*Version 6. 09. 2018 (1. Version 4. 1. 2014)*

**Galileo und die *auctoritas* und *dignitas* der Heiligen Schrift**

Lutz Danneberg

**I. *Sensus literalis* und *sensus mysticus***

**II. *sensus accommodatus***

**III. *Accommodatio* *ad captum vulgi***

**IV. *Secundum* *apparentiam nostri visus***

**I. *Sensus literalis* und *sensus mysticus***

Ich versuche zu zeigen, aus welchen *theoretischen*, das heißt sowohl philoso­phischen als auch theologischen Gründen Galileos Versuch, Konflikte der heliostatischen Theorie mit im wört­lichen Sinn verstandenen Aussagen der Heiligen Schrift zu schlichten, für Theologen lange Zeit nicht akzeptabel war. Im Wesent­lichen handelt es sich dabei um zwei Annahmen Gali­leis: die der Akkommodation Gottes an den Menschen sowie die Beschränkung dessen, was als eigentlicher Skopus der Heiligen Schrift anzu­sehen ist. Obwohl er sich dabei vor allem auf die Kirchenväter und andere Autoritäten berufen konnte, war bei­des für viele Theo­logen (lan­ge Zeit) problematisch, und zwar nicht allein für Theologen katholi­scher Provenienz. Zwar wurde in der Forschung zumindest in jün­gerer Zeit auf die Bedeutung der theologischen Kri­tik bei der Auseinandersetzung hinge­wiesen,[[1]](#footnote-1) doch hat man bislang nicht zu er­klären ver­mocht, weshalb keine Einigung stattgefunden hat. Der Grund, wie ich zeigen will, liegt darin, dass man die Kom­plexität der zeitge­nös­sischen Problemlage unterschätzt hat. Mo­tiviert wurde die nachfolgende Untersuchung aufgrund eines jüngeren Erklärungsversuchs für die Verurtei­lung 1616. Nach der Aussonderung einer Vielzahl vermeintlicher Ursachen und Gründe heißt es in einem Beitrag aus dem Jahr 2010:

The real explanation was that Copernicanism appeared to contradict the literal meaning and patristic interpretation of Scripture, and Church officials were unwilling or unable to disre­gard such literal and patristic interpretation because of the Counter-Reformation struggles over biblical interpretation and because of the personal influence of Cardinal Robert Bellar­mine, who was supremely influential and held an especially conservative version of biblical literalism or fundamentalism.[[2]](#footnote-2)

Die nachfolgende Untersuchung versucht zu zeigen, dass dies keine plausiblen Erklärungs­gründe sind, und sie versucht, die Komplexität des Problems angemessener zu rekon­struieren; dabei zeigt sich insonderheit, dass – anders als gelegentlich ange­nommen wurde – die ausblei­bende Einigung nicht mit den zeitgenös­sischen Kon­flikten um das prote­stantische Schriftprin­zip zu tun hat[[3]](#footnote-3) und sich auch nicht im Zu­sammen­hang mit den Beschlüssen auf dem Tridenti­num erklären lässt.[[4]](#footnote-4) Zunächst ver­suche ich deutlich zu machen, dass auf den ersten Blick zu­mindest die Abkehr von einem naheliegen­den oder tradierten *sensus literalis* nicht so erklärt werden kann, dass es gleichsam ein striktes Verbot gegeben hätte, an­hand von extra­bib­li­schem Wissen den *sensus literalis* zu korrigie­ren.[[5]](#footnote-5) Zudem werde ich zeigen, dass man sich zwar bei Formulierungen des Akkommodationsgedan­kens, wie es bei Galilei geschieht, auf die Kir­chenväter berufen konnte, aber dieser Gedanke bei ihm und anderen Verteidigern des Kopernikanismus im 17. Jahrhundert eine zen­trale Bedeu­tungs­änderung erfährt. Aus Platz­gründen kann ich nur andeuten, in welchem Sinn die Intransigenz der Theologen mit dieser Umdeutung zusam­menhängt und wie sich dies vor dem Rangstreit zwischen Philoso­phen und Theolo­gen darstellt. Ebenfalls nur kurz kann ich andeu­ten, wie sich die Proble­matik durch die Spe­ziali­sierung einer bereits im Mit­telalter aus­gebildeten Idee entspannt, anscheinen­de Män­gel der Heiligen Schrift zu erklären.

Zu erwähnen ist, dass die theologische Auseinandersetzung mit dem Kopernikanismus in Italien geraume Zeit zuvor begonnen hat. Erst in jüngerer Zeit sind hiervon Spuren entdeckt worden und bereits kurz nach dem Erscheinen des copernicanischen Werks einsetzt, die sich aber aus äußerlichen Gründen nicht in Publikationen oder Maßregelungen niedergeschlagen haben.[[6]](#footnote-6)

Die Darlegungen verstehen sich nicht als eine Erklärung der Verurteilung Galileis; eine solche ,Erklärung‘ hätte weitaus mehr Momente und andere Gegebenheiten zu berück­sichtigen. Auch will ich keinen Beitrag zu der Frage bieten, welche Auffassungen Galileis zu dieser Verurteilung geführt haben. So ist anhand eines aufgefundenen Schriftstücks zu bele­gen versucht worden, dass der entscheiden­de Aspekt für die kirchliche Ab­lehnung Galileis weniger der Kopernikanismus gewesen sei, son­dern die von ihm vertretene Variante des Ato­mismus, der mit der (katholischen) Lehre der Transsub­stantiation unvereinbar gewesen sei.[[7]](#footnote-7) Aller­dings hat diese These mehr Kritik als Un­ter­stützung gefunden.[[8]](#footnote-8) Mir geht es im Folgen­den auch nicht um die Frage, inwiefern eine solche Verurteilung gerechtfertigt er­scheint,[[9]](#footnote-9) auch nicht dann, wenn man meint, die ,Wahr­heit‘ zu besitzen wie es *ex post* erschei­nen mag. Mir geht es allein um Momente der *zeit­ge­nössischen* epistemischen Situation des zu lösen­den Problems einer Schlichtung des Kon­flikts von extrabiblischen und intrabiblischen Wissens­ansprüchen. Solche Probleme und Löungen sind oft und so auch in diesem Fall ein­gebunden in *epistemische Situationen*, in denen zahlreiche Bestandteile des *Problems* geteilt werden. Grob gesagt, besteht ein Problem aus einer Antwort erheischenden *Frage*kom­po­nen­te, einer mehr oder weniger Menge an Wissensansprüchen (*Wissens*komponente), die unter an­derem die Präuppositionen der Frage formulieren, nach der überhaupt ein Vorschlag als Antwort zu sehen ist, schließlich eine *Wertungs*komponente angenommene Standrds für die Beurteilung der Güte konkurrierender Antworten. Jede dieser Komponenten kann sich im Laufe der Zeit ändern; das geschieht in dem hier untersuchten Ausschnitt nicht. Teil der Wer­tungskompo­nenten ist auf beiden Seiten die Vorstellung der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schriften, so dass als Anforderung für eine akzeptable Lösung zum Beispiel galt, dass sie nicht die *dignitas* und *auctorias* der Heilige Schrift beeinträchtigt.[[10]](#footnote-10)

Ein zentrales Moment des hier betrachteten Problems ist die besondere Stel­lung des *sen­sus li­te­ralis*. Der entscheidende *theologische* Kritikpunkt – nicht wenige nicht­theologische sind allerdings hinzuge­kom­men, die ich hier ignorieren werde – an der neuen astronomischen Lehre bestand in dem offen­kun­digen Konflikt mit bestimmten, im wörtlichen Sinn verstan­de­nen Stellen der Heiligen Schrift. Auf den ersten Blick mag das verwundern angesichts der Praxis des Interpretierens der Kirchenväter und des Mittel­alters, deren Grund­lage der mehr­fache Schriftsinn gewesen ist: Neben dem wörtlichen kannte man in der Regel noch drei wei­tere nichtwörtliche. Oftmals hat dieser Eindruck die Ansicht beför­dert, erst die Reforma­tion habe zu einer besonderen Betonung des *sensus literalis* und zur strikten Ab­leh­nung des *sen­sus mysticus* in seinen verschiedenen Spielarten geführt. *Sensus mysticus* meint zunächst einmal – im Mittelalter wie später – einen verborgenen Sinn, und zwar verbor­gen im Ver­gleich zum wört­lichen.

In zweifacher Hinsicht ist die Ansicht über die Hervorhebung des wörtlichen Sinns falsch: Erstens war auch für Protestanten der *sensus mysticus* mit seinenBedeutungsartenein voll­kommen legitimer Sinn der Heiligen Schrift.[[11]](#footnote-11) Der zentrale Grund hierfür lag, sehr verein­facht, darin, dass sich eine solche Deutungspraxis an zahlreichen Stellen bereits im Neuen Testament findet, und die Praxis der als heilig und inspiriert geltenden neutestament­lichen Schriftsteller stellte für jede der Konfessionen eine Autorität dar. Zweitens ist die Vorstellung falsch, man habe erst im Zuge der Refor­mation die besondere Stellung des *sensus literalis* herausgestellt. Zunächst greifen die Reformatoren bei dieser Auszeichnung selbst auf die Kirchen­väter zurück; so beruft sich Luther bei der Maxime *figura non probat*, derzufolge der nichtwörtliche Sinn keine dogmatische Beweiskraft besitzt, auf Augustin.[[12]](#footnote-12) Freilich findet sich bei Augustin keine solche prägnante Formulierung; doch an Stellen der Auseinan­der­setzung mit seinen theologischen Gegnern fordert er das sinngemäß.[[13]](#footnote-13) Es ist bei solchen Maxi­men nicht selten, dass sich die *memoria ad verbum* im Zuge der Zitationen bei mehr oder weniger ge­ringfügiger *mutatio* *verbo­rum* zu sprachlich prägnanten Regel-Formeln ver­festigte. Bei Thomas von Aquin kleidet sich das in die griffige Formel: *symbo­lica theo­logica non est argu­men­tativa*,[[14]](#footnote-14) die auch von Protestanten zustimmend angeführt wird. Nach Roberto Bel­larmino (1542-1621) sei man mit den theologi­schen Gegnern einig, dass wirk­same theo­logi­sche *Argu­mentationen* aus dem *wörtlichen* Sinn (*sensus literalis*) zu führen seien,[[15]](#footnote-15) wie er in seiner so überaus wirkungsvollen Auseinandersetzung mit den protestantischen Auffas­sun­gen festhält.

Die besondere Auszeichnung des *sensus literalis* erfolgt mithin angesichts eines be­stimmten Ge­brauchs der Heiligen Schrift, nämlich zur *probatio theologica*, der Beweislehre.[[16]](#footnote-16) Die Relativierung auf diesen Gebrauch beantwortet freilich nicht die Frage, weshalb allein der *sensus literalis* als beweisfähig angesehen wurde. Darauf kann ich hier nicht näher ein­gehen. Dann, wenn man die Bezeichnung *Testamentum* als erb­recht­lichen Ausdruck oder Gott als Gesetzgeber verstanden hat, liegt die juristische Theorie und Praxis als Hintergrund nahe. Zwar genieße der wörtliche Sinn nach der Natur Priorität gegenüber dem übertragenen, doch müssten wir nur so lange an ihm festhalten, bis uns eine „Notwen­digkeit“ (*necessitas*) zwinge, einen übertragenen Sinn anzunehmen – und so habe auch der Heilige Augustinus gesagt: ,Die eigentliche Bedeutung der Wörter muss immer beibehalten werden, wenn nicht irgendeine wohlbegründete Überlegung die Annahme der übertragenen Bedeutung nahe legt‘. Diese Aus­sage stimme mit jenem Grundsatz der Juristen überein, bei denen es heißt, dass von der ei­gent­­lichen Bedeutung der Wörter nur dann abgewichen werden darf, wenn eine triftige In­ter­pretation dies nahe lege.[[17]](#footnote-17)

Eine andere Erklärung dürfte die Rezeption der aristotelischen Philo­sophie bieten; ein expliziter Hinweis hierfür findet sich bei Dante.[[18]](#footnote-18) Dass die Auszeichnung des wörtlichen Sinns nichts mit den *ad-fontes*-Maximen der Zeit zu tun hat, sei nur erwähnt. Keine Frage war zudem für einen Theo­logen jedweder Konfession, dass die Heilige Schrift *mehr* als nur einen wörtlichen Sinn beinhaltet. Für den Theologen folgt dies in der Regel bereits aus der Annah­me, dass Gott als der unmit­telbare Verfas­ser der Heiligen Schrift angesehen wurde. Auch keine Frage war, dass die *probatio theo­logica* nicht die einzige Art und Weise des Gebrauchs der Heiligen Schrift darstellte; ihre Deutung konnte bei­spiels­weise zur Erbauung des Gläu­bigen dienen. Dennoch lässt sich zumin­dest in den Vor­stellungen der Theologen ein klarer Grund für die Auszeichnung des *sensus* *literalis* finden. Um das zu zeigen, greife ich eine Formel auf, die das knapp umreißt: „Sensus literalis prior est mystico *natura* & *ordine*; Mysticus autem literali prior est *dignitate*.“[[19]](#footnote-19) Also: Der wörtliche Sinn besitzt Priorität der *Natur* und der *Ordnung* nach; der mystische nach der *Dignität*. Die Auszeichnung des *sensus mysticus* beruht somit auf einer grundsätzlich anderen Relationierung als die des *sensus lite­ralis*. Der *sensus mysticus* ist auf Gott gerichtet, der *sensus literalis* auf den Menschen, zum einen be­stimmt nach dem *ordo quoad nos*, zum anderen nach dem *ordo originis*. Der eine ist der für den Men­schen mehr oder weni­ger nach der Grammatik und seinen kognitiven Vermö­gen zugängliche Sinn, der andere ist der vom Heiligen Geist intendierte, der nach dem *spiritus sanctus* ein wörtlicher ist, aber un­ter Umständen für den Menschen ein nichtwört­li­cher und verborgener ist. Der *sensus literalis* wird oftmals synonym mit *sensus historicus* (*sensus lite­ralis sive historicus*) verwendet.[[20]](#footnote-20) Isidor von Sevilla leitet das Wort *historia* vom griechischen *historein* ([*ιστορειν*](http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=historein&source=web&cd=2&cad=rja&ved=0CDkQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.historein.gr%2F&ei=l4-yUpqBKcTMtQbwsIGoBg&usg=AFQjCNFbVb79Hj0BsNmd1dvmw-z48t9kJg)) ab, was ‚sehen‘ und zugleich ‚verstehen‘ (begreifen) bedeutet.[[21]](#footnote-21) Die Prio­rität des *sensus literalis* nach der Natur meint nach den dem Menschen gegebenen Erkenntnis­möglichkeiten. Parallelisiert wurde diese Priorität gelegentlich mit der Unterscheidung zwi­schen dem inneren und dem äußeren Wort. Nach Thomas von Aquin liege uns das äußere Wort näher und sei bekann­ter, das innere gehe dem äußeren aber voraus, nicht zuletzt deshalb, weil es als dessen *causa efficiens* *et finalis* zu gelten habe.[[22]](#footnote-22) Beim *sensus literalis* meint o*rdo* nicht die zeitlich gegebene, son­dern die normative Priorität im Blick auf die *probatio theolo­gica*. Wie erklärt sich aber die Gegen­läufigkeit von *ordo* und *dignitas*? Sie erklärt sich aus dem episte­mischen Moment der Zu­gänglichkeit – wieder vereinfacht formuliert: Der irrtum­behaftete Mensch besitzt hinsicht­lich des *sensus literalis* der Schrift eine größere Chance, zu gewissen Einsichten in ihre Aus­sagen zu gelangen, als im Blick auf ihren verborgenen Sinn. Daher komme dem *sensus literalis*, wie er dem Menschen allein gegeben ist, die Priorität zu­mindest beim theologi­schen *Beweis* zu, denn der Mensch habe keinen direkten Zugang zum *sensus literalis* als der göttlichen *intentio auctoris* Maximen wie *figura non probat* beziehen sich immer nur auf den in seinen Erkenntnisfähigkeiten eingeschränk­ten Men­schen. Letztlich handelt es sich um eine bestimmte An­wendung der aristotelischen Unter­schei­dung zwischen *ordo quoad nos* oder *priora nobis* und *ordo naturae* oder *priora naturae*, letzterer ge­deutet als göttliche Erzeugungsordnung, ersterer als menschliche Erkenntnisordnung. Darauf ist dann ein weiterer aristotelischer Grundsatz angewendet worden: Was bei der Entstehung am Ende steht, steht beim Erkennen am Anfang; zusammen bildet das einen *ordo inversus*.[[23]](#footnote-23) Der wörtliche Sinn besitzt nach der *Natur* der menschlichen Erkennt­nis *Priorität*; der Mensch be­ginnt mit einer wörtli­chen, mit einer ersten Bedeutung und geht dann unter Umständen zu einer zwei­ten über, die mit der ersten vereinbar oder unvereinbar sein kann. Damit stellt sich die Fra­ge, wann man gerechtfertigt ist, von einer ersten Bedeutungszuweisung zu einer von ihr verschiedenen überzugehen.

In der Geschichte der *hermeneutica sacra* gibt es seit den Kirchenvätern nur zwei Mo­delle, nach denen man sich gerechtfertigt gesehen hat, vom *sensus literalis* zu einem anderen *sensus* über­zugehen. In beiden Fällen bilden die Grundlagen Annahmen über die Eigenschaf­ten der Heiligen Schrift, die aus Eigenschaften ihres Urhebers abgeleitet wurden: im ersten Fall ist es ihre Frucht­barkeit und daraus schloss man auf ihre unbegrenzte Bedeutungsfülle;[[24]](#footnote-24) das andere, im vorliegenden Fall entscheidend, ist ihre Wahrheit oder ihre Angemessenheit. *Quidquid scriptura docet, infallibiliter verum est* – gilt durchgängig als Interpretationsnorm.[[25]](#footnote-25) Nach Augustin ist es gottlos, ein Wort der Heiligen Schrift als falsch anzusehen.[[26]](#footnote-26) Immer sei von der Wahr­heit und der Wahrhaftigkeit der Heiligen Schrift auszugehen. Wenn eine Stelle im Widerstreit zu einer auf natürliche Weise erkannten Wahrheit zu stehen scheine, so beruhe das immer auf menschlichem Irrtum oder Unverstand.[[27]](#footnote-27) In allen Fällen, in denen es zum Kon­flikt zwischen einem bibli­schen und einem außerbiblischem Wisssen komme, sei entweder die Wisssenschaft nicht im Recht, weil sie keine *veritas certissima*, sondern nur eine unsich­eres Wissen besitze, oder die bisherige Schrifterklärung, habe den Sinn der be­treffenden Stel­le nicht richtig erfasst und sei durch die *humana* *ignorantia* zu einer falschen Aus­legung ge­führt worden. Letztlich überragt die Heilige Schrift jeden menschlichen Wissensan­spruch.[[28]](#footnote-28) Entnommen sind diese Aussagen *De Geneis ad litteram* des Augustinus. An anderen Stellen seiner Werke äußert er sich nicht anders. Gewählt wurde diese Schrift deshalb, weil sie wie kaum eine andere des Kirchvenaters von Galilei herangezogen wurde. In ihr wird unter an­derem eingeräumt, dass in naturkundlichen Fragen *Nicht*christen ein Wissen haben, das „cer­tissima ratione vel experientia“ sei, und es beklagenswert wäre, wenn aufgrund christ­licher Schriften, die das ignorierten, der Christ dem Ungläubigen Lächerlichkeiten anböte.[[29]](#footnote-29)

Stellen der Heiligen Schrift können in ihrem wörtlichen Ver­ständnis in Konflikt zu Erwar­tun­gen und Annahmen treten, die ihrerseits etwa theologisch be­gründet waren. Der seit den Kirchenvätern neben anderen gängige Ausdruck für Konflikte dieser Art war *absurdus*; [[30]](#footnote-30) nur erwähnt sei, dass *dieses* Verständnis von „absurd“ („absurditas“) nicht nur in der Antike, son­dern auch im 16. Jahrhundert gegeben war[[31]](#footnote-31) und bis in die gemeinsame Sprache reicht, die von Galilei selbst[[32]](#footnote-32) und zur Verurteilung der koperni­kani­schen Theorie gewählt wird.[[33]](#footnote-33)

Wichtiger ist, dass sich eine feste Formel herausbildete: Zwar genieße der wörtliche Sinn Prio­rität gegenüber dem übertragenen, doch müsse man nur so lange am wörtlichen festhalten, bis eine „Notwen­digkeit“ (*necessitas*) zwinge, einen nichtwörtlichen Sinn anzu­neh­­men. So sehr man bei der *Formel* übereinstimmte, so variantenreich war ihre Anwen­dung hin­sicht­lich der Annahmen, die angesichts einer wörtlichen Deutung eine solche Notwendig­keit erkennen lassen. Das entscheidende Problem bestand darin, nicht zu viel anhand eines solchen Kriteriums zu eliminieren; insbesondere gilt das für Glau­bensmysterien. Sie geraten – *per definitionem* – mit bestimmten An­nahmen in Konflikt, ohne dass hier das Notwendig­keits­­kriterium greift. Wenn sie ihren Charakter als Mysterium nicht verlieren sollen, sind sie wört­lich zu verstehen. Probleme der Anwendung eines solchen Kriteriums werden am Bei­spiel der Ein­setzungsworte: *Hoc est corpus meum* deutlich.[[34]](#footnote-34) Sehr vereinfacht: Beharren die Lu­theraner auf einer wörtlichen Deutung, halten die Calvinisten einen Bedeu­tungsüber­gang zu einem nichtwörtlichen Verständnis für erforderlich. Neben der Prädestinationslehre ist es genau dieses Problem, das den Streit zwischen Lutheranern und Calvinisten das ganze 17. Jahrhundert fortwährend entzündet. Nur angemerkt sei, dass in diesem Fall die Katholiken ebenfalls eine wörtliche Deutung der Einsetzungsworte bevorzugen, also ähnlich wie die Lutheraner, auch wenn für diese aufgrund philosophischer Einwände die katholische Trans­substantiationslehre nicht akzeptabel war.

**II. *sensus accommodatus***

Ein Beispiel mag das Notwendigkeitskriterium verdeutlichen und zugleich zeigen, wie merk­würdig es letztlich erscheint, dass man sich so schwer beim Konflikt der heliostatischen Theorie mit dem wörtlichen Verständnis einiger Passagen der Schrift tat.[[35]](#footnote-35) Die Heilige Schrift spricht von zwei großen Lichtern (Gen 1, 16), *duo luminario in coelo,* gemeint sind offenbar Sonne und Mond. Allein aufgrund eines extrabiblischen Wissens hat man angenommen, dass diese Formulierung unvereinbar ist mit den tatsächlichen Grö­ßen­verhältnissen dieser beiden Himmels­körper, und bereits die Kirchenväter deuten den *sensus literalis* in der Weise, dass die Bezeich­nung sich nicht auf die Größe der Objekts, sondern auf ihre Helligkeit bezieht (*secun­dum* *ap­parentiam*).[[36]](#footnote-36) Wie selbstverständlich wird *diese* An­gleichung des *sensus lite­ralis* an das extra­biblische Wissen dann im 16. wie im 17. Jahrhundert voll­zogen: Luther, Cal­vin oder katholische Interpreten hatten keine Problem, in diesem Fall den wört­lichen Sinn der Heiligen Schrift aufzugeben. Hier spreche Moses „populariter“, nicht „ut philosophum doce­bat“. [[37]](#footnote-37) Moses mache sich so den Ungebildeten verständlich und passe sich ihrem naiven Welt­­bild an („ad suae aetatis captum, pro communi vulgi captu“[[38]](#footnote-38)). Nicht gemeint sei die Größe dieser beiden Himmelskörper, sondern ihr *Leuchten*, wie es dem Men­schen erscheint.[[39]](#footnote-39) Im 17. Jahrhundert wird dieses Beispiel der Abkehr vom wörtlichen Verständnis immer wie­der ins Spiel gebracht, wenn es um den Konflikt des wörtlichen Sinns mit der heliostati­schen Theorie geht. So beispielsweise von Giordano Bruno im *Aschermittwochsmahl*, um die Idee der Ak­kom­mo­dation des Moses im Rahmen seiner Verteidigung ei­nes Kopernikanis­mus darzulegen.[[40]](#footnote-40) Wes­halb bereitet das Abrücken von einem wörtlichen Verständnis im Blick auf die kopernikanische Theorie so große Schwierigkeiten?

Der Bedeutungsübergang zu einer anderen Bedeutung als der tradierten wörtlichen oder zu einer nichtwörtlichen Bedeutung erweist sich als überaus komplex.[[41]](#footnote-41) Einige Momente dieser Komplexität spielen auch im Fall Galileos eine wichtige Rolle. Das erste ist, dass man durchgängig meinte, an die Stelle der wört­lichen Bedeutung eine Bedeutung zu setzen, die in zweifacher Hinsicht kohärent war; sie konfligierte nicht mit anderen als gewiss angenom­me­nen extrabiblischen und intrabiblischen Wahrheiten; zweitens, wichtiger noch, sie schrieb der Heiligen Schrift keine Eigenschaften zu, die ihrem gött­lichen Verfasser abträglich waren. Ich beschränke mich, weil es für die kopernikanische Theorie entscheidend ist, auf die Be­wahr­ung ihrer Wahrheit. Für die Wahrheit der Heiligen Schrift galt bei den Kirchvätern, wenn auch nur implizit, später dann explizit, die Maxime *in scriptura sacra a veritate hermeneutica ad veritatem dogmaticam valet consequentia*. Alles das, was sich in der Heiligen Schrift fin­de, sei wahr, „quidquid in sacra Scriptura contietur, verum est“,[[42]](#footnote-42) wie bei Thomas von Aquin immer wieder zu lesen ist. Das bedeutet aber auch, dass eine Bedeutung, die einem Satz der Heiligen Schrift philologisch zugewiesen wird und aus ihm eine falsche Aussage macht, keine richtige Bedeutungszu­weisung sein *kann*.

In den Situationen der Wissenskonflikte des 17. Jahr­hunderts gibt es hierauf zwei Re­aktionen. Die erste interessiert im vorliegenden Fall weniger, weil sie sich erst nach Galilei ausprägen wird: Es ist die philosophische Interpretation: Unter Maßgabe der Wahrheit der betref­fen­den Philosophie weist sie der Heiligen Schrift im Rahmen ihrer Interpretation zwangsläufig eine wahre Aussage zu. Ein Beispiel ist die Deutung der Schöpfungsgeschichte nach der cartesia­nischen Philo­sophie. Johann Amer­poel (bis 1671) expliziert in seinem *Car­tesius Mosaizans* von 1669 Passagen der *Genesis* mit solchen aus den philosophischen Schrif­ten Des­car­tes’[[43]](#footnote-43) – ein Exempel, das durchweg Ablehnung gefunden hat, wenn auch aus unter­schiedlichen Gründen. Nicht zuletzt er könnte gemeint sein, wenn es bei Siegmund Jacob Baum­garten heißt:

Einige neuere Philosophi, sonderlich Cartesius und seine Anhänger, haben bey den Bemüh­ungen, das Entstehen der Körperwelt aus den Wirbeln der verschiedenen Elemente und deren verschiedene Gestalt herzuleiten, diese ganze Erzälung in eine *Allegorie* verwandelt, und vorgegeben, daß *Moses* nur sinbildlich, wie es die groben Leser unter den *Israeliten* ha­ben fassen können, ein philosophisches Lehrgebäude habe einkleiden und abfassen wollen, [...].[[44]](#footnote-44)

Die zweite, kompliziertere Variante hält zwar auch an dem Wahrheitsgebot fest, versucht aber die Abwei­chung von der Wahrheit in der Art und Weise zu erklären, dass die *dignitas* und *auctoritas* der Heili­gen Schrift keinen Schaden nimmt. Das ist der Lösungsversuch Galileis. Er besteht im Wesentlichen aus zwei Elementen - ich übergehe die Überlegungen am Ende von Galileis *Lettera a Madama Cristina di Lorena*, dass die Erfüllung von Joshuas Bitte an den Herrn, die Sonne still stehen zu lassen , allein bei der Annahme des kopernikanischen Systems Sinn mache, denn allein sie führe bei ihrer Erfüllung nicht zu einer Unordnung der Himmelskörper [[45]](#footnote-45): *Erstens* aus einer Annahme über den eigentlichen Skopus, die Aussage­absicht der Heiligen Schrift. Nach Galilei ist es nicht die Absicht der Heiligen Schrift, uns über bestimmte Wissensbereiche zu informieren, sondern uns in Glaubensdingen zu belehren – bei Galilei ausgedrückt als ihre erste In­ten­tion („primario instituto“, „l’intenzion prima­ria“): Ebenso wie sich bei der Heiligen Schrift Haupt- und Nebengedanken unterscheiden ließ, so versuchte man zwischen dem eigentlichen Ziel ihrer Kundgabe und dem zu unter­scheiden, worüber sie zwar spricht, aber nicht mit belehrender Absicht.

Das Problem wurde bereits im Mittelalter ge­sehen, indem zwei ,Mängel‘ der Heiligen Schrift dingfest gemacht wurden, die eine Erklärung ver­langten. Das erste ist ihre *Inhomoge­nität*. Sie weist nicht allein Wissensansprüche auf oder es lassen sich solche aus ihr ge­winnen, die nur ihr ei­gentümlich sind. Das heißt: Es gibt in der Heiligen Schrift niedergelegte Wis­sens­an­sprüche, die sich auch auf der Grundlage ausschließlich bibelfremder ,Quel­­­len‘ gewin­nen lassen, also mit Hilfe der Vernunft und der Erfahrung. Es kommt zu einer zweifachen Be­gründung eines Wissensan­spruchs, die beide zwar nicht dasselbe leisten mögen, wenn der Heiligen Schrift die Priorität in Bezug auf den erreichbaren Gewiss­heitsgrad zu­kommt. Beide erscheinen gleichwohl als hinreichend für die menschliche Akzeptanz des betreffenden Wis­sensanspruchs. Beständig für Probleme haben die Versuche gesorgt, diese Abundanz der Beweismittel zu erklären, also zu erklären, warum sich der Gehalt der Heiligen Schrift *nicht* auf die Wahrheiten der Offenbarung beschränkt. So versucht Thomas von Aquin wiederholt die Notwendigkeit zu begründen,[[46]](#footnote-46) dass von Gott (zum Teil) selbst das offenbart worden sei, was die na­türliche Vernunft ohne Beistand zu erkennen vermag, aber nur we­nigen Menschen direkt und ohne Anstrengung zugänglich ist.[[47]](#footnote-47)

Der zweite Mangel der Heiligen Schrift ist ihre *Insuf­fizienz*. Auch wenn man noch bis ins 17. Jahrhundert mitunter der Ansicht war, *alle* Wissens­diszi­plinen fänden ihre Grundlagen in der Heiligen Schrift, war ihre Insuffizienz den konkreten mensch­lichen Wissensbeständen gegenüber kaum zu übersehen. Galilei bemerkt denn auch, dass von der Astronomie in der Heiligen Schrift nur ein so geringfügiger Teil enthalten ist, dass sie nicht einmal die (bekann­ten) Planeten erwähne.[[48]](#footnote-48) Angesichts der unzähligen Schlussfolgerungen in den Wissenschaf­ten biete sie ein schieres Nichts an Wissen.[[49]](#footnote-49) Es ist just diese Insuffizienz, die durch die An­nahme über die Aussageabsichten der Heiligen Schrift harmonisiert wird.

Bellarmin greift auf das Notwenigkeitskriterium zurück: Erst dann könne man oder aber eingestehen, dass wir (und die Kirchenväter) eine Passage der Heiligen Schrift nicht ver­stünden, wenn eine *vera demonstratio* gezeigt würde. [[50]](#footnote-50) Zwar spricht Galilei nicht selten von *manifeste esperienze* und *necessarie* *dimostrazioni*, auch *l’esperienza e le dimonstrazioni neces­sarie*, von ,zwingenden Beweisen‘für die koper­ni­kanische Theorie und sieht die Um­verteilung der Beweislast vor,[[51]](#footnote-51) doch angesichts dieser Forderung schwächt er das ab.[[52]](#footnote-52) Die angebotene Zahlenan­gabe – wenn sie nicht zu 90% richtig sei, sollte sie ver­worfen werden –, ist ver­mutlich nicht mehr als eine *façon de parler*, aus­drückend den hohen Ge­wissheits­grad der Theorie, nicht aber handelt es sich in irgend­einem Sinn um eine nume­rische Wahrschein­lich­keitsaussage. Wie das wohl gemeint ist, könnte aus der darauf folgen­den Aus­sage hervor­geh­en, nach der die ,falsche Seite‘ weder ei­nen einzigen gültigen Vernunft­grund noch Experi­mente für sich anführen könne.[[53]](#footnote-53)

Galileo sieht bei seinen Überlegungen aber auch, dass allein die Annahme über die Absichten der Heiligen Schrift nicht aus­reicht, um den Konflikt zu schlichten. In der Heiligen Schrift wird nicht nur über dem Menschen be­kannte Teile des Wissen geschwiegen, son­dern in ihr finden sich Aussagen, die als falsch er­scheinen. Hierfür nun bringt Galilei ein *zweites* Element seiner Problemlösung: Es ist der Akkommo­dations­gedanke. In der Forschung ist das zwar wiederholt angesprochen worden, aber, wie ich zeigen will, zu wenig sensibel für die theologischen Probleme, die man bei einer bestimmten Ausbil­dung dieses Gedankens wahr­genommen hat. Nun ist auch der Akkommodationsgedanke auf den ersten Blick nicht neu. Er ist – unter unterschied­lichen Bezeichnungen – bei den Kir­chen­vätern verbreitet und ist an nicht wenigen anderen Stellen der christlichen wie der jüdi­schen Tradition etwa mit der For­mel *Scriptura humane loquitur* präsent.[[54]](#footnote-54) Ein Echo findet sich bei Thomas von Aquin, der auf den Akkommodationsgedanken ebenfalls zur Schlichtung biblischer kosmologischer Aus­sagen mit nichtbiblischen Autoritäten – Ptolemäus und Aris­­­­toteles - zurückgreift.[[55]](#footnote-55) Zu beach­ten ist allerdings, dass dieser Gedanke in recht unterschiedlicher Ge­stalt auftreten konnte. In der griechischen Antike als Beschreibung einer göttlichen Hausver­waltung des Universums (eine *oecono­mia* *divina*), transformiert dann in das heilsgeschicht­liche Gesetz des Ver­kehrs Gottes mit den Menschen und der Welt, einschließlich von Vorstellungen eines gestuften Of­fenbarungsfortschritts in Anpassung an die menschliche Erkenntnisfähigkeit.[[56]](#footnote-56) Der Sprach­gebrauch ist bereits bei den Kirchenvätern nicht nur verschie­den, sondern auch unein­heit­lich.[[57]](#footnote-57) Die Offenbarung selbst erscheint als eine Anpassung an die mensch­liche Fassungs­kraft und Vorstellungsweise; gleiches gilt für die Herablassung Gottes in Gestalt der Sendung des Gottessohns.

Zugleich findet sich *oekono­mia* aber auch als *rhetorischer* Ausdruck, der so viel wie *dispositio* oder *compositio* bedeutet, mithin die (*zielge­rechte*) Auswahl und Anordnung der Gedanken.[[58]](#footnote-58) Auch das ließ sich auf die Heiligen Schrift übertra­gen. Zudem wird der Aus­druck *accommodatio* in der Weise bestimmt, dass ein guter Redner das, was er sagen will, den spezifischen Bedingungen sei­ner Zuhörer anzupassen habe. Allerdings tritt der Ausdruck *ac­commodatio* in den klassischen Rhe­toriken als Fachterminus nicht sonderlich hervor.[[59]](#footnote-59) Im­merhin kennt Cicero seine positive Ver­wendung, wenn er die Aufgabe des Orators de­fi­niert.[[60]](#footnote-60) Das, was diese *accommodatio* bezeichnet, die An­passung an die ,Vorurteile und Meinungen der Hörer‘, kann er allerdings auch ohne Verwendung dieses Ausdrucks um­schreiben. [[61]](#footnote-61) Neben der positiven Bedeu­tung findet sich bei Cicero auch eine negative Ver­wendung des Ausdrucks *accommodatio*. Ihm erscheinen diejenigen, die interpretierend ihre eigenen Wis­sensansprüche in die Texte der Dichter tra­gen, weniger als Philosophen, vielmehr handle es sich um die ,Phantasien von Wahnsinnigen‘.[[62]](#footnote-62) Es ist die will­kürliche Anpas­sung des Textes an die eigenen Gedanken, von denen die ursprünglichen Au­toren nichts ahnen konn­ten. Mithin gibt es zwei strukturell unterschiedliche Vorgänge, die mit ein und demselben Aus­druck bezeichnet werden konnten. *Beide* werden für die Hermeneutik, insbe­sondere für die *her­meneu­tica sacra*, wirk­sam: Man passt seine beabsichtigte Rede an etwas anderes an – man passt eine bereits gehaltene Rede an etwas anderes, nämlich an seine eigenen Auffas­sungen an. Die erste Art wird in der Hermeneutik zentral zum einen, wenn es um die göttliche Deszendenz in Gestalt der Heiligen Schrift als das an den Menschen gerich­tete gött­liche Wort geht, [[63]](#footnote-63) zum anderen wenn es um die Vermittlung dieses Wortes (etwa in der Predigt) geht.

Festzuhalten ist, dass die *accommodatio* nicht allein die Relationierung zwischen dem sich offenbaren­den Gott und dem Menschen, an den sich diese Offenbarung richtet, charak­teri­sieren konnte, sondern auch zwischen Menschen, die in der Heiligen Schrift auftreten. Im letzten Fall entstand schon früh im­mer dann ein Problem, wenn bei dieser Akkommodation der Ver­dacht der Täuschung (der *simu­latio*) aufkam. Dass Gott den Menschen nicht täuscht oder zu täuschen vermag, er kein *deus deceptor* ist, galt seit den ältesten Kirchenvätern – so sagt Clemens von Rom (um 100 n. Chr.): Gott könne alles, nur nicht lügen,[[64]](#footnote-64) und im Mittelal­ter heißt es etwa bei Anselm von Canterbury: Wenn Gott lügen wolle, so sei Lügen deshalb nicht recht, sondern „vielmehr, daß er dann nicht Gott sei“.[[65]](#footnote-65) In gewisser Hin­sicht Aus­nah­men stellen allein Imaginationen im Rahmen der Überlegungen zur *potentia* *ab­soluta* als Frei­heit Gottes gegenüber allen Geschöpfen dar.[[66]](#footnote-66) Aber durchweg wird dabei betont, dass Gott täu­schen könnte, es aber nicht wirklich tut. So wurde denn auch immer wieder versucht, die nicht weni­gen Stellen der Hei­ligen Schrift, in denen Gott den Menschen zu täuschen schien oder er eine Täu­schung, respek­tive eine Lüge zuließ, so zu sehen, dass sie nichts Un­gezie­men­des darstellen. Selbst Descartes spricht nicht von einem täuschenden Gott, son­dern von einem täuschenden Dämon. So sind denn auch bestimmte Varianten der Akkom­modation bereits bei den Kirchenvätern als nicht ganz pro­blem­­los gesehen wor­den. Zwar betont Orige­nes in der Auseinandersetzung mit dem Christen­gegner Celsus, dass die Ak­kommo­dation keine Lüge einschließe,[[67]](#footnote-67) gleichwohl wurden Probleme wahr­ge­nom­men, am ausgepräg­testen wohl erörtert im Zuge der Deutung der Szene von *Gal* 2, 11-14 und dem sich an ihr entzün­den­den Streit zwischen Augustinus und Hierony­mus.[[68]](#footnote-68) Paulus tadelt dort das Ver­halten des Petrus als Heu­chelei. In seinem Galater-Kommentar hatte Hieronymus über Pau­lus ge­schrie­ben, es könne nicht über­raschen, dass auch gerechte und tugendhafte Männer unter Um­stän­den zu ihrem oder zum Heil anderer Men­schen Ver­stellung übten. Die Akkom­mo­dation konnte in solchen Fällen als problematisch er­scheinen, wenn sie dem Verdacht ausgesetzt war, Täuschung zu sein - und so denn auch im 17. Jahrhun­dert.

Noch ein weiteres Moment kommt hinzu. In Reaktion auf die Ansicht des Hieronymus fürchtet Augustinus, ein solches Zugeständnis könne die Glaubwürdigkeit der *gesamten* Schrift auf­heben.[[69]](#footnote-69) Auch dieses, sich im Rahmen der Zeug­nis­lehre stellende Bedenken wird im 17. Jahrhundert im­mer wieder von den Kritikern des Ge­dankens der Akkommodation vorgetragen. So liegt denn eine der zentralen Voraus­setzungen für die An­er­kennung dieses Gedankens zur Schlichtung intra- und extrabiblischer Wis­sensansprüche in dem versuchten Nachweis, dass beide Befürchtungen unbegründet seien. Also: Zum einen setzt sich der Ak­kommodations­gedanke dem Verdacht aus, der Heiligen Schrift Täuschungen zuzuschrei­ben und so ihre Glaubwür­dig­keit zu beeinträchtigen, zum anderen konnten Theologen – Luther und Calvin sind da keine Aus­nah­men – in selbstverständlicher Weise von der Akkom­mo­da­tion sprechen. Umso erstaun­licher erscheint es dann, dass diesem Gedanken bei der Harmo­ni­sierung der Kopernikanischen Theorie mit biblischen Aussagen im wörtlichen Ver­ständnis überhaupt so heftige Gegnerschaft erwachsen konnte. Erklären lässt sich dies aus zwei Um­stän­den: zum einen gibt es sehr unterschiedliche Vorgänge, bei denen man zu ihrer Beschrei­bung auf den Akkom­modationsgedanken zurückgegriffen hat. Zweitens erfährt der Ak­kom­modationsgedanke, wie er sich bei den Kirchenvätern findet, insbeson­dere im 17. Jahrhundert im Rahmen der Harmonisier­ung ex­trabiblischen und intrabiblischen Wis­sens eine Wandlung, die ihn als theologisch anstößig erscheinen lässt.

Zumindest fünf Verwendungsweisen der Akkommodation sind zu unterscheiden.[[70]](#footnote-70) Eine *erste* bezieht sich auf *intra*biblische Beziehungen. Hier stehen die Deutungen des Alten Testaments im Neuen im Vordergrund. Dies ist im Allgemeinen so lange nicht strittig ge­wesen, wie diese *accom­modationes* ihre theologische *Rechtfertigung* durch allgemein geteilte Annahmen über die Beziehung zwischen Neuem und Altem Testament gefunden haben. Ver­wendungen von *accommodare* (oder synonyme Ausdrücke) sind zur Be­zeich­nung eines ge­nuinen und legitimen Sinns so häufig, dass sich Beispiele erübrigen. *Zweitens* findet sich dieser Ausdruck – oder Synonyme – nicht selten im Zusammenhang mit den Darlegungen zum Verständnis des Predigens in den Predigtlehren.[[71]](#footnote-71) Es ist die *ac­commodatio ad usum* und bedeutungsgleich (schon seit dem Mittelalter) verwendet mit Aus­drücken wie *applicatio*. Die *dritte* Verwendungsweise bilden anthropomorphe oder anthro­popathische Zu­schrei­­bun­­gen in der Heiligen Schrift an Gott – etwa Emotionen oder Empfin­dungen, also alles, was Ver­änder­lichkeit impliziert.[[72]](#footnote-72) Solche Passagen sind seit alters die klarsten Bei­spiele, aus denen man immer wieder noch bis ins 17. Jahrhundert hinein die Not­wendigkeit des Abweichens in Ge­stalt der Akkommo­dation von einer (ersten) wört­lichen Be­deutung zu begründen versuchte. Noch Francis Bacon ver­weist bei seiner Behandlung der Idole auf die Häresie der Anthropo­morphiten:[[73]](#footnote-73) Nicht besser sei diese Häresie, als wenn der Mensch meine, die Natur tue das, was er auch selber tue.[[74]](#footnote-74) Origenes wie andere konnten nicht zuletzt angesichts der Anthropo­morphismen in der Heiligen Schrift annehmen, dass nicht zuletzt im *sensus* *lit­eralis* die Ge­fahr der Häresie liege.[[75]](#footnote-75) Das Kriterium ist, was Gott geziemt oder würdig er­scheint, und dann sei auch die *Notwendigkeit* gegeben, vom wörtlichen *sensus* abzugehen.[[76]](#footnote-76) Die *vierte* Verwen­dungs­weise, stellt die *ethische* Akkommodation dar sowie die Anpassung an eine bestimm­te Teil­gruppe, näm­lich das israelische Volk. Beides war immer be­schränkt auf das Alte Testa­ment und findet eine allgemeine Rechtfer­ti­gung im Rahmen überkonfessionell geteilter theo­logischer Annahmen über die Beziehung zwischen Altem und Neuem Bund, so dass eine sol­che Akkommo­dation zur Erklärung in der Regel ebenfalls nicht als sonderlich problematisch erschien.[[77]](#footnote-77) Sie findet sich nicht nur bei The­ologen, sondern bei einer Vielzahl von Autoren, so beispielsweise bei Erasmus[[78]](#footnote-78) oder Juan Luis Vives.[[79]](#footnote-79) Die *fünfte* und letzte der zu unterschei­denden Verwendungsweisen ist die *optische* Ak­kommodation (*secundum apparen­tiam*). Die Umdeutung der Rede von den zwei Lichtern am Himmel, von der bereits die Rede war, ist ein Beispiel hierfür.

Bei diesen Arten han­delt sich um Verwendungsweisen, die in der Zeit als vergleichs­weise unproblema­tisch galten. Nicht beachtet wird das beispielsweise in einer seit den 1970er Jahren ausgetragenen Diskus­sion, in der man angesichts von Calvins Verwendung der Ak­kom­modationsgedankens sogar meinte, zu einer kontrafaktischen Imagination greifen zu dürfen: Hätte Calvin die kopernikanische Theorie näher zur Kenntnis ge­nom­men (was nicht geschehen ist), dann hätte er sie aufgrund seiner Ansicht zur Akkommodation akzep­tiert.[[80]](#footnote-80) Allein schon deshalb verbietet sich eine solche Imagina­tion, weil die Akkommodation, die bei der Schlichtung von Passa­gen der Heiligen Schrift und der heliostatischen Theorie im 17. Jahrhundert und insbe­sondere bei Galilei angenommen wird, sich auf keine der fünf un­ter­schiedenen, relativ problemlosen zurückführen lässt, sondern eine neue Variante bildet, eine *accommodatio* *ad captum vulgi.*

**III. *Accommodatio* *ad captum vulgi***

In bestimmter Hinsicht findet sich eine Variante der Verbindung von *vulgus* und *accom­mo­datio* bereits bei den Kir­­­chen­vätern. Sie drückt etwa bei Origenes in einer *pädagogischen* Sicht und Bestimmung der verschiedenen *sen­sus* aus.[[81]](#footnote-81) Seine bekannte Drei­teilung des Sinns erscheint so nicht als drei Arten des Sinns der Heiligen Schrift selbst, die verschiedenen *sen­sus* richten sich vielmehr nach der jeweiligen *Fas­sungs­kraft* des Hörers, um ihm mit Hilfe der Schrift zum Fortschreiten zu verhelfen. Weshalb gleich­wohl der Rückgriff *allein* auf das *pa­tristische* Konzept der *accommodatio* nicht den Ge­danken des *sensus accommodatus* in seiner Verwendung zur Korrektur eines überliefer­ten *sen­sus literalis* in der Konstellation des Kon­flikts mit der kopernikanischen Theorie zu begründen vermochte, liegt in zwei Momen­ten. Zunächst wird die Herablas­sung von den Kirchen­vätern durchweg als *universell* aufge­fasst, indem sie als eine für *alle* Men­schen erforderliche Anpassung erscheint. Diese *accom­modatio ad captum nostrum* hat mithin uni­versellen Charakter. Das erste Moment des Gedan­kens der Akkommodation, wie er im 17. Jahr­hundert zur Schlichtung aufgerufen wird, lässt sich nun genauer fassen. Nicht richte sich Gott nach den menschlichen Schwä­chen überhaupt, sondern das Besondere dieses Gedanken besteht darin, dass sich die Akkommo­dation nur *partikulär* an ei­nen mehr oder weniger genau umris­senen Personenkreis richte: nicht *accom­modatio ad cap­tum nostrum*, sondern spezifischer *ad captum vulgi* – dras­ti­scher noch in der Sprache Gali­leis: „[...] d’accomodarsi alla capacità de’ po­poli rozzi e indis­ciplinati [...].“[[82]](#footnote-82) Dass Gott sich in seiner Offenbarung ak­kom­mo­diert habe, birgt mithin noch nicht das Pro­blem; zum Problem kann es aber werden, wenn Gott dies – wenn man so will – als eine parti­ku­läre Ak­kommo­da­tion vollzieht. Just das bildet dann die Grundlage für den anhaltenden Ver­dacht, es handle sich dabei um etwas, das moralisch oder ethisch anstößig sei, also der Ver­­dacht, bei der Ak­kommodation sei zugleich *simulatio* gegeben.

Zwar ist auch der Galilei Ansicht, die Heilige Schrift könne niemals lügen oder einen Irr­tum auf­weisen könne,[[83]](#footnote-83) doch gelte das nicht für ihre Interpreten, insonderheit dann nicht, wenn sie einige Stel­len *nur* wörtlich ver­stehen wollten.[[84]](#footnote-84) Im Unterschied zum göttlichen Buch der Heiligen Schrift kenne das Buch der *Natur* aber keine ,Akkommodationen‘. Die Gesetze der Natur seien ebenso wie die Worte der Heili­gen Schrift aus dem Göttlichen Wort hervor­gegan­gen, doch folgten erstere gehorsam dem Will­en Gottes, vor allem passten sie sich nicht dem Menschen an: „sieno o non sieno esposti alle capacità d gli uomini“.[[85]](#footnote-85) Das ist der ge­wichtige Unterschied, nämlich die relative Ungebundeheit der Heiligfen Schrift, der Galilei veranlasst, dass die gewissen Beweise der Wissens­ansprüche über die Natur, nicht aus der Heiligen Schrift heraus zu widerlegen seien.[[86]](#footnote-86)

Nicht nur findet sich im Mittelalter die Vorstellung, dass die der Heiligen Schrift, selbst dem Neuen Testament ent­nom­menen Beweisführungen nicht in der Hinsicht zwingend seien, dass sich ihnen keiner entziehen könne; die Häretiker zeigten dies.[[87]](#footnote-87) Hinzu kommt: Raymond de Sarabunde (bis 1436) stellt in seinem *liber creaturam* das Buch der Natur (*liber na­turae*) gegen die Heilige Schrift (*liber Bibliae*), insofern diese Manipulationen und verfäl­schende Interpretationen zulasse:

[...] Primus liber, naturae, non potest falsificari, nec deleri, nec false interpretari. Ideo hae­retici non possunt eum false intelligere; nec aliquis potest fieri in eo haereticus. Sed secun­dus potest falsificari et false interpretari et male intelligi.[[88]](#footnote-88)

Zwar scheint Galilei eine zweifache Unverfälschbarkeit des ,Buches der Natur‘ zu teilen – von seiten Gottes des Erzeuger, der sich in ihm nicht zu akkommodieren braucht und keine zulässt, von Sei­ten desjenigen, der sie mit Gewißheit erkennt. Bei ihm findet sich gleichwohl eine zentrale Ver­änderung. Der in diesem Zusammenhang entscheidende Punkt betrifft die unterschiedliche Zugänglichkeit beider Bücher: Das Buch der Natur ist nach Sarabunde allen Menschen gemeinsam zugänglich, den Theologen wie den Laien, während das Verständnis der Heiligen Schrift sich allein den theologischen Experten erschließe.[[89]](#footnote-89) Allerdings sei das Buch der Natur für den Sünder unlesbar geworden. Nur derjenige, der von der Erbsünde gereinigt sei, könne in dem offenen Buch der Natur lesen.[[90]](#footnote-90) Entschei­dend aber ist, dass das Buch der Natur Vorrang besitze gerade wegen seiner *Zugäng­lich­keit*. Das wird bei Galilei anders.

Der Akkommodationsgedanke ist für die Lösung des Konflikts bereits im 16. Jahrhunderts genutzt worden[[91]](#footnote-91) und parallel zu Galilei findet er sich *Lettera sopra l’ opinione de’ Pittagorici, e del Copernico*.[[92]](#footnote-92) Fos­ca­rini unterscheidet drei Formen des Übergangs von einer ersten ,problematischen‘ wörtli­chen zu einer zweiten Bedeutung.[[93]](#footnote-93) Ausgangspunkt bildet die Überlegung, dass, wenn die kopernika­nische Theorie sich als wahr erweist, sie deshalb nicht mit Aussagen der Heiligen Schrift konfligieren müsse, da diese sich insbesondere der Akkom­modation entsprechend korrigieren ließen.[[94]](#footnote-94)

Die Pointe besteht bei Galilei demgegenüber in dem bekannten Diktum, dass das Buch der Natur in ma­the­matischen Zeichen geschrieben sei, die man (eigens) zu erlernen habe, an­son­sten sei dieses Buch wie ein unzugängliches Labyrinth („obscuro laberinto“)[[95]](#footnote-95). Der­glei­chen bahnte sich seit längerem an – etwa wenn Kopernikus in der Dedikationsepistel an den Papst schreibt, *ma­the­mata mathematicis scribun­tur*[[96]](#footnote-96) Mathematisches wird für Ma­thema­tiker ge­schrieben und Galilei zitiert diese Passage.[[97]](#footnote-97)Bereits bei Kopernikusist das kritisch gegen die Bibelexegeten gerichtet, die als nicht mathe­matisch Ausge­bildete zu wenig von den neuen astronomi­schen Wissensansprü­chen verstehen, so dass sie diese aufgrund einiger Stellen der Heiligen Schrift womöglich zu­rückweisen würden und sie den Schriftsinn verkehren würden - „male ad suum proprositum detortum“, damit einen Ausdruck aunhemend, der bereits zuvor und danach gängig war, um Verdrechungen, ,Folterungen‘ des Sinns der Heilige Schrift ab­zuweisen. Ähn­­­liches fin­det sich bei Kepler in der *Astronomia nova*.[[98]](#footnote-98)

Kurz nach dem Erscheinen von *De Reovolutionibus* verfasst Giovanni Maria Tolo­sa­ni (1471 - ca. 1549) 1546 und 1547 eine freilich unveröffentlichte antikoperni­ka­nische Stellung­nahme und Widerlegung, die un­ter ande­ren Umständen bereits im 16. Jahrhun­dert zu einer Zensurierung des Werks im katholischen Raum hätte führen kön­nen.[[99]](#footnote-99) Entscheidend für den beispielhaften Charakter ist, dass seine Bedenken nicht allein phy­sika­lische und schriftbezo­gene, sondern die *logische* Kompetenz betreffen: Kopernikus sei zwar erfahren in Mathe­ma­tik und Astro­nomie, aber verfüge über zu geringe Kenntnisse der Dialektik. Das nährt aber auch Zweifel daran, inwie­fern er überhaupt ein Experte in Fragen der Mathematik und der Astronomie sei. Tolosani fügt Ma­thematik und Astronomie auf der einen Seite zusammen, auf der anderen Dialektik (Logik) und Physik. Daher sei es nicht überra­schend dass Kopernikus das, was falsch sei, für wahr halte.[[100]](#footnote-100)

Nun sind es die mathematischen Experten, die das Buch der Natur lesen, weder ,Logiker‘ noch ,Laien‘. Nach Galileis Unterscheidung zwischen ,intensivem‘ und ,extensivem‘ Erken­nen nähern sich zudem die wenigen, aber ,intensiv‘ erkannten mathematischen Wahrheiten der ,objektiven Gewissheit der göttlichen Erkenntnis‘ an: „[...] ma di quelle poche intese dall’intelleto umano credo che la cognizione agguagli la divina ella certezza obiettiva [...].“[[101]](#footnote-101) Die Grenzen dem göttlichen Geist gegenüber seien allerdings dann erreicht, wenn es um das Erschließen von Folgerungen aus den intensiv erkannten mathematischen Wahrheiten gehe: Sie seien Übergänge („passagi“), für deren schrittweise Abfolge der menschliche Geist der Zeit bedarf, wohingegen der göttliche Geist (gleich dem Licht) diese Folgerungen in *einem Moment* durchlaufe; Gott seien alle gleichzeitig gegenwärtig: „l’intelleto dvino, a guisa di luce, trascorre in un instante, che è l’istesso che dire, gli ha sempre tutti presenti.“[[102]](#footnote-102) Nicht, dass es sich überhaupt um die Rede von Experten hinsichtlich be­stimmter Wissensbereiche handelt – im Mittelalter ist es gängige Auf­fassung, dass es Experten für bestimmte Wissens­bereiche gibt, die es nicht auch in anderen sind[[103]](#footnote-103) –, sondern wichtig ist, dass in Fragen des Widerstreits zwi­schen intra- und extra­biblischen Wissensansprüchen bei Galilei *allein* Ex­per­ten, die in Extrabiblischem kompetent sind, entscheiden könnten. In die ver­meintlich harm­lose Vorstellung der Akkommodation wird durch ihre Partikularisierung die Aus­zeich­nung des Experten eingelagert – wenn man so will, gehört das zu den Anfängen des Rang­streits zwi­schen den Philosophen und den Theologen.

Es kommt ein zweites Moment hinzu, nämlich nicht mehr allein die Ausgrenzung, son­dern die *Eingrenzung* durch spezifische Ausgrenzung – erst sie ist es, die einen theologi­schen Uni­versalismus bedroht. An dieser Stelle berührt sich das epistemische Problem mit dem, was sich als soziale Epistemologie der Zeit bezeichnen lässt, also mit der Auto­ritätstheorie und der Testimoniumslehre. Zwar hat es nach dieser Theorie im Rahmen einer ihrer beiden grund­sätzlichen Bedingungen, nämlich die der Annahme der Kompetenz und die der Aufrichtigkeit des Zeugnisgebers, immer auch eine Unterschei­dung für bestimmte Wissensbereiche zwi­schen den Experten und den Nichtexperten ge­geben – Ausdrücke hier­für sind unter anderem *doctis­simus in arte sua, probatio artifici in sua arte credendum est*, *experto in sua scientia credendum est*; *expertus*. Allerdings handelt es sich dabei durchweg um ein personenbezoge­nes Expertentum. Dies wird nun aber zu einem Konzept gruppenbezogener (disziplinä­rer) Eingrenzung. Der *vulgus*, wenn man so will, erfährt eine Re-Interpretation, die nicht nur grund­sätzlich auch die Theologen, sondern sogar die Kirchenväter ein­schließen kann.[[104]](#footnote-104)

Bei Galilei milderte sich diese Eingrenzung freilich noch durch seine gelegentlichen Hin­weise, dass sich auch die ,weisen Theologen‘ ein entsprechendes Wissen aneignen könnten und dann an den einschlägigen Stellen der Heiligen Schrift auch ihren wahren Sinn (*veri* *sen­si*) zu finden vermögen[[105]](#footnote-105); aber – wie sich hinzufügen lässt – zu *erzeugen* vermögen sie ein solches Wissen nicht, wenn sie nicht bestimmte Voraussetzungen erfüllen. Nur kurze Zeit später findet diese Unterscheidung ihre theoretische Aufnahme und Weiterentwicklung bei den Cartesianern der ersten Gene­ration mit der Entgegen­setzung von *cognitio commu­nis* (*historica* oder *vulgaris*) und *cognitio philosophica* (oder *accurata*). Der hierin eingelagerte Zündstoff zeigt sich, wenn man die in vier­facher Hinsicht gesehenen Unterschiede zwi­schen beiden betrachtet: Hinsicht­lich der *Wissensträger* – das allgemeine Wissen richte sich an alle, das philosophische be­schrän­ke sich auf die Vertreter der Profession (der je­weiligen Diszi­plin); hinsichtlich der *Mittel* der Wissens-Erlangung – bei jenem stünden sie allen zur Verfü­gung, bei diesem sei die Befrei­ung von Vorurteilen mittels der gesunden Ver­nunft sowie ein bestimmtes Maß an Auf­merk­sam­keit erforderlich; hinsichtlich des *Nutzens* und des *Ziels* der Betrachtung – der Gegen­stand der allgemeinen Wissensansprüche sei auf­grund seines Be­zuges auf die Sinne und das Leben allen gemeinsam, demgegenüber beziehe sich das philo­sophische Wissen auf die Ursa­chen oder die absoluten Dinge; schließlich hinsicht­lich des *Ge­wissheitsgrades* – jene müsse sich mit Probabi­litäten im Status der Meinung be­scheiden und könne insbesondere keine gewusste Wahrheit be­anspruchen, diese biete mit der *cer­titudo meta­­physica* (*mathematica*) die höchste für den Menschen erreichbare Gewissheit.

Im Be­reich der Natur bestehe Gewissheit auf der Grundlage der Erfahrung der Sinne und notwendiger Beweise (*sensata* *esperienza* und *necessarie* *dimostrazioni*). Die erste lateinische Veröffenlichung der *Lettera a Madama Cristina* von 1636, die wohl von dem Protestanten Matthias Bernegger (1582-1640) stammt, erhält bezeichnender Weise den Titel *Nova-Antiqua patrum & pro­bato­rum theolo­go­rum doctrina De sacrae Scrip­turae Testimoniis, in Conclu­si­oni­bus mere Natu­ralibus, quae Sensatâ, & neces­sariis demonstra­tioni­bus evinci possunt, te­mere non usur­pan­dis*.[[106]](#footnote-106) In der Vorrede wird der Gedanke aufgenommen, dass sich die Hei­lige Schrift sowohl entlegener wie unzugäng­licher Darstellungsweisen („abstrusis et importu­nis locutionibus“) als auch der Behandlung gelehrter Fragen („de rebus ultra captum erudien­dorum“) enthalte. Zudem druckt er Keplers Eingangsüberle­gun­gen aus seiner *Astrono­mia nova* ab, darauf folgen Galileis Darlegungen.[[107]](#footnote-107) Wenn sich die Heilige Schrift dem Fas­sungs­versmögen der (einfachen) Menschen selbst in ihren wesent­lichen Aussagen (über Gott) an­gepasst habe, wer wollte dann, so fragt Galilei, ange­sichts der eher beiläufigen Rede in der Heiligen Schrift über die Erde und die Sonne, dass sie sich auch hier immer an strenge Be­grenzung des eigentlichen Sinns gehalten habe?[[108]](#footnote-108)

Hinzu kommt ein traditionallen Moment. Es ist der mehrfach von Galilei angesprochene Grundsatz,[[109]](#footnote-109) dass zwei Wahrhei­ten sich nicht wider­sprechen könnten und aus einem Wider­spruch beider folge, dass eine von beiden kei­ne Wahrheit dar­stelle; eine Aussage könne zu­gleich wahr und falsch sein.[[110]](#footnote-110) Es handelt sich dabei um eine für alle Konfessionen zu­gäng­liche Inter­pre­ta­tions- und Schlich­tungsmaxime. Im Hinter­grund steht ein lange Zeit un­wider­sprochener philosophischer Basissatz: Die Wahr­heit stimmt mit der Wahrheit überein (*verum vero con­so­nat*), sowie – durchweg als äquiva­lente Formu­lierung aufgefasst (was frei­lich nicht zwingend ist): Die Wahrheit wi­derspricht nicht der Wahr­heit (*verum vero non re­pugnat*). Daraus schließt man (ebenfalls allein genom­men nicht zwingend), dass allein das Falsche dem Wahren wider­spreche (*solum falsum vero dis­sonat*). Formulierungen ent­spre­chen­der Annah­men finden sich seit der Antike. Wenn etwas, das hinsichtlich der Natur wahr ist, so kann dem die Heilige Schrift nicht widerspre­chen; wenn etwas in der Heiligen Schrift als wahr erkannt wird, so kann dem kein (gerecht­fertigtes) Wissen über die Natur widerspre­chen.

Nun lässt sich genauer bestimmen, wodurch die partikuläre Akkommodationsannahme im 17. Jahrhundert zum Problem wird: Es ist nicht allein die Charakterisierung derjenigen, bei denen die Akkommodation geschieht, als *vulgi*, sondern die Exklusion derjenigen, bei denen es ihrer nicht bedarf, da sie eigenständigen Zugang zur *cognitio philosophica* besitzen. Dabei kann nur angemerkt werden, dass sich hierin gerade noch nicht eine Historisierung aus­drückt; denn bei dieser Unterscheidung ist nicht zwingend ein zeitlicher Bezug gegeben: Zu­nächst ist sie orientiert an einem zeitlosen *ordo digni­tatis* oder *eminentiae* – das ändert sich erst im 18. Jahr­hundert, wenn man entwicklungs­geschichtlich etwa von der *Kindheit der Menschheit*[[111]](#footnote-111) spricht oder in poetischen oder mythologischen Texten erste Darstellungsweisen von Wissen sieht. Aus der alten Annahme der Akkommodation bei den Kirchenvätern als Anpassung an den Menschen *allge­mein* wird eine Spezialisierung, die nur noch einen Teil umfasst und vor allem nicht für dieje­nigen gilt, die der *cognitio* *philosophica*, also insbesondere der Ursachen­erkenntnis, fähig sind. Es entsteht damit zugleich ein (neues oder verändertes) Problem der Zugänglichkeit von Wis­sen: Nicht nur besitzen die Heiligen Schrift­steller keine Autorität, um über bestimmte Wissensbe­reiche kompetent zu sprechen, es gilt auch für ihre Interpreten: Es ist allein die *cog­nitio* *philo­sophica*, die in bestimmten Berei­chen zu si­cherem Wissen führt. Dem Theo­logen, so er sich nicht auch zur *cognitio phi­losophica* aufschwingt, bleibt dieses Wissen unzugänglich. Die Prüfung obliegt denjenigen, die beides verstünden, die (mathema­tische) Naturwissenschaft und die Theologie.[[112]](#footnote-112) Galilei deutet zumindest an, dass ohne ein solches Wissen sich die Heilige schrift nicht verstehen („intelligenza“).[[113]](#footnote-113)

Bei Galilei findet sich noch ein drittes Moment: In der Heiligen Schrift hat Gott sich an das Fassungsvermögen des Menschen anbequemt; aber es ist nach Galilei die ,größte Torheit‘, wie er sagen lässt, wenn man der Ansicht sei, „dass Gott das Weltall dem geringen Fassungs­vermögen ihrer Vernunft entsprechend geschaffen habe und nicht vielmehr nach seiner uner­messlichen, ja unendlichen Macht.“[[114]](#footnote-114) Zwar gibt es die Akkommodation, aber die mensch­liche Fassungskraft bildet kein Kriterium dafür, wie Gott die Welt geschaffen habe. Später findet sich bei Cartesianer wie Johann Clauberg die Auslegungsregel, dass man sich davor hüten solle, die Wörter einer Rede leicht­fertig in ihrer eng gefassten Bedeu­tung zu verstehen, wenn es die unermessliche Weis­heit des Autors er­laube, ihnen eine um­fas­sende Bedeu­tung zuzu­schreiben, die anderen Grund­sätzen der Auslegung nicht widerspricht – und er fügt hin­zu, dass eine solche Re­gel vor allem dort am Platz sei, wo es um die Auslegung der Reden Got­tes gehe. Da er ja ein im höchsten Grade weiser, wahrhaftiger und mächtiger Autor ist, müssen seine Worte und Taten eher in einem erhabenen, heiligen und weiten als in einem engen und be­grenz­ten Sinne aufgefasst werden.[[115]](#footnote-115)

Das, was bei ihm (und anderen in der Zeit) als Besonderheit hinzu kommt, ist ein diese Auslegungsregel stützen­des Argu­ment. Es handelt sich um die zuletzt auch ange­sichts der (cartesianischen) Kosmo­logie ausgeweiteten astro­nomischen Größenverhält­nisse. Die Aus­wei­tung dieser Verhält­nis­se (etwa durch das Teleskop) verbindet Clau­berg mit der Auswei­tung der All­macht Gottes. Im Zuge dieser Ausführungen kommt er zu dem Vergleich, dass gebildete und from­me Män­ner bei der Interpretation der Heiligen Schrift ihren Sinn („intel­ligentiam, sensum & signifi­ca­tio­nem“) so weit wie möglich ausdehnen – aber zugleich mit der Einschränkung, mit der auch er versucht, die drohende Willkür zu bannen: so lange, wie dem kein (hermeneu­tischer) Grund entge­gen­­stehe.[[116]](#footnote-116)

Noch ein letztes Moment gilt es zu erwähnen. Ohne hier auf Galileis Auseinander­setzung mit der hermeneutischen Maxime der Über­ein­­stim­mung mit der einmütigen Auffassung der Kir­chenväter näher eingehen zu können, unter­läuft er sie in be­stimmter Weise vor dem Hin­ter­grund des inhomogenen Charakters der Hei­ligen Schrift: Es seien, so sagt er, Dinge gewe­sen, mit denen sich die Kirchenväter nicht näher und ex­plizit beschäftigt hät­ten, deshalb sei ihre Au­torität hier nicht anrufbar.[[117]](#footnote-117) Angesehen davon, dass Galilei der Ansicht ist, in Fragen der Natur keine einhellige Meinung.[[118]](#footnote-118) Letztlich wirft Galilei dem Rücksgriff auf die Kir­chenväter in dieser Frage den Gebrauch eines *argumentum e silentio* vor: Es genüge nicht, sich auf den unanimis consensus patrum der Kirchenväter, stattdessen wäre zu zeigen, dass dieses Einigkeit explizit unter Ablehung alternativer Ansichten entstanden sei.[[119]](#footnote-119) Nach der traditionellen Testimoniumslhere würde das bedeuten, dass neben der Anfordreung der Auf­richtigkeit auch die der Kompetenz erfüllt ist. Allerdings scheint Galilei auch andeuten zu wollen, dass die Kirchenvätern in diesen Fragen der Astrono­mie eher wie die *vulgi* seien; denn von ihnen zu fordern, dass sie zu bestimmten Bereichen Überlegungen angestellt hätten, wäre gleichbedeu­tend damit, von ihnen zu erwarten, über etwas nachzudenken, was (für sie) voll­kom­men ver­borgen gewesen sei.[[120]](#footnote-120)

Aber worin liegt das Problem in einer solchen Aufteilung der Heiligen Schrift? Was konn­te man ge­gen die Auffassung Galileis einwenden, dass die ,erste Intention‘ der Heilige Schrift – wie er sagt – allein *in rebus fidei et morum*[[121]](#footnote-121) liege? Zumal wenn das exakt der Formu­lierung auf dem Tridentinum ent­spricht,[[122]](#footnote-122) wenn die Authentizität der Vulgata Latina auf die *res* *fidei et morum* beschränkt wird? Vermutlich zurückweisend auf eine Unter­schei­dung Augustins zwischen *prae­cepta* *vivendi* und *praecepta* *credendi*.[[123]](#footnote-123) Die auf dem Triden­tinum erfolgte Auszeichnung der *vulgata* *Latina* *editio* als *authentisch* ist allerdings im Rah­men der theologischen *Beweislehre* zu sehen: authentisch meint mithin nicht *originär*, son­dern *wahr*. Eingeschrieben ist dann der Un­ter­schied zwischen beweistheoretischer *Au­then­tizität* und hermeneutischem *Ursprung*.[[124]](#footnote-124)

Das, was eine solche Partitionierung im Rahmen der Harmonsierung der kopernika­nischen Ansichten problematisch erschienen ließ, rührte im Wesentlichen aus Überle­gun­gen im Rah­men der zeitgenössischen Au­tori­täts- und Testimoniumstheorie.[[125]](#footnote-125) Bellarminos Unter­schei­dung zwi­schen *ex parte ob­jec­ti* und *ex parte dicen­tis*,[[126]](#footnote-126) die, wenn ich es richtig sehe, in der Forschung kaum erörtert wurde, greift genau hierauf zurück, vielleicht zurückweisend auf die Unter­schei­dung von *ex* *parte facientis* und *ex parte facti* des Aquinaten.[[127]](#footnote-127) Gemeint ist, dass es in erster Linie nicht um die beglaubigte Sache gehe, sondern um den, der beglaubigt. Es ist der Reputations­verlust, den ein Autor auf­grund aufge­wiesener ,Irr­tümer‘ bei bislang als wahr und glaubwürdig angesehenen Wis­sen­sansprü­chen zu erleiden droht. Mehr noch als mensch­liche Autori­täten, bei denen solche Irr­tümer im Nachhinein ebenfalls ihre Autorität in Zweifel zu ziehen ver­mö­gen, vertrage der Grad der *auctoritas* der *scrip­tura sacra* nicht den geringsten Irrtum, der ihr direkt zuschreib­bar ist. Dies bietet dann auch eine Teiler­klärung dafür, weshalb Wissensan­sprüchen wie dem koper­ni­kanischen, obwohl sie nicht *direkt* in Ver­bindung mit dem Heil des die Heilige Schrift lesenden Menschen stehen – und das wird von den Gegnern auch freimütig eingeräumt –, aus *bib­lischen* Gründen so heftig widerspro­chen werden konnte: Man misstraute der induktiven Ratio­nalität der Leser – und darauf zielt letzt­lich *ex parte di­cen­tis*. Die Inquisitionspraxis zeugt bei ihren Verboten immer wieder davon.

Aufschlussreich ist, wie Galilei auf diesen Einwand respondiert. Bellarmins Bei­spiele waren unter anderem, dass in der Heiligen Schrift etwas über die Anzahl der Söhne Abrahams und Ja­kobs stehe. Auch das sei zu glauben, weil es sich in der Heiligen Schrift finde.[[128]](#footnote-128) Ga­lilei nimmt dieses Beispiel auf und ergänzt es um den Hund des Tobias.[[129]](#footnote-129) In der Tat hat die­ses Beispiel auf dem Re­gensburger Reli­gionsgespräch 1601 zwischen Katholiken und Pro­testanten eine gegen die Protestanten gerichtete nicht un­we­sentliche Rolle gespielt. Es war später dann ein Anlass für Unterscheidungen zwi­schen *fides hi­sto­rica*, *fides* *mira­cu­lo­rum* und *fides iu­sti­fi­cans*, um in Bereichen des Glaubens zu dif­fe­ren­zieren, um Einwänden und absur­den Kon­se­quenzen zu be­geg­nen.[[130]](#footnote-130) Wie man auch immer Galileis Hinweis auf das Beispiel des Hundes aus dem (apokryphen) Tobias-Buch deuten mag, es er­scheint eher als ein entpro­blematisierter Ersatz für ein Beispiel zu sein, das Bellarmin gibt, das Galilei aber nicht expli­zit berück­sich­tigt. Bellarmin bringt als Exempel dafür, dass der Schrift *ex parte di­centis* Glau­ben zu schenken sei, nicht allein die Anzahl der Söhne Abrahams und Ja­kobs, son­dern auch, dass Christus von einer Jungfrau geboren worden ist.[[131]](#footnote-131) Dabei handelt es sich um ein grund­sätzlich ande­res Beispiel, da es nach zeitgenössischer Ansicht als ein allein in der Heili­gen Schrift bezeugtes ,Wun­der‘ ange­sehen wird. Zudem ist das Beispiel der Jung­frauenge­burt in der Hinsicht aufschlussreich, da es immer wie­der auch zur Absetzung von dem diente, was die *ratio* der paganen Denker zu erreichen vermag, nämlich nur das, was ohne die Kenntnis der Offenbarung für wahr gehalten wird – und stellt indirekt eine Bezugnahme auf Cicero dar, der als Exempel für eine zwin­gende Beweisführung anführt, dass eine gebä­rende Frau auch mit einem Mann ge­schlafen hat.[[132]](#footnote-132)

Dass Galilei dieses Beispiel gerade nicht aufnimmt, bringt indirekt etwas Wich­tiges hinsichtlich seiner Überlegungen zum Aus­druck: Sie betreffen weder historische Singula­ria noch solche Ereignisse, die nur *secundum apparentiam* wahr sind, und er ig­noriert die Aus­nahmen, die ,Wunder‘, die nach *Gottes Willen* in der Natur geschehen können. Ebenso wichtig jedoch ist, wie Galilei auf dieses Argument mit den Bei­spielen der Söhne Abrahams und Jakobs respondiert. Er unterläuft das Argument, indem er eine bestimmte Schlussfolge­rung aus seiner Vorstellung der epistemischen Auszeichnung von Wissen zur Er­klärung heranzieht: Solche Angaben in der Heiligen Schrift seien deshalb zu glau­ben, weil es keinen Grund ge­be anzu­nehmen, die Heilige Schrift weiche (in ihrem *sensus literalis*) von der Wahr­heit ab, denn solche Aus­sagen wie ihre Nega­tionen seien in gleicher Weise für *alle* Menschen glaub­würdig (*egalemente credibile*). Das nun sei gerade nicht der Fall bei der Bewegung der Erde. In *dieser* Hinsicht ähnelt der kosmologische Wissensanspruch den theologischen Glau­bensmysterien. Gerade solche Wis­sens­ansprüche seien der Allgemeinheit nicht zugänglich; sie zu wissen sei – im Unterschied zu Glaubensmysterien, wie sich ergänzen ließ – nicht wichtig für ihr ewiges Leben und hier habe sich der Heilige Geist in seinen Äußerungen den Fähig­keiten aller angepasst (*accomodar* *i* *pronunciati delle Sacre Lettere*), auch wenn die Wahrheit aufgrund der Dinge selber anders sei (*ex* *parte rei il fatto stia altramente*).[[133]](#footnote-133)

Galilei bezweifelt nicht, dass die in der Heiligen Schrift mitgeteilten Singularia zu glau­ben sei­en; er bietet aber für diesen Sachverhalt eine andere Erklärung als die über die Autoritäts­theorie (*ex parte dicentis*). Die Unterschei­dung, auf der seine Ent­gegnung und Erklärung beruht, ist er­neut die, dass die Heilige Schrift an sol­chen Stellen, die die Fähig­keiten der Allgemeinheit über­steigen, sich so ausdrückt, wie es diesen Fähigkeiten entspreche, zumal die Dinge, um die es gehe, nicht für den Glauben relevant seien. Wenn auch unausge­sprochen liegt hier eine ähn­liche Entge­gen­setzung zugrunde wie später der zwischen *cognitio philosophica* und *cognitio histori­ca*. Allein, so lässt sich zusammenfassen, hin­sichtlich der *cognitio philosophica* passt sich die Heilige Schrift den­jenigen an, die nur eine *cognitio* *communis* zu erlangen vermögen. Das zeigt erneut, wie zentral für Galilei der *partiku­läre* Charakter des Akkommoda­tionsgedankens ist.

**IV. *Secundum* *apparentiam nostri visus***

Abschließend möchte ich noch andeuten, wie das Problem gelöst wird, indem der Akkom­modationsgedanke seinen universalen Charakter zurückgewinnt. Das *Muster* der Problem­lösung taucht schon bei Thomas von Aquin auf. Wenn Thomas das Problem zu fassen hat, dass die Darstellungsweise der Heiligen Schrift nicht bestimmten Anforderun­gen des Be­gründens entspricht und in der Hinsicht eher der Poesie ähnele, führt er aus: Die Poesie be­fasse sich mit Din­gen, die sich aufgrund des Fehlens von Wahrheit nicht von der Vernunft begreifen lassen; die Vernunft werde daher durch Ähnlich­keiten getäuscht. Die Theolo­gie behandle Dinge, die über der menschlichen Vernunft seien. Beiden, der Poesie wie der Heiligen Schrift, sei trotz dieser Unter­schiede – das Nichtrationale auf der einen, das Über­rationale auf der an­deren Seite – die ,sym­bolische‘ Darstellungsweise (*modus symbolicus*) gemeinsam.[[134]](#footnote-134) Gleichwohl sei die Poesie nach Thomas als Erkenntnismittel Teil der rationa­len Philo­sophie, indem sie (fiktionale) tugendhafte Handlungen als tugendhaft darstelle und so den Le­ser zu solchen Handlun­gen animiere, auch wenn sie im Vergleich (etwa) zur Theo­logie nur ein *minimum veritatis* biete. Gleichwohl bleibt das Problem, dass die Heilige Schrift nicht weniger als die Poesie auf der Ebene der *Darstellung* durch *similitudines* und *repraesen­ta­tio­nes* zu charakterisieren sei und damit für sie letzt­lich das gleiche Urteil drohe wie für die Poesie. Das zentrale Muster, das zur Lösung dieses Problems ausgebildet wurde, lässt sich all­ge­mein for­mu­lieren: Von den Eigenschaften der Darstellung ist zu einem differierenden Merk­­­­­mal des Textes der Hei­ligen Schrift überzugehen, das zwar wesentlich sei, sich aber nicht an der Oberfläche der Darstel­lung manifestieren muss. Auch Thomas kennt ein solches: Es ist das *Ziel*, auf das er die Darstel­lungs­weise eines Textes bezieht. Dieses Ziel nun sei bei lite­rarischen und biblischen Texten vollkom­men verschieden: Die einen erzeugten Anschau­lich­keit und ergötzten auf diese Weise, bei den anderen sei dieselbe Darstellungsform diktiert durch Notwendigkeit und Nützlichkeit.[[135]](#footnote-135) Thomas sieht das in einem grundsätz­lichen Zusam­menhang mit der Erkenntnis göttlicher Wahrheit, die der Mensch nicht direkt auffassen kön­ne. Entscheidend ist das Argument aus der *Sache* heraus, auch wenn die Argu­mentationen variieren konnten. Es beruht auf einer (situativen) *Not­wendigkeit* dafür, dass die Schrift nicht anders eingerichtet sein könne, als sie eingerichtet ist: Die Literatur sei bildlich aus *Mangel* an Wahr­heit, die Heilige Schrift hingegen aus einer *Über­fülle*.[[136]](#footnote-136) Bereits Augustin konnte seine Überlegun­gen zu einem Höhepunkt führen, wenn er festhält, dass jeder, der das, was die Hei­li­gen Schrif­ten zu sagen haben, *richtig* verstehe, zu­gleich auch wahrnehme, dass ihre Verfas­ser nicht anders sprechen konnten, als sie es taten.[[137]](#footnote-137)

Mit Hilfe dieses Gedankens einer Notwendigkeit gewinnt der Akkommo­dations­ge­danke am Ende des 17. Jahrhunderts seinen universalen Charakter wieder zurück. Ein Bei­spiel mag genügen: Leib­niz ist ein vergleichsweise strikter Verteidiger des wörtlichen Sinns der Heiligen Schrift: Wenn im *sensus literalis* nichts liege, wie er sagt, „was Gott irgendei­ne Unvollkommenheit zu­schreiben oder ir­gend­eine Gefahr für die Ausübung des Glaubens“ beinhalte, „so ist es sicher und ver­nünftiger, ihm zu fol­gen.“[[138]](#footnote-138) Nun lässt sich nicht anneh­men, die wörtliche Deu­tung der dem Ko­pernika­nis­mus wider­streitenden Passagen würde daran scheitern, indem sie Gott eine Unvollkom­menheit zuschrei­ben oder dem Glauben ab­träglich sind. Für Leibniz gilt denn auch, dass die Heilige Schrift die Wahr­heit und die eigen­tümliche Be­deutung der Sprache bewahre und dass sie sich gerade nicht der Meinung der Menschen anpas­se. Sie beinhalte stattdessen die bedeutendsten verbor­genen Schätze des Wissens – und er fügt hinzu, dies sei Gott als ihrem Autor auch würdiger.[[139]](#footnote-139) Eine *accommo­datio ad errores vulgares* harmoniert mithin nach Leibniz nicht mit den *per­fectiones* der Gottesvorstellung. Aber Leibniz wäre nicht Leibniz, wenn es nicht noch eine Pointe gebe:[[140]](#footnote-140) Sie liegt, wie nach den bisherigen Darlegungen nicht unerwartet, in der Annahme einer *situ­ativen* *Notwendigkeit*. Leibniz schreibt 1688 in einem Brief an den Landgrafen Ernst I. von Hessen-Rheinfels: Wenn Joshua ein Schüler Aristarchs oder des Koper­nikus gewesen wäre, hätte er nicht die Weise geändert, sich so auszudrücken, wie er es getan hat. Andernfalls hätte er die Leute ebenso wie „le bon sens“ schockiert. Alle Kopernikaner – so fährt er fort – wür­den in ihrer ge­wöhnlichen Sprechweise und selbst unter­ein­ander, wenn sie nichtwis­sen­schaft­lich reden, immer sagen, dass die Sonne auf- oder unterge­gangen sei, aber niemals würden sie dasselbe von der Erde sagen. Nach Leibniz liegt der Erklärungsgrund darin, dass sich diese Ausdrücke auf die *Phäno­mene*, nicht aber auf ihre *Ursachen* beziehen.[[141]](#footnote-141) In diesem Sinne kann er dann auch sagen, die Heiligen Schriftsteller hätten ihre Vorstellungen ohne Ab­surdi­täten nicht anders aus­drücken können, selbst wenn erneut ein neues und wahres System vor­getragen werde.[[142]](#footnote-142) Es ist die ge­meine Sprache, respektive die der Phänomene, im Unter­schied zur wissenschaft­lichen, oder die der Ursachen, die Leibniz hier aufnimmt: *Secun­dum appa­ren­tiam* konnten sich die biblischen Schriftstel­ler überhaupt nicht anders mitteilen (um ver­standen zu werden) – und das gilt für alle. Nur erwähnt sei, dass bereits Aristoteles die Sin­nestäuschung von der (falschen) Meinung unterschieden hat: nämlich dass die Sonne nur einen Fuß breit sei; dieser trügerische Augen­schein bleibe auch dann bestehen, wenn man der sicheren Ansicht sei, die Sonne sei größer als die Erde.[[143]](#footnote-143) Ebenfalls nur erwähnt sei, dass die als *notwendig* angesehene Vorstellung einer *accommodatio secundum apparentiam nostri visus* ein Argumentn gegen Thomas Kuhns hinsichtlich der Verallgemeierbarkeit von weit­räumige Ausführungen darstellt,[[144]](#footnote-144) etwa verallgemeinrt etwa die Behauptung, dass Menschen nach einer wissenschaftlichen Revolution Teile der natürlichen Welt in einer vollständig an­deren Weise sehen würden. Die vorausge­gan­genen Aus­führungen zeigen demgegenüber, dass das als *verallgemeinernde* Aussage ein viel zu simples Bild einer wissen­schaftlichen Episode mit der Be­to­nung eines *An­ders­sehens* zeich­net zeichnet. Die offenbar weihtin ver­gessene Pointe ist denn auch, dass man die Son­nen­be­wegungen *genau wie zuvor* *sieht*.

Das, was Leibniz mithin zu vermei­den versucht, sind die theologischen Bedenken ge­gen bestimmte Formulierun­gen des Gedankens der Akkommodation, die den Verdacht der *simulatio* wecken könnten; das, was vorliegt, wäre eher eine *dissimulatio*, und die galt nicht als verwerflich.[[145]](#footnote-145) Zusammengefasst: Leibniz teilt nicht nur die *prae­sumtio* der strikten Wahrung des *sensus literalis* bei der *probatio theologica*, nicht nur ein striktes *necessitas*-Kriterium beim Übergang zu einer nicht­literalen Be­deutung, sondern er geht sogar so weit, dass er den Gedanken der An­pas­sung der Heiligen Schrift *ad captum vulgi* allein unter der Voraus­setzung akzeptiert, dass sich hierfür eine (situ­ative) Notwendigkeit auf­zei­gen lasse.[[146]](#footnote-146) Die Pointe ist: Die Akkommodation in der Heiligen Schrift orientiert sich nicht am Vulgus (*ad captum vulgi*), indem sie den Philo­sophen ausnimmt, son­dern sie spricht *secundum* *appa­rentiam nostri visus* und das gilt nach der Notwendigkeits­annahme für *jeden* Menschen in der Situation, seien sie Kopernikaner oder nicht. Auf diesem Weg hat dann der Gedanke der *par­tikulären* Akkommodation zurückgefunden zu dem Gedanken einer *all­gemeinen* Ak­kom­mo­­dation im Bereich der Sinneswahrnehmung.[[147]](#footnote-147)

1. Vgl. u.a. A. M. Dubarle, Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature. In: Revue des sciences philosophiques et theologiques 50 (1966), S.67-87, Giorgio Spini, The Rationale of Galileo’s religiousness. In: Carlo L. Golino (Hg.), Galileo Reappraised. Berkeley und Los Angeles 1966, S. 44-66, Willam R. Shea, La Controriforma e l’esegesi biblica di G. Galilei. In: Albino Babolin (Hg.), Pro­ble­mi re­ligi­osi e filosofia. Pa­dova 1975, S. 27-65; Frances­co Barone, Diego de Zu­ñiga e Galileo Galilei astro­nomia eliostatica ed esegesi biblica. In: Critica storia 19 (1982), S. 319-334, Oddone Longo, Paolo Antonio Foscarini fra Bel­larmino e Galilei. In: Atti dell’­Istituto Ve­neto di Scienze, Lettere ed Arti 151 (1982/83), S. 267-295; François Russo, Galilée et la culture théolo­gi­que de son temps. In: Paul Poupard (Hg.), Galileo Ga­lilei 350 ans d’histoire 1633-1983. Tournai 1983, S. 151-178, Alistair Cameron Crombie und Adriano Carugo, The Jesuits and Galileo’s Ideas of science and of nature [zuerst 1983], In: A. C. Crombie, Science, art and nature in medieval and modern thought. London und Rio Grande 1996, S. 165-229, Jean Stengers, Les premiers Coperniciens et la Bible. In: Revue Belge de Philo­logie et Histoire 62 (1984), S. 703-719, Olaf Pedersen, Galileo’s Religion. In: G. V Coyne et al. (Hg.), The Galileo Affair: A Meeting von Faith and Science. Città de Vatica­no 1985, S. 75-102, Rinal­do Fabris, Ga­lileo Galilei e gli orientamenti esegetici el suo tempo. Roma 1986, Mauro Pesce, L’interpretazi­one dell Bibbia nella Lettera di Gali­leo a Cristina di Lore­na et la sua ricezione. Storia di una dif­fi­cultà nel distinguere ciò che è reli­gioso da ciò che non lo è. In: Annali di Storia dell’­Ese­gesi 4 (1987), S. 239-284, Id., Mo­menti della rice­zione dell’er­me­neutica biblica galileiana e della Lettera a Cristina nell XVII secolo. In: Annali di Storia dell’Esegesi 8 (1991), S. 55-104, William R. Shea, Galileo and the Chuh. In:David C. Lindberg und Ronald L. Numbers (Hg.), God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science. Berk­eley, Los Angales und London 1986, S.114-135, Robert S. Westman, The Copericans and the Churches. In: ebd., S. 76-113, Winfred Lovell Wisan, Galileo and God’s Creation. In: Isis 77 (1986), S. 473-486, Peter Dear, The Church and the New Philo­sophy. In: Stephen Punfrey, Paolo Ros­si und Maurice Slawinski (Hg.), Science, culture and popular belief in Renaissance Europe. Manchester und New York 1991, S. 119-139, Richard J. Blackwell, Galileo, Bellarmine and the Bible. Notre Dame 1991, Joseph C. Pitt, The Heavens and Earth: Bellar­mine and Galileo. In: Peter Barker und Roger Ariew (Hg.), Revolution and Continuity. Essays in the History and Philosophy of Early Modern Science. Washington 1991, S. 131-142, Volker Reinhardt, Das Konzil von Trient und die Naturwissen­schaften. Die Auseinandersetzung zwischen Bellarmin und Galilei als Paradig­ma. In: Paolo Prodi und Wolfgang Reinhard (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne. Berlin 2001, S. 381-393, Walter Brand­müller und Egon Johannes Greipl (Hg.), Co­pernico, Galilei e la Chiesa. Fine della controversia (1820) gli atti del Sant’Uffizio. Firenze 1992, Franco Motta; Due copie della lettera di Galileo a Cristina di Lo­rena tra Sei e Sett­cento. In: Annali di Storia dell’Ese­gesi 12 (1995), S. 129-143, Rivka Feldhay, Recent Narratives on Galileo and the Church: or The Three Dogmas of Coun­ter-Reforma­tion. In: Jür­gen Renn (Hg.), Galileo in Con­text. Cam­bridge 2001, S. 219-237, auch Ead., Catholicism and the emegernce of Galilean science: A conflict be­tween science and reli­gion ? In: Knowledge and Society 7 (1988), S. 139-163, Jean-Robert Armo­­gathe, La vérité des Ecritures et la nou­velle phy­sique. In: Id. (Hg.), Le Grand Siècle et la Bible. Paris 1989, S. 49-60, Gary B. Deason, John Wil­kins and Galileo Galilei: Copernicanism and Bib­lical Interpre­tation in the Pro­testant and Catholic Tradi­tion. In: Elsie Anne McKee und Brian G. Arm­strong (Hg.), Pro­bing the Reformed Tradition. West­minster/Louisville 1989, S. 313-338, Dale L. Sulli­van, Ga­lileo’s Appa­rent Ortho­doxy in His Letter to the Grand Duchess Christina. In: Rhe­torica 15 (1994), S. 237-264, Giorgio Sta­bile, Lin­guaggio della natura e linguaggio ella scrittura in Galilei dalla *Istoria* sulle Macchie solari alle lettere Co­pernicane. In: Nuncius 9 (1994), S. 37-64, Stéphane Garcia, Galileo’s Relapse. On the Publication of the Letter to the Grand Duchess Christina (1636). In: Ernan McMullin (Hg.), The Church and Galileo. Notre Dame 2005, S. 265-278., sowie weitere Beiträge in diesem Band. Zudem John L. Russell, What was the Crime of Ga­lileo? In: Annals of Science 52 (1995), S. 403-410, Annibale Fantoli, Galileo: For Copernica­nism and the Church. Citta del Vaticano 1994, Id., Ga­lileo e la Chiesa: una controversia ancora aperta. Ro­ma 2010, Pierre-Noël Mayaud, Deux textes au cœur du conflit: entre l’As­trono­mie Nou­velle et l’Ecri­ture Sainte: la lettre de Bellarmin á Foscarini et la lettre de Galilée à Chris­tine de Lor­­raine. In: Paul Poupard (Hg.), Aprés Galilée. Paris 1994; Mi­chael John Gorman, A Matter of Faith? Christoph Scheiner, Jesuit Censorship, and the Trial of Ga­lileo. In: Perspectives of Science 4 (1996), S 283-320, auch Grant McColley, Christopher Scheiner and the Decline of Neo-Aristotelianism. In: Isis 32 (1940), S. 63-69, Ken­neth J. Howell, Galileo and the His­tory of Herme­neutics. In: Jitse M. van der Meer (Hg.), Facets of Faith and Science: Vol. IV. Lan­caster 1996, S. 245-260, Id., Co­pernicanism and the Bible in Early Modern Science. In: ebd., S. 261-284, William E. Car­roll, Galileo, Science and the Bible. In: Acta Philoso­phi­ca 6 (1997), S. 5-37, Id., Galileo and Biblical Exegesis. In: José Montesinos und Car­los Solís (Hg.), Largo campo di filoso­fare. La Ora­to­va 2001, S. 677-691, Marcello Pera, The god of theologians and the god astro­nomers: An apology of Bellarmine. In: Peter Macha­mer (Hg.), The Cam­bridge Com­panion to Ga­lileo. Cam­brid­ge 1998, S. 367-387, Antonino Poppi, La lettera del cardinal Carlo Conti a Ga­lileo su cosmolo­gia aristotelica e Bibbia (7 luglio 1612) l’approdo galilei­ano alla nuova herme­neu­tica bib­lica. In: Id., Ricerche sulla teologia e la scienza nell Scuola pado­vana del Cinque e Seicen­to. Sove­ria Man­nelli 2001, S. 189-217, Id., Astronomia e Bibbia nell’ ”Anticopernicus catholicus” di Gior­gio Polac­co (1644) [zuerst 1981/82] in: ebd., S. 231-244, Er­nan McMullin, Galileo on Science and Scripture. In: Peter Macha­mer (Hg.), The Cam­bridge Com­pa­nion to Galileo. Cam­brid­ge 1998, S. 271-347, Id., The Galileo Affair: Two Decisions. In: Journal for the History of Astro­no­my 40 (2009), S. 191-212, Francesco Beretta, Galileo Galilei und die Römische Inquisition (1616-1633). In: Hubert Wolf (Hg.), Inquisition, Index, Zensur. Paderborn, München, Wien und Zürich 2001, S. 141-158, Id., Le procès de Galilée et les archives du Saint-office. Aspects judicaires et théologiques d’un condem­na­tion célèbre. In: Revue des sciences philosophiques et theologiques 83 (1999), S. 441-490, Id., Les dominicains et le procès de Galilée ou de l’Inquisition comme instrument de pro­motion sociale et d’hégémonie intellectu­elle. In: Carlo Longo (Hg.), Praedica­tores inquisitiones III: I Domenicani e l’Inquisizione Romana. Roma 2008, S. 483-498, Isa­belle Pantin, Science et religion au temps de la revolution scien­tifique: les co­per­niciens et les règles de l’exé­gèse. In: Archives des sciences 55 (2002), S. 107-123, auch Ead., “Dissiper les ténèbres qui restent encore à percer”, Ga­lilée, L’Eglise conquérante et la République des Philosophes. In: Alain Mothu (Hg.), Révolution scientifique et Libertinage. Turnhout 2000, S. 11-34, Roma­no Nanni, Galileo Galilei 1613-1616. Naturphi­lo­sophie und Bibel­exe­gese. In: Zeit­sprünge 5 (2001), S. 217-253. Eben­falls zu wenig kontextuali­sierend verfährt Wade Rowland, Gali­leo’s mistake: A New Look at the Epic Con­fron­tation Be­tween Ga­lileo and the Church. New York 2001, Michele Camerota, Galileo Galilei e la cultura scientifica della contro­riforma. Roma 2004, Hans Bieri, Der Streit um das kopernikanische Welt­system im 17. Jahrhun­dert. Galileo Gali­leis Akkommodationstheorie und ihre historischen Hin­tergründe. Quellen – Kom­mentare – Über­setzungen unter Mitarbeit von Vir­gilio Masciadri. Bern 2007, Thomas F. Mayer, The Roman Inquisi­tion’s pre­cept to Galileo (1616). In: Bri­tish Jour­nal for th History of Science 43 (2010), S. 327-351, Luigi Guerrini, Echoes from the Pulpit: A Preacher against Gali­leo’s Astrono­my (1610-1615). In: Journal of the History of As­tro­no­my 43 (2012), S. 377-389, w­e­nig ergiebig Isabelle Stengers, Die Galilei-Affären. In: Michel Serres (Hg.), Elemente einer Ge­schichte der Wissenschaf­ten. Frankfurt am Main 1994, S. 395-443, ferner Joseph Agassi, On Ex­plaining the Trial of Galileo [1971]. In: Id., Science and Society. Studies in the So­cio­logy of Science. Dordrecht, Boston und London 1981, S. 321-351, zudem Robert W. Richgels, The Pattern of Controversy in a Counter-Reformation Classic: The Controversies of Robert Bellarmine. In: Sixteenth Century Journal 11 (1980), S. 3-15, zudem Peter Godman, The Saint as Censor: Robert Berarmine between Inquistion and index. Leiden 2000, ferner Bernard R. Goldstein, Galileo’s Account of Astronomical Mira­cles in the Bible. A Confusion of Sources. In: Nuncius 5 (1990), S. 3-16. Vollkommen belanglos Kasten Harries, Truth and Value Today: Ga­lileo contra Bellarmine. In: Filozofski vestnik 35 (2004), S. 95-106, – Die Sammlung: I Documenti del Processo di Galileo Galilei a cura di Sergio Pagano. Città del Vatican 1984, bietet keine neuen Dokumente, zudem Robert W. Richgels, The Pattern of Controversy in a Counter-Reformation Classic: The Controversies of Robert Bellarmine. In: Sixteenth Century Journal 11 (1980), S. [↑](#footnote-ref-1)
2. Maurice A. Finocchiaro, The Galileo Affair. A Documentary History. Berkeley, Los Angeles und London 1989, Id., Defending Copernicus and Galileo: Critical Reasoning in the Two Affairs. Dor­drecht 2010, S. 96. – Zudem Id., Science, Religion, and the Historiography of the Galileo Af­fair. On the Undesirability of Oversimplification. In: Osiris 16 (2001), S. 114-132, zur Rezeption des Prozesses Id., Galileo as a ‘bad theologian’: a formative myth about Galileo’s trial. In: Studies in History and Philosophy of Science 33 (2002), S. 753-791, Id., Defending Coper­nicus and Galileo: Critical Reasoning in the Two Affairs. Dordrecht 2010, auch Id., Retrying Galileo: 1633-1992. Berkley 2005, Id., The Me­tho­logical Background to Galileo’s Trials. In: William A. Wallace (Hg.), Reinterpreting Galileo. Washington 1986, S. 241-272. John Brooke und ­Geoffrey Cantor, Reconstring Nature. The Enga­gement of Science and Religion […]. Edin­burgh 1998, Section II. 4: „The Contemporary Rele­van­ce of the Galileo Affair”, S, 106-140. Zudem Massimo Buccian­tini, Contro Galileo: Alle Orgini dell’affaire. Firenze 1995, Zu einer Sammlung von Dokumenten, die frei­lich schon bekannt gewe­sen sind, Sergio Pagano (Hg.), I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei (1611-1741). Nuova ed. accresciuta, riv. e annotata. Città del Vaticano 2009, Ernan McMullin, (Hg.), The Church and Galileo. Notre Dame 2005, ferener Beiträge in Richard S. Westfall, Essays on the Trial of Galileo. Notre Dame 1989. [↑](#footnote-ref-2)
3. Vgl. Thomas S. Kuhn, The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought. Cambridge 1957, S. 195/196: „The bitterness of official Protestant opposition is, in practice, far easier to understand than its Catholic counterpart […]. Luther and Calvin and their followers wished to return to a pris­tine Christianity, as it could be discovered in the words of Jesus and the early Fathers of the Church. To Protes­tant leaders the Bible was the single fundamental source of Christian knowledge […]. They abhorred the ela­bo­rate metaphorical and allegorical in­ter­pretation of Scripture, and their literal adherence to the Bible in mat­ters of cosmology had no parallel since the days of Lactantius, Basil, and Kosmas. To them Copernicus may well have seemed a symbol of the tortuous reinterpretations which during the later Middle Ages, had separa­ted Chris­tian from the basis of their belief. Therefore the violence of the thunder that official Pro­testantism directed at Coper­nicus seems almost natural. Toleration of Copernicanism would have been toleration of the very attitude toward Holy Writ and toward knowledge in general which, ac­cording to Protestants, had led Christia­nity astray.” [↑](#footnote-ref-3)
4. So z.B. Olaf Pedersen, Galileo and the Council of Trent: The Galileo affair revisited. In: Journal of the History of As­tro­nomy 14 (1983), S. 1-29, auch Michael Segre, The Wake of Galileo. New Brunswick 1991, S. 1ff. Nach Maurice Finnocchiaro, The Galilio Affair. Berkeley 1989, S. 11ff, gebe es keine Hinweise für einen Einfluss des Tridentinums auf die Ver­urteilung. Zum Hintergrund u.a. Jules Speller, Gali­leo’s Inqui­sition Trial Revisited. Frankfurt am Main 2008. [↑](#footnote-ref-4)
5. Auf weitere Aspekte gehe ich ein in Lutz Danneberg, Hermeneutik zwischen Theologie und Natu­rphilosophie: der *sensus accommodatus*. In: Denis Thouard et al. (Hg.), Philologie als Wissens­modell. Phi­lologie und Philo­sophie in der Frühen Neuzeit. La philologie comme modèle de savoir. Philo­logie et philosophie à la Renaissance et à l’Âge clas­sique. Berlin/New York 2010, S. 231-283. [↑](#footnote-ref-5)
6. Vgl. u.a. Eugenio Garin, A Propositio di Copernico. In: Rivista critica di storia della filosopfia 26 (1971), S. 83–78, Id., Alle origini della polemica anticopernicana. In: Studia Copernicana 6 (1973), S. 31–42, sowie Miguel A. Granada, Giovanni Maria Tolosani e la prima reazione romana di fronte al ,De revolutionibus‘. In: Massimo Bucciantini und Maurizio Torrini (Hg.), La diffusione del co­per­nicanesimo in Italia, 1543–1610. Firenze 1997, S. 11–35. [↑](#footnote-ref-6)
7. Vgl. Pietro Redondi, Galilei, der Ketzer [Galileo eretico, 1983]. München (1989) 1991. [↑](#footnote-ref-7)
8. So von Vicenzo Ferrone und Massimo Firpo, Galileo tra inquisitori e microstorici. In: Rivista sto­rica italiana 97 (1985), S. 177-238, dazu Redondi, Galileo eretico: anatema. In: ebd., S. 934-956, ferner Feronne/Firpo, Re­plica. In: ebd., S. 957-968, Edward A. Gosslein in: The Sixteenth Century Journal 16 (1985), S. 523-524, kritisch auch die Rezension von Olaf Pedersen in : Archives inter­na­tionales d’histoire des sciences 35 (1985), S. 491-493, Pierre Costabel, L’atomisme, face ca­chée de la condemnation de Ga­lilée? In: La vie des sciences, Comptes rendus, sèrie général 4 (1988), S. 349-365, Edward A. Gosse­lin, [Rez.] in: The Sixteenth Century Journal 16 (1985), S. 523-524, Richard S. Westfall, *Galileo Heretic*: Prob­lems, As They Appear To Me, With Redon­di’s Thesis. In: History of Science 26 (1988), S. 399-415, William A. Wal­­­lace, The Problem of Apodictic Proof in Early Seven­teenth-Century Me­cha­nics: Galileo, Guevar, and the Jesuits. In: Science in Con­text 3 (1989), S. 67-87, insb. S. 81ff, Ernan McMullin auch Pierre-Noël Mayaud, Une ,nouvelle‘ affaire Galilée? In: Revue d’Histoire des Sciences 45 (1992), S. 161-230, mit neuem Material zu einem der Partizi­pienten Orazio Grassi (ca. 1582-1654); unentschieden Michael Segre, Redondi’s Theory and New Per­spectives in Galilean Stu­dies. In: Archives Internationales d’Histoire des Sciences 40 (1990), S. 3-10, William R. Shea, Gali­leo’s Atomic Hypothesis. In: Ambix 17 (1970), S.13-27, vgl. auch Ernst Goldbeck, Galileis Atomistik und ihre Quellen. In: Id., Der Mensch und sein Weltbild im Wandel vom Altertum zur Neuzeit. Gesammelte kosmologische Abhandlungen. Leipzig 1925, S. 148-184, sowie Louis Löwenheim, Der Einfluss Demokrit’s auf Galilei. In : Archiv für Ge­schich­te der Philosophie 7 (1894), S. 230-268. - Nur ­erwähnt sei, dass für die skep­tische Haltung Melanchthons seine Zurückweisung des „atomis­tischen Welt­bild[es] De­mo­krits und Epi­kurs“ angenommen wur­de, so von. Emanuel Hirsch, Ge­schichte der neuern evan­ge­lischen Theologie im Zusam­men­hang mit den all­ge­meinen Bewegungen des euro­päischen Denkens. Gütersloh (31964), 1984, Bd. I, S. 117; wohl ohne Kenntnis der Vermu­tung Hirschs geht dem ein wenig ausführ­licher Bruce T. Mo­ran, The Uni­verse of Phi­lip Melanchthon: Criticism and Use of the Copernican The­ory. In: Comi­tatus 4 (1973), S. 1-23, insb. S. 10/11, nach; allerdings mit keinem sonderlichen Er­folg. [↑](#footnote-ref-8)
9. In Galilei, Lettera a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana [1615]. In: Id., Le Opere. Vol. V. , S. 307-348, heißt es (S. 342): Wenn ein Irrtum einmal nachgewiesen sei, dann müsse man ihn auch nicht mehr verbieten, da ihn jeder sähe: „Però, quando volessero procedere con sincerità deverebbono o, tacendo, con­fes­sarsi ianbili a poter trattar di simili materie, a vero prima considerare che non è nella potestà loro nè di altri che del Sommo Pontefice o de’sacri Concilii il dichiarare una proposizione per erronea, ma che bene sta nell’ar­bitrio loro il disputar della sua falsità; dipoi, inten­dendo come è impossibile che alcuna proposizione sia insieme vera ed eretica dovrebbono occurpasi in quella parte che più aspetta a loro, ciò è in dimostrar la falsità di quella; la quale come avessero scoperta, o non occorrerebbe più il proibirla, perché nessuno la se­guirebbe, o il proibirla sarebbe sicuro e senza pericolo di scandalo alcuno.” Er ist zudem der An­sicht (S. 343), dass eine Behauptung nicht veruteilt werden dürfe, wenn man noch zweifelt, ob sie wahr oder falsch ist: „Ed in somma se non è possibile che una conclusione sia dichiarata eretica mentre si dubita che ella poss’esser vera.” Angesichts der Behauptung der Erdbewegung hätte das keinen Erfolg, so Galilei. [↑](#footnote-ref-9)
10. So wichtig die Betonung der Rhetorik in den Auseinandersetzungen auch ist, so verstellt oftmals der Blick hierauf, dass es nicht nur um Rhetorik gegangen ist; das ist auch der Fall bei Jean Dietz Moss, Galileo’s Letter to Christina: *Some Rhetorical Con­siderations*. In: Re­naissance Quarterly 36 (1983), S. 547-576, Ead., Galileo’s Rhe­torical Strategies in Defense of Co­pernica­nism. In: Paolo Galluzzi (Hg.), Novità celesti e crisi del sapere, Firenze 1984, S. 95-103, Ead., The Rhetoric of Proof in Ga­lileo’s Wri­tings on the Copernican System. In: George V. Coyne et al. (Hg.), The Ga­lileo Affair, S. 41-65, Ead., The Rhetoric of Proof in Galileo’s Writings on the Copernican System. In: William A. Wallace (Hg.), Re­inter­pre­ting Galileo. Washington 1986, S. 179-204, sowie Ead., Novel­ties in the Heavens: Rhe­toric and Science in the Copernican Controversy. Chicago/London 1993, insb. S. 129-211, auch Ead., The Interplay of Science and Rhetoric in Seventeenth Century Italy. In: Rhetorica 7 (1989), S. 23-43, Ead., Dialectic and Rhetoric: Questions and Answers in the Copernican Revolution. In: Argumentation 5 (1991), S. 17-37, hauptsächlich auf Rhetorik achtend Dale L. Sullivan, Galileo’s Apparant Orthodoxy in His Letter to the Grand Durchesse Christina. In: Rhetroica 12 (1994), S. 237-267, zudem, wenn auch verhaltener, William Shea, Galileo’s Coperni­canism: The science and the rhetoric. In: Peter Machamer (Hg.), The Cambridge Compa­nion to Galileo. Cambridge 1998, S. 211-243, ferner David K. Hill, The Projection Argument in Galileo and Copernicus: Rhetorical Strategy in the Defense of the New System. In: Annals of Science 41 (1984), S. 109-133, Ofer Gal, Tropes and Topics in Scientific Discourse: Galileo’s *De Motu*. In: Science in Context 7 (1994), 25-52, A. C. Crombie und Adriano Carugo, Galilei and the Art of Rhetoric. In: Nouvelles de la Republique des Letteres 2 (1988), S. 7-31. [↑](#footnote-ref-10)
11. Vgl. Lutz Danneberg, *Grammatica*, *rhetorica* und *logica sacra* vor, in und nach Glassius’ Philo­lo­gia Sacra – mit einem Blick auf die Rolle der Hermeneutik in der Beziehung von Verstehen, Glau­ben und Wahrheit der Glaubensmysterien bei Leibniz. In: Christoph Bultmann und L. Danneberg (Hg.), Hermeneutik - Hebraistik – Ho­miletik. Die *Phi­lologia Sacra* im frühneuzeitlichen Bibelstu­dium. Berlin und New York 2011 (Historia Her­me­neutica 10), S. 11-297. [↑](#footnote-ref-11)
12. Luther, Rationis Latomianae confutatio [1521] (Werke, 8. Bd., S. 43-128, hier S. 63), auch Id., Vorl­e­sungen über 1. Mose von 1535-45 (Werke, 44. Bd., S. 109): „Ac pulchre dixit Augustinus: […]“, auch Id., Tischreden. 6. Bd. Weimar 1921, Nr. 6989 (S. 308): „St. Augustinus hat eine Regel gegeben, *quod figura et allegoria nihil probet, sed historia, verba et grammatica*, die thuns. *Figura* die thut nichts uberall.“ [↑](#footnote-ref-12)
13. So z.B. Augustinus, Epistolae. Classis secunda [396-410], Ep. 93 (ad Vincentium), 8, 24 (*PL* 33, Sp. 121-472, hier Sp. 334): „Quis autem non impudentissime nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpetari, nisi ha­beat et manifesta testimonia, quorum lumine illustrentur obscura?“ Eine andere Stelle lässt sich finden in Id., Epis­tola ad Ca­tholicos Contra Donatistas, vulgo De unitate ecclesiae liber unus [405], V, 9 (*PL* 43, Sp. 391-444, hier Sp. 397). Vgl. auch Id., De Genesi ad litteram [388/89], IV, 10 (*CSEL* 28/1, S. 107), wo er zwar nicht den Notwen­dig­keitsausdruck verwendet, aber deut­lich macht, dass zunächst das, was in der Heiligen Schrift geschrieben steht, als *factum* anzuneh­men sei; nur dann, wenn es ,nötig‘ sei, könne man sich Gedanken zu einem übertra­genen Sinn Ge­dan­ken machen: „[…] ut prius omnia quae scripta sunt facta monstrentur, et deinde si opus est, etiam aliquid significasse doceantur.“ [↑](#footnote-ref-13)
14. Vgl. Thomas von Aquin, Contra doctrinam retrahentium a religione [auch: Contra retrahentes, 1271]. In: Id., Opuscula Theologica. Vol. II [...]. Roma 1954, S. 159-190, hier cap. 7, 775 (S. 169). In Id., Summa Theologica [1266-73]. Josepho Pecci. Editio Tertia. Roma 1925, I, q. 2, a. 10, ad primum, S. 22, heißt es: „[…] omnes sen­sus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quae secun­dum allegoriam dicuntur […]. Nonc tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessa­rium quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.” [↑](#footnote-ref-14)
15. Vgl. Bellarmino, Disputationes de controversis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos [1586/1588/1593], Tomus Primus. Paris 1870 (Opera Omnia I. ND 1965), lib. III, cap. IV (S. 175): „His ita constitutis, convenit inter nos et adversarios, ex solo litterali sensu peti debere argu­menta efficacia: nam eum sensum, qui ex verbis immediate colligitur, certum est sensum esse Spi­ritus sancti. At sensus mystici et spi­ri­tu­ales varii sunt, et licet aedificent cum non sunt contra Fi­dem, aut bonos mores, tamen non semper constat, an sint a Spiritu sancto intenti.“ Das ist immer auch bei den Pr­otestanten in Erinnerung geblieben – nur ein Beispiel Valentin Alberti (1635-1697), *Diploàn K£ppa*, Quod est Cartesianismus et Coccejanismus Belgio hodie mo­lesti, nobis suspecti [...] adducati, et qua Errores, nostraeque Ecclesiae Interesse examinati. Wit­tebergae 1708, cap. II, § 24, S. 41: „Tametsi enim Recentiores Papistae, convicti scilicet à nobis, ad sensum literalem, nisi aliud textus & contextus requirat, respiciendum esse, nobiscum statuunt“, darauf folgt dann das Bellarmin-Zitat. Das Werk ist zuerst 1678 erschienen. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ausführlich hierzu am Beispiel Galileis Lutz Danneberg, Hermeneutik zwischen Theologie und Natur­phi­lo­sophie. [↑](#footnote-ref-16)
17. Clauberg, Logica vetus & nova, Modum inveniendae ac tradendae veritatis, in Genesi simul & Analysi, facili methodo exhibens [1654]. In: Id., Opera Omnia Philoso­phi­ca [...]. Amstelodami 1691, S. 765-910, § 30, S. 850: „*Resp*. Cùm sensus orationis proprius naturâ sit prior tropico, tam diu in illo persistendum est, donec ad hunc amplectendum adigat necessitas. Et sic S. Augustinus: semper verborum pro­prietatem retinendam esse, nisi quae­dam bona *ratio tropum suadet*. Quod convenit cum illo Jurisconsultorum, quo negant, a verborum propri­eta­te recedendum esse, nisi justa interpretatio id suadeat.“ [↑](#footnote-ref-17)
18. Vgl. Dante, Gastmahl [Convivio, zw. 1304 und 1308]. Vollständige Ausgabe. Aus dem Italieni­schen übertra­gen und kommentiert von Constantin Sauer. München 1965, II, 1, S. 52. – In ver­schiedene Bilder gefasst – etwa das des Hausbaus, in dem das Fundament der *sensus literalis* bildet – ist das seit den Kirchenvätern zugänglich; aber es taucht an verschiedenen Stellen, mehr oder wenig im­plizit auf; so auch in Gestalt einer vegetarischen Metaphorik, wenn Gregor der Große über das gewöhnliche Verfahren spricht, die prophetischen Reden auszu­legen, vgl. Id., Homiliae in Hier­zechielem prophe­tam (*CCL* 142): Man beginne mit der Be­schrei­bung von Per­son, Ort und Zeit, um dann die Ge­heim­nisse der Prophetie mitzuteilen; das erstere dient dazu, um für den festen Wahr­heitsbeweis die Wurzeln des Geschehens, also die historischen Fakten festzuhalten, um dann aus den Wurzeln die Früchte des Geistes durch Zeichen und Allegorien hervorzubrin­gen: „Usus propheticae locu­tionis es tut prius per­so­nam, tempus locumque describat, et postmodum dicere mysteria prophetae incipiat, quatenus ad ueritatem solidius ostendendam, ante historiae radicem figat, et post fructus spiritus pers signa et allegorias pro­ferat.“ [↑](#footnote-ref-18)
19. Glassius, Philologia Sacra [...1623] Adiecta svb finem hvivs operis est eivsdem B. Glassii Logica Sacra, provt eandem ex MSTO [...1705] Edidit Johannes Gothofredvs Olearivs [...] Editio No­vis­sima [...] Accedit Praefatio Jo. Francisci Bvddei. Lipsiae 1743, lib. II, pars I, tract. II, Sp. 407. [↑](#footnote-ref-19)
20. Z.B. Hugo von St. Viktor, Didascalicon (*PL* 176), Sp. 185: „Historia est rerum gestarum narration quae in prima significatione litterae continetur.” [↑](#footnote-ref-20)
21. Vgl. Isidor von Sevilla, Etymologiae. Ed. W. M. Lindsay. Oxford 1911, I, 44, 5. [↑](#footnote-ref-21)
22. Vgl. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae. De Veritate [1256-59] (Opera omnia. IX, ed. Parmae, S. 5-458), q. 4, a 1 (S. 64): „Et ideo, quia verbum exterius, cum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius secundum nominis impositionem, per prius vocale verbum dicitur verbum quam verbum interius, quamvis ver­bum interius naturaliter sit prius, utpote, exterioris causa efficiens et finalis.“ [↑](#footnote-ref-22)
23. Hierzu L. Danneberg, Der *ordo inversus*, sein Zerbrechen im 18. Jahrhundert und die Versuche seiner Hei­lung oder Substitution (Kant, Hegel, Fichte, Schleiermacher, Schelling). In: Simone de Angelis, Florian Gelzer und Lucas Marco Gisi (Hg.), ,Natur‘, Naturrecht und Ge­schichte. Aspekte eines fun­damentalen Begründungsdiskur­ses der Frühen Neuzeit (1600-1900). Heidelberg 2010, S. 93-137. [↑](#footnote-ref-23)
24. Hierzu auch L. Danneberg, Siegmund Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik. In: Axel Bühler (Hg.), Un­zeit­gemäße Hermeneutik. Interpretationstheorien im Denken der Aufklärung. Frank­furt/­M. 1994, S. 88-157. [↑](#footnote-ref-24)
25. Vgl. z.B. Hieronymus, Commentariorum in Jeremiam libri sex [415], 31, 35 (*PL* 24, Sp. 679-900, hier Sp. 885):, auch Id., In Commentaria in Naum Prophetam liber unus 1, 9 (*PL* 25, Sp. 1231-1272, hier Sp. 1238). [↑](#footnote-ref-25)
26. Vgl. Augustin, De Genesi ad litteram [401-414], VIII,1: „Sane si nullo modo pos­sent slava fide ve­ritatis ea, quae corporaliter hic nominata sunt, corpo­ra­liter etiam accipi, quid ali­ud remaneret, nisi ut ea potius figurate dicta intelligeremus, quam scrituram sanctam im­pie cul­paremus? Porro autem si non solum non impediente, ve­rum etiam solidius asserunt divini eloquii narrationem haec etiam corpora­liter intellecta, nemo erit, ut opinior, tam infideliter pertinax, qui cum ea se­cundum regulam fidei exposita proprie viderit, malit in pristina remanere sententia, si forte illi visa fuerant nonnisi figurate posse accipi.” Sowie: „His enim omnibus divinae Scripturae testimoniis, quam esse vera­cem nemo dubitat nisi infideli aut impius.” [↑](#footnote-ref-26)
27. Ebd., V, 9: „Sie ea, quae diximus, impossibilia cuiquam videnatur, quaerat ipse alid, quo tamen verax ista Scriptura monstretur, quae procul dubio verax est, etiamsi non monstre­tur. Nam si argu­mentari voluerit, quo eam falsam esse convincat, aut ipse nulla vera de creaturam conditione atque administratione dictrurus est; aut si vera dixerit, istam non intelligendo falsam putasi.” Ferner ebd., I, 19: „esse autem lucem, corporalem celeste, aut etiam supra caelum, vel ante caelum, cui succe­dere noc potuerit, tamdiu non est contra fidem, donec veritate cer­tissima re­fellatur. Quod si factum fuerit, non hoc habebat divina Scriptura, sed hoc senserat humana ig­norantia. Sie autem hoc verum esse certa ratio demonstraverit, adhuc incertum erit, utrum hoc in illis verbis sanctroum librorum scriptor sentiri voluerit, an aliud aliquid non minus verum.” [↑](#footnote-ref-27)
28. Vgl. ebd II, 9: „Breviter dicendum est de figura coeli hoc scisse autore nostros, quod veritas habet.” Und II, 5: „Maior est quippe Scrpturae huius auctroitas quam omnis humani ingenii capacitas.” [↑](#footnote-ref-28)
29. Ebd., I, 19. [↑](#footnote-ref-29)
30. Hierzu u.a. Jean Pépin, A propos de l’histoire de l’exégèse allegorique: L’absurdité signe d’allé­gorie. In: Stu­dia patristica 1 (1955), S. 395-413. Zum Hintergrund auch Marguerite Harl, Pointes antignostiques d’Ori­gène: Le quaestionnement impie des Écritures. In: Roelof van den Broek und Maarten Jozef Vermaseren (Hg.). Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Leiden 1981, S. 205-217, sowie Ead., Origène et les interpré­tations patristiques grecques de l’,obscurité’ biblique. In: Vigiliae Christianae 36 (1982), S. 334-371, auch Sergio Zin­cone, La funzione dell’oscurità delle profezie secondo Giovanni Crisostomo. In: Annali di storia dell’esegesi 12 (1995), S. 361-375. [↑](#footnote-ref-30)
31. Vgl. Luther, De servo arbitrio [1525] (*Werke* 18. Bd., S. 551-787, hier S. 707): „Absurditas itaque una est principalium causarum, ne verba Mosi et Pauli simpliciter accipiantur. Sed ea absurditas in quem peccat arti­culum fidei? aut quias illa offen­ditur? ratio humana offenditur, quae, cum in omni­bus verbis et operibus Dei caeca, surda, stulta, impia et sacrilegia est, hoc loco adducitur judex ver­borum et operum Dei. Eodem argu­mento negabis omnes articulos fidei, quod longe absurdissimum sit.“  [↑](#footnote-ref-31)
32. Z.B. Galilei, Considerazioni Circa l’opinione copernicana [1615]. In: Id., Le Opere V, S. 349-370, hier 356. [↑](#footnote-ref-32)
33. Hierzu auch Fernand Hallyn, *L’absurdum* *¢kro£ma* de Copernic. In: Bibliothèque d’Humanisme et Renais­sance 62 (2000), S. 7-24. [↑](#footnote-ref-33)
34. Hierzu L. Danneberg, *Grammatica*, *rhetorica* und *logica sacra*. [↑](#footnote-ref-34)
35. Hierzu sowie zu weiteren Aspekten L. Danneberg, Von der *accommodatio ad captum vulgi* über die *accom­modatio secundum apparen­tiam nostri* *visus* zur *aesthetica* als *scientia cognitionis sensiti­vae*. In: Torbjörn Johans­son, Robert Kolb und Johann Anselm Steiger (Hg.), *Hermeneutica Sacra*. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert […]. Berlin/New York 2010 (Historia Herme­neutica 9), S. 313-379. [↑](#footnote-ref-35)
36. Vgl. etwa Chrysostomos, Homiliae in Genesin [399-401] (*PG* 53), VI, 3 (Sp. 57-59). [↑](#footnote-ref-36)
37. Ebd. [↑](#footnote-ref-37)
38. Calvin, Commentarii in quinque libros Mosis [1554] (*CR* 51, Sp. 1-622), Sp. 53, Sp. 75; auch Sp. 22: „Mosen non hic subtiliter disserere de naturae arcanis, ut philoso­phum.“ [↑](#footnote-ref-38)
39. Vgl. Calvin, ebd., zu *Gen* 6, 14 (Sp. 123). [↑](#footnote-ref-39)
40. Vgl. Bruno, Das Aschermittwochsmahl [La cena de la ceneri, 1584]. Übersetzt von Ferdinand Fell­mann. Mit einer Einleitung von Hans Blumenberg. Frankfurt/M. (1969) 1981, Vierter Dialog (S. 173/174). [↑](#footnote-ref-40)
41. Gelegentlich drückt das Galilei so aus, dass es sich um einen Sinn handle, der von dem augen­scheinlich ver­schieden sei, vgl. Id., Letter a[1615], S. 313: „[…] si deva lasciar totalmente il senso e le ragioni dimonstrative per qualche luogo della Scrittura, che tal volta sotto le apparenti parole potrà contener sentimento diverso.“ [↑](#footnote-ref-41)
42. Thomas von Aquin, Quaestiones quodlibetales [1256-59; 1269-72]. Cu­ra et studio Raymundi Spiazzi. Torino 1956, XII, 26. [↑](#footnote-ref-42)
43. Vgl. Amerpoel, Cartesius Mosaizans Seu Evidens & facilis conciliatio Philosophie Cartesii cum historiâ Creationis primo capite Geneseos per Mosem traditâ [...]. Leovardiae 1669. [↑](#footnote-ref-43)
44. Baumgarten, Untersuchung theologischer Streitigkeiten. Erster Band. Hrsg. von D. Johann Salomon Semler. Halle 1762, S. 494/95. [↑](#footnote-ref-44)
45. Galilei, Lettera [1615], S. 343/334. Nur erwähnt sei, dass man dann, wenn es um die Betonung eines *Wunders* geht, man sich damit begnügen konnte, dass die Erfüllung der Bitte ein Wunder sei, gleichgültig welcher Kos­mologie man zuneigt. Der Wundercharakter des Joshua-Beispiels gehörte im 17. Jh. zu den weithin geteilten Präsuppositionen dieses Problems der Schlich­tung des Konflikts extra- und intrabiblischer Wissensansprüche. Das leugnet auch Galilei nicht. Das, was Galilei meint mit der Deutung nach der kopernikanischen Theorie zu bieten, ist eine Erklärung für den göttlichen Eingriff: Würde Gott nach der kopernikanischen Theorie die sich an ihrem Ort bewe­gende Sonne anhaltendes Eingreifen, so würde sich der Tag verlängern und das würde dem Lite­ralsinn der Schrift entsprechen (S. 346): „[…] conforme esquisitamente al senso literale del sacro testo.“ Wie er hervorhebt, ließen sich auch andere Passagen der Heiligen Schrift nach der koperni­kanischen Theorie richtig verstehen („ad litteram“, S. 348). [↑](#footnote-ref-45)
46. Vgl. Thomas, De veritate [1256-59]. In: Id., Quaestiones disputatae. Vol. II […]. Parmae 1859, S. 5-548, hier q. 14, a 10 (S. 242-244), vor allem in Id., In Boetium de Trinitate et de Hebdomadibus expo­sitio [1258-59], in: Id., Opuscula Theologica. Vol. II. [...]. Romae 1954, S. 313-408, q. 3, a 1 (S. 341-343), Id., Summa contra gentiles [1259-64]. Ediderunt, transtulerunt, adnotationibus instru­xerunt Karl Albert et Paulus Engelhardt co­operavit Leo Dümpelmann. Darmstadt 2001, I, 4 (S. 12-17), und ver­schie­dentlich in Id., Summa Theologica [1266-73], so etwa I, q 1, a, 1 (S. 13-15). [↑](#footnote-ref-46)
47. Hierzu auch Paul Synave, La révélation des vérités divines naturelles saint Thomas d’Aquin. In: Mé­langes Mandonnet – études d’histoire littéraire et doctrinale du moyen age, Tom. I. Paris 1930, S. 327-370. [↑](#footnote-ref-47)
48. Vgl. Galilei, „Lettera“ [1613], S. 284: „[...] di cui ve n’è così piccola parte, che non vi si trovano nè pur nomi­nati i pianti.“ [↑](#footnote-ref-48)
49. Vgl. ebd., S. 284/85: „[...], che è come niente in comparazione dell’infinite conclusioni altissime e am­mirande che in tale scienza si contengono.“ [↑](#footnote-ref-49)
50. Vgl. Bellarmino Brief [1615], S. 172 – bei Galilei, Lettera [1615], S. 368/69: „[...] anzi noi non ri­cer­chiamo altro, se non che, per utile di Santa Chiesa, sia con somma severità essaminato ciò sanno e possono produrre i seguaci di tal dottrina, e che non gli sia ammesso nulla se quello in che eglino fan forza non supera di grande spazio le ragioni dell’altra parte; [...].“ [↑](#footnote-ref-50)
51. Diejenigen, die die Bewegung der Erde verurteilen wollten, müssten diese Erkenntnis erst als un­möglich und falsch erweisen, vgl. Galilei, Lettera [1615], S. 343:„dimostrano essere impossibile e falsa.” Zu Bellarmins astronomischen Auffassungen sowie zu seiner Beteiligung an den Ausein­an­dersetzungen, auf die ich hier nur in Aspekten näher eingehen kann, vgl. Ugo Baldini, L’astro­no­mia del cardinale Bellarmino. In: Galluzzi (Hg.), No­vità, S. 293-305, Id., *Le­gem impone subac­tis*, Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia 1540-1632. Roma 1992, S. 285-344, Id., Bellar­mino tra vecchia e nuova scienza: epistemologia, cosmologia, fisica. In: Gustavo Ga­leota (Hg.), Roberto Bellarmino Arcivescovo di Capua, Teo­logo e pastore della Riforma cattolica. Ca­pua 1990, Bd. 2, S. 629-696, Id. und George V. Coyne, The Louvain Lectures (Lec­tiones Lovani­en­ses) of Bellar­mine and the Autograph of His 1616 Declaration to Galileo. Texts in the Origi­nal La­tin (Italian) With English Translation, Introduction, Commentary and Notes. Città del Vatticano 1984, Oddone Longo, Paolo Antonio Foscarini fra Bel­larmino e Galilei. In: Atti dell’­Istituto Ve­neto di Scienze, Lettere et Arti 151 (1982/83), S. 267-295, George V. Coyne und Ugo Baldini, The Young Bel­lar­mine’s Thoughts on World Systems. In: George V. Coyne et al. (Hg.), The Galileo Af­fair: Meeting of Faith and Science. Città del Vaticano 1983, S. 103-110, Ri­chard S. Westfall, The Trial of Gali­leo: Bellarmino, Galileo, and the Clash of Two World Views. In: Jour­nal for the History of Astro­nomy 20 (1989), S. 1-23, auch Id., Galileo and the Jesuits. In: Roger Stuart Woolhouse (Hg.), Meta­physics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries […]. Dor­drecht, Boston und London 1988, S. 45-71, Pierre-Noël Mayaud, Deux textes au cœur du conflit: entre l’As­trono­mie Nou­velle et l’Ecriture Sainte: la lettre de Bellarmin á Foscarini et la lettre de Galilée à Chris­tine de Lor­­raine. In: Paul Poupard (Hg.), Aprés Galilée. Paris 1994, ferner Id., Le conflit entre L’astrono­mie nouvelle et l’écriture sainte aux XVIe et XVIIe siècles: Un moment de l’his­toire des idées autour de l’affaire Galilée. Paris 2005 (7 Bände), Barry Brundell, Bellar­mine to Fos­ca­rini on Coperni­canism: A Theo­logical Respon­se. In: Guy Freeland und Anthony Co­rones (Hg.), 1543 and All That: Image and Word, Change and Continuity in the Proto-Scientific Revo­lution. Dordrecht/­Boston/London 2000, S. 375-393, Luigi Guerrini, Echoes From the Pulpit: A Preacher Against Galileo’s Astronomy (1610-1615). In: Journal of the History of Astronomy 43 (2012), S. 377-389. [↑](#footnote-ref-51)
52. Vgl. Galilei, Considerazoni [1615], S. 368/69: „[...] anzi noi non ricer­chiamo altro, se non che, per utile di Santa Chiesa, sia con somma severità essaminato ciò sanno e possono produrre i seguaci di tal dottrina, e che non gli sia ammesso nulla se quello in che eglino fan forza non supera di grande spazio le ragioni dell’altra parte; [...].“ [↑](#footnote-ref-52)
53. Rudolf Schüssler, Moral im Zweifel. Bd. I. Paderborn 2003, versucht in einer ansonsten verdienst­vollen Un­tersuchung, vergebens, die Gallei-Konstellation mit Hilfe des zeitgenössischen Erör­terung des Pro­ba­bilismus zu erhellen (S. 225-264). Doch die Verwendung der enstprechenden Ausdrücke ist mar­gi­nal, vor allem übersieht er, weil die theologischen Kontexte weitgehend aus­geblendet blieben, die spezielle Auffassung der Wahrhschein­lichkeit einer Theorie in dieser epistemischen Situation. In der umfas­senden Darlegungen zum zeitgenössischen Stand der astro­nmischen Diskussion heißt es bei Giovan­ni Battist Riccioli, Almagestvm Novvm Astronomiam Veterem Novam­qve Complecetens. Observationibvs Aliorvm, & Propriis Nouis­que Theorema­tibus, Pro­ble­ma­tibus, ac tabulis promoton, in Tres Tomos Dirstribvtam [...]. Bologna 1651, I, 2, S. 498, heißt es: „Siquidem in dicto libro [scil. Galileis *Dialogo*] variis circumvolutio­nibus satagis ut persuades, eam a te relinqui tanquam in­de­cisam et ex­presse probabilem, qui pariter est gravissimus error, cum nullo modo pro­ba­bilis esse possit opinio, quae jam declarata ac definita fuerit con­traria Scripturae di­vina.“ Dem, was einer *ein­deu­tigen Wahr­heit* der Hei­ligen Schrift widerspricht, lässt sich überhaupt keine *Wahrhschein­lichkeit* zusprechen – und genau darum drehte sich die Aus­ein­ander­setzung. [↑](#footnote-ref-53)
54. Die Formel findet sich etwa bei Orige­nes, bei Ire­neus, Clemens von Alexandria, Johannes Chry­sostomos, Cassian und bei Gregor dem Großen und wei­teren in der christlichen wie jüdischen Tradition; hierzu die Nach­weise in L. Danneberg, Von der *accommodatio ad captum vulgi* über die *accommodatio secundum appa­ren­tiam nostri* *visus* zur *aesthetica* als *scientia cognitionis sensi­tivae*. [↑](#footnote-ref-54)
55. Thomas, Summa Theologica [1266-73], I-I, q. 70, a 1 (S. 360). [↑](#footnote-ref-55)
56. Angelegt etwa bei Origenes, auch wenn er beide Ausdruck noch nicht in diesem Zusam­menhang explizit zu verwenden scheint.Hierzu u.a. Marguerite Harl, Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. Paris 1958, auch Hendrik S. Benjamins, *Oikonomia* bei Origenes. Schrift und Heilsplan. In: Gilles Dorival und Alain Le Boullac (Hg.), Origeniana Sexta. Leuven 1995, S. 327-331.

    [↑](#footnote-ref-56)
57. Hierzu neben Georg Heinrich Ribovius, De oeconomia patrum et methodo disputandi *kat’o„konom…an*. Got­tingae 1748, August Lebrecht Wilke und Johann Anton Traugott Treusch, Dissertatio critico-philologia De genere docendi *kat’o„konom…an* quod Paulo apostolo attribuitur Praeside [...] defendet auctor Io. Ant. Traugott Treusch à Buttlar. Witenbergae 1770, vor allem Wilhelm Gaß, Das patris­tische Wort *oikomonie*. In: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 17 (1874), S. 465-504, sowie Henry Pinard, Les infiltrations paїennes dans l’ancienne loi d’aprés les Peres de l’Eglise: la thése de la condescendence. In: Recherches des Sciences Religi­euses 9 (1919), S. 197-221, George Leonard Prestige, God in Patristic Thought. Sec. Edition. London 1952, S. 57-67 und S. 97-111, John H. P. Reumann, OIKONOMIA - ,Convenant‘; Terms for *Heils­geschichte* in Early Christian Usage. In: Novum Testamentum 3 (1959), S. 282-292, Id., *Oikonom…a* as ,Ethical accomo­da­tion‘ in the Fathers, and Its Pagan Backgrounds. In: Studia Patristica 3 (1961), 1, S. 370-379, ausführ­licher zum griechischen Hintergrund und umfas­send für das frühe Christentum Id., The Use of OIKO­NOMIA and Related Terms in Greek Sources to about A.D. 100 as a Background for Patristic Appli­cations, Phil. Diss., Univer­sity of Penn­sylvania 1957, Id., ,Steward of God‘ – Pre-Christian Religious Application of OIKONO­MOS in Greek. In: Jour­nal of Biblical Literature 77 (1958), S. 339-349, Id., OIKO­NO­MIA-Terms in Paul in Comparison with Lucan *Heilsgeschichte*. In: New Testament Studies 13 (1966/67), S. 147-167, Otto Lillge, Das patristische Wort *oikonom…a.* Seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes, Diss. Theol., Erlangen 1955, René Braun, *Deus Christia­no­rum*. Re­cher­ches sur le vocabulaire dictrinal de Tertullien. Paris 1962, S. 158-167, Wolf­gang Marcus, Der Subor­di­nati­o­nis­mus als historisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entsteh­ung der alt­christ­lichen ,Theologie‘ und Kultur unter be­son­­derer Berück­sichtigung der Begriffe *Oiko­no­mia* und *Theologia*. München 1963, Martin Widmann, Der Begriff *oikonom…a* im Werk des Irenäus und seine Vorge­schichte. Diss. Theol. Tübingen 1956, Wilfred Tooley, Stewards of God: An Examina­tion of the Terms OIKO­NOMOS and OIKONO­MIA in the New Testament. In: Scottish Jour­nal of The­o­logy 19 (1966), S. 74-86, Joseph Moingt, Théo­logie trinitaire de Tertullien. Tom. III: Unité et proces­sion. Paris 1968, insb. S. 851-932, Bernhard Botte, OIKONOMIA. Quelques emplois spécifiquement chrétiens. In: Corona Gratiarum: Miscellanea Patristica, Historica et Liturgica […]. Brugges 1975, S. 3-9, Kamiel Du­cha­telez, La notion d’écono­mie et ses richesses théo­logi­ques. In: Nouvelle Revue Théologique 92 (1970), S. 267-292, Id., La ‚condescen­dance‘ divine et l’his­toire du salut. In: Nouvelle Revue Théologique 95 (1973), S. 593-61, John H. Erickson, „*Oiko­no­mia* in Byzan­tine Canon Law. In: Kenneth Penning­ton und Robert Somerville (Hg.), Law, Church, and Society. Phila­delphia 1977, S. 225-236, Hans-Jürgen Horn, *Oiko­no­mia*. Zur Adaptation eines griechischen Gedankens durch das späte Christen­tum. In: Theo Stemmler (Hg.), Ökonomie: Sprach­liche und litera­rische Aspekte eines 2000 alten Be­griffs. Tübingen 1985, S. 51-58, Gerhard Richter, *Oiko­nomia*. Der Gebrauch des Wortes Oiko­no­mie im Neuen Testament, bei den Kir­chen­vä­tern und in der theologischen Literatur bis zum 20. Jahrhundert. Berlin/New York 2005, Rein­hard Jakob Kees, Die Lehre von der *Oikonomia* Gottes in der *Oratio cate­chetica* Gregors von Nyssa. Lei­den/­New York/­Köln 1995, Basil Studer, Theologia – Oikono­mia. Zu einem tradi­ti­onellen Thema in Augus­tins *De Trinitate*. In: StudiaAnselmiana 124 (1997), S. 575-600, ferner Heinz Ohme, Oikono­mia im mon­ener­getische-monotheletischen Streit. In: Zeitschrift für antikes Christentum 12 (2008), S. 308-343

    . [↑](#footnote-ref-57)
58. Vgl. u.a. Roos Meijering, Literary and Rhetorical Theories in Greek Scholia. Groningen 1987, S. 134-225, Burkhart Cardauns, Zum Begriff der ,oeconomia‘ in der lateinischen Rhetorik und Dich­tungs­kritik. In: Stemmler (Hg.), Ökonomie, S. 9-18, dort auch zur Iden­ti­fizierung von *oeconomia* mit *ordo artificialis* oder *artificiosus* in der Rhetorik; auf den Ausdruck *acccommodatio* wird dabei aller­dings nicht ein­gegangen. Vgl. auch George Ale­xander Kennedy, The Art of Persuasion in Greece. Princeton 1963, S. 303-21, auch Carl Joachim Classen, Rhe­torik und Literaturkritik. In: Franco Mon­tanari (Hg.), La philology grecque à l’époque hellénistique et romaine. Genève 1993, S. 307-360, insb. S. 335/36. [↑](#footnote-ref-58)
59. So sagt Quintilian, *Inst Orat*, III, 3, 9, die Lateiner besäßen für den rhetorischen Ausdruck *oecono­mia* kein Pendant; er nennt als griechischen Autor, der *oeconomia* verwendet, Hermagoras (von Temnos, 2. Jh. v. Chr.). [↑](#footnote-ref-59)
60. Cicero, *De orat*, I, 54 (auf den platonischen, nicht aristotelischen Hintergrund der rhetorischen *ac­com­modatio* bei Cicero bracuht hier nur hingewiesen zu werden). Vgl. auch Id., *De inv Rhet* 1, 7. [↑](#footnote-ref-60)
61. Vgl. z.B. Cicero, *De or*, I, 223: „acuto homine nobis opus est et natura usuque callido, qui sagaciter per­vesti­get, quid sui cives eique homines, quibus aliquid dicendo persuadere velit, cogitent, senti­ant, opinentur, exspec­tent [...]“, auch ebd., II, 186. [↑](#footnote-ref-61)
62. Cicero, *De nat deo*, I, 41/42. [↑](#footnote-ref-62)
63. Vgl. z.B. Johannes Scottus, De divisione Naturae [Periphyseon, um 867], I, 64 (*PL* 122, Sp. 439-1022, hier Sp. 509), wo es im Blick auf die Heilige Schrift, die dem Menschen entgegen komme, damit er über­haupt etwas von den unfassbaren und unsichtbaren Dinge mitbekom­me, heißt: „Non tamen ita credendum est, ut ipsa semper pro­priis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans; sed quibusdam similitudinibus, variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostrae condescendens […].“ [↑](#footnote-ref-63)
64. Vgl. Clemens von Rom, Epistola ad Corinthos. Brief an die Korinther, übersetzt und eingeleitet von Gerhard Schneider. Freiburg 1994, *ad Cor*. 27, 3 , S. 130/131. [↑](#footnote-ref-64)
65. Anselm, Cur deus homo – Warum Gott Mensch geworden ist [1097/98], lateinisch und deutsch, besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmidt, Darmstadt (1956) 41988, I, 12, S. 45. [↑](#footnote-ref-65)
66. Hierzu am Beispiel etwa Fritz Hoffmann, Robert Holcot – die Logik in der Theologie. In: Paul Wil­pert (Hg.), Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Berlin 1963, S. 624-639. [↑](#footnote-ref-66)
67. Vgl. Origenes, Contra Celsum [248], IV, 18/19. [↑](#footnote-ref-67)
68. Zur Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Hieronymus neben Paul Auvray, Saint Jérôme et saint Au­gustin. La controverse au sujet de L’incident d’Antioche. In: Recherches de Science religi­euse 29 (1939), S. 594-610, mit Hinweisen auf die ältere Forschung, und J. N. D. Kelly, Jerome: His Life, Wir­tings, andContro­versies. London 1975, S. 263-72, Ralph Hennings, Der Briefwechsel zwi­schen Augus­tinus und Hieronymus und ihr Streit um den Ka­non des Alten Testaments und die Aus­legung von Gal 2, 11-14. Leiden 1994, Alfons Fürst, Hieronymus über die heilsame Täuschung. In: Zeit­schrift für antikes Christentum 2 (1998), S. 97-112, Id., Au­gustins Briefwechsel mit Hieronymus. Münster 1999, Jeannine Siat, Pierre et Paul dans l’Épître aux Ga­latas. In: Gérard Nauroy und Marie-Anne Vannier (Hg.), Saint Augustin et la Bible. Bern 2008, S. 261-273, ferner Donald S. Cole-Turner, Anti-Heretical Issues and the Debate over Galatians 2, 11-14 in the Letters of St. Au­gustine to St. Jerome. In: Augustinian Studies 11 (1980), S. 155-166, zudem Karlfriedrich Froehlich, Fallibi­lity Instead of Infallibility? A Brief History of the Interpre­tation of Gala­tians 2, 11-14. In: Paul C. Empie et al. (Hg.), Teaching Authority & Infal­libility in the Church. Min­neapolis 1978, S. 259-269 und S. 351-357, zudem Franz Overbeck, Über die Auffas­sung des Streites des Paulus und Petrus in Antio­chien (Gal 2, 11ff.) bei den Kirchenvätern [1877]. ND Darm­stadt 1968, Gert Haenlder, Cyprians Aus­legung zu Gal. 2, 11ff. In: Theolo­gische Literatur­zeitung 97 (1972), S. 561-568. [↑](#footnote-ref-68)
69. Zu seinem Galater-Kommentar auch Maria Grazia Mara, Storia ed esegesi nella *Expositio epistulae ad Ga­latas* di Agostino. In: Annalidi stroria dell’Esegesi 2 (1988), S. 93-102. [↑](#footnote-ref-69)
70. Der Versuch bei Martin I. Klauber und Glenn S. Sunshine, Jean-Alphosne Turretini on Bib­lical Ac­commo­da­tion: Calvinist or Socinian? In: Calvin Theological Jounal 25 (1990), S. 7-27, bleibt bei der Charakterisierung von zwei Akkommodationskonzepten zu unbestimmt und berücksichtigt bei den Ausführungen nicht die Dis­kussion im 17. Jh.; auch M. Klauber, Francis Turretin on Biblical Ac­com­modation: Loyal Calvinist or Reformed Scholastic. In: Westminster Theological Journal 55 (1993), S. 73-86. Erhellenderes für die Akkommodation bei den Sozinianern findet sich eher bei Ernst Gottlob Bengel, Ideen zur historisch-analytischen Er­klärung des socinischen Lehrbe­griffs. In: Magazin für christ­liche Dogmatik und Moral, deren Geschichte, und An­wen­dung im Vortrag der Re­ligion 14 (1808), S. 133-299, 15 (1809), S. 104-168, und 16 (1810), S. 90-157, insb. S. 134ff. [↑](#footnote-ref-70)
71. Vgl. z.B. Luther, TR IV, 447,13f und 19ff, wo die Empfehlung gegeben wird: „Man sol sich aldohin *accom­modiren ad auditores*“. Dies konnte als *imitatio Christi* gesehen werden, denn auch Christus habe „pewerische *simi­litudines*“ angewendet. Oder TR 3, 419,29ff: „Wen ich alhie pre­dige, so laß ich mich auffs tieffste herunder; non aspicio ad doctores et magistros, quorum vix 40 adsunt, sed ad cen­tum vel mille iuvenum puerorum­que: Illis praedico, illis me applico.“ Sowie TR V, 644, 24ff: „Item Hebraea, Graeca in contionibus publicis tacenda, nam in eccelsia debet lingua oeconomica, die einfeltige muttersprache, omnibus nota.“ [↑](#footnote-ref-71)
72. Das Unbehagen an einer solchen Darstellungsweise ist alt, so etwa bei Xenophon, wenn er be­merkt, die Sterb­lichen meinen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt (Diels/Kranz, 21 [11] B. 14). [↑](#footnote-ref-72)
73. Zu den eventuell gemeinten Anthropomorphiten Geogrij V. Florovsky, The Anthropomorphites in the Egyptian Desert. In: Id., Aspects of Church History. Collected Works IV. Ed., Richard S. Haugh. Belmont 1975, S. 89-96. [↑](#footnote-ref-73)
74. Vgl. Bacon, De dignitate et augmentis scientiarum, libros IX [1623], V, 4 (*The Works* I, ed. Spedding, S. 423-837, hier S. 644): „Homo fiat quasi Norma et Speculum Naturae […] hoc ipsum, inquam, quod putetur talia naturam facere qualia homo facit. Neque multa meliora sunt ista quam haeresis Anthro­po­morphitarum, in cellis ac solitudine stupidorum mona­cho­rum orta, […].“ [↑](#footnote-ref-74)
75. Origenes, De principiis libri IV [verm. vor 230]/Vier Bücher von den Prinzipien/ Zweisprachige Aus­gabe. Hg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen vers. von Herwig Görge­manns und Heinrich Karpp. Darmstadt (1976) 1992, IV, 2, 2, S. 701. [↑](#footnote-ref-75)
76. Vgl. auch Augustinus, *De civ. Dei*, VIII, 6, sowie Id., *De doct christ*, I, 6. [↑](#footnote-ref-76)
77. Diese Art der Akkommodation findet sich auch bei Calvin, hierzu u.a. David F. Wright, Calvins’s Pen­­tateu­chal Criticism: Equity, Hardness of Heart, and Divine Accommodation in the Mosaic Har­mo­ny Commentary. In: Calvin Theological Journal 21 (1986), S. 33-50, Id., Accommodation and Barba­rity in John Calvin’s Old Testa­ment Commentaries. In: A. Graeme Auld (Hg.), Under­stan­ding Po­ets and Prophets. Sheffield 1993, S. 413-427, Id., Calvin’s Accommodating God. In: Wil­helm H. Neuser und Brian Armstrong (Hg.), Cal­vinus Since­rioris Religionis Vindex. Kirksville 1997, S. 3-20. - Zu den verschiedenen Versuchen der Erklärung des in der einen oder anderen Weise im Alten Testament als unschicklich Erscheinenden neben Roland H. Bain­ton, The Immo­ralities of the Patriarchs According to the Exegesis of the Late Middle Ages and of the Reforma­tion. In: Harvard Theological Review 23 (1930), S. 39-49, John L.Thompson, The Immo­ra­lities of the Patriarchs in the History of Exegesis: A Reappraisal of Calvin’s Posi­tion. In: Calvin The­o­logical Journal 26 (1991), S. 9-46, Id., Patriarchs, Polygamy, and Private Resistance: John Calvin and Others on Breaking God’s Rules. In: Sixteenth Century Journal 25 (1994), S. 3-27, zudem Artur Landgraf, Die Stellungnahme der Früh­scholastik zur Lüge der alt­tes­tamentlichen Pa­triarchen. In: The­ologisch-praktische Quartalschrift 92 (1939), S. 13-32 und S. 218-231. [↑](#footnote-ref-77)
78. Im *argumentum* seines Römerbrief-Kommentars schreibt Erasmus: „Quanquam autem horum ple­ra­que pe­cu­liarius ad eam pertinent aetatem, in qua rudis adhuc paulatim suppullulabat Ecclesia Ju­daeis & Gentibus ad­mix­ta, ac Principibus Ethnicis obnoxia: tamen nihil est, unde non ad haec quoque tem­pora salutaris aliquid doctrinae possit accomodari.“ Erasmus, In Epistolam Pauli Ad Romanos […], Opera omnia VI, ed. Clericus, Sp. 547-656, hier Sp. 550. [↑](#footnote-ref-78)
79. Vgl. Vives, De veritate fidei christianae [1543] (Opera omnia, VIII, ed. Majansio, S. 1-458, insb. S. 159-167), wonach sich Gott der Fassungskraft des israelischen Volks angepasst habe. [↑](#footnote-ref-79)
80. So Gerardus Bouw, Geocentricity: The Biblical Cosmology. Ceveland 1992, S. 171: „[…] if John Calvin were alive today, he would probably be a heliocentric theistic evolutionist […]“. [↑](#footnote-ref-80)
81. Hierzu Karen Jo Torjesen, Body, Soul and Spirit in Origen’s Theory of Exegesis. In: Anglican Theo­lo­gi­cal Review 67 (1985), S. 17–30, Ead., Hermeneutical Procedure and Theological Me­thod in Ori­gen’s Exegesis. Berlin/New York 1986, auch Ead., Hermeneutics and Soteriology in Origen’s *Peri Archon*. In: Studia Patristica 22 (1989), S. 333-348, ferner Michael Vlad Niculescu, Spiritual Lea­vening: The Communication and Reception of the Good News in Origen’s Biblical Exegesis and transforma­tive Pedagogy. In: Journal of Early Christian Stu­dies 15 (2007), S. 447-481. [↑](#footnote-ref-81)
82. Galilei, Lettera a D. Benedetto Castelli [1613] (*Le Opere* V, S. 279-288), hier S. 283; gleiche Formulierung in Id., Lettera [1615], S. 315. [↑](#footnote-ref-82)
83. Vgl. Galilei, Lettera [1615], S. 315: „[…] nè potendo la Scrittura maim entire o errare […].” [↑](#footnote-ref-83)
84. Vgl. Galilei, Lettera [1613]. S. 282: „[...] la Scrittura non può errare, potrebbe nondimeno alvolta errare alcuno d’suoi interpreti ed espositori, in varii modi: tra i quali uno sarebbe gravissimo e frequentissimo, quando voles­sero fermarsi sempre nel puro significato parole [...].“ Auch Id., Lettera [1615], S. 315-318. [↑](#footnote-ref-84)
85. Galilei, „Lettera“ [1613], S. 282. [↑](#footnote-ref-85)
86. Vgl. ebd., S. 316/17. [↑](#footnote-ref-86)
87. So schreibt der eminente Bibelexeget Nicolaus von Lyra, Probatio adventus Christi contra Judaeos. In: Id., Biblia sacra cum glossa ordinaria VI. Antverpiae 1634, Sp. 1695-1716, hier Sp. 1697: „Et dinstinguo primo de probatione efficaci, quia efficacia probationis potest dupliciter accipi: uno modo, quod sit ita efficax probatio, quod nullo modo possit evitari sine contradictione vel evidenti negatione scripturae praedicate, et sic videtur mihi, quod non sit adhuc probatum per dictam scrip­turam, quod in quaestione quaeritur; cuius ratio est, quia miyterium trinitatis et incarantionis Christi expressius poni­tur in scirptura novi testament quam veteris, sicut patet manifeste et ab omnibus conceditur, tamen haeretici multi totum novum testamentum recipient et pro suis erroribus expo­nent.” Diese Probatio wurde 1309 disputiert und später dann, nach 1330, überarbeitet. [↑](#footnote-ref-87)
88. Vgl. Raymund, Theologia naturalis seu liber creaturarum [1436]. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852. Mit literaturgeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Pro­logs und des Titulus I von Friedrich Stegmüller, Stuttgart/Bad Cannstatt 1966, *Prologus*, S. 36/37. [↑](#footnote-ref-88)
89. Vgl. ebd., S. 38. [↑](#footnote-ref-89)
90. Vgl. ebd.: „Quam quidem sapientiam nullus potest videre nec legere per se in dicto libro semper aperto, nisit sit a Deo illuminatus et a peccato originali mundatus.“ [↑](#footnote-ref-90)
91. Vgl. L. Danneberg, Von der *accommodatio ad captum vulgi* über die *accom­modatio secundum apparen­tiam nostri* *visus* zur *aesthetica* als *scientia cognitionis sensitivae*. [↑](#footnote-ref-91)
92. Abgedruckt in Galilei, Le opere V/II, S. 455-494. [↑](#footnote-ref-92)
93. Ebd., S. 465/66. [↑](#footnote-ref-93)
94. Ebd., S. 472. – Zum Hintergrund Stefano Carotti, Un sostinitore napoletano della mobiltà della terra: il padre Paolo Antonio Foscarini. In: Fabrizio Lomonaco und Maurizio Torrini (Hg.), Galileo e Napoli. Napoli 1987, S. 81-121, Emanuele Boaga, Annotazioni e decumenti sulla vita e sulle opere di Paolo Antonio Foscarini Teologo ‚Copernicano‘ (1562c.-1616). In: Carmelus 37 (1990), S. 173-216, Richard J. Blackwell, Foscarini’s Defense of Copernicanisme. In: Daniel O. Dahlstrom (Hg.), Nature and Scientific Method. Washington 1991, S. 199-210. [↑](#footnote-ref-94)
95. Galilei, „Il Saggiatore“ [1623] (*Le Opere* VI, S. 199-372, hier S. 232): „Egli è scritto on lingua mate­matica, e i caratteri sono triangoli, cerchi ed altre figure geometriche […].“ Zu weiteren Stel­len dieser Art bei Galilei vgl. Edwin A. Burtt, The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. New York 1925, S. 64-73, zudem Id., Some Tactics in Galileo’s Propaganda for the Mathematization of Scientific Experience. In: Robert E. Butts und Joseph C. Pitt (Hg.), New Perspectives on Galileo. Dordrecht 1978, S. 59-87. [↑](#footnote-ref-95)
96. Kopernikus, *De revolvtionibus orbitu, coelestium, Libri VI*. [...], Basileae 1543 (ND 1971), *Praefatio* *Authoris* (unpag.). [↑](#footnote-ref-96)
97. Vgl. Galilei, Lettera [1615], S. 314. [↑](#footnote-ref-97)
98. Vgl. Kepler, Astronomia nova A„tiolÒghtoj, sev Physica Coelestis, tradita commentariis De mo­ti­bvs stellae Marti*s* [...1609], *Argvmenta singvlorvm capitvm*(Gesammelte Werke III, ed. Max Caspar, S. 36). [↑](#footnote-ref-98)
99. Entdeckt wurde das von Eugenio Garin, A Proposito di Coperico. In: Rivista critica di storia della filosofia 26 (1971), S. 83-87, Id., Alle origini della polemica anticopernicana. In: Studia Coper­nicana 6 (1973), S. 31-42, mit einer Wiedergabe von dem *Opusculum quartum de coelo et ele­men­tis*, auch Id., Rinascite e revolutioni. 2. Aufla­ge. Roma 1976, S. 283-295, zudem u.a. Edward Rosen, Was Co­per­nicus’ *Revolutions* Approved by the Pope? In: Journal of the History of Ideas 36 (1975), S. 531-541, Andrzej Kempfi, Tolosani versus Coper­nicus: On Cer­tain Appendix to the Treatise On the Truth of Holy Scripture From the Forties of the 16th Cen­tury. In: Or­ga­non 16/17 (1980/81), 239-254. Eine recht skizzenhafte Darstellung der Rezeption bei Mi­chael Segre, Coperni­cus’ Wirkung in Italien. In: Gu­drun Wolfschmidt (Hg.), Nicolaus Copernicus (1473-1543). Revolu­tionär wider Will­len. Stuttgart 1994, S. 201-207, Miguel A. Granada, Giovanni Maria Tolosani e la prima reazione romana di fronte al , De revolutionibus‘. In: Massimo Bucciantini und Maurizio Torrini (Hg.), La diffusione del copernic­a­ne­simo in Italia, 1543-1610. Firenze 1997, S. 11-35. [↑](#footnote-ref-99)
100. Vgl. Garin, Alle origini, S. 35/36: „Peritus est etiam in scientiis mathematicis et astronomicis, sed plurimum deficit in scientiis physicis ac dialecticis, […]. Nec homo potest esse perfectus astrono­mus et philosophus nisi per dialecticam sciat discernere inter verum et falsum in disputationibus, et habeat argumentorum notitiam: quod requiritur in medicinali arte, in philosophia , theologia et ceteris scien­tiis. Unde cum praedictus Copernicus non calleat scientiam physicam et dialecticam, non est mirum si ipse in hac opinione decipiatur, et falsum pro vero recipiat ex imperitia earum scientiarum.” [↑](#footnote-ref-100)
101. Galilei, Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. In: Id., Opera [...]. Vol. VII. Firenze 1897, S. 21–568, hier *Giornata prima*, S. 129. [↑](#footnote-ref-101)
102. Ebd. [↑](#footnote-ref-102)
103. Albertus Magnus beispielweise spricht von denjenigen, „quorum dicta non sunt experta“, und kri­tisiert sie; darunter beispielsweise auch Plinius (23/24-79), vgl. Id., De animalibus libri XXVI. Nach der Cölner Ur­schrift hg. von H. Stadler. 2 Bde. Münster 1916/1921, hier lib. XXIII, 19 (auch XXXII, 42). Demge­gen­über folgt er explizit den *experti* (ebd., XXII, 43), aber auch Vertrauens­leuten wie seinen Mitbrüdern (u.a. ebd., XXIII, 31) oder weitgereisten Fischern (ebd., XXIV, 16). Für ihn ist Augustinus eine *expertus* in theolo­gi­schen Fragen, nicht hingegen in den medizinischen und natur­wissenschaftlichen. In seinem Sentenzen­kom­mentar, Id., II Sent, d. 13, C, a. 2 (Ed. Paris 27, S. 247), heißt es entsprechend: „Unde sci­endum, quod Au­gustino in his quae sunt de fide et mo­ribus plus quam philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loquitur, plus ego cre­derem Galeno vel Hippocrati, et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii ex­perto in rerum na­turis.“ Zum Hintergrund auch Geoffredo Quadri, S. Alberto Magno e la sua teoria dell’autorità. In: Studi Senesi 51 (1937), S. 85-152. – Nach Johannes von Salis­bury, Polycra­ticus [1159], III, 5 (*PL* 199, Sp. 379-823, hier Sp. 484), seien die Autoritäten jeweils Exper­ten auf ihren Spezialge­bieten: „Nempe phi­losophi probabile dicunt, quod videatur vel omnibus, vel pluri­bus, aut sapientioribus, aut quod in propria fa­cultate artifici. Si ergo sapien­tiam cujusque Plato commendet, aut Socrates, Aristoteles acu­men ingenii, Ci­ce­ro dicendi copiam, ma­the­maticae studium Pytha­go­ras, metro­rum varietates Flaccus, Na­so levitatem ver­si­fican­di; quidni credat?” Bei Johannes ver­bindet sich das an anderer Stelle mit der Kritik an den  „nugiloqui ventilatores”, die sich auf jede Autorität wahllos berufen, vgl. Id., Metalogi­con [1159], lib. II, cap. VII (*PL* 199, Sp. 823-946, hier Sp. 864): „Compilant omnium opiniones, et ea quae etiam a vilissimis dicta vel scripta sunt, ab inopia judicii scribunt et referunt; proponunt enim omnia, quia nesciunt praeferre meliora. Tanta est opinionum oppositionum­que con­geries, ut vix suo nota esse possit auctori.„Compilant omnium opiniones et ea, quae etiam a villisimis dicta vel scripta sunt, ab inopia iudicii scribunt et referunt: proponunt enim omnia, quia nesciunt praeferre meliora. Tanta est opinionum oppositionumque congeries, ut vix suo nota esse possit auctori.”

     [↑](#footnote-ref-103)
104. Dem scheint der Umstand zu widersprechen, dass Galilei bei der Abfassung seiner Texte oftmals das Volgare verwendet hat und in einem Schreiben an Paolo Gulado vom 16. Juni 1612, in:Le Opere. Vol. XI, S. 326-328, führt er als Grund an, dass seinen Text – in deisem Fall der Brief an Apelles – jedermann lesen könne (S. 327): „Io l’scritta vulgare pedrchè ho bisogno che ogni per­sona la possi legere […].“ Verstehen hat zwei Bedeutungen: zum einen das (richtige) Auffassen eines Gehalts, zum anderen zu verstehen, weshalb dieser Gehalt wahr ist. Galielei dürfte mit „legere“ das erste meinen. Hierzu vielleicht auch die Bemerkung in dem Brief an Piero Dini vom 23. März 1615, in: Le opere V, S. 297-305, wo er sagt, dass er die Gründe, die für die kopernika­nischen Auffassung sprechen vereinen wolle und sie, die mitunter schwierig sind, auf eine für alle verständliche Klarheit zu bringen, so dass es möglich sei, ohne zeitraubende Anstrengungen auch von denjenigen verstanden werden zu können, die nicht in der Naturlehre und der astronomischen Wissenschaft sich auskenne: „Anzi, per il mede­sino zelo, vo mettendo insieme tutte la ragioni del Copernico, riducendole a chiarezza intelligi­bile da molti dove ora sono assai difficili e piú aggiun­gendovi molte e molte altre considerazioni, fondate sempre sopar osser­va­zi­oni celesti, sopra espe­rien­za sensate e sopra incontri di effeti naturali […].“ Auch hier scheint es nicht um ein ,Verstehen‘ der Gründe zu handeln. [↑](#footnote-ref-104)
105. Vgl. Galilei, Lettera [1613], S. 282. [↑](#footnote-ref-105)
106. Vgl. Galilei, Nova-Antiqua [...]. Augustae. Treboc 1636; nur ein Jahr früher findet sich der Brief in Galilei, System Cosmicum [...] in quo quatuor dialogis, de Duobus Maximis Mundi Systematibus, Ptolemaico & Copernicano, utriusque rationibus philosophicis ac naturalibus indefeinite propositis disseritur. Ex Italica lingua Latine conversum. Accessit appendix gemina, qua SS. Scripturae dita cum terrae nobilitate conciliantur [...]. Augustae Treboc. [Straßburg] 1635. Das Werk Galileis ist in dieser Übersetzung und Ausgabe oftmals nachge­druckt worden, allerdings nicht immer mit dem textuellen Bestand der Erstausgabe, so findet sich in der von 1699 nicht mehr Berneggers Vorrede, auch nicht der *Appendix* sowie weitere Zutaten, allein der Text Galileis sowie der Foscarinis. Hin­zugekommen ist allerdings der aus Ricciolis *Almagestum* übernommene Ab­druck der Verur­teilung Galileis „ententia cardinalium in Galilaeum et Abjuratio Ejusdem“, vgl. Galilei, Systema Cosmi­cum in quo Dialogis IV. de duobus maximis Mundi Systematibus [...] Accessit alterâ hâc Editione [...]. Lugduni Batavorum 1699, S. 488-493. Die Ausgabe von 1663 in London weist die fehlenden Stücke noch auf. Zudem, wo allerdings auf andere Auflagen nicht näher eingegangen wird Sté­phane Garcia, L’èdition straburgeoise du *Systema cosmicum* (1635-1636), dernier combat copernicien de Galilée. In: Bulletin de la Société de L’Histoire du Protestantisme Français 146 (2000), S. 307-334. [↑](#footnote-ref-106)
107. Zur Rezeption u.a. Mauro Pesce, Momenti della ricezione dell’ermeneutica biblica galileiana e della Lettera a Cristina nell XVII secolo. In: Annali di Storia dell’Esegesi 8 (1991), S. 55-104, Id., L’ermeneutica biblica die Galileo e le due strade della teologia cristina. Roma 2005, ferner Jean.Midel Gardair, Elie Diodati e la diffusione euro­pea del *Dialogo*. in: Galluzzi (Hg.), Novità, S. 391-398, Stéphane Garcia, Élie Dio­dati et Galilée. Nais­sance d’un réseau scienti­fique dans l’Europe du XVII siècle. Firenze 2004, auch Isabelle Pantin, New Philosophy and Old Pre­judices: Aspects of the Reception of Copernicanism in a Divided Eu­rope. In: Studies in the History and Philosophy of Science 30 (1999), S. 237-262. [↑](#footnote-ref-107)
108. Vgl. Galilei, Lettera [1613], S. 283: „[...] abbia eletto di contenersi con tutto rigore dentro a i li­mitati e ristretti significati delle parole?“ [↑](#footnote-ref-108)
109. Vgl. z.B. ebd.: „[...] due verità non posson mai contrariarsi, [...].“ Ferner Id., Brief an Dini [1615]. In: Id. Le opere [...]. Vol. XII. Firenze 1902, S. 183-185, hier S. 185. [↑](#footnote-ref-109)
110. Galieli, Brief an Piero Dini [1615], S. 293: „[…] non si trova falso, se è vero che una proposizione non possa insieme es­ser vera ed erronea.” [↑](#footnote-ref-110)
111. So z.B. Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts. In: Id., Werke. 8 Bde. Hg. Von Her­bert G. Göpfert. Darmstadt 1996, Bd. 8, S. 492. [↑](#footnote-ref-111)
112. Galilei, Brief an Piero Dini [1615], S. 300: „[…] oltre che, quando si abbino a concordarluoghi sacri con dot­trine naurali nuove e non couni, è necessario aver intera notizia di tali dottrine , non si potendo accorder du corde insieme col sentirne una sola.” [↑](#footnote-ref-112)
113. Galilei, Lettera [1615], S. 311. [↑](#footnote-ref-113)
114. Galilei, Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme das ptolemäische und das koperni­ka­nische. Aus dem Italeinischen übersetzt und erläutert von Emil Strauss […1891]. Hg. von Roman Sexl und Karl von Meyenn. Darmstadt 1982, Dritter Tag, S. 387. [↑](#footnote-ref-114)
115. Vgl. Clauberg, Logica vetus & nova. [1654, 1658], pars tertia, cap. VII, § 43, S. 853: „Adde cau­telam hanc, *ne verba alicujus orationis facilè restringas, si latiorem eis signifi­cationem profunda authoris sapientia con­ce­dat, nec aliae interpre­tandi leges abnuant*. Qui canon prae­cipuè locum habet in explicandis eloquiis Dei: hujus enim, utpote summè sapientis summeque boni & potentis, & ver­ba & opera augusta potius & am­pla, quàm angusta & limitata animo sunt cogitanda.“ [↑](#footnote-ref-115)
116. Vgl. Clauberg, Differentia Inter Cartesianam, Et in Scholis vulgo usitatam Philosophiam [1657, 1679]. In: Id., Opera omnia […], Amstelodami 1691, S. 1217–1235, hier VIII., § XLV, S. 1227: „Denique quemad­mo­dum sacrarum literarum periti pietissimique Viri, in explicatione Divini Ver­bi, ejus intelligentiam, sensum & sig­nificationem tam late accipi & extendi sinunt quam fieri po­test, & donec nulla aperta ratio de­tur, quae vim ver­borum restringi jubeat, & singulariter intelligi, sensum non coarcant & con­strin­gunt; sic & cartesiana philo­sophia in pensitandis divinis procedit operibus.“ [↑](#footnote-ref-116)
117. Vgl. z.B. Galilei, Considerazioni [1615], S. 365/66: „E che loro non ci facessero relessione, è mani­festo dal non so trovare ne’loro scritti pur una parola di tale opinione: […].“ [↑](#footnote-ref-117)
118. Vgl. Galilei, Lettera [1615], S. 337/38. [↑](#footnote-ref-118)
119. Vgl. ebd., S. 336: „E ciò mi par di poter dir con assai ferma ragione: imperò che o i Padri fecero reflessione sopra questa conclusione come controversa o no: se no, adunque niente si potettero, né anco in mente loro, determinare, né deve la loro non curanza mettere in obligo noi a ricevere quei precetti che essi non hanno, né pur con l’intenzione, imposti; […].” [↑](#footnote-ref-119)
120. Vgl. ebd.: „[…] però nissuna nota di negligenza cade sopra i Padri, se non fecero reflessione sopra quello che del tutto era occulto.“ [↑](#footnote-ref-120)
121. Vgl. Galilei, Lettera [1613], S. 284. [↑](#footnote-ref-121)
122. Sie verwendet freilich auch Kepler (*in materia morum et fidei*) in Id., Responsio ad Ingoli disputa­tio­nem de systemata [1618]. In: Id., Gesammelte Werke. 20.1. Bd. München 1988, S. 168-180, hier S. 174/75 sowie S. 189/80. [↑](#footnote-ref-122)
123. Vgl. Augustin, *De doctr christ*, II, 9, 14. Augustin verwendet diese ‚Formel‘ in zwei Ant­wortbrie­fen hin­sichtlich der Unterschiedlichkeit der sakramentalen und liturgischen Praxis, wobei „mores“ den Sinn von „consuetudines“ hat. Ihre Visibilität erfährt diese Zweiteilung dann durch die Auf­nahme in das *Decretum* *Gratiani* (*dist*. 12 c. 11), hierzu u.a. Piet F. Fransen, A Short History of the Meaning of the Formula ‚Fides et mores‘. In: Louvain Studies 7 (1978/79), S. 270-301, insb. S. 271-77. Die For­schung ist der Ansicht, dass auf dem Tridentinum „mores“ sich allein auf den Be­reich der Diszplinie­rung bezieht, sukzessive zum *Vati­canum I* der Ausdruck auch die Glaubens- und Sittentradition ein­schließt – zur *mores*-und *fides*-Formel auch Maurice Bévenot, ‚Faith and Morals‘ in the Councils of Trent and Vatican I. In: The Heytrop Journal 3 (1962), S. 15-30, Johannes Beumer, *Res Fidei et Morum*: Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den De­kreten der drei letzten Ökumenischen Konzilien. In: Annuarium Historiae Conciliorum 2 (1970), S. 112-134, Marcelino Zalba, „Omnis sa­lutaris veritas et morum disciplina“: sentido de la expre­sión „mores“ en el Concilio de Trento. In: Gre­gorianum 54 (1973), S. 679-715, Teodoro López Rodri­guez, ,Fides et mores‘ en Trento. In: Scrip­ta theo­logica 5 (1973), S. 175-221, sowie Id., ‚Fides et Mores‘ en la literatura medieval. In: ebd., 8 (1976), S. 57-109. [↑](#footnote-ref-123)
124. Zudem wurde zwischen beiden biblischen Schriften unterschieden, die dem „canon fidei“, und solchen, die dem „canon morum“ angehörten, und zwischen „argumenta probantia“ und „argu­menta probabiliora“, hierzu Peter G. Duncker, The Canon of the Old Testament at the Council of Trent. In: Catholic Biblical Quarterly 15 (1953), S. 277-299, hier S. 285. [↑](#footnote-ref-124)
125. Hierzu L. Danneberg, Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers: das Lesen im *liber naturalis* und *super­naturalis*. Berlin/New York 2003, Id., Kontrafaktische Imaginationen in der Her­meneutik und in der Lehre des Testimo­niums. In: Id. et al. (Hg.), Begriffe, Metaphern und Imaginatio­nen in der Wissen­schaftsgeschichte. Wies­baden 2009 (Wolfenbütteler Forschungen 120), S. 287-449. [↑](#footnote-ref-125)
126. Vgl. Bellarmino, Brief an Foscarini [1615]. In: Le opere Vol. XII., S. 171-172, hier S. 172: „Nè si puó che questa non sia materia di fede, perchè se non è materia di fede *ex parte obiecti*, è materia di fede *ex parte di­centis*; e così sarebbe eretico chi dicesse che Abramo non abbia avuto due figliuoli e Jacob dodici, come chi dicesse Christo non è nato di vergine perchè l’uno e L’altro lo dice lo Spirito Santo per bocca de‘ Profeti et Apostoli.“ [↑](#footnote-ref-126)
127. Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica, I-I, q. 25, a. 6, ad primum (S. 159/160). Ersteres ist die Per­fektion im Blick auf die Art und Weise der Schöpfung, letztere die Perfektion im Blick auf das, was geschaffen wurde: die Art und Weise der Schöpfung Gottes ist perfekt, das impliziere die Perfek­tion Gottes, nicht aber die Per­fek­tion im Blick auf das, was geschaffen wurde; eine der Konklusionen des Aquinaten ist dann, dass Gott die Welt, die er geschaffen hat, nicht besser (*ex* *parte facti*) hätte schaffen können: (resp, ad tertium, S. 160): „Ad tertium dicendum quod univer­sum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentis­simum ordinem his rebus at­tributum a Deo, in quo bo­num universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumpe­retur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur cittharae melo­dia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et sset aliud universum melius.“ [↑](#footnote-ref-127)
128. Bellarmin, Brief [1615]. [↑](#footnote-ref-128)
129. Galilei, Lettera [1615]. [↑](#footnote-ref-129)
130. So in Johann Gerhard, Loci Theologici […]. Opus Praeclarissimum Novem Tomus comprehensum [...1610, 1625]. Edidit Preuss. Tomus Tertius. Berolini 1863, § 66, S. 350. Ich kann nicht weiter auf den Hin­tergrund eing­ehen; auch nicht darauf, dass hier auch der Gedanke eine Rolle spielt, dass es Gott nicht geziemt, wenn etwas Überflüssiges in seinen inspirierten Schriften steht und das dann einen *sensus* *spiritualis* nahe legt; so deutet z.B. Beda, Interpretatio in librum Tobiae (*PL* 91, Sp. 923-937, hier Sp. 927-928 sowie Sp. 933-934), den Hund des Tobias als Verkünder der frohen Botschaft. [↑](#footnote-ref-130)
131. Vgl. Bellarmino, Brief [1615], S. 172. [↑](#footnote-ref-131)
132. Cicero, *De Inv*, I, 29, 44. [↑](#footnote-ref-132)
133. Vgl. Galilei, Considerazioni [1615], S. 368. [↑](#footnote-ref-133)
134. Vgl. Thomas, Scriptum super libros Sententiarum [1252-56]. Ed. Mandonnet […] lib. I et II […]. Paris 1929, *prol*. q. 1, a. 5: „Ad tertium dicendum, quod poetica scientia est de his quae propter de­fectum veritatis non possunt a ratione capi ; unde oportet quod quasi quibus­dam similitudines ratio seducatur; theo­logia autem est de his quae sunt supra ratione; et ideo, modus symbolicus utrique communis est, cum natu­ra ratione proportione­tur.“ [↑](#footnote-ref-134)
135. Thomas, Summa Theologica [1266-73], I-I, q. 1 a. 9, ob. 1, ad 1 (S. 21): „[…] dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem […].“ [↑](#footnote-ref-135)
136. Vgl. ebd.,: „Convenit etiam sacra Scriptura, quae communiter omnibus propo­ni­tur […], ut spiri­tualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam ca­piant, qui ad intel­ligibilia secundum se capienda non sunt idonei […].” [↑](#footnote-ref-136)
137. Augustinus, De doctrina christiana [396/97 und 425/26], IV, 6, 9 (*CSEL*, S. 122): „Et audeo dicere, om­nes qui recte intellegunt, quod illi loquuntur, simul intellegere non eos aliter loqui debuisse.“ [↑](#footnote-ref-137)
138. Vgl. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand/Nouveaux Essais sur l’enten­dem­ent Hu­main [1704], (*Philosophische Schriften* III/2, ed. Holz), livre III, chap. 20, § 1 (S. 608). [↑](#footnote-ref-138)
139. Leibniz, Phoranomus seu de potentia et legibus Naturae [1688]. In: Louis Couturat (Hrsg.), Opus­cu­les et frag­ments inédits de Leibniz […]. Paris 1903 (ND Hildesheim 1961), S. 590-593, hier S. 591. [↑](#footnote-ref-139)
140. Unzureichend sind in dieser Hinsicht etwa die Darlegungen bei Daniel J. Cook, Leibniz: Biblical His­torian and Exeget. In: Ingrid Marchlewitz und Albert Heinekamp (Hg.), Leibniz’ Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen. Stuttgart 1990, S. 267-276, insb. S. 272. [↑](#footnote-ref-140)
141. Vgl. Leibniz (*Die philosophische Schriften* I, 5, S. 186): „Si Josue avoit esté un éleve [d’]Aristar­que ou de Copernic, il n’auroit pas laissé de parler comme il a fait, autrement il auroit choqué les assis­tans, et le bon sens. Tous les Coperni[c]ains quand ils parlent ordinairement et mesme entre eux, lors qu’il ne s’agist pas de science, diront toujours que le Soleil s’est levé ou couché, et jamais ils le diront de la terre. Ces termes sont affectés aux phenomenes et non aux causes.“ [↑](#footnote-ref-141)
142. Vgl. Leibniz, „Tentamen de motuum coelestium causis“, in: C. I. Gerhardt (Hrsg.), Leibnizens mathe­matische Schriften. Zweite Abtheilung. Bd. I*I*, Halle 1860, S. 145: „Nam autores sacri aliter sine ab­sur­ditate non poterant senas animi exprimere, etiamsi millies verum ponatur systema no­vum.“ Dem geht vorauf: „Interim merito censu­rae subjecta est eorum audacia, qui minus reverenter de Scriptura Sacra sentire visi sunt, quasi scilicet non satis accurate sit locuta eo praetextu quod finis ejus non sit docere philosophiam sed viam salutis. Honorificen­tius enim et verius est agnoscere in sacris libris om­nes scientiarum quoque thesauros reconditos latere, et de rebus non minus Astronomicis quam aliis om­nibus rectissima dici, quod salvo etiam novo systemate asseri potest.“ [↑](#footnote-ref-142)
143. Vgl. Aristoteles, *De anima*, III, 3 (428b2-4), auch Id., *De sensu* 7 (448b12-15) sowie Id., *Physica*, VIII, 3 (254a29). [↑](#footnote-ref-143)
144. Kuhn, The Structure of Scientific Revolution [1962]. 2. ed., enlarged. Chicago 1970, S. 115: „Looking at the moon, the convert to Copernicanism does not say, ,I used to see a sattelite’. That locution would imply a sense in which the Ptolemaic system had once been correct. In­stead, a convert to the new as­tro­nomy says, ,I once took the moon to be (or saw the moond as) a planet, but I was mista­ken.’ That sort of statement does recur in the after­math of scientific revo­lutions.” Oder, ebd., S. 128/29: „The Co­pernican who denied its traditional title ,planet’ to the sun were not only learning what ,planet’ meant or what the sun was. Instead, they were changing the mean­ing of ,planet’ so that it could continue to make useful distinctions in a wolrd where alle celestial bodies, not just the sun, were seen differently from the way they have had been seen before.” [↑](#footnote-ref-144)
145. Hierzu L. Danneberg, Aufrichtigkeit und Verstellung im 17. Jahrhundert: *dissimulatio,* *simulatio* sowie das Lügen als *debitum morale* und *sociale*. In: Claudia Benthien und Steffen Martus (Hg.), Die Kunst der Aufrich­tigkeit im 17. Jahrhundert. Tübingen 2006, S. 45-92. [↑](#footnote-ref-145)
146. Die Redeweise der Kopernikaner verwendet als Beispiel auch Leibniz, Discours de Metaphysique (Die philo­sophischen Schriften IV, ed. Gebhardt, S. 427-463, hier S. 452): „Aristote a mieux aimé de comparer nostre ame à des tablettes encor vuides, où il y a place pour écrire, et il a soutenu que rien n’est dans nostre entende­ment, qui ne vienne des sens. Cela s’accorde d’advantage avec les notions populaires, comme c’est la maniere d’Aristote, au lieu que Platon va plus au fond. Cependent ces sor­tes de Doxologies ou practicologies peuvent passer dans l’usage ordinaire à peu près comme nous voyons que ce qui suivent Copernic ne laissent pas de dire que le soleil se leve et se couche […].“ Un­ter *practicologies* versteht Leibniz die Redeweise, die sich der (all­gemeinen) Praxis anpasst (ebd. S. 440): „concilier le langage métaphysique avec la practique“.

     [↑](#footnote-ref-146)
147. Der Akkommodationsgedanke, nach einem Aufblühen und einer Ausweitung auch auf Aussagen des Neuen Testaments in der zweiten Hälfte des 18. Jahr­hun­derts in der Bibelphilologie am Ende des Jahrunderts und im Laufe des 19. Jhs. seinen Niedergang erlebt, so dass der *sensus accommo­datus* durchweg als falsche Sinnzu­schre­ibung galt, hierzu L. 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 (Schleiermacher-Archiv 19), S. 194-246. In der Enzyklika „Providentissimus Deus“ von 1893, heißt es (Denzinger 1947): „Scripturae sacrae doctori *cognitio naturalimum rerum* bono erit subsidio, quo huius quoque modi captiones in divinos libros instructas facilius detegat et re­fellat.“ Usw. Die Enzy­klika beruft sich dabei auf Augustinus und Thomas von Aquin. [↑](#footnote-ref-147)