

Lutz Danneberg

Der Fragmentenstreit als Streit um die *hermeneuticasacra* und das *testimoniumdivinum* der Heiligen Schrift

1. Grundlegende Unterscheidungen der Autoritätslehre
2. Autoritätskritik
3. Spinoza und die Glaubwürdigkeit der Propheten
4. Die Autoritätslehre im Blick auf die *hermeneuticasacra*
5. Der Fragmentenstreit im Kontext des Streits um die *hermeneuticasacra*

Mein Beitrag stellt den Fragmentenstreit in einen bislang nur unzureichend oder überhaupt nicht berücksichtigten Kontext: den Streit um die *hermeneuticasacra* und das *testimoniumdivinum* der Heiligen Schrift. Beginnen werde ich mit Darlegungen zu grundlegenden Unterscheidungen der Autoritäts- beziehungsweise Testimoniumslehre (1). Es folgen Überlegungen zur Autoritätskritik (2), erläutert am Beispiel von Spinozas Diskussion der Glaubwürdigkeit der Propheten (3), und zu Aspekten der Autoritätslehre im Blick auf die *hermeneuticasacra*(4). Auf der Rekonstruktion dieser

Kontexte liegt der Schwerpunkt des Beitrags. Erst abschließend setze ich diese Kontexte in Beziehung zu Momenten des Fragmentenstreits (5).

1. Grundlegende Unterscheidungen der Autoritätslehre

Auctoritas und *testimonium* wurden weitgehend synonym verwendet, wenn auch nicht immer.¹ So halte ich es auch. Die Autoritätslehre hat sich seit der Antike bis in die Gegenwart so gut wie nicht verändert. Ihre Grundlage bildet die bereits in der Antike vollzogene Unterscheidung zwischen *artificialia* und *inartificialia*, auch *intrinseca* oder *extrinseca*, also zwischen kunstgerechten und kunstlosen Argumenten. Diese Unterscheidung findet sich in den kanonischen Texten der Rhetorik: schon bei Aristoteles, wobei es so zu sein scheint, dass sich diese Unterscheidung nicht in den voraristotelischen Rhetoriken findet, dann bei Cicero und bei Quintilian. Quintilian behauptet, dass diese Unterscheidung zweier Beweisarten bei nahezu allen Rhetorikern akzeptiert werde. Das Mittelalter hat sie gekannt:² Entweder holt der Redner die *argumenta* aus dem Sachverhalt selbst oder sie werden auf einen Sachverhalt übertragen, wobei es sich um Schriften, Zeugenaussagen, Folter oder andere erzwungene Zustände handeln kann. Es gibt wohl keinen Bereich, in dem diese Unterscheidung nicht anzutreffen ist. Behandelt wird diese Unterscheidung im Mittelalter und der Frühen Neuzeit weniger in den Rhetoriken, als in den Logiken, die neben den Informationen über logische Schlussregeln in der Zeit vor allem Erkenntnislehren waren. So in dem nahezu 300 Jahre überaus erfolgreichen Lehrbuch *Summulae logicae* des Petrus Hispanus (13. Jh.), das dem zwei-

¹Zur Etymologie und zum vielfältigen Gebrauch von Ausdrücken wie *actor*, *autor*, *auctoritas*, *authenticus*, aber auch von *auctoritatem sanctorum* oder *antiquorum* sowie *dictamagistralia* u.a. Richard Heinze, „Auctoritas“, in: *Hermes* 60 (1925), S. 348-366; Marie-Dominique Chenu, „Authentica et Magistralia. Deux lieux théologiques aux XII–XIII^e siècles“, in: *Divus Thomas (Placentiae)* 28 (1925), S. 3-31, dort wird auch gezeigt, dass *auctoritas* und *testimonium* für einigemale Zeitaustauschbar gewesen sind; ferner ders., „Auctor, actor, autor“, in: *Bulletin du Cange, Archivum Latinitatis Medii Aevi* 3 (1927), S. 81-86; ders., *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*, vom Verfasser durchgesehene u. verbesserte deutsche Ausgabe, Heidelberg, Graz, Wien, Köln 1960, S. 138-166; ders., *La Théologie au douzième siècle*, Paris 1957, S. 351-365.

²Zu Belegen und zum Weiteren siehe Lutz Danneberg, „Pyrrhonismus hermeneuticus, probabilismus hermeneuticus und hermeneutische Approximation“, in: Carlos Spoerhase, Dirk Werle und Markus Wild (Hgg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit, 1550–1850*, Berlin, New York 2009, S. 365-436.

jährigen Logikstudium in Paris zugrunde lag und dort den Unterricht nach dem aristotelischen *Organon* abgelöst hat. Auch wenn die Bestimmungen variieren konnten, bleibt der Grundgedanke unverändert: Zum einen handelt es sich um Argumente, die direkt aus der Kenntnis der Sache entnommen werden, zum anderen um Argumente, die in irgendeiner Weise mit der Sache zwar zu tun haben, aber außerhalb liegen.

Wichtig ist, dass sich damit immer ein Unterschied hinsichtlich der erreichbaren epistemischen Güte der jeweiligen Argumente verbindet. Der Rückgriff auf die extrinsischen Argumente stellen eher Meinungen als Wahrheitendar. Ebenso wichtig ist, dass im Rahmen des *argumentum ab auctoritate*, also des extrinsischen Arguments, weiter differenziert wurde nach der (mehr oder weniger explizierten) Vorstellung der ‚Nähe‘ zu den intrinsischen. Nur ein Beispiel: Nach Thomas von Aquin besitzen die paganen Autoren extrinsische Argumente mit nur wahrscheinlichem Charakter, unterschieden von der ‚eigentlichen‘ *auctoritas* der kanonischen Schriftsteller. Es entsteht so ein dreigliedriges, abgestuftes Gefüge: Die höchste Gewissheit stiften die *argumenta propria*, die der *auctoritas canonicae Scripturae* entnommen werden und die als intrinsisch angesehen werden; dann folgen die den Kirchenvätern entnommenen *argumenta*, die zwar *ex propriis*, aber nur extrinsisch, also nur wahrscheinlich seien; schließlich kommen die Argumente der *auctoritas philosophorum*. Diese Dreiteilung kommt zustande zum einen durch die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Testimonium sowie zum anderen durch eine Bestimmung im Rahmen des menschlichen Testimoniums.

Damit komme ich zu einer zweiten Unterscheidung: Die Autoritätslehre besitzt im Wesentlichen – ebenfalls bis in die Gegenwart unverändert – zwei Komponenten. Bei beiden handelt es sich um Annahmen über den Zeugnisgeber: erstens die Annahme seiner Kompetenz, zweitens die seiner Aufrichtigkeit. Das, was sich ändert, sind die Indikatoren, die Kompetenz und Aufrichtigkeit zu erschließen erlauben. Schon das Mittelalter kennt die Differenzierung von Experten, die allein für bestimmte Bereiche Autoritäten sind. Wie erzeugt sich Kompetenz? Allein durch Autopsie und Vernunft. Zum Beleg sei nur eine Stimme angeführt: Nach Johannes Scotus (auch Eriugena) besteht die Autorität in nichts anderem als in der durch die Vernunft entdeckten Wahrheiten, und mehr könne eine Autorität niemals beanspruchen. Nur in diesem Sinn und zum Nutzen der Nachwelt

finde die schriftliche Fixierung durch die Kirchenväter statt.³ Unter der Annahme, dass jemand aufrichtig ist und sich seinen Texten zahlreiche Wahrheiten entnehmen lassen, sei es gerechtfertigt, ihm auch zu vertrauen, bei einem Wissensanspruch, den man selber nicht direkt überprüfen könne. Es handelt sich dabei, wenn man so will, um eine induktive Rationalität, die von der erfahrenen Kompetenz auf zukünftige Zuverlässigkeit schließt. Dies erklärt auch einen auf den ersten Blick nicht leicht verständlichen Sachverhalt. Bei dem Verbot von Schriften wurden diese Verbote mitunter auf alle Schriften eines Autors ausgedehnt, auch wenn diese Schriften nichts Theologisches und auch keine als falsch angesehenen Behauptungen enthielten. Sinn macht diese Praxis vor dem Hintergrund der Autoritätslehre: Man misstraute der induktiven Rationalität des Lesers, der durch die zahlreichen Wahrheiten in den Schriften eines Autors den Schluss auch auf die Wahrheit anderer Behauptungen dieses Autors ziehen könnte und diesen so zu einer Autorität werden ließ.

Die Komponente der ethischen oder moralischen Eigenschaften des Zeugnisgebers für seine Vertrauenswürdigkeit ist nicht weniger wichtig als die der Kompetenz. Das will ich nur an einem Beispiel veranschaulichen, und zwar an der geradezu berüchtigten Ansicht Tertullians. Dabei geht es um die zumeist in der Kurzform rezipierte elegante Formel *credo, quia absurdum est*. Zwar findet sich diese Formel nicht explizit bei Tertullian, aber es gibt dem Sinn nach ähnliche Formulierungen zur Auferstehung, obwohl die Formel nach ihr eher *credible est, quia ineptum* lauten würde.⁴ Dieser scheinbare Paralogismus hat verschiedene Ausdeutungen erfahren und bis in die Gegenwart erscheint diese Formel als Ausgeburt von Irrationalität. Sie findet indes eine Erklärung in der antiken Zeugnislehre und diese lässt die Formel – wenn man die Voraussetzungen akzeptiert – auch heute noch als ‚rational‘ erscheinen. Bei Aristoteles heißt es:

Ein weiterer (Topos ergibt sich) daraus, dass die Meinung besteht, etwas geschehe, obwohl es ungläubhaft ist, weil die Meinung nicht aufgekommen wäre, wenn es nicht der Fall oder nahe bevorstehend wäre.⁵

³Vgl. Johannes Scotus, *De divisione naturae* [*Periphyseon*, um 867], lib. 1, § 69, in: *Opera quae supersunt omnia*, hrsg. v. Heinrich Joseph Floss, Paris 1853 (*Patrologia Latina* 122), Sp. 439-1022, Sp. 513: „Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtutis experta veritas, et a sanctis Patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata.“

⁴Vgl. Tertullian, *De carne Christi* (V, 4).

⁵Aristoteles, *Rhetorik*, II, 23 (1400a^a5ff), in: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, hrsg. v. Ernst Grumach u. Hellmut Flashar, übersetzt v. Christof Rapp, Berlin 2002.

Das könnte meinen, dass dann, wenn *glaubwürdige* Zeugen etwas bestätigen, das überaus unwahrscheinlich oder gar unmöglich ist, wie etwa die Auferstehung, es just dieser Umstand der Unmöglichkeit ist, der eine solche Bezeugung als überaus wahrscheinlich erscheinen lässt; denn die glaubhaften Zeugen bezeugen etwas, das aus *ihrer* Sicht vollkommen unglaubwürdig ist, und ein solches Bezeugen erscheint als umso gewichtiger, desto ungewöhnlicher das Bezeugte ist. Das steht und fällt freilich mit der Voraussetzung, dass die Zeugnisgeber glaubwürdig sind und nicht etwa Betrüger.

Die Lehre der menschlichen Autorität war immer in dem Sinn *reduktionistisch*, dass der Zeugnisnehmer nur dann gerechtfertigt war, einem *menschlichen* Zeugnis zu vertrauen, wenn er Gründe hatte, die *kontrafaktische* Annahme zu bilden, dass er denselben Wissensanspruch vertreten würde, wenn er die Stelle des Zeugnisgebers einnähme;⁶ in der Sprache der Zeit: Wenn man imaginieren konnte, dass die kunstlosen Argumente, mit denen man sich beim Akzeptieren fremden Wissens begnügt, sich grundsätzlich auf kunstgerechte zurückführen ließen. Das mag angesichts der vermeintlichen Autoritätsgläubigkeit der Altvorderen ein wenig überraschen, aber erst im zwanzigsten Jahrhundert finden sich in der Philosophie Versuche, eine nichtreduktionistische Autoritätslehre zu entwickeln. Der allenthalben in den Jahrhunderten zu findende Vorwurf der Autoritätsgläubigkeit ist immer ein Heterostereotyp: Man teilte einen Wissensanspruch des Aristoteles nicht in erster Linie, weil er von Aristoteles stammte, sondern weil er als wahr galt.

2. Autoritätskritik

Der Vorwurf der Autoritätsgläubigkeit reagiert auf das Erklärungsproblem, weshalb es zur Anerkennung von falschen Wissensansprüchen bei den Anderen kommt. Hinzu tritt noch ein zweites Erklärungsproblem, das dann entsteht, wenn man Wissensansprüche erhebt, die mit denen einer der Autoritäten widerstreiten. Hierzu greifen Philosophen wie Wissenschaftler nicht zuletzt des 17. Jahrhunderts auf die kontrafaktische Imagination der Verlebendigung der Autorität zurück. Beliebte Beispiele sind unter anderem Galilei und Kepler: Kepler imaginierte, dass der auferstandene

⁶Hierzu Lutz Danneberg, „Kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik und in der Lehre des Testimoniums“, in: ders., Carlos Spoerhase u. Dirk Werle (Hgg.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in der Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden 2009, S. 287-449.

Aristoteles den seinen eigenen astronomischen Ansichten entgegenstehenden Ansichten Keplers nicht nur zustimmen würde, sondern dass er angesichts dieses Wissens sogar zum Christen würde. So weit gehen freilich nicht alle. Imaginationen dieser Art sind bereits im Mittelalter nicht ungewöhnlich. Im Blick auf die Astronomie und Aristoteles habe ich ein Beispiel bei Albertus Magnus gefunden, der in seinem Kommentar zu *De caelo* einen arabischen Philosophen (Mauren) anführt, der gesagt habe: Die Aussagen des Aristoteles über die Bewegungen der Planeten Venus, Merkur und Sonne würden den Beobachtungsbefunden widersprechen. Lebte Aristoteles, so müsse er entweder das, was man über die Sterne erfahren habe, verwerfen oder seine Ansicht widerrufen. Als diesen arabischen Philosophen führt Albertus einen unbekannteren „Abonycer“ an.⁷ Es könnte Abubacher (Abli Bakr. Muhammad bn’Abd bn Muham. ad ibn Tufayl al-Qays, 1110–1185) gemeint sein, eventuell aber auch Alpetragius (Nur al-Din Ibn Ishaq Al-bitrujige, bis 1204),⁸ oder Albumasar (Ja’far ibn Muhammad Abu Ma’shar al-Balkhi, 787–886),⁹ aber auch Albatagnius (Mahomed ben Gebir al Batani, ca. 850-929), dessen *De Motu Stellarum* (Kitab al-Zij) Melanchton

⁷Vgl. Albertus Magnus, *De caelo et mundo*, hrsg. v. Paul Hossfeld, Münster 1971, in: *Opera omnia*, Bd. 5, T. 1, lib. 2, tract. 3, cap. 11, S. 169: „Et ideo, sicut dicit Maurus Abonycer, si viveret Aristoteles, oportere teum vel ista improbare quae compertasunt de motibus astrorum, vel oportere teum suum dictum revocare.“

⁸ Zu Alpetragius Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris 1914 (ND 1965), Vol. 2, S. 146-156. Zur Beziehung beider Angel Cortabarría Beitia: *El astrónomo Alpetragio en las obras de S. Alberto Magno*. In: *La Ciudad de Dios* 193 (1974), S. 503–533 sowie Id., *Deux sources de S. Albert le Grand: al-Bitruji et al-Battani*. In: *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire*, Le Caire 1982, S. 31–52, zu seiner Rezeption um 16. Jh. auch die Hinweise bei Graham Rees und Christopher Upton, *Francis Bacon’s Natural Philosophy* [...]. Chalfont St. Giles 1984. – Die Namensschreibung ist auch hier überaus unsicher (so findet sich bei Albert auch „Avena alpetras“ oder „Alpetragius Abuysac“); zu dessen Ansichten Abdelhamid I. Sabr, *The Andalusian Revolt Against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Bitrūjī*. In: *Transformation and Tradition in the Sciences*. Hrsg. von Everett Mendelsohn, Cambridge 1984, S. 133–153, zur Diskussion seiner Ansicht zur Zeit Alberts Reuven S. Avi-Yonah, *Ptolemy vs. Al-Bitrūjī: A Study of Scientific Decision-Making in the Middle Ages*. In: *Archives internationales d’histoire des sciences* 35 (1985), S. 124–147, später Francis J. Carmody, *Regiomontanus’ Notes on al-Bitrūjī’s Astronomy*. In: *Isis* 42 (1951), S. 121-130.

⁹ Zur Beziehung Angel Cortabarría Beitia: *Fuentes arabes de San Alberto. Albumasar*. In: *Estudios filosóficos* 30/84 (1981), S. 283–299.

herausgab; allerdings scheint eine entsprechende Passage, so weit ich sehe, in ihren überlieferten Ansichten nicht nachweisbar zu sein.¹⁰

Die Grundlage solcher Imaginationen besteht darin, dass die Testimoniumslehre immer reduktionistisch gewesen ist. Das ist freilich weder mit der Frage zu verwechseln, inwieweit man Kriterien für Glaubwürdigkeit anzuführen vermag, die uns gegenwärtig überzeugen oder die nach bestimmten wissenschaftstheoretischen Standards überzeugen können, noch mit der Unterstellung der offenkundig falschen Annahme, die Reduktion habe jedes Mal faktisch auch vollziehbar zu sein. Die Pointe liegt in der *kontrafaktischen* Imagination als *wesentlichem* Teil des theoretischen Konzepts der Glaubwürdigkeit des Testimoniums. Dass Descartes auf eine solche Imagination im Blick auf seine Wissensansprüche nicht zurückgreift, mag mit dem Selbstverständnis seines Philosophierens zusammenhängen.

Die Erklärung dafür, dass die *menschliche* Autoritätslehre immer reduktionistisch gewesen ist, liegt in der epistemischen Situation, die neben der menschlichen Autorität noch eine andere, nämlich die göttliche kennt. Im Hintergrund steht der Grundsatz: Etwas aus eigenem Finden zu wissen, ist vollkommener, als etwas von einem anderen zu lernen, wie Thomas von Aquin unter Berufung auf Aristoteles sagt.¹¹ So ist denn das *argumentum ab auctoritate*, wenn es sich auf den Menschen bezieht, das schwächste, wenn es sich aber auf Gott bezieht, das stärkste überhaupt. Der Reduktionismus des menschlichen Testimoniums drückt die unüberbrückbare Differenz zur göttlichen Autorität aus, die nicht als quantitativ, sondern als qualitativ erscheint: Zum einen würde die den Menschen entgegen gebrachte bedingungslose Autoritätsgläubigkeit das in Gott gesetzte Vertrauen mindern sowie das Sich-Einlassen auf nicht verifizierbare Versprechen, das seinen Grund (*allein*) in der Treue und Glaubwürdigkeit eines Gottes habe, der nicht lügt; zum anderen ist zwar nicht Gott

¹⁰ Zu ihm Willy Hartner, Al-Batani. In: Dictionary of Scientific Biography. Ed. Charles C. Gillispie. Vol. I. New York 1970, S. 507-515. Kein Hinweis, obwohl zahlreichen Erwähnungen nachgegangen wird, wen Albertus gemeint haben könnte, findet sich bei Moritz Steinschneider, Zum Speculumastronomicum des Albertus Magnus, über die darin angeführten Schriftsteller und Schriften. In: Zeitschrift für Mathematik und Physik 16 (1871), S. 357-396. Das ihm lange Zeit zugeschriebene Werk *Speculumastronomiae* dürfte allerdings nicht auf ihn zurückgehen, vgl. Bernhard Geyer, Das *Speculumastronomiae* kein Werk des Albertus Magnus. In: Münchener Theologische Zeitschrift 4 (1953), S. 95–101.

¹¹ Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate* [1256–1259], in: ders., *Quaestiones disputatae. Opera omnia*, Parma 1859, S. 5-548, hier: q. XI, a. 2, S. 185): „[...] scire aliquid per inventionem, est perfectius, quam ab aliis discere, [...]“

allein ein Lehrer, aber die Gewissheit des Wissens, die gänzlich aus der Gewissheit der Prinzipien entsteht, stammt nicht von einem Menschen, sondern allein von Gott. So in aller Kürze der Hintergrund. Die kontrafaktische Imagination ist denn auch allein bei der Lehre der menschlichen Autorität ein wesentlicher Teil, bei der göttlichen hat sie keinen Platz.

Die Autoritätskritik trifft nicht die Autoritätslehre selbst, sondern nur den Missbrauch im Sinne eines unberechtigten Vertrauens in die menschliche Autorität – mehr noch: Um eine solche Kritik wirkungsvoll zu gestalten, wird diese Autoritätslehre immer schon vorausgesetzt. Das ist selbst dann der Fall, wenn Luther die Frage stellt, ob man der Kirche glauben sollte:

Wem soll man denn glauben, so man nicht alleyn Gottis wort sol glauben? Sprichstu: der kirchen, Antwort ich: die kirche sagt solchs selbst, darumb byndet es nicht, denn keyner kann yhm selbst zeugnis geben, als hie die klugen leut sagen.

Die „klugen leut“ sind die, welche die traditionelle Testimoniumslehre kennen. Luther fasst die Kirche als menschliche Autorität auf – und bei der menschlichen Autorität gibt es keine Selbstlegitimation der Autorität jenseits von *ratio* und *Autopsie*. Wenn dies nicht möglich ist, kann allein Gott autorisieren, und so fragt Luther: „Mus man das nicht aus Gottis wortbeweysen?“¹² Die Pointe liegt darin, dass Luther in seiner Kritik an der Autorität der (alten) Kirche auf die Testimoniumstheorie zurückgreift, und zwar auf den Grundsatz: Eine Autorität von geringerem Gewicht darf nicht eine von größerem Gewicht zurücksetzen. Dabei ist auch für Luther keine Frage, dass das *testimoniumdivinum* das *testimoniumauctoritatishumanae* begründen kann. Der Streitpunkt besteht allein darin, inwiefern aufgrund der *testimoniadivina* eine solche *abgeleitete* menschliche Autorität begründet ist, für welche Bereiche sie als autorisiert gilt und inwiefern sie Entscheidungen treffen kann, die über das hinausgehen, was sich aus den *testimoniadivina* direkt begründen lässt, weil sie sich etwa auf eine zusätzliche Quelle der Autorisierung berufen kann (etwa auf eine autorisierende Tradition).

¹² Martin Luther, *Wider das blind und toll Verdamniß der siebzehn Artikel von der elenden schändlichen Universität zu Ingolstadt ausgangen*, in: *Martin Luthers Werke*, Bd. 15, Weimar 1899, S. 95-125, hier S. 118 f.

Faktisch handelt es sich wohl nie um eine Kritik an der Autoritätslehre als solcher, und nahezu immer dürfte die Kritik sich gegen die *unberechtigte* Anrufung einer Autorität richten. Durch kontrafaktisches Imaginieren lässt sich ausdrücken, dass es sich zwar um eine Autorität handelt, aber ihre Anrufung erscheint (in bestimmten Situationen) *nicht* durch die allgemein geteilte Autoritätstheorie als gerechtfertigt. Mithin lassen sich solche Imaginationen auch nicht in irgendeinem Sinn als ‚Rhetorik‘ oder als Simulation einer nur scheinbaren Anerkennung entlarven: Angesichts der Autoritätslehre handelt es um vollkommen ‚offene‘ Argumentationsweisen, die nichts zu ‚erschleichen‘ versuchen und keine Polemik darstellen – und allein deshalb können Kepler oder andere bei der Verwendung eines solchen *argumentum secundum imaginationem* auf Erfolg hoffen.

Freilich lässt sich das Problem, das bei den *Zeitgenossen* besteht, ihnen gegenüber nicht durch eine kontrafaktische Annahme lösen. Zwar werden in ihren Wissensansprüchen abweichende Zeitgenossen aufgrund der Zuschreibung von Autoritätsgläubigkeit gleichsam in die Vergangenheit versetzt und so *per imaginationem* sprachlos gemacht: Die alten Autoritäten *sind sprachlos*, ihre Anhänger kann man nur *sprachlos machen*. Den Typ kontrafaktischer Imaginationen hinsichtlich der Autoritäten, bei dem man sie zu Zeitgenossen macht, begleitet dann oft eine *Erklärung* dafür, weshalb sich die Autorität geirrt hat. Dabei wird denn nicht selten versucht, eine Notwendigkeit in dem Sinn aufzuzeigen, dass sich die Autorität in diesem begrenzten Bereich irren *musste* und jeder andere sich in der gleichen Situation auch geirrt hätte. Solche präsentistischen kontrafaktischen Imaginationen stellen – wenn man so will – einen Schritt dar zu der später immer häufiger genutzten Möglichkeit, Autoritäten zumindest hinsichtlich ihres Irrtums zu *historisieren* und damit zu *relativieren*.

Doch noch mehr war gefordert, und dabei kommt dann nicht allein der Zeugnisgeber, sondern der Zeugnisnehmer in den Blick: Neben dem Vorwurf der Autoritätsgläubigkeit zur Erklärung des renitenten Verhaltens der Zeitgenossen gegenüber der Anerkennung der Wahrheit bedurfte es mitunter ausgeklügelter ‚Theorien‘, die solche Verstocktheiten gegenüber bestimmten (neuen) Wissensansprüchen zu erklären vermochten – also: nicht nur autoritätsrettende Erklärungen dafür, weshalb eine Autorität sich geirrt hat, sondern Erklärungen für das Verhalten derjenigen, die einer Autorität irrtümlich folgen und nicht von ihr lassen wollen. Gelegentlich, im Laufe der Zeit dann immer häufiger, finden sich mehr oder weniger subtile Erklärungen, die sich nicht nur damit begnügen, schlicht die Autoritätsgläubigkeit von Zeitgenossen zu konstatieren, die sich hartnäckig weigern, einen neuen Wissensanspruch zu akzeptieren. Ich kann an dieser Stelle nur darauf hinweisen, dass

sich im Laufe der Zeit im Rahmen der Autoritätstheorie komplexere Typen der Erklärungen (vermeintlichen) wissenschaftlichen Fehlverhaltens ausbilden.¹³ Für solche Erklärungen – sowohl des Irrtums der Autoritäten als auch der Hartnäckigkeit der Zeitgenossen in der Verweigerung der Anerkennung von Wissensansprüchen – ist eine *Asymmetrie* kennzeichnend: Erklärungsbedürftig ist (sowohl beim Geber wie beim Nehmer des Zeugnisses) das *Verfehlen der Wahrheit*, nicht das Zustimmung. In der Vorstellung nicht nur der Zeit waren solche Erklärungen immer dann überzeugend, wenn sie für ein Handeln eine Notwendigkeit aufzuzeigen vermochten. Der Konflikt zwischen intrabiblischem und extrabiblischem Wissen beispielsweise, der im 17. Jahrhundert wie kaum ein anderer in einer Flut von Publikationen ausgetragen wurde, war der Streit um die heliostatische Theorie und deren Konflikt mit wörtlich gedeuteten Stellen der Heiligen Schrift, dabei insbesondere der Bitte Joshuas, dass der Herr die Sonne still stehen lassen möge. Der Gedanke, der sich zur Schlichtung ausbildete, war der der Akkommodation, also die Vorstellung, bestimmte Aussagen der Heiligen Schrift stellten Anpassungen an die Vorstellungen der mehr oder weniger einfachen Menschen dar.¹⁴ Diese Lösung konnte unter anderem zu dem Problem führen, dass man den Personen, die das in der Heiligen Schrift sagen, Unaufrichtigkeit zuschreiben musste, und Gott, dass er diese Unaufrichtigkeit zugelassen habe.

Leibniz war der Ansicht, dass die Annahme einer *accommodatio ad errores vulgares* die *perfectiones* der Gottesvorstellung beeinträchtige. Er schreibt 1688: 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 – in ihrer gewöhnlichen Sprechweise und selbst untereinander, wenn sie

¹³ Hierzu Danneberg, Kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik und in der Lehre des Testimoniums, sowie die Hinweise bei ders., „Dissens, *ad-personam*-Invektiven und philologisches Ethos in der Philologie des 19. Jahrhunderts: Wilamowitz-Moellendorff *contra* Nietzsche“, in: Ralf Klausnitzer u. Carlos Spoerhase (Hgg.), *Kontroversen in der Literaturtheorie / Literaturtheorie in der Kontroverse*, Bern 2007, S. 93-148.

¹⁴Vgl. Lutz Danneberg, „Hermeneutik zwischen Theologie und Naturphilosophie: der *sensus accommodatus*“, in: Denis Thouard, Friedrich Vollhardt u. Fosca Mariani Zini (Hgg.), *Philologie als Wissensmodell / La philologie comme modèle de savoir*, Berlin, New York 2010, S. 231-283; und ders., „Von der *accommodatio ad captum vulgare* über die *accommodatio secundum apparentiam nostrivisus zuraestheticaalsscientiacognitionissensitivae*“, in: Torbjörn Johansson, Robert Kolb und Johann Anselm Steiger (Hgg.), *„Hermeneutica Sacra“: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert. Studies of the Interpretation of Holy Scripture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Berlin, New York 2010, S. 313-379.

nichtwissenschaftlich reden, werden immer sagen, dass die Sonne auf- oder untergegangen sei, würden dasselbe aber niemals von der Erde sagen.¹⁵ Nach Leibniz liegt der Erklärungsgrund darin, dass sich diese Ausdrücke auf die *Phänomene*, nicht aber auf ihre *Ursachen* beziehen. 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 würde. 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). Hier wird das Problem einer Unaufrichtigkeit durch die Annahme einer Notwendigkeit behoben – und damit erscheint der Vorwurf der Unaufrichtigkeit als abgewendet.

3. Spinoza und die Glaubwürdigkeit der Propheten

Bei dieser Erklärung ist zu unterscheiden, ob man das Zustandekommen eines *Irrtums* oder einer *Lüge* erklären will. Spinoza neigt zu der Hypothese, dass es sich bei den Berichten über Wunder um Textmanipulationen an der Heiligen Schrift handeln könnte.¹⁶ Zwar konzidiert er, dass die Evangelisten von der Auferstehung so berichten würden, dass man schließen könne, sie selber hätten daran geglaubt. Gleichwohl gibt er zu bedenken, dass sich die Evangelisten auch getäuscht haben könnten – wie es bei anderen Propheten auch der Fall gewesen sei. Das Leiden Christi wolle er wörtlich verstehen (*literaliter*), seine Auferstehung aber nur allegorisch (*allegorice*).¹⁷ Im Rahmen der Autoritätstheorie spricht Spinoza den Evangelisten Wahrhaftigkeit zu, aber auch die Möglichkeit, dass sie sich (als Menschen) täuschten oder irrten. Das folgt der Theorie des menschlichen Testimoniums in seinen zwei Komponenten und ist daher immer wieder vorgetragen

¹⁵Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, 29. Juni (9. Juli) 1688, in: ders., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe 1, Bd. 5, Berlin 1954, S. 174-186, hier: S. 186: „Si Josueavoit esté un élève [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.“

¹⁶Vgl. Baruch de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus. Theologisch-politischer Traktat* [1670], hrsg. v. Günter Gawlick u. Friedrich Niewöhner, in: *Opera. Werke, lateinisch und deutsch*, Bd. 1, Darmstadt 1989, cap. 6, S. 214: „plane credendum id a sacrilegishominibussacrislitteris adjectum fuisse.“

¹⁷Vgl. Brief von Spinoza an Heinrich Oldenburg vom 7. Februar 1676, in: Baruch de Spinoza, *Briefwechsel*, übersetzt v. Manfred Walther, 3. Aufl., Hamburg 1986, ep. 78, S. 291 ff, S. 293.

worden, so beispielsweise auch gegenüber den Kirchenvätern.¹⁸ So sagt Guilelmus de Conchis (1080–ca. 1150) in seinem *DragmaticonPhilosophiae*, dass es in Fragen des Glaubens unzulässig sei, den Kirchenvätern zu widersprechen, aber in der Philosophie sei dies zulässig, wenn sie im Irrtum seien, zwar seien sie größer als wir, aber gleichwohl Menschen.¹⁹

Für Reimarus hingegen sind nach seinen Argumenten gegen die Glaubwürdigkeit der Auferstehungsgeschichte diejenigen, die hiervon berichten, *Betrüger*.²⁰ Er spricht ihnen – anders als Spinoza – mithin eine zentrale nach der Autoritätslehre erforderliche Komponente ab, nämlich ihre moralische Integrität; Gleiches unternimmt er für die alttestamentlichen Propheten. Reimarus gibt in seiner *Vernunftlehre* eine Darlegung der Zeugenlehre, die in allen Lehrstücken in dem hier gezeichneten und angenommenen Rahmen bleibt.²¹ Ich kann hier nicht auf die verschiedenen Versuche im 18. Jahrhundert eingehen, die Auferstehung zu ‚beweisen‘. Nicht zuletzt erfolgt unter Rückgriff auf das Konzept der moralischen Gewissheit (*certitudomoralis*), so beispielsweise in dem zuerst 1712 in englischer Sprache erschienenen Werk von HumfredumDitton (1675–1715) zur Wahrheit der Auferstehung.²² Noch im Rahmen der Testimoniumslehre bliebe seine Erklärung,

¹⁸Zu Beispielen – etwa Erasmus von Rotterdam – vgl. Danneberg, „*Pyrrhonismushermeneuticus, probabilitashermeneutica* und hermeneutische Approximation“. Auch diejenigen, die als ‚heilige‘ Menschen galten, waren nicht vor Irrtümern geschützt, wie u.a. Pierre Ailly (Petrus de Alliacus, 1350/51–1420) angenommen hat, Hinweise hierzu bei Sigrid Müller, „Pierre d’Ailly und die ‚richtige‘ Thomas-Interpretation: Theologisch-hermeneutische Prinzipien als Grundlage des Wegestreits“, in: *Traditio* 60 (2005), S. 339-368. Ambrosius Catharinuspolitus hält in seinen *Clavesduae ad aperiendasintelligendasvescripturassacrasperquemnecessarie* von 1543 fest: „Der hl. Hieronymus sei gewiß nicht unfehlbar. Wenn er noch lebte, würde er sich oft gegen übertriebenes Lob wahren“, Artur Allgeier, „Erasmus und Kardinal Ximenes in den Verhandlungen des Konzils von Trient“, in: Heinrich Finke (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Bd. 4, Münster 1933, S. 193-205, hier S. 200.

¹⁹Guilelmus de Conchis, *Dialogus de substantiisphysicis*, hrsg. v. GuilielmusGratarolus, Strassburg 1567 (ND Frankfurt 1967), S. 65 f.

²⁰Vgl. Hermann Samuel Reimarus, *Apologie oderSchutzschriftfür die vernünftigenVerehrerGottes*, hrsg. v. Gerhard Alexander, Hamburg 1972, Bd. II, 2, § 6-9, S. 198-206, vor allem IV, 1. Kapitel, „Plan des Unternehmens der Apostel“, S. 305-342.

²¹Vgl. Hermann Samuel Reimarus, *Vernunftlehre*, Nachdruck der 1. Aufl. v. 1756, München 1979, II. Theil, 1. Kapitel, §§ 169-174, S. 280-318; sowie ders., *Vernunftlehre*, Nachdruck der 3. Aufl. v. 1766, München 1979, II. Theil, 1. Kapitel, §§ 239-258, S. 231-278.

²²Vgl. Humphrey Ditton, *Die Wahrheit der christlichen Religion, Aus der AuferstehungJesu Christi aufeinedemonstrativische Art in dreyTheilenbewiesen*, Hildesheim 1732. Dort 2. Teil, 5. Kapitel, eine Argumentation: „Darinngezeigt wird, das der beschrieben Beweis nicht könne verworfen werden, wenn man

wenn Reimarus nur *Irrtümer* sehen würde. Bei Jesus Christus hinsichtlich seiner Aussagen zum Alten Testament lässt er die *Erklärung* offen, wenn er sagt, dass seine Formulierungen *zweydeutig* seien.²³

Bevor ich auf Aspekte der *hermeneuticasacra* im Blick auf die Autoritätslehre eingehe, noch eine Illustration. Es handelt sich um die Prophetentheorie Spinozas. Die Glaubwürdigkeit der Propheten – so Spinoza – rühre allein aus ihrem Lebenswandel. Zwar erscheint das, was Spinoza auf die Propheten anwendet, der traditionellen Lehre des Testimoniums zu entsprechen, allerdings mit einer entscheidenden Besonderheit. Wie bereits gesagt, beruht die traditionelle Zuschreibung der Glaubwürdigkeit von Zeugnisgebern auf zwei Komponenten, zum einen auf Tugenden des Zeugnisgebers, vornehmlich auf seiner Wahrhaftigkeit, zum anderen auf solchen Eigenschaften, die auf seine Kompetenz zu schließen erlauben. Bei Spinoza ist es allein das erste, was den Propheten als Propheten prädestiniere: Es sind allein besondere und außergewöhnliche Tugenden, ohne dass ihnen besondere kognitive Fähigkeiten zukämen oder gar ein „vollkommener Geist“ (*perfectiormens*).²⁴ Von Salomo kann Spinoza (letztlich als Bestätigung für diese Ansicht) denn auch sagen, dass er die übrigen zwar an Weisheit, aber nicht an Prophetengabe überragt habe.²⁵ Aber mehr noch – die Propheten verfügten über ein besonders lebhaftes Vorstellungsvermögen, und nach Spinoza gilt: Wenn das Vorstellungsvermögen dominiere, dann ist die reine Verstandeserkenntnis schwächer ausgeprägt und umgekehrt.²⁶ Zudem seien die Propheten durch die Offenbarung auch nicht klüger geworden, als sie es zuvor waren.²⁷ So hätten sie an ihren vorgefassten Ansichten festgehalten, daher seien sie auch nicht glaubwürdig in rein spekulativen Dingen und man suche daher bei ihnen vergeblich „Weisheit und Erkenntnis in natürlichen Dingen“.²⁸

nicht alle Arten der moralischen Gewißheit umstossen wolle.“ (S. 182). Die Erörterungen erstrecken sich bis S. 257. Zum Konzept der *certitudo moralis* vgl. Danneberg, „*Pyrrhonismus hermeneuticus, probabilitas hermeneutica* und hermeneutische Approximation“.

²³Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Bd. II, 1. Kap. „von der Zweydeutigkeit der wahren Absichten Jesu“, S. 121-144.

²⁴Ebd.

²⁵Ebd.

²⁶Vgl. ebd., cap. 6, S. 222.

²⁷Ebd., cap. 2, S. 66.

²⁸Ebd., S. 65.

Dieser Mangel an Kompetenz der Propheten führe dazu, dass das, was sie sagen, nicht bestimmte Grade der Gewissheit erreichen könne. Hier kommt es in Spinozas Prophetentheorie erneut zum Rückgriff auf die traditionelle Testimoniumslehre: Dass ihnen etwas offenbart wurde, *erschließen* die Propheten nur aus (begleitenden) Zeichen. Es handelt sich mithin nur um eine *extrinsische* Relation der Glaubwürdigkeit, aber nicht um eine *intrinsische* aus der Einsicht (in die Sache), und das stehe hinsichtlich der Gewissheit immer dem nach, was die natürliche Erkenntnis in kunstgerechter Weise zu erreichen vermag. Derjenige, der den wahren Grund des Gesetzes und seine Notwendigkeit erkenne, handle nach eigenem und nicht nach fremdem Beschluss, wie Spinoza sagt.²⁹ Das entspricht der Autoritätslehre. Das Spezielle besteht allein darin, dass Spinoza das (indirekt) auch auf die *auctoritasdivina* ausdehnt, so diese in der Heiligen Schrift in Gestalt der Propheten gegeben sei. Allerdings – wie Spinoza betont – sei diese beschränkte Gewissheit nicht überhaupt gering, sondern sie könne immerhin in einer *certitudomoralis* bestehen³⁰ (also in einer für das Handeln ausreichenden Gewissheit). Kurzum: Spinoza spricht den Propheten im Rahmen der überkommenen Autoritätslehre jede besondere Kompetenz zur philosophischen Einsicht ab; sie seien daher in dieser Hinsicht auch nicht vertrauenswürdig. Wie radikal diese Schlussfolgerung ist, sieht man allein schon daran, dass Spinoza das auch auf Moses ausdehnt.

Die einzige Ausnahme scheint Spinoza in Jesus Christus zu sehen: Anders als bei anderen Propheten habe sich Gott Christus unmittelbar geoffenbart, der die Wahrheit dann, ohne sie durch seine Eigenart zu verfälschen, weiter geben konnte.³¹ Anders als Moses, der mit Gott von ‚Angesicht zu Angesicht‘ verkehrt habe, habe Christus mit Gott ‚von Geist zu Geist‘ verkehrt,³² der daher die Dinge wahr und adäquat begriffen habe („resvere et etadaequatepercepisse“).³³ Immer wieder ist in der Forschung der Verdacht geäußert worden, Spinoza selber sei in diesem Punkt unaufrichtig gewesen. Auf diesen Verdacht will ich nicht weiter eingehen, sondern nur darauf hinweisen, dass Jesus Christus genau die Eigenschaften zugesprochen erhält, wie sie nach dem cartesianischen Bild dem Philosophen zuerkannt werden, der über die *cognitiophilosophica* verfügt, das heißt aus den *notionescommunes* zu erkennen vermag und nach eigenem und nicht nach

²⁹Vgl. ebd., cap. 4, S. 136: „veramlegumrationem et earumnecessitatemnovit“.

³⁰Ebd., cap. 2, S. 68.

³¹Vgl. ebd., cap. I, S. 44.

³²Ebd., S. 46.

³³Ebd., cap. 4, S. 148.

fremdem Beschluss handelt – und genau das entspricht der Autoritätslehre. Spinoza unterscheidet zwei Arten des Zugangs zu einem Wissen: *imaginatio (auctoritas)* und *ratio*: Jener Zugang ist äußerlich und heteronom, dieser innerlich und autonom; jener bezieht sich auf Gott außer uns, dieser (als bestimmte Teilhabe) auf Gott in uns; jener ist mittelbar, extrinsisch und hängt wesentlich ab von der Glaubwürdigkeit (dem Testimonium), dieser ist unmittelbar, intrinsisch, hängt allein von der rationalen Einsicht ab und ist damit selbsterzeugend; jener ist allen, dieser nicht allen zugänglich; für jenen bleibt die Heilige Schrift erforderlich, bei diesem wird sie entbehrlich. Die in den Menschen eingeschriebene *ratio* ist danach die wahre Urschrift von Gottes Wort (*verum Deiverbisyngraphum*), die durch Menschen nicht entstellbar ist.³⁴ Bei Spinoza erfährt die Unterscheidung zwischen extrinsisch und intrinsisch eine Deutung, die zwar im Rahmen der traditionellen Lehre des göttlichen Testimoniums im Verbund mit dem menschlichen verbleibt, aber es kommt zu einer Ausweitung, die die *hermeneuticasacra* wesentlich ändert, ja überflüssig macht.

Zum Ausdruck kommt diese Veränderung, wenn es bei Spinoza heißt, die Heilige Schrift enthalte nicht Wahres, weil sie göttlich sei, sondern sie sei göttlich, weil sie Wahres enthalte.³⁵ Das verweist nur scheinbar zurück auf eine Stelle in einem der Dialoge Platons: „Ob wohl das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es, weil es geliebt wird, fromm ist?“³⁶ Vielmehr handelt es sich bei Spinozas These um die konsequente Anwendung der menschlichen Testimoniumslehre auf die Heilige Schrift. Als unstrittiger *canon* ihrer Hermeneutik gilt: *in scriptura sacra a veritate hermeneutica ad veritatem dogmaticam valet consequentia*. Spinoza sieht es genau umgekehrt: Erst nach der Interpretation zeige sich, dass die Heilige Schrift bestimmte Eigenschaften besitze,³⁷ so unter Umständen auch ihre Wahrheit. Anders formuliert: Spinoza erweitert die für die *hermeneutica generalis* konstitutive Trennung von Wahrheit des Sinns (*veritas objectiva oder interna, veritas sensus*) und wahren Sinn (*formalis veritas sermonis*,

³⁴Ebd., cap. 12, S. 392.

³⁵Vgl. z.B. ebd., cap. 12, S. 232: „Imo si sine praejudicio Scripturae divinitatem testari volumus, nobis ex eadem sola constare debet ipsam veram documentam morali adocere: ex hoc enim solo ejus divinitas demonstrari potest: [...]“

³⁶Vgl. Platon, *Euthyphron*, 10a (Übersetzung Schleiermacher).

³⁷Vgl. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, praefatio, S. 14: Die meisten würden den Grundsatz („fundamentum“) zur Ermittlung des wahren Sinns der Heiligen Schrift aufstellen, dass sie an allen Stellen wahr und göttlich (inspiriert) sei, demgegenüber müsse sich das erst nach ihrer Prüfung ergeben: „[...] id nempe ipsum, quod ex ejusdem intellectione et severo examine demum debet constare [...]“

sensu hermeneuticus verus, interpretatio vera oder *recta, veritas exegetica* oder *hermeneutica*),³⁸ indem er die Heilige Schrift einbezieht und die Trennung für sie *uneingeschränkt* gelten lässt. Das gilt für alle Schriften und daraus erklärt sich denn auch, dass Spinoza Talmud und Koran gleich stellen kann: Das ist in der Hinsicht konsequent, da Spinoza diese Gleichstellung nicht von vornherein als gegeben ansieht (das wird mitunter übersehen), sondern erst dann, wenn die Ergebnisse ihrer Interpretation bestimmte Eigenschaften zeigen.³⁹ Daraus wird später die Maxime der *Gleichbehandlung*, die in der einen oder anderen Variante bis ins 19. Jahrhundert die philologische Hermeneutik in Bewegung hält.⁴⁰

Dieser Ausweitung der Unterscheidung zwischen der Wahrheit des Sinns und dem wahren Sinn entspricht vollkommen, wenn es bei Lessing heißt: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten: sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist.“⁴¹ Auch bei ihm geht es um die Ausweitung der *menschlichen* Autoritätslehre auf die Heilige Schrift. In der Sprache der Autoritätslehre wird das, was als göttliches Testimonium aus der göttlichen *auctoritas* intrinsisch seine Bezeugung erhält, extrinsisch. Der Bezug von Lessing zu Spinoza ist zwar häufig, wenn auch mit unterschiedlichen Resultaten, erörtert worden, dabei hat aber – wenn ich es richtig sehe – dieses Moment der Übereinstimmung keine Rolle gespielt.⁴² Ich will damit nicht sagen, dass diese Übereinstimmung die Frage nach der Art und dem Inhalt der Beziehung zwischen Lessing und Spinoza entscheidet.

³⁸Zum Hintergrund auch Lutz Danneberg, „Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert“, in: Jan Schröder (Hg.), *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie*, Stuttgart 2001, S. 75-131; sowie ders., „Schleiermacher und die Hermeneutik“, in: Annette B. Baertschi u. Colin G. King (Hgg.), *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*, Berlin und New York 2009, S. 209-276.

³⁹Vgl. Brief von Spinoza an Jacob Ostens von 1671, in: Spinoza, *Briefwechsel*, ep. 43, S. 193-198, S. 197. Spinoza sagt im *Tractatus* (wie Anm. 13), cap. 5, S. 184 f, dass derjenige, der die Heilige Schrift liest, „aber dabei nicht auf die Lehre achtet, die sie verkünden sollen, und sein Leben nicht bessert, der hätte ebensogut den Koran oder Schauspiele der Dichter“ lesen können („Alcoranum aut poëtarum fabulasscenicæ“).

⁴⁰Vgl. Lutz Danneberg, „Altphilologie, Theologie und die Genealogie der Literaturwissenschaft“, in: Thomas Anz (Hg.), *Handbuch Literaturwissenschaft*, Bd. 3, Stuttgart, Weimar 2007, S. 3-25.

⁴¹Gotthold Ephraim Lessing, „Gegensätze des Herausgebers“ [zu Reimarus 1777], in: ders., *Werke und Briefe*, hrsg. v. Wilfried Barner, Bd. 8: *Werke 1774–1778*, hrsg. v. Arno Schilson, Frankfurt am Main 1989, S. 312-350, hier S. 313.

⁴²So auch nicht in der abwägenden Untersuchung von Friedemann Regner, „Lessings Spinozismus“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 68 (1971), S. 351-375.

Nicht auf die Testimoniumslehre zielt hingegen, wenn es bei Lessing heißt: „Auch das, was Gott lehret, ist nicht wahr, weil es Gott lehren *will*: sondern Gott lehrt es, weil es wahr ist.“⁴³ Hierbei handelt es sich um eine philosophisch-theologische Frage; vereinfacht gesagt um den Streit zwischen der *voluntaristischen* Vorstellung, nach der allein der Wille Gottes für die Richtigkeit einer Sache maßgebend ist, und einer *rationalistischen* oder *intellektualistischen*, nach der die Richtigkeit anhand eines objektiven Kriteriums als in der Handlung selbst liegend konzipiert wird.

4. Die Autoritätslehre im Blick auf die *hermeneuticasacra*

Drei Aspekte sind im Zusammenhang mit der Autoritätslehre im Blick auf die *hermeneuticasacra* zu erörtern: Erstens die Aufnahme der Unterscheidung zwischen intrinsisch und extrinsisch in die Hermeneutik selbst; zweitens die Auszeichnung des *sensuliteralis* und drittens die besondere Stellung der *interpretatioauthentica*.

Den expliziten Rückgriff auf die Unterscheidung von intrinsisch und extrinsisch habe ich zuerst bei LudovicusCappellus (Louis Cappel 1585–1658) gefunden. Berühmt ist er zum einen wegen seiner bereits 1634 abgeschlossenen *Critica sacra*, die kein niederländischer Verlag zu drucken wagte und die erst 1650 in Paris erscheinen konnte, und zwar unter Betreuung der Jesuiten Dionysius Petavius und Jean Morin sowie des wie Morin zum katholischen Glauben konvertierten Sohns Cappells.⁴⁴ In der *Critica sacra* versucht Cappellus, die textuelle Überlieferung der Heiligen Schrift in gleicher Weise wie die der profanen Schriften zu behandeln, insbesondere ohne Rückgriff auf die *providentiaDei*. Dies erfolgt nicht erst in diesem Werk, sondern im Rahmen eines Streitpunktes, der die Bibelphilologen und Theologen im 17. Jahrhundert wie kaum eine andere Frage erregt hat, nämlich die Vermutung des vergleichsweise jungen Alters der masoretischenPunktuation des Textes des Alten Testaments. Nach der damaligen Vermutung konnte diese frühestens im 5. nachchristlichen Jahrhundert entstanden sein. Den Zweifel am Alter der hebräischen Punktuation kennt freilich schon das 16. Jahrhundert.

⁴³Gotthold Ephraim Lessing, „Axiomata“, in: ders., *Werke und Briefe* (wie Anm. 38), Bd. 9: *Werke 1778–1780*, hrsg. v. Klaus Bohnen u. Arno Schilson, Frankfurt am Main 1993, S. 53-89, hier S. 78.

⁴⁴Vgl. LudovicusCappellus, *Critica sacra sive de variisqvae in sacrisveterisTestamentilibrisoccuruntlectionibuslibri sex In quibus ex variarumlectionumobservationequamplurima S. Scripturaelocaexplicantur, illustrantur, atqueadeòemendantur non pauca, edita in lvcem Studio & opera Ioannis Cappelli Auctorisfilij*, Paris 1650.

Die entscheidenden Hinweise finden sich im Zusammenhang des Problems, wie man bei einer solchen Frage *argumentiert*, für deren Beantwortung auf komplexe Verknüpfungen von historischen Zeugnissen mit übergreifenden, nicht zuletzt theologischen Annahmen zurückzugreifen war. Cappels hierzu einschlägigen Darlegungen finden sich in dem 1624 anonym veröffentlichten Werk *Das aufgedeckte Geheimnis der Vokalzeichen*.⁴⁵ Die Verfasserschaft blieb nicht lange unentdeckt, auch wenn Cappel sich erst spät zu seinem Werk bekannt hat. Die zentrale Frage lautet: Inwieweit ist die masoretische Punctuation glaubwürdig hinsichtlich der Bewahrung der alten, ursprünglichen Aussprache des Hebräischen? Zuvor allerdings stellt sich die Frage, inwiefern diese Punctuation überhaupt der Aussprache des Hebräischen in der Zeit ihrer Entstehung entspricht und nicht selbst etwa eine normierende Korrektur der zeitgenössischen Aussprachepraxis darstellt. Zur Klassifikation wie zur Gewichtung der einschlägigen Argumente greift Cappellus auf Lehrstücke der Testimoniumslehre zurück. Ich vereinfache: Zunächst sieht er, dass die Argumente für oder gegen das Alter der Punctuation in die *loci*-Lehre der probablen Urteile gehören.⁴⁶ Sodann greift er auf die Unterscheidung zwischen *artificialia* und *inartificialia* zurück, also auf die Unterscheidung der kunstgerechten von den kunstlosen *loci* bzw. *argumenta*.⁴⁷ Doch nicht allein in der Aufnahme dieser Unterscheidung selbst, sondern in der Aufteilung der Argumente-Bereiche liegt seine Pointe.

⁴⁵Zum Hintergrund auch Lutz Danneberg, "Ezechiel Spanheim's Dispute with Richard Simon: On the Biblical Philology at the End of the 17th Century", in: ders., Sandra Pott und Martin Mulsow (Hgg.), *The Berlin Refuge 1680–1780: Learning and Science in European Context*, Leiden und Boston 2003, S. 49–88.

⁴⁶[Ludovicus Cappellus] *Sôd han-nîqqûd han-nigle hoc est Arcanvm Pvnctationis Revelatvm. Sive De Punctorum Vocalium & Accentuum Apud Hebraeos vera & germana Antiquitate, Diatriba, In lucem edita à Thoma Erpenio*, Leiden 1624, lib. II, cap. 1, S. 187: „In hoc autem argumentum vel Testimoniorum autoritate, vel etiam Argumentis & Rationibus pugnatur: Et autoritate quidem Iudaeorum, maximè vero recentiorum, adeoque hodiernorum. Argumenta autem potissimum sunt vel ab antiquitate, & Historiæ petita, vel sunt à rei Grammaticæ ratione, sint potius à naturâ & veluti genio hujus Linguae ducta, vel sunt denique (ut sic ea appellem) Theologica, quia ipsi Theologi potissimum utuntur.“ In der Edition seines Sohnes von 1689 ist nicht nur dieser Text wiederabgedruckt worden (vgl. Ludovicus Cappellus, *Commentarii & notæ criticae in Vetus Testamentum*, Amsterdam 1689, S. 697–790), sondern auch letzte, zu Lebzeiten unveröffentlichte Reaktionen auf seine Kritiker.

⁴⁷Vgl. [Cappellus] 1624 (wie Anm. 43), cap. 2 ff, S. 226 ff; auch Cappellus, *Critica sacra*, lib. 4, cap. 5, wo es über die philologische Argumentation heißt: „[...] quaerenda nempe sunt argumenta non extrinsecus assumpta, sed intrinseca et insita. Atque hoc unum est invictum et plane Herculeum, petitum ex sensu quem utriusque Codicis lectio ex se fundit. Eanempe lectio indubitatò melior est, atque præferenda, quæ sensum parit in se veriorem, planiorem, aptiorem, concinniorem, commodiorem, consequentibus & antecedentibus magis coherentem, menti & scopi scriptoris propiorem atque congruentiorem, ac totius scripturae analogiam magis conformem, concordemque, in quocumque tandem Codice illa lectio occurrat.“ Ebd. verwendet er für die Bewertung der Güte von Manuskripten die Ausdrücke *intrinsecus* und *extrinsecus*.

Die kunstlosen Argumente nämlich sind solche des Zeugnisses, also zum großen Teil Argumente jüdischer Schriftsteller; die kunstgemäßen hingegen sind der *grammatica*, *historia* und *theologia* entnommen, und Cappel gewichtet nun beide Argument-Arten. Für ihn besitzt das Testimonium der Autoritäten, also das explizit in Worten geäußerte, ein geringeres Gewicht als bestimmte plausible Schlussfolgerungen, die sich an den Texten überprüfen lassen – ein *testimonium tacitum et quasi reale*, wie er sagt.⁴⁸ Es ist mithin der Text selbst, der (indirekt) Zeugnis von sich ablegt. Cappels nächster Schritt besteht darin, die kunstgemäßen Argumente weiter zu gewichten, allerdings nur – und das betont er – für die (philologische) Frage des Alters des punktierten masoretischen Textes: *erst* Grammatik und Geschichte, *dann* Theologie. Bei Cappel kündigt sich in der Reflexion der Art und Weise, wie über den authentischen (hebräischen) Text der Heiligen Schrift zu urteilen ist, in Ansätzen die Trennung philologischer von theologischen Argumenten an, freilich zunächst nur, wenn es um die Überlieferung des Textes geht. Als intrinsisch ausgezeichnet werden somit bestimmte Eigenschaften, die die Texte selbst besitzen. Keine Frage ist, dass damit noch lange nicht die hermeneutischen Probleme gelöst sind. Aber es stellt einen Beginn der sich wandelnden Vorstellung von dem dar, was einem Text an eigentlichen, also an intrinsischen Eigenschaften zukommt, die von größerem epistemischem Gewicht sind als Eigenschaften, die ihm nur von außen zugelegt werden.

Das zweite Moment bei der *hermeneuticasacra* ist die Auszeichnung des *sensus litteralis*. Es ist ein zählebiges Gerücht, dass erst die Reformatoren dieser Art des Sinns einen besonderen Platz eingeräumt hätten oder gar, dass andere Arten des Sinn abgelehnt worden wären. Wichtig ist, wofür der *sensus litteralis* in Anschlag gebracht wurde:⁴⁹ Es ist die lange Zeit eng mit der

⁴⁸Vgl. [Cappellus], *Sôd han-nîqqûd han-nigle hoc est Arcanvm Pvnctationis Revelatvm*, lib. I, cap. 4, § 1, S. 14f.: „Testimoniorvm duplex est velutigenus, Aliudenim est expressum seu explicitum, ac (ut ita dicam) vocale: aliud vero est velutitacitum atque mutum, quo non tam voce quam ipso facto perhibetur realicui testimonium. Ac non raro contingit, ut hoc posterius testimonij genus priore illo non sit minus certum, aut validum. Produximus hactenus ad novitatem Punctorum probandam Iudaeorum testimonia (ut ita dicam) vocalia & expressa: proferenda jam sunt alia (ut sic loquar) realia, & quasi muta, sed prioribus illis non minus certa, ex quibus tameneadem Punctorum novitas certissimè, & demonstrari possit.“

⁴⁹Hierzu 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 u. d. (Hgg.), *Hermeneutik – Hebraistik – Homiletik. Die ‚Philologia Sacra‘ im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, Berlin, New York 2011, S. 11-297.

hermeneuticasacra verknüpfte *probatiotheologica*, und für diese galt, dass für den theologischen Beweis Aussagen im wörtlichen Sinn besonderes Gewicht besitzen. Luther schreibt die dementsprechende Formel: *figura non probat* Augustinus zu,⁵⁰ auch wenn sie sich bei dem Kirchenvater nur sinngemäß findet. Bei Thomas von Aquin heißt es limpid: *symbolicatheologia non est argumentativa*.⁵¹ Roberto Bellarmino (1542–1621), der bedeutendste katholische Kontroverstheologe noch für das 17. Jahrhundert, hält fest, man sei mit den theologischen Gegnern einig, dass wirksame theologische *Argumentationen* aus dem *wörtlichen* Sinn zu führen seien.⁵²

Es ist nicht einfach zu sagen, welchen Eigenschaften der *sensuslitteralis* diese Priorisierung verdankt. Ein Hinweis findet sich in Dantes *Convivio* vom Beginn des 14. Jahrhunderts. Nach der Präsentation der bekannten vier *sensus scripturae*, nach denen er sein eigenes Gedicht im *Canzoniere* auszudeuten gedenkt, heißt es:

Bei der Erklärung muß jedoch immer der buchstäbliche Sinn vorangehen, denn er schließt alle anderen in sich. Ohne ihn wäre es auch unmöglich und unvernünftig, die andern zu verstehen, besonders den allegorischen. Die Unmöglichkeit besteht darin, daß man überall da, wo ein Inneres und Äußeres vorhanden ist, schlechterdings nicht zum Innern kommt, ohne durch die äußere Hülle gegangen zu sein. Wenn nun bei den Schriften der Wortsinn die äußere Hülle ist, kann man unmöglich die anderen Bedeutungen, insbesondere die Allegorie erreichen, ohne zuvor den Wortsinn berücksichtigt zu haben. Die Unmöglichkeit liegt auch noch darin, daß man bei allen Naturdingen und Kunstwerken unmöglich zur Form vordringt, wenn nicht zuvor das

⁵⁰Martin Luther, *Rationis Latomianae confutatio* [1521], auch ders., *Vorlesungen über 1. Mose von 1535–45* (in: *Werke*, Bd. 44, Weimar 1915, S. 109): „Acpulchredixit Augustinus: Figura nihil probat“.

⁵¹Vgl. etwa Thomas von Aquin, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* [auch: *Contra retrahentes*, 1271], in: ders., *Opuscula Theologica*, Bd. 2, hrsg. v. Raymundi M. Spiazzi, Rom 1954, S. 155-190, cap. 7, § 75, S. 169: „Nec ab huius-modi figuris efficax argumentatio trahitur, ut Augustinus dicit in quadam epistola contra Donatistas. Et Dionysius dicit in *Epistola ad Titum*, quod symbolica theologia non est argumentativa.“ Auch Konzis in der *Summa Theologica* [1266–1273], Bd. 1, Parma 1852, pars 1, q 1, a 10, ad prim. (S. 22), wo es über den wörtlichen Sinn (*sensus litteralis*) heißt: „[...] ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur, [...]“.

⁵²Vgl. Roberto Bellarmino, *Disputationes de controversiis christianaefidei adversus hujus temporis haereticos* [1586/1588/1593], Bd. 1, Paris 1870 (*Opera Omnia*, Bd. 1, ND Frankfurt am Main 1965), lib. 3, cap. 4, S. 175. Zum Hintergrund vgl. L. Danneberg, Galilei und die *auctoritas* und *dignitas* der Heiligen Schrift. In: Andrea Albrecht, Giovanna Cordibella und Volker R. Remmert (Hg.), *Galileo Galilei im Schnittpunkt wissenschaftlicher, literarischer und visueller Kulturen im 17. Jahrhundert*. Berlin und Boston 2014, S. 405-448.

Substrat, in dem die Form ruhen soll, disponiert ist. So gelangt man unmöglich zur Form des Goldes, wenn nicht die Materie, das heißt ihr Substrat, zuvor in Ordnung und zubereitet ist. So erzielt man auch nie die Form des Kastens, wenn nicht der Stoff, das heißt das Holz, zuvor in Ordnung und zubereitet ist. So ist auch der Wortsinn immer das Substrat und der Stoff der andern, besonders der Allegorie. Unmöglich gelangt man zu einem Verständnis der andern, ohne ihn zuvor berücksichtigt zu haben. Eine weitere Unmöglichkeit besteht darin, daß bei allen Naturdingen und Kunstwerken ein Fortschritt unmöglich ist, wenn nicht zuvor das Fundament gelegt ist. Das ist der Fall beim Hausbau, aber auch beim Studium. Beweisführungen aber sind in den Wissenschaften ein Hausbau. So muß auch der buchstäbliche Beweis das Fundament der andern sein, insbesondere der Allegorie.⁵³

Für die Priorität des *sensuslitteralis* sprechen demnach ein Einschlussargument, ein Verstehensargument, ein Zugangsargument (von außen nach innen) sowie ein Fundierungsargument. Alle vier Argumente werden geschöpft aus der Parallelisierung von Naturdingen und Texten, sie beruhen darauf, dass man nach der Ansicht des Aristoteles bei jeder Erkenntnis in der „rechten Ordnung“ vorzugehen habe – wie Dante sagt:

das heißt, von dem, was wir besser kennen, zu dem fortschreiten, was wir nicht so gut erkennen. Dies ist eine Forderung der Natur, insofern dieses Erkenntnisverfahren uns von Natur angeboren ist.⁵⁴

Dies lässt sich anhand einer Formulierung, die sich in der *Philologiasacra* des Salomo Glassius findet und die bis ans Ende des 18. Jahrhunderts Auflagen erlebt, weiter verfolgen: „Sensuslitteralis prior est mysticonatura & ordine; mysticus autem literalis prior est dignitate.“⁵⁵ Also: Der wörtliche Sinn besitzt Priorität der *Natur* und der *Ordnung* nach; der mystische nach der *Dignität*. Das lässt sich, wenn auch sehr verkürzt, so deuten: 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

⁵³Dante, *Gastmahl [Convivio]*, zw. 1304 und 1308], übersetzt v. Constantin Sauer, München 1965, 2, 1, S. 52.

⁵⁴Ebd., S. 53.

⁵⁵Salomo Glassius, *Philologia Sacra* [1623] [...] *Adiectas vbi finem huius operis est eiusdem B. Glassii Logica Sacra, provteandem ex MS^{TO}* [1705] [...] *Edidit Johannes Gothofredus Olearius* [...] *Editio Novissima* [...] *Accedit Praefatio Jo. Francisci Bvddei*, Leipzig 1743, lib. 2, pars 1, tract. 2, Sp. 407.

sein kann. *Ordo* bezieht sich auf die *probatiotheologica*: Der *sensuslitteralis* bildet das Fundament des Beweises aus der Schrift und besitzt in *dieser* Hinsicht Priorität.

Die *Dignität* des *sensusmysticus* in der *hermeneuticasacra* beruht jedoch auf einer ganz anderen Relation als die Auszeichnung des *sensuslitteralis*. Diese Auszeichnung ist nicht auf den Menschen, sondern auf Gott gerichtet. Erneut vereinfacht formuliert: So er in der Schrift ist, ist dieser *sensusmysticus* Gott näher – und dass ein solcher in ihr ist, ist die einhellige Ansicht der unterschiedlichen Konfessionen. Wie erklärt sich aber die Gegenläufigkeit von *ordo* und *dignitas*? Sie erklärt sich aus einem epistemischen Moment der Zugänglichkeit – wieder vereinfacht formuliert: Der irrumsbehaftete Mensch besitzt hinsichtlich des *sensuslitteralis* der Schrift eine größere Chance, zu sicheren Einsichten in die Aussagen der Heiligen Schrift zu gelangen, als im Blick auf ihren verborgenen Sinn. Daher komme dem *sensuslitteralis*, wie er dem Menschen allein gegeben ist, die Priorität zumindest beim theologischen *Beweis* zu, da der Mensch keinen direkten Zugang zum *sensusmysticus* als *intentioauctoris* hat. Die gängigen Maximen wie *figura non probat* beziehen sich immer nur auf den in seinen Erkenntnisfähigkeiten eingeschränkten Menschen. So findet sich denn auch bei Glassius keine Leugnung der Möglichkeit des Erkennens eines *sensusmysticus* als verborgenem Sinn, oder gar die Leugnung seiner Existenz. Für die Priorität des *sensuslitteralis* spricht aber nicht allein die Gewissheit, mit der sich das, was er bedeutet, erkennen lässt, sondern auch die Maxime des nur einen Sinns für den Schriftbeweis: Nach Glassius muss der beweisfähige Sinn „unicus, simplex&constans“ sein.⁵⁶ Dass es in der Heiligen Schrift einen verborgenen Sinn gibt, war nach einhelliger Ansicht aufgrund der Allegationen und Ausdeutungen des Alten im Neuen Testament unstrittig; diese Allegationen galten als *interpretatioauthentica* und damit als Interpretation höchster Gewissheit.

Neben dem der Gewissheit gibt es einen weiteren Grund: Die in der Heiligen Schrift niederlegten Glaubensmysterien und Wunder erfordern den *sensuslitteralis*, da eine nichtliterale Deutung sie eliminieren könnte. Daher ist für den Übergang von einer ersten wörtlichen zu einer anderen, nicht wörtlichen Bedeutung die Forderung nach dem Vorliegen einer *Notwendigkeit* aufgestellt worden.⁵⁷ Diese Forderung bleibt seit der Antike relativ konstant. Das, was sich ändern konnte, waren die

⁵⁶Vgl. ebd., lib. II, pars I, tract. II, section I, Sp. 395.

⁵⁷Hierzu Danneberg, *Grammatica, rhetorica und logicasacra* vor, in und nach Glassius' *PhilologiaSacra*, Abschnitt 9.3.

Kriterien, an denen man das Vorliegen einer solchen Notwendigkeit erkennen konnte. Diese Kriterien lassen sich in zwei Arten unterteilen: innerbiblische und außerbiblische. Die innerbiblischen reichten von Parallelstellen bis zu der Glaubensanalogie oder *regulafidei*, die außerbiblischen bestanden im Wesentlichen aus Empirie und Vernunft. Dabei konnte die Vernunft drei unstrittige Aufgaben erfüllen: Sie konnte erstens instrumentell bei der Interpretation und der Argumentation, sowohl bei der Verteidigung als auch bei der Kritik gebraucht werden. Die Vernunft konnte zweitens zum Aufweis von Dingen in der Heiligen Schrift genutzt werden, die der Vernunft widersprechen, die aber als *suprarationem* und nicht als *contra rationem* beurteilt wurden. Schließlich lässt sich drittens ein beweisender Gebrauch von der Vernunft machen, der letztlich den Glauben überflüssig macht.

Während der erste Gebrauch durchweg unstrittig gewesen ist, ist der zweite zwar durchaus als legitim angesehen worden, aber mit Einschränkungen, wenn die Vernunft dazu dient, bestimmte Interpretationen als widersinnig abzulehnen und damit die *Notwendigkeit* des Abgehens vom *sensuslitteralis* gerechtfertigt wird. Im 16. und 17. Jahrhundert ist das der Fall bei der Deutung der Einsetzungsworte nach der Transsubstantiationslehre oder der Realpräsenz. Das Problem liegt, worauf Conrad Dannhauer hingewiesen hat, in der Grenzziehung: Es ist der *symmetrische* Gebrauch der Vernunftargumente. So gibt Dannhauer als Beispiel an, dass die Reformierten die Deutung der Lutheraner der Einsetzungsworte als *contra rationem* ablehnen und dies als Argument für eine nichtwörtliche Deutung dieser Worte sehen, zugleich aber die Trinitätsvorstellung hiervon ausnehmen.⁵⁸

Weitgehend Ablehnung bei Theologen hat allein der dritte Gebrauch der Vernunft gefunden. Für diese Ablehnung sind verschiedene Gründe vorgetragen worden, darunter auch der Verlust der Verdienstlichkeit des Glaubens. Entscheidend ist bei dieser dritten Art des Vernunftgebrauchs, dass er den Schluss nahelegen konnte, dass nach der eingangs erwähnten Unterscheidung von kunstlosen und kunstgerechten Argumenten beim göttlichen Testimonium das, was beim menschlichen kunstgemäß ist, zum nichtkunstgemäßen wird.

⁵⁸Vgl. Johann Conrad Dannhauer, *Idea Boni Interpretis et Malitiosi Calumniatoris Quae Obscuritate Dispulsa, Verum Sensum a falsodiscernere in omnibus auctorum scriptis ac rationibus docet, & plenerespondet ad quaestionem Undesci hunc esse sensum, non alium?* Argentorati 1642, sectio III, art. II, § 53, S. 88.

Die Inhomogenität der Heiligen Schrift, die immer wahrgenommen wurde, führt zu einem weiteren Problem beim Vernunftgebrauch. Diese Inhomogenität besteht darin, dass die Heilige Schrift nicht nur Wissensansprüche enthält, die allein ihr eigentümlich sind. Es findet sich in ihr vielmehr ein niedergelegtes Wissen, das sich auch auf der Grundlage bibelexterner Quellen, also insbesondere der *ratio*, gewinnen lässt. Es kommt so 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, die beide gleichwohl als hinreichend für die menschliche Akzeptanz des betreffenden Wissens erscheinen – und das erweist sich als ein anhaltendes und beunruhigendes Problem, und zwar nicht zuletzt in der Hinsicht, dass diese Abundanz der Beweismittel eine *Erklärung* forderte. So versucht Thomas von Aquin wiederholt die Notwendigkeit zu zeigen,⁵⁹ dass von Gott selbst das offenbart worden sei, was die natürliche Vernunft ohne Beistand zu erkennen vermag, was aber nur wenigen Menschen direkt und ohne Anstrengung zugänglich ist.

Bei Lessing drückt sich die Inhomogenität der Heiligen Schrift unter anderen in der folgenden Bemerkung aus: „Denn die Bibel enthält offenbar Mehr als zur Religion gehöriges: und es ist bloße Hypothes, daß sie in diesem Mehrern gleich unfehlbar sein müsse.“⁶⁰ Seine Erklärung besteht in der Annahme in der *Erziehung des Menschengeschlechts*, dass die „Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts“ gebe,

worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge schon früher.⁶¹

⁵⁹Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate*, hier q. 14, a 10, S. 242 ff; vorallem in ders., *In Boetium de Trinitate et de Hebdomadibusexpositio* [1258–1259], hrsg. v. M. Calcaterra, in: ders., *OpusculaTheologica*, Bd. 2, Roma 1954, S. 313-408, q. 3, a 1, S. 341 ff; ders., *Summa contra gentiles*[1259–1264], hrsg. u. übersetzt v. Karl Albert, PaulusEngelhardt u. Leo Dümpelmann, Darmstadt 2001, lib. 1, cap. 4, S. 12-17; und verschiedentlich in seiner *Summa Theologica* [1266–1273], etwaBd. 1, Parma 1852, pars 1, a 7, S. 13 f.

⁶⁰ Lessing, „Gegensätze des Herausgebers“ [zu Reimarus 1777, S. 312/13.

⁶¹Gotthold Ephraim Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts* [1780], § 4, in: ders., *Werke und Briefe* (wie Anm. 38), Bd. 10: *Werke 1778–1781*, hrsg. v. Arno Schilson u. Axel Schmitt, Frankfurt am Main 2001, S. 75-99, S. 75. Wenn es dann heißt: „auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre?“, muss dabei kein Widerspruch vorliegen, das zeigt Karl Eibl, „...kommen würde‘ gegen ‚...nimmermehr gekommen wäre‘. Auflösung des ‚Widerspruchs‘ von § 4 und § 77 in Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts*“, in: *Germanisch-romanische Monatsschrift* 65, NF 34 (1984), S. 461-464.

Auf den ersten Blick scheint diese Annahme Ähnlichkeit zur Lösung des Inhomogenitäts-problems zu besitzen, zumal wenn man es so deutet, dass es ein *Erfordernis* darstellt. Genauer besehen, ist dies eine vollkommen andere Lösung: Der Unterschied wird deutlich, wenn man Lessing so deutet, dass die Offenbarung nichts gibt oder gegeben habe, was die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch finden könnte. Wenn man so will, wäre hiernach das göttliche Testimonium zwar erforderlich, aber es ist nicht mehr als ein Vorausgriff.

5. Der Fragmentenstreit im Kontext des Streits um die *hermeneuticasacra*

Die nicht wenigen Momente, die sich vor dem Hintergrund des Umgangs mit der Autoritäts- und Testimoniumslehre im Streit um die Fragmente verstehen lassen, kann ich hier nicht alle anführen. Ich beschränke mich daher auf die Skizze von einigen illustrativen Beispielen.

In seiner lateinischen Schrift von 1731, die erst posthum veröffentlichte Vorlesung, versucht Reimarus eine weitgehend auf traditionellen Auffassungen der protestantischen Lehrmeinung aufruhende Verteidigung, eine *Vindicatio*, der Allegationen und der Wunderbeweise im Neuen Testament für den Messias-Charakter.⁶² Dass die Zitationen des Alten im Neuen Testament mitunter abweichen, war mehr oder weniger Gemeingut der Bibelwissenschaft des 17. Jahrhunderts und bereits zuvor. Sigmund Jacob Baumgarten (1706–1757) ist mitnichten der Letzte, der „die Auslegungsregeln“ durch die interpretatorische Praxis der „Schrift bestimmt und darin begründet“ sieht, und der dies dann mit der Maxime der sich selbsterklärenden Schrift verbindet: „so mag die heilige Schrift sich selbst erklären“.⁶³

Das Problem bestand darin, wie man solche Diskrepanzen erklärte.⁶⁴ Während Reimarus in dem lateinischen Werk der traditionellen Sichtweise folgt, sieht er das in seiner Apologie ganz anders.

⁶²Vgl. Hermann Samuel Reimarus, *Vindiciodictorum Veteris Testamenti in Novo* [1731, posthum]. Texte der pars I und Conspectus der Pars II, hrsg., eingeleitet u. mit Anmerkungen versehen v. Peter Stemmer, Göttingen 1983.

⁶³Sigmund Jakob Baumgarten, *Unterricht von Auslegung der heiligen Schrift für seine Zuhörer ausgefertigt* [1742], 3., verm. Aufl. Halle 1751, § 10, S. 8. Zu Baumgartens Hermeneutik vgl. Lutz Danneberg, „Sigmund Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik“, in: Axel Bühler u. Luigi Cataldi Madonna (Hgg.), *Unzeitgemäße Hermeneutik: Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1994, S. 88-157.

⁶⁴Hierzu Danneberg, „*Grammatica, rhetorica und logicasacra* vor, in und nach Glassius' *Philologia Sacra*, Abschnitt 7.3.

Die Ausdeutungen des Alten im Neuen Testament verfehlen nun den Sinn, so dass man das Alte Testament aus sich selbst heraus deuten müsse. Es handelt sich mithin um die Zurückweisung der *interpretatio authentica* in Anwendung auf die neutestamentlichen Schriftsteller.⁶⁵ Hermeneutische Rechtfertigung erhält das – von der Forschung durchweg übersehen⁶⁶ – in der ersten Auflage seiner *Vernunftlehre* von 1756 im Rahmen seiner Überlegungen zu den „Stufen der Wahrscheinlichkeit“.⁶⁷ Hier formuliert Reimarus eine *explizite* hermeneutische Regel für die Unterscheidung zwischen intrinsischen und extrinsischen Argumenten und ihrer Gewichtung, die, wie gezeigt, im 17. Jahrhundert nur am Rande aufgetreten war. Die Regel ist auf den ersten Blick nicht leicht zu verstehen, zumal sie in der dritten Auflage zur Unkenntlichkeit verkürzt ist. Ihr Verständnis erleichtert der Hintergrund der Autoritätslehre. Der Grundgedanke besteht in der Annahme der Unterschiede in der „Wichtigkeit der Umstände“. Diese „Wichtigkeit“ hängt von der Verbindung zwischen den „Umständen“ und dem „Wesen“ der festzustellenden Sache ab. Das Kriterium, das Reimarus für die Unterscheidung der „Wichtigkeit der Umstände“ formuliert, besteht aus zwei Teilen. *Erstens*: Der betreffende „Umstand“ soll dem Ding „allezeit zukommen“. *Zweitens* (als komparativer Teil des Kriteriums): Je geringer die Anzahl der Dinge ist, die diese „Beschaffenheit“ besitzen, „desto näher kommt die Beschaffenheit den wesentlichen Merkmalen eines Dinges“.⁶⁸ Diese Kriterien erklären sich vor dem Hintergrund der Unterscheidung von intrinsisch und extrinsisch und bieten eine komparative Formulierung des Rückgriffs auf einen *Kontext* bei der Interpretation: Umso größer die Wahrscheinlichkeit der Interpretation, desto enger ist der Kontext; umso größer der Kontext, desto inhomogener ist er oder er bleibt gleich. Reimarus gibt kein konkretes Beispiel, schon gar nicht in seiner *Vernunftlehre*, aber die Anwendung auf die Allegationen erhellt seine Haltung in der Apologie, denn auf diese Weise werden die Interpretationen des Alten Testaments im Neuen Testament zu einem extrinsischen Kontext und stellen keine authentischen Interpretationen dar.

⁶⁵Zur *interpretatio authentica* Lutz Danneberg, „Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime“, in: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer und Matías Martínez (Hgg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin, New York 2003, S. 644-711.

⁶⁶So auch in der ansonsten erhellenden Studie von Peter Stemmer, *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*, Göttingen 1983.

⁶⁷Dazu Lutz Danneberg, „*Probabilitashermeneutica*. Zu einem Aspekt der Interpretationsmethodologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts“, in: *Aufklärung* 8/2 (1994), S. 27-48.

⁶⁸Reimarus, *Vernunftlehre*, Ausgabe von 1756, S. 485.

Als Regel zur Abschätzung von Wahrscheinlichkeiten ist diese Überlegung ingenieurmäßig und wird bis heute befolgt, wenn auch nicht unbedingt bei der Interpretation von Texten. Angenommen der Interpret weiß von einer Person, dass sie in Schweden geboren wurde, und er will wissen, welcher Konfession sie angehört, dann kann er aufgrund des Kontextes einen Wahrscheinlichkeitsschluss ziehen. Hat er aber noch die Information, dass die Person in einem Ort in Schweden geboren ist, bei dem die Einwohner größtenteils katholisch sind, so ändert sich entsprechend sein Wahrscheinlichkeitsschluss. Nur erwähnt sei, dass diese Kontextregel am Ende des 18. Jahrhunderts sich in der Formel zur Bedeutungskonzeption der *hermeneuticasacra: sensusauctoris et primorumlectorumoder auditorum* ausdrückt,⁶⁹ wobei man zwar annehmen konnte, dass die neutestamentlichen Schriftsteller zu diesen zeitlich ersten Lesern des Alten Testaments gehörten. Man konnte dies aber auch auf die neutestamentlichen Autoren selbst anwenden mit Folgen für den universellen Charakter der christlichen Botschaft.

Ein weiteres Beispiel: Lessing sagt *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*:

Diese, die vor meinen Augen erfüllten Weissagungen, die vor meinen Augen geschehenen Wunder, wirken *unmittelbar*. *Jene* aber, die Nachrichten von erfüllten Weissagungen und Wundern, sollen durch ein *Medium* wirken, das ihnen alle Kraft benimmt.⁷⁰

Hier verweisen vier Momente auf die Testimoniumslehre. *Erstens*: Die Glaubwürdigkeit des Offenbartens kann durch den Umstand, dass es einer menschlichen Vermittlung bedarf, an Gewissheit verlieren, schließlich handelt es sich nicht um die eigene Beobachtung, nicht um Autopsie. So schreibt Leibniz in den *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand*:

Es ist wahr, daß auch die Wahrheiten, die man durch die Vernunft entdecken kann, und durch eine überlieferte Offenbarung mitgeteilt werden können, so wie wenn Gott den Menschen geometrische Lehrsätze hätte mitteilen wollen, aber dann wären sie nicht mit derselben Gewißheit ausgestattet gewesen, wie wenn wir ihnen aus der Verknüpfung der Ideen gezogenen Beweis besäßen. So hatte Noah eine gewissere Erkenntnis von der Sintflut als diejenige, die wir darüber

⁶⁹Lutz Danneberg, „Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption“, in: Dieter Burdorf u. Reinold Schmücker (Hgg.), *Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, Paderborn 1998, S. 81-105.

⁷⁰Gotthold Ephraim Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* [1777], in: ders., *Werke und Briefe*, Bd. 8, S. 437-445, hier S. 440.

aus dem Buch Mosis entnehmen. Und so war die Sicherheit dessen, der sah, daß Moses wirklich schrieb und daß er Wunder tat, die seine Inspiration rechtfertigten, größer als unsere.⁷¹

Zweitens: Lessings Bemerkung, dass „zufällige Geschichtswahrheiten“ nicht „der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten“ werden können,⁷² lässt sich in diesem Zusammenhang deuten. Zwar kann es Zeugnisse von notwendigen Vernunftwahrheiten geben, aber das Bezeugen garantiert nicht die Wahrheit des Bezeugten. Das Bezeugen einer Wahrheit ist historisch kontingent. Sie bietet nur ein zufälliges Wissen von solchen Wahrheiten, die aber selbst dadurch noch nicht in ihrer Wahrheit erkannt sind – in der Tat ist es, wie Lessing sagt, ein „garstig breiter Graben“, bei dem er scheitert, ihn zu überspringen. Es bedeutet nicht, dass das Bezeugte unwahr sein muss; aber das bietet nur eine Glaubwürdigkeit, nicht die Wahrheit. Das ist gängige Ansicht im Rahmen der Testimoniumslehre, nicht nur im 17. Jahrhundert, und erreicht nicht erst bei Kant seinen Höhepunkt – bei Descartes, Galilei oder Christian Wolff findet sich diese Ansicht ebenfalls. So hält bereits der vorkritische Kant fest, dass man Philosophie, im Unterschied zu historischem oder thematischem Wissen, nicht lehren könne,⁷³ und in der *Kritik der reinen Vernunft* bekräftigt er:

Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften (*a priori*) nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur *philosophieren* lernen.⁷⁴

In diesem Sinn ist dann auch zu verstehen, wenn Leonardo da Vinci sagt:

Wer sich in einer Streitfrage auf die Autorität beruft, gebraucht nicht die Vernunft, sondern eher das Gedächtnis.⁷⁵

⁷¹Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand/Nouveaux Essais sur l'entendement Humain* [1704], in: ders., *Philosophische Schriften* Bd. III/2, Buch III-IV, hrsg. und übers. von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz, Darmstadt 1961, S. 599-601.

⁷²Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* [1777], S. 441. In diesem Zusammenhang ist auch Lessings Bemerkung (ebd.) zu sehen: „Wenn keine historische Wahrheit demonstrieret werden kann: so kann auch nichts *durch* historische Wahrheiten demonstrieret werden.“

⁷³ Vgl. Immanuel Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr, von 1765–1766*, (AA II/2, S. 303-313).

⁷⁴ Kant, *KrV*, B 865.

⁷⁵ Leonardo da Vinci, *Philosophische Tagebücher*, italienisch-deutsch, hrsg. u. übersetzt v. Giuseppe Zamboni, Hamburg 1958, S. 15.

Nach Thomas von Aquin ist die philosophische Forschung nicht dazu da, zu wissen, was Menschen gedacht haben, sondern wie es um die Wahrheit der Dinge bestellt sei. Angesichts des *praejudiciumauctoritatis* wählt Lessing als Motto des *Neunten Anti-Goeze* eine lateinische Passage, die er einem Werk Christoph August Heumanns (1681–1752) von 1711 entnimmt:

Wer mir den verborgenen Verfasser einer lehrhaften Schrift nennt, dient weniger meinem Nutzen als der Neugier; im Gegenteil: Nicht selten bringt er mir einen Nachteil, weil er einer Befangenheit angesichts der Autorität [„*praejudico auctoritatis*“] Raum gibt.⁷⁶

Drittens: Der Charakter der Wunder als *contra rationem* konnte anhand des Notwendigkeitskriteriums dazu führen, zu einer nichtwörtlichen Deutung überzugehen, die Wunderberichte konnten aber als unglaubwürdig gelten. Bei Wunderberichten verliert folglich die kontrafaktische Imagination, auf der das Vertrauen in ein Zeugnis beruht, an Plausibilität.

Viertens – und vielleicht ein Moment einer Erklärung: Die im 17. Jahrhundert aufkommende *Experimental Philosophy* ist hinsichtlich der Autoritäts- und Testimoniumslehre nicht dadurch charakterisiert, wie es Steven Shapin und Simon Schaffer immer wieder meinen und es ihnen viele glauben, dass in die Glaubwürdigkeitskomponente ein sozialer Bezug eingebaut wurde – denn das hat es schon immer gegeben. Die Pointe sieht man erst dann, wenn man erkennt, dass die Zeugnislehre trotz gewandelten Erfahrungsbegriff unverändert in Geltung ist. Die einzige, später dann die experimentellen Wissenschaften kennzeichnende Zutat besteht darin, dass man die Zurückführung der kunstlosen auf die kunstgerechten Argumente, in diesem Fall etwa auf das der Autopsie der Ergebnisse von Experimenten, mit einem Versprechen verbinden konnte: Es ist das *Versprechen* der grundsätzlichen, personen- wie zeitunabhängigen *Reproduzierbarkeit* der bezeugten experimentellen Befunde. Das besagt im Rahmen der traditionellen Theorie des Testimoniums, dass sich die von ihr geforderte Zurückführung tatsächlich *immer* vollziehen lässt, wenn man nur wollte, und nicht auf kontrafaktische Imaginationen zurückgriffen werden musste. Damit erhält *diesestestimoniale* Wissen eine Legitimation wie kein anderes Wissen, wenn es an fremde

⁷⁶Gotthold Ephraim Lessing, *Anti-Goeze. Neunter*, in: ders., *Werke und Briefe*, Bd. 9, S. 401-407, S. 401, deutsche Übersetzung S. 1059.

Zeugnisse gebunden war. Das bedeutet freilich auch jetzt nicht, dass man solche Prüfungen vollzieht: Die Möglichkeit, dass man es könnte, wenn man nur wollte, schafft Vertrauen in ein Wissen vom Hörensagen. Bei Wundern ist das gerade nicht der Fall, auch wenn die experimentellen Ergebnisse selbst überraschend und in dieser Hinsicht als wunderbar erscheinen.

Zum Abschluss noch ein Wort zu Lessings Ausdruck *Innere Wahrheit*. Sicherlich sind die Ansichten Lessings in dieser Hinsicht nicht leicht zu interpretieren, aber zumindest ein Aspekt lässt sich angesichts der Testimoniumslehre vielleicht ein wenig erhellen. Innere Wahrheit scheint mit dem Geist verbunden zu sein, das Äußere ist der Buchstabe, der von dem inneren Geist zeugen soll. So kann Lessing denn auch sagen, dass aus der „inneren Wahrheit“ der Religion „die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden“ müssen, „und alle schriftliche Überlieferung können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.“ Das Zeugnis, wenn es glaubwürdig ist, muss – wie gesagt – auf kunstgemäßen Argumenten beruhen; das Zeugnis der inneren Wahrheit muss auf der inneren Wahrheit beruhen, wenn es glaubwürdig ist, und diese innere Wahrheit ist vorgängig. Lessing kennt in diesem Zusammenhang ebenfalls eine Inhomogenität der Heiligen Schrift: Nicht in jeder biblischen Passage sei der Geist, die innere Wahrheit wirksam. Aber es gibt eine wesentliche Abweichung von der herkömmlichen *hermeneuticasacra*. Für die *hermeneuticasacra* galt als *canon: a veritate (dogmatica) valetconsequentia ad veritatemhermeneuticam* – und genau das scheint Lessing zu teilen, freilich nicht die Umkehrung: *a veritatehermeneutica ad veritatemdogmaticamvaletconsequentia*, wie aus seinen kritischen Äußerungen hervorgeht. So kann Lessing sagen:

Indem er [gemeint ist der Exeget] mir die innere Wahrheit eines geoffenbarten Satzes erklärt, [...] beweiset er [...], daß er selbst von dieser innern Wahrheit eine richtige Vorstellung habe.⁷⁷

⁷⁷Lessing, *Axiomata*, S. 79.