les autres à l'invention d'instruments harmoniques, les autres à travailler en fer, & en airin, convient du tout à l'estat des hommes mondains & charnels, tellement que ceux qui magnifient leurs Eglises en l'aparence des temples, Orgues, Chapelles & autres ornemens exterieurs doivent penser profondement que les inventeurs de telles choses sont trouvez en la lignée de Cain, pour un indice de ce qui estoit à considerer sur la fin des temps envers l'Antechrist lequel met sa gloire au nombre & à la magnificence de ses edifices pierreux comme Cain, & les nomme du nom de ses idoles comme lui fit sa ville du nom de son fils, car l'invention ne s'en peut rechercher de plus loing, non plus que la forge des images de cuivre, d'or, d'argent, & d'autres materiaux, dont fut pere, c'est à dire, l'inventeur Thubal Cain arriere fils de ce Cain.[63]

Das Gedicht aber, das mit der Meditation der in Gen 39 erzählten Geschichte von Josephs Verführung durch Potiphars Frau einhergeht, drückt Perrot de la Sales Position zur Allegorie am deutlichsten aus:

> Ioseph chaste s'excuse à sa dame importune,
> Et neantmoins il est d'elle mesme accusé,
> Aiant avec effort son desir refusé
> Pour garder loiauté en sa basse fortune.
>
> On l'envoie aux cachots, & soufre injustement;
> Voilà comment souvent en affaire inconnue
> Les hommes transportez se trompent aisement,
> Et que la verité du faux est prevenue:

[63] Ebd., S. 10.

Voila comment charnels en vos intentions,
Et Zeles sans science on vous voit Christ poursuivre,
Changeans sa verité en vos inventions,
Pour plustost vos raisons que sa sagesse suivre.

Ainsi en tant de fard, d'apareil & de pompe,
Aparoit le sujet de vostre infameté
Qui si bien aux effects l'œil & la main vous trompe,
Qu'il ne vous est de Christ rien que l'habit resté.[64]

Auffällig ist zunächst die einfache Gestaltung des Gedichts. In der Form von vier Quartetten in Alexandrinern erzählt und interpretiert Perrot de la Sale die Geschichte. Seine Sprache ist dabei ebenfalls einfach, klar und schmucklos. Im ersten Quartett erfolgt die Einführung der narrativen Elemente der biblischen Geschichte. Dies geschieht nicht anhand einer bildgewaltigen Sprache, wofür diese auf Sinnlichkeit ausgerichtete Geschichte doch sehr geeignet gewesen wäre. Das Narrativ wird stattdessen auf seine Hauptereignisse reduziert. Der keusche und treue Joseph wird von der Frau beschuldigt, deren Verführung er aus Treue mit Mühe widerstanden hatte. Die moralisch-tropologische Interpretation der Geschichte erfolgt in den drei folgenden Versen und vermittelt dem Leser die Tugend der Mäßigung. Wer – so wie Potiphar, der Joseph zu Unrecht ins Gefängnis brachte – in einer ihm unbekannten Angelegenheit handle, lasse sich leicht verführen, irre leicht und sehe die Wahrheit nicht. In den letzten beiden Quartetten schlägt die Auslegung dann ins Allegorische um und spricht eine unbestimmte Gruppe direkt auf ihre „fleischlichen Absichten" an. Diese Gruppe versuche Christus mit einer Begeisterung zu folgen, der das nötige Wissen fehle, sodass sie die Wahrheit Christi durch ihre eigenen Erfindungen ersetzten. Dieser erfundene Christus („le sujet de vostre infameté") erscheine mit so viel Schmuck, Pomp und Üppigkeit, dass sein Anblick die Augen und die Hand, also die Sinne, irreführe. So wie die Frau von Potiphar, nachdem sich Joseph aus ihrem Griff befreit hatte, nur noch seinen Mantel festhielt, so besitze auch die angesprochene Gruppe nur noch den Mantel, also die Außenseite, nicht aber den wahren vom Mantel verdeckten Christus. In der dem Gedicht vorangestellten Auslegung der Geschichte wird deutlich, wer hier angesprochen werden soll:

[64] Ebd., S. 53.

> […] je tire une telle allegorie […] que par ceste Egyptienne j'enten la nation perverse & estrange laquelle à la venue de l'Evangile a fait pour un temps l'amour à Christ, qui est appelé en l'Escriture mystique *beau entre les fils des hommes*, comme Ioseph l'est ici, mais faute de retenir la grace & la verité de son corps, il ne lui est demeuré que des reliques vaines, que le manteau de religion, que l'escorce de la foi, s'arrestant au sens litteral, & *qui tue, & non point à l'esprit qui vivifie*, ou au contraire nous sommes apris en la vraie religion, que Dieu veut estre adoré en esprit & verité, que Christ veut estre touché de la foi & non du doigt, estre embrassé du cœur & non des bras, car nous ne cheminons plus par veue mais par foi.[65]

Die angesprochene Gruppe ist also die abtrünnige Gefolgschaft, die Jesus, so Perrot de la Sale, aus fleischlicher Liebe („fait […] l'amour à Christ") gefolgt sei, die Wahrheit der Gnade und die Wahrheit seines Körpers aber nicht erkannt habe. Sie hätten ihn nur wegen seiner äußerlichen Schönheit anerkannt, denn so wie Joseph in Gen 37 wird Christus nach Ps 44 als schön unter den Menschen beschrieben.[66] Der Einsatz der Sinne wird hier von Perrot de la Sale also allegorisch mit fleischlicher Lust gleichgesetzt. Obwohl nicht explizit genannt, scheint hier zunächst das jüdische Volk gemeint zu sein, aber die Verweise auf die heillosen Reliquien und die falschen Äußerlichkeiten ließen auch eine antikatholische Polemik vermuten. Diese Vermutung verfestigt sich noch, wenn man bedenkt, dass eine Reihe anderer Meditationen in Perrot de la Sales Werk unzweideutig die katholische Kirche kritisieren, und zwar immer mit der gleichen Argumentation: Besonders die Katholiken, die von den Reformierten normalerweise für ihre unverhältnismäßige Anwendung der Allegorie kritisiert werden, beschuldigt er einer buchstäblichen Interpretation der Heiligen Schrift.[67] Ihnen bleibe nur noch der Mantel, die „Rinde" des Glaubens („l'escorce de la foi"). Sie blieben beim Literalsinn stehen, der nach 2Kor 3,6 tötet. Christus müsse nicht mit dem (körperlichen) Finger, sondern mit dem Glauben betrachtet werden, umarmt nicht mit (körperlichen) Armen, sondern mit dem Herzen. Man solle nicht nach dem Augenscheinlichen gehen, sondern nach dem Glauben – ganz in Übereinstimmung mit den Worten Jesu „noli me tangere" (Joh 20,17), da die Tatsache,

---

[65] Ebd., S. 53.

[66] Diese christologische Deutung von Ps 44 ist auch topisch und kann zum Beispiel bei Augustinus gefunden werden. Augustinus: *De civitate Dei*, 17,16; CCSL 48,580/28-581/34: „Agnito autem rege Christo, iam cetera, quae hic tropice dicta sunt, quo modo sit speciosus forma prae filiis hominum, quadam tanto magis amanda atque miranda, quanto minus corporea pulchritudine, quis gladius eius, quae sagittae, et cetera isto modo non proprie, sed tropice posita iam subditus ei, qui regnat propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam, inquirat ex otio."

[67] So zum Beispiel in seiner Auslegung der Geschichte des goldenen Kalbes (Ex 32,19): „*Vous vous estes resjouis & esgaiez en soulant mon heritage, pource que vous vous estes engraissez comme le veau de l'herbe, & avez henni comme palefrois.* Ce qui soit dit pour l'apliquation du mot, mais quand à la destruction du veau papal, que nous conferons avec cestui-ci, & les autres qui ont esté autresfois dressez par les rebelles & devoiez Iuifs, nous prononçons à l'Eglise Romaine qui l'adore ce que Osée prononçoit contre Samarie. *Ton veau sera debouté, ton veau sera mis en pieces*" (*L'exercice spirituel*, S. 91).

dass Joseph aus den Armen von Potiphars Frau flüchtet, eine Figur für Christi Himmelfahrt sei.[68] Sinnliche Oberflächlichkeit wird hier also mit hermeneutischer Oberflächlichkeit gleichgesetzt. Ebenso wie die Sinne einen wahren Zugang zu Christus verdecken, verdeckt auch der Literalsinn ein wahres Verständnis der Heiligen Schrift.

Die Allegorisierung des in der Hand von Potiphars Frau zurückgebliebenen Mantels hatten schon andere Autoren vor Perrot de la Sale vorgenommen: Nach Hieronymus Lauretus' *Sylva allegoriarum* repräsentiere Josephs Mantel die Lüste, denen ein keuscher Mann manchmal widerstehen müsse, sowie der Schleier der Buchstaben, der im Herzen der Juden zurück geblieben sei.[69] Calvins Kommentar zu dieser Bibelstelle ist wohl auch eine Quelle für Perrot de la Sale gewesen. Der Reformator warnt davor, wie leicht die Sinne von böser Lust ergriffen werden könnten, wenn der Mensch nicht auf der Hut sei. Satan nutze die Sinne nämlich, um bis in die inneren Affekte des Herzens zu gelangen, trügen doch die Sinne alles, was sie wahrnehmen, begehrlich und hastig („convoiteusement", „hastivement") dorthin.[70] Perrot de la Sales Meinung nach aber zeige die Allegorie von Josephs Mantel vor allem, dass auch die Heilige Schrift nicht nur auf das direkt Augenscheinliche reduziert werden solle und sie nur für moralische Unterrichtungen genutzt werden dürfe. Vielmehr müsse sie mit dem geistlichen Auge des Glaubens gelesen werden, um so zu erkennen, was sich unter dem Mantel verberge und zu ihrem Kern, der Gnade Christi, zu gelangen. Die Allegorie von Josephs Mantel gerät hier also zu einer Allegorie über die Notwendigkeit der Allegorese selbst. Die Dichotomie von Innen- und Außenseite, hier dargestellt durch den nackten Joseph und den Mantel, der

---

[68] Ebd., S. 53: „[…] c'est […] ce que figure la fuite de Ioseph d'entre les mains de ceste femme charnelle, pour monstrer que Christ aiant conversé sur terre est monté maintenant à son pere au ciel pour y estre adoré avecque lui, quoi que d'autre part il soit interessé & persecuté ç'à bas en ses membres, c'est à dire en se saincts, ainsi que Ioseph."

[69] Hieronymus Lauretus: *Sylva allegoriarum totius sacrae Scripturae*. Paris 1583, S. 333: „Vestimentum Ioseph, quod reliquit in manu foeminae, designare potest temporales voluptates, quas vir castus relinquere debet." Ebd. S. 332: „Et vestis Ioseph relicta in manu dominae suae, designat velamen literae in cordibus Iudaeorum relictum."

[70] Johannes Calvin: *Commentaires de M. Iean Calvin, sur les cinq livres de Moyse. Genese est mis à part, les autres quatre livres sont disposez en forme d'Harmonie.* Genf, Francois Estiene, 1564, Gen 31,6, S. 296: „Quand il est dit que la femme de Putiphar *ietta ses yeux*, le sainct Esprit admoneste par ceste façon de parler toutes femmes, de mettre la modestie pour leur garde, si elles ont la chasteté à coeur. Car c'est aussi la cause pour laquelle elles portent le voile en leurs chefs, afin qu'elles se repriment de tout ce qui les pourroit attirer à mal: non pas qu'il ne soit licite à une femme de regarder les hommes, mais Moyse note ici un regard impudique & dissolu. Elle avoit auparavant regardé bien souvent Ioseph sans y penser à mal: elle iette or primes sur luy les yeux plus audacieusement & plus saffrement qu'il n'appartient à une femme modeste, & contemple sa beauté. Ainsi nous voyons que les yeux ont este comme flambeaux pour embraser son coeur à paillardise. Par cest exemple nous sommes enseignez, qu'il n'y a rien si aisé, que tous nos sens infectent nostre coeur de convoitises perverses, sinon que nous y prenions de bien pres garde. Car Satan ne cesse de nous mettre en avant chose qui nous chatouille pour nous induire à peché. Les sens conçoyvent aisément la matiere de peché qui nous est obiectee, & la portent iusques au coeur convoiteusement & hastivement. Et pourtant que chacun s'estudie diligemment à moderer ses yeux & ses aureilles & les autres parties de son corps, sinon qu'il vueille ouvrir à Satan autant de portes pour pour penetrer iusques aux affections interieures de son coeur: attendu principalement que le sens des yeux est fort tendre, il se faut bien songeusement donner garde, de les tenir en bride."

diesen bedeckt, ist bekanntlich topisch für die Beschreibung allegoretischer Leseverfahren.[71] Auch die von Perrot de la Sale verwendete Metapher der Rinde des Glaubens ist für die Darstellung mehrerer Sinnesebenen häufiger verwendet worden.[72]

Letztendlich handelt es sich hier also um eine allegorische Interpretation, anhand derer gegen oberflächliche, buchstäbliche Interpretationen argumentiert wird. Implizit schwingt dabei das klassische polemische Motiv mit, demzufolge die Katholiken sich nur mit Äußerlichem beschäftigten. Die Anwendung der Allegorese in Perrot de la Sales *Exercice spirituel* zeigt, dass die Diskussion um die allegorische Interpretation der Heiligen Schrift noch bis ins 17. Jahrhundert geführt wurde und dass die konfessionellen Standpunkte nicht festgelegt waren, sondern sich im interkonfessionellen Austausch entwickelt haben. Perrot de la Sale ist sich der protestantischen Kritik an der Allegorie bewusst. Dies zeigen die erwähnten Verteidigungen in seiner Einleitung. Die Allegorese dürfe auch nur eingesetzt werden, um alle Elemente der Heiligen Schrift auf Christus hinzudeuten. Auffällig bleibt jedoch, dass Perrot eine Fokussierung auf den Literalsinn für unsinnig hält und diese polemisch mit der katholischen Beschäftigung mit Äußerlichkeiten gleichsetzt.

3.2.3. Eine reformierte Aneignung ignatianischer Meditation

Wie bereits am Titel von Perrot de la Sales Werk abzulesen ist, ist die Darstellung der Allegorese als die richtige exegetische Methode nicht das Endziel seines Büchleins, steht diese doch im Zeichen der „geistlichen Übung“. Die allegorischen Deutungen der einzelnen Geschichten des Alten Testaments sollen, wie bereits erwähnt, laut dem Vorwort letztendlich dazu führen, die „Früchte“ der Heiligen Schrift zu „schmecken“ und Christus vor die Augen des Herzens zu führen: „[…] lequel [Christus] l’Apostre [Paulus] se propose tousjours crucifié devant les yeux, non en une peinture morte, mais en efficace d’esprit […].“[73] Mit seinem Titel *Exercice spirituel,* der natürlich stark an die *Exercitia spiritualia* (1548) des Ignatius’ von Loyola erinnert, schreibt sich das Werk in die frühneuzeitliche Tradition des Meditierens ein.

---

[71] Siehe 1.1.3. Anm. 42.

[72] Marc Föcking: *Endspiele des Allegorischen in Torquato Tassos Gerusalemme liberata und Giovan Battista Marinos Adone.* In: Bernhard Huss und David Nelting (Hrsg.): *Schriftsinn und Epochalität. Zur historischen Prägnanz allegorischer und symbolischer Sinnstiftung*. Heidelberg 2017, S. 343-365, hier S. 347: „[...] die ‚Rinde‘ als Bezeichnung der litteralen Oberfläche [...] [zieht] sich durch die Tradition der ‚allegoria dei poeti‘ und [...] [verbirgt] eine ‚midolla‘ der Tiefenbedeutung [...].“ Föcking führt u. a. das Kapitel mit dem Titel *Stultum credere poetas nil sensisse sub cortice fabularam* aus Bocaccios *Genealogie deorum* als Beispiel auf.

[73] *L’exercice spirituel*, S. 10.

Meines Erachtens kann die *Exercice spirituel* als eine protestantische Aneignung katholisch-jesuitischer Meditation angesehen werden.[74]

Die Anlehnung des Werkes an jesuitische Meditationsschriften wird noch deutlicher, wenn man die *Tableaus Sacrez* (1594) heranzieht, eine Abhandlung, die Perrot de la Sale 12 Jahre vor seiner *Exercice spirituel* veröffentlicht hat.[75] In den *Tableaus sacrez* behandelt Perrot die gleichen alttestamentlichen Geschichten wie in der *Exercice spirituel*, allerdings mit dem Unterschied, dass keine Auslegungen in Prosa gemacht werden, sondern den Gedichten Bilder beigefügt sind. Die „heiligen Tafeln" bestehen also jeweils aus einem vom Schweizer Kupferstecher Jost Amman angefertigten Holzschnitt und einem Gedicht. Das Werk kann, wie Alison Adams schreibt, als Emblembuch oder, wie Roger Zuber es behauptet hat, in der Tradition der *Figures de Bible* gesehen werden.[76]

Im Jahr 1601 veröffentlichte der bekannte Jesuit Louis Richeome (1544-1625) ein meditatives Werk, das den gleichen Titel, *Tableaux sacrez,* trägt.[77] Das Werk meditiert ebenfalls die Geschichten des Alten Testaments anhand eines Bildes und deutet diese allegorisch auf das Mysterium der Eucharistie hin. Anstatt von Gedichten findet man bei Richeome einen begleitenden Text, der die Meditation des Bildes nach ignatianischem Vorbild durch eine *applicatio sensuum* initiiert, um die Imagination anzuregen. Die *applicatio sensuum* ist eine aus den *Exercitia spiritualia* (1548) stammende Meditationstechnik und beinhaltet „das

---

[74] Auch Véronique Ferrer nimmt einen Einfluss ignatianischer Meditationstechniken in der *Exercice spirituel* wahr. Ferrer 2010, S. 898: „L'inspiration religieuse accuse aussi un décentrement mystique, caractéristique du siècle. Sous l'influence probable du modèle dévot catholique, ignatien et salésien, la poésie méditative tend à s'écarter de sa base scripturaire pour explorer les étapes d'un itinéraire spirituel complexe, qui privilégie, dans l'espace de l'écriture, l'union mystique avec Dieu. Dans *L'Exercice spirituel,* publié en 1606 à Saumur, Pierre [sic.] Perrot de la Salle, propose ainsi cent dix-neuf ‚tableaux mystiques', qui l'amènent d'une lecture christologique de l'Ancien Testament à une application de la doctrine à la vie du chrétien, suivant une démarche parénétique. Comme dans les exercices de piété catholique, la poésie spirituelle réformée propose des méthodes pour atteindre progressivement à la connaissance de Dieu ou à l'amour divin."

[75] Paul Perrot de la Sale: *Tableaus sacrez qui sont toutes les Histoires du viel Testament representees & exposees selon leur sens en poesie Francoise*. Frankfurt, Iean Feyerabendt, 1594.

[76] Vgl. Roger Zuber: *Images de la Réforme: Paul Perrot et ses Tableaus sacrés.* In: *Les deux réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*. Hrsg. von Ilana Zinguer und Myriam Yardeni. Leiden, Brill, 2004, S. 466-479, hier S. 469. Alison Adams betrachtet das Werk als Emblembuch, da Perrot „goes beyond the biblical story to draw a moral conclusion which is often quite distant from the original narrative" (Alison Adams: *Webs of Allusion: French Protestant Emblem Books of the Sixteenth Century*. Genf, Droz, 2003, S. 294). Das Werk ist aber, wie Adams auch selbst bestätigt, kein klassisches Emblembuch, weil nicht in jedem Thema eine moralische Angelegenheit anhand einer *inscriptio*, *pictura* und *subscriptio* dargestellt ist. Es folgt strukturell den Erzählungen des Alten Testaments, um diese erst dann moralisch zu interpretieren. Auch ist nicht jedem Gedicht eine *pictura* zugeordnet. Aber im Gegensatz zu den *Figures de Bibles* bleiben die einzelnen Texte und Bilder nicht bei der Erzählung einzelner Bibeltexte stehen, sondern deuten diese immer moralisch. Das Werk kann somit nicht eindeutig der einen oder der anderen Gattung zugeordnet werden.

[77] Louis Richeome: *Tableaux sacrez des figures mystiques du tres-auguste sacrifice et sacrement de l'Eucharistie.* Paris, Laurens Somnius, 1601. Ein Vergleich zwischen den *Tableaux sacrez* von Richeome und den *Tableaus sacrez* von Perrot de la Sale findet sich bei Alison Saunders: *The Seventeenth-Century French Emblem: A Study in Diversity*. Genf 2000, S. 204-209.

Ziehen der fünf Sinne über den Gegenstand der Kontemplation".[78] Aus Perrot de la Sales Biographie lässt sich schließen, dass er die jesuitische Meditationstechnik wahrscheinlich gekannt hat, stammt Perrot de la Sale doch aus einer katholischen Familie der *noblesse de robe.* Zum reformierten Bekenntnis konvertierte er erst während seiner Reisen zwischen 1593 und 1595 durch die Niederlande, möglicherweise durch Deutschland sowie zum Studium nach Oxford, wo er mit den Ideen von Luther und Calvin vertraut gemacht wurde.[79] Ob nun Perrot de la Sales *Exercice spirituel* als direkte Reaktion auf Richeomes *Tableaux* betrachtet werden kann, ist nicht endgültig festzustellen. Jedoch scheint er in der Zeit zwischen der Veröffentlichung seiner eigenen *Tableaus* und der *Exercice spirituel* eine intellektuelle Entwicklung durchgemacht zu haben. Dies ist daran zu beobachten, dass die Gedichte der *Exercice spirituel* Adaptionen seiner eigenen *Tableaus sacrez* sind.[80] Dort, wo Perrot sich in den *Tableaus sacrez* oft für moralisch-tropologische Auslegungen – die er, wie oben beschrieben, für oberflächlich hält – entscheidet, hat er sie in der *Exercice spirituel* nun meist in allegorische umgewandelt.[81]

Die Verbindung zur ignatianischen Meditation besteht meines Erachtens darin, dass die *Exercice spirituel* eine explizite Polemik gegen die *applicatio sensuum* für die Meditation der Heiligen Schrift darstellt. Bereits zu Beginn des Werkes zeigt Perrot de la Sale, auf welche

---

[78] Hugo Rahner: *Die „Anwendung der Sinne" in der Betrachtungsmethode des Hl. Ignatius von Loyola*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 79/4 (1957), S. 434-456. Wichtig für den Vergleich mit Richeomes „tableaux" und der *Exercice spirituel* ist, dass Perrots *Tableaus sacrez* einen meditativen Ansatz haben, der bereits gegen eine zu oberflächliche Lesart der Heiligen Schrift vorgehen will: „[…] comme aussi elle [die Heilige Schrift] s'îritte contre les ignorants, qui soubs le masque de simplicité, ny daignent rien lire, ne mediter, comme si Iesus Christ, n'eut pas dit a tous generalement". Perrot de la Sale: *Tableaus sacrez*, S. 5.

[79] Dies schreibt Olivier Patru, ein Freund von Perrot de la Sales Sohn, dem Übersetzer Nicolas Perrot d'Ablancourt: „Ce fut là [in Oxford] qu'il prit les premieres impressions de la doctrine de Luther & de Calvin; & cette malheureuse semence jetta des racines si profondes dans son esprit, qu'enfin il abandonna l'Eglise qui l'avoit jusques-là nourri dans son sein". Olivier Patru: *La vie de Monsieur d'Ablancourt,* 1681. Hrsg. von Roger Zuber in: *Les ‚belles infidèles' et la formation du goût classique*. Paris 1995, S. 424. Für weitere Details über die Biographie von Paul Perrot de la Sale vgl. Roger Zuber: *Le Poète Paul Perrot et son Mariage à Châlons (1596)*. In: *Mémoires de la Société de l'Agriculture, Commerce, Sciences et Arts de la Marne* 77 (1962), S. 96-109.

[80] Bereits im Vorwort seiner *Tableaus* äußert Perrot de la Sale den Wunsch, seine Gedichte zu verbessern. Perrot de la Sale: Tableaus sacrez (s. Anm. 31), S. 8f.: „[…] s'il plaist au distributeur de touts dons, m'eslargir avec la cognoissance le pouvoir de bien dire, ie revestiray tellement ce povre corps voire referai, qu'on ne recognoistra rien de sa maigre disposition." Diese Worte können auch auf die im Jahr 1613 veröffentlichte zweite Ausgabe des Werkes verweisen: Paul Perrot de la Sale: *Tableaux des Sainctes histoires, tant du viel que du nouveau Testament.* Sedan, 1613. Vgl. Zuber 1995, S. 434.

[81] Das Gedicht zu Ex 39 in den *Tableaus sacrez* beschränkt sich auf eine moralische Deutung der Erzählung. Die ersten zwei Strophen folgen der gleichen narrativen Darstellung der Erzählung. Die letzten zwei Strophen stellen die moralische Deutung dar: „Ioseph chaste s'excuse a sa dame importune, | Et neantmoins il est d'elle mesme accusé, | Ayant avecque efort son desir refusé, | Pour garder Loyaulté en sa basse fortune | On L'envoye aux cachots, & soufre iniustement | Voila comment souvent en affaire incognue | Les hommes transportez, se trompent aisement, | Et que la verite du faulx est prevenue, | Mais le ciel prend sa cause, au ciel le chaste plaist, | Chasteté a tousiours au ciel son secours prest, | Retenez cest exemple o vous hommes & femmes | Qui pour un maigre bien qui n'a rien que la peau | Au peril de l'honneur, & sur tout de vos ames, | Laissez plustot la honte au lict que le manteau". Perrot de la Sale: *Tableaus sacrez*, S. 44f.

Weise zu meditieren ist. Genau wie Richeome in seinen *Tableaux* eröffnet Perrot de la Sale sein Werk mit einer Paradiesmeditation, die oben bereits beschrieben wurde. Während Richeome aber eine sinnliche Beschreibung der äußerlichen Merkmale des Paradieses vornimmt, fokussiert Perrot de la Sale sofort den allegorischen Sinn, um zu zeigen, wie eine richtige Meditation auszusehen hat.[82] So findet in der Meditation über Joseph bei Perrot de la Sale keine *applicatio sensuum* im ignatianischen Sinne statt. Stattdessen wird die Geschichte ohne spezielle Berücksichtigung der Sinne beschrieben und rein narrativ dargestellt. Die Sinne seien nämlich fleischlich, könnten die Geschichte nur von außen betrachten und führten somit in die Irre, wie es die letzte Strophe des Gedichtes deutlich macht. Nicht umsonst betont Paul Perrot, dass das Anagramm seines Namens, das er seinen *Tableaus sacrez* voranstellt – und das bis auf den Buchstaben „t" auch funktioniert – „parole pure" ist.[83] Eine Meditation des reinen Wortes könne nicht über die täuschenden Sinne, sondern nur über das Wort selbst geschehen. Die einfache Gestaltung des Gedichts über Joseph, sowohl in Form als auch in Stil, stellt somit dar, wie eine geistliche Übung im protestantischen Stil auszusehen hat. Nur das geistige Wort, das mittels der Allegorie meditiert wird, ist das reine Wort. Dieses muss gar nicht über eine ausgefeilte, an die Sinne appellierende und poetische Sprache vermittelt, sondern mittels einer ungeschmückten und einfachen Sprache ins Herz eingeschrieben werden.

In seinem *Contr'empire des sciences* (1599), ein Werk, in dem er die menschlichen Wissenschaften für unsinnig erklärt, schreibt Perrot de la Sale dann auch Folgendes über die Eloquenz:

> Mais que sert de parler en terme d'eloquence,
> Si l'eloquence n'est qu'une vaine science,
> Qui change bien souvent le faux en verité,

---

[82] In seiner Meditation über das Paradies spricht Richeome den Leser zunächst als Zuschauer des Bildes an: „Chrestiens spectateurs, vous sçavez que cest admirable Chroniqueur & divin Cosmografe Moyse, dit en l'histoire de la creation, que Dieu avoit planté au commencement un iardin de volupté vers l'Orient, auquel il mit l'homme qu'il avoit formé. C'est ceste belle & spacieuse region que le Peintre vous represente en ce tableau". Richeome: Tableaux Sacrez (s. Anm. 33), S. 21. Nachdem er den Garten mittels einer *ekphrasis* vor Augen geführt hat, bedient er auch das Gehör, indem er das Zwitschern der Vögel beschreibt: „Ces bois de haute fustaye & ces taillis espais, sont pleins de petits oysillons, qui font retentir l'air de mille sortes de ramages, & sur touts les rossignols, qui à l'enuy & à plusieurs choeurs musiquent tout le long de l'annee […]" (ebd., S. 24); ebenso den Geschmackssinn: „Ce premier qui est à costé gauche vers l'Occident, c'est l'arbre de science de bien & de mal, chargé de pommes, belles à voir & delicieuses au goust" (ebd., S. 26). Von der Betrachtung der Szene links unten im Bild, wo Eva sich mit Begierde die Äpfel anschaut, ist Richeome so beeindruckt, dass er jener Begeisterung verfällt, vor der Perrot de la Sale in seiner *Exercice spirituel* warnt: „Excusez moy spectateurs, la peinture me transporte & me fait parler à ceste image comme si c'estoit Eve mesme" (ebd. S. 28).

[83] „Anagramme de l'Autheur. | Parole Pure. | I'aime Seigneur la pureté | De ta parole pure, & vive, | Fai moy grace que ie la suive | Ainsi que tu l'as arresté, | Et fai aussi tant que ie dure | Que i'aye la Parole Pure." (ebd., 1594, S. 14)

Le bon droit en mauvais, & l'obscur en clarté,
Le vice en vertu, & la vertu en vice,
Tesmoing Carneades qui loua l'injustice ?[84]

Besser sei es am Beispiel des Psalmisten David, ohne die Regeln der Dichtung zu schreiben:

Ainsi [wie der „Psalmiste Royal"] veux-ie chanter, ma langue c'est ma Lyre,
Et mes accors plus seurs c'est mon cœur qui souspire,
Ie ne regarde point si mon chant mesuré
Prend comme il faut le ton, ou s'il est asseuré,
N'ayant pour toute reigle à sa suitte qu'un zeele
Qui s'esleve ou abaisse autant que Dieu s'y mesle :
Car le tuyau du corps n'a son aucunement
S'il n'est enflé de Dieu son premier mouvement :
Mais le Chantre mondain ressemble la grenouille
Qui aux chaudes saisons devers le soir gargouille,
Ne faisant qu'estourdir des verdoyants marets
Hommes & bestiaux qui demeurent aupres.[85]

Doch kommen wir damit zu dem oben bereits zitierten Gedicht über Joseph zurück. Dass das Gedicht in sauberen Alexandrinern und ohne ‚sinnliche' Sprache verfasst ist, soll nicht heißen, dass gar keine poetologischen Mittel eingesetzt werden, um die Interpretation zu unterstreichen. Im zweiten Quartett lassen die Alliteration und die Assonanz („les hommes transportez se trompent") den siebten Vers wie ein Merkvers klingen. Im dritten Quartett wird durch das Reimen von „intentions" und „inventions" unterstrichen, dass die Weisheit Gottes mit menschlichen Intentionen und Erfindungen nicht zu begreifen ist. Die Alliterationen „Zelés sans science" und „sa sagesse suivre" betonen nach 1Kor 1, dass die Weisheit der Welt die Torheit vor Gott ist. Diese einfachen rhetorischen Mittel zielen nicht auf eine auf die Sinne ausgerichtete Meditation ab, sondern stehen ganz in einer Linie mit der oben bereits zitierten poetischen Zielsetzung von Perrot de la Sale, die „Frucht der Heiligen Schrift in wenigen Worten zu begreifen".

---

[84] Paul Perrot de la Sale: *Le contr'empire des sciences, et Le mystere des asnes*. Lyon 1599, S. 11. Vlg. zu diesem Werk Nicolas Correard: *La poésie contre les sciences : le scepticisme comme exercice spirituel dans la poésie calviniste française et anglaise.* In: *Littératures classiques* 85/3 (2014), S. 43-68.
[85] Ebd., S. 22.

3.2.4. Interkonfessionelle Systematisierung der Allegorese in der Meditation

Am Beispiel von Perrot de la Sales *Exercice spirituel* kann beobachtet werden, wie sich die Debatte um allegorische Sinnstiftung und Bibelauslegung in einem einzelnen Werk niederschlägt. Ihre Anwendung wird vom reformierten Perrot de la Sale nicht als selbstverständlich gesehen und muss verteidigt werden. Denjenigen aber, die behaupten, dass der Literalsinn alles Notwendige für den Glauben enthalte, wirft er vor, dass sie das „Herz des Wortes" verfehlten. Diejenigen, die meinen, sie könnten durch eine *applicatio sensuum* und andere äußerliche Mittel, wie etwa Bilder, zum Herzen des Wortes gelangen, wirft er vor, dass sie gerade dadurch am Literalsinn haften blieben.

Somit erscheint Perrots Positionierung zur allegorischen Bibelexegese in erster Linie im reformierten Kontext eine Ausnahme zu sein. Da wo Calvin sich über die Allegorie und ihrer Bedeutung für die Exegese immer sehr zurückhaltend äußert, betont Perrot ihre Notwendigkeit, um das Wort Gottes zu verstehen. Auch das Polemisieren gegen das vermeintliche Festhalten der Katholiken am Literalsinn ist ein seltener Einzelfall, denn die Protestanten beschuldigen die Katholiken eher eines Übermaßes an allegorischen Deutungen, die den Literalsinn hinter sich lassen. Dass Perrot de la Sale eine Einzelposition innerhalb der Debatte einzunehmen scheint, mag zunächst daran liegen, dass er als bekehrter Katholik als konfessioneller Grenzgänger angesehen werden kann. Er ist mit einer katholischen Erziehung und dem Studium an einer protestantischen Universität von beiden Konfessionen beeinflusst worden. So zeigt sein Fall, dass allegorische Bibeldeutung zwar konfessionell geprägt, allerdings nicht auf eine Dichotomie des Ablehnens und Annehmens zu reduzieren ist.

Doch ist Perrot de la Sale nicht ganz als hermeneutischer Einzelgänger zu sehen. Das christologische Prinzip, das er in seiner Einleitung einführt, erinnert zunächst sehr stark an Luthers Haltung zur Allegorese, der auch behauptet, dass alles in der Heiligen Schrift auf Christus hin zu deuten sei, auch wenn dies eine allegorische Auslegung erforderlich macht.[86] Anders als Luther aber behauptet Perrot de la Sale, der Buchstabe aus 2Kor 3,6, der tötet, sei der Literalsinn.[87] Wenn er, wie ein Familienfreund namens Olivier Patru es behauptet, in

[86] Siehe dazu 1.3.1.

[87] Perrot de la Sale führt die Stelle in seinem Vorwort an (siehe oben Anm. 9), um für die allegorische Deutung der Heiligen Schrift zu argumentieren. Laut Luther aber ist die Deutung falsch, nach welcher der tote Buchstabe der Literalsinn und der Geist der allegorische Sinn sei. Mit dem toten Buchstaben sei hier das Gesetz gemeint, das im neuen Bund nicht mehr zum Heil führt: „Aber das sagt er [Paulus] nicht, das darumb der Text an im selbs sey der Buchstabe, der da toedte, und die Allegoria oder heimliche deutung der Geist sey, Wie sie allenthalben in der

Oxford mit den Ideen Luthers und Calvins bekannt gemacht wurde, folgt er diesen bezüglich der Allegorese also nicht ganz. Eine stärkere Ähnlichkeit mit Perrot de la Sales Position ist jedoch bei dem in Kreisen der französischen *évangéliques* verkehrenden Theologen Jacques Lefèvre d'Etaples (ca. 1450-1536) anzutreffen, der in der *epistula nuncupatoria* des *Psalterium David* an dem Ratsherrn Jean de Selve schreibt: „Christus Dominus: est totius Scripturae Spiritus. Et Scriptura sine Christo: scriptura sola est, et *littera quae occidit.*"[88] Wie Perrot de la Sale verbindet Lefèvre d'Étaples seine Christologie anhand 2Kor 3,6 mit der Ablehnung einer zu starken Fokussierung auf den Literalsinn.

Auch Perrot de la Sale ist sich jedoch der protestantischen Kritik der Allegorese seiner Zeit bewusst und verteidigt im Vorwort der *Exercice spirituel* zunächst ihre Anwendung. In seinen Auslegungen selbst untermauert er seine Interpretation mit der Autorität patristischer Zitate. Zu beobachten ist ebenfalls, dass die von ihm angeführten Allegorien aus Lexika stammen. So wurde die Allegorisierung von Josephs Mantel, wie bereits erwähnt, im *Silva Allegoriarum* und in Calvins Genesiskommentar vorgenommen. Und trotz seiner starken Befürwortung der Allegorese, gehen sogar Perrot de la Sale manche Allegorien zu weit. Wenn Augustin die beim Waschen von David beobachtete Bathseba als die von Christus geliebte Kirche allegorisiert wird, empfindet er dies als zu gezwungen:

> Encore trouve en cest acte de David S. Augustin quelque allegorie & sens caché, pour nous aprendre en la personne de Bersabée se lavant l'Eglise que Christ a aimée & degagée du diable par le Baptesme. *Illam super tectum se salvantem, id est, mundantem se à sordibus seculi, &c.* Mais combien que le sens interieur de l'Escriture me substente fort, si me semble il forcé en cest endroit, & l'aimeroi mieux raporter à quelque Roi qui transporté de ses plaisirs charnels apres avoir fait profession de la verité, se seroit laissé surprendre aux alechements de l'idolatre religion.[89]

Eine Systematisierung allegorischer Sinnstiftung ist also als Folge der interkonfessionellen Debatte auch im Kontext ihrer dichterisch-meditativen Anwendung bei Perrot de la Sale zu

---

Schrift furgeben, der Text oder historia an im selbs sey nichts denn ein todter Buchstabe, Aber ire deutung sey der Geist, Und haben doch solche deutung nicht weiter gefueret denn auff die lere des Gesetzes, Das doch nicht anders ist, denn eben das S. Paulus den Buchstaben heisst" (Martin Luther: *Crucigers Sommerpostille, Epistel am zwölften Sonntag nach Trinitatis*, 2Kor 3,4-11; WA 22, 219,15-22).

[88] Jacques Lefèvre d'Étaples: *Epistola Nuncupatoria.* In: Ders.: *Psalterium David, argumentis fronti cuiuslibet psalmi adiectis, Hebraica & Chaldaica multis in locis tralatione illustratum*. Paris, Simon Colinaeus, 1524, o.S. Für die christologische Hermeneutik bei Jacques Lefèvre d'Etaples vgl. Guy Bedouelle: *Le Quincuplex Psalterium de Lefèvre d'Etaples. Un guide de lecture.* Genf, Droz,1979, S. 134-166; Ganoczy/Scheld 1983, S. 30-37.

[89] *L'exercice spirituel*, S. 194.

beobachten. Nicht nur funktioniert die Voraussetzung, Allegorien dürften nur auf Christus hindeuten, als systematisierende Voraussetzung, sondern auch die Verwendung lexikalisierter Deutungen sorgt dafür, dass die hermeneutische Funktion der Allegorie kontrolliert wird. Am Beispiel dieser reformierten *Exercice spirituel* wird somit noch einmal deutlich, dass die Kritik der Reformatoren an der mittelalterlichen Allegorese, die mit der Auslegung der Heiligen Schrift gemäß des vierfachen Schriftsinns durchgeführt wurde, nicht zu ihrer Abschaffung geführt hat. Vielmehr blieb sie ein für die Bibelexegese relevantes hermeneutisches Mittel, das von Exegeten und Dichtern beider Konfessionen ständig neu systematisiert wurde und Verwendung fand. Von der Spannung zwischen der hermeneutischen Dynamik und theologischen Solidität der Allegorie zeugt wohl genau die etwas merkwürdige am Ende der *Exercice spirituel* abgedruckte Begutachtung eines P. Wyriot, dem zufolge das Werk zwar nützliche Lehren enthalte, die Allegorien aber nicht als Interpretationen standhalten könnten:

> Ayant veu une grande partie de ce traicté, il me semble qu'il merite d'estre recue, & soigneusement leu : car jaçoit que le sens mystique qui est tiré des histoires (par applications) ne puisse tenir lieu d'interpretations non plus que les allegories. Neantmoins il contient des instructions tres-utiles, delectables, & conformes à l'analogie de la foi, & n'a esté recueilli sans grand labeur & diligence. Pourtant j'exhorte l'autheur d'en faire part au public (selon le zele qu'il a de faire bien à l'Eglise) apres avoir derechef examiné, & relue à loisir, à Chaalons en Champagne, ce 21. Novembre. 1605.[90]

3.3. Das Buch der Natur in der geistlichen Dichtung: „le livre des idiots"

> De Rien tu fis ce Tout, par ta divine Voix.
> Tout-puissant Créateur, tu trouvas en Toy-même,
> La Substance, la Forme, et l'Ordre que j'y vois.[91]

Mit diesen Worten beendet Laurent Drelincourt, der reformierte Dichter-Pfarrer, das fünfte Sonett des ersten Buches seiner *Sonnets chrétiens*, das sich auf *La Nature et [...] son Auteur* bezieht. Indem er bestätigt, dass er die Substanz, die Form und die Ordnung Gottes in der Schöpfung sieht, führt der Dichter hier das fundamentale Prinzip der natürlichen Theologie ein,

[90] Ebd., o.S. Belege über die Identität P. Wyriots sind mir bisher noch nicht bekannt.
[91] *Sonnets chrétiens*, I, 5, V. 12-14.

nach der die Natur neben der Heiligen Schrift eine Quelle göttlicher Offenbarung ist. Die Natur ist, wie Drelincourt im zweiten Sonett desselben Buches schreibt „l'Image sensible de la divinité".[92] In vielen Sonetten dieses ersten Buches beobachtet er dementsprechend mehrere Zeichen für Eigenschaften Gottes oder Elemente der Heilsgeschichte in der Natur. So bemerkt er in einer Fußnote des Sonetts über die Bäume und Pflanzen, dass es einige gebe, die behaupten, die verbotene Frucht des Paradieses könnte eine Feige gewesen sein, die, wenn man sie aufschneidet die Figur des Kreuzes zeige.[93] In der Fußnote zu einem Sonett über den Himmel, in dem er dessen perfekte runde Form lobt, schreibt er: „La Figure ronde est un Emblême de la Divinité, tant elle est noble et excellente. Aussi est-ce la Figure la plus capable, et où il n'y ni commencement, ni fin."[94] Drelincourt führt also, indem er einzelne Eigenschaften der Natur als Zeichen liest, in diesen Sonetten eine allegorische Lektüre der Natur durch. Dass er dabei jedoch auch gewisse Hemmungen hat, geht aus der Tatsache hervor, dass er die Deutungen nicht innerhalb seiner Gedichte, sondern nur in den Fußnoten explizit macht. Bei der Beobachtung, dass die aufgeschnittene Feige ein Kreuz zeige, erklärt er nicht im Detail was dies bedeuten könne, sondern schreibt lediglich: „[c]e qui donne lieu à diverses considérations".[95]

Die Natur wird bereits seit dem antiken Christentum allegorisch gedeutet. Die Metapher vom Buch der Natur, also des *liber naturae*, der Schöpfung, die als Buch gelesen werden kann, hat ihren Ursprung bei Augustinus, der in seinem Psalmenkommentar schreibt: „Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota."[96] Für Augustinus bestand diese Lesart jedoch nicht in der Interpretation der einzelnen Elemente der Natur. So hat Hans Blumenberg gezeigt, dass Augustinus die Metapher eingeführt habe, um die Natur als eine

---

[92] *Sonnets chrétiens*, I, 2.

[93] *Sonnets chrétiens,* I, 15, Anm. 2: „Le fruit défendu à Adam s'apelle communément ‚une Pomme'. Mais on ne sait pas précisément ce que c'est. Il y en a qui tiennent que ce pourroit bient être ce beau et délicat fruit des Indes, que l'on nomme „figue d'Adam" ou „Pomme de Paradis", qui étant coupé montre la Figure d'une Croix, et qui a des feüilles de plus d'une aune. Ce qui donne lieu à diverses considérations."

[94] *Sonnets chrétiens* I, 16, Anm. 2.

[95] Siehe Anm. 92.

[96] Augustinus: *Ennarationes in Ps.*, XLV,7; CCSL 38,522,4-7. An einer anderen Stelle kommt die Metapher auch vor. Augustinus zitiert Gen 2,4 wie folgt: „Hic est liber creaturae caeli et terrae […]" (*De Genesi ad Litteram libri duodecim*, V,1; CSEL 28/1,137,1). Andreas Kablitz beobachtet, dass das Konzept vom *Buch der Natur* bei Augustinus „allenfalls kursorisch vorkommt" (Kablitz 2016, S. 83). In der Tat kommt in denjenigen Quellen, die ich gefunden habe der Ausdruck *liber naturae* als solche nicht vor. Ausdrücke, wie das sehr ähnliche „liber creaturae" und Augustinus' Aussage, „die Erde sei dir ein Buch" („liber tibi sit orbis terrarum") zeigen, dass er die Metapher wohl benutzt hat. Ein hermetisches Weltbild hat Augustinus jedoch nicht gehabt, wie im Folgenden deutich werden soll. Zum Ursprung der Metapher bei Augustinus vgl. Kablitz 2016, S. 82-87.

Quelle der Erkenntnis des christlichen Gottes zu nutzen und den Dualismus der Gnostiker zu widerlegen, der die Natur zu einem Götzen machen würde. Er schreibt:

> Der Absolutismus des Buches [der Natur] verhindert dessen metaphorischen Gebrauch für die Welt. Wie kann es dennoch je zur Weltmetapher werden? Die Abwehr der Gnosis nicht nur als einer frühen, sondern als einer dauernden Gefahr für das Christentum ist verbunden mit der Aufwertung der Natur in ihrer Konkurrenz zum Heilsvorgang. [97]

Bei Augustinus dient die Betrachtung der Schönheit der Schöpfung dazu, die Größe, Macht und Vollkommenheit Gottes zu sehen. Das Buch der Natur ist bei Augustinus also nicht im Sinne des Hermetismus zu verstehen, sowie sie im *Corpus Hermeticus* aufgezeichnet ist, der die Natur und die Menschen als direktes Abbild der Götter versteht und sie somit in direkter Verbindung mit dem Göttlichen sieht. Gerade das versucht Augustinus zu kritisieren, wenn er schreibt:

> Deum Patrem omnipotentem universam creaturam fecisse atque constituisse per Filium suum unigenitum, id est Sapientiam et Virtutem suam consubstantialem sibi et coaeternam, in unitate Spiritus sancti, et ipsius consubstantialis et coaeterni. Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, catholica disciplina credi iubet; ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis, vel quod brevius dici potest secundum verba divinarum Scripturarum, sive invisibilis sive visibilis, non de Deo nata, sed a Deo sit facta de nihilo: nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit, ista condita est. Quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere aut credere.[98]

In gewisser Weise schafft die Metapher des Buches der Natur, die auf den ersten Blick eine Nähe zwischen der Natur und Gott verspricht, gleichzeitig einen Abstand zwischen beiden, denn die Natur ist nur Zeichen Gottes Vollkommenheit, ist aber selbst nicht diese Vollkommenheit.

Wie Kablitz aber beobachtet, begann die Metapher ein Eigenleben zu entwickeln: einige Theologen hätten sie als Einladung verstanden, einzelne Elemente der Natur allegorisch zu deuten. Das wohl bekannteste dichterische Beispiel für eine Naturallegorese ist das Gedicht

---

[97] Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M., 1993, S. 34. Vgl. auch Andreas Kablitz: *Die doppelte Ontoligisierung der Allegorie in der westlichen Kultur.* In: Bernhard Huss und David Nelting (Hrsg.): *Schriftsinn und Epochalität. Zur historischen Prägnanz allegorischer und symbolischer Sinnstiftung*. Heidelberg, Winter, 2017, S. 20f.

[98] *De genesi ad litteram inperfectus liber*, 1; CSEL 28/1,459,14-460,5 Vgl. Kablitz 2017, S. 21.

Omnis mundi creatura quasi liber et pictura nobis est et speculum von Alanus ab Insulis, das die Rose, die am frühen Morgen blüht und am Abend verblüht, als Allegorie für das Leben interpretiert.[99] Aber auch in Werken wie dem frühchristlichen *Physiologus* oder dem *Liber de natura rerum* von Thomas von Cantimpré, werden einzelne Elemente der Natur allegorisch auf die Heilsgeschichte umgedeutet.

Zunächst soll nun kurz skizziert werden, wie die Naturallegorese in der Theologie der Konfessionen der Frühen Neuzeit rezipiert wurde. In seiner 46. Predigt über Hiob charakterisiert Calvin dasjenige, was er die „bel odre" des Himmels nennt, als „une vive peinture de la maiesté de Dieu".[100] Nach Calvin zeige sich Gott, der, obwohl er in Essenz unsichtbar ist, jedoch so deutlich in der Schöpfung, dass wir am Tag des letzten Gerichts keine Entschuldigung mehr haben werden, nicht gewusst zu haben, dass alles von Gott komme. [101] Die Schöpfung sei ein Spiegel in dem wir Gott betrachten: „Ainsi, le monde, et haut et bas, est comme ung miroir pour nous faire contempler Dieu, qui est de sa nature et en son essence invisible."[102] Die für Calvins Hermeneutik so charakteristische Theorie der *accommodatio* spiegelt sich auch in seiner Naturtheologie wider, wenn er zum Beispiel von der Schöpfung in sechs Tagen spricht. Sicherlich hätte Gott das Universum auch auf einen Schlag erschaffen können. Laut Calvin sei es daher auch kein Zeichen der Hilflosigkeit, die Welt in sechs Tagen erschaffen zu haben. In seiner ersten Genesis-Predigt sagt er:

> Quand il a employé six jours à créer les choses que nous voyons maintenant et à les disposer et digerer en leur ordre, il ne l'a point faict,dy je, par necessité qu'il en eust, mais ç'a esté afin de nous retenir, pour nous fair mieulx considerer et sa vertu, et sa bonté, et sa justice, et sa sagesse infinie en toutes ses creatures.[103]

In der *Institutio* sieht er in der Natur:

---

[99] Vgl. Kablitz 2016, S. 23. Die erste Strophen dieses Gedichtes lauten wie folgt: „Omnis mundi creatura/ quasi liber et pictura/ nobis est, et speculum./ Nostrae vitae, nostrae mortis,/ nostri status, nostrae sortis/ fidele signaculum. Nostrum statum pingit rosa,/ nostri status decens glosa,/ nostrae vitae lectio./ Quae dum primo mane floret,/ defloratus flos effloret/ vespertino senio" (Alanus de Insulis: *Opera omnia.* Hrsg. von Jean-Paul Migne. Turnholt, J.P. Migne, 1855, (= Patrologiae cursus completus, Series latina 210), S. 579).

[100] Calvin: *Le quarantesixieme sermon sur Iob, qui est le II. sur le XII. chapitre*; CO 33,570.

[101] Ebd.: „Que Dieu estant invisible en soy et en son essence, s'est assez manifesté aux creatures, afin que nous soyons rendus inexcusables (et comme il est dit aux Actes [14,17]) il ne s'est point laissé sans tesmoins, il crie haut et clair par ses creatures, que tout bien est procédé de luy."

[102] Calvin: *Sermons de M. Jehan Calvin sur le premier livre de Moyse, dict Genese. Du lundy quatriesme jour de septembre 1559. Sermon premier sur le chapitre 1 [1-2].* In: Ders.: *Sermons sur la Genèse, Chapitres 1,1-11,4.* Hrsg. von Max Engammare. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000 (= Supplementa Calviniana XI/1), S. 1.

[103] Ebd, S. 10. Vgl. Richard Stauffer: *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin.* Bern, Lang, 1978, S. 28

> [...] des enseignements infinis tant au ciel qu'en la terre pour nous testifier sa puissance admirable, […] qui sont si apperens que les plus rudes & idiots y cognoissent assez : en sorte qu'ils ne peuvent ouvrir les yeux qu'ils n'en soyent tesmoins.[104]

Es scheint also, dass eine Allegorisierung der Schöpfung in dem Sinne möglich sei, dass man durch das Betrachten ihrer Ordnung und ihrer einzelnen Elemente bestimmte Kenntnisse über Gott erhalten kann. Doch tauchen in Calvins Naturtheologie immer nur die eher allgemeinen Eigenschaften von Güte, Weisheit, Gerechtigkeit und Kraft auf. Wie Augustinus verurteilt Calvin ebenfalls den Hermetismus, der einzelne Elemente der Schöpfung liest und die Natur explizit als Allegorie interpretiert. Auch bestreitet Calvin die Möglichkeit, Gott alleinig durch die Natur zu erkennen. Nach dem Sündenfall ist die Heilige Schrift die einzig wahre Quelle des Wissens über Gott. Wenn Calvin zum Beispiel Gen 1,7 interpretiert, („Da machte Gott die Feste und schied das Wasser unter der Feste von dem Wasser über der Feste"), erklärt er in seinem Kommentar, dass es hier keine Allegorie für den Ort, wo die Engel sich aufhalten sei.[105] Moses meine hier nämlich die Gewässer, die die Ungebildetsten und Unwissendsten sehen." [106] Er fährt fort: „Nous voyons que les nuées suspendues en l'air nous menassent, comme si elles devoient tomber sur nos testes : & toutefois elles nous laissent ici lieu pour respirer." [107] Mit der Bibel in der Hand wird auch die Natur also in ihrem *sensus simplex* gelesen. Gott passt sich der menschlichen Vernunft an und zeigt den Gläubigen durch die Gewässer über der Feste, die also nichts anderes als Wolken seien, seine Güte darin, daß er die Welt derartig erschaffen hat, damit wir nicht im Wasser ertrinken. Die calvinische Lesart der Natur ist daher eher eingeschränkt und liest die einzelnen Elemente der Schöpfung nicht als Allegorie. Die Schöpfung ist bei ihm ein „livre des idiots",[108] d.h. ein Buch, dass wie die Heilige Schrift einen einfachen Sinn habe und auch für einfache Menschen verständlich sei.

Das bedeutet jedoch nicht, dass alle reformierten Schriftsteller genau den Positionen Calvins folgen. Wie Raphaële Garrod gezeigt hat, entwickelt der reformierte Pierre de la Primadauye in seiner 1590 veröffentlichten *Académie françoise* – ein wissenschaftliches Werk,

---

[104] Calvin: *Institution* 1,5,2; CO 3,61. Vgl. Raphaële Garrod: *Idolatry and Accommodation: „Histoires" and Their Natural-Philosophical Interpretations in Simon Goulart's Commentaires et annotations sur la Sepmaine de Du Bartas (1583).* In: *Journal of the History of Ideas* 74/3 (2013), S. 361-380.

[105] „Il y en a d'aucuns qui on recours aux allegories, & philosophent ici des Anges: mais c'est hors propos" (Calvin: *Commentaire sur Genèse*, 1,6. In: Ders.: *Commentaires de M. Iean Calvin, sur les cinq livres de Moyse. Genese est mis à part, les autres quatre livres sont disposez en forme d'Harmonie*. Genf, Francois Estiene, 1564, S. 4).

[106] Ebd., S. 5: „Il entend ici les eaux, que les plus rudes & ignorans voyent."

[107] Ebd.

[108] Ebd.

in dem er die zeitgenössischen Ideen bezüglich Philosophie und Physiologie zusammenfasst –, die Idee eines Kosmos, der aus drei Bereichen besteht: einem theologischen, einem himmlischen und einem physischen. Jeder Bereich besteht aus neun Sphären, die jeweils die Bewegung entsprechender Sphären in den unteren Bereichen bewirken. [109] Anders als Calvin, der in der Natur einen einfachen Sinn sieht, beobachtet La Primaudaye also eine Ordnung, die interpretiert werden kann.

Die frühneuzeitliche katholische Theologie hat auf den ersten Blick mehr Vertrauen in die Möglichkeit, Gott über die Natur zu erkennen. In seinen 1615 veröffentlichten *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum opusculum*, erklärt Roberto Bellarmino, wie man durch die Beobachtung der Natur Gottes Schönheit kontemplieren kann. Dabei setzt er anhand des *mundus minor*-Konzeptes, nach dem der Mensch als Krönung der Schöpfung gilt, beim Menschen selbst an,[110] um danach über die Beobachtung der vier Elemente und die Betrachtung der Engel im Himmel, bei Gott selbst anzukommen. Um Gott in der Natur zu beobachten, verwendet er tatsächlich allegorische Deutungen einzelner Elemente der Natur. So sieht er in der Eigenschaft des Mondes, das Licht der Sonne zu reflektieren, eine Lehre für den Menschen, indem er den Mond mit dem Menschen gleichsetzt und die Sonne mit Gott. Wenn sich der Mond der Sonne nämlich nähere, dann gelange das reflektierte Licht der Sonne auf die Obenseite (der Mond befindet sich laut ptolemäischen Weltbild in einer niedrigeren Sphäre als die Sonne) und sei somit sichtbar für die Einwohner des Himmels. Steht der Mond aber der Sonne gegenüber, so reflektiere er das Licht auf die Erde und erscheine für die Einwohnder des Himmels dunkel. Dies zeige den Menschen, dass sie sich nicht von Gott abwenden sollen, wie es der verlorene Sohn getan hätte. Man müsse sich Gott nähern und sich ihm unterwerfen.[111]

---

[109] Pierre de la Primaudaye: *Troisieme tome de l'Academie franoise.* Paris, Guillaume Chaudière, 1590, fol. 25f. (178); vgl. Garrod 2013, S. 374f. La Primaudayes Verständnis der Schöpfung ist also, insofern ein hermetisches, als dass alle Bereiche einander beeinflussen. Der beobachter des physischen Bereiches nimmt somit etwas wahr, dass auch im himmlischen und theologischen Bereich vorhanden ist, denn, so schreibt La Primaudaye, die drei Bereiche sind eins und das was in einem der Bereichen vorhanden ist, ist auch in den anderen zwei anwesend: „Voila donques plusieurs choses notables quant à la division de l'Univers, monde, lequel aussi nous appellons unique, non tant seulement pource que les trois mondes procedent d'un seul & mesme principe, & visent à semblable but; ou pource que deuëment temperez de nombres, ils sont ensemble conioints par un harmonieux accord & parentage de Nature, & par ordinaire entresuite de degrez: mais aussi par ce que ce qui est ensemble en tous les trois, est aussi comprins en l'un d'eux, & qu'il n'y en a pas un, où ne soient toutes les choses qui sont en tous les trois" (La Primaudaye 1590, fol. 26).

[110] Roberto Bellarmino: *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum opusculum.* Lyon, Horatius Cardon, 1617, S. 27: „Scalae ascensionis in Deum gradum primum construximus ex consideratione hominis, qui dicitur Mundus minor: nunc secundum gradum superstruere confilium est ex consideratione molis huius maximae, quae maior mundus dici solet."

[111] Ebd., S. 164f.: „Luna duas habet proprietas, quae nobis utiles esse possunt ad ascendum, & promerendum Deum. Prior est, quod quo magis propinquat ad Solem, eo magis illustratur in parte superiore, qua respicit coelum,

So funktioniert die Kontemplation einzelner Elemente der Natur wie eine metaphorische Leiter, die es den Gläubigen ermöglicht, zu Gott emporzusteigen. Die Natur ist somit in ihren einzelnen Elementen allegorisch interpretierbar und verschafft den Gläubigen Wissen über Gott. Allerdings ist dieses Wissen bei Bellarmino auch nicht vollständig. Bereits die Aufforderung zur Ablehnung alles Irdischen, welche in der Mondallegorie geäußert wird, zeigt, dass die Erde es nicht vermag, endgültig die Wahrheit offenzulegen. Ihre Kontemplation ist nur Mittel zum Zweck. Die Natur als Zeichennetz zu lesen, heißt wie bei Augustinus nicht, dass man sich in ihrer Betrachtung verlieren soll: letztendlich ist sie nur die Schöpfung und nicht Gott selbst. Zeichen und Bezeichnetes bleiben unterschiedliche Komponenten. Die Betrachtung der materiellen Welt solle letztendlich auch zu einer seelisch-geistlichen Betrachtung Gottes führen:

> In hoc igitur mango Mundo qui rerum universitatem complectitur, multa sunt plane admirabilia, sed haec potissimum, magnitudo, multitudo, varietatis efficacitas, & venustas. Quae omnia, si Deo illuminante, attestissime cogitentur, non parvam vim habent, ad animam sic elevandam, ut in admiratione immensae cuiusdam magnitudinis, & multitudinis, & varietatis, & efficacitatis, & pulchritudinis quasi deficiat: & ad se reversa quicquid extra Deum videt, quasi nihilum & inane despiciat.[112]

Auch hier ist die Naturallegorese also trotz der Interpretation einzelner Elemente der Natur nicht im Sinne des Hermetismus zu verstehen, denn letztendlich bleibt die Natur eine Spiegelung Gottes und ist nicht Gott selbst. Dieses Naturverständnis ist also in den beiden Konfessionen ähnlich.

So ist in der Naturtheologie beider Konfessionen eine Dynamik zwischen der Natur als lesbares Zeichennetz und der Natur, in der Gott sich zwar offenbart, die aber nicht in ihren einzelnen Elementen lesbar ist, zu beobachten. Die Ursache dieser Dynamik liegt in einem Paradoxon, das der Naturallegorese inhärent ist und bereits bei Augustinus sichtbar wurde. Das

---

& obcuratur in parte inferiore, qua respicit terram: & quando est omnino subiecta Soli, & cum eo omnino coniuncta, tum tota est lucida versus coelum, & obscura versus terram: & contra: & contra, cum est opposita Soli, tota illustris cernitur ab iis, qui terram incolunt, & nihil lucis habet in parte superiore, quam intuentur, qui incolunt coelum. Haec lunae proprietas magnum esse potest documentum, vel exemplum mortalibus, ut intelligant, quam solliciti esse debeant propinquitatis, & subiectionis, & coniunctionis ad verum Patrem luminum Deum. Luna significat hominem; Sol Deum. Quando Luna est opposita Soli, tunc lumine mutuato a Sole, respicit sola terram, & terga quodammodo vertit coelo: unde etiam tunc pulcherrima apparet habitantibus in terra, sed deformissima habitantibus in coelo. Sic omnino mortales homines, quando longissime recesserunt a Deo, ut filius ille prodigus, quando recessit a patre, & abiit in regionem longinquam, tunc abutuntur lumine rationis, quod a Patre luminum acceperunt, ad solam terram inspiciendam, & obliti Deum solam terram cogitant, solam terram amant, & in eius bonis adipiscendis toti occupantur, & tunc a filiis huius faeculi sapientes & beati praedicantur."

[112] Ebd., S. 28.

Paradoxon besteht darin, dass Gott sich zwar als Schöpfer in der Schöpfung manifestiert, gleichzeitig aber seit dem Sündenfall nicht mehr direkt in ihr zu erkennen ist. Die über die Sinne wahrnehmbare Natur kann nach dem Sündenfall keinen Einblick in die göttliche Wahrheit mehr bieten. Nicht nur die menschliche Vernunft wurde durch den Sündenfall verdunkelt, sondern auch die Natur ist nicht mehr die perfekte Schöpfung, die sie zu Zeiten des Paradieses war. Auf der einen Seite ist Gott also immer noch in seiner Schöpfung sichtbar, weil er sie geschaffen hat. Die Schöpfung ist somit zumindest ein Beweis für die Existenz Gottes und zeigt noch einen Funken seiner ursprünglichen Schönheit. Auf der anderen Seite ist die gefallene Natur seit dem Sündenfall und der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies ein Ort der Eitelkeit geworden.

Das Paradoxon zwischen der Möglichkeit der Gotteserkenntnis durch die Betrachtung der Schöpfung und der Eitelkeit, die damit einhergeht, ist auch in der geistlichen Dichtung zu beobachten. In den *Théorèmes* von Jean de la Ceppède, in denen er die Passion Christi lyrisch meditiert, spielt die Natur eine große Rolle.[113] Der Dichter stellt die ganze Schöpfung in den Dienst der Verkündigung des Evangeliums und sieht sowohl in den Ähnlichkeiten der Himmelskörper zu Tieren und in anderen natürlichen Phänomenen eine Widerspiegelung der Auferstehung Christi. So sei zum Beispiel das „Sterben“ des Lichtes am Abend, dass aber am Morgen wieder „auflebt“ ein Abbild desselben Mysteriums:

> Ce mystere [der Auferstehung] est par tout marqué par la nature:
> La lumiere se meurt à l’abord de la nuict,
> Puis revit, et reluit: le grain sous la culture
> De la terre se meurt, puis nombreux se produict.[114]

Ebenso sei die Tatsache, dass Bäume jedes Jahr neue Früchte tragen, ein Bild des Mysteriums der Auferstehung, so das zweite Quartett des gleichen Sonetts:

> Nous voyons tous les iours des arbres cheoir le fruict/
> (Dont le iardin paroit sa plaisante closture)
> Qui se meut & pourrit, pour bien qu’il soit reduict:
> Puis revit, & renaist apres sa pourriture.[115]

---

[113] Vgl. Donaldson-Evans 1969, S. 116.
[114] *Théorèmes*, II, 1, 47, V. 1-4.
[115] Ebd., v. 5-8.

Weiterhin sei zum Beispiel der Pelikan, der sich die eigene Brust öffnet, um mit seinem Blut seine Jungen zu nähren und zu retten, ein Abbild Christi.[116] Auch in den Himmelsköpern sieht La Ceppède die Passion Christi reflektiert. In einem Sonett vergleicht er zum Beispiel eine Sonnenfinsternis mit dem Sterben und der Auferstehung Christi. Im zweiten Quartett heißt es dort:

> La mort, comme une eclipse a soustrait la lumiere
> A ce corps, qui voulut au trépas consentir:
> Mais la divinité n'a la mort peu sentir,
> Nos yeux seuls ont esté couverts de sa fumiere.[117]

Wie eine Sonnenfinsternis das Licht der Sonne den Blicken entzieht, so wird auch das Leben aus dem Körper Christi gezogen. Christus sei jedoch nicht wirklich gestorben, sondern der Tod habe nur unsere Augen bedeckt. Dies würde in der Sonnenfinsternis widerspiegelt werden, so erklärt der Dichter in einer Fußnote, denn auch die Sonne würde ja nicht wirklich finster werden, sondern scheine weiter hinter dem Mond. Der Mond aber, der hier die Menschheit repräsentiere, sei bei der Mondfinsternis wirklich dunkel, wenn die Erde zwischen ihm und der Sonne stünde, denn sie besitze kein eigenes Licht.[118] La Ceppède hat also sehr viel Vertrauen darin, dass die allegorische Deutung einzelner Elemente der Natur, den Gläubigen zeigen kann, wie das Buch der Natur die Heilsgeschichte erzählt. Doch ist auch bei La Ceppède die Natur Mittel zum Zweck. Seine Sonette verlaufen immer nach dem gleichen Muster: ein natürliches Phänomen wird in den zwei ersten Quartetten beschrieben und vor Augen geführt, um es dann in den Terzetten zu interpretieren und auf Christus hin zu deuten. Wie bei Bellarmino bedeutet dies, dass nicht die Beobachtung der Natur an sich das Ziel der Meditation ist. Denn das Ziel ist es, die Natur und die Sinne zu nutzen, um letztendlich einen Funken der geistlichen Welt zu erfahren. Um zu verhindern, dass die lyrische Darstellung der Natur in ihre Verehrung umschlägt, beendet La Ceppède sein Sonett mit den folgenden Versen:

> En fin ce vray soleil à nos yeux s'est ouvert:

---

[116] *Théorèmes*, II, 1, 26, V. 5-8: „Quand pour la mort des siens la douleur va pressant/ Le triste Pelican, son amour le convie/ A s'ouvrir la poictrine, & son sang jaillissant/ Les r'avive, & leur vie assouvit son envie."
[117] *Théorèmes*, II, 1, 42, V. 5-8.
[118] Ebd., Anm. 1: „Pour la conception de ce Sonnet, il faut se ressouvenir, qu'en l'eclipse solaire, le Soleil ne patit point en soy mesme aucun manquement, defaillance, ou diminution de sa lumiere. Nos yeux seulement en souffrent l'eclipsement par l'interposition de la lune, qui empesche les rayons de son frere de nous esclairer: à cause de quoy ne le voyant plus tel qu'auparavant ils iugent qu'il est obscurcy."

Se despoüillant luy mesme, à ce iour admirable,
Du nuage, & du sac qui le tenoit couvert.[119]

Die Hinzufügung des Adjektivs „vray“, das auch in den typologischen Deutung seiner Gedichte häufig Verwendung findet, zeigt hier, dass der Schritt von der Sonne zu Christus, der „wahre Sonne“, vollzogen werden muss. Das materielle Bild der Sonne ist nicht dasjenige, um das es gehen soll. Allerdings kann das materielle Bild zu einer geistlichen Betrachtung der spirituellen Sonne, nämlich zu Christus, führen. Mit dem Wunder vom Christus am Kreuz, der stirbt aber wieder aufersteht, entkleidet sich das Abbild und legt die Wolke, die sie bedeckte, ab. Nur in der *wahren* Sonne wird also ein direktes Bild des Heils sichtbar.

Auch in der reformierten geistlichen Dichtung ist das Paradox der Lesbarkeit der Welt zu beobachten. So lautet der Titel des ersten Sonetts der *Sonnets chrétiens* von Drelincourt: *Sur la Vanité du Monde, et sur le Souverain Bien*. Im ersten Quartett heißt es:

Va courir, si tu veus, l'un et l'autre Hémisphére,
Tu n'y trouveras rien qui ne soit Vanité:
Rien qui ne soit sujet à l'instabilité;
Rien dont ton Ame, enfin, se doive satisfaire.[120]

Obwohl Drelincourt, wie wir am Anfang dieses Teilkapitels bereits gesehen haben, in anderen Sonetten erklärt, dass die Schöpfung ein Abbild Gottes sei, warnt er den Leser gleichzeitig vor der Eitelkeit dieser Kontemplation, denn alles in der Schöpfung sei von Unbeständigkeit geprägt.

Das Paradoxon zeigt sich auch bei anderen reformierten Dichtern. Im Sonett 68 des zweiten Buches der 1590 veröffentlichten *Muse Chrestienne*, das sich mit dem Ende der Sintflut beschäftigt, schreibt Pierre Poupo:

Le ciel posant le dueil, rasserene sa face,
Et le flot espanché retourne en son monceau :
La cime des rochers mord le fond du vaisseau,
Et la terre commence à regagner sa place.

[119] *Théorèmes*, II, I, 42, V. 12-14.
[120] *Sonnets chrétiens*, I, 1, V. 1-4.

Le pigeon, messager de la divine grace,
Nous apporte en son bec le paisible rameau :
La fenestre est ouverte à un monde nouveau,
Mais le deluge encor de tous costez l'embrasse.[121]

Durch die Öffnung des Fensters der Arche, durch die von der Taube, wie in Gen 8,6 beschrieben, der Olivenzweig als Zeichen des Endes der Sintflut und selbstverständlich als Zeichen des Friedens überhaupt, hereingetragen wird, drückt Poupo seine Hoffnung auf eine neue Welt aus. Dies ist zunächst eine Welt, in der er auf Frieden für die reformierte Kirche in Frankreich hofft. Dies wird im ersten Terzett des Gedichts, in dem er die Arche zur Kirche umdeutet, sichtbar:

Las! Souvien toi, Seigneur, de ton petit depost,
Donne pleine relasche à ton Arche bien tost,
Mets ton Eglise à sec au milieu de la France.[122]

Doch so wie die neue Welt noch von der Flut umarmt wird, wie es Poupo im zweiten Quartett beschreibt, so verhindert die Sünde, dass die Kirche in Frieden lebt. Im letzten Terzett bittet der Dichter Gott um ein Zeichen für den Frieden:

Monstre lui [der Kirche] de ta paix le signe tout ouvert :
Ou bien si ses pechez tardent sa delivrance,
Garde au moins le bateau qui la tient à couvert.[123]

Das Zeichen, das Poupo hier erwartet, ist im Kontext der Sintflut wohl der Regenbogen, der nach Gen 9,13 das Zeichen für den Bund zwischen Gott und der Erde ist. Dieser ist ein Zeichen in der Natur, dessen Bedeutung also sehr deutlich sein sollte, weil diese ja in der Heiligen Schrift vorgegeben ist. Doch ist sich Poupo der Unbeständigkeit des Zeichens bewusst, denn er fragt, ob Gott, wenn die Sünde den Frieden noch verhindere, dann zumindest das Schiff – also die Kirche – zur Beschützung behalten möge. Der Regenbogen, der für die Söhne Noahs das Zeichen war, die Arche verlassen zu können, wird vom lyrischen Ich nicht als ein solches

[121] Pierre Poupo: *La Muse Chrestienne.* Hrsg. von Anne Mantero. Paris, Société des Textes Français Modernes, 1997, II, 68, V. 1-8.
[122] Poupo: *La Muse chrestienne*, II, 68, V. 9-11.
[123] *La muse chrestienn*, II, 68, V. 12 – 14.

wahrgenommen. Zwar erhofft er eine neue Welt, und ein Schimmer dieser Welt wird auch durch die Fenster der Arche sichtbar, aber er ist sich gewahr, dass er immer noch in einer von Sünde geprägten Welt lebt, deren Zeichen unbeständig sind. Er möchte den Schutz, den das Kirchenschiff bietet nicht aufgeben, denn er ist immer noch von Wasser umgeben, wie im zweiten Quartett beschrieben wird. Hier wird noch einmal das Paradoxe der Natur deutlich: Denn obwohl die äußeren Erscheinungen eine Friendenszeit suggerieren, entziehen sie sich letztendlich einer vollständigen Lesbarkeit, da ihnen ihre Unbeständigkeit inhärent ist.

Auch in einem Sonett von Drelincourt erhält der Regenbogen einen Charakter der Unlesbarkeit:

> Le bel Astre du Jour, dans le sein de l'Orage,
> Nous forme, tout à coup, ce lumineus Tableau :
> Et, tout à coup, aussi, le couvrant d'un rideau,
> Il dérobe à nos yeus son inconstant Ouvrage.
>
> De ce Peintre brillant, la Toile est le Nuage :
> Ses Rayons réfléchis luy servent de Pinceau :
> Il prend, pour ses Couleurs, l'Or, l'Azur, le Feu, l'Eau ;
> Et la Vapeur commence et finit cette Image.
>
> Fragiles ornemens, Eclat foible et trompeur ;
> Passagêres Beautez, filles de la Vapeur ;
> Des faus Biens d'icy-bas vous peignez l'Inconstance.
>
> Par les mêmes Couleurs, et par les mêmes Traits,
> Vous imprimez la Crainte, et donnez l'Esperance ;
> Vous annoncez la Guerre, et vous marquez la Paix.[124]

In diesem Sonett zeigt der Regenbogen die „Unbeständigkeit", die laut Drelincourts – am Anfang dieses Kapitels erwähnten – erstem Sonett die Schöpfung präge. Der „bel astre du jour", also die Sonne, mit dem Gott gemeint ist, erscheint hier als ein brillanter Maler, der ein leuchtendes Bild am Himmel malt. Dennoch ist das Bild extrem flüchtig, weil es mitten im Sturm erscheint und sich zu jeder Zeit den Blicken entziehen kann. Der Regenbogen, der vielleicht als das leserlichste natürliche Zeichen gelten kann, weil seine Bedeutung in der

[124] Drelincourt: *Sonnets chrétiens*, I, 23.

Heiligen Schrift selbst vorgegeben wird, oszilliert hier zwischen einem leuchtendem Bild des Friedens und einer Allegorie der Eitelkeit, der „faus Biens d'icy-bas".

Bei Drelincourt hängt das Misslingen der Deutung jedoch nicht nur mit der Sündhaftigkeit der Welt zusammen. Die Lesart des Regenbogens in diesem Sonett ist ebenfalls geprägt von der zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Literatur, die dafür sorgt, dass die Zeichenhaftigkeit der Natur verloren geht. Dass Drelincourt den Regenbogen als rein natürliches Phänomen auffasst, geht bereits daraus hervor, dass sich das Sonett vor allem auf den Entstehungsprozess des Regenbogens fokussiert. Dies tut er zwar anhand einer rhetorischen Allegorie der Sonne als Maler, die den Regenbogen auf die Leinwand der Wolken malt, mit dem letztendlich wohl eine göttliche Intention dargestellt wird, aber benannt werden hier nur die natürlichen Elemente des Regenbogens. Dabei muss erwähnt werden, dass der Regenbogen im naturwissenschaftlichen Teil der *Philosophie mise en françois* des reformierten Theologen Pierre du Moulin auch als „une peinture de diverses couleurs en une nuée unie & pluvieuse, laquelle peinture se fait par l'irradiation du Soleil diametralement opposé"[125] beschrieben wird. Auch in der zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Literatur war es also bei der Naturbeschreibung üblich, solche Stilfiguren anzuwenden. Des Weiteren ist die Betonung der Unbeständigkeit des natürlichen Phänomens, die den Regenbogen zu einer trügerischen Figur macht, auch im gleichen naturwissenschaftlichen Werk aufzufinden. Es heißt dort: „De cette nature est la couleur de l'arc en ciel, qui n'est qu'une fausse apparence, par laquelle il semble que les nuées soient peintes de diverses couleurs tirées en forme d'arc: Mais ce sont les rayons du Soleil qui se colorent en la nuée."[126]

Im letzten Terzett wird der Regenbogen, dann doch noch zum Zeichen. Die Bedeutung dieses Zeichens ist aber alles andere als eindeutig, denn der Regenbogen flößt Furcht ein, aber gibt gleichzeitig auch Hoffnung. Er kündigt den Krieg an, aber gleichzeitig auch den Frieden. Dies macht noch einmal deutlich, dass, obwohl dem Regenbogen in der Heiligen Schrift eine klare Bedeutung zugesprochen wird, sobald er als natürliches Phänomen erscheint, eine paradoxale Bedeutung erhält. Er entsteht nämlich dort, wo Sonne und Sturm aufeinandertreffen. So heißt es in einem anderen zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Werk des Scipion du Pleix: „Mais si l'Iris ou arc en Ciel presage temps serain ou pluvieux, les opinions en sont si diverses qu'il n'y a pas moyen d'y asseoir jugement."[127] Zudem ist die Art und Weise auf die

---

[125] Pierre du Moulin: *Philosophie mise en françoise: physique ou science naturelle: livre IV*. Rouen, Iean et David Berthelin, 1655, S. 98. Auf die Verarbeitung dieser naturwissenschaftlichen Quellen verweist bereits Goeury: *Annotations Livre I, sonnet 23.*
[126] Ebd.
[127] Scipion Du Pleix: *La Physique*. Paris, Vefve Dominique Salis, 1603, S. 281.

er vom Menschen wahrgenommen wird paradox, denn, so schreibt Drelincourt in einer Fußnote: „Il paroit toûjours du côté oposé à celuy où il se forme, comme on en voit l'expérience au travers d'une fiole d'eau, oposée au Soleil."[128] Auch dies ist wiederum eine Paraphrase des wissenschaftlichen Werkes von Pierre du Moulin, der bemerkt: „Pour voir l'arc en ciel il faut que nostre oeil soit directement entre le Soleil & le centre de l'arc qui est en la nuë."[129] Ihre direkte Zeichenhaftigkeit wird zusätzlich dadurch reduziert, dass sowohl Scipion du Pleix als auch Pierre du Moulin bestätigen, dass es den Regenbogen auch bereits vor der Sintflut gegeben hat, denn seine Ursachen seien ja natürlich. Nach der Sintflut hätte Gott ihn dann als Zeichen für sein Versprechen bestimmt, die Welt nie wieder in einer Flut ertrinken zu lassen, sodass er seine Zeichenhaftigkeit erst *a posteriori* erhalten hat.[130] Zeichen steht hier also völlig losgelöst vom Bezeichnetem: die semiotische Beziehung zwischen Regenbogen und Verheißung beruht nicht auf ihren einzelnen Elementen, sondern auf der arbiträren Zuteilung der Bedeutung durch Gott. Auffällig ist in diesem Kontext auch die folgende Bemerkung des Dichters in den Fußnoten: „Les Peruviens étoient si charmez de la beauté de cette Image, qu'ils adoraient: Et les Caraïbes Insulaires la nomment assez plaissamment ‚Le Pannache de Dieu'."[131] Hieraus geht hervor, dass das Beobachten eines göttlichen Funkens in der Natur für Drelincourt nicht mehr gänzlich möglich ist. Dort wo die Einheimischen der ‚neuen Welt' die Schönheit des Regenbogens verehren und ihn als „Federschmuck Gottes" bezeichnen, kann Drelincourt in ihm nur noch ein flüchtiges Naturphänomen sehen.

Der Versuch, den Regenbogen zu lesen, misslingt und zeigt damit das zentrale Problem der Allegorese. Die Allegorie als Andersrede kann ihr Versprechen, die für den Menschen verborgenen göttlichen Mysterien zu enthüllen, nicht mehr einhalten. Durch ihr Andersreden zeigt sie eigentlich, dass die Geheimnisse unzugänglich bleiben müssen, weil es unmöglich ist, direkt von ihnen zu sprechen. Das Zeichen ist niemals genau das, was es repräsentiert und es ist unmöglich, das Bezeichnete zu sehen, wenn man auf das Zeichen selbst schaut, so wie man den Ursprung des Regenbogens nicht sehen kann, wenn man ihn beobachtet. Das Vertrauen in die Allegorie, Geheimnisse entweder der Heiligen Schrift oder der Natur aufzudecken, ist bei Drelincourt geschwunden.

---

[128] *Sonnets chrétiens*, I, 23, Anm. 1.
[129] Du Moulin 1655, S. 98f.
[130] Ebd., S. 99: „Ne faut douter que l'arc en ciel ne fust devant le deluge, puis que les causes en sont naturelles: Mais apres le deluge cet arc a commencé d'estre un signe & memorial de la promesse de Dieu, de ne noyer plus la terre par le deluge."
[131] *Sonnets chrétiens*, I, 23, Anm. 1.

Wie Julien Goeury bereits angedeutet hat, kann diese Lyrik der Flüchtigkeit und der Kontraste als „l'expression tardive d'un baroque protestant"[132] angesehen werden. Jean Rousset hat dieses Sonett über den Regenbogen daher auch in seiner Anthologie der französischen barocken Lyrik aufgenommen. Im Sonett sind der Pfau der Prahlerei und die Circe der Metamorphose, die laut Jean Rousset metaphorisch die Hauptmerkmale barocker Lyrik darstellen, im flüchtigen Dampf der Wolke zu beobachten.[133] Die Verwendung der Allegorie ist hier somit vor allem rhetorisch und eine Strategie, um Illusionen und Kontraste zu erzeugen. Die Naturallegorese ist somit eine sehr reiche Quelle für ausdehnende Deutungen der Natur, die, auch wenn die Dichter auf ihre hermeneutische Unmöglichkeit stoßen, ihr rhetorisches Potential einlösen. In diesem Sinne hat die Naturallegorese auch ein ästhetisches Potential: in ihren facettenreichen Deutungen der Natur, stellen Theologen und Dichter beider Konfessionen fest, dass sie trotz ihres gefallenen Zustandes, von Schönheit und Göttlichkeit zeugt.

Der Versuch der Naturallegorese bei Drelincourt kann jedoch als aufrichtig gesehen werden. Er versucht, das wohl deutlichste Zeichen Gottes in der Natur zu lesen bzw. wünscht es lesen zu können, doch scheitert er an dessen inhärenter Flüchtigkeit. Es bleibt dem Gläubigen somit nichts anderes übrig, als die Eitelkeit des paradoxalen Zeichennetzes der Natur anzuerkennen und mit Drelincourt zu sagen:

> Mon cœur languit toûjours, en ces terrestres Lieus,
> Sa plus sensible Joye est dans son Esperance ;
> Et le Bien qu'il atend ne se trouve qu'aus Cieus.[134]

Fazit

Die Allegorese der Heiligen Schrift ist, so zeigen die ausgewählten Exempla, eng mit der geistlichen Lyrik beider Konfessionen verknüpft. Sie erfüllt im Sinne der Scharfsinnigkeitstheorien eine rhetorische Funktion und erlaubt eine geistreiche Zusammenführung unterschiedlicher Konzepte, die zusätzlich durch die Form des Sonetts unterstützt wird. Dem scharfsinnigen Zusammenführen von Konzepten in der geistlichen Lyrik, die sich auf die Heilige Schrift bezieht, geht allerdings immer ein exegetischer Schritt voraus.

---

[132] Goeury: *Introductions.* In: *Sonnets chrétiens*, S. 54.
[133] Rousset 1954, S. 226.
[134] *Sonnets chrétiens*, I, 25, V. 12-14.

Die hermeneutische und die rhetorische Funktion der Allegorie kommen hier, wie in der Homiletik, zusammen. Zwischen beiden Ebenen entsteht in der Dichtung aber eine Spannung. Einerseits, möchten die Dichter ihrem Publikum gefallen und mit scharfsinnigen Überraschungseffekten brillieren, andererseits steht ihre Dichtung im Dienste der Vermittlung heilsgeschichtlicher Wahrheiten. Auch in der geistlichen Dichtung ist letztlich eine Systematisierung der Allegorese zu beobachten, die diese Spannung zwischen dem *docere* und dem *delectare* bewältigen soll. Die Dichter erproben sich dafür an unterschiedlichen Lösungen.

Paul Perrot de la Sales Lösung ist es, den Schwerpunkt der Dichtung völlig auf ihren pädagogischen Zweck zu verlagern. Die Gedichte erscheinen in der *Exercice spirituel* ohne Schmuck und dienen dazu, wie der Dichter in seinem Vorwort schreibt, die Botschaft des Evangeliums in wenigen Worten zu begreifen. Das Gedicht funktioniert bei ihm also hauptsächlich als eine Art Merkvers. Seine Betonung auf die allegorische Auslegung der Heiligen Schrift ist daher auch nicht im Sinne eines poetologischen Prinzips zu sehen. Vielmehr ist die Allegorese bei ihm eine hermeneutische Notwendigkeit, die zu einem richtigen Verständnis der Heiligen Schrift führt. Zusätzlich erhält die Allegorese in der *Exercice spirituel* eine meditative Funktion. Perrot de la Sale stellt das Auslegen der Heiligen Schrift nach ihrem Literalsinn mit dem Betrachten des toten Buchstabes nach 2Kor 3,6 und polemisch mit der katholischen Transsubstantiationslehre gleich. Eine richtige Meditation der Heilswahrheiten geschehe nicht mit der Hilfe der körperlichen Sinne, sondern anhand des geistlichen, allegorischen Inhaltes des Wortes. Die Allegorese wird bei Perrot de la Sale kontrolliert durchgeführt. Nicht nur beruft er sich häufig auf die Kirchenväter, sondern den Gedichten geht immer ein Text in Prosa voraus, in dem die Allegorien ausführlich erklärt werden. Darüber hinaus schränkt er die allegorischen Deutungen ein, indem er nur solche Auslegungen zulässt, die auf Christus verweisen.

Der katholische Jean de la Ceppède versucht die Spannung zwischen Rhetorik und Hermeneutik dadurch zu kontrollieren – wie er selbst in seinem Vorwort erklärt – dass er seine Gedichten mit ausführlichen Fußnoten untermauert, in denen er die allegorischen Deutungen lexikalisch anhand von Verweisen auf patristische Quellen belegt und erklärt. In den Gedichten selbst kann er die allegorischen Deutungen dann akkumulieren und auf scharfsinnige Weise durchführen. Die Dichtung steht bei ihm, wie bei Perrot de la Sale im Dienste einer Meditation, nämlich die der Passion Christi. Im Gegensatz zu Perrot de la Sale scheut er dabei aber weder die Verwendung eines höheren Stils noch das Deuten auf die äußerlichen Aspekte des Leiden Christi. Diese stimulieren bei ihm den meditativen Vorgang, der in einer Betrachtung der in

Äußerlichkeiten verhüllten Mysterien kulminiert, die durch die Allegorese offengelegt werden.[135]

Der reformierte Laurent Drelincourt beruft sich in seinen Fußnoten auch auf patristischen Quellen, aber er vermeidet ‚fehlerhafte' Deutungen dadurch, dass er seine Allegorien auf sehr strukturierte Weise mittels Oppositionen einführt. Durch diese geometrische Einarbeitung der allegorischen Auslegungen, entsteht zwischen alttestamentlichem Typus und neutestamentlichem Antitypus ein fast binäres Verhältnis, das keine exegetischen Missverständnisse zulässt, jedoch gleichzeitig das rhetorische Potenzial der Allegorie zu nutzen weiß. Diese argumentative Stringenz, die auch bereits in Drelincourts Predigten zu beobachten war, ist meines Erachtens ebenfalls als eine Systematisierung in der Form der Dialektikalisierung einzustufen.

Gemeinsam ist den Dichtern beider Konfessionen, dass sie sich der theologischen Kritik an der Allegorese bewusst sind und sich bei ihrer Verwendung systematisch hermeneutisch absichern.

[135] Siehe zum Beispiel folgende Aussage aus dem Vorwort der *Théorèmes*: „Le livre du Prophète [est] enveloppé des mystères, écrit dedans pour les doctes, et dehors pour les ignorants" (*Théorèmes*, Avant-Propos, S. 8).

Schlussbemerkungen

Abschließend lohnt sich ein kurzer Blick auf die zu Beginn erwähnten Gedanken Michel de Certeaus. Für de Certeau könne der „unsichtbare Sinn“, den er als Folge der konfessionellen Spaltung der Kirche versteht, nur noch indirekt, also über die Allegorie, zum Ausdruck gebracht werden.[136] Gleichzeitig bemerkt er aber, dass die Allegorie diesen Sinn auch trübe, da sie erst einmal entschlüsselt werden müsse. Ihm zufolge verringert sich die hermeneutische Autorität der Allegorie, sie wird für ihn zu einer rein rhetorisch operierenden Figur im Sinne der Metapher: „Plutôt qu’à une intelligence théologique des Desseins divins inscrits dans les événements, elle [die *allegoria in factis*] renvoie à un procédé didactique ou poétique, à une ‚manière de parler‘. À un ‚style‘. Elle (re)devient une métaphore.“[137] Diese „manière de parler“, die laut Michel Foucault wie ein Spiel sei,[138] entspricht auch der allgemeinen Forschungsauffassung barocken Schrifttums, das im Rahmen der *argutia*-Theorien als eine auf Illusionen und Täuschung beruhender Literatur verstanden wird.

Eine Einbeziehung theologischer und konfessioneller Standpunkte bezüglich der Bibelexegese erlaubt es jedoch, hinter den vermeintlichen Vorhang der barocken geistlichen Literatur zu blicken. Erst über einen solchen Forschungsansatz kann deutlich werden, dass sich hinter der allegorischen Sprache eine kontrollierte Rhetorik verbirgt. Literaten und Prediger, die sich der Allegorie und der Allegorese bedienen, wollen ihrem Publikum natürlich zusprechen und durch kreative und gewandte Formulierungen gefallen. Tatsächlich wird in den Textzeugnissen beider Konfessionen aber gleichermaßen das Bestreben nach einer soliden Exegese der Heiligen Schrift sichtbar.

Die Analyse unterschiedlicher Textexempla vor dem Hintergrund der theologischen Debatte hat in der vorliegenden Arbeit demonstriert, dass sowohl Prediger als auch Dichter, die hermeneutische Funktion der Allegorie, trotz der reformatorischen Kritik an ihr, sehr wohl zu

---

[136] Siehe dazu die Einleitung dieser Arbeit, S. 1.

[137] Michel de Certeau: *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle.* Paris, Gallimard, 1982, S. 131. Ähnliches behauptet Michel de Certeau wenn er sagt, dass die drei Voraussetzungen für das Funktionieren der Allegorese, nämlich die Annahmen, es gebe ein „unique ‚orateur‘ qu’est Dieu“, „une histoire progressive“ und „des ‚similitudes‘ réelles et stables“, schon im späten Mittelalter immer weniger denkbar wurden: „Ces trois conditions de l’ „allegoria facti“, relatives au statut de la théologie, à une conception du temps et à une métaphysique, seront de moins en moins pensables au XIVe et XVe siècles. Il apparaît impossible de se mettre ‚au point de vue‘ de la *Potentia absoluta* divine car la simplicité de son vouloir transcende ses propres œuvres et échappe donc à toute intelligence qui, nécessairement, s’appuie sur elles. […] Enfin, en identifiant le réel au singulier, la critique nominaliste et, plus largement, les nouvelles pratiques du discours dont elle ne représente qu’un „moment“ philosophique ramènent du côté des mots les relations, ressemblances, etc., attribuées jusque-là aux choses, rejettent la confusion de la logique ou de la rhétorique avec la métaphysique et cantonnent les tropes dans le champ où s’affinent, s’exacerbent et se purifient les jeux de langage“ (Ebd., S. 126).

[138] Sieh Einleitung dieser Arbeit, S. 3f.

nutzen gedenken. Doch ein Festhalten an der Allegorie und der Allegorese ist für beide Konfessionen kein leichtes Unterfangen. Sowohl die protestantische als auch die katholische Seite arbeitet sich an dieser Stilfigur und ihrer adäquaten Verwendung ab. Dies geht insbesondere aus den Systematisierungsversuchen hervor, die in exegetischen Werken selbst, aber auch in der praktischen Verarbeitung der Allegorese in Predigten und Gedichten zu verzeichnen sind. Die Fußnoten mit patristischen Belegen und Erklärungen und die argumentative Stringenz, die ich als Lexikalisierung und Dialektikalisierung bezeichnet habe, sind in Texten von Autoren beider Konfessionen zu beobachten. Beide Ansätze dienen einem ‚Rettungsversuch' der allegorischen Auslegung der Heiligen Schrift und somit der hermeneutischen Funktion der Allegorie. Die These, dass die Allegorie in der geistlichen Literatur des 17. Jahrhunderts ihre hermeneutische Funktion verlieren würde und sich zu einer bloßen rhetorischen Figur reduziere, ist demnach eindeutig zu nuancieren.

So konnte festgestellt werden, dass Luther und Calvin den vierfachen Schriftsinn als solchen zwar ablehnen, würde dieser doch den ‚einfachen Sinn' der Heiligen Schrift zerstückeln, aber einen über den direkten Wortlaut des Textes hinausgehenden Sinn nicht unbedingt verneinen. Luther zeigt anhand der Metapher, laut der die Heilige Schrift als ein Kreis zu verstehen sei in dessen Mitte sich Christus befindet, dass alles in der Bibel auf Jesus verweisen müsse.[139] Geschieht dies im Literalsinn nicht, so ist der Verweis auf Christus mittels der Allegorese aus dem Text zu abstrahieren. Auch bei Calvin heißt eine Ablehnung des vierfachen Schriftsinns nicht, dass er die Heilige Schrift und vor allem das Alte Testament als einen bloßen historischen Bericht über das Volk Israel versteht. Der Heilige Geist, der die Bibelautoren inspirierte, verwandte ebenfalls Zeichen – wie den brennenden Dornbusch –, die nicht nur für die biblischen Figuren von Bedeutung waren, sondern auch für die Gläubigen in der Gegenwart Relevanz besitzen. Um der Heiligen Schrift diese Bedeutung zuzuschreiben, verwendet Calvin ebenfalls Auslegungen, die den direkten Wortlaut des Textes übersteigen. Andererseits ist die reformatorische Kritik am vierfachen Schriftsinn für die römisch-katholische Theologie Anlass, um zu bestätigen, dass die Heilige Schrift zwar ein „dunkler" Text mit mehreren Sinnebenen sei, dass jedoch jegliche Interpretationen immer auf dem Literalsinn aufzubauen sind.

Der Einfluss und die Breitenwirkung dieser Stellungnahmen sind in der Homiletik deutlich zu beobachten. Reformierte Prediger verwenden gezielt allegorische Deutungen, um den Gläubigen ihre Position in der Heilsgeschichte bewusst zu machen. Häufig werden

[139] Siehe 1.3.1.

alttestamentliche Erzählungen über das von den Ägyptern unterdrückte Volk Israel mit der reformierten Kirche und auch der eigenen Gemeinde überblendet, deren religiöse Freiheit im 17. Jahrhundert durch den katholischen Hof zunehmend eingeschränkt wurde. Dabei scheuen die Prediger sich nicht, die Allegorese für antikatholische Deutungen einzusetzen, z.B. wenn die Hostie mit den Trebern aus der Parabel des verlorenen Sohnes gleichgesetzt wird. Die Allegorie wird von reformierten Predigern zudem für rhetorische Zwecke angewandt, wie in der Synodepredigt von Laurent Drelincourt beobachtet werden konnte. Dank seiner schematischen Argumentationsweise vermag es der Prediger, die Allegorie der Sterne und ihrer Deutung als Pfarrer rhetorisch möglichst weit auszudehnen und dabei gleichzeitig hermeneutisch solide zu bleiben. In den katholischen Predigten behält die Allegorie ebenfalls ihre hermeneutische Funktion. Selbstverständlich besitzen die von ihnen ausgedehnten Allegorie*ketten* eine rhetorische Wirkmächtigkeit, haben aber im Sinne der *obscuritas scripurae* auch eine hermeneutische Funktion. Dass die Heilige Schrift nämlich prinzipiell „dunkel“ sei, heißt natürlich auch, dass hinter jedem ihrer Worte ein mystischer Sinn verborgen liegt. Die in der vorliegenden Arbeit analysierten katholischen Predigten zeigen darüber hinaus, dass die allegorische Deutung über eine Berufung auf patristische Quellen abgesichert wird. Die auf dem Konzil von Trient so vielbeschworene Tradition wird also als ein Hilfsmittel eingesetzt, um die Allegorie und das allegorische Interpretieren der Heiligen Schrift weiterhin praktizieren zu können.

In der geistlichen Lyrik ist die Allegorie für die Dichter ein beliebtes Mittel, um Sonette mit vielschichtigen und pointierten Bedeutungen zu kreieren. Die Effekte der Täuschung wie Nebel, Dampf und Metamorphosen, wie die der Wandlung des Regenbogens in das Kreuz oder die der Sintflut in das blutige Meer, werden erst durch die allegorischen Interpretationen von biblischen Erzählungen möglich. Dass diese jedoch nicht rein rhetorisch zu begreifen sind, sondern die Leser sehr wohl zu Glaubenserkenntnissen führen sollen, ist an der Verwendung von erklärenden Fußnoten zu beobachten. Diese sichern die rhetorisch wirksamen Allegorien auch hermeneutisch ab. Die Balance zwischen rhetorischer und hermeneutischer Funktion der Allegorie wird jedoch nicht immer eingehalten. Wenn Drelincourt seine geometrische Argumentationsweise auf den Regenbogen zupasst, führt dies zu einer uneindeutigen Interpretation des Zeichens und bleibt in der vergänglichen Schönheit und im Dampf („Passagêres Beautez, filles de la Vapeur“[140]) der Rhetorik verhaftet. Andererseits kann in einigen exemplarischen Fällen beobachtet werden, dass die Kontrolle der hermeneutischen

[140] *Sonnets chrétiens,* 1, 23, V. 10.

Funktion zu einem Verlust der rhetorischen Wirkung der Allegorie führt. Wenn La Ceppède in seinem Sonett die biblische Figur der Noomi mariologisch umdeutet, unterbindet er die weitere Interpretation des „Vieillard“ als das Alte Testament, indem er erklärt, dass an dieser Stelle lediglich Simeon gemeint sei.[141] Somit wird das Gedicht hermeneutisch sicherer, muss jedoch rhetorische Wirksamkeit einbüßen.

Resümierend kann festgehalten werden, dass die Allegorie, aller kritischen Stimmen zum Trotz, in der französischen geistlichen Literatur mindestens bis zum Ende des 17. Jahrhunderts in sowohl katholischen als auch in reformierten Texten eine wichtige Rolle spielt. Die Allegorie und die Allegorese bleiben nach wie vor aktuell, ihre Verwendung wird aber von beiden Konfessionen stark kontrolliert und eingedämmt. Diese Einschränkung und Kontrolle wird am deutlichsten in ihrer Strukturierung und Systematisierung, die sich in der Form von Lexika und Fußnotenapparaten sowie eine dialektische Argumentationsweise deutlich zu erkennen gibt. Allerdings bedeutet dies nicht, dass eine strukturierte und systematisierte Verwendung der Allegorie mit einer künstlerischen Einschränkung zusammenfällt, wie es in der Forschung häufig insbesondere für die reformierte Seite behauptet worden ist. Vielmehr ist es so, dass gerade die Limitierung zu neuen Modellen und kreativen lyrischen Unternehmungen führt.

Die vorliegende Arbeit hat versucht zu zeigen, dass das bislang immer noch in der Forschung vorherrschende Bild einer Dichotomie zwischen der katholischen und der reformierten Anwendung der Allegorie und der Allegorese für die geistliche Literatur im Frankreich des 17. Jahrhunderts eindeutig zu nuancieren ist.

[141] Siehe 3.1.

Literaturverzeichnis

Primärtexte

Petrus Abaelardus: *Dialectica.* Hrsg von L. M. de Rijk. Assen, Van Gorcum, 1956 (= Wijsgerige Teksten en Studies 1).

Acte pour le Iusne, qui a esté celebré à Charenton le Vendredy 19. d'Avril 1658. Paris, Anthoine Cellier, 1658.

Alanus de Insulis: *Opera omnia.* Hrsg. von Jean-Paul Migne. Turnholt, J.P. Migne, 1855 (=Patrologiae cursus completus, Series latina 210).

Philo von Alexandrien: *Philonis Alexandrini opera qvae svpersvnt.* Hrsg. von Leopold Cohn und Paul Wendland. Berlin, De Gruyter, 1962.

Dante Alighieri: *Epistola XIII.* In: *Le opere di Dante*, Bd. 5: *Epistole, egloge, questio de aqua et terra* Hrsg. von Marco Baglio u.a. Rom, Salerno, 2016.

Moyse Amyraut: *Six sermons de la nature estendue, necessité, dispensation, et efficace de l'Evangile.* Saumur, Claude Girard, 1636.

Aristoteles: *Rhetorik*, III, 3. In: Ders.: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4,1. Hrsg. von Hellmut Flashar/Übers. von Christof Rapp. Berlin, Akademie Verlag, 2002.

Claude de Voyer d'Argençon: *L'Enneade sacree ou les neuf Muses de l'Eglise, qui sont neuf discours contenans les principales Matieres predicables de l'Eglise, dressez pour les Festes & Dimanches de l'année.* Paris, Regnaud Chaudiere, 1622.

Agrippa d'Aubigné: *Les Tragiques.* Hrsg. von Jean-Raymond Fanlo. Paris, Honoré Champion, 2006.

Aurelius Augustinus: *Contra Faustum Manichaeum.* Hrsg. von Joseph Zycha. Wien, Bibliopola academiae litterarum caesareae vindobonensis, 1891 (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25).

Aurelius Augustinus: *De civitate Dei.* Hrsg. von B. Dombart/A. Kalb. Turnhout, Brepols, 1955 (=Corpus Christianorum Series Latina 48).

Aurelius Augustinus: *De doctrina christiana libri quattuor*. Hrsg. von Karl-Detlef Daur und Joseph Martin. Turnhout, Brepols, 1962 (= Corpus Christianorum Series Latina 32).

Aurelius Augustinus: *De doctrina christiana libri quattuor*. In: Manlio Simonetti (Hrsg.): *Sant'Agostino. L'istruzione cristiana*. Milano, Mondadori, 1994.

Aurelius Augustinus: *De Genesi ad Litteram libri duodecim.* Hrsg. von Joseph Zycha. Wien, Bibliopola academiae litterarum caesareae vindobonensis, 1894 (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 28/1).

Aurelius Augustinus: *De genesi ad litteram inperfectus liber.* Hrsg. von Joseph Zycha. Wien, Bibliopola academiae litterarum caesareae vindobonensis, 1894 (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 28/1).

Aurelius Augustinus: *De trinitate libri quindeci.* Hrsg. von W. J. Mountain. Turnhout, Brepols, 1968 (= Corpus Christianorum Series Latina 50a).

Aurelius Augustinus: *Ennarationes in Psalmos.* Hrsg. von E. Dekkers/J. Fraipont. Turnhout, Brepols, 1956 (= Corpus Christianorum Series Latina 38).

Aurelius Augustinus: *In Iohannis evangelium tractatis.* Hrsg. von R. Willems. Turnhout, Brepols, 1954 (= Corpus Christianorum Series Latina 36).

Aurelius Augustinus: *Sermones ab Angelo Mai editis*. In: *Miscellanea Agostiniana Testi e studi pubblicati a cura dell'ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore*. Hrsg. von Germain Morin. Rom, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1930.

Thomas von Aquin: *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*, 36 Bde. Übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Graz u.a., Styria [3]1934f.

Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique, Tome 2, seconde édition E-M.* Rotterdam, Reinier Leers, 1702.

Roberto Bellarmino: *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*. Ingolstadt, David Sartorius, 1586.

Roberto Bellarmino: *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum opusculum.* Lyon, Horatius Cardon, 1617.

La Bible qui est toute la Saincte Escriture du Vieil & du Nouveau Testament. Le tout reveu & conferé sur les textes Hebrieux & Grecs par les Pasteurs & Professeurs de l'Eglise de Geneve. Genf, Jérémie des Planches, 1588.

Etienne Binet: *Essay de merveilles de la nature et des plus nobles artifices.* Rouen, Romain de Beauvais, 1702.

Carlo Borromeo: *Pastorum Concionatorumque instructiones*. Köln, Maternus Cholinus, 1587.

Louis Bourdaloue: *Sermons du Pere Bourdaloue, de la Compagnie de Jesus. Pour les Dimanches. Nouvelle Edition.* Lyon, Freres Bruyset, 1750.

Johannes Calvin: *Commentaires de M. Iean Calvin, sur les cinq livres de Moyse. Genese est mis à part, les autres quatre livres sont disposez en forme d'Harmonie.* Genf, Francois Estiene, 1564.

Johannes Calvin: *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Hrsg. von Edouard Cunitz/ Johann-Wilhelm Baum/Eduard Wilhelm Eugen Reuss. Braunschweig, C.A. Schwetschke, 1863f (= Calvini Opera).

Johannes Calvin: *Des Scandales qui empeschent auiourdhuy beaucoup de gens de venir a la pure doctrine de l'Evangile, & en desbauchent d'autres.* Genf, Jean Crespin, 1550.

Johannes Calvin: *Institution de la Religion chrétienne (1541)*, 2 Bde. Hrsg. von Olivier Millet. Genf, Droz, 2008.

Johannes Calvin: *Institution de la Religion chrestienne (1560).* In: *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Bd. 3. Hrsg. von Johann-Wilhelm Baum/Eduard Wilhelm Eugen Reuss. Braunschweig, C.A. Schwetschke, 1865.

Johannes Calvin: *Sermons sur la Genèse, Chapitres 1,1-11,4.* Hrsg. von Max Engammare. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000 (= Supplementa Calviniana XI/1).

Johannes Calvin: *Sermons sur le livre de Job.* In: *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Bd. 33. Hrsg. von Johann-Wilhelm Baum/Eduard Wilhelm Eugen Reuss. Braunschweig, C.A. Schwetschke, 1887.

Emidio Campi (Hrsg.): *Confessio Gallicana. 1559/1571, mit dem Bekenntnis der Waldenser. 1560*. In: Andreas Mühling, Peter Opitz (Hrsg.): *Reformierte Bekenntnisschriften 1559-1563*, Bd. 2.1. Neukirchen-Vluyn, 2008.

Jean Pierre Camus: *Homélies Quadragésimales*. Rouen, Iean Osmon, 1647.

Nicolaus Caussin: *De eloquentia sacra et humana Libri XVI.* Paris, Mathurini Henault u.a., 1630.

Jean de la Ceppède : *Les Théorèmes sur le Sacré Mystère de notre Rédemption*. Toulouse, Colomiez, 1613.

Jean de la Ceppède: *Les Théorèmes sur le Sacré Mystère de notre Rédemption.* Hrsg. von Yvette Quenot. Paris, Nizet, 1989.

Jean de la Ceppède: *Les Théorèmes sur le Sacré Mystère de notre Rédemption.* Hrsg. von Jacqueline Plantié. Paris, Champion, 1996.

Samuel Chappuzeau: *L'Orateur chretien, ou traité de l'Excellence et de la Pratique de la Chaire.* Paris, Olivier de Varennes, 1675.

Johannes Chrysostomos: *Quod nemo lædatur nisi a scipso liber.* In: *Patrologiae cursus completus series graeca*, Bd. 52. Hrsg. von Jean-Paul Migne. Paris, J. P. Migne, 1859.

Johannes Chrysostomos: *Homilia in titulum psalmi L.* In: *Patrologiae cursus completus series graeca*, Bd. 55. Hrsg. von Jacques-Paul Migne. Paris, J. P. Migne, 1862.

Marcus Tullius Cicero: *Orator.* In: Ders.: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserit omnia*, Bd. 5. Hrsg. von Rolf Westman. Leipzig, Teubner, 1980.

Jean Claude: *Traité de la composition d'un sermon.* In: *Les Oeuvres posthumes de Mr. Jean Claude. Tome Premier*. Amsterdam, Pierre Savouret, 1688.

Jean Dadré: *Loci communes similium et dissimilium.* Paris, Michael Iulianus, 1577.

Jean Daillé: *Mélange de sermons prononcé par Jean Daillé. Première partie.* Amsterdam, Jean de Ravensteyn, 1658.

Jean Daillé: *Sermon de Iean Daillé sur l'Apocalypse. Chap.II.vers.5. Prononcé à Charenton le Vendredy 19. d'Avril 1658. jour de jeusne.* Paris, Samuel Perier, 1658.

Demetrius: *Demetrius on Style. The Greek Text of Demetrius* De Elocutione *Edited after the Paris Manuscript. With Introduction, Translation, Facsimiles, etc.* Hrsg. von W. Rhys Roberts. Cambridge University Press, 1902.

Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde. Griechisch und Deutsch. Hrsg. von Hermann Diels und Walther Kranz. Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, [8]1956.

Charles Drelincourt: *Exhortation au Iusne et a la Repentance*. Paris, Anthoine Cellier, 1658.

Charles Drelincourt: *La repentance de l'Enfant Prodigue, ou Sermon sur le quinzième de S. Luc.* Charenton, Antoine Cellier, 1658.

Charles Drelincourt: *Nouveau Traité de la Devotion, Que peut servir en diverses occasions. Avec des Prieres et Meditations, Tissües des Passages de l'Ecriture, pour les Saint Martirs, & pour ceux qui sont persecutez pour justice. Nouvelle Edition corrigée & augmentes.* Amsterdam, Pierre Mortier, 1690.

Laurent Drelincourt: *Sonnets chrétiens.* Niort, La Veuve Philipe Bureau, 1677.

Laurent Drelincourt: *Les Etoiles de l'Eglise, et, Les Chandeliers Mystiques*, *ou Sermon sur l'Apocalypse Chap 2. Vers. 1., Prononcé au Synode de Poictou, à Fontenay, le Dimanche matin 25. Octobre 1677*. Hrsg. von Julien Goeury. Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2002.

Laurent Drelincourt: *Sonnets chrétiens*. Hrsg. von Julien Gœury. Paris, Champion, 2004.

Pierre Dubosc: *Sermons sur divers textes de l'Écriture Sainte.* Rotterdam, Wetstein, 1691

Gregor von Elvira: *Tractatus Origenis*. Hrsg. von Pierre Batiffol und André Wilmart. Paris, Picard, 1900.

Diego de Estella: *Modus concionandi: Et explanatio in Psalm. cxxxvi. Super flumina Babylonis*. Salamanca, Ioannis Baptista à Terranova, 1576.

Michel le Faucheur: *Traitté de l'action de l'Orateur ou de la Pronciation et du Geste.* Paris, Augustin Courbe, 1657.

A.P. Faugère: *Journal du voyage de deux jeuneus Hollandais à Paris en 1656-1658*. Paris, Champion, 1899.

Antoine Fouquelin: *La rhétorique francoise.* Paris, André Wechel, 1557.

Raymond Gaches: *Sermon sur Ieremie Chapitre III. Vers. 22. Prononcé à Charenton le Vendredy 19. Avril 1658. Jour de jeusne.* Paris, Samuel Perrier, 1658.

Johann Wolfgang von Goethe: *Goethes Werke*, 14 Bde. Hrsg. von Erich Trunz. München: Beck, 1999.

Baltasar Gracián: *Agudeza y Arte de Ingenio, en que se explican todos los modos y diferencias de concetos, con exemplares escogidos de todo lo más bien dicho, asi sacro, como humano.* Verdussen, Geronymo und Iuanbaut, 1669.

Luis de Granada: *Sylva locorum communium omnibus divini verbi concionatoribus.* Antwerpen, Martinus Nutius, 1596.

Gregor der Große: *Homiliae in Hiezechielem prophetam.* Hrsg. von M. Ardiaen. Turnhout, Brepols, 1971 (= Corpus Christianorum Series Latina 142).

Hieronymus: *Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos.* Hrsg. von P. de Lagarde/G. Morin/ M. Adriaen. Turnhout, Brepols, 1959 (= Corpus Christianorum Series Latina 72).

Andreas Hyperius: *De Formandis Concionibus sacris, seu de Interpretatione Scripturarum populari. Libri II. Authore Andrea Hyperio.* Marburg, Colbius, 1553.

Andreas Hyperius: *Enseignement a bien former les sainctes predications & sermons és Eglise du Seigneur: Contenant vraye methode d'interpreter & appliquer populairement les sainctes Escritures par Lieux comuns, artifices & observations necessaires.* Genf, Iean Crespin. 1563.

Cornelius a Lapide: *Commentaria in Pentateuchum Mosis*. Antwerpen, Martin Nutius & Ioannes Mersius, 1616.

Cornelius a Lapide: *Commentaria in omnes D. Pauli Epistolas.* Antwerpen, Martinus Nutius, 1621.

Cornelius a Lapide: *Commentaria in duodecim prophetas minores*. Venedig, Hieronymus Albritius, 1700.

Hieronymus Lauretus: *Silva allegoriarium totius sacrae scriptura*, Paris, Sebastianus Nivellus, 1583.

Jacques Lefèvre d'Étaples: *Psalterium David, argumentis fronti cuiuslibet psalmi adiectis, Hebraica & Chaldaica multis in locis tralatione illustratum*. Paris, Simon Colinaeus, 1524.

Martin Luther: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Hrsg. von Joachim Karl Friedrich Knaake. Weimar, 1883f.

Irenäus von Lyon: *Adversus Haereses/Gegen die Häresien*. Übers. und eingeleitet von Norbert Brox. In: *Fontes Christiani*, Bd. 8/5. Hrsg. von Norbert Brox u. a. Freiburg, 2001.

Philipp Melanchthon: *Elementa rhetorices/Grundbegriffe der Rhetorik.* Hrsg. von Volkhard Wels. Berlin: Weidler Bucherverlag, 2001.

Giovanni Menochio: *Brevis explicatio sensus literalis Sacræ Scripturæ ex optimus quibusque Auctoribus per epitomen collecta.* Köln, Johannes Kinchus, 1630.

Etienne Molinier: *Le Banquet sacré de l'Eucharistie.* Toulouse, A. Colomiez, 1635.

Etienne Molinier: *Le mystère de la Croix et la Redemption du Monde, Expliqué en dix Sermons preschez dans la Chapelle des Penitens Noirs de Tolose.* Toulouse, Arnaud Colomiez, 1643.

Pierre du Moulin: *Huictieme décade de sermons.* Genf, Pierre Chouët, 1653.

Pierre du Moulin: *Philosophie mise en françoise: physique ou science naturelle: livre IV*. Rouen, Iean et David Berthelin, 1655.

Johann von Muralt: *Hippocrates Helveticus oder der getreu-sichere- und wohl-bewährte eydgenössische Stadt-, Land- und Haußarzt: in welchem e. klare u. wahrhaffte Beschreibung innerl. Gebrechen u. Kranckheiten d. menschl. Leibs u. aller dessen Gliederen, nach d. besten Grund-Sätzen d. Heil-Kunst enthalten*. Basel, Königen, 1692.

Marc Antoine Natta: *Marci Antonii Nattae astensis volumina quaedam nuper excusa, numero et ordine, qui subiicitur*. Venedig, Aldus, 1562.

Origenes: *Origenes, Werke mit deutscher Übersetzung*, 25 Bde. Hrsg. von Alfons Fürst und Christoph Markschies. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2016.

Santi Pagnini: *Isagogae ad mysticos sacrae scripturae sensus libri XVIII.* Köln, Johannes Soter, 1540.

Olivier Patru: *La vie de Monsieur d'Ablancourt,* 1681. Hrsg. von Roger Zuber in: *Les ‚belles infidèles' et la formation du goût classique*. Paris 1995.

Jacques Peletier du Mans: *L'art poétique d'Horace traduit en Vers François.* Hrsg. von Michel Jourde/Jean Charles Monferran/Jean Vignes. Paris, Champion, 2011.

Benedict Pereira: *Selectarum disputationem in sacram Scripturam, continens super libro Exodi centum triginta septem Disputationes.* Ingolstadt, Adam Sartorius, 1601.

Paul Perrot de la Sale: *Tableaus sacrez qui sont toutes les Histoires du viel Testament representees & exposees selon leur sens en poesie Francoise*. Frankfurt, Iean Feyerabendt, 1594.

Paul Perrot de la Sale: *Le contr'empire des sciences, et Le mystere des asnes*. Lyon, Françoys Aubry, 1599.

Paul Perrot de la Sale: *L'exercice spirituel, contenant plusieurs meditations & Tableaux Mystiques sur la consideration des mysteres de nostre Seigneur Iesus-Christ, és histoires du vieil Testament*. Saumur, Thomas Portau, 1606.

Paul Perrot de la Sale: *Tableaux des Sainctes histoires, tant du viel que du nouveau Testament.* Sedan, 1613.

Scipion Du Pleix: *La Physique*. Paris, Vefve Dominique Salis, 1603.

Plutarch: *How to study Poetry (De Audientis Poetis)*. Hrsg. von Richard Hunter und Donald Russel. Cambridge University Press, 2011.

Pierre Poupo: *La Muse Chrestienne.* Hrsg. von Anne Mantero. Paris, Société des Textes Français Modernes, 1997.

Pierre de la Primaudaye: *Troisieme tome de l'Academie franoise.* Paris, Guillaume Chaudière, 1590.

Ratio, atque Institutio studiorum Societatis Iesu. Rom, 1616.

Petrus Ramus: *Arguments in Rhetoric against Quintilian/Rhetoricae Distinctiones in Quintilianum.* Hrsg. von James J. Murhpy. Übers. von Carole Newlands. Norther Illinois University Press, 2010.

Louis Richeome: *Tableaux sacrez des figures mystiques du tres-auguste sacrifice et sacrement de l'Eucharistie.* Paris, Laurens Somnius, 1601.

Pierre de Ronsard: *Oeuvres complètes*, 2 Bde. Hrsg. von Jean Céard/Daniel Ménager/Michel Simonin. Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Jean Rou: *Mémoires inédits et opuscules de Jean Rou (1638-1711). Publiés pour la Société de l'Histoire du Protestantisme français par Francis Waddington,* Bd. 1. Den Haag, Nyhoff, 1857.

François de Sales: *Oeuvres complètes de Saint François de Sales Evèque et Prince de Genève et Docteur de l'Eglise*. Publiée sur l'invitation de Mgr Isoard, évêque d'Annecy par les soins de religieuses de la visistation du 1er monastère d'Annecy. Annecy, J. Niérat, 1902.

Alfonso Salmeron: *Commentarii In Evangelicam Historiam, & in Acta Apostolorum.* Köln, Anton Hierat & Johann Gymnich, 1604.

Gaspar Sanchez: *Commentarii in Actus Apostoloru*. Lyon, Horatius Cardon, 1616.

Gaspar de Seguiran: *Sermons doctes et admirables sur les Evangilles des Dimanches & Festes de l'année.* Paris, Nicolas du Fossé, 1612.

Gaspar de Seguiran: *Sermons sur la parabole de l'enfant prodigue, ou sont representées les felicitez de l'homme en son innosence, les malheurs et miseres qui l'ont suivy apres son peché, et les graces et saveurs qu'il reçoit en sa Iustification, avec le premier Dimanche de l'Advent festes de la Circoncision et des Roys. Preschez par un docte et celebre personnage de nostre temps.* Paris, Nicolas du Fossé und Pierre Chevalier, 1612.

Lazare de Selve: Les œuvres spirituelles sur les évangiles des jours de caresme et sur les festes de l'année. Hrsg. von Lance K. Donaldson Evans. Genf, Droz, 1983.

Cypriano de Soarez: *De arte Rhetorica libri Trex, ex Aristotele, Cicerone & Quintiliano praecipue deprompti.* Sevilla, Alphonso Escrivano, 1569.

Cypriano de Soarez/Georg Worpitz: *Clara et praeclara methodus parandae eloquentiae*, *Secundum Doctrinam & Praecepta Cypriani Soarii è Societate Jesu*. Köln, Engelbertus Theodorus Kinchius, 1700.

Omer Talon: *Audomari talaei rhetorica e P. Ramii regii professoris praelectionibus observata.* Frankfurt, Johannes Wechelus, 1591.

Emanuele Tesauro: *Il Cannochiale Aristotelico.* Venedig, Paolo Baglioni, 1669.

Tomás de Trujillo: *Thesauro concionatorum.* Lyon, Petrus Landry, 1596.

Pierio Valeriano: *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium litteris commentariorum.* Basel, Isengrin, 1556.

Publius Vergilius Maro: *Aeneis: Lateinisch-deutsch.* Hrsg. und übers. von Niklas Holzberg. Berlin/Boston, De Gruyter, 2015.

Publius Vergilius Maro: *Georgica*, 2,541-542. Hrsg. von Niklas Holzberg. Berlin/Boston, De Gruyter, 2016.

Lorenzo de Villavicencio: *De formandis sacris concionibus, seu de interpretatione scripturarum populari : libri III.* Antwerpen, Birckmann, 1565.

Josef Wohlmuth (Hrsg.): *Dekrete der ökumenischen Konzilien/Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bd. 3. *Konzilien der Neuzeit.* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2002.

M. Fabius Quintilianus: *Institutionis oratoriae libri duodecim*. Hrsg. von Michael Winterbottom. Oxford, Oxford Classical Texts, 1970.

Sekundärtexte

Gerald van Ackeren: *Is all revelation in Scripture?* In: *Proceedings of the Catholic Theological Society of America. Seventeenth Annual Convention.* 1962, S. 249-261.

Alison Adams: *Webs of Allusion: French Protestant Emblem Books of the Sixteenth Century*. Genf, Droz, 2003.

Peter André Alt: *Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller.* Berlin, De Gruyter, 1966.

Brian G. Armstrong/Vivienne Larminie: *Du Moulin, Pierre.* In: *Oxford Dictionary of National Biography* (2008), online-Version: https://doi.org/10.1093/ref:odnb/19430 (9.5.2018).

Erich Auerbach: *Figura.* In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie.* Bern, Francke Verlag, 1967, S. 55-92.

Pio Sagüés Azcona: *Fray Diego de Estella, Modo de Predicar y Modus concionandi, estudio doctrinal y Edición critica.* Instituto Miguel de Cervantes, 1951.

Joachim Bahlcke/Karen Lambrecht/Hans-Christian Maner (Hrsg.): *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag.* Leipzig, Leipziger Univ.-Verl., 2006.

Ford Lewis Battles: *God Was Accommodating Himself to Human Capacity.* In: *Interpretation* 31 (1977): S. 19–38; Dowey 1952, S. 3-19.

Barbara Bauer: *Amplificatio.* In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (= HWbRh), Bd. 1. Hrsg. von Gert Ueding. Tübingen, De Gruyter, 1992, Sp. 445-471.

Remigius Bäumer (Hrsg.), *Concilium Tridentinum.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

Peter Bayley: *French Pulpit Oratory (1598-1650).* Cambridge University Press, [2]2010.

Guy Bedouelle: *Le Quincuplex Psalterium de Lefèvre d'Etaples. Un guide de lecture.* Genf, Droz,1979, S. 134-166.

Philip Benedict: Confessionalization in France? Critical reflections and new evidence. In: Raymond A. Mentzer/Andrew Spicer (Hrsg.): Society and Culture in the Huguenot World. Cambridge University Press, 2003, S. 44-61.

Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels.* In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.1, *Abhandlungen*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, S. 203-409.

Yvonne Bellenger: *Le Sonnet à la Renaissance. Des origines au XVIIe siècle.* Paris, Aux amateurs du livre, 1988.

Mercedes Blanco: *Les rhétoriques de la pointe.* Paris, Champion, 1992.

Walter Blank: *Die deutsche Minneallegorie. Gestaltung und Funktion einer spätmittelalterlichen Dichtungsform.* Stuttgart, Metzler, 1970 (= Germanistische Abhandlungen 34).

Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M., 1993.

Christophe Bourgeois: *Théologies poétiques de l'âge baroque.* Paris, Honoré Champion, 2006.

Christophe Bourgeois: *Figures du sens : jalons pour une réflexion sur les rapports entre poésie et spiritualité.* In: Olivier Millet: *La spiritualité des écrivains.* Genf, Droz, 2008, S. 81-95.

Christophe Bourgeois: *Figures du Sens: Poésie et Spiritualité.* In: Olivier Millet (Hrsg.): *La Spiritualité des Écrivains.* Genève, Droz, 2008, S. 81-95.

Martin Brecht: *Zur Typologie in Luthers Schriftauslegung.* In: Ders.: *Ausgewählte Aufsätze*, Bd. 1: *Reformation.* Stuttgart, Calwer Verlag, 1995, S. 134-147

Hennig Brinkmann: Mittelalterliche Hermeneutik. Tübingen, Niemeyer, 1980.

Henri Bremond: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 5 Bde. Nouvelle édition augmentée sous la direction de François Trémolières. Grenoble, Jérôme Millon, 2006.

Edgar de Bruyne: *Etudes d'esthétique médiévale,* 3 Bde. Brügge, De Tempel, 1946.

Richar Burnett: *John Calvin and the Sensus Literalis.* In: *Scottish Journal of Theology* 57/1 (2004), S. 1-13.

Philippe Büttgen: *Doctrine et allégorie au début de la Réforme. Melanchthon.* In: Gilbert Dahan und Richard Goulet (Hrsg.): *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie*, Paris, Vrin, 2005, S. 289-322.

Philippe Büttgen/Christophe Duhamelle: (Hrsg.): *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles).* La Rochelle, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010.

Antoine Caillot: *Morceaux d'éloquence extraits des sermons des orateurs protestans français les plus célèbres du dix-septième siècle, précédés d'une courte notice sur la vie de chacun d'eux*, Paris, Brasseur aîné, 1810.

Terence Cave: *Devotional poetry in France : C. 1570-1613.* Cambridge University Press, 1969.

Terence Cave/Michel Jeanneret: *La muse sacrée : anthologie de la poésie spirituelle française (1570-1630).* Paris, Corti, 2007.

Michel de Certeau: *L'écriture de l'Histoire.* Paris, Gallimard, 1975.

Michel de Certeau: *La fable mystique*, *XVIe-XVIIe siècle.* Paris, Gallimard, 1982.

Françoise Chevalier: *Prêcher sous l'Édit de Nantes. La prédication réformée au XVIIe siècle en France.* Genf, Labor et Fides, 1994.

Luisa Coscarelli/Rogier Gerrits/Thomas Throckmorton (Hrsg.): *Interkonfessionalität in der Frühen Neuzeit. Kontexte und Konkretionen.* Berlin u. a., Peter Lang, 2018 (= Hamburger Beiträge zur Germanistik 59).

Nicolas Correard: *La poésie contre les sciences : le scepticisme comme exercice spirituel dans la poésie calviniste française et anglaise.* In: *Littératures classiques* 85/3 (2014), S. 43-68.

François-Xavier Cuche: *Les correspondances sacrées de Laurent Drelincourt. Géométrie, typologie et théolgoie dans le second livre des* Sonnets chrétiens. In: *Littératures classiques* 39 (2000), S. 137-147.

Brian Cummings: *Protestant allegory.* In: Rita Copeland/Peter T. Struck (Hrsg.): *The Cambridge companion to allegory.* Cambridge University Press, 2010.

Rita Copeland/Peter T. Struck (Hrsg.): *The Cambridge companion to allegory.* Cambridge University Press, 2010.

Gilber Dahan/Richard Goulet (Hrsg.): *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme.* Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 2005.

Lutz Danneberg: *Von der* accommodatio ad captum vulgi *über die* accommodatio secundum apparentiam nostri visus *zur* aestetica *als* scientia cognitionis sensitivae. In: Torbjörn Johansson/Robert Kolb/Johann Anselm Steiger (Hrsg.): *Hermeneutica Sacra: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert.* Berlin/ New York 2010, S. 313-379.

Richard M. Davidson: *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical τύπος Structures.* Berrien Springs, MI, Andrews University Press, 1981.

André Deroo: *Saint Charles Borromée cardinal réformateur, docteur de la pastorale (1538-1584).* Paris, Éditions Saint Paul, 1963.

Scott Dixon/Dagmar Freist/Mark Greengrass (Hrsg.): *Living with Religious Diversity in Early Modern Europe.* Farnham, Ashgate, 2009.

Lance K. Donaldson-Evans: *Poésie et méditation chez Jean de la Ceppède.* Genf, Droz, 1969.

Edward A. Dowey, Jr.: *The Knowledge of God in Calvin's Theology.* New York, Columbia University Press, 1952.

Heinz J. Drügh: *Anders-Rede: zur Struktur und historischen Systematik des Allegorischen.* Freiburg im Breisgau, Rombach, 2000.

Christophe Duhamelle: *Confession, confessionnalisation.* In: *Histoire, monde et cultures religieuses* 26/2 (2013), S. 59-74.

Gerhard Ebeling: *Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik.* Tübbingen, Mohr, 1991.

Umberto Eco: *L'epistola XIII, l'allegorismo medievale, il simbolismo moderno.* In: Ders. (Hrsg.): *Sugli specchie e altri saggi.* Mailand, Bompiani, 1985, S. 215-241.

Frederic W. Farrar: *History of Interpretation.* New York, Dutton, 1886; repr. Grand Rapids, Baker Book House, 1961.

Paul de Félice: *Les Protestants d'autrefois. Vie intérieure des Eglises, Moeurs et Usages.* Paris, Fischbacher, 1897.

Véronique Ferrer: *La lyre protestante : Calvin et la réforme poétique en France.* In: *Revue de l'histoire des religions* 226/1 (2009), S. 55-75.

Véronique Ferrer: *Pour une poétique réformée : l'influence de Calvin sur les poètes des XVIe et XVIIe siècles.* In: *Revue d'histoire littéraire de la France* 110/4 (2010), S. 883-899

Michel Foucault: *Les Mots et les Choses.* Paris, Gallimard, 1966.

Marc Föcking: Rime sacre *und die Genese des barocken Stils: Untersuchungen zur Stilgeschichte geistlicher Lyrik in Italien 1536-1614*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994.

Marc Föcking: *Meditation, Interkonfessionalität und geistliche Lyrik im Barock (Angelo Grillo und Johann Rist).* In: *Paragrana*, 22/2 (2013), S. 143-158.

Marc Föcking: *Endspiele des Allegorischen in Torquato Tassos Gerusalemme liberata und Giovan Battista Marinos Adone.* In: Bernhard Huss und David Nelting (Hrsg.): *Schriftsinn und Epochalität. Zur historischen Prägnanz allegorischer und symbolischer Sinnstiftung*. Heidelberg 2017, S. 343-365.

Jackson Forstman: *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority.* Stanford University Press, 1962.

Hartmut Freytag: Quae sunt per allegoriam dicta. *Das theologische Verständnis der Allegorie in der frühchristlichen und mittelalterlichen Exegese von Galater 4,21-31.* In: *Verbum et signum* 1 (1975), S. 27-53

Wiebke Freytag: *Allegorie, Allegorese.* In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (= HWbRh), Bd. 1. Hrsg. von Gert Ueding. Tübingen, De Gruyter, 1992, Sp. 330-393.

Marc Fumaroli: *L'Âge de l'Éloquence. Rhétorique et „res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique.* Genf, Droz, 1980.

Marc Fumaroli: *Hiéroglyphes et Lettres : la „Sagesse mystérieuse des Anciens“ au XVIIe siècle.* In: *XVIIe siècle* 158/1 (1988), S. 7-20.

Alexandre Ganoczy/Stefan Scheld: *Die Hermeneutik Calvins: Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge.* Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1983.

Richard C. Gamble: *„Brevitas et Facilitas“: Toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic*. In: *Westminster Theological Journal* 47 (1985): S. 1-17.

Klaus Garber: *Der locus amoenus und der locus terribilis. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts.* Köln/Wien, 1974 (= Literatur und Leben 16).

Raphaële Garrod: *Idolatry and Accommodation: „Histoires“ and Their Natural-Philosophical Interpretations in Simon Goulart's Commentaires et annotations sur la Sepmaine de Du Bartas (1583).* In: *Journal of the History of Ideas* 74/3 (2013), S. 361-380.

Julien Goeury: *L'autopsie et le théorème : poétique des Théorèmes spirituels (1613-1622) de Jean de La Ceppède.* Paris, Champion, 2001.

Julien Goeury: *La Querelle de l'Éloquence sacrée.* In: Jean Pierre Landry (Hrsg.): *Le Temps des beaux Sermons.* Genf, Droz, 2006.

Julien Goeury: *Paraphrastes ou réviseurs? Les poètes protestants face au psautier sous le régime de l'édit de Nantes (1598-1685)*. In: *Les paraphrases bibliques aux XVIe et XVIIe siècles*. Actes du colloque international organisé à Bordeaux, 23-25 septembre 2004. Hrsg. von Véronique Ferrer und Anne Mantero. Paris 2006, S. 301-319.

Julien Goeury: *Une „Muse Prétendue Réformée“?* La poésie religieuse des protestants de langue française sous le régime de l'édit de Nantes. In: *Revue de l'histoire des religions* 226/1 (2009), S. 126-53.

Julien Goeury: *La muse du consistoire. Une histoire des pasteurs poètes des origines de la Réforme jusqu'à la révocation de l'Edit de Nantes.* Genf, Droz, 2016.

Françoise Graziani: *Le* concetto *dans le sonnet.* In: Yvonne Bellenger: *Le Sonnet à la Renaissance. Des origines au XVIIe siècle.* Paris, Aux amateurs du livre, 1988, S. 103-109

S.L. Greenslade (Hrsg.): *The Cambridge History of the Bible*. Cambridge University Press, 1963.

Kaspar von Greyerz u. a. (Hrsg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*.

Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2003 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201).

Jean-Noël Guinot: *La frontière entre allégorie et typologie. École alexandrine, école antiochienne.* In: *Recherches de science religieuse* 99/2 (2011), S. 207-228.

Gary Neal Hansen: *John Calvin and the Non-Literal Interpretation of Scripture.* Diss. Princenton Theological Seminary, 1998.

Walter Haug (Hrsg.): *Formen und Funktionen der Allegorie: Symposion Wolfenbüttel 1978.* Stuttgart, Metzler, 1979.

Urs Herzog: *Die Geistliche Wohlredenheit: die kahtolische Barockpredigt.* München, C.H. Beck, 1991.

Emilio Hidalgo-Serna: *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián. El „concepto" y su función lógica.* Barcelona, Anthropos, 1993.

LaRue VanHook: *Ψυχρότης ἢ τὸ ψυχρόν.* In: *Classical Philology Journal* 12/1 (1917), S. 68-76.

R. Ward Holder: *John Calvin and the Grounding of Interpretation.* Leiden, Brill, 2006.

Bernard Huss/David Nelting (Hrsg.): *Schriftsinn und Epochalität. Zur historischen Prägnanz allegorischer symbolischer Sinnstiftung.* Heidelberg, Winter, 2017.

Joseph Imorde: *Die Wolke als Medium.* In: David Ganz und Thomas Lentes (Hrsg.): *Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne.* Berlin, Reimer, 2004, S. 171-196.

Bernhard Jahn: *Johann Hallmanns Spätwerk (1699-1074) und der Kontext des Wiener Kaiserhofs: Opportunismus oder Interkonfessionalität?* In: *Jahrbuch für Schlesische Kultur und Geschichte* 53/54 (2012/2013), S. 191-211.

Roman Jakobson: *Essais de linguistique générale.* Paris, Éditions de Minuit, 1963.

Hans Robert Jauss: *Form und Auffassung der Allegorie in der Tradition der* Psycbomachia.*Von Prudentius zum ersten* Roman de la Rose. In: Ders./Dieter Schaller (Hrsg.): *Medium Aevum Vivum: Festschrift für Walther Bulst.* Winter, Heidelberg, S. 179-206.

Hubert Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde. Freiburg im Breisgau, Herder, 1949f.

Torbjörn Johansson/Robert Kolb/Johann Anselm Steiger (Hrsg.): *Hermeneutica Sacra: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert.* Berlin/ New York 2010.

Andreas Kablitz: *Zwischen Rhetorik und Ontologie. Struktur und Geschichte der Allegorie im Spiegel der jüngeren Literaturwissenschaft.* Heidelberg, Winter, 2016.

Andreas Kablitz: *Die doppelte Ontoligisierung der Allegorie in der westlichen Kultur.* In: Bernhard Huss und David Nelting (Hrsg.): *Schriftsinn und Epochalität. Zur historischen*

Prägnanz allegorischer und symbolischer Sinnstiftung. Heidelberg, Winter, 2017, S. 19-85.

Volker Kapp: *Argutia-Bewegung.* In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 1. Hrsg. von Gert Ueding. Tübingen, De Gruyter, 1992, Sp. 991-998.

Thomas Kaufmann: *Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte.* In: *Theologische Literaturzeitung* 121 (1996), Sp. 1008–1025.

Ernst Koch: *Rörer, Georg.* In: Neue Deutsche Biographie 21 (2003), S. 735-736.

Leszek Kołakowski: *Zum Begriff der Gegenreformation.* In: Ders.: *Leben trotz Geschichte.* München, Piper, 1977, S. 36-48.

Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

Jin Ho Kwon: *Christus pro nobis: eine Untersuchung zu Luthers Passions- und Osterpredigten bis zum Jahr 1530.* Münster, LIT Verlag, 2008.

Jean Pierre Landry (Hrsg.): *Le Temps des beaux Sermons.* Genf, Droz, 2006.

François Laplanche: *L'évidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l'apologétique protestante de la France Classique (1576-1670).* Association des publications de la faculté de théologie protestante de Strasbourg, 1983.

Jameela Lares: *Milton and the Preaching Arts.* Duquesne University Press, 2001.

Sarah Lehmann/Sarah Stützinger/Christoph Ketterer (Hrsg.): *Begegnungsräume der Konfessionen. Glaubensvielfalt in Medien der Frühen Neuzeit.* In: *Daphnis* 45/1-2 (2017).

Otfried Lieberknecht: *Allegorese und Philologie. Überlegungen zum Problem des mehrfachen Schriftsinns in Dantes „Commedia".* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999.

Alexander Linke: *Typologie in der Frühen Neuzeit: Genese und Semantik heilsgeschichtlicher Bildprogramme von der Cappella Sistina (1480) bis San Giovanni in Laterano (1650).* Berlin, Reimer, 2014.

Ute Lotz-Heumann/Jan-Friedrich Mißfelder/Matthias Pohlig (Hrsg.): *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*. Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2007 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205).

Henri de Lubac: *„Typologie" und „allégorisme".* In: *Recherches de science religieuse* 34/2 (1947), S. 180-226.

Henri de Lubac: *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Ecriture*, 4 Bde. Paris, Aubier, 1959f.

Jesús Luzarrag: *Las tradiciones de la nube en la biblia y en el judaismo primitive.* Rom, Biblical Institute Press, 1973.

Paul de Man: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York, Oxford University Press, 1971.

Anne Mantero: *Ingéniosité et herméneutique: une poésie du chiffre et de la figure.* In: *Amour sacré, Amour mondain, Poésie 1574-1610.* Cahiers V.L. Saulnier 12. Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1995, S. 125-139.

Carl Marbach: *Carmina Scripturarum.* Hildesheim u.a., Georg Olms Verlag, 1994.

Jean-Marie Mayeur/Marc Venard/André Vauchez: *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Bd. 8. *Le temps des confessions (1530-1620/30).* Hrsg. von Marc Venard. Paris, Desclée, 1992.

Christel Meier: *Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), S. 1-69.

Raymond A. Mentzer: *Fasting, Piety, and Political Anxiety among French Reformed Protestants.* In: *Church History* 76/2 (2007) S. 330-362.

Olivier Millet: *Calvin et la Dynamique de la Parole.* Genf, Slatkine, 1992.

Olivier Millet (Hrsg.): *La Spiritualité des Écrivains.* Genf, Droz, 2008.

Olivier Millet: *Hiéroglyphes et allégorie dans la première moitié du XVIe siècle : de la reconfiguration humaniste de l'allégorisme.* In: *Revue d'Histoire littéraire de France* 112/2 (2012), S. 263-276.

Richard Muller/John L. Thompson: *The Significance of Precritical Exegesis: Retrospect and Prospect.* In: Ders. (Hrsg.): *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation.* Grand Rapids, Eerdmans, 1996, S. 335-345.

Michael Murrin: *The allegorical epic ; essays in its rise and decline.* Chicago, University of Chicago Press, 1980.

Colette Nativel (Hrsg.): *Le noyau et l'écorce : les arts de l'allégorie, XVe - XVIIe siècles*. Paris, Somogy, 2009.

Friedrich Ohly: *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

Jacques Pannier: *Une femme de qualité au milieu du XVIIe siècle, d'après le livre de raisons de Marguerite Mercier (1650-1661).* In: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 6 (1905), S. 481-533.

Thomas Henry Louis Parker: *Calvin's Old Testament Commentaries.* Louisville, Westminster/John Knox Press, 1993.

Jean Pépin: *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes.* Paris, Études Augustiniennes, [2]1976.

Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hrsg.): *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit.* Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2013 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 214).

Jacques Pineaux: *La poésie des protestants de langue française, du premier synode national jusqu'à la proclamation de l'édit de Nantes (1559 - 1598).* Paris, Klincksieck, 1971.

Marie-Christine Pioffet (Hrsg.): *S'exprimer autrement: poétique et enjeux de l'allégorie à l'âge classique.* Tübingen, Narr Francke Attempto, 2015.

Martial Poirson: *Les audiences de Thalie: la comedie allégorique, théâtre des idées à l'âge classique.* Paris, Classiques Garnier, 2013.

David Pucket: *John Calvin's Exegesis oft he Old Testament.* Louisville, Westminster John Knox Press, 1995.

Donald McKim (Hrsg.): *The Cambridge Companion to John Calvin.* Cambridge University Press, 2004

Daniel López-Cañete Quiles: *La frialdad de estilo en Nicolás Causino.* In: José María Maestre Maestre/Joaquín Pascual Barea/Luis Charlo Brea (Hrsg.): *Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico* III/2. Alcañiz/ Madrid, Ediciones del Laberinto, 2002, S. 811-816.

Hugo P. Rahner: *Antenna Crucis: VI. Das Kreuz als Mastbaum und Antenne.* In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 75/2, (1953), S. 148-153.

Hugo P. Rahner: *Die „Anwendung der Sinne" in der Betrachtungsmethode des Hl. Ignatius von Loyola*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 79/4 (1957), S. 434-456.

Hugo P. Rahner: *Antenna Crucis: VII. Die Arche Noe als Schiff des Heils*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 86/2 (1964), S. 137-179.

Anne Rolet (Hrsg.): *Allégorie et symbole: voies de dissidence? : de l'Antiquité à la Renaissance.* Rennes, Presses Univ. de Rennes, 2012

Jean Rousset: *La Littérature de l'âge baroque en France. Circé et le Paon*, Paris, José Corti, 1954.

Jean Rousset: *Anthologie de la Poésie baroque,* Bd. 1. Paris, José Corti, 1988.

Thomas Max Safley (Hrsg.): *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World.* Leiden, Brill, 2011 (= Brill's Companions to the Christian Tradition 28).

Alison Saunders: *The Seventeenth-Century French Emblem: A Study in Diversity*. Genf, Droz, 2000.

George L. Scheper: *Reformation Attitudes toward Allegory and the Song of Songs.* In: *Publications of the Modern Language Association of America* 89/3 (1974), S. 551-562.

Johanna Schumm: *Der Zuckerguss der Wahrheit. Zur Verbindung von Allegorie und Verstellung im Barock.* In: Ulla Haselstein (Hrsg.): *Allegorie. DFG-Symposion 2014.* Berlin, De Gruyter, 2016, S. 414-441.

Reimund Sdzuj: *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der frühen Neuzeit.* Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.

Hans Söderberg: *La religion des Cathares, Études sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen-Age.* Paris, Editions Mimésis, [2]2015.

Richard Stauffer: *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*. Lang, Bern, 1978.

Johann Anselm Steiger: *Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der „fröhliche Wechsel" als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor.* In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 38/1 (1996), S. 1-28.

Johann Anselm Steiger: *Martin Luthers allegorisch-figürliche Auslegung der Heiligen Schrift.* In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), S. 331-351

Johann Anselm Steiger: *Fünf Zentralthese der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio, Imago, Figura, Maria, Exempla.* Leiden u.a., Brill, 2002 (= Studies in the history of Christian thought 104).

Johann Anselm Steiger: *Interkonfessionalität im Schwank. Bemerkungen zu Johann Peter Hebels Kalendergeschichten.* In: Bernhard Jahn Dirk Rose/Thorsten Unger (Hrsg.): *Ordentliche Unordnung. Metamorphosen des Schwanks vom Mittelalter bis zur Moderne. Festschrift für Michael Schilling.* Heidelberg, Winter, 2014, S. 251-264.

Johann Anselm Steiger: *Geistliche Lyrik als Medium der Restituierung des wahren Christentums sowie des interkonfessionellen Ausgleichs. Zu Johann Rists Sympathien für Johann Arndt und Georg Calixt.* In: *Zeitschrift für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte* 2 (2015), S. 39-55.

Johann Anselm Steiger/Bernhard Jahn (Hrsg.): *Johann Rist (1607–1667). Profil und Netzwerk eines Pastors, Dichters und Gelehrten*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2015 (= Frühe Neuzeit 195).

John L. Thompson: *Calvin as a biblical interpreter.* In: Donald McKim (Hrsg.): *The Cambridge Companion to John Calvin.* Cambridge University Press, 2006, S. 58-73.

Tzvetan Todorov: *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Bd. 2. *Poétique.* Seuil, Paris, 1968.

Gert Ueding: *Klassische Rhetorik*. München, C. H. Beck, [4]2005.

Elphège Vacandard: *Carême.* In: *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique*, *leurs preuves et leur histoire*, Bd. 2. Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1908.

Alexandre Vinet: *Histoire de la Prédication parmi les Réformés de France au dix-septième Siècle.* Paris, Chez les Éditeurs, Rue de Rivoli 174, 1860.

Jon Whitman: *Allegory: the Dynamics of an Ancient and Medieval Technique.* Oxford, Clarendon Press, 1987.

Francine Wild (Hrsg.): *Le sens cache : usages de l'allégorie du Moyen Âge au XVIIe siècle.* Arras, Artois Presses Université, 2013.

Thomas Worcester: *Seventeenth-Century Cultural Discourse: France and the Preaching of Bishop Camus.* Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1997.

David F. Wright: *Calvin's Accommodating God.* In: Wilhelm H. Neuser und Brian G. Armstrong (Hrsg.): *Calvinus Sincerios Religionis Vindex.* Kirksville, MO, Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, S. 3-19.

Roger Zuber: *Le Poète Paul Perrot et son Mariage à Châlons (1596)*. In: *Mémoires de la Société de l'Agriculture, Commerce, Sciences et Arts de la Marne* 77 (1962), S. 96-109.

Roger Zuber: *Images de la Réforme: Paul Perrot et ses Tableaus sacrés.* In: *Les deux réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*. Hrsg. von Ilana Zinguer und Myriam Yardeni. Leiden, Brill, 2004.

Anhänge

Kurzzusammenfassung: Allegorie und Allegorese zwischen Rhetorik und Exegese. Zur interkonfessionellen Transformation der Funktion der Allegorie in der französischen geistlichen Literatur der Frühen Neuzeit.

Die vorliegende Dissertationsschrift untersucht die Transformation der Funktion der Allegorie in der frühneuzeitlichen geistlichen Literatur der reformierten und katholischen Konfessionen in Frankreich. Die theologische Diskussion um die allegorische Bibelexegese, die als Folge der protestantischen Betonung des Literalsinns in den Konfessionen der Frühen Neuzeit geführt wurde, erhält hierbei besondere Aufmerksamkeit. Bekanntlich wurde die allegorische Bibelexegese, die bereits im frühen Christentum von den Kirchenvätern ausgeübt wurde und im späten Mittelalter von Gregor dem Großen zum ‚vierfachen Schriftsinn' (*historia, tropologia, allegoria, anagogia*) ausformuliert wurde, von den Reformatoren stark kritisiert.

Zunächst scheint es so, als würde die Katholische Kirche einfach weiterhin an der Allegorese festhalten, während sich die protestantischen Theologen und Schriftsteller lediglich auf den Literalsinn konzentrieren. Bei genauer Betrachtung lässt sich dies aber keinesfalls so leicht differenzieren. Vielmehr zeigt sich auf beiden Seiten eine kontinuierliche Diskussion um das adäquate Verfahren in der Bibelallegorese, was sich sowohl in den theologischen Traktaten, aber auch in der exegetischen und literarischen Praxis niederschlägt. Die Allegorie spielt in der Theologie und der Literatur beider Konfessionen weiterhin eine große Rolle und die Kritik an ihr wird auf beiden Seiten ausgehandelt. Auf der protestantischen Seite lehnen weder Calvin noch Luther die Allegorie als hermeneutisches Mittel gänzlich ab. Bei den katholischen Theologen wie Bellarmino und Franz de Sales ist wiederum eine Einschränkung der allegorischen Bibelexegese zu beobachten. Die Argumentation beider Konfessionen für und wider die Allegorie greift ineinander und reflektiert sich auf theologischer und auf praktischer Ebene beider Seiten: Die Debatte um die Allegorie wird *interkonfessionell* geführt. Als Ergebnis der Debatte konstatiert die vorliegende Arbeit eine Systematisierung in der Form einer Lexikalisierung und Dialektikalierung, die die hermeneutische Funktion der Allegorie kontrollieren soll.

Der interkonfessionelle Ansatz meiner Arbeit legt offen, dass die Debatte um die Bibelallegorese über die Grenzen der Konfessionen hinaus geführt wurde. Eine Betonung des Interkonfessionellen vermag es zudem, das bislang in der Forschung vorherrschende Verständnis der Transformation der Allegorie als rhetorische und hermeneutische Figur in der

Frühen Neuzeit zu ergänzen, indem es die theologische und poetische Diskussion um ihre Anwendung nicht dichotomisch-konfessionell darstellt, sondern als graduellen Prozess, der sich in beiden Konfessionen entfaltet.

Summary: Allegory and allegoresis between rhetoric and exegesis. On the interconfessional transformation of the function of allegory in French spiritual literature of the Early Modern period.

This dissertation examines the transformation of the function of allegory in early modern spiritual literature of the Reformed and Catholic denominations in France. The theological discussion concerning the allegorical Biblical exegesis, which occurred as a consequence of the Protestant emphasis on the literal sense of Scripture, receives special attention here. As it is well known, the allegorical exegesis of the Bible, already practiced in early Christianity by the Fathers of the Church and defined in the late Middle Ages by Gregory the Great as the ‚fourfold sense of Scripture' (*historia, tropologia, allegoria, anagogia*), was strongly criticized by the Reformers. At first glance it seems that while the Catholic Church decides to hold on to the allegorical interpretation of the Holy Scripture, Protestant theologians and writers focus only on the literary sense of the Bible. Thus, the positions taken by the theologians and writers of the Reformed and Catholic denominations seem, at first glance, to result in a dichotomy. On closer examination however, this observation has to be refined. Rather, one can observe a continuous discussion on both sides concerning an adequate allegorical practice in theological treatises and in exegetical and literary practice. Allegory continues to play an important role in the theology and literature of both denominations, and the criticism concerning its practice is reflected in both denominations.

While on the Protestant side, neither Calvin nor Luther completely reject the allegory as a hermeneutical tool, Catholic theologians, e.g. Bellarmino and Franz de Sales, aim to restrict the practice of allegorical biblical exegesis. The argumentation of both denominations for and against allegory and allegorical interpretation interlocks and is reflected on theological and practical level of both sides: Thus, the debate about allegory is to be seen as a interdenominational phenomenon.

The interdenominational approach of my work reveals, that the debate on the allegorical interpretation has gone beyond the boundaries of denominations. The interdenominational approach of my thesis helps to reflect on the hitherto prevailing understanding in research of

the transformation of allegory as a rhetorical and hermeneutic figure in the Early Modern period by presenting the theological and poetic discussion of its application not as dichotomic-denominational process, but rather as a gradual process that evolves in both denominations.

Liste der aus dieser Dissertation hervorgegangenen Vorveröffentlichungen

Rogier Gerrits: *„[...] il ne vous est de Christ rien que l'habit resté". Allegorie und Interkonfessionalität in der* Exercice spirituel *(1606) von Paul Perrot de la Sale*. In: Luisa Coscarelli/Rogier Gerrits/Thomas Throckmorton (Hrsg.): *Interkonfessionalität in der Frühen Neuzeit. Kontexte und Konkretionen.* Frankfurt a. M. u. a., Peter Lang 2018 (= Hamburger Beiträge zur Germanistik 59), S. 155-175.

Eidesstattliche Versicherung

Hiermit erkläre ich, Rogier (Roelof Gerrit) Gerrits, an Eides statt, dass ich die Dissertation mit dem Titel

Allegorie und Allegorese zwischen Rhetorik und Exegese. Zur interkonfessionellen Transformation der Allegorie in der französischen geistlichen Literatur der Frühen Neuzeit

selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst habe.
Andere als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel habe ich nicht benutzt. Die den herangezogenen Quellen und Werken wörtlich oder sinngemäß entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet.

Hamburg, den 01.10.2018 _____

Ort/ Datum Unterschrift