



Version, 9. 02. 2017

<http://www.fheh.org/images/fheh/material/spanheim.pdf>

Lutz Danneberg

**Ezechiel Spanheims Auseinandersetzung mit Richard Simon.  
Zur Bibelphilologie gegen Endes des 17. Jahrhunderts<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> In englischer Fassung: Ezechiel Spanheim's Dispute with Richard Simon: On the Biblical Philology at the End of the 17<sup>th</sup> Century. In: Danneberg et al. (Hg.), *The Berlin Refuge 1680-1780: Learning and Science in European Context*. Leiden/Boston 2003, S. 49-88; hier erweitert.

Im Hauptteil meines Beitrages versuche ich, die theologisch- hermeneutische Auseinandersetzung Spanheims mit Richard Simon (1638-1712), einem der überragenden Bibelgelehrten des ausgehenden 17. Jahrhunderts, durch historische wie theoretische Kontextualisierung ein wenig zu erhellen. Diese Auseinandersetzung hat Spanheim freilich keinen Platz in der Erinnerung verschafft. In Erinnerung geblieben ist er als mehr oder weniger erfolgreicher Diplomat und als jemand, der zahlreiche Kontakte zur *res publica litteraria* seiner Zeit pflegte. Ehrenvoll gedenkt man seiner als einem der Väter der modernen Numismatik. So soll er neben seinen gewichtigen Publikationen 1710 in London die erste numismatische Gesellschaft gegründet haben.<sup>2</sup> Darüber hinaus kennt man die Spanheim-Gesellschaft, zumeist gewürdigt im Rahmen der Vorgeschichte zur Gründung der Akademie, und ihn selbst als Wissenschaftsorganisator, schließlich als Freund und Wohltäter französischer Glaubensflüchtlinge.<sup>3</sup>

Ezechiel war mindestens das vierte Glied einer Gelehrtenfamilie. Von *Orationes* und Kasualcarmina auf hochgestellte Persönlichkeiten abgesehen, scheint sein Großvater Wigand Spanheim nur mit einem *Commentarijs analyticvs & erotematicvs in Orationem Ciceronis* von 1591 hervorgetreten zu sein.<sup>4</sup> Wie schon der Titel verrät, handelt es sich um eine Aufbereitung von Reden Ciceros für den Schulunterricht. Sicherlich hätte dieses Werk kaum eine Grundlage für die Prognose des Werdegangs seines Sohnes, Friedrich Spanheim, geboten - also für den Vater Ezechiels, eher das Werk des Großvaters, Daniel Tossanus (1541-1602), ein bekannter, in Heidelberg

---

<sup>2</sup> Zu seiner Biographie noch immer Victor Loewe, Ein Diplomat und Gelehrter Ezechiel Spanheim (1629-1710). Mit Anhang: Aus dem Briefwechsel zwischen Spanheim und Leibniz. Berlin 1924, auch Id., Ein Diplomat und Gelehrter des 17. Jahrhunderts. Ezechiel Spanheim in pfälzischen Diensten. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins N.F. 29 (1914), S. 235-265.

<sup>3</sup> Mit zahlreichen weiteren Informationen zu Spanheims Leben Stefan Lorenz, Ezechiel Spanheim und das höhere Bildungswesen in Brandenburg-Preußen um 1700. In: Günter Lottes (Hg.), Brandenburg – Preußen und das Jahrhundert der Aufklärung. Berlin 2002, S. 85-137.

<sup>4</sup> Spanheim, *Commentarijs analyticvs & erotematicvs in Orationem Ciceronis* [...]. Lipsiae 1591.

lehrender reformierter Theologe.<sup>5</sup> Sein Enkel, Friedrich Spanheim d.Ä. (1600-1649), gehört zur Zeit seiner Berufung an die Universität Leiden 1642 zu den steigenden Sternen am Himmel der reformierten Orthodoxie. Zunächst studiert er in Heidelberg, dann in Genf, wo er 1626 eine Professur für Philosophie, später für Theologie erhält. Zum Zeitpunkt seiner Berufung in die Niederlande können die Reformierten gerade einmal 25 Jahre auf ihre größte Herausforderung zurückschauen, die sie durch den Ausschluß der Remonstranten auf der Synode von Dordrecht 1618/19 überstanden haben. Obwohl sich die widerstreitenden Auffassungen hierdurch nicht domestizieren ließen, erscheint ihre intellektuelle Lage als vergleichsweise stabil - wenn da nicht der sich in den dreißiger Jahren entzündende Streit um *la nouvelle theologie* der französisch-reformierten Akademie von Saumur gewesen wäre. Zwar wird die Auseinandersetzung nicht minder intensiv geführt als die mit den Remonstranten, nicht zuletzt greift man zur mächtigsten nichttheologischen Waffe, der des Boykotts - ihm folgen niederländische Universitäten ebenso wie Genf: Doch im Unterschied zu den Dordrechter Beschlüssen führt das auf dem Höhepunkt des Streits 1650 nicht zum innerkonfessionellen Ausschluß der *nova dogmata*, *nova vocabula* und *novas distinctiones*.

Obwohl in diesem Streit zahlreiche Theologen fochten - auf der *contra*-Seite ein solches Schwergewicht wie Petrus Molinaeus (Pierre du Moulin 1568-1658). auf der *pro*-Seite der kaum weniger gewichtige Johannes Dallaeus (Daillé 1594-1670) - ist Ezechiels Vater maßgeblich an der Eskalation der Auseinandersetzung beteiligt mit einer selbst in den Augen der Zeitgenossen überaus mächtigen Kontroversschrift, den *Exercitationes de gratia universali* von 1646, die den kritisierten Texte glatt verzehnfacht. Der zentrale Punkt der neuen Theologie Moise Amyrauts (Amyraldus 1596-1664) besteht in seiner Sicht der Prädestinations- und Gnadenlehre – zusammengefaßt unter dem Schlagwort *universalismus hypotheticus*. Er schwächt die traditionelle Formulierung in der Weise ab, daß in Gottes Ratschluß ursprünglich das

---

<sup>5</sup> Zu ihm noch immer von Friedrich W. Cuno, Daniel Tossanus der Ältere, Professor der Theologie und Pastor. 2 Bde. Amsterdam 1898.

Heil *aller* Menschen beschlossen sei (und nicht nur eines Teils, also partikulär), sofern sie *glauben* - wobei Gott im voraus weiß, wer den Glauben finden wird. Zwar habe Gott in seiner *potentia absoluta* selbst einen ‚Unschuldigen‘ verdammen können, wenn er es gewollt hätte, ohne dabei in Konflikt zu seinen anderen göttlichen Eigenschaften zu kommen, aber er habe das nicht getan und auch nicht tun wollen. Damit verschiebt sich die Fragerichtung: Sie richtet sich nun auf die Menschen, von denen einige den Glauben finden, andere nicht. Das schafft nicht allein Platz für die Beschäftigung mit Fragen einer christlichen Ethik - Amyraut hat das in extensiver Weise in einem nicht endenwollenden Werk *La Morale chrétienne* gepflegt. Diese Auffassung bietet zudem eher Möglichkeiten für eine Union zwischen Reformierten und Lutheranern; denn neben der christologischen Auffassungen zur *communicatio idiomatum*, zur Ubiquitätslehre und zur Präsenz Christi beim Abendmahl ist es genau die strikte Auffassung der Prädestination, die für Lutheraner theologisch inakzeptabel erschien.

Mit dem Vorwurf des Arminianismus, also dem der Aufkündigung des Konsenses der Synode von Dordrecht, erreichen die Angriffe auf die neue Theologie ihren Höhepunkt. In der Sprache der Zeit ist das gleichbedeutend mit der Aufforderung nach synodaler Reglementierung. So pietätlos es sich im nachhinein anhören mag, aber vermutlich ist Ezechiels Vater auch indirekt an der zunächst schnellen Schlichtung beteiligt, nämlich mit seinem vorzeitigen Tod 1649.<sup>6</sup> Seine noch umfangreicher

---

<sup>6</sup> Auf einer der Spanheim-Konferenzen berichtet Ezechiel über die Vorgeschichte der Auseinandersetzung mit der universellen Gnadenlehre und erwähnt bei dieser Gelegenheit, daß sein Vater geholfen habe, das Werk John Camerons (1579-1625) in Genf erscheinen zu lassen, vgl. Johannes Kvačala, Die Spanheim-Conferenz in Berlin. In: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 9 (1900), S. 22-43, hier S. 35. Gemeint ist Cameron, *Τῶν Σωζόμενων Sive opera partim ab auctor ipso edita* [...]. Genevae & Francofurti 1642. Cameron ist einer der Ideengeber für Amyraut und andere französische Reformierte gewesen. Seit der Mitte des 17. Jhs. hält sich die Ansicht, Friedrich Spanheim hätte das Werk sogar herausgegeben. Dafür gibt es weder Hinweise im Text noch in den Auseinandersetzungen, die in der „Vénérable Compagnie“ Genfs geführt worden sind, hierzu neben François Laplanche, *Orthodoxie et Prédication. L'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle*. Paris 1965, Axel Hilmar Swinne, *John Cameron – Philosoph und Theologe (1579-1625)*. Marburg 1968, S. 88-91. Allerdings schließt das die schwächere Behauptung Spanheims nicht aus, der als Gegenspieler den Theologen und Nachfolger Spanheims in Genf, Alexander Morus (1616-1670), nennt, der allerdings im Verdacht stand, mit der Theologie

angelegte, allerdings unvollendete Erwiderung auf die Entgegnungen Amyrauts gibt sein Sohn Ezechiel heraus, der sich zugleich mit einer *Disquisitio critica contra Amyraldum* sowie zu ‚grammatischen Dummheiten‘ zur Verteidigung des Vaters positioniert.<sup>7</sup> Gleichwohl ändert das nichts daran, daß man 1650 (zunächst) darauf verzichtet, die Kontroversen um die *predestination universelle ou conditionelle* öffentlich zu einer definitiven Entscheidung zu bringen. In der Mitte des 17. Jahrhunderts wird Saumur mit Amyraut, Ludovicus Cappellus (Louis Cappel 1585-1658) und Josua de la Place (Placeus 1696-1655) zum Sinnbild für diejenige Theologie, durch die sich die reformierte Orthodoxie bedroht sieht.<sup>8</sup> Ein Vierteljahrhundert später findet das seinen formellen Niederschlag zwar nicht in einem zweiten Dordrecht, dafür aber in der *Formula Consensus Helvetica* von 1675. In ihr richten sich die ersten drei *canones* gegen Cappell, der vierte bis neunte gegen Amyraut, der zehnte bis zwölfte gegen LaPlace - allerdings anders als im Vorfelde gewünscht weder gegen die coccejanische Theologie noch gegen die cartesianische Philosophie. Sie wird bereits 1686 in Brandenburg für die Reformierten außer Kraft gesetzt und sie verliert faktisch dann in den zwanziger Jahre des 18. Jahrhunderts ihre Geltung auch in der Schweiz.

Doch der erste Eindruck des theologischen Engagements trägt; denn eher als Ezechiel tritt sein jüngerer Bruder, wie der Vater auf den Namen Friedrich (1632-1701)

---

Saumurs zu sympathisieren. Die Spanheim-Äußerungen scheinen Laplanche und Swinne unbekannt geblieben zu sein.

<sup>7</sup> Vgl. Friderici Spanhemi vindicarvm pro exercitationibvs suis, de gratia vniversali, partes duae posthumae, adversus speciem animadversionvm Mosis Amyraldi. Cum praefatione Andreae Riveti, Accessit appendix Ezechielis Spanhemii Frid. Fil. Ad criticon Salmuriensem, & grammaticas tricas. Amstelodami 1649.

<sup>8</sup> Die Gemeinsamkeit ihrer Auffassungen drückt sich in einer mächtigen Sammlung von Disputationen aus, vgl. Ludovicus Cappellus, Moyse Amyraut und Josua de la Place, Theses Theologicae in Academia Salmvriensi variis temporibvs disputatione [...]. Pars prior. Salmvri 1641; pars secunda 1645, pars tertia et ultima 1651. Diese Sammlung zielt letztlich auf die Ersetzung der orthodoxen Kodifizierung durch Johannes Polyander (1558-1646), Andreas Rivetus (1587-1651), Antonius Walaeus (1573-1639) und Antonius Thysius (1565-1640), die im Rahmen von fünfzig Disputationen, der *Synopsis puriores*, erfolgt und die seit 1625 vorliegt.

getauft, in die theologischen Fußstapfen des Vaters. Bereits mit 23 Jahren erhält er eine Professur für Theologie in Heidelberg und kehrt 1670 an die Wirkungsstätte seines Vaters zurück. Schon sein Vater war in Leiden mit der ‚cartesianischen Krise‘ konfrontiert, wobei er als Rektor der Universität eine eher ausgleichende Rolle gespielt zu haben scheint. Die Kuratoren der Universität folgten seinem Rat und verbieten sowohl die positive als auch die negative Erörterung cartesianischer Themen - allerdings mit wenig Erfolg. 1656 kommt es im wesentlichen auf die Vermittlung von Abraham Heidanus (1597-1678), einem Fürsprecher der *theologia cartesiana*, zu einem regelrechten Friedensabkommen zwischen Philosophie und Theologie. Dieses Abkommen zieht der Philosophie zwar Grenzen im Bereich der Offenbarungswahrheiten, aber es versucht beide in ihren Eigenrechten zu sichern. Nach Heidanus ist die Theologie auf die Heilige Schrift zu beschränken und von Philosophie freizuhalten, wohingegen es die Philosophie mit den (natur-)philosophischen Wahrheiten zu tun habe. Flankiert wird das durch die Vorstellung der Theologie als einer praktischen, der Philosophie als einer theoretischen Disziplin. Dies ist dann auch eine der Grundlagen für die spektakuläre Verbindung von cartesianischer Philosophie und coccejanischer Theologie - die sich nicht zuletzt als eine von aristotelischen Philosophen befreite Theologie sieht und sich im emphatischen Sinn auf die Bibel zu beschränken meint. Die Philosophie ist demgegenüber zwar nicht christlich in dem Sinne, daß sie ihre Wissensansprüche auf die Heilige Schrift gründet, doch vermag sie nach den Vorstellungen der Cartesianer die Voraussetzungen der christlichen Theologie zu beweisen, etwa die Existenz Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele.

So elegant diese Bereichstrennung auf den ersten Blick auch erscheinen mochte, mit ihr droht, daß das alles überragende christliche Offenbarungszeugnis, also die Heilige Schrift, in zwei ungleichwertige Teile zerschnitten wird – etwas, das zeitgleich mit dem der Patristik entlehnten, aber angepaßten Gedanken der göttlichen

Akkommodation seine lange Zeit umstrittene theoretische Rechtfertigung erfährt.<sup>9</sup> Heidanus, er hält im übrigen die *Oratio funebris* auf Spanheim<sup>10</sup>, verdankt seinen Einfluß wohl nicht zuletzt seinen verwandtschaftlichen Beziehungen zum Führer der „Regentenpartei“ Jan de Witt. Mit der Entmachtung dieser Partei 1672 wächst der Druck der Gegner einer *theologia cartesiana*, und Friedrich Spanheim Jr. gehört zu denjenigen, die in diesen Auseinandersetzungen eine exponierte Rolle spielen. Schon 1673 kommt es mit dem erst kurz zuvor auf den philosophischen Lehrstuhl berufenen Theodor Craanen (1635-1688) zum Eklat, der zu seiner Versetzung in die medizinische Fakultät führt. Das Ende seiner Karriere erlebt Craanen in Berlin als Kurbrandenburgischer Leibarzt.

Zusammen mit Antonius Hulsius (1615-1685), zunächst Professor für Hebräisch und damit ist auch er engagiert bei einem der zentralen Themen der Zeit, der *Authentia absoluta* des hebräischen Textes des Alten Testaments<sup>11</sup>, dann für Theologie, bereitet Spanheim das Verbot von 21 Sätzen vor, die gegen das Bekenntnis der Dordrechter Nationalsynode verstoßen und die nach Zustimmung Willem III. durch Anschlag an die Universitätstüren verkündet werden.<sup>12</sup> Die ersten sieben sind im engeren Sinne theologisch, gerichtet gegen die coccejanische Theologie, die restlichen philosophisch und wenden sich hauptsächlich gegen cartesianische Philosophie. Man kann nicht sagen, daß die beiden Theologen ihre Aufgabe nicht sorg-

---

<sup>9</sup> Vgl. Lutz Danneberg, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der *hermeneutica sacra* des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthövener (Hg.), 200 Jahre „Reden über die Religion“. Berlin/New York 2000, S. 194–246.

<sup>10</sup> Vgl. Heidanus, *Oratio funebris on obitum reverendi celeberrimique theologi Friderici Spanhemii [...] unacum epicediis varior.* Lugduni Batavorum 1649.

<sup>11</sup> Vgl. Hulsius, *Authentia Absoluta S. Textus Hebraei Vindicata Contra Criminationes Cl. Viri Isaaci Vossii [...]*. Roterodami 1662.

<sup>12</sup> Abgedruckt in P.C. Molhuysen, *Bronnen tot de Geschiedenis der leidsche Universiteits.* III. Deel s'Gravenhage 1918, S. 317/18. – Vgl. auch den wenig genutzten Bericht Friedrich Spanheims *Epistola prima a novissimis circa res sacras in belgio dissidiis* in: Id., *Opera [...]* quatenus complectuntur Geographiam, Chronologiam, et Historiam Sacram atque Ecclesiasticam utriusque temporis. Tom II. Lieden 1703, Sp. 942-996.

fällig erfüllt hätten. Anders als bei vielen anderen Verboten ähnlicher Art bieten die inkriminierten Sätze, insbesondere die philosophischen, nicht allein eine Summe der vorangegangenen Diskussionen, sondern sie sind mit Bedacht und Sorgfalt gewählt. Spannend wird ihre Wahl, nimmt man die Auslassungen in den Blick, denn just darin zeigt sich etwas über den Stand philosophischer Akzeptanz. So fehlt beispielsweise jeglicher Hinweis auf die Konflikte mit der aristotelischen Vorstellung der *forma substantialis*. Darüber hinaus zeigen die inkriminierten ‚Sätze‘, dass sich die Reaktion nicht allein veränderter politischer Rahmung verdankt, sondern anhaltenden Problemstellungen. So erscheint es denn auch nicht unklug, wenn im wesentlichen über die Schriften Friedrich Spanheims und Antonius Hulsius‘, die zweifelsohne mit ihren Gesichtspunkten beide Partei sind, dieser Streit später rezipiert wird - bei Pierre Bayle ebenso wie bei Gottfried Arnold.

Genau im letzten der 21 inkriminierten Sätze - *Philosophia scripturae sacrae interpretres* - kommt das zum Ausdruck, was man den Cartesianern der ersten Generation unterstellt, was aber erst die zweite ins Auge faßt: Nicht nur die Aufspaltung, sondern der Griff nach der *ganzen* Heilige Schrift - und genau das ist auch der Titel einer Schrift, die mindestens als so entsetzlich empfunden wurde (auch von den frühen Cartesianern) wie Spinozas *Tractatus*. Etwas mehr als Hundert Jahre später wird Kant gedanklich hier anknüpfen – Johann Salomo Semler (1725-1791) hatte kurz zuvor Lodewijk Meyers (1629-1681) Text, sogar noch unter Wahrung der Anonymität, erneut ediert und seinen Umfang mit gelehrten Anmerkungen verdoppelt. Doch nun ist die Interpretin der Schrift nicht die cartesianische, sondern die praktischen Vernunft als *interpretatio authentica* der Heiligen Schrift<sup>13</sup> - eine Vorstellung, die bei zahlreichen Theologen emphatische Aufnahme findet, die indes nur so lange anhält, bis man erkannte, daß dieses Konzept in keiner Weise die Heilige Schrift als autoritatives Testimonium der Heiligen Schrift und das Christentum als ‚positive‘ Religion auszeichnen würde, sondern sich mit jedem religiösen, aber auch nichtreligiösen Text

---

<sup>13</sup> Vgl. Lutz Danneberg, *Besserverstehen: Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime*. In: Fotis Jannides et al. (Hg.), *Regeln der Bedeutung*. erscheint Berlin/New York 2003.



vollziehen ließ. Doch bekanntlich wollte man als Theologe weder im Haus der Altphilologen noch in dem der Philosophen Unterschlupf finden.

## II.

Damit bin ich bei der Hermeneutik und komme zunächst zurück zu Ezechiel Spanheim. 1629 wird er in Genf geboren, seine Mutter wie schon seine Großmutter sind französischer Abstammung und wohl nicht nur seine Verkehrssprache ist das Französische.<sup>14</sup> Mit 13 Jahren immatrikuliert er im Gefolge seines Vaters in Leiden. Johann Heinrich Alsted (1588-1638), der große Enzyklopädist, Johannes Buxtorf (1599-1664), der bedeutende Sohn eines noch bedeutenderen gleichnamigen Hebraisten, John Wilkins (1614-1672), die prominente Figur der frühen *Royal Society* (die Ezechiel 1678 aufnimmt), Jakob Alting (1618-1676), der eminente Kenner der alten Sprache, der mit 25 Jahren Nachfolger des Gegenspielers der Remonstranten Franciscus Gomarus (1563-1641) wird - alle immatrikulieren mit 13 Jahren.

David Chytraeus (Kochhafen 1530-1600) erhält sogar schon mit vierzehn seinen Magister und kann den skeptischen Melanchthon im Aufnahmegespräch in Wittenberg mit der lateinischen Übersetzung eines zufällig aufgeschlagenen Seite aus dem *Peloponnesischen Krieg* des Thukydides überzeugen<sup>15</sup> – er wurde einer der Polyhistoren der Zeit, die sein Biograph als *quidam eruditionis omnifariae, ut ita loquar, Heroes et Atlantes* bezeichnet.<sup>16</sup> Noch im 18. Jahrhundert ist Johann Christoph Gottsched (1700-1766) bei seiner Immatrikulation gerade vierzehn. Wie auf die Genannten wartet auch auf den nun wirklich eine Ausnahme darstellenden Johann Heinrich Dauber (1610-1672) eine Brillante Karriere. In seinem elften Lebensjahr

---

<sup>14</sup> Vgl. Adolf von den Velden, Über die hugenottische Abkunft des Freiherrn Ezechiel von Spanheim. In: Die französische Kolonie 7 (1893), S. 184-188.

<sup>15</sup> Zacharias Ursinus, später angesehener Theologe, wird fünfzehnjährig in Wittenberg immatrikulierte, nachdem er Melanchthon einen lateinischen Aufsatz vorzulegen hatte, der seine sprachlichen und stilistischen Vermögen unter Beweis stellen sollte; Melanchthon war mit der Leistung zufrieden.

<sup>16</sup> Otto Friedrich Schütz, de vita Davidis Chytraei. Vol. I. Hamburg 1720, S. 183/84.

verteidigt er 1621 an der berühmten Hohen Schule in Herborn, wo sein Vater Philosophie lehrt, bei seiner Entlassung eine hebräische Dissertation und besitzt Kenntnisse im Syrischen, Chaldäischen und Arabischen. Das junge Alter der Immatrikulation beim kleinen Ezechiel zeugt zwar von einer gewissen Frühreife, insbesondere aber vom Engagement seines Vaters, vor allem von seinen Sprachkenntnissen, wenn auch nicht unbedingt von mehr.<sup>17</sup> Seine Stärken sind die alten Sprachen, das sehen auch die beiden Koryphäen an der Leidener Universität, Claudius Salmasius (Saumaise 1588-1653) und Daniel Heinsius (1580-1655), mit dessen Sohn Nicolaas (1620-1681) Ezechiel eine freundschaftliche Beziehung verbindet. Bereits mit 16 disputiert er über eine Thema der alten Sprache, zugleich einem der heißesten Themen – freilich konnte das ein Thema für die Zeitgenossen nur dann sein, wenn es eine theologische Abtrift besaß.

Mit 21 erhält Ezechiel an der Universität Genf, deren große Tage allerdings vorbei waren, den Lehrstuhl für Eloquenz, den er fünf Jahre bekleidet - es ist das letzte Mal, daß er an der Universität Station nimmt. 1655 ist er als Erzieher des Kurprinzen am Heidelberger Hof und trifft dort auch seinen jüngeren Bruder, welcher der daniederliegenden Universität in Heidelberg beim Neuaufbau hilft. Die wechselnden diplomatischen Einsätze, auch Spanheims Dienen mehrerer Herren, verdanken sich wohl auch dem Umstand, daß es weitgehend noch kein spezifisches Berufsbeamtentum gibt. Sein Biograph bescheinigt Ezechiel neben tiefer und echter Gelehrsam-

---

<sup>17</sup> Reuchlin beginnt sein Studium in Tübingen 1470 erst im Alter von 15. John Cheke und Thomas Smith immatrikulieren 1626 mit 12 Jahren an der Universität Cambridge, beides Freunde Roger Aschams (1515-1568), dessen Immatrikulation mit 14 oder 15 erfolgt. Mit Blick auf die Unterbringung in der vorbereitenden Artistenfakultät scheinen solche Beispiele jungendlichen Alters nicht ungewöhnlich gewesen zu sein und in dieser Hinsicht ähneln die Universitäten, wenn sie so junge Studenten aufnehmen, eher den illustren Gymnasien, deren Lehrangebot mitunter bis zu den drei oberen Fakultäten reicht, ohne indes Promotionsrecht zu besitzen. Zu Beginn des 16. Jhs. scheint angesichts des jungendlichen Alters der Studenten der Bursenzwang zur besseren Kontrolle ihres Lebenswandels verstärkt worden zu sein; denn mit der Immatrikulation wurden die Studenten Universitätsbürger und die Universität war verantwortlich bei Übertretungen der Gesetze der jeweiligen Stadt. Zum Alter der Zöglinge, die im Mittelalter ein (vorbereitendes) Studium aufnahmen, auch die Hinweise bei A. L. Gabriel, *The Preparatory Teaching in the Parisian Colleges during the XIV<sup>th</sup> Century*. In: *Revue de L'Université d'Ottawa* 21 (1951), S. 449, 483.

keit weltmännischen und diskreten Takt – es scheint keinen Grund zu geben, an dem einen oder dem anderen zu zweifeln. Das Jahr 1661 führt ihn aus nicht mehr deutlich erkennbaren Gründen nach Italien, nicht zuletzt partizipiert er an Aktivitäten der dort hofhaltenden Konvertitin, der abgedankten schwedischen Königin Christine, macht zahlreiche Bekanntschaften und deren wöchentliche Gelehrtentreffen gehören vielleicht zu den Vorbildern für die späteren Spanheim-Konferenzen.

Vor allem wird hier eine seiner intellektuellen Leidenschaften gefördert: Die zahlreichen Münz-Sammlungen bieten den empirischen Fundus für sein numismatisches Hauptwerk, die *Dissertationes de praestantia et usu numismatum antiquorum*, die 1664 in Rom erscheinen, mehrfach aufgelegt und 1717 ergänzt durch Schriften aus dem Nachlaß.<sup>18</sup> Vor allem die zweite Dissertation unterstreicht nicht allein die wichtige Rolle, die in der Zeit Münzen mit Inschriften für die Altersbestimmung von Texten besitzen, sondern welche eminent theologischen Fragen sich damit verbindet: In ihr geht es um die Altersbestimmung der ‚samaritanischen Buchstaben‘.<sup>19</sup> Es ist, vereinfacht gesagt, die Hoffnung anhand solcher nichtliterarischer Quellen den historischen oder hermeneutischen Pyrrhonismus in Schranken zu halten. Berühmt-berühmte waren die Vorstellungen des Jesuiten Jean Hardouin (1646-1729), nach denen ein Betrüger-Konsortium in Frankreich fünfhundert Jahre zuvor nahezu alle griechischen und lateinischen Autoren gefälscht habe<sup>20</sup> und er auf der Grundlage der

---

<sup>18</sup> Spanheim, *Vsu Numismatum antiquorum* [1664]. Editio noua. In quae editae antea Dissertationes recensentur, mutisque accessionibus locupletantur [...]. Tomus primus. Londini 1706. Dieses Werk enthält die ursprünglichen neun Dissertationen, die zuvor auf zwei Bände verteilt waren. Der sich verzögernde zweite Band, ediert von Isaak Verburg (1685-nach 1744), der in seinem Vorwort die Verzögerung erläutert und mehrfach über die mißlichen Zustand der hinterlassenen Manuskripte klagt, bringt vier neue Abhandlungen, vgl. Id., *Vsu Numismatum antiquorum*, Volumen alterum [...]. Amstelaedami 1717.

<sup>19</sup> Vgl. Spanheim, *Vsu Numismatum antiquorum*, *Diss. II*, S. 59-130.

<sup>20</sup> Hardouin verdient größere Beachtung als ihm bislang zuteil geworden ist – neben Édouard Galletier, *Un Breton au XVIIe siècle à l'avant-garde de la critique*. Le P.J. Hardouin de Quimper. In: *Annales de Bretagne* 36 (1924/25), S. 461-483, und Giuseppe Martini, *Le stravaganze critiche di Padre J. Hardouin*. In: *Scritti di paleografia e diplomatica: in onore di Vincenzo Fredrici*. Firenze 1944, S. 349-363, in jüngerer Zeit Jean Sgard, *Et si les anciens étaient modernes ... Le Système du P. Hardouin*. In: Louise Godard de Donville (Hg.), *D'un siècle à l'autre: anciens et modernes*. Marseille 1987, S. 209-220.

Münzenfunde eine *Chronologiae ex nummis antiquis restitutae* gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Angriff nimmt.<sup>21</sup> Genau das, also der historische oder hermeneutische Pyrrhonismus, ist denn auch der Fluchtpunkt für die hermenetisch-theologischen Interventionen Spanheims. Involviert in diese Frage ist auch sein Bruder, wenn er beispielsweise einer Disputation von Jean-Alphonse Turretini (1671-1737) vorsteht, in der die protestantische Kritik am zentralen Konzept des katholischen Autoritätsauffassung in der Weise zugespitzt erscheint, indem der nicht erfüllte Infallibilitätsanspruch des päpstlichen Magisteriums als *pyrrhonismus* identifiziert, als *pyrrhonismus pontificius*.<sup>22</sup> Diese Subsumtion unter den Pyrrhonismus aktiviert bei den Protestanten der Zeit nach dem des Atheismus die stärksten Ablehnungsgebärden und kommt einer *reductio ad absurdum* gleich.

Da große Teile seines Nachlasses verschollen zu sein scheinen, weiß man nur wenig über Ezechiels Spanheims Eindrücke in Rom. Wenn es bei seinem Biographen heißt, daß der hautnahe Kontakt mit der römischen Kirche seine protestantischen Überzeugungen nicht erschüttert haben, so braucht man auch daran nicht zu zweifeln. Nach 1666 führen Spanheims pfälzische Dienste ihn nach Paris und an andere zentrale Orte des politischen Geschehens in einer unruhigen Zeit. Nach einem vergleichsweise ruhigen Leben bringt ihn eine politische Mission und Aufträge familiärer Art 1675 nach England. 1678 hält er sich in den Niederlanden auf und nimmt die Dienste für den brandenburgischen Hof auf. Gegen Ende des Jahres ist er wieder

---

<sup>21</sup> Eine Anspielung könnte bei Spanheim, *Lettre a un Ami, Où l'on rend compte d'un Livre, qui a pour titre, Histoire critique du Vieux Testament [...]*. In: Simon, *Histoire critique du Vieux Testament [...1678]*. Nouvelle Edition, & qui est la première imprimée sur la Copie de Paris, augmentée d'une Apologie generale & de plusieurs Remarques Critiques [...]. Rotterdam 1685, S. 563-622, vorliegen (S. 575): „un autre Critique François“ im Blick auf Aristoteles und Livius.

<sup>22</sup> Vgl.: *Pyrrhonimus Pontificius sive Theses Theologico-Historicae de Variationibus Pontificorum circa Ecclesiae Infalibilitatem Pars Prior [...pars posterior]*. Qvam [...] sub Praesidio [...] Friderici Spanhemii [...] Publicè ventilandam proponit Joh. Alphonsus Turretinus [...]. Lugduni Batavorum 1692. Der Beleg für die Verfasserschaft liegt in der Aufnahme des Textes in Turretinis Sammlung *Cogitationes et Dissertationes Theologicae*.

in England. Als brandenburgischer Gesandter findet er dann in Paris eine Wirkungsstätte und über längere Zeit auch eine sichere Stellung. Neun Jahre währt seine Pariser Zeit mit gelegentlichen Unterbrechungen. Sie endet mit dem Tode des Großen Kurfürsten und einer veränderten Weltlage. In Paris pflegt Spanheim nicht nur Freundschaften, etwa mit dem auch von Leibniz geschätzten Pierre-Daniel Huet (Huetius 1630-1721), betreibt weiterhin numismatische Studien sowie den gelehrten Austausch. Doch das gewichtigste Ereignis während seines Aufenthalts ist die Aufhebung des Edikts von Nantes. Spätestens seit 1681 engagiert er sich für seine Glaubensgenossen in Paris. Das führt zu zahlreichen diplomatischen Verwicklungen, und offensichtlich hat er wirkungsvoll für die Verbreitung der Reaktion Brandenburgs, dem Potsdamer Edikt vom 8. November 1685, gesorgt. Die Aufforderung, seine Kenntnisse des Pariser Hofes in einer Denkschrift niederzulegen - *Relation de la cour de France* -, führte zu einer historischen Quelle, deren Wert ihm zu einem späten Ruhm in der französischen Geschichtsschreibung verholfen hat.

1690 bis 1697 hält er sich in Berlin auf. Mit obrigkeitlichen Instruktionen widmet sich Spanheim den französischen „Refugierten“. Dabei ist er maßgeblich an der Gründung des *Collège français* beteiligt. Ich kann hier auf seine vielfältigen Aktivitäten in diesem Zusammenhang, so sie denn noch erkennbar sind, nicht näher eingehen.<sup>23</sup> Nur erwähnt seien die bereits angesprochenen Spanheim-Konferenzen. Daniel Ernst Jablonski (1660-1741), Hofprediger und Enkel des Comenius,<sup>24</sup> hat bei den wenigen

---

<sup>23</sup> Vgl. Stefan Lorenz, Ezechiel Spanheim.

<sup>24</sup> Zu Jablonski neben Wilhelm Stolze, Daniel Ernst Jablonski. Ein biographischer Versuch. In: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 13 (1904), S. 246-257, Rudolf von Thadden, Die brandenburgischen-preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. [...]. Berlin 1919, ferner Dietrich Braun, D.E. Jablonski. In: Berliner Lebensbilder. Theologen. Berlin 1990, S. 89-109, sowie Hermann Dalton, Daniel Ernst Jablonski. Eine preußische Hofpredigergestalt vor 200 Jahren. Berlin 1903, den wichtigen Briefwechsel zwischen Jablonski und Leibniz veröffentlichte bereits Erhard Kapp, Sammlung einiger Vertrauten Briefe, welche zwischen dem weltberühmten [...] Leibnitz, und dem berühmten [...] Jablonski, auch andern Gelehrten, Besonders über die Vereinigung der Lutherischen und Reformierten Religion, über die Auf- und Einrichtung der Kön. Preuss. Sozietät der Wissenschaften [...] gewechselt worden sind [...]. Leipzig 1745, ferner Jan Kvacala, Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D.E. Jablonsky und G.W. Leibniz. Jurjew 1899, insbesondere neuere Untersuchungen zu seinen irenischen Bemühungen Walter Delius, Daniel Ernst Jablonski. Ein Streiter für die Union. In: Gerhard Gloede (Hg.), Ökumenische

Sitzungen, die er besuchte, ein „Diarium“ geführt.<sup>25</sup> So wertvoll diese Quelle auch sein mag, man weiß bislang wenig über die Teilnehmer und die erörterten Themen. Bei der ersten Eintragung heißt es beispielsweise: „fünf französische Prediger und doppelt so viele Politici“.<sup>26</sup> Es sind nahezu nur theologische Themen, vornehmlich solche, die sich auf interkonfessionelle Fragen beziehen, die sich Jablonski notiert. Die wenigen Hinweise zu entschlüsseln, wäre eine spannende Aufgabe. So gibt es in diesem Tagebuch eine dreifache Erwähnung eines „Dr. Grabe“ - kein anderer Teilnehmer mit Ausnahme Spanheims wird so oft erwähnt.<sup>27</sup> Wenn das Johann Ernst Grabe (1666-1711) ist - und vieles spricht dafür -, dann würde es ein weiteres Licht auf die Konferenz werfen. Aufgrund des Briefwechsels von Spanheim und Leibniz weiß man auch, dass Richard Bentleys acht Predigten über die Torheit und Vernunftwidrigkeit des Atheismus gesprochen wurde. 1696 erscheint das Werk in lateinischer Übersetzung von Jablonski.<sup>28</sup>

Grabe war theologisch Synkretist und stand kurz vor dem Übertritt zum katholischen Glauben. Dafür mußte er sich dann ein Jahr vor seinen Auftritten in der Spanheim-Konferenz tüchtig von Theologen die Leviten lesen lassen. In seiner Verzweiflung wandte er sich an Philipp Jakob Spener (1635-1705) in Berlin. 1597 ist er

---

Profile. Bd. 1. Stuttgart 1961, S. 110-118, Id., Berliner Kirchliche Unionsversuche im 17. und 18. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 45 (1970), S. 7-121, Regina Catsch, Die Bedeutung von Leibniz, Molanus und Jablonski bei den kirchlichen Unionsbestrebungen im 17. und 18. Jahrhundert. In: Gerhard Besier und Christof Getrich (Hg.), 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin 1989, S. 105-123, Dietrich Meyer, Daniel Ernst Jablonski und seine Unionspläne. In: Harm Klueting (Hg.), Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert. Hildesheim/Zürich/New York 2003, s. 153-175, sowie die Beiträge in Joachim Bahlcke und Werner Korthaase (Hg.), Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700. Wiesbaden 2008.

<sup>25</sup> Vgl. Kvačala, Die Spanheim-Conferenz, sowie Ferdinand Petri, Die Spanheimgesellschaft in Berlin. 1689-1697. In: Emil Schmiele (Hg.), Das königliche Wilhelmsgymnasium in den Jahren 1858 bis 1908. Berlin 1908, S. 123-142.

<sup>26</sup> Einzelne Hinweise bei Ines Böger, Der Spanheim-Kreis und seine Bedeutung für Leibniz' Akademiepläne. In: Hans Poser und Albert Heinekamp (Hg.), Leibniz und Berlin. Stuttgart 1990, S. 202-217.

<sup>27</sup> Bei Böger, ebd., finden sich zu ihm keine Hinweise.

<sup>28</sup> Hierzu Loewe, Ein Diplomat und Gelehrter, S. 114-117, sowie Dalton, Daniel Ernst Jablonski, S. 192-195.

England, wo er als bedeutender patristischer Forscher und Bibel-Gelehrter lebt.<sup>29</sup> So geht es in Schriften, die aus dem Nachlass ediert wurden, unter anderem um das Problem, dass die *griechischen* Väter die Anrufung des Heiligen Geistes, er möge herab kommen, um Brot und Wein zu heiligen und in Christi Leib und Blut zu verwandeln, neben den Einsetzungsworten, im Unterschied zur aktuellen Auffassung, als notwendig ansehen. Grabe's Auffassung von der Verwandlung entspricht zwar nicht der katholischen Transsubstantiationslehre, aber dürfte auch in reformierten Kreisen vermutlich nicht als orthodox gelten.<sup>30</sup> Mit gebildeter Unnachsicht zerstört Grabe zum Beispiel die Illusionen, die sich bei William Whiston (1667-1752), Freund Newtons, an die *apostolische Konstitution* als Leitfaden der kirchlichen Restitution knüpfen, vor allem erörtert er das schwierige Problem der zeitlichen Situierung der *Konstitution*.<sup>31</sup> Whiston hat hierin den zentralen frühchristlichen Text gesehen, der von Jesus direkt diktiert sei.<sup>32</sup> Grabe versucht an anderer Stelle zu zeigen, daß die *Konstitution (daskaliia twn Aposolwn)* eine Kompilation von einem arianischen Schreiber aus dem 4. oder 5. Jh. ist,<sup>33</sup> darauf repliziert Whiston.<sup>34</sup>

---

<sup>29</sup> Zu ihm auch George Every, Dr. Grabe and His Manuscripts. In: Journal of Theological Studies N.S. 8 (1957), S. 280-292, Günther Thomann, John Ernest Grabe (1666-1711): Lutheran Syncretist and Anglican Patristic Scholar. In: Journal of Ecclesiastical History 43 (1992), S. 414-427, Id., John Ernest Grabe's Liturgies. Two Unknown Anglican Liturgies of the Seventeenth Century. Nürnberg 1989, Jean-Louis Quantin, Apocryphorum nimis stuiosi? Dodwell, Mill, Grabe et le problem du canon néo-testamentaire au tourant du VIII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle. In: Simon Claude Mimouni (Hg.), Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. Turnout 2002, S. 285-306, Scott Mandelbrote, English Scholarship and the Greek Text of the Old Testament, 1620-1720: The Impact of Codex Alexandrinus. In: Areil Hessayon und Nicjolas Keene (Hg.), Scripture and Scholarship in Early Modern England. Ashgate 2006, S. 74-93.

<sup>30</sup> Vgl. Grabe, De Forma consecrationis eucharisticae, s. Defensio ecclesiae Graeca contra Romam in Articulo de Consecratione Elementorum Eucharisticorum. Londini 1721.

<sup>31</sup> So in Grabe, Spicilegium SS. Patrum, ut & Haereticorum, Seculi post Christum natum I, [II & III]. Oxoniae 1698/99, I, 40-55.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. Whiston, Primitive Christianity Reviv'd [...]. London 1712, III, 14-24.

<sup>33</sup> Vgl. Grabe, An Essay on Two Arabic Manuscripts [...]. London 1711.

<sup>34</sup> Vgl. Whiston, Remarks on Dr. Grabe's Essay Upon Two Arabick Manuscripts of the Bodleian Library [...]. London 1711, auch in Id., A Collection of Small Tracts Formerly Published [...] IV. Remarks on Dr. Grabe's Essay upon two Arabick Manuscripts [...]. London 1712.

Beide setzen sich in mehreren Streitschriften mit diesem und anderen Themen auseinander.<sup>35</sup>

Nicht zuletzt hat er sich mit der Rekonstruktion der Septuaginta anhand des in England aufbewahrten *Codex Alexandrinus* beschäftigt,<sup>36</sup> der auch in der Auseinandersetzung zwischen Spanheim und Simon eine Rolle spielt.<sup>37</sup> Grabe stand auch in Kontakt dem eminenten Editor des Neuen Testaments Johannes Millius (1645-1707),<sup>38</sup> wobei ebenfalls der *Codex Alexandrinus* eine Rolle gespielt hat.<sup>39</sup> Offenbar führt ihn Jablonski nicht nur in die Spanheim-Konferenzen ein, sondern vermittelt ihn nach England, nicht zuletzt mit Blick auf die anglikanische Kirche,<sup>40</sup> bei der Grabes

---

<sup>35</sup> Vgl. z.B. die drei Schriften, an der er bis zu einem Lebensende gearbeitet hat, Grabe, *Some Instances Against Mr. Whiston Some Instances of the Defects and Omissions in Mr Whiston's Collection of Testimonies From the Scriptures and the Fathers Against the True Deity of the Son, and the Holy Ghost [...]*. London 1712, die gegen Whistons Replik gerichtet ist, insonderheit an dessen Kritik an der Schriftgemäßheit des *articulus trinitatis*. Der Herausgeber George Hickes (1642-1715) gibt zugleich einen Überblick über Grabes wissenschaftlichen Bemühungen.

<sup>36</sup> Zum Hintergrund Matthew Spinka, *Acquisition of the Codex Alexandrinus by England*. In: *Journal of Religion* 16 (1936), S. 10-29, Scot McKendrick, *The Codex Alexandrinus or the Dangers of Being a Named Manuscript* in: Id. und Orlaith A. O'Sullivan (Hg.), *The Bible as Book. The Transmission of the Greek Text*. London 2003, S. 1-16, auch T. C. Skeat, *The Provenance of the Codex: Alexandrinus*. In: *Journal of Theological Studies* 6 (1955), S. 233-235, ferner Scott Mandelbrote, *English Scholarship and the Greek Text of the Old Testament, 1620-1720: The Impact of Codex Alexandrinus*. In: Ariel Hessayon und Nicholas Keene (Hg.), *Scripture and Scholarship in Early Modern England*. Aldershot 2006. S. 74-93.

<sup>37</sup> Vgl. Grabe, [*Vetus Testamentum juxta Septuaginta interpretes*], quod ex antiquissimo Mss. Codice Alexandrino accurate descriptos [...]. Oxonii 1707-1720; vgl. Spanheim, *Lettre*, S. 584/85.

<sup>38</sup> aus der offenbar nicht reichen Forschung zu Millius vgl. vor allem Adam Fox, *John Mill and Richard Bentley. A Study of the Textual Criticism of the New Testament, 1675-1729*. London 1954.

<sup>39</sup> Vgl. Joannis Ernesti Grabii epistola ad Cl. Vir. Joannem Millium. Quat ostenditur, Libri Judicium, Genuinam LXX. Interpretum Versionem eam esse, quam MS. Alexandrinis exhibet; Romanam autem Editionem, quod ad dictum Librum, ab illa prorsus diversam, atque eandem cum Hesychiana esse. Subnexa [...]. Oxford 1705.

<sup>40</sup> Hierzu auch Norman Sykes, *Daniel Ernst Jablonski and the Church of England. A Study of An Essay Towards Protestant Union*. London 1950, George Every, *The High Church Party*. London 1946, S. 111-124, Ernst Benz, *Bischöfamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*. Stuttgart 1953, insb. S. 25-29, R. Barry Levis, *The Failure of the Anglican-Prussian Ecumenical Effort of 1710-1714*. In: *Church History* 47 (1978), S. 361-399, ferner Colin Podmore, *Daniel Ernst Jablonski, die Bömischen Brüder und die Kirche von England*. In: Bahlcke/Korthäse (Hg.), *Daniel Ernst Jablonski*, S. 319-319, sowie Sugiko Nishikawa, *Die Fronten im Blick. Daniel Ernst Jablonski und die englische Unterstützung kontinentaler Protestanten*. In: ebd., S. 151-168. –



patristische Interessen auch nicht schlecht aufgehoben waren.<sup>41</sup> Grabe wurde ihr Mitglied Kirche und bleibt mit Jablonski, der in der anglikanischen offenbar eine Vorbild für die brandenburgische gesehn hat, weiter im Briefwechsel. In seiner Auseinandersetzung setzt sich Spanheim denn auch mit Simons Auffassungen auseinander, daß die anglikanische Kirche der römischen näher als andere protestantische stehe.<sup>42</sup>

Damit ist die letzte Station im Leben Spanheims erreicht. Nach kurzer Mission in Paris ist er seit 1701 am englischen Hof akkreditiert. Dort lebt er bis zu seinem Tod 1710, und die Beisetzung erfolgt auf eigenem Wunsch in einer Kapelle der Westminsterabtei. Der erwähnte Grabe war damit betraut, Spanheims Nachlaß zu ordnen, verstirbt aber selbst nur ein Jahr später und ist an der Edition des zweiten, aus dem Nachlaß edierten Bandes zu seinem numismatischen Hauptwerk nicht beteiligt. Spanheim dürfte eine überaus reichhaltige Korrespondenz geführt haben. Sie scheint größtenteils, Ausnahme ist etwa sein Briefwechsel mit Leibniz,<sup>43</sup> verloren gegangen zu sein.

---

Im Juni 1706 erörtert Leibniz in zwei Briefen an Jablonski, inwieweit die englische Liturgie sowie die 39 Artikel der anglikanischen Kirche sich für eine Kirchenunion nutzen ließen, vgl. Johann Kvacala (Hg.), Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonski und G.W. Leibniz. Jurjew 1899, Nr. 130, S. 99-101, sowie Nr. 132, S. 106. Zu den Hoffnungen, die man bei dem Bischofwechsel in Canterbury im Dezember 1715 setzte, Delius, Berliner Kichliche Unionsversuche, S. 68-72.

41

<sup>42</sup> Das weist Spanheim zurück, vgl. Id., ebd., S. 616, (Simon), Réponse a la lettre de Mr. Spanheim, Ou Lettre d'un Theologien de la Faculté de Paris, qui rend compte à un de ses Amis de L'Histoire Critique du Vieux Testament, Attribuée au Père Simon de l'Oratoire [1679]. In: Id., Histoire Critique, (gegenüber der Erstveröffentlichung gibt es einige Abweichungen, auf die aber nicht eingegangen werde), S. 623-667, hier S. 666. Zu Richard Simon u.a. Jean Steinmann, Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique. Bruges 1960, P. Auvray, Richard Simon (1838-1712). Étude bio-bibliographique. Paris 1974, Patrick J. Lambe, Biblical Criticism and Censorship in Ancien Régime France: The Case of Richard Simon. In: Harvard Theological Review 78 (1985), S. 149-177, Sascha Müller, Kritik und Theologie: Christliche Glaubens- und Schrifthermeneutik nach Richard Simon (1638-1712).St. Ottilien 2004, Id., Richard Simon (1638 - 1712). Exeget, Theologe, Philosoph und Historiker . Eine Biographie. Würzburg 2005.

<sup>43</sup> Wie Liebnez Spanheim schätzte zeigt sein Epicedium von 1701, abgedruckt in Karl-Heinz Kausch, Korrespondenten von G. W. Leibniz. 9. Hrinrich Meibom d.J. [...]. In: Studia Leibnitiana 20 (1988), S. 101-114, hier S. 102/103.

### III.

Johann Jacob Rambach (1693-1735), eminenter Theoretiker der *hermeneutica sacra* in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, unterscheidet zwei Sorten von Philologen:

*Saniores* Philologen nenne ich diejenigen, welche *sana philologica* haben, welche die Sicherheit der heiligen Schrift erhalten und befördern. Diesen sind entgegen gesetzt *audaciores philologi*, die solche *principia* haben, durch welche die gantze Exegese ungewiß gemacht, und der Weg ad *scepticismum exegeticum* gebahnet wird.<sup>44</sup>

Zwei Namen streicht er heraus: Ludovicus Cappellus und Richard Simon. Es sind genau die beiden, gegen die sich die hier herausgegriffenen Interventionen Spanheims richten. Spanheims jugendliche Schrift unternimmt offenbar eine Verteidigung von Buxtorf Jr. gegen Cappell und trägt den programmatischen Titel ‚Für das Alter der hebräischen Buchstaben‘ (*Theses contra Ludovicum Cappellum pro antiquitate literarum hebraicarum*).<sup>45</sup> Allerdings ist nicht sicher, inwiefern diese (öffentliche) Disputation, erstaunlicherweise findet sie ohne Praeses statt, überhaupt veröffentlicht wurde.<sup>46</sup> Es steht zu vermuten, daß sich die Kritik des sechzehnjährigen Spanheim zwar vordergründig gegen die Auffassung richtet, daß dem samaritanischen Pentateuch eine größeres Alter zukomme als dem masoretischen Text, im Hintergrund jedoch dürfte die beunruhigende Auffassung stehen, daß die älteste Fassung des hebräischen Textes ursprünglich nur ein Konsonantentext war, ihm die Vokale nach-

---

<sup>44</sup> Rambach, Erläuterung über seine eigene Institvtiones Hermeneuticae Sacrae aus der eignen Handschrift des seligen Verfassers mit Anmerckungen und einer Vorrede [...] ans Licht gestellt von D. Ernst Friedrich Neubauer. Giessen 1738, lib.I, cap.II, § 5, S. 106/107.

<sup>45</sup> Anlaß war Cappel, *Diatriba de veris & antiquis Ebraeorum literis, Opposita D. Joh. Buxtorfii, de eodem argumento, Dissertationi* [...]. Amstelodami 1645 (die *epistola dedicatoria* ist von 1644).

<sup>46</sup> Zumindest habe ich keinen Nachweis finden können. Nachweisen lassen sich hingegen zwei unter dem Hebraisten Constanin L’Empereur (1591-1648) gehaltene Disputationen zum Thema, allerdings drei Jahre später, vgl. *Diatribes I. [& II] de lingua Habraeorvm* [...]. Lvgdvni Batavorvm 1648. Zwanzig Jahre zuvor hatte sich L’Empereur bereits mit dem Thema auseinandergesetzt, vgl. *Id., Oratio Inavgvralis* [...] *Qvam De Lingva Hebraeae diginitate ac utilitate* [...]. Lvgdvni Batavorum 1627. Sie haben keine Aufnahme in L’Empereur, *Disputationes Theologicae Octodecim* [...]. Lugnduni Batavorum 1648 gefunden. Von ihnen gibt es zumindest zwei Nachdrucke unter dem Namen Spanheims, so von 1679 (*non vidi*) sowie in dem ersten, 1774 erschienenen Band der Sammlung *Museum Haganum historico-philologico-theologicorum extsructum* von Nicolaus Barkey (1709-1788).

träglich und erst wesentlich später hinzugefügt worden seien. Dieser Sachverhalt ist heute unstrittig und nicht sonderlich spektakulär.

Zur Zeit, in der Cappell diese Auffassung entwickelt, ist das genau umgekehrt – umstritten und spektakulär. Spanheim bewegt sich aus heutiger Sicht sicherlich auf der Verliererstraße. Aber auch angesichts der im selben Jahr erscheinenden vier *Dissertationes philologico-theologicae* Buxtorfs dürfte er vermutlich nicht zu den ebenbürtigen Kritikern Cappells gehören.<sup>47</sup> Zwar spielt er mehrfach auf diese Auseinandersetzung in seinen Einlassungen zu Simon an, aber zumeist sehr distanziert als ein jugendliches Werk („mon enfance“).<sup>48</sup> Gleichwohl halten sich auch später noch Vorbehalte bei Spanheim, auch wenn es nicht mehr die ursprüngliche Konstellation ist, sondern die radikale Kritik an der Dignität der hebräischen Version des Alten Testaments und die Auszeichnung, die der samaritanische Pentateuch durch den zum Katholizismus konvertierten Jean Morin (1591-1659) erfährt samt der damit einhergehenden Wertschätzung der Septuaginta-Überlieferung.<sup>49</sup> Die zentrale These besteht darin, dass nach Ansicht Morins der ursprüngliche reine hebräische Bibeltext dermaßen entstellt sei im Zuge seiner Überlieferung, dass allein unter Rückgriff auf die griechische Übersetzung der Septuaginta restituiert werden könne. Aber nicht nur das – Morin erwägt sogar, ob die Mehrdeutigkeit - *sensus ambiguitas* - des Alten Testament nicht in Gottes Absicht lag.<sup>50</sup> Ähnlich wie Luther sieht in der fehlenden Vokalisation gerade einen Vorteil: Gott habe den hebräischen Text ohne Vokalisa-

---

<sup>47</sup> Vgl. Buxtorf, *Dissertationes* [...]. Basileae 1645; 1662 erscheinen diese vier Dissertationen erneut, nun allerdings ergänzt durch zwölf weitere zu diversen Themen.

<sup>48</sup> Vgl. Spanheim, *Lettre*, S. 577; hierauf angespielt könnte auch S. 592; „dans un essai de jeune écolier“, sowie S. 603: „dans un âge peu avancé“, und noch ein weiteres Mal S. 618: „[...] que de vous renvoyer à un essai de jeune écolier, que je me souviens en écriant ceci, d’avoir autrefois donné au Public sur cette matière.“

<sup>49</sup> Vgl. u.a. Morin, *Exercitationes ecclesiasticae in vtrvmque Samaritanorvm Pentateuchvm, de illorum religione & moribus, de antiquis Hebraeorum litteris & siclis, cabalisticis Scripturae Sanctae interpretationibus, eiusque obscuris locis samaritano codice illustratis, variis Masorae & iudaicorum Bibliorum corruptelis* [...]. Parisiis 1631.

<sup>50</sup> Vgl. Morin, *Exercitationes Biblicae de Hebraei Graecique textus sinceritate* [...] Pars Prior [...]. Parisiis 1633, *Ex VI*, S. 198ff, dort (S. 197) findet sich auch das Beispiel des hebräischen Ausdrucks (*yww*), dem sich zwei Dutzend Bedeutungen zuweisen lassen.

tion offenbart, damit die Interpreten auf die Kirche als Entscheidungsinstanz angewiesen blieben. Dieser Gelehrte ist in der später Auseinandersetzung nicht nur immer wieder präsent, sondern seine Ansichten ermöglicht Spanheim, Übereinstimmungen mit Simon zu sehn<sup>51</sup>, der seinen Glaubensbruder mitunter sehr kritisch einschätzt.<sup>52</sup>

Den Zweifel am Alter der hebräischen Punctuation kennt schon das 16. Jahrhundert. Aufschlußreicher freilich ist, dass sich ein solcher Befund unterschiedlich Nutzen ließ: So kann Luther im jungen Alter der (masoretischen) „Puncte“ des hebräischen Textes des Alten Testaments sogar einen „Vorteil“ sehen, und zwar gerade in der Unsicherheit, die den ‚Buchstaben‘ erfasse<sup>53</sup> und die sich für die theologische Auslegung mittels des neutestamentlichen *spiritus* gegen jüdische nutzen lasse, um den ‚eigentlichen‘, von den Juden verzerrten Text nach der Maxime des christologischen Sinns als *sensus litteralis* und unter Maßgabe der *interpretatio secundum analogiam fidei* („Analogia des Glaubens“<sup>54</sup>) zu restituieren.<sup>54</sup> Sehr schnell jedoch

---

<sup>51</sup> Vgl. Spanheim, Lettre, S. 600/01 sowie S. 611-13.

<sup>52</sup> Vgl. (Simon), Réponse, S. 662. Nur wenig später veröffentlicht Simon eine Reihe von Briefen, die zumeist Probleme des samaritanischen Pentateuch ansprechen, und er steuert eine Lebensbeschreibung Morins bei, in der er sich selbst positioniert, vgl. (Simon), *Antiquitates Ecclesiae orientalis* [...]. *Quibus praefixa est Jo. Morini [...] Vita* [1682]. Lipsiae & Francofurti 1683.

<sup>53</sup> Vgl. u.a. Luther, Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi [1543]. In: Id., Werke. Kritische Gesamtausgabe, 53. Bd. Weimar 1920, S. 579-648, hier S. 647/48: „Mit dieser weise künd man der Jüden verstand jnn der Bibel fein schwechen, Und ist das vorteil da, das Mose und die Propheten nicht haben mit puncten geschrieben, welches ein new menschen fündlin, nach ihrer zeit auffbracht, Darumb nicht not ist, dieselben so steiff zu halten, als die Jüden gerne wolten, Sonderlich, wo sie dem newen Testament zu wider gebraucht werden. [...] Die Jüden haben doch lust, all ir Ding zweifelhaftig und nichts gewisses zu machen.“ Oder z.B. Id., [Vorlesungen über 1. Mose von 1535-45]. In: Id., Werke. Kritische Gesamtausgabe, 44. Bd. Weimar 1915, S. 683: „Tempore Hieronymi nondum sane videtur fuisse usus punctorum, sed, sed absque illis tot Biblia lecta sunt. Recentiores vero Hebraeos, qui iudicium de vero sensu et intellectu linguae sibi sumunt, qui tamen non amici, sed hostes scripturae sunt, non recipio Ideo saepe contra puncta prononcu, nisi congruat prior sententia cum novo testamento. Ex punctis enim nihil aliud relinquitur, quam merae divinationes: [...]“

<sup>54</sup> Der Rückgang auf den hebräischen Text *ohne* die Fixierung auf die Vokalzeichen, mithin auf das, was ‚sicher‘ (ohne Verfälschung) gegeben sei, konnte später zu weitreichenden Spekulationen über den Inhalt der Mosaischen Naturphilosophie führen, so etwa in John Hutchinsons (1674-1737) *Moses's Principia* von 1724 (gerichtet gegen die newtonischen *Principia*), hierzu David S. Katz, *The Hutchisonians and Hebraic Fundamentalism in Eighteenth-Century England*. In: Id. and Jonathan I. Israel (Hg.), *Sceptics, Millenarians and Jews*. Leiden/New York/Kobenhavn/Köln 1990, S. 237-255, Id., „Moses's Principia“: Hutchinsonianism and Newton's Critics. In: James E. Force und Richard H. Popkin (Hg.), *The Books of Nature and Scripturae*. Dordrecht 1994, S. 201-211, ferner G.N. Cantor, *Revelation and the Cyclical Cosmos of John Hutchinson*. In: L.J. Jordanaova

sehen die Protestanten weniger die Vorteile, sondern Probleme. Vielleicht der erste ist Matthias Flacius Illyricus (Matias Vlacic 1520-1575), der nur drei Jahre nach Luthers Diktum in seiner frühesten wissenschaftlichen Schrift *Quod sacra scriptura integre, non tantum consonantibus, sed etiam vocalibus inde ab initio scripta fuerit* von 1546 darauf insistiert,<sup>55</sup> dass die Annahme, dem (hebräischen) Konsonantentext seien die Vokalzeichen erst nachträglich hinzugefügt, eine Eingabe des Teufels sei und den Text und *damit* seine Interpretation ‚unsicher‘ werden lasse.<sup>56</sup> Erst mit Cappells Untersuchung zur nachchristlichen und jüdischen Herkunft der hebräischen Vokalzeichen des masoretischen Textes gewinnt diese Annahme nicht allein philologisches Gewicht, sondern erneut Visibilität.<sup>57</sup> Eines der Probleme bestand darin, dass dieses Hinweisse dazu dienen, nicht mehr den überlieferten hebräischen Text als autoritative anzusehen, sondern die Septuaginta, also die griechische Übersetzung.

Wie Flacius erkennt, gewinnt er seine Destruktionskraft im Blick auf die Mehrdeutigkeit des Textes und der dadurch bedingten Unsicherheit seiner Interpretation: Aus protestantischer Sicht ist die *certitudo* der Interpretation notwendig verknüpft mit der *unitas sensus*. Ausschlaggebend hierfür ist die enge Verbindung, welche die Protestanten zwischen der theologischen Beweistheorie (*probatio theologica*) und der Hermeneutik (*hermeneutica sacra*) annehmen, und zugleich erklärt das, weshalb

---

and Roy Porter (Hg.), *Images of the Earth*. Chalfont St. Giles 1979, S. 3-22, C.B. Wilde, *Hutchinsonianism, Natural Philosophy and Religious Controversy in Eighteenth Century Britain*. In: *History of Science* 18 (1980), S. 1-24, John C. English, *John Hutchison's Critique of Newtonian Heterodoxy*. In: *Church History* 68 (1999), S. 581-597. Eine satirische Aufnahme bietet Tobias Smollett (1721-1771) in *The Adventures of Ferdinand Count Fathom*, hierzu Earl R. Wasserman, *Smollett's Satire on the Hutchinsonians*. In: *Modern Language Notes* 70 (1955), S. 336-337.

<sup>55</sup> Vgl. Flacius, *Alter Pars Clavis Scripturae, seu de Sermone Sacrarum literarum plurimas generales Regulas continens*. Basilae 1567, Tract. VI, S. 474ff.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S. 479: „Quod autem insuper & incertitudo maxima sacrarum Literarum ex hac diabolica hypothese sequitur: nonne nos vehementissime extimulare deberet, ut pro contraria sententia, tanquam pro aris ac focus, depugnaremus? Neque enim ullo modo credendum, Spiritum sanctum docendi magistrum omnium optimum tam obscure ac omnino certitudine omni carente, sicut daemonum oracula olim fecerunt, ratione coelestem doctrinam tradere voluisse.“

<sup>57</sup> Hierzu u.a. Stephen G. Burnett, *From Christian Hebraism to Jewish Studies*. Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the 17th Century. Leiden 1996, Thomas Willi, *Basel und die Kontroverse um die Veritas Hebraica*. In: *Theologische Zeitschrift* 53 (1997), S. 165-175, auch Richard A. Muller, *The Debate over the Vowel-Points and the Crisis in Orthodox Hermeneutics*. In: *Journal of medieval and Renaissance Studies* 10 (1980), S. 53-72.

sie sich noch bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts überaus schwergetan haben, diesen Befund zu akzeptieren. Aufgrund der schwächeren Anbindung ihrer Beweislehre an die Hermeneutik vermochten katholische Gelehrte hierbei wesentlich weniger Probleme sehen. Genau das spiegelt sich denn auch in der Auseinandersetzung Spanheims mit Simons Auffassung von der *Tradition* als einem Element der *probatio theologica*. Einschlägig ist Simons Unterscheidung zwischen Authentizität und Ursprung im Blick auf die tridentinische Auszeichnung der Vulgata als ‚authentisch‘. Sich selbst attestiert Simon, wenn auch anonym, daß dies zu den besten Passagen seines Werkes gehöre. Ohne hierauf näher eingehen zu wollen, ist dieses Selbstlob nicht ganz unberechtigt. Simon bestimmt die *authenticité* des Textes im Blick auf die Beweistheorie theologischer Wissensansprüche, also die theologische *Autorität*<sub>1</sub> im Blick auf die *probatio theologica*. Die Frage der Authentizität läßt sich dann mit der Theorie des Testominiums verknüpfen, also mit der Kompetenz und Ehrlichkeit der Tradierenden.<sup>58</sup> Es sind dann nicht (unbedingt) die *autographa*, sondern es können auch *apographa* sein, die einen solchen Status erlangen. Demgegenüber ist der *Ursprung* keine Frage der *probatio theologica*, sondern der *hermeneutica*, also im Sprachgebrauch Simons: „Critique & Grammaire“. Das bewahrt die *Autorität*<sub>2</sub> als die des Ursprungs der Heiligen Schrift, der *autographa*, und damit des hebräischen Textes (der *veritas hebraica*), wenn es um das Alte Testament geht.<sup>59</sup>

Wie andere Auseinandersetzungen auch zeugt der Streit um das Alter der hebräischen Punctuation von stupender Gelehrsamkeit auf beiden Seiten. Doch etwas ist aufschlußreicher. Es ist das Problem, wie man bei einer Frage (philologisch) argumentiert, für deren Beantwortung auf komplexe Verknüpfungen von historischen Zeugnissen mit übergreifenden theologischen Annahmen zurückgegriffen wurde. Genau das ist es, was in dem 1624 anonym veröffentlichten, von dem Leidener Orientalisten und Professor für Arabisch, Thomas Erpenius (1584-1624), einem Schüler Joseph Justus Scaligers (1540-1609), bevorworteten Werk ‚Das aufgedeckte Geheim-

---

<sup>58</sup> Vgl. (Simon), Réponse, S. 639: „[...] toute Version de la Bible faire par des personnes capables & non suspectes, est d’ellemême authentique.“

<sup>59</sup> Vgl. ebd., S. 651.

nis der Vokalszeichen' reflektiert wird. Die Verfasserschaft bleibt nicht lange unentdeckt, auch wenn sich Cappell erst später zu diesem Werk bekennt. Zur Klassifikation wie zur Gewichtung der einschlägigen Argumente greift er auf Lehrstücke der zeitgenössischen Logik zurück. Ich vereinfache: Zunächst sieht er, daß die Argumente für oder gegen das Alter der Punctuation in die *Loci*-Lehre der probablen Urteile gehören.<sup>60</sup> Sodann greift er auf die Unterscheidung zwischen *artificialia* und *inartificialia* zurück, also der kunstgerechten und den kunstlosen *loci* bzw. *argumenta*.<sup>61</sup> Die kunstlosen, hierzu gehört auch das *argumentum ab auctoritate*, haben in den Logiken der Zeit den denkbar geringsten Rang.<sup>62</sup>

Doch nicht in der Aufnahme dieser Unterscheidung selbst, sondern in der Aufteilung der Argument-Bereiche liegt die Pointe. Die kunstlosen Argumente sind solche des Zeugnisses, also zum großen Teil solche jüdischer Schriftsteller, die kunstgemäßen hingegen sind *grammatica*, *historica* und *theologica*, und Cappell gewichtet beide Argument-Arten. Für ihn besitzt das Testimonium der Autoritäten, also das explizit in Worten geäußerte, ein geringeres Gewicht als bestimmte plausible Schlußfolgerungen, die sich an den Texten überprüfen lassen - ein *testimomium tacitum et quasi reale*.<sup>63</sup> Es ist der Text, der indirekt Zeugnis von sich selbst ablegt.

---

<sup>60</sup> (Cappellus) [...] hoc est Arcanvm Pvnctationis Revelatvm. Sive De Punctorum Vocalium & Accentuum Apud Hebraeos vera & germana Antiquitate, Diatriba, In lucem edita à Thoma Erpenio. Lugduni Batavorum 1624, lib. II, cap. 1, S. 187: „In hoc autem argumento vel Testimonium auctoritate, vel etiam Argumentis & Rationibus pugnatur. Et auctoritate quidem Iudaeorum, maximè vero recentiorum, adeoque hodiernorum. Argumenta autem pottissimum sunt vel ab antiquitate, & Historia petita, vel sunt à rei Grammaticae ratione, sint potius à Naturâ & veluti genio hujus linguae ducta, vel sunt denique (ut sic ea appellem) Theologica, quia ijs Theologi potissimum utuntur.“ In der Edition seines Sohnes von 1689 ist nicht nur dieser Text wiederabgedruckt worden, vgl. Ludovici Capelli [...] Commentarii & notae criticae in Vestus Testamentum [...]. Amstelodami 1689, S. 697-790, sondern auch letzte, zu Lebzeiten unveröffentlichte Reaktionen auf seine Kritiker.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., cap. 2ff, S. 226ff.

<sup>62</sup> Hierzu L. Danneberg, Säkularisierung, epistemische Situation und Autorität. In: Id. et al. (Hg.), Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit. Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Berlin/New York 2002, S. 19-66, Id., Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers: das Lesen im *liber naturalis* und *supernaturalis*. Berlin/New York 2002, Kap. VI.

<sup>63</sup> Vgl. (Cappellus) ebd., lib. I, cap. 4, § 1, S. 14: „Testimonivm duplex est veluti genus, Aliud enim est expressum seu explicitum, ac (ut ita dicam) vocale: aliud vero est veluti tacitum atque mutum quo non tam voce quam ipso facto perhibetur rei alicui testimonium. Ac non raro contingit, ut hoc

Der nächste Schritt ist, daß er die kunstgemäßen Argumente noch einmal gewichtet, allerdings nur - und das bleibt zu beachten - für die (philologische) Frage des Alters des punktierten masoretischen Textes: *einerseits* Grammatik und Geschichte, *andererseits* Theologie. Das, was sich bei Cappell in der Reflexion der Art und Weise ankündigt, wie über den authentischen (hebräischen) Text der Heiligen Schrift zu urteilen ist, formuliert in Ansätzen die Trennung philologischer von theologischen Argumenten, wenn es um die Überlieferung des Textes geht. Die Rangordnung ist dabei klar, auch wenn er sie in einem Vergleich formuliert: „Quaestio videntur ista Philologica, & ad Criticam magis quam ad Theologiam pertinens, proindeque magna esse debet in ejus definitione diversa sententium libertas.“<sup>64</sup>

Deutlicher tritt die Pointe in seiner *Critica sacra* hervor, die seit 1634 vorliegt, bei der es offenbar kein niederländischer Verlag wagte, sie zu veröffentlichen. 1650 erscheint das Werk in Paris, herausgegeben von Cappells konvertiertem Sohn Jean Cappel unter Protektion Marin Mersennes (1588-1645) und unter Federführung von zwei eminenten Gelehrten der Zeit, dem Jesuiten Dionysius Petavius (1583-1652) sowie dem erwähnten Jean Morin. Zwar verletzen beide Herausgeber ihre Treuepflicht, indem sie die eine oder andere Passage bereinigen und sich daraufhin die bitterbösen Klagen des Verfassers ausgesetzt sehen. Doch worum es mir geht, ist unverändert geblieben. Cappells ebenso voluminöse wie prächtige erste Ausgabe seiner *Critica sacra* beginnt im ersten Buch mit einem Vergleich der Bücher des Alten Testaments und ihren Lesarten, im zweiten vornehmlich dem Vergleich der Zitationen des Alten Testaments im Neuen<sup>65</sup>, im dritten zieht er den Vergleich mit den jüdischen und samaritianschen Versionen heran, vor allem die Lesarten des Keri und Ketib, im vierten die Septuaginta, im fünften weitere Über-

---

posterius testimonij genius priore illo non sit minus certum, aut validum. Produximus hactenus ad novitatem Punctorum probandam Iudaeorum testimonia (ut ita dicam) vocalia & expressa: proferenda Jam sunt alia (ut sic loquar) realia, & quasi muta, sed prioribus illis non minus certa, ex quibus tamen eadem Punctorum novitas certissimè, & demonstrari possit.”

<sup>64</sup> Ebd., *Praefatio Auctoris*, (b3<sup>r</sup>).

<sup>65</sup> Hierzu dann auch ein gesonderter Anhang, vgl. Cappell, *Critica sacra sive de variis quae in sacris veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri sex* [...]. Edita in Ivcm Studio & opera Ioannis Cappelli Auctoris filij. Lvtetiae Parisiorvm 1650, S. 443ff.



setzungen. Zum theoretischen Höhepunkt findet das Werk jedoch erst im letzten Kapitel des letzten Buches.<sup>66</sup> In ihm wird angedeutet, wie die an antiken Autoren erprobte Textkritik auf die Heilige Schrift zu übertragen sei. Dabei kommt eine hermeneutische Maxime zum Ausdruck, der zufolge die Überlieferung der Heiligen Schriften (im großen und ganzen) ebenso wie die antiker Texte (textkritisch) behandelt werden soll: „Criticae huius nostrae confirmatio, & illustratio, ex simili variarum lectionum, in omni genere antiquorum librorum, observatione“, lautet die Überschrift des letzten Kapitels der *Critica Sacra*. Wohl erst nachträglich hat in der Cicero-Ausgabe *Castigationes in Marci Tully Ciceronis locos quamplurimos* des Henricus Stephanus (Henri Estienne 1528-1598) das Vorbild und die Ähnlichkeiten zur Überlieferung der profanen Schriftstellern gesehen.<sup>67</sup> Nach einer Darstellung der Formen von Übertragungsfehlern und ihrer Gründe formuliert Cappell als entscheidenden Zusammenhang:

Sic ergo ex hac viri istius doctissimi de mendorum origine & causis obseruatione, non contemnenda peti potest huius nostrae Criticae illustratio, confirmatio, nostrique in ea defensio, quandoquidem nihil hîc sacris libris accidisse volumus indoctorum librariorum imperitia, quod non caeteris omne genus libris & scriptis iampridem accidisse obseruarint viri longè doctissimi.<sup>68</sup>

Hier findet die hermeneutische Gleichbehandlungsmaxime ihren Ausdruck, die gleichermaßen die im 17. Jahrhundert sich ausbildende *hermeneutica generalis* konstituiert wie zu unvorhersehbaren kritischen Impulsen und bis zum Ende des 18. Jahrhunderts anhaltenden Spannungen gegenüber der herkömmlichen *hermeneutica sacra* führt.<sup>69</sup> Genau diese Maxime moniert Spanheim, da er sie auch bei Simon als

---

<sup>66</sup> Vgl. aber auch ebd., lib. VI, cap. 11, S. 426-436, zu „conjecturam quibus sensus commodior et planior efficitur“.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., wo es die Erörterung abschließend heißt (cap. 12, S. 436): „Ex quibus manifestum est illum eosdem plane hic errorum, sive mendorum in Graecis & Latinis auctoribus fontes designare atq[ue] aperire, quos ego statim initio huius Criticae proposui, multis ante annis priusquam in hunc viri illius docti locum incidissem.“

<sup>68</sup> Vgl. ebd.

<sup>69</sup> Vgl. Lutz Danneberg, *Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert*. In: Jan Schröder (Hg.), *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie*. Stuttgart 2001, S. 75-131.

wirksam erkennt.<sup>70</sup> Zwar auch in seiner ersten Schrift, vor allem aber in der *Critica sacra* greift Cappel nicht allein zu der zwar gängigen, aber umstrittenen Unterscheidung zwischen dem, was in der Heiligen Schrift zu glauben heilsnotwendig sei und dem hierzu nicht notwendigen<sup>71</sup>, sondern er hält fest, daß von den Unsicherheiten der Überlieferung des Textes keine wesentlichen theologischen Wissensansprüche berührt seien – kurz: *Variae lectiones* bedeute zwar in einigen Fällen *multiplex varietas*, aber in den relevanten nicht *multiplex veritas*; anders formuliert: Cappel bezweifelt die Authentizität der *verba*, nicht aber die Wahrheit der *res*, die sich auf den ‚Glauben‘ und die ‚Gewohnheiten‘ richten.<sup>72</sup>

Cappell will nicht behaupten, daß die mit der Punctuation fixierten Lesarten frei erfunden worden wären. Vielmehr entspringe die Festlegung der Lesart durch die Hinzufügung der Punkte der Absicht der Zeitgenossen, die authentische und überlieferte Bedeutung genau zu bestimmen. Gegen den Vorwurf, die Lesung des Textes werde durch seine philologischen Befunde unsicher, setzt er, daß der textuelle Kontext (in der Regel) nur eine einzige *und* zugleich einfache Lesart zulasse.<sup>73</sup> In den Fällen, in denen gleichwohl mehrere Interpretationsmöglichkeiten gegeben seien, führt er als Auslegungsregel ein: „Ea vera et certa punctatio est censenda, quae sensum parit verum, commodum, aptum, cohaerentem et toti Scripturae consonum minimeque repugnantem.“<sup>74</sup> Nach ihr ergebe sich eine Punctuation, die „unica vera, propria et genuina“ sei. Und so kann Cappell denn zugleich sagen, daß die *ursprüng-*

---

<sup>70</sup> Vgl. Spanheim, *Lettre*, S. 570: „[...] qu’en exposant de-plus ces Livres Sacrés à toute la même destinée des Ouvrages appellés communément profanes; en ne reconnoissant aucun effet de la Providence dicine dans leur conservation, & même en ayant pour but & principe [...]“

<sup>71</sup> Vgl. Cappellus, *Critica sacra*, lib. VI, cap. 1, S. 404: „[...] illa res sint dogmata ad fidem & mores spectantia, siue historiae & narrationes, quae ad fidem, spem, consolationem piorum & fidelium alendam, fovendam, generandam primum faciunt, suntque [...]“ Usw. Das Problem liegt nach dem zeitgenössischen Verständnis in der Unterscheidung zwischen dem, was nicht *de fide ex parte objecti* und nicht unbedingt zu wissen sei oder sogar grundsätzlich negiert werden könne, das zugleich aber *de fide ex parte dicentis* ist.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., S. 400: „[...] non est in illa diversitas ad fidem et mores [...]“

<sup>73</sup> Vgl. (Cappellus) ebd., lib. II, cap. 22, § 6, S. 286: „Sed his omnibus occurritur unica facilis & obvia distinctio.“

<sup>74</sup> Ebd., §§ 12/13, S. 289/90.

liche Punctuation ‚inspiriert‘ gewesen sei, nicht aber die gegenwärtig vorliegende.<sup>75</sup> Und das heißt denn auch, daß der Interpret aufgrund seines ‚besseren‘ Verständnisses des Textes nicht an die *masoretische* Punctuation gebunden sei, sondern sie korrigieren könne (da er gleichsam die *ursprünglich inspirierte* rekonstruiere). Vor diesem Hintergrund weist schließlich Cappell explizit die Nutzung der philologischen Befunde zur hebräischen Punctuation im Zuge der konstruiertheologischen Auseinandersetzung zurück. Entsprechend haben die letzten beiden Kapitel die Titel „Probatur posse nihilominus [Pontificios] jure urgeri auctoritatem Textus Hebraici“<sup>76</sup>, sowie „Probatur haberi posse certo verum & germanum textus Hebraici sensum sine Punctorum Masorethicorum subsidio“.<sup>77</sup> Aus den Unsicherheiten der Vokalisation folgt nach Cappell keineswegs die Ungewißheit der Interpretation, da diese vom *Zusammenstimmen des Textganzen* abhängt:

Sed judicium ultimum de verâ certâ & indubitâ lectione fieri debet ex totâ omnium vocum in singulis periodis structurae, ordine & serie, atque mutuo inter se respectu, item ex collatione cum antecedentibus & consequentibus, adeoque ex tota totius Scripturae inter se *συναρμογία*, analogiâ & perpetuo consensu, ut ea vera & certa punctatio sit censenda quae sensum parit verum, commodum, aptum cohaerentem et toti Sripturae consonum, minimeque repugnantem.<sup>78</sup>

Zwar spielt Spanheim auf diese Beteuerung an, aber doch nicht wirklich ist er überzeugt.<sup>79</sup> In der Tat handelt es sich letztlich um ein *argumentum ab auctoritate*. Selbst wenn die Ehrlichkeit Cappells als Zeugnisgeber nicht bezweifelt wird (was oftmals nicht geschehen ist), so ist es doch ein schwaches *ad-hominem*-Argument; denn in der Zeit ist es eine durch *kunstgemäße* Argumente nicht zu überprüfende Behauptung, deren stärkster Rückhalt auch bei Cappell wohl noch immer eine *providentia*-Annahme bildet. Simon schließt hier an, versucht aber mit seinen Andeutungen zur Rekonstruktion des ursprünglichen Textes aus den *argumenta artificialis*, also der beanspruchten Kenntnis des Hebräischen, diesen Schwäche (stillschweigend) auszugleichen. Die von ihm gefaßten Regeln sollen in gleicher Weise der Kritik wie der

---

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd., cap. XXVI, S. 305-307.

<sup>77</sup> Ebd., cap. XXVII, S. 307-310.

<sup>78</sup> Ebd., S. 289.

<sup>79</sup> Vgl. Spanheim, Lettre, S. 567: „[...] & que les Exemplaires du Vieux Testament les plus corruptus soient suffisans à cet égard.“

Restituierung der Textüberlieferung dienen und seien der „nature de la Langue Hébraïque“ selbst entnommen.<sup>80</sup> Genau da nun nimmt Spanheim das entscheidende Problem wahr, wenn er hieraus folgert, daß es dann weder göttliche Providenz gebe noch die Autorität der Väter, der Konzilien oder der Tradition der Kirche.<sup>81</sup>

Das einzige, was gegen eine strikte Gleichbehandlungsmaxime spricht, ist der spezifische Charakter der Schriften als Wort Gottes und damit einhergehend die weitgehend zu vernachlässigende Teilnahme menschlicher Auf- und Abschreiber. Wird das im Rahmen der Schriftlehre akzeptiert, so tritt die Gleichbehandlungsmaxime fortwährend in Konflikt mit jeder speziellen Annahme über Gottes Wirken im Rahmen einer supranaturalen Überlieferungsgeschichte des Textes der Heiligen Schrift: In *Gottes Absicht* habe es gelegen - so die Ansicht vieler Theologen bis ins 18. Jahrhundert -, den Text der Heiligen Schrift, Gottes Wort, vor wesentlichen Verderbnissen zu bewahren. Das providentielle Argument läßt sich auf die Überlieferung der *veritas hebraica* im Blick auf die Punctuation des masoretischen Textes ausweiten. Der Rückgriff auf den Inspirationsgedanken im Verbund mit der göttlichen Providenz bietet so die Legitimation, auch dort noch definitiven und gewissen Sinn zu kreieren, wo der Textträger im Blick auf das historische Wissen zerstört oder uneindeutig geworden ist. Der Hinweis auf den Willen Gottes zur Integrität *seines* Zeugnisses wird in einer Zeit, in der textkritische Überlegungen die *Gewißheit der Lehre* zu bedrohen scheinen, zum wirksamsten Mittel, um den *scepticismus hermeneuticus* zu bannen, in den die Philologie der Textüberlieferung zu führen droht.

Cappels Überlegungen mochten zwar den Gedanken der Theopneustie der protestantischen Orthodoxie zur Stützung des Status der Heiligen Schrift als (einziger) Glaubensnorm in Bedrängnis bringen, doch konnte man dem immer anhand der *speziellen* Annahme zur Absicht Gottes mit dem Hinweis auf eine übernatürliche Überlieferungsgeschichte der Heiligen Schrift entgegentreten - gleichsam als *creatio con-*

---

<sup>80</sup> Vgl. (Simon) Réponse, S. 634.

<sup>81</sup> Vgl. Spanheim, ebd., S. 602: „Il n’y a plus, si on le croit, de Providence divine, plus d’autorité de Peres ou de Conciles, plus de Tradition d’Eglise [...]“

*tinua*, welche die *conservatio* einschließt und die so den Konflikt zwischen textkritischen Befunden und besonderer Eigenschaft des zu interpretierenden Textes immer wieder zu schlichten vermag.<sup>82</sup> Es ist freilich nicht so, als hätten die gelehrten Theologen nicht Argument auf Argument gehäuft oder sich leichtfertig ins - wie es bei Spinoza spitz heißt - *asylum ignorantiae* der Providenz begeben. Doch sie bildet den Hintergrund der Vergewisserung und vor allem der Hoffnung, daß die Authentizität der Texte sich *auch* argumentativ und durch die Fortschritte der Philologie zeigen läßt. Es ist mithin die an dieser Stelle nicht verfolgbare Frage nach dem, was geschehen mußte, damit solche Hoffnungen im großem Maßstab obsolet werden.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts war das noch längst nicht der Fall. Spanheims jugendliche Präferenz für das Alter und die Authentizität des masoretischen Textes steht zwar aus heutiger Sicht auf der Seite der Verlierer, aber es war weder unvernünftig noch im Blick auf die *scientific community* eine Minderheitsmeinung.<sup>83</sup> Die

---

<sup>82</sup> Zu den extremeren Beispielen gehört die philosophische *Demonstration* der Authentizität der Punktuation aus allgemeinen *principiis cognoscendi* (weitgehend nach Christian Wolff) sowie der Gotteslehre, die dann in einen speziellen Teil der Prinzipien eingeht – „specialioribus principiis de sacra Scriptura traditis, ipsa demonstratio suscipitur“ (cap. II, § LXXXVIII, S. 49), mit zahlreichen allgemeineren Prinzipien, etwa „Scriptura sacra nihil docere potest, quod perfectionibus repugnat“ (§ LXXXIX, S. 50) oder „Sacra scriptura est perfectissimum & optimum medium, quo voluntas diuina cognosci potest“ (§ XCV, S. 52), samt einer Reihe von Grundsätzen der Bedeutungskonzeption der *hermeneutica sacra*, nach denen die Mehrdeutigkeit keinen determinierten Sinn besitze (also keine Interpretation ermögliche, die wahrheitsfähig sei) und das dann über den Folgesatz „Sine accentibus sensus non perfecte est determinatus“ (§ CX, S. 65) zu einem Ergebnis führt wie „Accentus & vocales sunt diuinae originis“ (§ CXIII, S. 67), vgl. In Dissertationem Qva in Divina Vocalium et Accentuum V.T. Origine ex Principiis Cognoscendi Evidentibus Demonstranda Vsvs Philosophiae Wolffianae [...] Praeses Phil. Nicol. Wolffivs [...] Respondente Phil. Lavrentio Levnio [...]. Gissae 1740.

<sup>83</sup> Noch 1739 konnte ein so eminter Bibelphilologe wie Johann David Michaelis das hohe Alter der Punktuation vertreten und erst zwanzig Jahre später hat er sie explizit aufgegeben, vgl. Id., *Dissertatio de punctorum Hebraicorum antiquitate*. Halae 1739, sowie Id., *Beurtheilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehen*. Göttingen 1757. Beispielfür den deutschsprachigen Raum sind August Pfeiffer (1640-1698), *Critica Sacra, De Sacri Codicis Partione* [...]. Editio Sexta [...1680]. Dresdae et Lipsiae 1721, cap. IV, S. 60-99, oder Johann Gottlob Carpzov (1679-1767), *Critica Sacra Veteris Testamenti* [...]. Lipsiae 1728, Pars I, cap. II-IV, S. 61-140, cap. V, Sect. VII – cap. VI, S. 241-321, ppars III, cap. III, S. 891-898, wo sich eine kenntnisreiche gegenkritische Erörterung der verschiedenen strittigen Fragen zum hebräischen Text findet. Ein anderes Beispiel bietet die VIII. der in Leiden gehaltenen Disputationen von Heinrich Benzelius (1689-1758), *Syntagmata Dissertationum* [...]. Francofurt & Lipsiae 1745. Ein Exempel für die ebenso umfangreiche wie uneingeschränkte Verteidigung der Heiligen Schrift

Hoffnung auf die Prividenz findet ihren stärksten Ausdruck, wenn der *Consensus Helvetica* von 1675 die Gewißheit des masoretischen Textes zur Glaubensgewißheit erhebt und damit jede Trennung von Theologie und Philologie unterbindet. Nur kurz danach bemerkt Spanheim in seiner Entgegnung auf Simon mit Recht, daß die Frage nach dem relativ jungen Alter der „Points-voyelles du Texte Hebreu“ von Cappell nicht nur nicht entschieden worden sei, sondern die Gelehrten sich nachwievor in dieser Frage nicht einig seien und es *daher* jedem frei stehe, die eine oder andere Auffassung zu vertreten. Zugleich rügt er, daß diejenigen, die in dieser Frage nicht Simons (und Cappells) Ansicht seien, von ihm als Ignoranten angesehen werden würden, ohne indes nur ein Wort über die Entscheidung dieser Frage durch die Festlegung als Glaubensgewißheit in der *Formula Consensus Helevetica* zu berühren.<sup>84</sup>

Mit wenigen Hinweisen will ich versuchen, den systematischen Zusammenhang darzustellen, der das Problem im Blick auf die zeitgenössische Lehre des Testimoni-ums konturiert. Zwei Relationen sind zu unterscheiden - zum einen eine *Geltungsrelation*: Der Zeugnisgeber garantiert die Geltung (Wahrheit) des Zeugnisses - zum

---

nicht allein hinsichtlich der hebräischen Überlieferung bietet Friedrich Wagner (1693-1760), *Die Wahrheit und Göttlichkeit der h. Schrift und Christl. Religion*. Wieder Johann Christian Edelmanns vornehmste Getichte und Einwürfe Durch Beleuchtung eines einigen Haupt-Spruchs heil. Schrift vorläufig gerettet. In drei Abtheilungen. Hamburg 1748. Bei Johann Salomo Semler, *Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt*. Zweiter Theil. Halle 1782, S. 121, heißt es in der Retrospektive: „In Absicht der hebräischen Bibel herrschten noch Buxtorfs, Wasmuths, Danzens Grundsätze; da war alles göttlichen Ursprungs und Ansehens; sogar die Verschiedenheiten, die in der gedruckten Bibel angetroffen werden unter dem Namen *Kri* und *Ktib* hatte Hiller, dessen *Arcanum* ich schon als Schüler besaß, nach seiner neuen Hypothese beide bestätigt, daß der heilige Geist durch den Esra die Exemplarien noch einmal revidieren und gerade so eintichten ließ, wie sie nun angetroffen werden. Gleichwohl hatte ich aus Waltons *Prolegomenis* und Richard Simons *histoire critique* des Alten Test. solche Beobachtungen und Sammlungen mir gemacht, die ich für wahr hielt; aber den reißenden Strom der in Deutschland herrschenden Philologie entgegenzustellen mich noch nicht getraute, weil ich gar keinen deutschen Gelehrten kannte, der nicht schon lange des R. Simon und Clericus Schriften unter die bössartigen *antiscriptuarios* zu setzen pflegte.“ Doch noch neun Jahre später erscheint eine umfassende, wenn auch erfolglose Kritik an den Ergebnissen Cappells durch Adam Benedikt Spitzner (1717-1793), *Vindiciae originis & auctoritatis diuinae punctorum vocalium & accentuum in libris sacris Veteris Testamenti, vbi imprimis ea diluuntur, quae post Eliam Leuitam Ludov. Cappellius in arcano punctationis ejusque vindicias opposuit [...]*. Lipsiae 1791.

<sup>84</sup> Vgl. Spanheim, *Lettre*, S. 577: „[...] on peut, direz-vous, avec la même liberté s’attacher à l’opinion contraire, sans passer d’abord pour un ignorant, ou pour un entesté, comme voudroit persuader le Pere Simon.“

anderen eine *Entstehungsrelation*: Das Zeugnis führt auf den Zeugnisgeber zurück. Im ersten Fall bedarf es einer Theorie, die erklärt, wie es möglich ist, daß die durch den ursprünglichen Zeugnisgeber vermittelte Geltung bei Transport über Raum und Zeit und den dabei eintretenden Transformationen bewahrt bleibt - mit anderen Worten: das Zeugnis ist zwar ein historisches Ereignis, das dennoch eine Geltungskontinuität in Raum und Zeit besitzen kann. Im zweiten Fall bedarf es einer Theorie, die aufzeigt, wie bei einem gegebenen Zeugnis der ursprüngliche *Zeugnisgeber* zu identifizieren oder aufzufinden ist. Beide Relationen erscheinen als zentrale Probleme bei der Interpretation der Heiligen Schrift, bei der gilt, daß das Zeugnis durch Gottes Wort repräsentiert sei und daß es sich in der uns gegebenen Heiligen Schrift manifestiere. Wie komplex die Geltungsrelation werden kann, erhellt bereits der Umstand, daß Gott in der Heiligen Schrift mitunter selber spricht, dies aber von menschlichen Zeugen aufgezeichnet oder vermittelt wird; daß das von Gott direkt vermittelte Zeugnis von Auserwählten, aber auch von andern bezeugt wird; daß bestimmte Ereignisse nur von menschlichen Zeugen in der Heiligen Schrift berichtet werden, wie das Ereignis der Auferstehung - von den Veränderungen, die der (materiale) Zeugnissträger im Zuge seiner Vermittlung (Abschrift, Übersetzung) erfährt bzw. erfahren kann, ganz zu schweigen.

Es ist genau das Zurückverfolgen der Entstehungsrelation, für das die Philologie sich so exorbitant entwickelt. Von vorliegenden Zeugnissen sind die Transformationen, wenn nicht zum ursprünglichen Zeugnisgeber, so doch bis zu den ersten Vermittlungsschriften zurückzuverfolgen. Es gilt eine gleichsam genealogisch-kausale Kette der Vermittlungen aufzuzeigen, um das nachzuweisen, was die Geltungsrelation für möglich erklärt: die Konservierung der Geltung bei einem komplizierten Vermittlungsprozeß des Zeugnisses. In diesen Zusammenhang des *Testimoniums* gehören die philologischen Überlegungen und sie sind es, die ein irritierendes skeptisches Gewicht zu erlangen drohen, wenn sie Zweifel an bestimmten tradierten Verfasserschaftsverhältnissen fördern. Doch darf man sich das nicht zu einfach vorstellen. Keiner der Beteiligten hing der Illusion nach, daß eine gleichsam lückenlose kausale genealogische Verkettung aufzeigbar sei bis zum ersten Autographen, zum

*codex certus et immotus*. Es mußten Substitute gefunden werden: Das war zum einen die Tradition, und zwar in dem Sinn der nur historischen Überlieferung bestimmter Eigenschaften des Textes, zum anderen war das der Text selbst, dem man Anzeichen seiner Herkunft entnehmen zu können glaubte. Beides erklärt den auf den ersten Blick erstaunlichen Sachverhalt, daß die Zweifel an einer bestimmten Verfasserschaft oder eines bestimmten Alters dem Text jegliche Autorität raubt, in anderen Fällen hingegen nicht.<sup>85</sup> Nur wenige Interpreten hatten beim Hebräerbrief keine Zweifel an der Verfasserschaft des Paulus - und diese Zweifel konnten nur textimmanent sein; doch kaum ein Interpreten hat deshalb an der Autorität des Textes gezweifelt.

Bei der Feststellung der Punctuation als eine vergleichsweise späte ‚Interpretation‘ des Textes waren nicht allein die massiven Eingriffe menschlichen Willens das Problem, so daß die Überlieferung nur auf einer *auctoritas humana et incerta* beruhe, sondern vor allem das Vertrauen in die Zeugnisgeber. Die Zeugnislehre in der Zeit besitzt im wesentlichen zwei Aspekte: zum die *praesumptio* der Ehrlichkeit, zum anderen die der Kompetenz (*iudicium*). Beide *praesumptiones* sind Voraussetzungen für die, wenn auch nur *prinzipielle* Reduktion des Zeugnisses auf kunstgemäße Argumente oder auf Autopsie. Mochte man das zweite noch zuzugestehen, so brachte das erste seine Schwierigkeiten: Man mußte der Ehrlichkeit derjenigen vertrauen, die das Alte Testament gerade nicht in der Weise wie die Christen gelesen haben, die verstockt seien oder in den Worten Johann Gottfried Herders: ein „widerpenstiges, hartes, undankbares, freches Volk“.<sup>86</sup> Und das umso mehr, als die Christen sich mühten, ihre wesentlichen christologischen Glaubenssätze samt Trinität, die sie von den Juden unterscheiden, schon im Alten Testament nachzuweisen, und das immer wieder zum Verdacht führte, die jüdischen Überlieferer hätten die im Auto-

---

<sup>85</sup> Die Beispiele sind schon vor dem 16. Jh. Legion - so bemerkt Thomas von Aquin im Blick auf das Buch *Ijob*, daß es relativ belanglos sei, ob und wann sein Verfasser, also „Ijob“, gelebt habe oder ab es „parabola conficta [...] ad providentiae disputationem“ sei; für die Aussage des Textes sei das belanglos, vgl. Id., *Expositio in Job „ad litteram“* [1261-64]. Roma 1965, 4, 72-79.

<sup>86</sup> Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend. Erster Theil* [1780, 1785]. In: Id., *Sämmtliche Werke*. Hg. von Bernhard Suphan. Bd. 10. Berlin 1879, S. 1-152, hier S. 141.



graphen noch vorhandenen deutlichen Spuren verwischt. Zwar ist ein solcher Verdacht wesentlich älter, doch nimmt er im 16., mehr noch im 17. Jahrhundert zum Teil exzessive Ausmaße an.

Die Reaktionen auf dieses Problem konnten unterschiedlich sein. Aus der Sicht der Protestanten hat wenige Jahre vor Spanheims Intervention Isaak Vossius (1618-1689) aus philologischer Not eine der Heiligen Kühe seiner Glaubensgenossen geopfert, nämlich den hebräischen Text. Er versucht die Probleme der unsicheren Überlieferung zu lösen, indem er annimmt, Gott habe in das Überlieferungsgeschehen noch einmal eingegriffen, nämlich bei der *Übersetzung* des hebräischen Textes.<sup>87</sup> Mit der Auszeichnung der Septuaginta nimmt er den Protestanten auf der einen Seite eine ihrer Überbietungsgesten gegenüber dem posttridentinischen Katholizismus, auf der anderen Seite versucht er, auf diese Weise noch ein festes textuelles Fundament für die Gewißheit der Interpretation zu stiften. Zunächst heftig befehdet, wird das zu einem Angebot, mit dem sich Spanheim in im Unterschied zu Simon als eine Lösung angesichts des drohenden *pyrrhonismus hermeneuticus* durchaus anfreunden konnte.<sup>88</sup> Unabhängig von der Inspirationsannahme wird hier ein Problem sichtbar, das die Editionsphilologie generell betrifft: Der Rückgang im Rahmen der Entstehungsrelation orientiert sich an der Vorstellung, daß der ältere Texte auch der bessere sei – orientiert an der alten Maxime, die Simon bei Tertullian findet: *In*

---

<sup>87</sup> Hierzu die die Untersuchung von J.C.H. Lebram, Ein Streit um die hebräische Bibel und die Septuaginta. In: Th. H. Lundsingh et al. (Hg.), Leiden University in the Seventeenth Century. Leiden 1975, S. 21-63.

<sup>88</sup> Vgl. Spanheim, Lettre, S. 583. Vossius hat sogleich – Spanheim kündigt es in seiner Kritik geradezu an - auf Simons Kritik an der Verteidigung der Septuaginta reagiert, vgl. Id., Responsio ad Objecta nuperae criticae Sacrae [1680]. In: Id., Variarum Observationum liber. Londini 1685, S. 297-342, worauf Simon in einem Anhang *Castigationes Theologi cuiusdam Parisiensis ad opusculum Isaaci Vossii de sibyllins oraculis, & eiusdem responsionem ad objectiones nuperae criticae sacrae* zu seinem Werk Id., Disquisitionibus criticis de variis, per diuersa loca & tempora, bibliorum editionibus [...]. Londini 1684, respondiert; Vossius bleibt die Erwiderung in Id., Ad Iteratas Patris Simonii Objectiones Altera Responsio. In: Id., Variarum (ebd.), S. 345-297; nicht schuldig, dazu wiederum Simon, Opuscula critica aduersus Isaacum Vossium [...]. Defenditur sacer Codex Ebraicus & B. Hieronymi Translatio. Edinburgi 1685, angebunden mit separatem Titelblatt und separat paginiert *Iudicium de nupera Isaaci Vossii ad iteratas P. Simonii objectiones responsione*, bei dem sich Simon unter dem Pseudonym “Hieronymi le Camus” versteckt, dazu schließlich Vossius, Observationum ad Pomponium Melam Appendix. Accedit eiusdem ad tertias P. Simonii Objectiones Responsio [...]. Londini 1686.

*quantum enim falsum corruptio est veri, in tamen praecedat necesse est veritas falsum.*<sup>89</sup> Doch noch nicht dadurch erzeugt sich das Problem. Zum Problem wird es, wenn man erkennt, daß sich die Überlieferungsgeschichte nicht nur verzweigen kann, sondern auch wesentliche Zeugen einer solchen Geschichte nicht mehr erhalten geblieben sind. So kann die *Übersetzung* der Septuaginta, notwendig jünger und damit prinzipiell nicht besser als der hebräische Archetyp, gleichwohl besser sein als alles das, was von ihm erhalten geblieben ist, da er die Übersetzung eines hebräischen Exemplars sein könnte, das besser ist als alle überlieferten ist. Und genau hier findet die Frage nach dem Alter der Punctuation ihren systematischen Gehalt, wenn diese sich als jünger als Septuaginta und Vulgata herausstellt.

Rambach war nicht der erste, der den hermeneutischen Skeptizismus, in den die neuere Bibelphilologie zu führen scheint, exponiert. Schon Christian Thomasius (1655-1728) hält es in seinen Monatsgesprächen aus dem Jahre 1688, nachdem er auch Cappell genannt hat, für ein „nothwenig Werk“,

daß ein gelehrter *Theologus* das Werck recht ex fundamento aufgrieffe/ weil man [...] ins gemein dem Pater Simon Schuld giebet/ als ob aus seinen Grund-Regeln/ die er sich zu behaupten getrauet/ die Gewißheit der gantzen Christlichen *Religion* über den Hauffen gestossen würde/ [...] ja weil sein vornehmstes Absehen ist/ zu erweisen/ daß die Schrifft als dunckel die Richterin in Glaubens-Sachen nicht seyn könne/ sondern sie nothwendig der *Tradition* der Kirche von dem Verstand derselben leyden müsse.<sup>90</sup>

Doch Thomasius ist vorsichtig, denn er läßt den Dialogpartner zu Bedenken geben, daß dieses Urteil nicht zuletzt daher rühre, daß man das Werk des Simon nicht gelesen habe, während es jüngst immerhin anerkennend geheißen habe, „daß es ein curieuses und von der allerhöchsten Gelahrheit angefülltes Werk sey“ - doch „ob die *Refutation* der *Criticae Novi Testamenti* so leichte fallen werde/ [...] ich bin der unmaßgeblichen Meinung/ daß weder die *Critica Veteris*, noch die *Critica Novi Testamenti*,

---

<sup>89</sup> Mehrfach in Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament, où l'on établit la Verité des Actes sur lesquels la Religion chrétienne est fondée*. Rotterdam 1689, z.B. S. 16/17.

<sup>90</sup> Thomasius, *Freymüthige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunfft- und gesetzmäßige Gedancken oder Monatsgespräche*. Bd. I. Halle 1688, S. 711.

sich in einer schlechten *Academischen Disputation* refutieren lasse“.<sup>91</sup> Zumindest seien, dies Thomasius’ Pointe, „andere *arma* als die *Theologiam Scholasticam* und *Polemicam* mit auff den Kampf-Platz“ zu bringen.<sup>92</sup> Gleichwohl ist Simon für Thomasius letztlich ein „gottloser Mann“, der mit seinem Werk zum Alten Testament „den Grund des Christlichen Glaubens die heilige Schrift bey nahe gar über den Hauffen stößt/ indem er vorgiebet/ daß die Bibel in vielen Stücken *corrupt* wäre [...]“.<sup>93</sup> Auch später ist Thomasius alles andere als ein Freund der Bibel-Kritik Cappeles oder Simons.

Zwar nicht der erste, aber der zweite, der auf Simons *Critica Veteris Testamenti* reagiert, ist Spanheim und zumindest er hat dieses Werk Simons, wenn auch unter Zeitdruck, gründlich gelesen. Sein Brief an einen Freund ist auf den 10. Dezember 1678 datiert, also während sich Spanheim nach den Niederlanden bereits auf seiner Mission in England befindet. Zunächst fällt auf, daß es sich um die Besprechung eines nicht erschienenen Buchs handelt. Obwohl gedruckt, ist die *Histoire Critique Vieux Testament* nicht ausgeliefert worden. Auf Einspruch des in der Zeit mächtigen katholischen Kontroversisten Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) wurde es nach kurzer Kenntnisnahme eingestampft – sein Blick dürfte nach der Einleitung vermutlich mit Entsetzen bei der Kapitelüberschrift hängen geblieben, die den Zweifel an der Autorschaft des Moses am Pentateuch ankündigt: „Moïse ne peut être l’Auteur de tout ce qui est dans les Livres qui lui sont attribués“.<sup>94</sup> Einzig die vorab verschickten Exemplare haben Leser gefunden, und Spanheim berichtet denn auch, dass sich in England nur zwei Exemplare befunden hätten, von denen er eines für eine kurze Zeit

---

<sup>91</sup> Ebd., S. 712/13.

<sup>92</sup> Ebd., S. 713/14.

<sup>93</sup> Ebd., S. 710. – Noch fast 70 Jahre später bemerkt Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757), *Nachrichten von merkwürdigen Büchern* 10 (1756), S. 491, daß dieses „berühmt-berüchtigte Buch“ eine „genauere Kenntnis gar wohl verdient“, das „mit häufigen aus Unwissenheit, Vorurtheil und Neuerungssucht herrührenden Unrichtigkeiten und Irrümern sowol als mit nützlichen Untersuchungen und fruchtbaren Nachrichten angefüllt“ sei.

<sup>94</sup> Vgl. auch Simon, *Histoire Critique, Preface de l’Auteur*, \*\*\*2<sup>v</sup>, sowie S. 31: „Moïse ne peut être l’Auteur de tout ce qui est dans les Livres qui lui sont attribués.“

erhalten habe.<sup>95</sup> Gleichwohl hat er - wenn man das so sagen darf - seinen Job nicht schlecht gemacht. Im Ton vergleichsweise gemäßigt, in der Sache aber bestimmt, mitunter sogar scharfsinnig. Worum geht es?

Der Zweifel an der Verfasserschaft am Pentateuch ist alt<sup>96</sup> und wurde auch von Gelehrten vorgetragen, die nicht unter dem Verdacht der Heterodoxie standen, etwa von renommierten katholische Exegeten wie beispielsweise Andreas Masius (bis 1573), von seinem Schüler Bento Pereira (1605-1681) oder von Jacobus Bonfrerius (Bonfrère 1573-1643) – der erste in der Neuzeit scheint Andreas Bodenstein von Karlstadt (ca. 1477-1541) mit ausführlichen Darlegungen in *De Canonicis Scripturis Scripturis Libellus* von 1520 gewesen zu sein<sup>97</sup>; schließlich ist der Umstand, daß Moses selbst von seinem eigenen Tod und davon berichtet, daß sein Grab nicht aufgefunden worden sei, immer bemerkt worden. Doch – wie schon angedeutet - muß der Zweifel an einer bestimmten Verfasserschaft nicht unbedingt das Vertrauen in die Autorität eines Textes erschüttern. Bei Simon bleibt es nicht beim traditionellen Zweifel. Er formuliert eine neue *Entstehungstheorie*. Sie hat eine hohe Erklärungskraft, denn sie scheint leidige Probleme, die dem 17. Jahrhundert großes Kopfzerbrechen bereitet haben, lösen zu können - etwa die variierenden chronologischen Angaben. Simons Theorie braucht hier nur holzschnittartig dargestellt zu werden.

---

<sup>95</sup> Zur Identifikation der beiden Exemplare vgl. *Bibliothèque critique de diverses Pièces critiques dont la plupart ne sont point imprimées [...]*. Tom. III. Amsterdam 1708, S. 54, sowie (Simon) *Lettres choisies [...]*. Nouv. éd. Tom. IV. Rotterdam 1705, Brief vom 9. 2. 1679, S. 58; der Überbringer war der Protestant Henri Justel (1620-1693). Schon 1682 erscheint eine englische Übersetzung dieses Werkes einschließlich *An Answer to Mr Spanheim's Letter*.

<sup>96</sup> Zur Entstehung des Pentateuch heißt es bei Luther auf den Hinweis, manche hielten den Pentateuch nicht für mosaisch, vgl. Id., *Tischreden*. 3. Bd. Weimar 1914, Nr. 2844b, S. 23: „Quid hoc ad rem? Esto Moses non scripserit, attemn est Mosi liber; hic enim liber solus mundi conditionem optime describit. Quaestiones autem frigidae et ineptae fugendae, [...]“. Auf die lebjaftete Geschichte dieser Auseinandersetzung nach Richard Simon brauche ich nicht einzugehen, so denn auch nicht auf Bilingbroke (1678-1751), *A Letter occasioned by one of Archbishop Tillotson's Sermons*. In: Id., *Works III*, S. 5-41.

<sup>97</sup> Heinrich Totting von Oyta (ca. 1330-1397), *Quaestio de veritatibus catholicis [1378-80]*. Ad fidem manuscriptorum edidit Albertus Lang. Monasterii 1933, argumentiert, daß der Umstand, daß Moses in der dritten Person spricht nicht ungewöhnlich für einen Kompilator sei und seine Autor-schaft nicht untergrabe; er verweist dann auf *Jer 36, 27*, wo es von Baruch, dem Sekretäre des Jeremias, heißt: „so Baruch hatte geschrieben aus dem Munde Jeremia's.“

Sein Werk ist ähnlich der *Critica sacra* Cappels aufgebaut, das der im Loben zurückhaltende Simon wie kaum ein zweites schätzte. Der erste Teil handelt vom hebräischen Text, der zweite von seinen Übersetzungen und der dritte von den Regeln der richtigen Übersetzung und Auslegung. Die im ersten Buch dargelegte Entstehungstheorie betrifft den hebräischen Text. Sie beruht im wesentlichen auf der Annahme einer Einrichtung ‚öffentlicher‘ und inspirierter Schreiber („Prophetes ou Ecrivains publics“, Scribes ou Prophetes“), welche die Ereignisse aufgezeichnet, die Berichte gesammelt und diese Aufzeichnungen redigiert sowie nach unterschiedlichen Gesichtspunkten herausgegeben hätten.<sup>98</sup> Das, was sich mit diesen Annahmen zum Beispiel erklären läßt, sind aufgrund der komplizierten Aufnahme und Bearbeitung bei zeitlicher Überschneidung die Unterschiede bei den überlieferten Darstellungen. Hervorzuheben ist zum einen der quasi-institutionelle Charakter dieser Aufzeichnungen von inspirierten Schreibern, dies tut der *Geltungsrelation* genüge - zumindest nach Ansicht Simons, wie er in seiner Erwiderung auf Spanheim hervorhebt<sup>99</sup> -, zum anderen erlaubt die jeweils zu bestimmten Zwecken intendierte Redaktion und Wiedergabe die Deutung als eines zielgerichteten Vorgangs, so daß der Vorwurf der Verfälschung oder Insuffizienz gegenstandslos erscheint; denn die Unterschiede lassen sich mit Hilfe von Wahlhandlungen erklären, die zielgerichtet und in diesem Sinn rational gewesen sind. Gegen Mitte des 18. Jahrhunderts ist es der von Calvinismus zum katholischen Kirche konvertierte, als Mediziner berühmte Jean Astruc (1684-1766), der mit seiner ‚Quellenhypothese‘ zwei unterschiedliche Parteien im Pentateuch im wesentlichen anhand der unterschiedlichen Gottesnamen

---

<sup>98</sup> Simon bekräftigt das in seiner Antwort auf Spanheim, vgl. ebd.: „[...] que les Livres de L’Ecriture qui nous restent présentement, ne sont que des Abgregés des ces anciens Actes, qui étoient beaucoup plus étendus; mais qu’on a seulement compilé ce que l’on a jugé nécessaire alors pour l’instruction du peuple.“

<sup>99</sup> Zu seinen Vorstellungen der Inspiration, die sich im großen und ganzen anlehnen an Überlegungen, die Jesuiten gegen Ende des 17. Jhs. entwickelt haben, vgl. (d.i. Simon), *De l’inspiration des livres sacres: avec une réponse au livre intitulé: Défense des sentiments de quelsques Theologiens de Hollande [...] par le Prieur de Bolleville*. Rotterdam 1687.

im Text selbst zu identifiziert versucht.<sup>100</sup> Seine Wirkung findet dieser Gedanke allerdings erst über die Aufnahme bei Protestanten wie Johann David Michaelis (1717-1791), Heinrich Scharbau (1689-1759) und vor allem Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827).

Doch philologische ‚Befunde‘ dieser Art sind immer Ergebnis komplexer und abwägender *Entscheidungen* und bieten daher vielfältige Möglichkeiten zum Einspruch. Beides, das Zweifeln wie das Zurückweisen des Zweifels, ist durchweg in ein komplexes Gewebe von Annahmen eingebunden und das hat Auswirkungen auf die Konsequenzen, die sich aus gegebenen Befunden ziehen lassen. Das erklärt denn auch, daß bestimmte Wissensansprüche lange nicht Gemeingut geworden ist.<sup>101</sup> Die hermeneutischen *Regeln* der Auslegung ließen sich gegebenenfalls von solchen komplexen Konstellationen absondern, nicht aber die hermeneutischen *Entscheidungen* in den gegebenen Situationen. Im Blick auf solche Situationen des Urteilens sind zumindest drei Momente aufschlußreich: *erstens*, nie handelt es sich um einen simplen Textbefund, der direkt in Konflikt mit dem Geltungsanspruch der betreffenden Schrift gerät, sondern jeweils um ein Geflecht verknüpfender Annahmen, über die der textuelle Befund mittels ‚Festlegungen‘ zum Tragen kommt. Schon dann, wenn der Zusammenhang zwischen Zeugnisgeber und das durch menschliche Vermittlung geschaffene Zeugnis weniger eng gesehen wird als im Zuge strengerer Inspirations-theorien, kann die Frage etwa nach der tatsächlichen Autorschaft an Gewicht verlieren<sup>102</sup>, und dann muß das Bedenken gegenüber der Verfasserschaft des Moses auch keine sonderlichen Zweifel an der Authentizität des im Zeugnis gebotenen Wort Gottes erzeugen. *Zweitens* ist festzuhalten, daß von solchen (Hintergrund-)Annah-

---

<sup>100</sup> Vgl. (Astruc), *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moÿse s’est servi pour composer le Livre de la Genèse*. Bruxelles 1753, dort (S. 9), auch eine Reverenz an Simon (und Clericus).

<sup>101</sup> So identifiziert z.B. Ernst Wilhelm Hengstenberg, *Die Authentie des Pentateuches*. Bd. I. Berlin 1836, auf 80 Seiten seiner *Prolegomena* als Grundübel der „neueren Kritik“ (hier sind allerdings andere Theologen gemeint) die „fragmentarische Beschaffenheit des Pentateuch“ (S. LXIII).

<sup>102</sup> Vgl. auch Lutz Danneberg, *Zum Autorkonstrukt und zu einem methodologischen Konzept der Autorintention*. In: Fotis Jannidis et al. (Hg.), *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*. Tübingen 1999, S. 77–105.

men mittelbar die Konsequenzen abhängen, die im Hinblick auf den Wissensanspruch (und die Interpretation der Schrift) gezogen werden. *Drittens* schließlich bleibt zu beachten, daß durch die Modifikation dieser Annahmen, aber auch durch die Korrektur der anleitenden hermeneutischen Interpretationskonzeption Konflikte zwischen Textbefund und beispielsweise dem Wahrheitspostulat, mit dem die autorisierte Schrift versehen wird, sich *immer* schlichten oder vermeiden lassen.

Nicht weniger aufschlußreich ist es, die Richtungen zu unterscheiden, in die der Zweifel (etwa im Blick auf die Kritik der Verfasserschaft des Pentateuch) zielen kann: gegen die *Wahrheit* des Textes (aufgrund von Textwidersprüchen) oder gegen seine *Autorisierung* als wahr. Das letzte kann sich im Zuge des Zweifels an der wahrheitverbürgenden bzw. autorisierenden Verfasserschaft entwickeln und bis zu Problemen der Bestimmung der Glaubwürdigkeit von Zeugen und der Abschätzung der Beweiskraft von Zeugnissen reichen. Der Wandel im Wahrheitspostulat macht sich daran bemerkbar, daß dies zur Frage nach der *historischen Wahrscheinlichkeit* der Zeugnisse etwa der Evangelisten wird. Das ist nicht unabhängig davon, daß das Testimonium in den Logiken des ausgehenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts wie die *hermeneutica* überhaupt nun im Rahmen der *probabilitas* behandelt wird.<sup>103</sup> Ein Beispiel von vielen, in denen sich diese Auffassung des Zeugnisses und der Zeugenschaft niederschlägt, bietet Thomas Sherlock (1678-1761) in seinem gerichtlichen Verhör der Zeugen der Auferstehung Jesu.<sup>104</sup> Bisweilen reichen dann die unternommenen Kalkulationen bis zur Berechnung des Zeitpunktes, an dem bestimmte Ereignisse (etwa die Auferstehung) jegliche Wahrscheinlichkeit verloren ha-

---

<sup>103</sup> Vgl. Lutz Danneberg, *Probabilitas hermeneutica*. Zu einem Aspekt der Interpretations-Methodologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: *Aufklärung* 8 (1994), S. 27–48.

<sup>104</sup> Vgl. Sherlock, *Gerichtliches Verhör der Zeugen der Auferstehung Jesu*, Worinnen nicht nur des berüchtigten Woolstons Einwürffe [...] unpartheyisch erwogen werden [The Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus, 1729]. Aus dem Englischen übersetzt. Nebst einer Vorrede [...] von Johann Adam Schier [1748]. Vierte und vermehrte Aufl. Leipzig 1751. Später erscheint in Übersetzung eine „Fortsetzung des gerichtlichen Verhörs“. Ähnlich z.B. auch bei Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* [postum]. 2 Bde. Frankfurt/M. 1972, Bd. II, Buch 3, Kap. 3, § 3, S. 212ff.

ben.<sup>105</sup> Das Werk Craigs erlebt noch gegen Mitte des 18. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum eine erneute Auflage, versehen mit einer erhellenden und kritischen Vorrede des Mathematikers und Physikers Johann Daniel Titius (Tietz 1729-1796).<sup>106</sup> Tietz ist in Erinnerung geblieben aufgrund des sog. Gesetzes der Planetenentfernung von Titius/Bode – gemeint ist Johann Elert Bode (1747-1826), Astronom und späterer Direktor der Berliner Sternwarte. Die Titius-Bode-Reihe formuliert eine Gesetzmäßigkeit zwischen den Planetenabständen: (die mittleren Abstände werden bestimmt als:  $a = 0,4 + 2^n \cdot 0,3$ , für Venus, Erde, Mars ... sind dann in  $n = 0, 1, 2 \dots$  einzusetzen (oder  $a + b \cdot 2^{(n-2)}$ ) = Abstand des  $n$ -ten Planeten mit  $a = 4$  und  $b = 3$ ). Bode hat aufgrund dieser Spekulation einen transsaturnischen Planeten angenommen, den dann Friedrich Wilhelm Herschel (1738-1822) 1781 entdeckte und der als Uranus bekannt geworden ist. Zwischen Mars und Jupiter war nach der Reihe ein weiterer Planet zu erwarten gewesen.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Vgl. John Craig (bis 1731), *Theologiae christianae principia mathematica* [1699]. Edidit atque de scriptis auctoris nonnulla praefatus est. Io. Dan. Titius [...]. Lipsiae 1755 - Vgl. auch Stephen M. Stigler, *John Craig and the Probability of History: From the Death of Christ to the Birth of Laplace*. In: *Journal of the American Statistical Association* 81 (1986), S. 879-887. Ferner Richard Nash, *John Craig's Mathematical Principles of Christian Theology*. Carbondale/Edwardsville 1991.

<sup>106</sup> Vgl. Titius, *Betrachtung über die Natur von Herrn Karl Bonnet [...] mit den Zusätzen des italiensichen Übersetzers des Herrn Abt Spallanzani und einigen eigenen Anm.* hg. von Johann Daniel Titius [...1766]. 2. Auflage. Leipzig 1772, S. 7, und zwar in der kommentierten Übersetzung von Charles (Karl) Bonnets (1720-1793) *Contemplation de la nature* von 1764. Titius' Überlegungen gehen wesentlich von den Vorstellungen der Vollkommenheit des göttlichen Bauplans für die Welt aus. – Vgl. auch die Bemerkung bei Stanley L. Jaki, *The Original Formulation of the Titius-Boode-Law*. In: *Journal of the History of Astronomy* 3 (1972), S. 136-138.

<sup>107</sup> Vgl. zur neueren Erörterung dieses ‚Gesetzes‘ Michael Martin Nieto, *The Titius-Bode Law of Planetary Distances – Its History and Theory*. Oxford. 1972; ferner Stanley L. Jaki, *The Original Formulation of the Titius-Bode Law*. In: *Journal for the History of Astronomy* 3 (1972), S. 136-138, ferner auch H. A. M. Snelders, *Numerology in German Romanicism and ‚Naturphilosophie‘*. In: *Janus* 60 (1973), S. 25-40. Michael Ovenden, *Bode's Law – Truth or Consequences?* In: *Vistas in Astronomy* 18 (1975), S. 473-496.



Schließlich kann sich der Zweifel überhaupt gegen die Möglichkeit der *Er-mittlung* des wahren Sinns richten. Es ist eines der häufigsten Argumente, um die Notwendigkeit des Rückgriffs auf andere Erkenntnisquellen zu belegen oder aber um die Interpretation der Schrift unter spezifische gegenstandsbezogene Vorgaben zu stellen. In den Auslegungslehren spiegelt sich die Komplexität der hermeneutischen Entscheidung, die anhand der Befunde und der Regeln zu treffen ist, mitunter in der Gewichtung der einschlägigen Regeln, ihrer Anordnung und der Art ihrer Beziehung untereinander, aber immer bleibt das philologische Urteils - wie es gegen Ende des 18. Jahrhunderts heißt - *approximativ*.

Aber das sind noch nicht die Einsichten, die in der Diskussion um die Wende zum 18. Jahrhundert gewonnen werden, und sie bilden denn auch nicht die Pointe, die für Protestanten der Zeit so unterträglich ist. Sie spricht Thomasius an und sie zeigt sich vor dem Hintergrund der protestantischen *sola-scriptura*-Maxime. Zumindest in Glaubensfragen sei ihr zufolge die Heilige Schrift der letzte Halt, im strengen Sinn sogar ein *principium cognoscendi* - eine Vorrangstellung, die ihr allein zukomme und die sie nicht mit einer gleichberechtigten kirchlichen Tradition bzw. Überlieferung teilen muß, die als der Schrift äußerliches menschliches Werk gesehen wurde. Schon auf den ersten Blick stellt das keine leicht zu verteidigende Maxime dar, allein schon dann nicht, wenn man bedenkt, wie viele der angenommenen Glaubenssätze sich nicht durch den *sensus explicitus* der Heilige Schrift begründen lassen - das fängt beim Trinitätsdogma und seinem Schriftbeweis an. *Sola scriptura* ist denn auch eher als *prima scriptura* verstanden worden. Zudem haben protestantische Theoretiker ingeniöse Vorstellungen zu einem *sensus implicitus* entwickelt und komplizierte Erörterungen über das Schließen aus gemischten Prämissenmengen angestellt. Es sind nicht zuletzt solche Notlagen, in welche die *probatio theologica* in ihrer intimen Beziehung zur *hermeneutica sacra* gerät, die die Geschichte der Hermeneutik zu weiten Teilen als eine Geschichte der *protestantischen* Hermeneutik erscheinen läßt.

Eines der gewichtigeren Argumente für das *sola-scriptura*-Prinzip war, daß die Geltungspriorität mit einer zeitlichen Priorität übereinzustimmen scheint: Erst die Schrift als Gottes Wort, dann die auf sie bauende Tradition. Im Blick auf die Vor-

rangstellung des römischen Bischofs spielte übrigens auch für die Katholiken eine zeitliche Prioritätsbehauptung eine wichtige Rolle, nämlich der Aufenthalt des Petrus in Rom, der – nun für die Katholiken bedauerlicherweise – keinen direkten Beleg in der Heiligen Schrift findet. Friedrich Spanheim Jr. hat in einer gelehrten *Dissertatio de ficta projectione Petri apostoli in urbem Romam deque non una traditionis origine* von 1679 die radikale Auffassung vertreten, daß Petrus überhaupt nicht in Rom gewesen sei<sup>108</sup> – Reformierte wie Molinaeus oder Amyraut hatten das immerhin noch konzidiert, ohne hieraus auf das Primat des römischen Bischofs zu schließen – in einer anderen gegen die Katholiken gerichtete Schrift hat er das alte Thema der der Frau auf dem Papststuhl aufgenommen und umangreich ausgeweitet<sup>109</sup>. Auf einer der Spanheim-Konferenzen ist das denn auch ein Thema, und man kann vermuten, daß Ezechiel Spanheim dabei den Text des Bruders berücksichtigt hat. Dieser Streit ist ein eigenes aufsatzfüllendes Thema mit unerwarteten Zutaten, welche die Verquickung allgemeiner Beweislehre und der *probatio theologica* schlaglichartig erhellt.

Nur ein Beispiel soll hier geboten werden: Wenn die Logik von Port-Royal zum weniger gewissen Wissen aufgrund menschlicher Zeugenschaft kommt, dann ist es just der Satz, daß Petrus in Rom war, der als *Beispiel* für den höchsten Grad an Gewißheit angeführt wird, den man aufgrund von menschlichen Zeugnissen über-

---

<sup>108</sup> Vgl. Spanheim d.J., *Dissertatio de ficta projectione Petri apostoli in urbem Romam deque non una traditionis origine* [1679]. In: Id., *Operum [...]* Tomus II. Lugduni Batavorum 1703, Sp. 331-388.

<sup>109</sup> Vgl. Friedrich Spanheim, *Histoire de la Papesse Jeanne* [lat. 1690]. Cologne 1694. Nicht zuletzt aufgrund dieser Schrift – auf ihn verweist er gleich zu Beginn – hat sich Leibniz des Themas angenommen, das in verschiedenen Lebenszeiten traktiert, einen erklecklichen Umfang angenommen hat („Flores sparsi in tumultum Papissae“), abgedruckt bei Christian Ludwig Scheidt, *Bibliotheca historica Goettingensis [...]*. 1. Teil. Göttingen/Hannover 1758, S. 297-368, just in dem Jahr, indem Spanheims Abhandlung eine, wohl letzte Auflage erlebt, vgl. Spanheim, *Historie de Papesse Jeanne. Fidèlement tirée de la dissertation latine de Spanheim. [...]*. La Haye 1758. Nach Ansicht von Leibniz entbehrt die Vermutung jeglicher Wahrscheinlichkeit; hierzu neben Klaus Herbers, *Die Päpstin Johanna. Ein kritischer Forschungsbericht*. In: *Historisches Jahrbuch* 108 (1988), S. 174-194, Elisabeth Gössmann, *Mulier Papa. Der Skandal eines weiblichen Papstes. Zur Rezeptionsgeschichte der Gestalt der Päpstin Johanna*. München 1995, dort auch ausführlich zu Spanheim, Leibniz und vielen anderen, ferner Alain Boureau, *The Myth of Ope Joan*. Translated by Lydia G. Cochrane. Chicago und London 2001.

haupt gewinnen könne.<sup>110</sup> In protestantischen Logiken findet man die Negation dieses Satzes („*Petrus non fuit Romae*“) etwa als Beispiel für einen singulären Satz.<sup>111</sup>

Doch zurück zu Simon. Das, was aus Sicht der Protestanten das Ärgernis ist und was Spanheim in seiner Kritik auf den Punkt bringt, ist die Institutionalisierung der Tradition im Zuge von Simons Entstehungstheorie *vor der* Schrift. Damit droht, für die Protestanten der Verlust ihres Arguments von der zeitlichen Priorität. Zwar folgt daraus nicht die Gleichstellung von Tradition und Schrift, schon gar nicht die Vorrangstellung des römischen Bischofs, aber die Protestanten hatten alle Hände voll damit zu tun, im Hinblick auf Simons Werk - so wie es sich auch im fingierten Dialog des Thomasiaus gefordert ist - Scheidearbeit zu leisten nach dem Wort des Neuen Testaments: *Omnia probate, quod bonum est, tenete*. Das versucht Spanheim - wie er hervorhebt,<sup>112</sup> wolle Simon anhand neuer philologischer Befunde, die (hermeneutisch) nicht behebbare Dunkelheit des Textes nachzuweisen. Das nun zielt auf die andere protestantische Maxime für die *probatio theologica*, nämlich die *claritas scripturae*. Sie gilt als eine der Voraussetzungen für die *unitas sensus* und damit gleichermaßen für die *certitudo* der Schrift wie der Interpretation, die immer immer wieder gegen die *probabilitas* der (nur menschlichen) *opiniones* gesetzt wird. Spanheim erkennt hier den extremsten Standpunkt, der die „certitude & évidence“ der Heiligen Schrift zerstöre. Das, was Simon nach Spanheim nur anzubieten hat, ist die Aufspaltung in seine Regeln der Kritik *oder* die Vorurteile („*préjugés de la Tradition*“). Das zielt auf die sich bei Simon abzeichnende Trennung zwischen dem *Philologen*, der ‚vorurteilslos‘ und ‚unvoreingenommen‘ den Text nach Maßgabe der

---

<sup>110</sup> Vgl. Arnauld, Antoine (und Pierre Nicole): *La logique ou l'art de penser* [...1662, 1683]. Édition critique par Pierre Clair et Francois Girbal. Paris 1965, quat. part., chap. XIII, S. 342. Hierzu auch L. Danneberg, *Pyrrhonismus hermeneuticus, probabilitas hermeneutica* und hermeneutische Approximation. In: Carlos Spoerhase, Dirk Werle und Markus Wild (Hg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit, 1550-1850*. Berlin/New York 2009, S. 365-436.

<sup>111</sup> Vgl. Johann Philipp Pareus (1576-1648), *Artis Logicae Libri Dvo: Ex optimis quibusque logicis perfectâ & accuratâ Methodo naturali* [...]. Hanoviae 1607, lib. II, cap V, S. 211.

<sup>112</sup> Vgl. Spanheim, *Lettre*, S. 568: „[...] l'obscurité insurmontable [...]“

Regeln der Kritik und des gesunden Menschenverstandes („sur les regles ordinaires de la Critique, & sur le bon sens“) untersuche<sup>113</sup> und ihn dabei (tendenziell) so behandle, als sei er allein Werk der menschlichen Überlieferung, und dem *Theologen*, der Simon explizit nicht sein will.

Anhand von Simons Kritik an der von ihm ansonsten geschätzten *Bibliotheca Sancta* des Sixtus von Siena (Senensius 1520-1569), daß dieser habe in ihr bei Frauen der Kritik und der Grammatik der Heiligen Schrift noch zu sehr auf die Autorität der Kirche gehört habe, befürchtet Spanheim, daß der Pater seine „Critique & Grammaire“ zu „la maitresse & le juge de sens“ der Heiligen Schrift machen wolle.<sup>114</sup> In der Tat zeigt, gewollt oder ungewollt, der Zugriff des Philologen mit seinen ‚Regeln der Kritik‘ immer wieder, daß der Text der Heiligen Schrift kaum die Voraussetzungen für die *probatio theologica* im Sinn der Protestanten erfüllt. Wenn gleichwohl normative Gewißheit angestrebt werde, verbleibe (nach Simon) nur die Tradition, letztlich das (unfehlbare) *magisterium*.<sup>115</sup> Simons Untersuchung lasse sich, wie Spanheim meint, als „l’art de douter des verités fondamentales de la Religion Chrétien“ lesen, und er konzidiert, daß er mehr zu solchen Werken neige, die seine Zweifel auflösen oder ihnen vorbeugen und so sein Vertrauen in die Heilige Schrift bestärken.<sup>116</sup> Gleichwohl erkennt er, daß Simon in den Regeln der Kritik zugleich sochhe der Erzeugung sieht, die es ermöglichen sollen, den Ursprungstext der Heiligen Bücher zu restituieren. Grundlage für diese Regeln sei „une autre idée de la Langue Hebraïque“. Der Plan der Restituierung folgt mithin – wie sich ergänzen läßt – nicht *allein* dem unsicher überlieferten Text und den Textzeugen als *argumenta inartificialis*, sondern ihre Grundlage soll sie in *kunstgemäßen*, aus der Sprache selbst

---

<sup>113</sup> Vgl. z.B. (Simon), Réponse, S. 652.

<sup>114</sup> Vgl. Spanheim, ebd., S. 609.

<sup>115</sup> Vgl. ebd.: „Ce ne sera plus à l’Ecriture, puis que la Religion n’en dépend pas, selon le Pere [Simon]; & qu’ainsi il n’y a point d’obligation présize à s’y rapporter, ou à s’y renir. Ce fera donc à la pure autorité indépendante de l’Ecriture.“

<sup>116</sup> Vgl. ebd., S. 569.

genommenen Argumenten finden. Das steht in der Nachfolge des methodischen Programms Cappels. Nach Spanheim macht das die Schrift von der Religion unabhängig, unterstelle sie allein der Kritik und Grammatik und diese seien zudem unabhängig von der (Lehrmeinung der) Kirche<sup>117</sup>

Ich komme zum Ende. Die Unterscheidung zwischen der Wahrheit des Sinns und dem wahren Sinn bildet die Grundlage für die Mitte des 17. Jahrhunderts entstehende *hermeneutica generalis*, die sich in enger Anlehnung an die *hermeneutica sacra* ausbildet. Dabei läßt man allerdings zunächst keinen Zweifel daran aufkommen, daß für die *hermeneutica sacra* uneingeschränkt die folgenden beiden *canones* gelten: *a falsitate rei ad falsitatem interpretationis* sowie *a falsitate consectoriorum legitimorum ad falsitatem interpretationis*. So sehr die Philologisierung der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift auch durch die Gleichbehandlungsmaxime ausgerichtet und befördert worden sein mochte, sie erreicht ihre Grenze genau dann, wenn auch die Eigenschaft der Wahrheit der Heiligen Schrift unter diese Maxime gestellt wird. Spinoza weist explizit diese besonderen *canones* der *hermeneutica sacra* zurück und für ihn gelten denn auch einzig die Regeln der allgemeinen Hermeneutik bei der Interpretation der Heiligen Schrift - mit den bekannten, die Zeitgenossen so erschreckenden Ergebnissen. Genau diese Maxime hat Hermann Witsius (1636-1708), ein in der Zeit berühmter niederländischer Theologe, im Auge, wenn er in seinen Schriften vermischten Inhalts sich zu der rhetorischen Frage aufschwingt: Wenn Du, Hobbes, Du, Spinoza, Du, LeClerc, Du, Simon irgendetwas Göttliches in der Komposition des Pentateuch siehst, warum spricht ihr dann darüber wie über Xenophon oder Thukydides, über Polybios oder die Geschichten des Livius? Wenn ihr aber nichts von dem Göttlichen in diesen Schriften erkennt, warum verstellt ihr euch und zieht nicht Eure Maske vom Gesicht?<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Vgl. ebd.: „[...] que le Religion, selon le Pere, est indépendante de l’Ecriture; cette Ecriture sujette à la Critique & à la Grammaire [...], & cette Critique & cette Grammaire ndépendantes de l’Eglise.“

<sup>118</sup> Vgl. Witsius, *Miscellaneorum sacrorum libri IV* [...1692]. Editio secunda [...]. Lvgdvni Batvorvm 1695, S. 116.

Simons Reaktion auf Spanheims Einlassungen, sie ist als Referat einer dritten Person gehalten, läßt sich ihm mit großer Sicherheit zuschreiben, fällt barsch aus und ist nicht ohne Giftigkeiten, wenn er etwa bedauert, sein Werk in einer Sprache verfaßt zu haben, die jeder lesen könne.<sup>119</sup> Diese Reaktion dürfte verschiedene Gründe haben, und sicherlich schreibt Spanheim (in der Eile) Simon mitunter Auffassungen zu, die sich nicht im Text belegen lassen – so hat Simon beispielsweise die Abfassung bzw. die Sammlung der Genesis ausdrücklich als autorisierende Handlung von Moses dargestellt. Ein Grund dürfte aber auch sein, daß es in Spanheims Kritik an Simon zentral um die Maxime der Gleichbehandlung geht und er genau in diesem Zusammenhang, allerdings verklauseliert, in der Sache wie gesehen aber nicht unberechtigt, Simon davor warnt, in das Fahrwasser Spinozas zu geraten.<sup>120</sup> Spanheim steht damit nicht allein. Diesen Vorwurf erhebt auch der von Simon heftig kritisierte Isaak Vossius.<sup>121</sup> Simon nimmt Spanheims Anspielung wahr und kontert mit der Behauptung, sein Werk läge bereits seit 1669 vor, könne mithin nicht von Spinoza beeinflusst sein. Zweifelsfrei ist, daß Simon den *Tractatus* gekannt hat und ebenso zweifelsfrei ist, daß zumindest nicht der ganze Text bereits 1669 vorgelegen haben kann. Später hat sich Simon immer wieder gegen diesen Vorwurf gewehrt, zwar mit dem Zugeständnis, dass es Ähnlichkeiten gebe, aber die Schlußfolgerungen entschei-

---

<sup>119</sup> Vgl. (Simon), Réponse, S. 625: „[...] & le plus garnd crime, à mon avis, que le Pere Simon ait commis, est d’avoir écrit son Livre en une Langue entendue en peuple.“ Auf S. 667, wird behauptet, der Text sei ursprünglich in Latein verfaßt.

<sup>120</sup> Vgl. Spanheim, Lettre, S. 573: „[...] sur les mêmes fondamens de cet Adversaire nouveau & trop connu des Auteurs Sacrés [...].“

<sup>121</sup> Vgl. u.a. Simon, Histoire Critique, *Preface de l’Auteur*, \*\*\*\*3<sup>r</sup>: „Enfin, Mr. Vossius, qui n’a pû souffrir l’ignorance de quelques Protestans, auxquels il donne la qualité de demi-Juifs, a entrepris dans un Ouvrage particulier la défense de la Version des Septante: mais sous prétexte de rejeter les Exemplaires de la Massore, il a passé dans une autre extrêmité à l’égard des Septante; de-sorte qu’on peut dire, qu’il y a peu de personnes qui soient capables de garder le milieu qui est nécessaire pour trouver la verité“, sowie ebd. liv. II, chap. IV, S. 204-208, sowie liv. III, chap. XX, S. 479/80.

dend seien, die aus bestimmten Befunden gezogen werden würden - und da hörten dann die Ähnlichkeiten auf.<sup>122</sup>

Ohne darauf näher eingehen zu können, dürfte Simon Recht haben. Zumindest nach seinem, nach außen getragenen Selbstverständnis scheint es ihm zu gelingen, ohne zentrale Glaubenslehren seiner Konfession aufzugeben, im Blick auf die bestehenden Zweifel an der Verfasserschaft des Pentateuch eine Entstehungstheorie zu formulieren, die in jedem Fall größere *nicht-supranaturale* Erklärungskraft besitzt als die zahlreichen zeitgenössischen Diktat- oder strengen Inspirationstheorien mehr oder weniger orthodoxer Theologen beider protestantischer Konfessionen. Es ist - wenn man so will - ein Versuch, die philologische Kritik aufzunehmen, aber sie in ihren Konsequenzen zu mildern und mit Hilfe einer vergleichsweise subtilen Entstehungstheorie die Harmonie von philologischen Befunden und katholischer Gläubigkeit zu erwirtschaften. Daß Simons Zeit-, aber auch Glaubensgenossen das noch nicht in gleicher Weise gesehen haben, sondern erst hundert Jahre später und dann eher seine Glaubensgegner, braucht hier nur angemerkt zu werden. Die Gleichbehandlungsmaxime ist eben nur eine Maxime, die sich durch flankierende Annahmen immer wieder in ihren desaströsen Konsequenzen für die *theologische* Betrachtung der Heiligen Schrift abschwächen läßt<sup>123</sup> – ein Beispiel bietet Johann August Ernesti (1707-1781), der wie kaum ein anderer in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf die *philologia sacra* gewirkt hat. Zwar gibt er eine uneingeschränkte Formulierung dieser Maxime, zugleich sieht er eine hermeneutische Regelung für die Heilige

---

<sup>122</sup> gl. hierzu auch John D. Woodbridge, Richard Simon's Reaction to Spinoza's 'Tractatus Theologico-Politicus'. In: Karlfried Gründer und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung. Heidelberg 1984, S. 201-226.

<sup>123</sup> Bei dem wohl auch in dieser Hinsicht von Spinoza beeinflussten John Toland (1670-1722), Christianity not Mysterious: Or, a Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Not Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery. London 1696 (ND New York/London 1978), sect. II, chap. 3, § 22, S. 49, heißt es: „[...] all Men will own the Verity I defend if they read the sacred Writings with that Equity and Attention that is due to meer Humane Works: Nor is there any different Rule to be follow'd in the Interpretation of *Scripture* from what is common to all other Books.“ Ihm schreibt Ezechiel Spanheim ein Empfehlungsschreiben, das ihm den Zugang an den Hof in Hannover und Berlin ebnete, vgl. Id., Letters to Serena. London 1904, sowie (Id.), Relation des cours de Prusse et de Hanovre [...] La Haye 1706.

Schrift vor, die ihm erlaubt, bedingungslos an der Wahrheit dessen festzuhalten, was die neutestamentlichen Schriftsteller gesagt haben.<sup>124</sup>

Spanheim hat in die Auseinandersetzung um Richard Simon nicht mehr publizistisch eingegriffen; Simon selbst bedenkt ihn noch mit einer zweiten Entgegnung.<sup>125</sup> Zu denjenigen, welche die Herausforderung angenommen haben, gehört der bei Witsius im gleichen Atemzug mit Spinoza und Simon genannte Jean Leclerc (Clericus 1657-1736). Nicht nur hat das zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen ihm und Simon geführt, sondern auch zum Eindruck bei einigen Protestanten, daß sich die Ansichten beider Ansichten nicht sonderlich unterscheiden - Rambach stellt ihn als dritten in die Reihe der *audaciores philologi* neben mit Cappell und Simon – und das nicht allein im Blick auf die Verfasserschaft des Moses, obwohl Clericus 1693 Clericus in einer *Dissertatio de Scripturae pentateuchi Mose* seine Zweifel an der Autorschaft des Moses (aus welchen Gründen auch immer) revoziert. In seiner *Ars Critica* von 1697 sieht auch er den Prozeß der Transformation der schriftlichen Fassung der Heiligen Schrift unter denselben (menschlichen) Bedingungen, wie sie bei anderen Handschriften gegeben seien: Da die hebräischen Schreiber ebenso Menschen seien wie die griechischen oder lateinischen, müßten ihnen *unbeabsichtigte* Versehen und Fehler zugestanden werden:<sup>126</sup> „Cum Hebraeorum Librarii, aut Scribae, homines essent, quemadmodum Graecorum aut Latinorum, menda similia ad-

---

<sup>124</sup> Ernesti, *Institvtio Interrpetis Novi Testamenti* [1761]. Editio Quarta. Havniae 1776, part. I, sect. 1, cap. 1, § 16, S. 12: „Et quoniam haec omnia communia sunt libris diuinis et humanis; patet, non alio modo vel quaeri vel reperiri sensum verborum in libris sacris, quod humana opera intercedit, quam quo in humanis vel solet vel debet, nec vllo modo audiendos esse Fanaticos, qui, contemptis studiis linguarum et doctrinae, omnia ad vom diuinam Spiritus S. referunt: quamquam non est dubitandum, viros pios et vertitatis divinae cupidos adiuuari a Spiritu Dei in scrutando scripturae sensu, in iis quidem rebus, quae proprie ad fidem et mores pertineant.“

<sup>125</sup> Vgl. Simon, *Réponse particulière à Spanheim* [1686]. In: *Lettres choisies [...]*. Nouv. éd. Tom. II. Rotterdam 1704, S. 279-332.

<sup>126</sup> Auch Cappellus, *Critica sacra*, lib. I, cap. 1, S. 5, schließt die absichtliche Verfälschung aus und führt die Unterschiede auf menschliche *infirmetas, indiligentia, ignorantia*, aber auch *somnolentia* zurück.



mittebant.“<sup>127</sup> Man muß mithin für die eine vermeintlich korrupte Überlieferung nicht auf die Annahme intentionaler Verfälschung zurückgreifen<sup>128</sup>, auf die sich grundsätzlich immer zurückgreifen läßt, die aber jede Möglichkeit des Rückschlusses von einem gegenwärtigen Überlieferungszeugnis aufgrund des Mißtrauens gegenüber den Zeugnisgebern zunichte zu machen und zu einem universellen hermeneutisch-philologischen Skeptizismus zu führen droht. Aber mehr noch: Gleich in der Einleitung seiner *Ars Critica* trifft Clericus eine Unterscheidung hinsichtlich seiner Zielsetzung: Es gehe nicht darum, die Wahrheit der untersuchten Schriften festzustellen, sondern allein ihren authentischen Zustand und ihren wahren Sinn - also die Anwendung allein der Regeln der allgemeinen Hermeneutik auf die Heilige Schrift.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Vgl. Clericus, *Ars Critica In qua ad studia linguarum Latinae, Graecae, et Hebraicae via munitur* [...1697]. Editio Quarta auctior & emendatior [...]. Vol. secundum. Amstelaedami 1712, [Pars III], sec. I, *De emendatione*, S. 1-301; auch Simon, *Histoire*, I, 1, S. 8; das sieht denn auch Spanheim, *Lettre*, S. 571: „[...] que celle-ci [scil. die Heiligen Texte] n’a rien eu de plus singulier ou de plus exact, que l’on ne trouve, à son avis, dans les anciens Critiques des Ouvrages Grecs ou latins: [...]“. Später kommt er auf Vertauschungen der Kopisten zurück, welche die ‚neuen Kritiker‘ animierten, „changer & transposer hardiment dans ces Livres Sacrés, ce qui leur semble ne s’accorder pas avec d’ordre des choses, ou bien avec le jugement qui’ils en font.“

<sup>128</sup> Vgl. auch (Simon), *Réponse*, S. 636, wo es gegen Vossius gerichtet heißt, daß dieser in *unnötiger* Weise („pas nécessaire“) die Juden beschuldigt habe, böswillig („malicieusement“) den Text der Heiligen Schrift verfälscht zu haben.

<sup>129</sup> Vgl. Clericus, *Ars Critica* [...1697]. Vol. primum. Amstelaedami 1712, *Praefatio*, sec. I, § 2, S.3/4: „Critica [...] non attingit Grammaticas Regulas, quae sunt sermonis elementa; sed eas jam dudum notas esse legentibus statuit. Neque etiam rerum ipsarum cognitionem suppeditat, sed viam tantum aperit, ad intelligendum eorum sermonem, qui de rebus egerunt. Haud magis quaeritur hic quid verum sit, quid falsum, seu an id quod legimus Veritati consentaneum sit, necne; sed dumtaxat quomodo possimus intelligere quid sibi velint ii, quorum scripta versamus. Uno verbo, quaeritur vera dictorum sententia, non veritas eorum quae dicuntur, licet huic illa facem saepe praeferat; cum, nempe, Scriptor, quem intelligimus, Veritatem adsequutus est.“ Bereits in LeClerc, *Sentiments de quelques théologiens d’Hollande sur L’Histoire Critique du Vieux Testament composée par le P. Rich. Simon de l’Oratoire*. Amsterdam 1685, heißt es in seiner Entgegnung auf Simon, daß die historischen der Bücher des Alten Testaments ebenso zu behandeln sein wie die antiken zu behandeln seien; freilich versucht er das zugleich mit einer providentiellen Ausrichtung zu verbinden, auch die Glaubwürdigkeit nicht anders festzustellen sei wie bei anderen ‚Historikern‘

Ezechiel Spanheim hat die *Ars Critica* sofort nach Erscheinen auf einer seiner Konferenzen vorgestellt.<sup>130</sup> Allerdings ist in diesem Zusammenhang von ihm kein Wort zu der bei Clericus formulierten Gleichbehandlungsmaxime überliefert. Ezechiel ist mit LeClerc befreundet gewesen,<sup>131</sup> aber heißt das auch, daß er LeClercs, dem ebenfalls hermeneutischer Spinozismus vorgeworfen wurde, gefolgt ist? Ich denke nicht.

---

<sup>130</sup> Vgl. Kvačala, Die Spanheim-Conferenz, S. 35.

<sup>131</sup> Vgl. Joannis Clerici [...] Vita & Opera Ad Annum MDCCXI. Amici Ejus Opusculum, Philosophicis Clerici Operibus Subjiciendum. Amstelodami 1711, S. 195-244.