

## Melanchthons Deutung von 2. Tim 2,15 und ihre Auswirkung auf die reformatorische *Hermeneutica sacra*

Lutz Danneberg

### 1. *tractare* und *secare*

Es geht um die Stelle im zweiten Timotheus-Brief 2, 15: Sie lautet in der Vulgata-Version: „Sollicite cura te ipsum probabilem exhibere Deo, operarium inconfusibilem, recte tractantem verbum veritatis.“ Von den zahlreichen Problemen bei der Übertragung dieses Satzes aus dem Griechischen: *Σπούδασον σεαυτὸν δόκιμον παραστήσαι τῷ θεῷ, ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*, scheint die Passage »tractandem verbum veritatis« nicht sonderlich betroffen zu sein – sie wirkt auch etwas farblos: ‚recht (richtig) behandle das Wort der Wahrheit‘. *Tractare* ist ein gängiger Ausdruck der klassischen Rhetorik, er findet sich beispielweise bei Cicero, wenn es um die *tractatio* der *loci* geht.<sup>1</sup> Vermutlich dürfte Augustinus genau diese Stelle motiviert haben, wenn er in seiner für die *hermeneutica sacra* wichtigen *De doctrina christiana* das Interpretieren der Heiligen Schrift *tractatio scripturarum* nennt: „duae sunt res nititur omnis tractatio scripturarum, modus inveniendi, quae intellegenda sunt et modus proferendi, quae intellecta sunt. De inveniendi

---

<sup>1</sup> Vgl. Cicero: *De inv.* II, 49, auch *Auctor ad Her.* II, 27, *De Oratore*, II, 41, 177, III, 23, 86 und 52, 200, *De part.* 5, 17; Quintilian: *Inst Orat.* IV, 5, 6, VII, 6, 12 und weitere Stellen. Zur technisch-rhetorischen Bedeutung von *tractatio* auch Karl Barwick: Die Gliederung der rhetorischen *τεχνη* und die horazische *Epistula ad Pisones*. In: *Hermes* 57 (1922), S. 1–62, insb. S. 51–54. Zur Verwendung dieses Ausdrucks in der Patristik Gustave Bardy: *Tractare, Tractatus*. In: *Recherches de science religieuse* 33 (1946), S. 211–235.

prius, de proferendo poseta disseremus.<sup>2</sup> *Tractatus* ist zudem eine gängige Bezeichnung für homiletische Bibelkommentare.

1545 verfasst Melanchthon eine Abhandlung zu genau dieser Stelle, ja nur zu einem einzigen Ausdruck, nämlich *ὀρθοτομοῦντα*. Eine der Kernpassagen dieser von Georg Major (1469–1550), einem der Vertrauten Melanchthons, gehaltenen, aber – wie in ähnlichen Fällen auch – mit gutem Recht unter die Schriften Melanchthons gerechneten *Oratio* lautet:

Usitatum est autem aliquid dicere de ministerio evangelico, ad quod haec pia studia in Scholis Christianis pertinent. Ideo dicam de admonitione Pauli, qui praecipit Timotheo, ut studeat recte secare verbum Dei, seu, ut ipse loquitur, *ὀρθοτομεῖν*. Haec sententia repraesentat multorum persuasionem, qui doctrinam Ecclesiae sine literis, & sine eruditione ab omnibus indoctis explicari posse somniant. At Paulus magnam eruditionem, diligentiam, iudicium, denique artem requirit, eum iubet recte secari doctrinam, id est, distribui partes, et singulas apte proponi & concinne ad eas res accommodari, de quibus vox divina loquitur.<sup>3</sup>

In dieser *Oratio* entfaltet Melanchthon ein ganzes Programm im Anschluss an den besagten Ausdruck, auf den Zusammenhang mit den ‚ungelehrten Bibelinterpreten‘ wird noch zurückzukommen sein. Das, was an dieser Stelle zunächst interessiert, ist der Wechsel aufgrund – wie Melanchthon wohl meint – einer besseren, sachgerechteren Wiedergabe des griechischen Ausdrucks nicht durch *tractare*, sondern durch *secare*. Dieser Worttausch hat eine kurze Vorgeschichte, aber eine immense Nachgeschichte.

Zunächst zur Vorgeschichte. In Luthers Bibelübersetzung von 1545, also aus demselben Jahr wie Melanchthons *Oratio*, lautet die betreffende Passage: „Befleissige dich Gotte zu erzeugen einen rechtschaffenen vnd vntrefflichen Erbeiter/ der da recht teile das Wort der Wahrheit.“ Am Rand der Seite findet sich zu „(Teile)“ erläuternd hinzugefügt:

Das er nicht das Gesez vnd Euangelium ineinandermenge/ sondern treibe das Gesez/ wider die rohen/ harten / bösen/ vnd werff sie vnter das weltliche Recht oder in ban. Aber die blöden/ betrubten/ frommen/ tröste er mit dem Euangelium.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Augustinus: *De Doctrina Christiana* I, 1, 1. In seiner erhellenden Untersuchung, die auch dem rhetorischen Hintergrund der Verwendung von *tractatio* in Augustins *De doctrina christiana* nachgeht, hat Gerald A. Press: *The Subject and Structure of Augustine's De doctrina christiana*. In: *Augustinian Studies* 11 (1980), S. 99–124, insb. S. 107–118, den Bibelbezug dieses Ausdrucks übersehen. Zu Augustin auch Douglas Milewski: *Augustine's 124 Tractates on the Gospel of John: The Status Quaestionis and the State of Neglect*. In: *Augustinian Studies* 33 (2002), S. 61–77.

<sup>3</sup> Vgl. Melanchthon: *De verbo ὀρθοτομεῖν* [1545]. In: Id., *Opera Quae Supersunt Omnia* [...]. Vol. XI. Halis Saxonum 1843 (CR 11), Sp. 684–689, hier Sp. 685.

<sup>4</sup> Luther: *Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrifft/ Deutsch/ Auff's new zugericht*. Wittemberg 1545 (ND 1980), Die ander Epistel S. Pauli: A Timotheum, II, unpag. (fol. CCCLXXXIII<sup>v</sup>).

Obwohl Luther den Ausdruck *tractare*, und zwar im direkten Anschluss an Augustinus, nicht nur kennt, sondern auch gebraucht,<sup>5</sup> stützt man vielleicht, in „recht teile das Wort der Wahrheit“ die Wiedergabe von „recte tractantem verbum“ zu sehen. Und so ist es denn auch: In seiner Vulgata-Revision von 1529 wählt Luther für „tractantem“ den Ausdruck „secantem“.<sup>6</sup> In der 1531 in Zürich erschienenen anonymen Bibelübersetzung findet sich eine Wiedergabe dieser Stelle mit den Worten: „Fleiß dich Gott zu erzeigen einen bewärten arbeyter/ der sich nit dörfte schämen: der da recht schneyde das wort der waarheyt.“<sup>7</sup> Hier wird das *tractare* noch bestimmter als bei Luthers „teile“ mit „schneiden“ wiedergegeben.

Wenn Erasmus in seiner theologischen Methodenlehre von 1518 auf das Wortgezänk *logomachia* im Anschluss an 2 *Tim* 2, 14 und 16 zu sprechen kommt, dann findet sich die Stelle als *recte secare* paraphrasiert: „Ac mox, ubi iussisset eum recte secare sermonem veritatis, adiecit: [...]“.<sup>8</sup> Da ist das *secare* – aber nur in einer Paraphrase. Doch bei Erasmus wird man in dieser Sache weiter fündig. Bei seiner Bibel-Revision und Übersetzung hat sich Luther auf einen Straßburger Nachdruck des griechisch-lateinischen Neuen Testaments des Erasmus von 1516 gestützt. Schon in der ersten Ausgabe übersetzt Erasmus die einschlägige Stelle abweichend von der Vulgata mit: „recte secanté[m] uerbú[m] ueritatis“.<sup>9</sup> In den seiner Übersetzung beigegebenen *Annotationes* rechtfertigt er ausgiebig diese Übersetzung.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Vgl. Luther: *Rationis Latomianae confutatio* [1521]. In: Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), 8. Bd. Weimar 1889, S. 43–128, hier S. 63: „iste autem est modus tractandae scripturae?“

<sup>6</sup> Vgl. Luther: *Die deutsche Bibel. Text der Vulgata-Revision von 1529*. In: Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die deutsche Bibel*. 5. Bd. Weimar 1914, S. 707.

<sup>7</sup> (Anonym) *Die gantze Bibel der vrsprünglich Ebraischen vnd Griechischen waarheyt nach/ auffß aller treüwlichest verteütschet*. Zürich 1531 (ND), Die ander Epistel S. Pauls an Timotheon, Das ij Capitel, unpag (fol. CCXCVII<sup>r</sup>). Zu dieser Bibel einige der Beiträge in Christof Sigrist (Hg.): *Die Zürcher Bibel von 1531: Entstehung, Verbreitung und Wirkung*. Zürich 2011.

<sup>8</sup> Erasmus: *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam* [1518]. In: Id., *Ausgewählte Schriften. Lateinisch und deutsch*. Hg. von Werner Welzig. 3. Bd. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gerhard B. Winkler. Darmstadt (1967) 1990, S. 117–495, hier S. 486; Gerhard B. Winkler hat bei seiner ansonsten sehr aufmerksamen Übersetzung diese Stelle mit: „das Wort der Wahrheit recht zu verwalten“ übersetzt und offenkundig dabei das *tractare* vor Augen.

<sup>9</sup> Erasmus: *Novvm Instrumentú[m] omne, diligenter [...] recognitum & emendatum [...]*. Basilaenum (1516). Stuttgart-Bad Cannstatt 1986 (Faksimile-ND), unpag. – Die erste *Version* seiner Übersetzung hat ebenfalls „recte secantem“, vgl. Henri Gibaud: *Un inédit D’Érasme: La première version du Nouveau Testament copiée par Pierre Meghen 1506–1509*. Angers 1982, S. 463.

<sup>10</sup> Vgl. Erasmus: *Novum Testamentvm Cui, in hac Editione, subjectae sunt singulis pagnis Adnotationes* [1519, 1535]. Id., *Opera Omnia [...] Tomvs Sextimus. Lvgdvni Batavorvm* 1705, Sp. 955D, die Rechtfertigung beginnt (es handelt sich dabei um die fünfte Auflage, die in den *Opera omnia* zum Abdruck kommt) mit: „*Recte tractantem ὀρθοτομοῦντα*. Sonat quasi dicas, *recte secantem*. Et scholia Graecorum admonent metaphoram sumptam securi aut gladio, quo resecantur

Vermutlich dürfte es sich um eine Eigenleistung des Erasmus handeln. Freilich lässt sich dafür nur indirekt argumentieren. Bei seiner ersten kritischen, von der Vulgata abweichenden lateinischen Übersetzung ist Erasmus nicht zuletzt beeinflusst von den Annotationen zum Neuen Testament Lorenzo Vallas, die er 1605 ediert. Wie sehr sich Erasmus Valla verpflichtet fühlt, manifestiert sich in seiner Verteidigung im einleitenden Brief zu seiner Valla-Edition;<sup>11</sup> allerdings hat er das in seinen Anmerkungen wohl nicht immer deutlich gemacht.<sup>12</sup> Nun bieten zwar Vallas *Annotationes* auch Hinweise zum zweiten Timotheusbrief, überspringen aber just diese Stelle.<sup>13</sup> Mithin bietet Valla in diesem Punkt keine Anregung für Erasmus.

Mit großer Sicherheit kann man davon ausgehen, dass Luther den von der Vulgata abweichenden Übersetzungsvorschlag des Erasmus wahrgenommen hat, zumal dieser Vorschlag bei den frühen katholischen Kritikern des Erasmus auf heftige Ablehnung gestoßen ist. In seiner Paraphrase der 2. Timotheus-Briefes von 1519 und 1521 verwendet Erasmus den Ausdruck *secare*, um ihn dann in der Auflage von 1532 zu ergänzen durch die Aufnahme des Ausdrucks *tractare*.<sup>14</sup> Es gehört nämlich zu den zahlreichen Punkten, welche die unnachsichtige Kritik

---

inutilia & supervacanea. Est proverbium de *Tenedia bipenni*, quod si legat, melius intelliget hujus loci sensum. Incidit enim sermo veritatis, cum in hujusmodi disputationibus veritas amittatur, & spinis quibusdam involvatur. In hanc sententiam cum interpretentur magno consensu veteres orthodoxi, tamen visum est cuidam incessere quod nos pro *tractantem* vertimus *secantem*, nequaquam reprehendentes quod verterat Interpres, sed dilucidius explicantes quod scripsit ac sensit Paulus.” Usw.

<sup>11</sup> Vgl. Erasmus: *Opus Epistolarvm*. Tom. II. *Denvo recognitvm et avctvm* per P.S. Allen et H. Allen. Oxonii 1908, *Ep.* 182, S. 406–412.

<sup>12</sup> Zu Erasmus' Korrekturen auch Henk Jan de Jonge: *The Character of Erasmus' Translation of the New Testament as Reflected in His Translation of Hebrews 9*. In: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 14 (1984), S. 81–87, sowie Erika Rummel: *Erasmus' Annotations on the New Testament: From Philologist to Theologian*. Toronto/Buffalo/London 1986, die eine Reihe von Übersetzungen und Annotationen des Erasmus erörtert, aber nicht *2 Tim 2, 15*. Zur Beziehung beider ferner Jerry H. Bentley: *Biblical Philology and Christian Humanism: Lorenzo Valla and Erasmus as Scholars of the Gospel*. In: *Sixteenth Century Journal* 8 (1977), S. 9–28. Die Art und Weise, wie Valla kommentiert und korrigiert, scheint bislang erst in Ansätzen untersucht zu sein, vgl. Christopher S. Celenza: *Renaissance Humanism and the New Testament: Lorenzo Valla's Annotations to the Vulgate*. In: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 24 (1994), S. 33–52; nur sehr allgemein Robert Stupperich: *Schriftauslegung und Textkritik bei Laurentius Valla*. In: Martin Brecht (Hg.), *Text – Wort – Glaube*. Berlin/New York 1980, S. 220–233, Marvin W. Anderson: *Laurentius Valla (1407–1457): Renaissance Critic and Biblical Scholar*. In: *Concordia Theological Monthly* 39 (1968), S. 10–27, Anna Morisi: *La filologia neotestamentaria di Lorenzo Valla*. In: *Nuova Rivista Storica* 48 (1964), S. 35–49.

<sup>13</sup> Vgl. Valla: *Collatio Novi Testamenti* [1444, postum 1505]. In: Id., *Opera omnia* [1540]. Con una premessa di Eugenio Garin. Tomus prior. *Scripta in editione Basilensi anno MDXL collecta*. Torino 1960 (ND), S. 801–895, hier S. 883.

<sup>14</sup> Vgl. Erasmus: *Paraphrases in N. Testamentvm, In qua accessere Summaria singulorum Capitum, versio Vulgata margini adjecta, Versiumque numeri adnotati*. In: Id., *Opera Omnia* [...] Tomvs

des eminenten spanischen Bibelgelehrten Jacobus Lopis Stunica (Zuniga, bis 1530) gefunden hat,<sup>15</sup> der dieser Veränderung entgegenhält, im Unterschied zu *recte tractare* sei das *recte secare* keine Wendung, die das (klassische) Latein kenne.<sup>16</sup> Erasmus ist in seinen Kommentaren zu dieser Stelle später ein wenig nachgiebiger geworden, aber im Text hat er wohl immer diese Übersetzung beibehalten.

Augustin Calmet (1672–1757) bietet am Beginn des 18. Jahrhunderts in seinem umfangreichen literalen Bibelkommentar zunächst die Vulgata-Version. Die Wirkung dieses Katholiken auf die Protestanten ist mit der lateinischen Version von seinem *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* nicht unerheblich gewesen und dessen *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, in der er die Ergebnisse seiner literalen Bibelanalyse komprimiert, hat sogar eine, wenn auch für protestantische Augen bereinigte deutsche Übersetzung gefunden. Im Anschluss an die Vulgata-Version folgt bei Calmet in seinem knappen Kommentar „ad verbum“ die *secare*-Version:

*Operarium inconfusibilem, qui nihil agat, cuius pudere illum queat, recte tractantem verbum veritatis; ad verbum, recte secantem, distribuentem verbum Veritatis, qui recte illud dividere. Distribuire noverit auditoribus, ita ut commodum illis sit & utile; sive boni instar agricolae, humum aratro secantis, fulcosque rectissimos duceatis; vel tamquam, qui iter sequuturis sternit.*<sup>17</sup>

Soweit ich das geprüft habe, hat keine der katholischen Bibel-Ausgaben oder -Kommentare

---

Septimvs. Lvgdvni Batavorvm 1706, Sp. 1061, wo es am Rande heißt: „recte tractantem verbum veritatis“ und in der Paraphrase: „Id fiet, si recisis supervacaneis disputationibus, ad fidei compendium voces Euangelicam doctrinam, & discussis perplexarum quaestionum spinetis, recto iudicio seces, tractesque sermonem Dei, et tantum proponens, quae ad salutis ac pietatis negotium proprie pertinent.“

<sup>15</sup> Zu ihm Henk de Jonge: Introduction. In: Erasmus, Opera Omnia. Ordinis Noni. Tomvs Secvndvs. Amsterdam/Oxford 1983, S. 1–58, dort auch zu dieser Kontroverse.

<sup>16</sup> Vgl. Erasmus: Apologia Respondens ad ea quae Iacobvs Lopis Stvnica taxaverat in prima dvntaxat Novi Testamenti Aeditione [1521]. In: Id., Opera Omnia. Ordinis Noni. Tomvs Secundvs, S. 59–267, hier S. 230–32, der sich wie folgt rechtfertigt: *Recte tractantem verbum veritatis: Hic quod Graecis est ὀρθοτομοῦντα verteram recte secantem. In hanc sententiam cum interpretentur magno consensu veteres orthodoxi, tamen visum est incessere, quod nos pro tractantem vertimus secantem, nequaquam reprehendentes quod verterat interpres, sed dilucidius explicantes quod scripsit ac sensit Paulus. An recte tractare sonet Graecis ὀρθοτομεῖν, quemadmodum docet Stunica, in praesentia non disputo; fortassis interpres non habebat alias voces quibus redderet Graecam.“* Die weitere Begründung erstreckt sich dann noch über eine Seite. Der erhellende Kommentar zu dieser Stelle scheint nicht die Karriere zu kennen, die diese Übersetzung in den Händen Melanchthons und der nachfolgenden Protestanten genommen hat.

<sup>17</sup> Calmet: Commentarius literalis in omnes libros Novi Testamenti [Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveaux Testament, 1707–16]. Latini literis traditus a Joanne Dominico Manis [...]. Editio novissima ad exemplar Parisiense correctata. Tom. I–IV. Wirceburgi 1787–1788, IV, S. 257f. – Zu Calmet u.a. Bertram Eugen Schwarbach: Dom Augustin Calmet. Man of the Enlightenment Despite Himself. In: Archiv für Reformationsgeschichte 3 (2001), S. 135–48.

den Vorschlag des Erasmus übernommen<sup>18</sup> – dass es zu Übernahmen gekommen ist, lässt sich freilich nicht ausschließen.

Doch aufschlussreicher als diese Episoden der Geschichte einer Nicht-Akzeptanz und Akzeptanz ist die Deutung, die das *secare* erfährt, und der unvergleichliche Siegeszug, den dieses kleine Wörtchen in der protestantischen Welt antritt. Das *secare* wird nicht nur als *teilen* gelesen, und das Teilen nicht nur auf die Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium« bezogen, wie geschehen bei Luther.

Melanchthon nutzt den Wechsel vom *tractare* zum *secare* zur Empfehlung der Logik für die Interpretation der Heiligen Schrift. In der Forschung zu Melanchthons scheint das keine Beachtung gefunden zu haben.<sup>19</sup>

Wenn ich es richtig sehe, dann findet sich eine solche Deutung nirgendwo bei Erasmus, und vermutlich hätte er sie auch nicht erwogen. Auch bei Luther habe ich keine diesbezügliche Anwendung dieser Stelle gefunden, auch wenn es bei ihm wohl nicht so sehr auszuschließen ist wie bei Erasmus, denn Luther kann in Paulus nicht nur einen *rhetoricus*, sondern auch einen *dialecticus* sehen, wie schon Augustin in *Contra Cresconium*;<sup>20</sup> und wenn es um den Streit über theologische Wissensansprüche geht, ist Luther schnell bei der Hand, seinen theologischen Widersachern vermeintliche Fehler in der Logik – nicht zuletzt bei der Deutung der Einsetzungsworte – und ihnen diesbezüglich Unkenntnis vorzuwerfen.<sup>21</sup>

Dennoch dürfte die Ausdeutung der Stelle 2 *Tim* 2, 15 für den Einsatz der Logik bei der

---

<sup>18</sup> Nur ein einziges Beispiel sei herausgegriffen, nämlich das des französischen Dominikaners Natalus Alexandrius (Alexandre Noël 1639–1724) mit seinem Kommentar der Briefe des Paulus und der katholischen Briefe von 1710. In ihm gibt er in der Auflage von 1788 die Passage mit »tractantem« wieder und schreibt erläuternd: „In sacri Ministerii functionibus maximo studio & sollicitudine curandum est ut uni Deo placeamus, cujus Ministri & sacerdotes sumus. Verbum veritatis secundum regulas a Spiritu veritatis praescriptas tractandum ac dispendandum est“, vgl. Id., *Commentarius Litteralis et Moralis in Omnes Epistolas Sancti Pauli Apostoli, et in septem Epistolas Catholicas [...1710]. Editio Novissima [...]. Tomus Secundus. Venetiis 1788, S. 305.* Darauf folgt dann, nicht unüblich bei den Auslegern unterschiedlicher Konfession, die Aufzählung, wogegen sich das Wort des Apostels richtet: »Verbum veritatis non recte tractant, [...].«

<sup>19</sup> Vgl. z.B. Martin Leiner, *Die Anfänge der protestantischen Hermeneutik bei Philipp Melanchthon. Ein Kapitel zu Verhältnis von Rhetorik und Hermeneutik.* In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997), S. 468-487

<sup>20</sup> Vgl. Augustinus: *Contra Cresconium Grammaticum Partis Donati Libri quatuor* [405/06] (*PL* 43, Sp. 445–594), I, 14, 17 (Sp. 456): „[...] si et Paulus dialecticus erat [...], jam cave cuiquam dialecticam pro crimine objeceris [...].“

<sup>21</sup> 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/New York 2011 (*Historia Hermeneutica* 10), S. 11–297.

Textinterpretation auf Melanchthon zurückgehen, obwohl ein entsprechender Hinweis auf diese Stelle in seinem Kommentar dieses Briefes fehlt. Der Kommentar zum 1. Brief soll bereits 1541 erschienen sein. Die Ausgabe von 1561 hat den Hinweis „scripta et dictata in praelectione publica anno 1550 et 1551“. Das Fehlen eines entsprechenden Hinweises erklärt sich schlicht daraus, dass der Kommentar zum 2. Brief nur die ersten beiden Kapitel behandelt und nach den beiden Abschnitten zu „Secare Iusticiam, etc.“ abbricht.<sup>22</sup> Doch alle Kommentare zum 2. Brief an Timotheus im 16. Jahrhundert, die ich einsehen konnte und die von denjenigen verfasst wurden, die in Wittenberg studiert oder dort gelehrt haben, nehmen das *secare* auf und berufen sich dabei auf Melanchthon. Doch zurück zur hermeneutischen Nutzung des *secare* bei Melanchthon. Bereits in der auf 1542 datierten *Epistola* – die also drei Jahre früher ist als seine *Oratio* zu dem Ausdruck *ὀρθοτομοῦντα* und die allen seinen späteren Dialektik-Ausgaben bis zur letzten revidierten Fassung von 1547 beigegeben zu sein scheint – spricht Melanchthon das *secare* explizit im Zusammenhang mit der Wertschätzung der Anwendung der Logik auf die Heilige Schrift an:

Ideo Paulus grauißime obtestatur doctores in Epist. 2. ad Timoth. ut studea[n]t, *ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* quo dicto certe postulat caueri, ne inepte misceamus res in doctrina coelesti traditas, ut monachi insulsißime me miscuerunt Legem & Euangeliú[m], paedagogiam seu disciplinam externam, & eas res, que uere uocantur spirituales. Ergo cum iubet nos Paulus *ὀδοτομεῖν* sermoné[m] coelestem, com[m]onefacit, ut adhibita Dialectica singularum partiú[m] in doctrina fontes, riuulos, ordinem, metas obseruemus.<sup>23</sup>

Melanchthon verweist hier zudem auf den alten levitischen Ritus, der als metaphorische Vor-

<sup>22</sup> Melanchthon: Enarratio Epist. Prioris da Timotheum/In Alteram ad Timotheum enarratio [verf. 1550/51, 1561]. In: Id., Opera Quae Supersunt Omnia Vol. XV. Halis Saxonum 1848 (CR 15), Sp. 1295–1396, hier Sp. 1396.

<sup>23</sup> Melanchthon: De Dialectica libri quatuor, postremo recogniti & aucti. Accesserunt enim caeteris aeditionibus praeter Regulas consequentiarum [1538, 1542]. Argentorati 1545, *Epistola*, unpag [A 4<sup>v</sup>], er fährt fort: „Ac sumptum est uerbum *ὀδοτομεῖν* ex ueteri ritu carnes consecratas sacrificijs secantiú[m]. Non enim licebat eas quoquo modo lacerari, sed certae partes Deo cremandae erant, ut adeps, & lumbi, certae erant sacerdotú[m], ut pectus & harmi. Erat igitur ars, partiri membra, quia uoluit Deus in his exercitijs disciplinam aliquá[m] instituere, uoluit ad diligentíam, ad ordiné[m] officiorum suos adsuefacere, deniq[ue] significationes etiá[m] his actionibus addit, quae sagaciores tacite com[m]onefacerent de rebus maioribus. Pectus & harmos sacerdotibus attribuit, non solú[m] quia plus cibi suppeditant ea membra plus carnis habentia, & quidé[m] thorosae. Sed etiam quia pectus significat sapientiam, harmi baiulos. Antecellare aut[em] sacerdotes sapientia oportet, & ingens onus gubernationis praecipue sustinere. Quod adeps, lumbi, Deo dedicabá[n]tur, multa hic ritus monebat, quae recitare hoc loco sortaßis longú[m] est. Haec enim eo tantum commemorauí, ut de uerbo *ὀδοτομεῖν*, quod Paulus à ritu sacrificiorum sumpsit, scholasticos admonerem. Vt hostiae certo modo secandae erá[n]t, ita certa ratione sententiae coelestis distribuendae sunt, cuius rei uia cum in una Dialectica proprie tradatur, haec ars tanquam culter huius partitionis existimari poterit. Nec profecto graues controuersiae sine huius artis adminiculo explicari possunt.“

lage gedeutet wird – von der fleischlichen zur geistigen ‚Schneidekunst‘; indes erwähnt er nicht, dass bereits Origenes eine vergleichbare Deutung geboten hat. Origenes sieht die *anatomia sacra* oder die rituelle Anatomie in Analogie zur Fähigkeit und Tätigkeit des Interpreten, die Gründe der inneren Ordnung der Schrift einsichtig zu machen. Man hört das Echo der Tradition Platons oder des Aristoteles, wenn es bei ihm heißt, dass der Kopf, die Eingeweide und die Füße den Anfang, die Mitte und das Ende der Schrift darstellten. Sie enthalten die Grundaussagen der Lehre über die himmlischen und irdischen Dinge, zum einen gestuft auf der Oberfläche von Haupt und Füßen, zum anderen im Inneren verborgen in den Eingeweiden.<sup>24</sup> Bei Platon findet sich die Parallelisierung mit der Zerlegung des Opfertieres: „Gliederweise [*κατὰ μέλη*] wollen wir also wie die Opfer[tiere] zerteilen [*διαίρωμεθα*], da es in die Hälften nicht gehen will. Denn in die möglichst nächste Zahl von dieser muß man immer zerschneiden.“<sup>25</sup> In *De nuptiis Philologiae et Mercurii* von Martianus Capella gehört zu den Utensilien der hochbetagten Greisin *grammatica*, ihr Auftreten steht in der Abfolge von *grammatica*, *dialectica* und *rhetorica*, nicht allein die Feile.<sup>26</sup> Im Rahmen der unterschiedlichen *remedia* gegen die sprachlichen Fehler findet auch das Messer Erwähnung: „[...] unde velut medendi sollers magistra curandorum uulnerum insignia proferebat. Nam ex eodem scalprum primo uibranti demonstrabat acumine, quo dicebat circumcidi infantibus uitia posse linguarum [...].“<sup>27</sup>

Die beiden inversen Prozesse (Verfahren) heißen bei Platon *synagoge* und *diairesis* – die Formulierung ‚in die Hälften‘ hat die Deutung der *Diairesis* als Dichotomisierung nahegelegt.<sup>28</sup> Sie bilden das, was Platon als Dialektik anspricht.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Vgl. Origenes: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Hg. von W. A. Baehrens. Leipzig 1920/21 (GCS 6), S. 285f. Vgl. auch die bei Rolf Gögler: Die Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf 1963, S. 222f., angegebene parallele Stelle aus seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium.

<sup>25</sup> Platon: *Politikos*, 287c; Übersetzung Schleiermacher. Julius Stenzel: Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Stuttgart [1917] 3. Auflage 1961, S. 59, wo es heißt (unter Hinweis auf *Politikos* 259d), dass das *eidōs* in einer natürlichen Stelle getrennt werden soll, wie ein Opfertier zu zerlegen ist.

<sup>26</sup> Zu anderen Utensilien der *grammatica* Rudolf Wittkower, ‚Grammatica‘: von Martianus Capella bis Hogarth [1938/39]. In: Id., Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance. Köln 1983, S. 309-318. – Aufgrund der Materialbeschränktheit weitgehend unergiebig Sabine Kirk, Unterrichtstheorie in Bilddokumenten des 15. bis 17. Jahrhunderts. Hildesheim 1988.

<sup>27</sup> Martianus Capella, *De nuptiis* [5./6. Jh., 1925], III, 224 (S. 82/83).

<sup>28</sup> Vgl. auch die Bemerkung bei Stenzel: Studien, S. 103: „Im *Sophistes* und *Politikos* beruhte bei der dort geübten Dichotomie die ‚Beweiskraft‘ der *διαίρεσις* auf der Gewißheit, daß es nur zwei Möglichkeiten gäbe, daß der Schnitt wirklich ein natürliches ‚Gelenk‘ träfe.“ Aristoteles wird dann

Origenes ist aber auch noch der Stichwortgeber für die Kritik am ›Zerreißen‹. Es ist die Vorstellung der inneren Ordnung und Harmonie, welche die Seele selber charakterisiert oder durch sie erzeugt wird. Es handelt sich um ein antikes Erbgut,<sup>30</sup> das Origenes aufnimmt, wenn er die Strafe für die menschlichen Sünden mit dem Zerreißen des Körpers und dem Verlust der Harmonie parallelisiert:

Wenn die Glieder des Körpers voneinander gelöst und aus ihrer gegenseitigen Verbindung gerissen werden, fühlen wir schreckliche Folterqualen. Entsprechend muß man annehmen, daß die Seele, wenn sie sich nicht in jener Geordnetheit, Fügung und Harmonie [»extra ordinem atque compagem vel eam harmoniam«] befindet, in der sie von Gott geschaffen ist [...], die Qual ihrer eigenen Entzweiung fühlt [...].<sup>31</sup>

Obwohl sich bereits in der *Epistola* Melanchthons das Wesentliche in Verbindung mit der Bibel-Passage und der Dialektik findet, ist für ihn die Verknüpfung des *secare* mit der Rechtfertigung der Anwendung der Logik so wichtig, dass er sie nach der *Oratio* von 1545 in seiner revidierten Logik-Fassung von 1547 in einem gesonderten, eigens hinzugekommenen Abschnitt exponiert. Das ist umso auffälliger, da an dieser Stelle der ko-textuelle Kontext

---

viel skeptischer sein hinsichtlich eines solchen Beweisverfahrens. Aristoteles' Kritik und Stellung zur (platonischen) *diairesis* (*divisio*) ist häufiger erörtert worden; insbesondere zu den Regeln der korrekten *divisio* und damit zur expliziten und impliziten Kritik an der dichotomischen Unterteilung in *De partium animalium* vgl. neben Harold Cherniss: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* 1. Baltimore 1944, S. 27–63, David M. Balme: *Aristotle's Use of Division and Differentiae*. In: *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Hg. von Allan Gotthelf und James G. Lennox. Cambridge 1987, S. 69–89; Allan Gotthelf: *Division and Explanation in Aristotle's Parts of Animals*. In: *Beiträge zur antiken Philosophie*. Hg. von Hans-Christian Günther und Antonios Rengakos. Stuttgart 1997, S. 215–229.

<sup>29</sup> Platon: *Soph*, 253d: „[...] das Trennen nach Gattungen und daß man weder denselben Begriff für einen andern noch einen andern für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft? [...] das wollen wir sagen. [...] Wer also dieses gehörig zu tun versteht, der wird *eine* Idee als durch *viele*, die einzeln voneinander gesondert sind, nach allen Seiten sich hindurch erstreckend genau bemerken, und *viele* voneinander geschiedene als von *einer* äußerlich umfaßte, und wiederum *eine* als durch *viele*, die insgesamt miteinander verbunden sind, im Eins verknüpfte, und endlich *viele* als gänzlich voneinander abgesonderte. Dies heißt dann, inwiefern jedes in Gemeinschaft treten kann und inwiefern nicht, der Art nach zu unterscheiden.“ Letztlich handelt es sich um einen *ordo inversus* von absteigender und aufsteigender Dialektik, von *dialectica ascensus* (*ἀνοδος*) und *descensus* (*κάθοδος*).

<sup>30</sup> Vgl. Platon: *Gorgias*, 504b, hierzu u.a. Hans B. Gottschalk: *Soul as Harmonia*. In: *Phronesis* 16 (1971), S. 179–198. Aristoteles lehnt die Harmonie-Auffassung der Seele ab, weil nach ihm daraus folge, dass ein lebendes Wesen so viele Seelen hätte, wie es gleichartige, ‚harmonisch geschlossene Teile‘ besitze; Seele selbst sei die Harmonie, vgl. Aristoteles: *De anima*, I, 4, hierzu auch William Charlton: *Aristotle and the Harmonia Theory*. In: *Aristotle on Nature and Living Things*. Hg. von Allan Gotthelf. Pittsburgh/Bristol 1985, S. 131–150.

<sup>31</sup> Origenes: *De principiis libri IV/Vier Bücher von den Prinzipien*. Zweisprachige Ausgabe. Hg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen vers. von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. Darmstadt (1976) <sup>3</sup>1992, II, 10, 5 (S. 431).

gegenüber den vorangegangenen Versionen unverändert geblieben ist. Die Überschrift, gesetzt auf den Seitenrand, gibt den Sinn präzise und knapp an:

Scopi, quaeri iubeat idoneum ad docendum, iubeat item doctores rectè secare uerbum Dei, seu ut ipse loquitur, ὀρθοτομεῖν, certè Dialecticen, quae est uia docendi, & rectè partiendi, nobis commendat.<sup>32</sup>

Wie wichtig diese Passage für Melanchthon gewesen ist, wird auch aus dem neuen Widmungsschreiben an den Freund Joachim Camerarius (1500–1574) ersichtlich, das dieser letzten Dialektik-Version beigegeben und auf September 1547 datiert ist. Hier weitet sich die eingangs zitierte Stelle aus der *Epistola* von 1542 noch aus, und es heißt zusätzlich:

Ideo & Paulus, cum iubet in docendo recte partiri sermonem coelestem seu ὀρθοτομεῖν, ut ipse loquitur, postulat certe adhiberi curam discernendi membra doctrinae dinersa [sic], ut, Legem, Euangelium, Philosophiam, Politicam gubernationem, & alia multa.<sup>33</sup>

An diesen ergänzenden und noch über das Zitierte hinausgehenden Abschnitt schließt sich dann der letzte, zuvor aus der *Epistola* von 1542 wiedergegebene Satz an. Elegant nimmt Melanchthon in den übereinstimmenden Teilen nur eine kleine Veränderung vor: aus »scholasticos admonerem« wird »iuniores admonere« – Ausdruck des veränderten Adressatenbezugs. *In nuce* bringen die angeführten Stellen zum Ausdruck, was von dieser »geistigen Schneidekunst« erwartet wird: Lehr- und Lernbarkeit sowie die Abwehr falscher theologischer Wissensansprüche – und das begründet aus der Heiligen Schrift selbst.

## 2. Zur Nachgeschichte im 16. und 17. Jahrhundert

Dass Melanchthon mit diesem Szenario der Ausdeutung nicht allein geblieben ist, versteht sich angesichts seiner riesigen Schülerzahl nahezu von selbst. Einer der frühen Lieblingsschüler Melanchthons, David Chytraeus (1530–1600), ist ein seit 1551 über die Landesgrenzen geschätzter Professor für Theologie in Rostock.<sup>34</sup> Seine intellektuelle Loyalität

---

<sup>32</sup> Melanchthon: *Erotemata Dialectices*, continentia fere integram artem, ita scripta, ut iuventuti utiliter proponi possint [1547]. VVitebergae 1553 [Epistola von 1547], S. 7. Sie findet sich wortgetreu in Id., *Erotemata Dialectices*. In: Id., *Opera* (CR 13), Sp. 511–752, Sp. 517: „Cum autem et Paulus in electione episcopi, quae iubeat idoneum ad docendum, iubeat item doctores recte secare uerbum Dei, seu ut ipse loquitur, orthotomein, certe dialecticen, quae est uia docendi et recte partiendi, nobis commendat.“ Oder in Id., *Erotemata Dialectices Continentia Fere Integram Artem*, ita scripta, ut iuventuti utiliter proponi possint [1547]. Vitebergae 1556, S. 7.

<sup>33</sup> Melanchthon: *Erotemata* 1553, unpag. [Av<sup>v</sup>].

<sup>34</sup> Zu Chytraeus u.a. Theodor Pressel: *David Chyträus*. Nach gleichzeitigen Quellen. Elberfeld 1862, Otto Krabbe: *David Chyträus*. Rostock 1870, Detloff Klatt: *Chytraeus als Geschichtslehrer und Geschichtsschreiber*. In: *Beiträge zur Geschichte der Stadt Rostock* 5 (1909), S. 1–202; ferner Rudolf

gegenüber dem Werk des Melanchthon hat er in seinen Werken, trotz theologischer Differenzen, immer wieder dokumentiert.<sup>35</sup> Mit seinen Einführungsschriften (nicht allein zum theologischen Studium) gehört er zu den erfolgreichen Schriftstellern des 16. Jahrhunderts.<sup>36</sup> In seiner *Oratio de Stvdio Theologiae recte Inchoando* hält er zum Nutzen der Dialektik fest:

Itaq[ue] Paulus ipse cum iubet deligi pastorem Ecclesiae idoneum ad docendum, & ad rectè secundum uerbú[m] ueritatis, & ad reuincendos contradicentes: studium Dialectices simul discentibus commendat, & praecipit.<sup>37</sup>

In einer etwas später erscheinenden Ausgabe fügt er (oder der Drucker) dann die einschlägigen Stellen am Rande hinzu, wobei (trotz der klaren Anspielung) der Nachweis für 2 *Tim* 2, 15 fehlt.<sup>38</sup> Es lässt sich vermuten, dass dies deshalb geschieht, weil der Hinweis in *diesem* Zusammenhang längst überflüssig geworden ist. Niels Hemmingsen (1513–1600),

---

Keller: Die Confessio Augustana im theologischen Wirken des Rostocker Professors David Chyträus (1530–1600). Göttingen 1994; ferner Peter Baumgart: David Chyträus und die Gründung der Universität Helmstedt. In: Braunschweigisches Jahrbuch 42 (1961), S. 31–82.

<sup>35</sup> Vgl. z.B. die *Epistola dedicatoria* in Chytraeus: Praecepta Rhetoricae Inventionis, illvstrata Mvltis et utilibus Exemplis, ex Sacra Scriptura, & Cicerone sumptis [...]. Vitebergae 1558 [*Praefatio* 1556], fol. A2, auch Id., Catechesis in Academi Rostichiana ex praelectionibus Daudidis Chytraei collecta [...]. Rostochii 1554 – die Sammlung hat allerdings ein Schüler des Chytraeus, Simon Pauli (1534–1591) veranstaltet. In der *Praefatio*, wird Melanchthon u.a. neben Luther erwähnt, auch noch Id., Catechesis [...]. VVitebergae 1569, *Praefatio*; indes nicht mehr in Id., Catechesis [...]. Wittenberg 1580; allerdings sind die Gründe hierfür unklar, denn er erwähnt ihn z.B. in Id., *De Stvdio Theologiae Recte Inchoando* [...]. Rostochii 1572 wie in Id., *De studio Theologiae Rectè inchoando* [...] Viteberage 1561. Zu Chytraeus' Katechismus heißt es bei Otto Friedrich Schütz: *De vita Davidis Chytraei, Theologici historici et polyhistoris Rostockiensis commentariorum libri quatuor ex editis et ineditis monumentis ita concinnati, ut sint Annalium instar et supplementorum historiae ecclesiasticae saeculi XVI. Tom. I. Hamburgi 1720, S. 115:* „Catecheseos titulus haud quidquam de illius fama detraxit, siquidem re vera compendiolum Theologiae pro ratione illius seculi erat, quod tam diu fere in Academiis scholisque, et quidem post publicatum Concordiae librum plus quam Philippi loci, invaluit, donec inente Sec. XVII Leonhardi Hutteri compendium [...] ederentur.“

<sup>36</sup> Zu einer Bibliographie seiner Einleitungsschriften die materialreiche Untersuchung von Thomas Kaufmann: *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675*. Heidelberg 1997, S. 253ff. sowie S. 621ff.

<sup>37</sup> Chytraeus: *Oratio de Stvdio Theologiae recte Inchoando* [1558]. Vitebergae 1560, B5.

<sup>38</sup> Vgl. Chytraeus: *De Stvdio Theologiae Rectè inchoando*. Vitebergae 1561, auch z.B. in der stark erweiterten Ausgabe Id., *De Stvdio Theologiae Recte Inchoando, & alijs aliquot vtilibus materijs commonefactiones: quarum Catalogus pagina secunda indicabit*. Rostochii 1572.

*praeceptor universalis Daniae*, ebenfalls ein Schüler Melanchthons,<sup>39</sup> schreibt in *Pastor sive Pastoris optimus vivendi agendique modus: accesserunt* im Blick auf die Predigtlehre: „Iam quae sit doctrinae recte sectio, seu orthotomia verbi breuiter explicadùm est Paulus scribens Timotheo vult Episcopum ὀρθοτομεῖν, hoc est, recté secare verbum veritatis.“<sup>40</sup> Zur Begründung greift er auf die gängige Analogie zwischen Seelsorge und Medizin als der rationalen Wahl eines passenden *remedium* zurück.<sup>41</sup> Diese Analogie ist alt: Aristoteles spricht im Blick nicht allein auf die Medizin in vielfältiger Weise das Anwendungsproblem von (allgemeinen) Regeln an, das die Beachtung des richtigen Maßes und des richtigen Zeitpunktes betrifft.<sup>42</sup> Später mündet das in die Unterscheidung zwischen einer *ars*, die ein *Herstellungswissen* umfasst, ein Wissen, das angewandt wird, um etwas herzustellen („applicatio rationis rectae ad aliquid factibile“), und in ein *Handlungswissen* wie bei der Klugheit (*prudentia*).<sup>43</sup> Die entscheidenden Wirkungen dürften von der christlichen Tradition ausgegangen sein<sup>44</sup> – kurz: dem *deus medicus*, dem Christus-*medicus*-Vergleich. Er geht auf Jesus selbst zurück (*Lk* 4, 23; nach *Kol* 4, 14 ist Lukas Arzt gewesen): Hiernach wurde Gott Mensch, um den von Sünden befallenen Menschen mittels eines *remedium* zu heilen. Die Parallelisierung der Theologie, der Heiligen Schrift mit der Medizin als *medica spiritualis*, Christus als *medicus* mit der Formel ‚Saluator, medicus verus et θεάvθρωπος ist in der Zeit und schon früher nicht ungewöhnlich.<sup>45</sup> Nach Bartholomaeus Keckermann (1571–1609) am

<sup>39</sup> In Hemmingsen: *De Methodis Libri dvo* [1555]. Lipsiae 1565, S. 12, heißt es „Philippus Melanchthon praeceptor meus charissimus [...]“

<sup>40</sup> Hemmingsen: *Pastor* [...]. Lipsiae 1565, der Abschnitt trägt den Titel: „Formvla Predicandi, qva Pastor vti potest concionatvrvs“, S. 151.

<sup>41</sup> Vgl. ebd.: „Nam quamadmodum medicus, non cuius morbus adhibet quodlibet remedium, sed pro ratione temperat & accommodat: sic singularis prudential requiritur, in verbi Dei accommodatione.“

<sup>42</sup> Vgl. Aristoteles: *Eud Eth*, I, 8 (1217<sup>b</sup>18), sowie Id., *Nic Eth*, I, 4 (1096<sup>a</sup>33).

<sup>43</sup> Thomas von Aquin: *Summa Theologica* [...1266–73]. Editio [...] Josepho Pecci [...]. Editio Tertia. Roma 1925 II–II, q. 47, a. 2, ad tertium (S. 245): „[...] omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem; sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium; [...]“

<sup>44</sup> Vgl. u.a. Fridolf Kudlien: *Der Arzt des Körpers und der Arzt der Seele*. In: *Clio Medica* 3 (1968), S. 1–20.

<sup>45</sup> Hierzu u.a. Heinrich Schipperges: *Zur Tradition des „Christus Medicus“ im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde*. In: *Arzt und Christ* 11 (1965), S. 12–20, Gerhard Fichtner: *Christus als Arzt*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982), S. 1–19, Martin Honecker: *Christus medicus*. In: *Kerygma und Dogma* 31 (1984/85), S. 307–323, Jörg Hübner: *Christus medicus*. In: ebd., S.

Beginn des Jahrhunderts soll die Theologie eine ‚geistliche Heilkunst‘ sein, welche die Mittel bereitstellt und anwendet, die nötig sind, um die durch den Sündenfall verlorene ‚Gesundheit der Seele‘ erneut zu erlangen und zu erhalten.<sup>46</sup> Parallel zur Medizin (*ars medica*) konzipiert man zum Ende des 16. Jahrhunderts die Theologie als Pathologie wie als Therapeutik.<sup>47</sup> So unterscheidet der auch mit medizinischen Schriften hervorgeretene Nikolaus Selnecker (1530–1592) in seiner Dogmatik vier Arten von *loci*, die er als *physiologicæ, pathologicæ, therapeuticæ und hygieinæ* klassifiziert.<sup>48</sup> Bei Johann Conrad Dannhauer parallelisiert den Aufbau der Hermeneutik, aber auch die christliche Ethik,<sup>49</sup> mit der Medizin: Dem Lehrbereich der ‚Physiologie‘ entspreche in der Hermeneutik die Bestimmung der Voraussetzungen gelungenen Verstehens, der ‚Pathologie‘ die Ursachen des Mißverstehens, der ‚Therapie‘ schließlich die Regeln zur Vermeidung oder Beseitigung dieser Ursachen.<sup>50</sup>

Bereits in *De Doctrina christiana* findet sich bei Augustinus ein ausgedehnter Vergleich mit dem Arzt, der seine Arzneimittel den Umständen anpasst, und in gleicher Weise hat Gott sich den Menschen angepasst, indem er Mensch geworden ist – also Heiler und Medizin in ei-

---

325–335. Für die hier betrachtete Zeit Johann Anselm Steiger, *Medizinische Theologie: Christus Medicus und Theologiae medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*. Leiden und Boston 2005, auch Ernst Christian Achelis, Seelsorge. In: TRE<sup>3</sup>, Bd. 18, S. 132-145, hier S. 137: „Die Analogie zur Seelsorge bietet nicht die Pädagogik, sondern wie [...] auch Luther und die lutherische orthodoxie hervorgehoben haben [...]: *die Medizin*.“

<sup>46</sup> Vgl. Keckermann, *Systema SS. Theologiae* [1602]. In: Id., *Operum Omnium Quae Extant Tomus Secundus* [...]. Geneva 1614, S. 65–264 (sep. pag.), hier S. 67Aff sowie S. 140G: „Ars medica – cum qua theologia magnam habet affinitatem, im majorem quam cum ulla alia arte. Medicina est ars de sanitate corporis recuperanda et tuenda; ita theologia, spiritualis illa medicina, est prudentia, media usurpandi et applicandi, quibus animae sanitas, quam homo per lapsum amisit, recuperetur et conservetur.“

<sup>47</sup> ‚Pathologie‘ konnte sich auf Krankheiten beziehen (*morbis*) oder auf Leidenschaften (*affectus*) und war dann auch Teil der *rhetorical/oratoria* mit *Ethos* und *Pathos*.

<sup>48</sup> Vgl. Selnecker, *Institutionis Christianae Religionis [...] Continens Explicationem Locorum Theologicorum de Autoritate & Certitudine Verbi Divini* [...1573]. Francoforti ad Moenum 1579.

<sup>49</sup> Dannhauer parallelisiert die Lehre vom Gewissen mit der Medizin: vom Gewissen als „Physiologica“ (S. 30–59), als „Pathologica“ (S. 60–200), welche die Krankheiten des Gewissens behandelt, als „Semeiotica seu Physiognomica“ (S. 201–230), welche die „signa diacritica“ der Gewissenskrankheiten darlegt, als „Therapeutica generalis“ (S. 231–342) und schließlich als „Therapeutica specialis, symbuleutica sei casualis“, vgl. Dannhauer, *Liber conscientiae apertus sive theologiae conscientiarum* [...]. Argentorati 1662.

<sup>50</sup> Vgl. Dannhauer, *Idea Boni Interpretis et Malitiosi Calumniatoris Quae Obscuritate Dispulsa, Verum Sensum a falso discernere* [1630]. Argentorati 1642s, partis primae, sect. primae, art. V, § 22, S. 29/30.

nem.<sup>51</sup> Hemmingsen dürfte bei dem Vergleich nicht zuletzt durch Melanchthon bestärkt worden sein, der in seinem Kommentar des Timotheus-Briefs den Prediger mit dem Arzt vergleicht.<sup>52</sup>

Ein anderer Schüler Melanchthons, nun aber jemand, dessen theologische Differenzen ihn zum erbitterten Gegner seines Lehrers machten, folgt in diesem Punkt ohne Einschränkungen seinem Lehrer. Matthias Flacius Illyricus (Matias Vlacic 1520–1575) liefert eine beispielhafte, weil detailliert schriftbezogene Begründung:

Paulus omnino vult Doctorem Ecclesiae esse bonum Dialecticū[m]. Nam 1 Tim 1, vult eum intelligere singulas uoces aut res, subjectum & praedicatum, atque ita naturam propositionum, ut sciat & attendat tum de quo loquatur, tum quid de eo dicat. 2 Tim. 2, vult eum esse aptum ad rectè diuidendum. Tit. 1, vult esse idoneum ad argumentandum & refellendum. 1. Tim. 3, vult esse ad docendum promptum, & denique ut omnia ordine agat, praesertim uerò doceat: quia Deus est ordinis, non confusionis in rerum natura autor, 1. Cor. 14.<sup>53</sup>

Die Passage versammelt das zeitgenössische Arsenal an Schriftbegründungen für den Nutzen der Dialektik. Sie weist in der Substanz wie in den Belegen auf Melanchthon zurück. Selbst in seinem allerdings anonym erschienenen Lehrbuch zur Logik bezieht sich Flacius zur Rechtfertigung seines Unternehmens und damit der Logik auf diese biblische Begründung: „Tertiò flagiat [...] rectè secare aut diuidere uerbum Veritati [...]“.<sup>54</sup> Das findet sich in den logischen

---

<sup>51</sup> Vgl. Augustinus: *De doctrina Christiana*, I, 14, 13. – Vgl. auch Rudolph Arbesmann: *The Concept of ›Christus medicus‹ in St. Augustine*. In: *Traditio* 10 (1954), S. 1–28, Petrus C. J. Eijkenboom: *Het Christus-medicus motief in de Preken van Sint Augustinus*. Assen 1960.

<sup>52</sup> Melanchthon: *Enarratio Epist. Prioris*, Sp. 1367: „Ita sciat concinator se medico similem esse, et finem ministerii evangelici ultimum esse sanationem qua per filium Dei uoce Evangelii liberentur homines ex morte aeterna.“

<sup>53</sup> Flacius: *Altera Pars Clavis Scripturae, seu de Sermone Sacrarum literarum plurimas generales Regulas continens*. Basiliae 1567, *tract. V*, auch Id., *Clavis Scripturae Sacrae [...] Quarum Prior Singularum Vocum, Atque Locutionum Sacrae Scripturae Usus Ac Rationem Ordine Alphabetico Explicat [...] 1567*. Francofurti et Lipsiae 1719, *tract. prim.*, S. 42; textidentisch auch in Id., *Declaratio tabulae trium methodorum theologiae*. s.l. s.a. [ca. 1567]. Ferner findet sich der Rückgriff an verschiedenen Stelle seiner *Clavis* bei der Erörterung der *praecepta* zur Auslegung der Heiligen Schrift, etwa bei der Erörterung der *praecepta* zur Auslegung der Heiligen Schrift, vgl. ebd. S. 10: „Idem vult, explicantem sacras literas recte eas secare: 2 Tim. 2.“

<sup>54</sup> (Flacius:) *Paralipomena Dialectices Libellus lectu dignissimus, & ad Dialecticam Demonstrationem certius cognoscendam, cuius etiam in Praefatione prima quaedam principia proponuntur, apprimè utilis*. Basileae 1558, *Epistola nuncupatoria*, S. 6, wo es bei der dritten der Anforderungen an einen „Doctor“, die alle biblisch fundiert werden, heißt: „Tertiò flagitat, ut Doctor possit ὀρθοτομεῖν, rectè secare aut diuidere uerbum Veritatis: ubi itidem necessario doctrinā diuidendi Doctorem tenere iubet Quod adeò clarum est, ut nulla plane probatione indigeat.“ – Zu seiner Logik auch Josip Talanga und Filip Grgic: *Matthias Flacius Illyricus and Sixteenth-Century Logic*. In: *Synthesis Philosophica* 15 (1993), S. 147–166, wobei der Titel allerdings mehr verspricht, als der Beitrag halten kann.

Lehrwerken, wenn ich es richtig sehe, allerdings nicht allzu oft, wohl nicht in solchen vom Ende des 16. Jahrhunderts und solchen des 17. Jahrhunderts. Beispiele sind der Lutheraner Conrad Dannhauer (1603–1666),<sup>55</sup> obwohl er – wie noch zu sehen sein wird – die Stelle in seiner Hermeneutik nutzt, oder der Reformierte Rudolf Goclenius (1546–1628), der die Stelle in seinen zahlreichen logischen Werken, die ich geprüft habe,<sup>56</sup> nicht berücksichtigt, selbst dann nicht, wenn er die *objectiones* zum Gebrauch der Logik erörtert.<sup>57</sup>

Johannes Wigand (1523–1587), ebenfalls Schüler Melanchthons und ein Mitarbeiter des Flacius an den Magdeburger Zenturien, sieht in der Philosophie traditionsgemäß die *ancilla*,<sup>58</sup> und er stellt neben den Nutzen der Grammatik und der Rhetorik vor allem den der Dienerin („famula“) Dialektik.<sup>59</sup> Doch damit nicht genug. Denn auch Wigand lässt sich die Schlüsselstelle 2 *Tim.* 2, 15, die er in griechischer Sprache zitiert, nicht entgehen, wenn er in seiner Abhandlung die Frage beantwortet, inwiefern die „sana Philosophia“ der Theologie zu Diensten sein könne und wo die Theologie über die Philosophie hinausrage.<sup>60</sup> Die besonders einschlägigen Lehrstücke, die sich im Römer-Brief fänden, seien dementsprechend „per analysin“« zu explizieren.<sup>61</sup>

Aber es sind nicht allein ›Lutheraner‹. So notiert Calvin in seinem Kommentar zum Timotheus-Brief unter *recte secantem* begeistert:

Pulchra metaphora, et quae scite exprimit praecipium docendi finem. Nam quum solo Dei verbo contentos esse nos oporteat: quorsum quotidianae conciones et ipsum quoque pastorum munus? Nonne in medio posita est scriptura?

Zur Charakterisierung des Vorgehens fährt er fort - und diese Formulierung scheint auf ihn zurückzugehen:

---

<sup>55</sup> Vgl. Dannhauer: *Epitome Dialectica* [...]. Argentorati 1634.

<sup>56</sup> Z.B. Goclenius: *Problematum Logicorum. Pars I bisd V.* Marpurgi 1596, separat paginiert.

<sup>57</sup> Vgl. Goclenius: *Institutionum Logicarum de Inventione, Liber unus. Cum appendice, de Locis Juris interpretum eodem revocandis.* Marpurgi 1598.

<sup>58</sup> Vgl. Wigand: *De Philosophia et Theologia. Quatenus sana Philosophia Theologiae seruiat, & quatenus Theologia excellat.* Rostochii 1563, unpag. (A4<sup>v</sup>, S. 6).

<sup>59</sup> Vgl. ebd., unpag. (S. 9–12).

<sup>60</sup> Vgl. ebd., unpag. (S. 10).

<sup>61</sup> Vgl. ebd., unpag. (S. 11).

At Paulus secandi partes doctoribus assignat: ac si pater alendis filiis panem in frustra secando distribueret. Commendat autem rectam sectionem Timotheo, ne in secando cortice occupatus (ut solent inepti homines) ipsam interiorem medullam intactam relinquat. Quamquam generaliter hoc nomine prudentem veribi distributionem, et quae rite ad auditorii profectum attemperatur, intelligo.<sup>62</sup>

Es geht um die *recta sectio*, die das (Bedeutungs-)Mark (*medulla*) nicht zerstöre und die zum Verständnis beitrage – *medulla* ist zugleich eine nicht selten gebrauchte Bezeichnung für ein auf das Wesentliche konzentriertes Lehrwerk. Nicht zuletzt ist das gegen diejenigen gerichtet, die den Text ‚verderben‘ („mutilant“), ‚zerstückeln‘ („discerpunt“), ‚verdrehen‘ („contorquent“), ‚zerreißen‘ („disrumpunt“): „*recta sectio*: hoc est explicandi ratio ad aedicationem formata. Est enim quasi regula ad quam exigere convenit omnem scripturae interpretationem.“<sup>63</sup> Ein beliebter Ausdruck ist *torquere* und dieser Ausdruck meint nicht nur *foltern* und *quälen*, sondern auch (*ver*)*drehen*. Ein solcher Vorwurf war freilich allen zugänglich.<sup>64</sup> Ein

<sup>62</sup> Calvin: Commentarius in Epistolam ad Timotheum II [1556]. In: Id., Opera quae supersunt omnis [...]. Vol. XXIV. Brunsvigae 1882 (CR 52), Sp. 337–396, hier S. 367.

<sup>63</sup> Ebd., Sp. 368.

<sup>64</sup> Vgl. z.B. Spinoza: Tractatus Theologico-Politicus. Theologisch-politischer Traktat [1670]. In: Id., Opera - Werke. Lateinisch und Deutsch. Hg. von Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner. Darmstadt (1979) 1989, cap. II, S. 78, cap. VII, S. 238, cap. VIII, S. 292, oder Johannes Kepler: *Mysterium cosmographicum*: editio altera cum notis [1596, 1621]. In: Id., Gesammelte Werke. Bd. VIII. Hg. von Franz Hammer. München 1963, S. 39: „In rebus igitur euidetissimis torquere Dei linguam, vt illa digitum Dei in natura refutet, id religiosissimus quisque maxime cauebit.“ Oder Calvin in seinem Lukas-Kommentar Lk 15, 22 (CR 75, Sp. 509f.): „non torquebitur litera“. Ähnliches wirft Erasmus den Ausdeutungen des Römer-Briefs Melanchtons vor, so in einem Brief vom Oktober 1534 an Jacques (Giacomo) Sadoletto (1477–1547), vgl. Erasmus: *Epistolarvm*. Tom. XI. 1534–1536. *Denvo recognitvm et avctvm per P.S. Allen* [...]. Oxonii 1947, S. 45: „*Miseram Commentarios Melanchthonis, non vt illos immitareri (nec enim alibi magis torquet scripturam, vt cumque miram professus simplicitatem), sed quum illic commemorantur variae multorum opiniones, sciebam tuam prudentiam illinc excerpturam quod ad mentis Paulinae faceret cognitionem.*“ Sowie an Bonifacius Amerbach (1494–1562) vom Juni 1533, vgl. Erasmus, *Epistolarvm*. Tom. X. 1532–1534. *Denvo recognitvm et avctvm per P.S. Allen* [...]. Oxonii 1941, S. 244f.: „*Venditur istic commentarius nouus Philippi Melanchthonis in Epistolam ad Romanos in quo sibi placet – et multa praeclare dicta fateor. Sed in multis displicet. Torquet multa arroganter reiicit Origenem et Augustinum, non pauca transilit. Legi quarterniones aliquot.*“ Oder Erasmus: *Ecclesiastes sive de Ratione Concionandi Libri Quatuor* [...1535]. In Id. *Opera V*, ed. Clericus, Sp. 796A–1100C, hier Sp. 1027F: „[...] quidam eo detorquent, quasi nefas sit in editione Veteris Instrumenti fontes Hebraeorum aut translations consulere, aut in Novo ex Graecis Codibus peter vel lectionem sincerioem, vel sensum magis germanium, quum multo aliud sentiat Scripturae locus; [...]“ Luther spricht in den *Dictata super Psalterium* angesichts von Ps 1, 2 (Werke, 55. Bd., II. Abt., 1, S. 9) von denjenigen, die das prophetische Wort verdrehen: „*Sunt autem quidam etiam nunc hodie, Qui os huius prophete distorquere et linguam eius inuertere nituntur.*“ Der Vorwurf war nicht auf die Bibelauslegungen beschränkt. So sieht Petrarca bei den Aristotelikern das ‚Verdrehen‘ selbst der einfachsten Worte des Aristoteles in ihr Gegenteil, vgl. Id., *De suis ipsius et multorum ignorantia*. Über seine und vieler andererer Unwissenheit [1367–1371]. Übersetzt von Klaus Kubusch. Hg. und eingeleitet von August Buck. Hamburg 1993, S. 110: „*Contra Aristotelem nihil, sed pro veritate aliquid, quam licet ignorans amo, et contra stultos aristotelicos multa*

weiteres reformiertes Beispiel bietet Johannes Piscator (1546–1625), ein in Herborn lehrender und einer der rühmlichsten Ramisten der Zeit.<sup>65</sup> Piscator hat zu allen Teilen des Alten und Neuen Testaments Kommentare nach dem bereits gängigen Muster der *Analysis logica* verfasst, durchweg ergänzt um *scholiis* und *observationibus locorum doctrinae*. Er hält in seiner Analyse des zweiten Timotheus-Briefs fest: „Recte secet. ὀρθοτομοῦντα. Id est prudenter distribuat & accommodate usibus auditorum. Metaphora videtur sumpta a sacerdotibus certo ritu secantibus victimas.“<sup>66</sup>

Gestärkt durch die Autorität eines Melanchthon wie die eines Calvin macht das *secare* seinen Lauf durch die gesamte protestantische Welt, immer auch verwendet zur Begründung der Beschäftigung mit der Logik für die Analyse des Textes. Wenige Beispiele von denjenigen, die als Reformierte gelten, seien noch angeführt: Girolamo Zanchi (1516–1590), italienischer Emigrant, ist in seinem 1590 erschienenen Werk *De natura Dei seu de divinis attributis* ein Beispiel.<sup>67</sup> Dabei meint die Formulierung »instrumentum illum instrumentorum« die Logik.<sup>68</sup> Immanuel Tremelius (1510–1580) und Franciscus Junius (1545–1602) drucken in ihrer so überaus erfolgreichen *Biblia sacra* die Übersetzung Theodor Bezas (1519–1605) für die Texte des Neuen Testaments – so denn auch bei dieser Stelle seine Wiedergabe mit: „Stude seipsum probatum sistere Deo, operarium qui non erubescat, & qui rectè sermonem

---

quotidie in singulis verbis Aristotelem inculcantes, solo sibi nomine cognitum, usque ad ipsius, ut auguror, audientiumque fastidium, et sermones eius etiam rectos ad obliquum sensum temerarie detorquentes.“

<sup>65</sup> Zu ihm als Theologen noch immer Frans L. Bos: Johann Piscator. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie. Kampen 1932.

<sup>66</sup> Piscator: *Analysis Logica Qvinque Postremarum Epistolarum Pauli*: [...]. Uná cum scholiis & observationibus locorum doctrinae [1592]. Editio secunda. Herbornae 1594, S. 104.

<sup>67</sup> Girolamo Zanchi: *De natura Dei seu de divinis attributis*. Neustadt an der Hardt 1590: b5v: „Neque statim ex Christi schola egredimur, cum Lycaeam ingredimur, aut scientias confundimus, quando ad scripturarum explicationem artes adhibemus. Cum Apostolum quoque ipsum videamus a philosophicis et poeticis non abhorruisse atque ita suo exemplo docuisse, quid nobis sit faciendum, imo aperte, dum ὀρθοτομοῦντα requirit episcopum, demonstrasse instrumentum illum instrumentorum, sine quo recte secare scripturas non possumus, ad manum illis, qui sacras literas sunt interpretaturi, habendum esse.“

<sup>68</sup> Im Mittelalter werden *ars artium* respektive *scientia scientiarum* zu stehenden Formeln für die *dialectica* oder *logica*, aber auch für die Philosophie; die überaus erfolgreichen *Summule Logicales* beginnen mit: „Dialectica est ars artium et scientia scientiarum“, L. M. de Rijk (Hg.): *Tractatus, called afterwards Summule Logicales*. First critical edition from the Manuscripts. Assen 1972, 1.4 in apparatu. Hierzu auch Klaus Jacobi: *Diale[c]tica est ars artium, scientia scientiarum*. In: *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Hg. von Ingrid Craemer Ruegenberg und Andreas Speer. Berlin/New York 1994, Bd. I, S. 307–328.

veritatis secer.<sup>69</sup> Zwei der *Annotationes* Bezas finden dann ihren Abdruck: Eine ganze Passage:

Quinta admonitio. Ministrum esse oportere non otiosum disputatorem, sed fidelem in veritatis sermone rectè distribuendo dispensatorem, adeò quidem ut etiam aliorum garrulam curiositatem cohibeta.<sup>70</sup>

Die Annotation, die direkt vor der betreffenden Passage steht, lautet der Erwartung entsprechend: „Qui nihil adjiciat, nihil praetermittat, mutilet, discerpat, torqueat: spectet diligenter quid ferat auditorum captus, & quid ad aedificationem conducat.”<sup>71</sup> Bis in die Wortwahl finden sich hier Anklänge an Calvin.

Die verschiedenen Begründungsstränge laufen, wenn auch nicht in ein harmonisches Ganzes, so doch zusammen. Hierzu ein Beispiel: Zwar hat der Puritaner William Perkins (1558–1602) keine *hermeneutica sacra* verfasst, auch keine *logica*, aber in seinem Werk zur Homiletik *De Arte Prophetica* sind alle Elemente beisammen, welche die Behandlung der Heiligen Schrift unter der Maßgabe der Erzeugung von theologischen Wissensansprüchen bestimmen. Nach Perkins, dessen Gewährsmann in der Logik zweifellos Petrus Ramus ist, erscheint die ganze Heilige Schrift als ein großer Syllogismus: „[...] the major premise is the scope or principal burden of the writings of all the prophets. The minor premise is contained in the writings of the evangelists and apostles.”<sup>72</sup> In seinem Kommentar zur Offenbarung, und zwar zu *Offb* 1, 19 („Schreibe, was du gesehen hast, und was da ist, und was geschehen soll“), schreibt er – nicht ungewöhnlich in der Zeit – dem Heiligen Geist selbst den Gebrauch der *ars logica* zu und wendet das gegen alle Verächter ihres Gebrauchs bei der Interpretation der Heiligen Schrift.<sup>73</sup> In seiner Homiletik, die wie üblich Abschnitte zur Interpretation der Hei-

---

<sup>69</sup> Tremellius und Franciscus Junius: *Testamenti Veteris Bibllia Sacra, Sive, Libri Canonici Priscaae Judaeorum Ecclesiae Deo traditi. Latini recens ex Hebraeo facti, brevibus[ue] Scholiis illustrati* [...1581]. *Secunda Cura Francisci Junii*. Genevae 1610, S. 422.

<sup>70</sup> Ebd., S. 423.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Perkins: *The Arte of Prophesying Or a Treatise Concerning the Sacred and Only Trve Manner and Method of Preaching* [*Prophetica*, 1592, 1606]. Edinburgh 1996, chap. II, S. 11.

<sup>73</sup> Perkins: *Pia et docta expositio in tria prima Apocalypseos capita* [1598]. In: Id., *Opera Theologica* [...Tomus II]. Genevae 1619, (dritte Paginierung), lib. I, cap. 92, S. 92: „Hinc logicae artis necessitatem animaduerte, concessum in theologia diuidere (secus Spiritus Sanctus non vsus fuisset) atque ita analogos alia argumenta ratiocinandi, ac proinde ars quae canones ac regulas diuisionis tradit, & argumentandi recte legitima & approbata à Spiritu Dei: plurimum ergo hallucinantur homines qui logicè & rhetoricè artis regulas superfluas dicunt & illegitimas, ita simulant ac condemnant praxim Spiritus Sancti hoc loco.”

ligen Schrift enthält, wird als Anweisung an den angehenden Prediger die dreifache Analyse, grammatische, rhetorische und logische angeführt – auch das ist in der Zeit bereits üblich: „[...] read the Scriptures in the following order. Using grammatical, rhetorical and logical analysis, and the relevant ancillary studies, read Paul’s Letter to the Romans first of all.“<sup>74</sup> Sodann wird näher ausgeführt: „Preparation has two parts: the interpretation of the meaning of the passage, and the appropriate division of it for orderly exposition“.<sup>75</sup> Unter der Überschrift „Rightly Handling the Word of God“ heißt es schließlich: „So far we have been considering the interpretation of Scripture. Now we come to consider the right ‚cutting‘ or ‚dividing‘ of it. Right cutting is the way in which the Word is unbaled to edify the people of God [...].“<sup>76</sup> Als wenn dies noch nicht genug wäre, unterteilt er dieses ‚Zerschneiden‘ in zwei Operationen: „(i) resolution or partition, (ii) application.“<sup>77</sup> Von der *resolutio* heißt es an gleicher Stelle erläuternd:

[...] is the unfolding of the passage into its various doctrines, like the untwisting and loosening of a weaver’s web. Apollos [aus der Anhängerschaft des Johannes des Täufers und Mitarbeiter des Paulus, sprichwörtlich geworden für ‚Missionar‘] was highly skilled in doing this: »for he vigorously refuted the Jews publicly, showing from the Scriptures that Jesus is the Christ (Acts 18.28).

Dieses ‚Zerschneiden‘ wird dann noch unterteilt in *solutio* und *applicatio*. Trotz der Versammlung des einschlägigen Vokabulars enttäuscht angesichts der Ausführungen zum *secare* doch ein wenig, dass Perkins das ‚cutting‘ mit einfachen, distanzierenden Anführungsstrichen versehen hat und vom ‚Handling‘ spricht. Perkins scheint durch die einfachen Anführungsstriche einen metaphorischen Gebrauch anzudeuten, und er verweist vor allem nicht auf die einschlägige Bibelstelle. Doch ist diese Enttäuschung Perkins zuzurechnen?

Die Passagen sind aus der Neuausgabe zitiert, die 1996 erscheint und bei der ihr „publisher“ dankt „for providing the electronic copy of these words of Perkins and thus promoting the modernised version of these treatises“. Diesem Dank lässt sich nicht entnehmen, worin die Modernisierung liegt, im Technischen oder auch im Textuellen. Einfache Anführungsstriche als Kennzeichnung eines distanzierenden Gebrauchs habe ich im 16. Jahrhundert *nie* feststellen können. Man könnte vermuten, dass sie hinzugetan wurden, um ein

<sup>74</sup> Perkins: *The Arte*, chap. 4, S. 23.

<sup>75</sup> Ebd., S. 25.

<sup>76</sup> Ebd., chap. 6, S. 48.

<sup>77</sup> Ebd.

anderes zeichentechnisches Hilfsmittel zu ersetzen. Doch sie besitzen kein drucktechnisches Äquivalent. Dem *Bearbeiter* war vielleicht das „cutting“ ein wenig befremdlich. Aber wichtiger noch ist das, was alles weggefallen ist aus Unkenntnis des Kontextes und mithin der Fremdheit des Textes. Die Überschrift lautet in der Ausgabe von 1631, die zugrunde gelegt wurde, nicht: „The right Handling of the Word of God“, sondern „of the right dividing the word“. Das erste folgt dem *tractare* der Vulgata, das zweite Melanchthons *secare* – dies zu ‚emendieren‘, zerstört die Pointe. Der entscheidende Text ist denn auch in der Neuauflage weitgehend verloren gegangen, aber er ist erhellend und bestätigt die Erwartungen: „Hitherto we have spoken of interpreting the word, we are now to come to speake of the *right cutting*, or the *right dividing* of it.“<sup>78</sup> Mit einem Asterisk wird auf den Ausdruck *ὀρθοτομία* auf der Randspalte verwiesen. Weiterhin heißt es dann:

Right cutting of the word is that, whereby the word is made fit to edifie the people of God: 2 Tim 5, 15. Studie to show thy selfe approved unto God, a work man that need not to be ashamed, or dividing (or cutting) the word of truth aright.

Erneut wird mit einem Asterisk auf die griechische Version verwiesen. Das Zitat folgt weitgehend der 1611 erschienenen „King James Bible“, allerdings mit einer gewichtigen Bezeichnung: Perkins ergänzt das „dividing“ durch ein „cutting“ – es ist eben ein *dividing* im Sinne des *cutting*. Anschließend äußert er eine Vermutung zur Herkunft dieser Metapher:

It is a metaphor taken it may bee from the Levites, who might not cut members of the sacrifices without due consideration. *Isa.* 50, 4. the Lord hath given mee the tongue of the learend, that I might know to minister a word in due season to him that is wearie.<sup>79</sup>

Ebenso wie Melanchthon fehlt bei Perkins der Hinweis auf Origenes. Er fährt fort: „The parts thereof are two: *Resolution* or *partition*, and *Application*.“ Bei der *resolutio* unterscheidet er dann „notation“, das ist seine Bezeichnung für den *sensus explicitus*, sowie „collection“, das ist der *sensus implicitus*:

soundly gathered out of the text. This is done by the nine arguments, that is, of the causes, effects, subjects, adjuncts, dissentancies, comparatives, names, distribution, and definition [...].<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Perkins: *The Art of Prophecyng. Or, A Treatise Concerning the Sacred and Only Trve Manner and Method of Preaching* [...1592]. London 1631. In: *The Works of That Famous and Worthy Minister of crist In the Universitie of Cambridge. M.VV. Perkins. Newly Corrected and amended* [...1609]. London 1631 (3. Paginierung), S. 643–673, hier S. 662.

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> Ebd.

Das nun wiederum ist nichts anderes als die ramistische *inventio*, also der dem *iudicium* vorausgehende Teil der Logik.

Wirft man nun noch einen Blick in die lateinische Fassung von 1598, von der die angeführte englische eine Übersetzung darstellt, dann wird alles noch deutlicher. Die Unterteilung, die im Englischen *interpretation* und *right cutting* oder *right dividing* heißt, gibt für das erste das lateinische *interpretatio* wieder. Perkins verwendet für das zweite keinen lateinischen, sondern einen griechischen Ausdruck, und der ist wie erwartet: *ὀρθοτομία*.<sup>81</sup> Wenn man nun zur Behandlung des Teils gelangt, der in der ursprünglichen englischen Übersetzung „of the right dividing the word“ überschrieben ist, dann heißt der nun schlicht „De Orthotomia“.<sup>82</sup> Wie auch sonst und nicht allein in Fällen der philosophischen Terminologie scheint auch hier eine *egestas verborum* bei der Latinisierung griechischer Ausdrücke zu bestehen – und aus dem *secare* lässt sich keine lateinische Terminologie bilden. Die Unterteilung, die in der englischen Fassung *Resolution or partition* heißt, gibt Perkins in der lateinischen Fassung mit dem griechischen Ausdruck *Διάλυσις* wieder, allerdings in lateinischen Buchstaben.<sup>83</sup> Wenn ich es richtig sehe, wird dieser Ausdruck nur selten in diesem Zusammenhang für *resolutio* oder *partitio* verwendet. Galen (130–200) verwendet in seinen Schriften mitunter *dialysis* synonym zu *analysis*. Posthum erscheint sein viel beachtetes und einflussreiches Werk zum Gewissen von 1603, das den Titel *Anatomia sacra, humanae conscientiae* trägt; allerdings ist es herausgegeben und ins Lateinische übersetzt worden von Wolfgang Meyer (1577–1653), der eventuell allein für diesen Titel verantwortlich sein könnte.<sup>84</sup> Einfacher scheint der Fall bei dem vielleicht von der Übersetzung des Erasmus beeinflussten William Tyndale (1494–1536) zu liegen. Er ist ein Kenner des Griechischen wie des Hebräischen, dessen wenig glückliches Leben durch den Strang seiner konfessionellen Gegner endete. Die Stelle lautet in seiner Übersetzung: „[...] dividing the word of truth justly.“<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> Vgl. Perkins: *Prophetica sive de sacra et Vnica Concionandi Tractatus nervosiss.* [1598]. Basileae 1602, cap. IV, S. 23.

<sup>82</sup> Ebd., cap. VI, S. 70.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., S. 71.

<sup>84</sup> Vgl. Perkins: *Anatomia sacra.* Basileae 1604.

<sup>85</sup> Vgl. Tyndale: *New Testament* [1534]. Translated from the Greek [...]. In a modern-spelling edited and with an introduction by David Daniell. New Haven 1989, S. 316. Zu Tyndales übersetzerischen Leistungen, neben der *Introduction* des Herausgebers Daniell, vor allem die Hinweise in Gerald Hammond: *The Making of the English Bible.* Manchester 1982, auch Id., *William Tyndale's Pentateuch: Its Relation to Luther's German Bible and the Hebrew Original.* In: *Renaissance*

John Wilkins (1614–1672) weist in seiner Anleitung für Prediger auf die Timotheus-Passage an keiner Stelle hin, obwohl er gelegentlich die beiden Briefe für Anweisungen nutzt.<sup>86</sup> Zu *dissecting* hält er fest: „That common practice of dissecting the words in minute parts, and inlarging upon the severally, is a great occasion of impertinency and roving from the chief sense.“<sup>87</sup>

Die Bibelstelle in der Übersetzung als *secare* wird im 17. Jahrhundert immer wieder für die Zergliederung, die *analysis textus*, herangezogen – und überhaupt für den Nutzen der Dialektik bei der Arbeit am Text. Herausgegriffene Beispiele mögen das illustrieren. Der in vielfacher Hinsicht eminente Georg Calixt (1586–1656) stellt für den Theologen nach 2 *Tim* 2, 24 das *aptum ad docendum* heraus und fährt dann fort:

Commode igitur explicet necesse est ea, quae proponit. Quo etiam fine iubet eum ὀρθοτομεῖν sive »recte secare vel patiri sernomen veritatis« (v. 15), ne in docendo distraherentur quae coniungi aut misceantur quae deceret seiungi, nihil enim magis auditores turbat auf profectum eorum remoratur.<sup>88</sup>

Sogleich darauf wird Melanchthon zitiert, „communis patrum nostrorum praeceptor“, allerdings nicht hinsichtlich der Deutung der Timotheus-Stelle, sondern als Zeugnisgeber gegen die ungelehrten Theologen. Vermutlich ist für Calixt die Deutung der Stelle im Sinne des *secare* kein sonderliches Problem<sup>89</sup> – in seiner *Epitome Theologiae* von 1619 heißt es:

---

Quarterly 33 (1980), S. 351-385. Zu Tyndales Hintergrund, ohne ebenfalls auf seine diesbezügliche Übersetzung einzugehen, David Weil Baker: The Historical Faith of William Tyndale: Non-Salvific Reading of Scripture at the Outset of the English Reformation. In: Renaissance Quarterly 62 (2009), S. 661–692, sowie Su Fang Ng: Translation, Interpretation, and Heresy: The Wycliffite Bible, Tyndal's Bible, and the Contested Origin. In: Studies in Philology 98 (2001), S. 315–338, zu seiner Übersetzung ins Englische. In den genannten Beiträgen findet sich keine Erwähnung der Übersetzung der Timotheus-Stelle, auch nicht bei Douglas H. Parker, Tyndale's Biblical Hermeneutics. In: John T. Day, Eric Lund und Anne M. O'Donnell (Hg.), Word, Church, and State. Tyndale Quincentenary Essays. Washington 1998, S. 87-101, oder bei Rainer Pineas, William Tyndale: Controversalist. In: Studies in Philology 60 (1963), S. 117-132.

<sup>86</sup> John Wilkins: Ecclesiastes, or A Discourse concerning of Preaching: As it falls under the Rules of Art [...]. The Fourth Edition London 1653, S. 30, im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen »Prayer«, »Reading« und »Meditation«: „2 *Reading*. It was the Apostles Advice to *Timothy*, 1 Tim. 4.13. *Give attendance to reading*. And he says, that it is the study of the Scripures, that must make *the man of God perfect, thoroughly furnished*, 2. Tim. 3, 17.“

<sup>87</sup> Ebd., S. 16.

<sup>88</sup> Calixt: Apparatus sive introductio in studium et disciplinam, Sanctae Theologiae [1628–1656]. In: Id., Werke in Auswahl. Bd. 1: Einleitung in die Theologie. Hg. von Inge Mager. Göttingen 1978, S. 48–364, hier S. 68.

<sup>89</sup> Auch wenn es in einer aus dem Nachlass edierten frühen Schrift von 1611/12 zu der Timotheus-Stelle nur heißt: Calixt: De Constitutione S. Theologiae Tractatus continens totius disciplinae

„[...] rectè partiri *Sermonem veritatis* [...]“<sup>90</sup> später dann dort: „Eligantur verò juxta praeceptum pauli, qui rectè secunt sermonem veritatis, mansueti erga omnes & apti ad docendum [...]“<sup>91</sup> In ähnlichem Sinne und mit der gleichen Selbstverständlichkeit findet sich das auch bei dem bedeutenden Bibelphilologen Salomon Glassius (1593–1656):

Secare recte, ὀρθοτομεῖν, verbum veritatis [...] pro prudenter distribuere docendo, & usibus auditorum diversus accommodare [...].<sup>92</sup>

Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Auf diese Stelle greift der Herausgeber der logischen Werke Giacomo Zabarellas (1511–1589) Johann Ludwig Hauvenreuther (1548–1618) in einer rein logischen Disputation zurück.<sup>93</sup> Bei Heinrich Opitz (1642–1712) heißt es im Abschnitt „De Mediis et Regulis Hermeneuticis ex *Logica* et *Metaphysica* desumptis“ noch 1704: „In accurata Scripturae interpretatione subinde in auxilium vocanda est cognitio *Logica*, dum illius interpres debet ὀρθοτομεῖν rectè secare verbum veritatis, juxta 2. Tim. 2. 15. h.e. [...]“<sup>94</sup>

Ich möchte behaupten, dass gegen Ende des 16. Jahrhunderts die bestimmte Art und Weise der *Analyse* des Textes mit dem Hinweis auf diese Bibelstelle unter Rückgriff auf die Deutung als *secare* bei Protestanten nicht selten, wenn auch nicht immer und in gleicher

compendium [1611/12, postum]. In: Id., Werke in Auswahl. Bd. 2. Dogmatische Schriften. Göttingen 1982, S. 11–29, hier S. 11: „hoc est. Sermonem coelestem recte partiri et doctrinae membra discernere“.

<sup>90</sup> Calixt: Epitome Theologiae [...1619]. Novissime huic editioni, reliquis longè accuratiori, praeter dudum adjectam de pincipio Theologico Disputationem, Accessit Qvorvndam Epitomes Hvivs Locorum Declaratio Priore Auctior et Correctior Avtore Gerhardo Titio. Helmstadii 1661, (erste) *Prolegomena*, unpag., sowie (zweite) *Prolegomena*, S. 1, übereinstimmend zu Id., De constitutione, S. 11.

<sup>91</sup> Vgl. ebd., *Pars tertia de Mediis*, „de causis conservantibus et suvertentibus Ecclesiam“, S. 190.

<sup>92</sup> Glassius: *Philologia Sacra* [...] Adiecta svb finem hvivs operis est eivsdem B. Glassii *Logica Sacra*, provt eandem ex MS<sup>TO</sup> [1705]. Edidit Johannes Gothofredvs Olearivs [...] Editio Novissima [...] Accedit Praefatio Jo. Francisci Bvddei. Lipsiae 1743, lib. V. *Rhetorica sacra*, Part. I, cap. XII, Sp. 1837.

<sup>93</sup> Vgl. Hauvenreuther und Philipp Reinhard: *Dispytatio de Natvra Logicae, Praedicabilibvs, et Praedicamentis* [...] Sub Praesidio [...] Ioannis Lv dovici Havvenrevteri [...] à Philippo Reinhardo [...]. Argentorati 1591, § 5, fol. A2<sup>r-v</sup>.

<sup>94</sup> Opitz: *Theologia Exegetica Methodo Analytica proposita & Tabulis X. succinctè comprehensa. In usum suorū auditorū imprimis edita. Kiloni 1704, Tabula VIII, S. 12.*

Ausführlichkeit begründet wird.<sup>95</sup> Das heißt freilich nicht, dass jede Darstellung des Interpretierens (der Heiligen Schrift) die Analyse in gleicher Ausführlichkeit begründet oder immer darauf zurückgegriffen wird. Das geschieht, wenn ich es richtig sehe, nicht bei den allgemeinen, dienaus traditionellen hermeneutischen Darlegungen zur Heiligen Schrift des Lambertus Danaeus (um 1530–1596), der als musterhaftes Beispiel allein den Brief an Philemon analysiert.<sup>96</sup> Ebenso verzichtet Thomas Wilson (1563–1622) auf eine solche Rechtfertigung bei der Aufstellung seiner „Theological Rules“, und das sowohl bei den Regeln, die aus der Heiligen Schrift selbst gezogen seien, als auch bei denen, die aus den Schriften der Väter oder neuerer Autoren stammen:

Theological Rules, drawn partly out of holy writ, partly out of eccliaſticall writers both ancient & moderne, ſeruing to guid vs in the vnderſtanding and practiſe of holy Scripture.<sup>97</sup>

Vorgebildet ist diese Rechtfertigung der hermeneutischen Regeln bei dem schon erwähnten Matthias Flacius Illyricus. Alles Wissen, dessen Anwendung man in der Heiligen Schrift zu entdecken und zu identifizieren vermochte, erschien allein durch diesen ›Ort‹ als gerechtfertigt, und das gilt auch für das Regelwerk der *hermeneutica sacra*. Beispielhaft eingeführt wird dies in der *Clavis Scripturae sacrae* des Flacius. Der erste Traktat – „De Ratione Cognoscendi Sacras Literas“ – beginnt mit 51 durchnummerierten „causae difficultatis“ der Auslegung der Heiligen Schrift. Hierauf folgen die empfohlenen „remedia“, sodann 58 „regulae cognoscendi sacras literis, ex ipsis desumptae“. Es schließen sich 27 „praecepta de ratione legendi Sacras literas, nostro arbitrio collecta aut exogitata“ an.<sup>98</sup> Der Aufbau ist geordnet, wenn auch nicht *systematisch*: Die *remedia*, *regulae* und *praecepta* lassen sich zwar

---

<sup>95</sup> Bei Caspar Finckhius (1578–1631): *Clavis scripturae sacrae sive de ratione scrutandi, legendi, intelligendi, interpretandi, tractandi, aestimandi, memoriâ facilè comprehendendi universam Scripturam sacram, Libri Sex*. Jenae 1618, heißt es im Blick auf die Stelle, lib. Secundus, separat paginiert, S. 105: „Ut strenuè militet, Agricola primò fructus percipiat, verbú[m] rectè secet, & omnia modestè agat.“ In der Liste biblischer Ausdrücke im ersten Band, S. 69–190, findet sich das *secare* nicht.

<sup>96</sup> Vgl. Lambert Danaeus: *Methodvs Sacrae Scripturae in pvblicis tvm Praelctionibvs tum concionibus vtilliter atque intelligenter tractandae: Qvae praxi, id est, aliquot exemplis, et perpetvo in Epistolam Pavli Ad Philemonem commentario illustrature*. S.l. [Genf] 1579.

<sup>97</sup> Wilson: *Theological Rules, To Gvide Vs in the vnderstanding and practice of holy scripture: [...]*. London 1615, S. 1.

<sup>98</sup> Vgl. Flacius: *Alter Pars Clavis Scripturae, seu de Sermone Sacrarum literarum plurimas generales Regulas continens*. Basilae 1567, tract. primvs, S. 1–5, 5–6, 6–16, und 16–20; sowie Id., *Clavis Scripturae Sacrae [...] Quarum Prior Singularum Vocum, Atque Locutionum Sacrae Scripturae Usum Ac Rationem Ordine Alphabetico Explicat [...]* 1567]. Francofurti et Lipsiae 1719, Sp. 1–6, 6–7, 7–21, 21–26.

auf die von Flacius aufgewiesenen interpretatorischen Probleme beziehen, aber sie werden nicht im einzelnen durch eine Untersuchung dieser Schwierigkeiten und der Art ihrer Hilfestellung begründet. Oftmals stellt sich der Eindruck ein, zumindest teilweise folge die Anordnung des Regelwerkes einer *pragmatischen Ordnung*, wenn zumindest in Ausschnitten Handlungsfolgen unter jeweils eintretenden Bedingungen und Gegebenheiten bei der Interpretation der Heiligen Schrift festgehalten zu werden scheinen. Den Versuch einer *philosophischen* oder *rationalen* Begründung der Regeln in einem engeren Sinne, wie dies spätere Hermeneutiken unternehmen – etwa unter Vorgabe eines analytischen Aufbaus als praktische Disziplin und dabei orientiert an der finalen Analyse und am Ziel des wahren Sinns (wie auch immer er bestimmt sein mochte) –, sucht man freilich bei Flacius vergebens: (1) Die *regulae* sind der Heiligen Schrift selbst entnommen, (2) die *praecepta* hingegen anderen Quellen entlehnt, insbesondere den *patres ecclesiae*, oder (3) aber selbst ersonnen. Diese Dreiteilung lässt sich auf die abnehmenden Grade der Gewissheit der Regeln abbilden. Wie gesehen findet sich bei Flacius der Rückgriff auf die Timotheus-Stelle zur Rechtfertigung.

Im Einzelfall dürfte das Ausbleiben unterschiedlich motiviert sein, aber einer der Gründe könnte der sein, dass die Anwendung der *analysis logica* mittlerweile keiner Begründung bedurfte. Im 18. Jahrhunderts scheint diese Stelle zur Begründung keine nennenswerte Rolle mehr zu spielen,<sup>99</sup> selbst dann nicht, wenn man die Analysis als Verfahren der *hermeneutica sacra* anspricht wie bei August Pfeiffer (1640–1698)<sup>100</sup> oder Joachim Ehrenfried Pfeiffer (1709–1787),<sup>101</sup> wenn beide ausgiebig Probleme der Interpretation behandeln.

Die Erörterung des Vorgehens beim *richtigen* Schneiden hält freilich an, wobei verschiedene Konzeptionen der *analysis textus* und *analysis logica* eine Rolle spielen. Nur ein

---

<sup>99</sup> So nicht in Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757): Ausführlicher Vortrag der biblischen Hermeneutik. Hg. von Joachim Christian Bertram. Halle 1769, obwohl hier zahlreiche Stellen erörtert werden. Das geschieht beispielsweise nicht in dem sehr umfangreichen Werk von Johann Georg zur Linden (1707–1743): *Ratio Meditationis Hermenevticae imprimis Sacrae Methodo Systematica proposita*. Ienae et Lipsiae 1735. Bei Johann Heinrich Daniel Moldenhawer (1709–1790), vgl. (anonym:) *Introductio in omnes Libros Sacros cum Veteris, tum Novi Foederis, ut et eos, qui Apocryphi dicuntur [...]*. Regiomonti 1736, heißt es nach knappen Darlegungen zum „locus“, „Tempus“, „Occasio“ und „Scopus“ des Briefes, unter „Partitio“, zum 2. Kapitel (S. 84) nur: „Monita alia pastoralia, ubi commendatur fortitudo spiritualis, memoria Christi resusciati, & fuga quaestionum inutilem.“

<sup>100</sup> Vgl. Pfeiffer: *Hermeneutica sacra sive luculenta & succincta Tractatio des legitima interpretatione Sacrarum literarum*. Dresdae 1687, cap. XV, De opt.[imo] Genere Interpretandi, § V, S. 211–213.

<sup>101</sup> Vgl. Pfeiffer: *Elementa Hermenevticae Vniversalis Vetervm atqve Recentorvm et proprias quasdam pcepciones complexa*. Ienae 1743, cap. II: De interpretatione eivsque regvlis generalissimis, S. 10–40.

Beispiel: Johann Conrad Dannhauer gehört ebenfalls zu denjenigen, die sich den Rückgriff auf das *secare* nicht entgehen lassen. In dem für seine Bestimmung der Hermeneutik grundlegenden *Articulus* seiner *Idea Boni Interpretis* von 1630 greift er auf die *secare*-Stelle zur Begründung der Hermeneutik zurück:

Quod nomen attinet, communiter *ἐρμη νεία* & interpretatio dicitur, quae justa est, adq[ue] leges bonae interpretationis amussitata: in Scripturâ S. prophetiae quoque nomine comprehenditur, & si verum fateri volumus *ὀρθοτομία*, cujus mentio sit 2. Tim. 2, 15 ubi Apostolus Timotheum vult [...].<sup>102</sup>

Die Pointe kommt jedoch erst im nächsten Satz, denn hier wird Dannhauer kritisch. Seine Kritik hat einen zeitgenössischen Hintergrund: Es sei nicht jede Art von logischer Analyse gemeint, schon gar nicht diejenige, die den Text gleichsam pulverisiere. Diejenigen, gegen die sich das richtet, sind unschwer zu erkennen. Es ist die *dichotomisierende* Analyse der Ramisten. Die *analysis dichotomiae* führte auch bei der Analyse von Texten etwa der antiken Literatur zu kleinteiligsten *series dichotomiae*:

Quam vocem frustra sunt, qui de Ramistico illo *διχοτομίας studio exponunt, cum quae in minimum pulverem secantur, similia sint confusis*, ut loquitur Seneca, adeoque ab interprete perspicuitatis studioso aliena. Significat igitur ex ingenio Graecae linguae [...] rectè tractare & exponere scripturam sacram. Sicut enim *καινοτομεῖν* graecis non notat nova secate, sed novas res moliri, & *διχοτομεῖν* rejicere Matth. 24, 51.<sup>103</sup>

In der Vulgata steht an dieser Stelle: „dividet“, in der griechischen Fassung *διχοτομήσει*. Luther übersetzt: „und wir ihn zerscheitern“. Dannhauer, der antike Anspielungen liebt, spielt auf eine bei Seneca zu findende Kritik am nicht sachgemässen ‚Zerstückeln‘ an, denn er dürfte auf den 89. Brief an Lucilius zurückgreifen. Der Ausgangspunkt Senecas ist das Streben nach Weisheit („sapientia“). Hierfür sei notwendig, den riesigen Körper der Philosophie (richtig) zu gliedern. Wie Diogenes Laertius berichtet, haben die Stoiker die Philosophie mit einem „lebenden Wesen“ verglichen,

wobei die Logik den Knochen und Sehnen entspricht, die Ethik den fleischigen, die Physik der Seele.[...] Und kein Teil sei von den anderen getrennt – wie manche von ihnen behaupten –, vielmehr stünden sie alle in engster Verbindung.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Dannhauer: *Idea Boni Interpretis et Malitiosi Calumniatoris Quae Obscuritate Dispulsa, Verum Sensum a falso discernere* [1630]. Argentorati 1642, partis primae, sectionis primae, art. V, § 19, S. 26.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Diogenes Laertius: *Phil vit*, VII, 40; Übersetzung Otto Apelt. Der Vergleich der Philosophie und ihrer Teile mit einem Körper findet sich auch bei Chrysippus und Posidonius, hierzu Sextus Empiricus: *Adv math*, VII, 16.

Bei Seneca findet sich dann die Passage, die Dannhauer vermutlich vorschwebt: Eine zu große Aufteilung sei ebenso von Nachteil wie überhaupt keine.<sup>105</sup> Es sei die ‚rechte Mitte‘, das ›vernünftige Maß‹ zu wahren: „[...] simile confuso est quicquid usque in pulverem sectum est.“<sup>106</sup> Zu einem Chaos wird das, was man bis auf Staubteilchen zerlegt hat, und das ist dann der Vorwurf an die Art der dichotomischen Analyse der Ramisten, dem ein aristotelischer Gebrauch entgegengesetzt wird. Es ist die Entgegensetzung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von *Analysis logica Aristotelica* und *analysis Rameae*.<sup>107</sup> Dannhauer fährt dann fort: „ita ὀρθοτομεῖν non est idem quod rectè secare, sed quod recte tractare.“»Im Zuge der kritischen Auseinandersetzung mit einem schlechten Gebrauch wird das *secare* wieder zurückgenommen und das *tractare* im Zuge der Abwehr restituiert. Das zeigt, dass es nicht in erster Linie um die bessere Übersetzung geht, sondern um das, wofür bestimmte Ausdrücke Anschließbarkeit erzeugen.

### 3. Analysieren und Anatomisieren

In Perkins' Schrift vom Ende des 16. Jahrhunderts finden sich alle die Ausdrücke versammelt, auf die man in der Zeit stoßen kann: *analysis*, *resolutio*, *secare*, *divisio*, *partitio*, wenn auch mehr oder weniger durcheinander gewürfelt. Das ist ein Anzeichen dafür, dass diese Ausdrücke, mehr noch die dahinter stehenden Auffassungen zwar präsent gewesen sind, aber es zeigt auch, dass sich die überlagernden Bilder und Konzepte noch nicht getrennt haben: vom *Auflösen* eines Textes zu seinem *Zerschneiden*. Das, was bei Perkins zudem fehlt, ist ein weiterer Ausdruck, der durch den Ausdruck *secare* und die Text-Körper-Analogien vorbereitet ist: Es ist die Gleichsetzung von Analysieren und Anatomisieren. Das kürzeste Resümee der Geschichte, die hier nachgezeichnet wird, lautet: Es ist der Weg von der *divisio* mit der *partitio* (in der Scholastik) über das *retexere* und *resolvere* zur *analysis* und von dort über das

---

<sup>105</sup> Seneca: *Epist Moral*, 89, 3. In: Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch. Vierter Band. Darmstadt 1987, S. 328.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> Vgl. L. Danneberg, Logik und Hermeneutik: die *analysis logica* in den ramistischen Dialektiken. In: Uwe Scheffler und Klaus Wuttich (Hg.), Termingebrauch und Folgebeziehung. Berlin 1998, S. 129-157, Id., Die *eine* Logik des Petrus Ramus. In: Joël Biard und Fosca Mariani Zini (Hg.), *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Antiquité à Leibniz*. Turnout 2010 (*Studia Artistarum* 22), S. 385-408, auch Id., Vom *grammaticus* und *logicus* über den *analyticus* zum *hermeneuticus*. In: Jörg Schönert et al (Hg.), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*. Berlin/New York 2005 (*Historia Hermeneutica. Series I: Studia* 1), S. 255-337.

*secare* zur *anatomia* als Methode der Schriftauslegung. Es handelt sich dabei nicht um einen strikten Prozess der Ablösung, sondern die Ausdrücke – wie etwa *retexere*, *resolvere* und *analysis* – können gemeinsam zur Beschreibung verwendet werden, ohne dass sie dabei synonym gebraucht werden müssen. Der letzte Schritt bedarf der Erläuterung und bietet vielleicht die eigentliche Pointe.

Zwar handelt es sich beim Austausch des *tractare* durch *secare* um einen *philologischen* Wissensanspruch – es handelt sich bei den Auseinandersetzungen jedoch niemals nur um Philologie. Dieser Tausch bereitet die Grundlage für den Anschluss an ein bestimmtes Konzept des ›Zerschneidens‹ eines Textes verbunden mit einem *Versprechen* just für das, was Augustinus seinerzeit hinsichtlich der Anatomie des Menschen für unmöglich hielt. Nachdem er – wie in der Antike nicht unüblich – das Anatomisieren des menschlichen Körpers als der *humanitas* nicht entsprechend bezeichnet hat, sagt er, die Schönheit des menschlichen Körpers hervorhebend, dass die Harmonie des ganzen Leibes, äußerlich und innerlich, als eines einzigen Organismus niemand habe entdecken können, ja man habe nicht einmal danach zu forschen gewagt: Selbst dann, wenn es unmenschlich, aber um des ärztlichen Heilens willen akzeptabel sei und praktiziert werde, den menschlichen Körper zu zerschneiden, sei gleichwohl ein bestimmtes Ziel damit nicht zu erreichen.<sup>108</sup> Doch sollte das einmal geschehen – gibt Augustinus zu verstehen –, würde es sogar noch zu einer Steigerung kommen: Dann würde bei den

inneren Körperteilen [...] die Schönheit der vernunftgemäßen Anordnung so erfreuen, daß sie nach dem Urteil des Geistes, dem doch die Augen dienen müssen, aller den Augen wohlgefälligen Formschönheit noch vorgezogen werden.<sup>109</sup>

Gleichwohl bleibt der Kirchenvater dabei, dass kein Mensch diese ‚Schönheit‘ jemals *sehen* werde. Was Augustinus angesichts der menschlichen Anatomie für nicht möglich gehalten hat, wird dann für beides, für den Menschen wie für den Text, möglich und durch die Anatomie zu einer Steigerung geführt: eine für die äußere Wahrnehmung unerreichbare, nicht

---

<sup>108</sup> Augustinus: Vom Gottesstaat [De civitate Dei]. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. München (1955) 1985, XXII, 24, S. 813: „[...] was aber verdeckt und unseren Blicken nicht zugänglich ist wie die vielfach verschlungenen Adern, Nerven, Eingeweide und sonstige innere lebenswichtige Organe, kann niemand ergründen. Denn mag der grausame Eifer jener Ärzte, die man Anatomen nennt, die Leiber der Toten, vielleicht auch von solchen, die unter der Hand des forschenden Chirurgen sterben, zerschneiden und unmenschlich genug alles, was im menschlichen Fleische verborgen ist, durchwühlen, um herauszubekommen, was und wo und wie man heilen kann, jedoch die Zahlen, von denen ich hier spreche, die die Zusammenstimmung und Harmonie, wie die Griechen sagen, des ganzen Leibes, äußerlich und innerlich, als eines einzigen Organismus begründen, hat niemand entdecken können, ja, auch nur danach zu forschen gewagt.“

<sup>109</sup> Ebd., S. 813f.

somatische, sondern ›innere‹ Schönheit des Körpers wie des Textes.

Das anhaltende Problem resultiert aus der Spannung zwischen dem immer gegenwärtigen Eindruck des Zerstückelns oder Zerreißens beim Erzeugen von Wissensansprüchen aus Texten und der Vorstellung, mit der Heiligen Schrift ein Ganzes höchster innerer und äußerer Bestimmtheit vor sich haben. Bei Erasmus heißt es nach einer Kaskade rhetorischer Fragen zu einer nichtscholastischen Theologie der Kirchenväter, dass sie weniger tiefsinnig erscheinen könnten:

Weil sie nicht jede Rede fast Wort für Wort zerschneiden und dann in Trümmer schlagen? Dieser Teil wird dreigeteilt, der erste wiederum in vier und die einzelnen davon wieder in drei; der erste dort, der zweite dort. Das erst scheint uns gelehrt, was eisige Verstandeskälte ist; und von Kindheit auf daran gewöhnt, verstehen wir nichts, was nicht auf diese Weise stückchenweise zerpfückt ist.<sup>110</sup>

Das, was Erasmus in seinem *Ratio*-Traktat mit dem Zerpfücken anprangert, scheint – wenn auch etwas überspitzt – genau das zu sein, was noch im 17. Jahrhundert zur weithin akzeptierten Behandlung von Texten wird – das Analysieren, Zerschneiden und Anatomisieren. Doch bei näherer Analyse schwindet jeder Schatten des Paradoxalen. Dazu ist ein weiterer Hintergrund heranzuziehen. Melanchthon ist seit 1534 mit dem Mediziner und Editor des galenischen Werks, Leonhart Fuchs (1501–1566), befreundet. Ihn bittet er um Hilfe für sein Lehrbuch *De anima*, insbesondere bei den Abschnitten zur Anatomie und Physiologie. Nach unsicheren Angaben kannten sich Fuchs und Andreas Vesal seit 1540 persönlich. In seinem *Liber de anima* von 1552, noch nicht in seinem *Commentarius de anima* von 1540, greift Melanchthon,<sup>111</sup> von der Forschung nicht unbemerkt,<sup>112</sup> mehrfach auf Vesals Anatomie zurück. Offenbar hat er dessen *Fabrica* gründlich studiert, wie aus dem erhaltenen Exemplar mit den Annotationen hervorgeht.

---

<sup>110</sup> Erasmus: *Ratio seu Methodus* [1518], S. 162f.

<sup>111</sup> Vgl. auch Jürgen Helm: Die Galenrezeption in Melanchthons *De anima* (1540/1552). In: *Medizinhistorisches Journal* 31 (1996), S. 298–321.

<sup>112</sup> Zum Rückgriff auf Vesalius in den verschiedenen Auflagen dieses Werkes Vivian Nutton: *Anatomy of the Soul in Early Renaissance Medicine*. In: *The Human Embryo: Aristotle and the Arabic and European Traditions*. Hg. von Gordon R. Dunstan. Exeter 1990, S. 136–157; Sachiko Kusakawa: *The Transformation of Natural Philosophy: the Case of Philip Melanchthon*. Cambridge 1995, S. 114ff.; Jürgen Helm: Zwischen Aristotelianismus, Protestantismus und zeitgenössischer Medizin: Philipp Melanchthons Lehrbuch *De anima* (1540/1552). In: *Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts*. Hg. von Jürgen Leonhardt. Rostock 1997, S. 175–191. Ferner zu Melanchthon und Vesal Wolfgang U. Eckart: Philipp Melanchthon y la medicina. In: *Folia Humanistica* 34 (1996), S. 311–333.

Die *renata dissectionis ars* findet in Wittenberg euphorische Aufnahme.<sup>113</sup> Nicht zuletzt die Abbildungen der *Fabrica* weiß Melanchthon zu schätzen, dem man ungewöhnliche Kenntnisse der zeitgenössischen Anatomie attestiert.<sup>114</sup> Noch 1548 jedoch scheint Melanchthon die *Fabrica* nicht gekannt zu haben. Vermutlich hat er sie Anfang der fünfziger Jahre studiert. Beim Austausch von *tractare* und *secare* kann also Vesals grandioses anatomisches Werk keinen Einfluss genommen haben. Aber die Anatomie Vesals wird zu dem *Modell*, mit dem man versucht, dem latenten Heterostereotyp hinsichtlich des Zerstückelns beim *secare* zu begegnen.

Der im Titel des Werks Vesals verwendete Ausdruck *Fabrica* ist aufschlussreich.<sup>115</sup> *Fabrica* setzt einen *faber* voraus, der seine Arbeit in planvoller Weise angeordnet, der sich mithin etwas dabei gedacht hat, auch wenn der (spätere) Sprachgebrauch das nicht immer zulassen mag. Angeführt sei nur ein Beleg für die Nähe von handwerklicher und geistiger Arbeit: Gleich am Beginn seines Werkes *De Architectura* spricht Vitruv die Architektur als Verbindung von *fabrica*, dem Handwerk, und *rationatio*, der geistigen Arbeit an. In Vesals Werk erkennt man die Weisheit des *immensus rerum Opifex*.<sup>116</sup> Die Anatomie des Vesals, aber auch schon die Galens soll durch Zerschneiden einen Zusammenhang freilegen: Es ist zum einen ein innenbestimmt funktionaler und außenbestimmt teleologischer Zusammenhang,

---

<sup>113</sup> Zur Geschichte der Medizin in Wittenberg großräumig Wolfram Kaiser und Arina Völker: *Ars medica Vitebergensis 1502–1817*. Halle 1980, ferner Wolfram Kaiser: *Ärzte und Naturwissenschaftler im Kreis um Luther und Melanchthon*. In: Id. und Arina Völker (Hg.), *Medizin und Naturwissenschaften in der Wittenberger Reformationsära*. Halle 1982, S. 127–165, vor allem Hans Theodor Koch: *Wittenberger Medizin im 16. und 17. Jahrhundert*. Halle 1992.

<sup>114</sup> So Nutton: *Anatomy*, S. 147.

<sup>115</sup> Zu den unterschiedlichen Verwendungen des Ausdrucks Alfons Rehmann: *Die Geschichte der technischen Begriffe fabrica und machina in den romanischen Sprachen*. Bochum 1935. Bereits zuvor hat der Ausdruck „fabrica“ im Titel eines Werks Verwendung gefunden, das 1536 erschien und das Vesalius kannte, vgl. Konrad Schubring: *Der Titel von Vesals Hauptwerk*. In: *Medizinhistorisches Journal* 1 (1966), S. 149. – Vgl. auch Cicero: *De natura deorum*, II, 138: „incredibilis fabrica naturae“, oder *De Oratore*, 3, 178: „Sed ut in plerisque rebus incredibiliter hoc natura est ipsa fabricata, [...]“. Zu *fabrica* und *ratiocinatio* bei Vitruv Indra Kagis McEwen, *Vitruvius: Writing the Body of Architecture*. Cambridge 2003. Der Ausdruck *fabrica* erweist sich als durchaus beliebt bei anatomischen Werken, vgl. z.B. Adriani Spigelii, *De humani corporis fabrica libri decem tabulis 98 exornati. Opus posthumum Dan. Bucretius in lucem profert. Spiegel, Adriaan van de. Venetiis, 1627*.

<sup>116</sup> Von einem gewissen Theophilus (Protospatharius), das den Titel *Περὶ τῆς τοῦ Ἀνθρώπου Κατασκευῆς De Corporis Humani Fabrica* trägt und vielleicht aus dem 7. Jahrhundert stammt und einen Auszug galenischen Schriften darstellt, vgl. zur unsicheren Verfasserschaft Robert von Töply, *Studien zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter*. Leipzig und Wien 1898, S. 51/52.

der so in den Blick kommt.<sup>117</sup> Bereits in der Vorrede zu seinem Werk bietet Vesal die funktionalen Konzepte, die sich auf den Beziehungen zwischen Texte und seinen Teil übertragen ließen: *harmonia, usus, causa finalis, functio*. Sie ermöglichten die Übertragung vom menschlichen Körper, dem wie kein anderes göttliches Werk Dignität zugesprochen wurde. Es sind *zum einen* Ausdrücke, die den ›Bau‹, die ›Lage‹ der Teile betreffen: zum Beispiel *constructio*<sup>118</sup> und *compositio*, zum anderen Ausdrücke wie *structura* oder *fabrica*, wobei der Ausdruck *structura* eine lange Geschichte hat,<sup>119</sup> zeitweilig auch in der *hermeneutica sacra*. Dem Ausdruck *fabrica* kommt dabei eine dreifache Bedeutung zu: der kunstvolle Bau des menschlichen Körpers, die göttliche Baukunst, die sich an ihm zeigt, sowie die Fertigkeit des Anatomen, diesen Bau kunstgerecht zu zerlegen.<sup>120</sup> Vesals *Fabrica* ist bei den Zeitgenossen ein weithin bewundertes Meisterwerk dieser Kunst.

Wenn es in einer Geschichte der medizinischen Abbildungen heißt: „Im 16. Jahrhundert wurde die Anatomie so gut wie immer an Abbildungen des ganzen Körpers dargestellt, und dieser wird als lebend empfunden. Noch gibt es kaum Abbildungen des Leichnams; wenn aber, so ist es der tote Körper ganz. Ist er zerstückelt, so ist die Grausamkeit des Zerstückelns ein wesentliches Motiv der Darstellung“,<sup>121</sup> so wird hierfür keine Erklärung gegeben. Der Ausdruck ›lebendig‹ trifft denn auch nicht ganz – etwa bei der Anatomie der Écorchés

---

<sup>117</sup> Vgl. u.a. Nancy G. Siraisi: Vesalius and the Reading of Galen’s Teleology. In: *Renaissance Quarterly* 50 (1997), S. 1–37, zudem zu Galens teleologische Vorstellungen, die er wohl wesentlich Aristoteles verdankt, Franjo Kovacic: Die Natur als Künstler und Baumeister bei Galen. In: *Traditio* 58 (2003), S. 1–57, ferner Christopher E. Cosans: The Experimental Foundation of Galen’s Teleology. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998), S. 63–80.

<sup>118</sup> Zwar hat der Ausdruck *constructio* eine vielfältige Abstammung und findet Einsatz in unterschiedlichen Bereichen, aber überaus präsent ist sein Gebrauch in den antiken und mittelalterlichen Grammatiktheorien – und das setzt sich in den Theorien des 16. und 17. Jahrhunderts fort: etwa als *constructio orationis, constructio dictionum, constructio partium orationis* oder *constructionis figura*, Hierzu auch Corneille H.J.M. Kneepkens: On Medieval Syntactic Thought with Special Reference to the Notion of Construction. In: *Histoire Épistémologie Langage* 12 (1990), S. 136–176, ferner Id., *Het iudicium constructionis – het leerstuk van de constructio in de de 2de helft van de 12de eeuw*. Proefschrift [...]. Nijmegen 1987, vor allem Vol. I: *Een Verkennde en Inleidende Studie*.

<sup>119</sup> Hierzu die instruktive Abhandlung von Godo Lieberg: Der Begriff ‚*structura*‘ in der lateinischen Literatur. In: *Hermes* 84 (1956), S. 455–477.

<sup>120</sup> William Harvey: *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanuinis in animalibus*. Francofurt 1626, S. 8, wo er sagt, es gehe nicht darau, aus den bisherigen Büchern oder den Ansichten der Philosophen, sondern „sed fabrica naturae discare et docere anatomicen profitear.“

<sup>121</sup> Marielene Putscher: *Geschichte der medizinischen Abbildungen [II]. Von 1600 bis zur Gegenwart*. München 1972, S. 11.

(*cadaveri scorticati*), der dysfunktional bewegten Skelette. Die Darstellung agierender Gestalten soll zeigen, dass die anatomisierten Körper noch eine *Seele* haben, also einen funktionalen (innenbestimmten) Zusammenhang besitzen.<sup>122</sup> Die Seele oder ‚forma‘ (‚interna‘, im Unterschied zur ‚forma externa‘) bildet das organisierende Zentrum, das aus Teilen des Textkörpers ein geordnetes, aufeinander bezogenes Ganzes macht – und die Seele eines Textes erkannte man, indem man seine Bedeutung analysierte.

Zwar betonen die Statuten von 1572 in Wittenberg – vermutlich die bereits gängige Praxis nur kodifizierend – die Unterrichtung in Anatomie,<sup>123</sup> aber es stehen auch – wie schon bei Melanchthon – die *recentiores*, also Galen, einträchtig neben den *neoterici*, vor allem Vesal. Galens teleologischer Naturbegriff war vergleichsweise leicht transformierbar in ein christliches Naturverständnis.<sup>124</sup> So kann Melanchthon in seinen Anfangsgründen der Naturlehre diese nicht allein auf der Grundlage des Aristoteles oder des Hippokrates, sondern auch unter Hinweis auf Galen einzurichten beabsichtigen.<sup>125</sup> In *De usus partium* sagt Galen, dass es sich um ein ‚heiliges Buch‘ handle, das er als wahre Hymne an Gott verfasse, der uns geschaffen habe und dessen *τέχνη* sich auch in bedeutungslosen oder widerwärtigen Gegenständen manifestiere. Gott diene man nicht durch die verschiedenen Opferhandlungen, sondern indem man sich zunächst selber erkenne und dann den anderen die göttliche Weisheit, Macht und Erhabenheit vermittele.<sup>126</sup>

Es geht Melanchthon mithin nicht so sehr um spezielle anatomische Wissensbestände, sondern um das Erlernen eines Musters. Das wird in dem Gedicht *De consideratione humani corporis* vom 25. Januar 1552 exemplarisch deutlich, das Melanchthon in sein Exemplar der *Fabrica* eingetragen hat. Es zeigt die Spannung zwischen dem Zufall, der teleologiefreud-

---

<sup>122</sup> Vgl. Lutz Danneberg: Das Gesicht des Textes und die beseelte Gestalt des Menschen: Formen der Textgestaltung und Visualisierung in wissenschaftlichen Texten – historische Voraussetzungen und methodische Probleme ihrer Beschreibung. In: Medizinische Schreibweisen. Hg. von Nicolas Pethes und Sandra Pott. Berlin 2008, S. 13–72.

<sup>123</sup> Vgl. Walter Friedensburg: Urkundenbuch der Universität Wittenberg. Teil I: 1502–1611. Magdeburg 1926, S. 381–382.

<sup>124</sup> Vgl. Galen: De naturalibus facultatibus. In: Id., Opera, Tomus II. Lipsiae 1821, I, 12, S. 28, wo er immer wieder zu zeigen bemüht ist, wie die Natur *τεχνικῶς ἅπαντα διαπλάττει τε [...] καὶ προνοεῖται*.

<sup>125</sup> Vgl. Melanchthon: Initia doctrinae physica [1549]. In: Id., Opera Quae Supersunt Omnia. Vol. XIII. Halis Saxonum 1846 (CR 13), Sp. 179–412, hier Sp. 183–184.

<sup>126</sup> Vgl. Galen: De usu partium corporis humani. In: Id., Opera. Tomus III. Lipsiae 1822, S. 1–933, hier III, 10, S. 237.

lichen Philosophie der ‚Epikureer‘ auf der einen und der göttlichen Providenz auf der anderen Seite.<sup>127</sup> In einem Brief von 1540 sagt er, dass die menschliche aus Seele und Körper nicht aus Zufall besteht, sondern sie sei das Werk eines göttlichen Geistes, der sowohl Architekt als auch Opifex sei und der sich in seinem Werk ausdrückt.<sup>128</sup> Mit einem Wort – die Zufälligkeit der Welt könne bestenfalls Anlass geben zur *Verwunderung*, nicht aber zur *Bewunderung*. Auch für Melanchthon ist es die Harmonie, die er in der von Gott gelenkten Welt sieht und bewundert. Ebenso wie der menschliche Körper erscheint die Vollkommenheit der Heiligen Schrift als ein Bild Gottes, und die Anatomie zeigt, wie man durch ›Zerschneiden‹ und ›Zerstückeln‹ zur funktionalen Einheit gelangen kann. Die Anatomie, wie Melanchthon sagt, führt die Wissenschaft an und zeigt den Weg zur Erkenntnis Gottes (*anatomia scientiae dux est aditumque ad dei agnitionem*).<sup>129</sup> Es ist die Anatomie überhaupt, die die funktionalen Zusammenhänge aufzuzeigen verspricht.

#### 4. Dialektik und Rhetorik

Die Renovierung der Hermeneutik durch das Autostereotyp einer *Anatomie* des biblischen Körpers vollzieht sich schleichend und kann hier nur an wenigen Beispielen illustriert werden.

---

<sup>127</sup> Vgl. Melanchthon: Opera Quae Supersunt Omnia. Vol. X. Halis Saxonum 1842 (CR 10), Sp. 610; Faksimile der Handschrift bei Sachiko Kusukawa: The Transformation of Natural Philosophy: the Case of Philip Melanchthon. Cambridge 1995, S. 116-117.

<sup>128</sup> Vgl. Melanchthon: Liber de anima [1552]. In: Id., Opera Omnia (CR XIII), Sp. 5–178, hier Sp. 5: „[...] hanc naturam non extitisse casu, sed mentem aliquem architectatricem ac opificiem esse, quae in hac utcunque suam similitudinem expressi [...]“. Auch ähnlich bei Id., Epistolarum lib. VIII. Id., Opera Omnia (CR III), Sp. 909. – Zur Deutung des Schöpfers als Handwerker u.a. Carl Joachim Classen: The Creator in Greek Thought from Homer to Plato, In: *Classica et Mediaevalia* 23 (1962), S. 1–22; Friedrich Solmsen: Nature as Craftman in Greek Thought. In: *Journal of the History of Ideas* 24 (1963), S. 473–496; Daniel W. Graham: Socrates, the Craft Analogy, and Science. In: *Apeiron* 24 (1991), S. 1–24; auch Godo Lieberg: *Poeta Creator*. Studien zu einer Figur der antiken Literatur. Amsterdam 1982. Aristoteles hat den Philosophen, der sich mit der Politik beschäftigt, als *ἀρχιτέκτων* bezeichnet; da er immer den Endzweck im Auge hat und da sich hieran der Plan orientiert, muss der Philosoph mithin auch über ein Wissen aus verschiedenen Disziplinen verfügen, Aristoteles, *Eth Nic*, VII, 12/13 (1152<sup>b</sup>), auch I, 1 (1094<sup>a</sup>). Ein besonderer Aspekt kommt bei dem *architectus* noch hinzu, so dass sich dieses Bild auch unabhängig von der verzweigten Tradition für Melanchthon anbietet: Es ist die *planende* und *voraussehende* Tätigkeit des Architekten. Zu der Vorstellung, dass der (gotische) Architekt in seinen Bauwerken das göttliche Werk nachahmt, u.a. Otto von Simson: *The Gothic Cathedral: Origin of Gothic architecture and the medieval concept of order*. New York 1956.

<sup>129</sup> Melanchthon: De anatomia. In: Id., Opera Quae Supersunt Omnia [...]. Vol. XII. Brunsvigae 1844 (CR XII), Sp. 27–33, hier Sp. 28, wo es zum Studium der Anatomie heißt: „[...] utile non solum ad valetudinem tuendam, et ad morbos depellendos, sed etiam, ad regendos mores, ad agnitionem Dei, et ad intelligendam Ecclesiae doctrinam.“

Hierzu gehört beispielsweise Flacius *Clavis scripturae sacrae*. Er spricht in diesem Werk verschiedene Aspekte des Körper-Text-Vergleichs an. Ich greife hier nur eine, später dann eine zweite Stelle heraus. Flacius spricht von der Zerlegung des ›Körpers‹ der Schrift auf die nackten Syllogismen als seinem Skelett, *nuda ossa*.<sup>130</sup> Es verweist auf die Vorstellung, etwas sei frei von rhetorischen Ausschmückungen. Melanchthon greift auf die alte, auf Cicero zurückgehende Bestimmung zurück, wenn er den Unterschied zwischen Dialektik und Rhetorik mit der Metaphorik der ›nackten‹ Aussage und des ‚sprachlichen Gewandes‘ umschreibt.<sup>131</sup> In der Zeit handelt es sich um ein gängiges Bild. In Vallas *Dialecticae Disputationes* gewinnt es allerdings eine polemische Spitze: Hiernach arbeite der ‚Dialektiker‘ allein mit den ‚nackten Syllogismen‘, ohne sich dabei für das Denken selbst zu interessieren; demgegenüber verwende der ‚Redner‘ bekleidete und geschmückte Syllogismen („vestio armatoque, auro, et purpura, ac gemmis ornato“).<sup>132</sup> Ein Philosoph zu sein heiße, Syllogismen zu verwenden. Aber geschieht das nicht auch beim Redner, fragt Valla. Doch dieser verwende nicht allein Syllogismen, sondern auch andere (dialektische und rhetorische) Mittel wie Enthymem, Epicherem (*ἐπιχειρημα*, bei Aristoteles eine spezifische Form des Syllogismus), Induktion. Doch der wirklich wichtige Unterschied liegt darin, dass der Philosoph gleichsam die nackten Syllogismus verwende, wohingegen der Orator seine Wissensansprüche umkleide, auf diese Weise bewaffne und in Gold und andere Edelstein fasse. Denn der Orator wolle nicht so sehr lehren wie das beim Philosophen der Fall ist, sondern auch erfreuen und bewegen. Und auch wenn

<sup>130</sup> Es kann sich um ein Echo von Quintilian: *Inst Orat* I, Prooemium, 24, handeln.

<sup>131</sup> Vgl. Melanchthon: *Elementorum Rhetorices libri II* [1531, 1542], lib. I (CR 13, Sp. 417–506, hier Sp. 420): „Verum hoc interesse [scil. zwischen Dialektik und Rhetorik] dicunt, quod dialectica res nudas proponit. Rhetorica vero addit elocutionem quasi vestitum. Hoc discrimen etsi nonnulli reprehendunt, ego tamen non repudio, quia et captum adolescentium facit, et ostendit, quid rhetorica maxime proprium habeta, videlicet elocutionem, a quia ipsum rhetorices nomen factum est. [...] Si enim rhetorica non tantum versatur circa forenses et suasorias materias, sed in genere circa omnes materias, de quibus dicendum est. nullo modo poterit ab ea divelli dialectica, quae est ratio perfecte docendi.“ Sowie Sp. 429/21: „Ita admixta dialectica rhetoricae, non potest ab ea prorsus divelli, etiam cum rhetoricae tantum forenses et suasoriae materiae, et laudationes tribuuntur.“ Vgl. auch Id., *Ertemata dialectices* (Anm. 29), Sp. 515: „Etsi alii alias differentias quaerunt, tamen hoc discrimen illustre et verum est: Viciae artes sunt, sed ita, Dialectica circa omnes materias versatur, et rerum summas propriis verbis nude proponit [...], sed Rhetorica addit oratum in his materiis, quae orationis copia et splendore illustrari et varie pingi possunt.“

<sup>132</sup> Vgl. z.B. Valla: *Dialecticae Disputationes* [1447-1148, 1540]. In: Id., *Opera omnia*. Con una premessa di Eugenio Garin. Tomus prior. Scripta in editione Basilensi anno MDXL collecta. Torino 1962 (*Monumenta politica et philosophica*, I.5), S. 643–761, lib. II, S. 693: „Dialectici est sillogismo uti: quid non orator eodem utitur? Imo utitur, nex ex solo verum etiam enthymemate, et epiche remate, adde etiam inductionem. Sed vide quid interest, dilacticus utitur nudo (ut sic loquar) sillogismo, orator autem verstito armatoque, auro, et purpura, ac gemmis ornato.“

der Beweis fehlgehe, könne der Orator mit diesen anderen Mitteln einen Sieg davon tragen. Seine Aufgabe sei weniger die wissende Belehrung, sondern Menschen zur Tugend zu ermutigen, ihnen zu zeigen, wie sie richtig leben sollten, und zu loben oder zu tadeln, wo es der Fall verdient.<sup>133</sup> Luther wie Melanchthon wollen alles das auch, aber ohne die Trennung von *veritas* und *persuasio*. Wenn das Gold und die Edelsteine nackte Syllogismen verschönern, dann müssen gleichwohl diese nackten Syllogismen *wahr* sein. Wahrheit mag zwar nicht Überzeugung erzeugen, aber ohne Wahrheit gibt es keine wirkliche Überzeugung.

Wie Luther bei einer seiner Tischreden sagt, wenn er einen Bauern unterweisen wollte, definiere er zunächst mit Hilfe der Dialektik sein Leben, seine Arbeit und was zur ‚Substanz‘ (*substantia*) seines Lebens gehöre, danach überrede er ihn und rate ihm zu einem anderen Lebenswandel.<sup>134</sup> Kurzum: Ein Prediger hat aus der Sicht Luthers ein Dialektiker zur Lehre, ein Rhetor zur Ermahnung zu sein. Zunächst habe er das, was er lehren wolle, thematisch abzugrenzen, danach zu definieren, als drittes entsprechende (theologische) *loci* aus der Heiligen Schrift hinzuzufügen, viertens das Gesagte mit Beispielen aus der heiligen Schrift oder anderen zu illustrieren, fünftens seine Worte mit Vergleichen oder Gleichnissen zu erweitern und sechstens entsprechend den Gegebenheiten zu tadeln.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> Vgl. ebd.: „Dialectici est syllogismum uti: quid non orator eodem nó[n] utitur?, nec eo solo uerum etiam enthymemate, & epicheremate, addo etiam inductionem. Sed uide quod interest, dialecticus utitur nudo (ut sic loquar) syllogismo, orator autem uestito armatoq[ue], auro, & purpura, ac gemmis ornato [...]. Quoniam non tá[n]tum uult docere orator ut dialecticus facit, sed delectare etiá[m], ac mouere: Quae nonumquam ad uictoriam plus ualent, quàm ipsa probatio, tametsi non ad solam semper uictoriam tendit, neq[ue] semper uersatur in litibus, sed in suadendis honestis, & ad bene beatéq[ue] uiuendum pertinentibus dissuadendisq[ue] turpibus atq[ue] inutilibus, in laudandis uituperandisq[ue], quae laudem mereantur aut uituperationé[m].”

<sup>134</sup> Vgl. Luther: Tischreden, 2. Bd., Nr. 2629a, S. 434: „Ut si rusticum docere vellem, definirem dialectice vitam eius, labores, domum, fructus et quidquid est de substantia vitae suae; deinde per rhetoricam hebt ich sein leben alßo an zu loben, quod sit quitissima, opulentissima [...] et adhortarer ad eam suadendo et dissuadendo dehortarer eum a reliquis vitae generibus; si vituperare uolo, damno vitia eorum et ruditatem exaggero.” Was Luther an dieser Stelle mit ‚Substanz‘ meint, ist nicht leicht zu sagen. In seiner Meditation zu *Röm* 8, 19 („nam expectatio Creaturae“) sagt er, dass das Wesen einer Sache nicht dadurch bestimmt sei, was sie ist (*quidditates* und *qualitates*), sondern wohin sie strebe, vgl. Id., Vorlesung über den Römerbrief [1515/1516] (*Werke* 56. Bd., S. 371-372). An anderer Stelle heißt es, dass der biblische Ausdruck „Substanz“ nicht das eigenständige Wesen einer Sache meine, sondern es beziehe sich auf das, was darunter stehe und es unterstütze. Die Substanz einer menschlichen Person sei danach durch den Grund bestimmt, auf dem sie ruhe, vgl. Id., *Dictata super Psalterium Ps. I – LXXXIII (LXXXIV)* [1513–16] (*Werke* 3. Bd., S. 419).

<sup>135</sup> Vgl. Luther: Tischreden, 2. Bd., Nr. 2216, S. 368: „Praedicatorem oportet esse dialecticum et rhetorem, id est, docere eum oportet exhortari. Docturus autem de aliquo themate distinguat illud primo, deinde definiat, tertio afferat de hoc locos scripturae, quarto illustret illud exemplis

Die Dialektik lehre,<sup>136</sup> die Rhetorik bewege, jene ziele auf den Verstand, diese auf den Willen, und beide machen die Predigt aus. Vielleicht rührt das Beispiel des Bauern auch aus dem Umstand, dass es nicht allein um die Gebildeten, sondern auch um die Vermittlung an die Ungebildeten geht (*non solum litterati sed etiam illiterati*), und seit Anbeginn gehörte zu den Leistungen der Rhetorik, an alle Menschen vermitteln zu können. Gestützt wird dies durch den Römer-Brief.<sup>137</sup> In einer späteren Tischrede von 1540, in der er ausführlich seinen Plan unterbreitet, selber eine Logik zu verfassen,<sup>138</sup> wendet sich Luther der Rhetorik zu und kommt dabei ebenfalls auf den Römer-Brief zu sprechen:

Paulus utramque in Rom. Habet; qui docet, in doctrina, qui exhortatur, in exhortatione. Da steht dialectica vnd rhetorica! Sed nobis pueris et nostris praeceptoribus nemo persuasisset dialecticam et rhetoricam esse in epistola ad Romanos aut in Cicerone. Wir meinten: Plato currit, homo loquitur, das were die dialectica. Man kans aber einem am aller besten an exempeln weißten vnd in einem Buch, als in *oratione Ciceronis* oder *epistola ad Romanos*. So versteht man die regeln leichtlich.<sup>139</sup>

---

scripturae vel aliunde, quinto coronet illa sua verba similibus, sexto corripat malos et immorigeros, pigros etc.”

<sup>136</sup> Das ist die gängige Auffassung, vgl. etwa Melanchthon: *Erotemata dialectices* [1547, 1580], Sp. 514, wo es von der Dialectica heißt, sie werde im Deutschen als „unterredkunst, vel unterrichtskunst“ bezeichnet, „quia est ars recte docendi alium [...]“

<sup>137</sup> Vgl. u.a. auch Luther: *Tischreden*, 2. Bd., S. 359: „Dialectica docet, rhetorica movet. Illa ad intellectum pertinet, haec ad voluntatem. Quas utrasque Paulus complexus est Rom 12, quando dixit: Qui docet in doctrina, qui exhortatur in exhortando [...]. Et haec duo conficiunt modum praedicandi [...]. Accedit autem et tertium, illustrans praedicationem, quod et ipsum est rhetoricum; fit autem hoc locis scripturae, exemplis, similibus et id genus aliis floribus orationis, quibus trahi possunt auditores ad credendum et oboediendum verbo tuo, quod praedicas. [...] Caput 4 ad Rom. Est totum rhetoricum uno tantum excepto loco, ubi definit, quid sit fides et iustificatio.”

<sup>138</sup> Luther: *Tischreden*, 4. Bd., Nr. 5082b, S. 647: „*Filio suo Martinus scripsit hanc Dialecticam 1540*. Plures hodie scribunt dialecticas, sed unus Philippus scripsit dialecticam, ex quo fonte reliqui omnes hauriunt sua, et nemo tamen assequitur Philippum, nedum ut superent eum. Ego aliquando pro filio meo scribam breve compendium, nam uno atque altero praecepto potest haec ars tradi. Nobis pueris nemo intellexit. Ego cum essem Magister, incidi Boetium; ibi vidi usum mearum rerum. Nam tota dialectica versatur in divisione, definitione et argumentatione, quam nos collectionem vocamus. Divisio videt, ne vox sit ambigua. Erroris mater est aequivocatio semper. Cum igitur ex aequivocum, tunc certi sumus, de qua re fit sermo. Rustici hoc etiam colligunt, si simpliciter de hac re admoneantur. Divisionem sequitur definitio. Ea indicat, qui rei sit id, de quo sermo instituitur. Contexitur autem bona definitio ex quatuor causis. Rustici id quoque intelligunt. Was ist fur ein Ding? Haec est materia. Wie ists? Forma. Wann kumpts? Effectus. Wozu dient? Finis. Hae igitur causae constituunt bonam definitionem. Postea sequitur bona argumentatio. Ea colligit et bona definitione et certe concludit secundum regulas consequentiarum, quae negari non possunt.”

<sup>139</sup> Ebd., S. 648.

Der *sensus litteralis* gilt schon vor der Reformation als der einzige Sinn, der für den theologischen Beweis tauglich ist, und es ist dann die Parallele nahliegend, die lehrende Dialektik an den *sensus litteralis* zu binden – nach der mittelalterlichen vierteiligen Unterscheidung, die mit „Littera gesta docet“ beginnt.<sup>140</sup>

Den Rückgriff bei der Lehre auf die Bibelstellen, Exempel, Gleichnisse wie jeder Schmuck der Rede falle denn auch in den Bereich der Rhetorik, die auf die Zuhörer einwirke, damit sie den Worten glauben und gehorchen. Die Rhetorik überredet und schmückt die Predigt.<sup>141</sup> Aufschlussreicher noch ist vielleicht, dass Luther dieses Vorgehen, diese Zweiteiligkeit der Predigt, mit einem biblischen Beispiel illustriert. Es ist das vierte Kapitel des Römerbriefes. Hier nun sagt Luther, das ganze Kapitel sei durch und durch rhetorisch in der Darstellungsweise, mit Ausnahme eines einzigen *locus* (»est totum rhetoricum uno tantum excepto loco«). Dort werde definiert (»definit«), was Glaube und Rechtfertigung sei.<sup>142</sup> Man kann den Schluss wagen, dass Luther Paulus nicht nur für einen *rheticus* – im Heiligen Geist sieht Luther sowieso den besten Redner überhaupt, der die Dinge *apte, proprie, aperte* und *plene* darlegen könne<sup>143</sup> –, sondern auch für einen *dialecticus* hält und somit zur Darstellung dieser Stelle auch die Dialektik zum Verständnis beiträgt.

Vielleicht noch wichtiger als Luthers allgemeine Ausführungen erscheinen denn auch seine Rückgriffe auf dieses ›Hilfsmittel‹ im Rahmen der konkreten Interpretation. So werden beispielsweise mit Hilfe logischer Lehrstücke in der Heiligen Schrift Argumentationen identifiziert. Angesichts der Gedankenführung von 1. Kor 15, 12ff, also der Beweisführung im Blick auf das Phänomen der Auferstehung des Herrn, klassifiziert Luther die Argumentation als eine schwache Form der *dialectica*: als *probare negatum per negatum* und als *petere principium*,<sup>144</sup> letztlich als wenig überzeugend, denn es sei ein Schluss *a particulari ad*

---

<sup>140</sup> Hierzu Henri de Lubac: *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. I. Tom. Paris 1959, S. 23ff.

<sup>141</sup> Vgl. auch Luther: *Tischreden*, 4. Bd., Nr. 5082b, S. 648: „Cum igitur dialectica suo munere satisfecit, tum advenit rhetorica. Ea ornat et suadet: [...]“

<sup>142</sup> Luther: *Tischreden*, 2. Bd., Nr. 2199, S. 359.

<sup>143</sup> So in Luther: *Operationes in Psalmos*, Psalm 1 bis 10 [1519]. Hg. und bearbeitet von Gerhard Hammer und Manfred Biersack. Weimar 1991 (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 2), S. 574, sowie Id., *Operationes in Psalmos* [1518–21] (*Werke* 5. Bd., S. 329).

<sup>144</sup> Vgl. Luther: *Predigten des Jahres 1523* (*Werke* 12. Bd., S. 400–702, S. 525: „Es scheint aber ein schwache Dialectica odder beweisung sein bey Heiden und ungleubigen, welche leugnen nicht allein den Artikel, so er furnimpt, zu beweisen, sondern auch, das alles, das er anzeucht zu des selben Beweisung. Und heissens probare negatum per negatum und petere principium.“

*universale*. Luther sieht auch, dass es sich um eine Art *argumentum ad hominem* handelt, das eine bestimmte, gruppenbezogene Akzeptanz von Wissensansprüchen voraussetzt: »Hoc argumentum schwach apud gentiles, quando probatur negatum per negatum [...]«; und er identifiziert auch die Verwendung des *syllogismus per impossibile* bei Paulus.<sup>145</sup> Selbstverständlich impliziert dies keine Kritik an Paulus oder an seinem schlechten ‚dialektischen Beweis‘. Nur erwähnt sei, dass es in diesem wie in anderen Fällen nicht einfach ist, durch Analyse die logische Argumentationsstruktur zu ermitteln. Zum einen gilt das für die Schluss- und Interpretationsregeln, die im Neuen Testament selbst präsent zu sein scheinen. Das lässt sich an der Diskussion der Deutung der Schriftbelege in *Gal* 3, 11–12, *Röm* 10, 5–10, aber auch in *2 Kor* 3, 7–18 ablesen.<sup>146</sup> Ein Teil der Forschung vermutet an den ersten beiden Stellen die Behandlung *hermeneutischer Antinomien*, die Paulus anhand der *dreizehnten Midda* des Rabbi Jischmael ben Elisha traktiere<sup>147</sup> – „wenn zwei Verse sich widersprechen, so suche man einen dritten, um den Widerspruch zu beseitigen“. Die Deutung ist umstritten: So wird mitunter zwar anerkannt, dass es sich in der Tat um eine aufzulösende hermeneutische Antinomie handle, doch erfolge ihre Auflösung durch „Distinktion“.<sup>148</sup> Aber selbst der antinomische Charakter der Passagen ist bezweifelt worden.<sup>149</sup> Überlagert wird das schließ-

---

<sup>145</sup> Vgl. ebd., S. 523–533.

<sup>146</sup> Zur letzten Passage Carol Kern Stockhausen: *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant: The Exegetical Substructure of II Cor. 3, 1–4, 6*. Roma 1989.

<sup>147</sup> Vgl. u.a. Hans-Joachim Schoeps: *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*. Tübingen 1959, S. 185–186, Folker Siegert, *Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9–11*. Tübingen 1985, S. 149–150.

<sup>148</sup> Vgl. Nils Alstrup Dahl: *Widersprüche in der Bibel, ein altes hermeneutisches Problem* [zuerst schwedisch 1969]. In: *Studia Theologica* 25 (1971), S. 1–19, insb. S. 3–4: „Normalerweise wird ein scheinbarer Widerspruch durch eine exegetische Unterscheidung aufgehoben. Man nimmt an, die beiden sich widersprechenden Aussagen beziehen sich auf ungleiche Dinge, oder sie gelten unter ungleichen Bedingungen. Nur ausnahmsweise wird man eine dritte Aussage einführen, um den Konflikt zu lösen.“ Zur Auflösung vermeintlicher Widersprüche im Rahmen der frühen jüdischen Hermeneutik David W. Halivni, *Aspects of Classical Jewish Hermeneutics*. In: *Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam*. Hg. von Hendrik M. Vroom und Jerald D. Gort. Amsterdam/-Atlanta 1997, S. 77–97, vgl. noch immer Adolf Schwarz: *Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Literatur*. Wien/Leipzig 1913.

<sup>149</sup> Vgl. u.a. Hans Dieter Betz: *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches of Galatia*. Philadelphia 1970, S. 138, hieran anschließend Heikki Räisänen: *Paul and the Law*. Tübingen 1983, Anm. 20, S. 96, Richard B. Hays: *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1 – 4:11*. Ph.D. Emory University 1981 [Microf. 1984], S. 395ff.

lich von der allgemeineren Frage, ob und inwieweit sich das hermeneutische Vorgehen des Paulus gegenüber den jüdischen Konzepten der Auslegung in der Zeit abgrenzen lässt.<sup>150</sup>

Allgemein liegen die Schwierigkeiten der Identifizierung des Schlusscharakters einer Passage zum einen in der nicht eindeutigen Bedeutungszuweisung, zum anderen aber auch daran, dass nicht klar ist, was alles zu dem zu rekonstruierenden Argument gehört: Nimmt man etwa nur 1 Kor 15, 13–20, dann kann unter Umständen und anders als Luther meint ein *modus tollens* vorliegen; nimmt man 1 Kor 15, 12 hinzu, eher ein *modus ponens* oder eine *probatio per absurdum*.<sup>151</sup> Luther kann sogar an anderer Stelle Paulus für seine Art des Ver-

---

<sup>150</sup> Hierzu u.a. Joseph Bonsirven: *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*. Paris 1939; William David Davies: *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* [1948]. Second edition, with additional notes. London (1955) 1958. Peter Bläser: *Schriftverwertung und Schrifterklärung im Rabbinentum und bei Paulus*. In: *Theologische Quartalschrift* 132 (1952), S. 152–169; David Daube: *Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis*. In: *Festschrift Hans Lewald*. Basel 1953, S. 27–44, Id., *The New Testament and Rabbinic Judaism*. London 1956, auch Id., *Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis*. In: *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*. Hg. von Henry A. Fischel. New York 1977, S. 165–182, Jan Willem Doeve: *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*. Diss. theol. Leiden 1953, E. Earle Ellis: *A Note on Pauline Hermeneutics*. In: *New Testament Studies* 2 (1955/56), S. 127–133, Id., *Paul's Use of the Old Testament*. Edinburgh (1957) <sup>3</sup>1985, Id., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*. *New Testaments Essays*. Tübingen 1978, Teil II, sowie Id., *Biblical Interpretation in the New Testament Church*. In: *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Hg. von Martin Jan Mulder. Assen/Maastricht/Philadelphia 1988, S. 691–725, Jean Pépin: *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris 1958, S. 215–259, Christian Dietzfelbinger: *Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams*. München 1961, Charles Kingsley Barrett: *The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians*. In: *Rechtfertigung*. Hg. von Johannes Friedrich et al. Tübingen/Göttingen 1976, S. 1–16, Dietrich-Alex Koch: *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. Tübingen 1986, S. 221ff, sowie Richard B. Hays: *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven/London 1989. Insbesondere inwieweit Paulus von den sieben hermeneutischen Regeln (Maßstab, *Middoth*), die Hillel (ca. 20 v. Chr. – 15. n. Chr.) zusammen geführt hat – hierzu u.a. Solomon Zeitlin: *Hillel and the Hermeneutic Rules*. In: *The Jewish Quarterly Review* 54 (1963/64), S. 161–173, sowie Cesare Colafemmina: *Le regole ermeneutiche di Hillel*. In: *Annali di storia dell'Esegesi* 8 (1991), S. 443–454 – beeinflusst ist, hierzu Joachim Jeremias: *Paulus als Hillelit*. In: *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honor of Matthew Black*. Hg. von E. Earle Ellis und Max Wilcox. Edinburgh 1969, S. 88–94. Klaus Haacker: *War Paulus Hillelit?* In: *Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen in den Jahren 1971/72*, S. 106–120, und nicht zuletzt den *kal-wachomer*-Schluß, hierzu u.a. Christian Maurer: *Der Schluß „a minore ad majus“ als Element paulinischer Theologie*. In: *Theologische Literaturzeitung* 85 (1960), Sp. 149–152, Heinrich Müller: *Der rabbinische Qal-Wachomer-Schluß in paulinischer Typologie. Zur Adam-Christus-Typologie in Rm 5*. In: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der älteren Kirche* 58 (1967), S. 73–92, Dan Cohn-Sherbok: *Paul and Rabbinic Exegesis*. In: *Scottish Journal of Theology* 35 (1982), S. 117–132, insb. S. 126ff, dort auch zum Analogieschluss, ferner Christoph Plag: *Paulus und die Gezera schawa: Zur Übernahme rabbinischer Auslegungskunst*. In: *Judaica* 50 (1994), S. 135–140.

<sup>151</sup> Vgl. hierzu mit ausgiebigen Hinweisen auf die Forschungsliteratur Johan S. Vos: *Argumentation and Situation in 1 Kor. 15*. In: *Novum Testamentum* 41 (1999), S. 313–333, Id., *Die Logik des*

stehens und Sprechens („modum intelligendi et loquendi“) loben, der ohne *distinctiones* auskäme, gleichwohl dabei überzeugend und klar sei.<sup>152</sup> Dies erklärt sich daraus, dass es, vereinfacht gesagt, hier für Luther nichts zu beweisen gibt. Die Auferstehung gehört schlicht zu den *principia*:

das sind unser principia, gründe und heubstück, darauff die gantze Christliche lere stehet. [...] Also hat S. Paulus aus den rechten und stercksten principijs diesen Artikel [scil. die allgemeine Auferstehung von den Toten] erstritten, das, wer die aufferstehung der todten will leugnen, der mus auch leugnen, das Christus auferstanden ist.<sup>153</sup>

Das steht in Übereinstimmung zu den Ansichten, die Melanchthon zur Beziehung von Dialektik und Rhetorik vorgetragen hat. Unter der Überschrift „Discrimen dialecticae et rhetoricae“ kommt er in seinem Rhetorik-Lehrbuch auf die Beziehung und Unterscheidung beider zu sprechen. Seine Überlegungen zur Beziehung beider eröffnet der Hinweis, es sei nur schwer möglich, einen Unterschied zwischen beiden festzuhalten. Rhetorik und Dialektik gehen nach Melanchthon Hand in Hand, und ihre Untrennbarkeit bestätigt der Hinweis, dass die Rhetorik nicht auf bestimmte Bereiche zu beschränken sei.<sup>154</sup> Dann jedoch, so Melanchthon, ließe sie sich von der Dialektik nicht trennen und bleibe vor allem immer von dieser abhängig, denn die Dialektik sei die Methode (*ratio*) der vollkommenen Unterrichtung.<sup>155</sup> Nach Aristoteles bedarf die Rhetorik der ›Dialektik‹: „Die Theorie der Beredsamkeit ist das korrespondierende Gegenstück oder Seitenstück (*ἀντίστροφος*) zur Dialektik.“<sup>156</sup> Es gibt allerdings eine nicht enden wollende Diskussion über die Bedeutung des Schlüsselbegriffs *ἀντίστροφος*, den Melanchthon übernimmt. Vielleicht wollte Aristoteles – in seiner ver-

---

Paulus in 1. Kor 16, 12–20. In: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 90 (1999), S. 78–97, sowie Id., Die Kunst der Argumentation bei Paulus. Studien zur antiken Rhetorik. Tübingen 2002, S. 158–171, ferner Moisés Mayordomo, Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik. Tübingen 2005.

<sup>152</sup> Vgl. Luther: Rationis Latomianae confutatio [1521], S. 107): „[...] sine ulla difficultate capitur, nullis distinctionibus indiget et miro modo blandus apertusque est et totam scripturam aperit.“

<sup>153</sup> Luther: Predigten [1523], S. 527.

<sup>154</sup> Augustinus hat in Contra Cresconium 1, 16, 20 (CSEL 52, S. 343) festgehalten: Ob einer nun Redner oder Dialektiker sei, es gebe keine Redekunst ohne Dialektik, wie zum anderen auch die Dialektik nicht ohne Redekunst auskomme.

<sup>155</sup> Melanchthon: Erotemata dialectices, Sp. 514/15.

<sup>156</sup> Aristoteles: *Rhet.*, I, I (1354<sup>a</sup>1) (Übersetzung F.G. Sieveke). Dort I, 2, 1356a30/31, sagt dass die Rhetorik gewissermaßen ein Teil (*μῦριόν τι*) und ihr Ebenbild (*ὁμοίωμα*) sei.

gleichsweise recht spät rezipierten Rhetorik – die Beziehung beider in Anspielung auf Platon<sup>157</sup> und verstanden als eine Analogisierung zum Ausdruck bringen.<sup>158</sup>

Es kommt aber noch ein weiteres hinzu, und zwar ein logische und ein hermeneutisches Moment. Erstens, Melanchthon kreiert ein – selbst aus seiner Sicht – neues Genus, nämlich das *genus didaskalikon*<sup>159</sup> – in den früheren Fassungen seiner Lehrbücher auch als *genus didacticum* oder als *genus dialecticum* bezeichnet.<sup>160</sup> In ihm verbinden sich Logik und Rhetorik in besonderer Weise miteinander. Damit führt er zu den traditionellen, in der Rhetorik unterschiedenen Redeformen explizit die Rede der wissenschaftlichen Belehrung ein – so heißt es bereits in seinen *Annotationes* zum Korintherbrief aus dem Jahre 1522, dass der Römerbrief dem *genus didacticum* zuzurechnen sei. Auf den ersten Blick mag das als eine eher randständige Eigentümlichkeit melanchthonischer Rhetorik erscheinen. Tatsächlich jedoch verleiht er mit der Konstruktion dieses *genus* faktisch die gesamte Dialektik in die Rhetorik.<sup>161</sup> Es ist mithin zumindest mißverständlich, wenn im Zuge der Entwicklung der ‚reformatorischen‘ Auslegungslehre bei Melanchthon allein die Rhetorik hervorgehoben wird. Damit soll nicht geleugnet werden, daß Melanchthon in ganz anderem Umfang als etwa mittelalterliche biblische Exegeten rhetorische Terminologie im Rahmen seiner Auslegungen und Analysen verwendet. Es soll vielmehr die enge Verbindung zwischen rhetorischer und

---

<sup>157</sup> Vgl. Platon: *Gorgias*, 465d (Übersetzung Schleiermacher): „Was ich nun meine, daß die Redekunst sei, hast du gehört, nämlich das Gegenstück (*ἀντίστροφος*) zur Kochkunst, für die Seele, was diese für den Leib.“

<sup>158</sup> Hierzu Larry Green: Aristotelian Rhetoric, Dialectic, and the Tradition of *Antistrophos*. In: *Rhetorica* 8 (1990), S. 1–27, Jacques Brunswig, Aristotle’s Rhetoric as ‚Counterpart’ to Dialectic. In: *Essays on Aristotle’s Rhetoric*. Hg. von Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley/Los Angeles/London 1996, S. 34–55, Brad McAdon: Rhetoric as a Counterpart of Dialectic [...]. In: *Philosophy and Rhetoric* 34 (2001), S. 113–150. Vgl. auch die Bemerkungen in Sophia Kapetanaki und Robert W. Sharples: A Glossary attributes to Alexander of Aphrodisias. In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 44 (2000), S. 103–143, hier S. 106.

<sup>159</sup> Melanchthon, *Elementorum Rhetorices libri II* [1531, 1542] (*CR XIII*, Sp. 417-506, hier Sp. 421): „Ego addendum censeo *διδασκαλικόν* genus. quod si ad Dialecticam pertinet [...] non est praetermittendum.“

<sup>160</sup> In der ersten Fassung seiner Rhetorik von 1519 unterscheidet er beim *genus demonstrativum* zwischen „genus didacticon seu dialecticum“ und „genus laudatorium uituperatoriumque“, Id., *De Rhetorica libri tres*. VVitebergae 1519, S. 13.

<sup>161</sup> Melanchthon, *Elementorum Rhetorices* [1531], Sp. 423/24: „Siquis de hoc genere, longiora praecepta desiderat, is ad Dialecticam redeat, quae sola tradit perfecte docendi rationem. Nam Dialectica proprie ars est docendi.“

dialektischer Analyse hervorgehoben werden - und hier auch zeigt sich eine Pointe seiner Überlegungen.

Zweitens, in seiner frühen *Declamatio de utilitate studiorum eloquentiae* stellt Melanchthon explizit den Nutzen der Rhetorik *in controversiis religionis explicandis* heraus.<sup>162</sup> Nicht weniger leicht ist es, die Bedeutung des Rückgriffs auf die Rhetorik bei seinen auslegenden Schriften zu erkennen. Einen Hinweis bietet die Ermahnung, einen Text nicht willkürlich in Stellen zu zerreißen und diese dann isoliert zu deuten. Der Rekurs auf die Rhetorik entspricht in diesem Zusammenhang der Forderung, ein Textganzes zu bewahren und bei der Auslegung zu berücksichtigen. Dieses Textganzes konnte sowohl der Skopus als auch das Voraufgange wie das Nachfolgende sein: *antecedentia et consequentia*, also der nähere textuelle Kontext. Auch Luther betont, dass zum Verständnis einer Stelle das ganze Ziel der Ausführungen in einem Texte zu beachten sei.<sup>163</sup> In diesem Sinne erklärt sich schließlich die Absicht, die Heinrich Bullinger (1504–1575), der bei seinen frühen Exegesen ganz wesentlich von Melanchthon beeinflusst ist,<sup>164</sup> in seiner Römerbriefvorlesung von 1525 mit der „rhetorischen Methode« verbindet: Sie mache »die Schrift eindeutig, indem sie verhindert, daß der auszuliegende Text isoliert und in willkürlich abgegrenzte Einzelstücke zerrissen wird«. <sup>165</sup> Wie sich immer wieder in der Zeit zeigt, wird dies nicht zuletzt auch als eine Leistung gesehen, welche von der Dialektik erwartet und ihr zugestanden wird.

Das dialektische Instrumentarium dient nicht zuletzt dazu, die methodische Kurzform der Argumentation eines Textes von den Ausschmückungen zu »entkleiden«. Und wie Melanch-

---

<sup>162</sup> Vgl. Melanchthon: *De utilitate studiorum eloquentiae* [1538] (CR XI, Sp. 364–373, hier Sp. 370).

<sup>163</sup> Vgl. Luther: *De servo arbitrio* [1525]. In: Id., Werke 18. Bd. [1908], S. 551–787, hier S. 778): „[...] intentioquae et corpus ipsum totius disputationis [...]“. Ferner Id., *Annotationes D.M. in priorem Epistolam ad Timotheum* [1528]. In: Id., Werke, 26. Bd., S. 4–120, hier S. 103: „[...] scire rem de qua disputetur; qui hoc animadvertit, facilius intelligit librum. Comprehenso scopo facile intelligit quod non convenit cum scopo. Qui vult loqui de cantaro, non loquitur de ovo, castitate, postea de Turca etc.“ Luther scheint den zweiten Brief an Timotheus nicht kommentiert zu haben.

<sup>164</sup> Hierzu z.B. die Eintragung bei Bullinger: *Diarium Annales Vitae der Jahre 1504–1574*. [postum]. Basel 1904, S. 8; ferner Susanne Hausammann: *Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation. Eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525*. Zürich/Stuttgart 1970, auch Ulrich Gäbler: *Bullingers Vorlesung über das Johannesevangelium aus dem Jahre 1523*. In: Id. und Erland Herkenrath (Hg.), *Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*. Bd. 1. Zürich 1975, S. 13–27, sowie István Tökés: *Bullingers hermeneutische Lehre*. In: ebd., S. 161–189.

<sup>165</sup> Susanne Hausammann: *Die Rhetorik im Dienst der reformatorischen Schriftauslegung*. In: *Kerygma und Dogma* 20 (1974), S. 305–314, S. 309, ausführlicher Ead., *Römerbriefauslegung*, S. 145–182.

thon bei der Gelegenheit der *confirmationes* und *refutationes*, die nach ihm teilweise aus Syllogismen, teilweise aus Enthymemen bestehen, im Rahmen der *dispositio* eines Textes bemerkt, warte dieser, selbst wenn er vom Autor gegliedert sei, nicht allein mit den ›nackten‹ Syllogismen auf.<sup>166</sup> So gelte es, das dem Text zugrunde liegende syllogistische oder argumentative Gerüst bei der Interpretation mit Hilfe der Dialektik herauszuheben. Dieses wird dann auf seine Stimmigkeit beurteilt und unter Umständen durch zusätzliche dialektische Überlegungen im Zuge des Kommentars weitergetrieben – und zwar im Rahmen der in Melanchthons Dialektik behandelten Erörterung ›einfacher Probleme‹ bzw. ›Ausdrücke‹ (*simplices voces*). In der letzten von Melanchthon substantiell überarbeiteten Fassung *Erotemata Dialectices* von 1547 findet man sie in zwei Teile gegliedert. Der erste, *iudicatrix pars*, zerfällt in die Begriffs-, Urteils- und Schlusslehre.<sup>167</sup> *Finitio* (*definitio*) und *divisio* beziehen sich auf die Erörterung der einfachen Ausdrücke, die *argumentatio* auf ganze Sätze (*oratio*). Für die zusammengesetzten Ausdrücke, den *coniunctae quaestiones*, greift Melanchthon auf keine speziellen *loci* zurück; auch hier sind es *finitio* (*definitio*), *causae*, *effectus* usw. Grundlegend ist für ihn die Einteilung in einfache und zusammengesetzte Fragen: „quaestio simplex explicanda est per definitionem et divisionem, quaestio coniuncta argumentis veris confirmanda est.“<sup>168</sup> Melanchthons Römerbrief-Kommentar von 1532 bietet für solche dialektischen Ergänzungen bei der Auslegung zahlreiche Beispiele. Die *dialektische* Interpretation bzw. Analyse besteht dabei nicht allein in der Reduzierung des Textes oder seiner Abschnitte auf eine (methodisch aufbereitete) Kurzform, sondern sie kann je nach Gegebenheit auch auf die Erweiterung oder Ergänzung durch fehlende, aber erforderliche Argumentationsteile zurückgreifen.<sup>169</sup> Deutlich wird hieran, dass es Melanchthon beim Verstehen von Texten immer auch um ihre Wahrheit geht.

---

<sup>166</sup> Melanchthon: *Elementorum Rhetorices* [1531], lib. I, Sp. 457: „Verum illud sciendum est, orationem et si habet certas regiones, tamen et liberiorum et pleniorum esse quam, sunt illi concisi ac nudi dialecticorum syllogismi.“

<sup>167</sup> Vgl. Melanchthon: *Erotemata Dialectices* [1547, 1580]; so bereits in der ersten Ausgabe von 1520; jedoch nicht mit dieser Terminologie.

<sup>168</sup> Melanchthon: *Erotemata Dialectices* [1547, 1580], Sp. 517.

<sup>169</sup> Lowell C. Green: Formgeschichtliche und inhaltliche Probleme in den Werken des jungen Melanchthon. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 84/N.F. 22 (1973), S. 30–48, vermutet, dass einige Vorlesungen Melanchthons, die auf den ersten Blick exegetischen Charakter zu haben scheinen, tatsächlich Rhetorik- oder Dialektik-Vorlesungen unter Verwendung biblischer Beispiele gewesen seien (u.a. S. 32).

Das von ihm skizzierte dialektische Verstehen eines Textes erscheint als eine Variante der *analysis dialectica*. Tatsächlich verwendet Melanchthon diese Terminologie, und zwar im bereits angesprochenen Zusammenhang seines Römerbrief-Kommentars. Unter der Überschrift »Finis disputationis/Sequitur analysis« heißt es dort unter anderem:

Absoluta est supra praecipua epistolae huius disputatio. Sicut autem dialectici docent *ἀναλυσιν* facere, h.e. membra propositionum dissolvere et singula revocare ad methodum, ita hic fit *ἀναλυσιν*. Membra propositionum, de quibus hactenus disputavit, methodice explicantur, Disputatur de vi peccati, de usu legis et de gratia. [...] Haec sequens pars non est argumentatio, sed est *ἀναλυσιν* et methodus, qualise esse solet, cum simplicia themata examinatur.<sup>170</sup>

Worauf Melanchthon in dieser Passage zurückgreift, ist wiederum das, was er in der Dialektik als Verfahren zur Lösung einfacher (also nicht zusammengesetzter) Ausdrücke bzw. Probleme abhandelt. Allerdings verwendet er in den Fassungen seiner Dialektik, soweit ich diese einsehen konnte, in diesem Zusammenhang nicht den *analysis*-Begriff.<sup>171</sup> In seiner Dialektik von 1547 wird es genau der Abschnitt sein, der sich mit der Analyse einfacher Probleme beschäftigt, dem er die Überschrift „De Methodo“ gibt. Auch Martin Bucer verwendet in seinem Römerbrief-Kommentar von 1536 den *analysis*-Ausdruck, wobei unklar bleibt, ob es sich auch bei ihm um die Analyse einfacher Fragen handelt und inwieweit er hierbei von Melanchthon beeinflusst ist.<sup>172</sup> Nur erwähnt sei, dass bei der *analysis syllogistica* gefordert wurde, dass ein solches Vorgehen nach der Maxime zu verfahren habe: *sensus non est inferendus, sed efferendus (nihil in textum inferat, sed omnia ex textu eruat et efferat)*.<sup>173</sup>

Diese Maxime ist die sprachliche Fixierung und Glättungen zur griffigen Formel einer immer wieder angeführten aus *De Trinitate* des Hilarius von Poitiers (315-367)

Flacius Rede von *nuda ossa* mit dem Einsatz der Dialektik kann mithin sowohl bei Luther als auch bei Melanchthon auf Zustimmung rechnen. Wie ehemals wird auch nach der Reformation bemerkt, dass die Heilige Schrift bestimmten Erwartungen an die

---

<sup>170</sup> Melanchthon, Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos [...]. Anno 1532. In: Robert Stupperich (Hrsg.), Melanchthons Werke in Auswahl [...], Bd. V. Gütersloh 1965, S. 25-371, hier, S. 169.

<sup>171</sup> Vgl. Melanchthon, Compendiaria Dialectices Ratio [1520]. In: Id., Opera CR XX [1854], Sp. 711-764, hier Sp. 724-726, Id.: De Dialectica Libri Quatuor Recogniti et Avcti. Vitebergae 1541, S. 81-90, sowie Id., De Dialectica libri quatuor, postremo recogniti & aucti. Accesserunt enim caeteris aeditionibus praeter Regulas consequentiarum. Argentorati 1545, die in dieser Hinsicht gegenüber der Ausgabe von 1541 unverändert ist, sowie Id., Erotemata Dialectices [1547, 1580], Sp. 573-578.

<sup>172</sup> Vgl. Bucer: Metaphrases et Enarrationes Perpetuae Epistolarvm D. Pauli [1536], *Praefatio*, fol. iiiii<sup>r</sup>.

<sup>173</sup> Vgl. z.B. Biesterfeld, Scripturae sacrae, § LVIII, S. 103: „*Analysis syllogistica est accuratum de syllogismo in su principia resolutio iudicium*. Syllogismus autem non est Scripturae affingendus vel inferendus (neque enim ubique disputat) sed, ubi latet, efferendus ac eruendus.“

*Darstellungsweise* nicht folgt. So kann es bei Flacius heißen, dass die theologischen Lehrstücke in der Heiligen Schrift an keiner Stelle *methodisch* abgehandelt werden<sup>174</sup> – *methodisch* zielt auf bestimmte Muster und Normen der Darstellungsweise und *methodus* wird im 16. Jahrhundert zum Lieblingswort auch der Theologen. Die Heilige Schrift erleidet dadurch aber keine Kritik, sondern Generationen von Theologen unternehmen es, eine methodisch aufbereitete konzise Darstellung der wesentlichen Gehalte der Heiligen Schrift oder eines ihrer Bücher zu geben. Vermutlich unter Einfluss der Methodenschrift des Erasmus hat Melanchthon den *methodus*-Ausdruck in den Vorarbeiten zu seiner *Loci*-Lehre benutzt – und so spricht er denn auch von *loci Methodici*. In der *Praefatio* seines Römerbrief-Kommentars von 1520 heißt es zur Methode:

Vulgo methodis quibusdam omnium artium genera comprehendi solent, quibus per compendium et quantam satis esse videtur, loci quidam communes in hoc instruuntur, ut summa rerum, quae tractantur, in promptu et velut in numerato habeatur. Atque hac ratione plurimum iuvari studiosus, in confesso est.<sup>175</sup>

Das dreiteilige Schema „Sünde“, „Gesetz“ und „Gnade“ sei der Schlüssel zur Schrift, die Methode des Paulus („Methodus Pauli“). Das methodische Vorgehen zeichne Aristoteles gegenüber Platon aus, daher sei er diesem gegenüber in der Moral- und Naturphilosophie vorzuziehen. In der Medizin sei Avicenna (Ibn Sinas, 980–1037) wegen seiner Methode vorzuziehen und in der Theologie Paulus’ Brief an die Römer.<sup>176</sup> Melanchthon schließt seine Beispielreihe mit der allgemeinen Sentenz ab, dass es nichts gebe, was man grundlegend verstehen könne, wenn nicht der eigene Verstand methodisch angeleitet sei, wenn er über etwas nachdenke, erforsche oder erkläre: „Nulla res est enim, quae penitus perspici possit, nisi animus noster Methodum sibi quendam informet, quam in eius rei cogitatione, inquisitione, & explicatione sequatur“<sup>177</sup> – wie es in Melanchthons vorletzter Version seines dialektischen Lehrwerks heißt. Das von Flacius gewählte Bild führt den Text auf die Dialektik zurück – und das heißt: er zeigt seine Wahrheit auf.

<sup>174</sup> Vgl. Flacius: *Clavis Scripturae* [1567], 34, S. 18: „Nusquam fermè uno loco ita plenè prolixè [ue] res materiaeue integra methodo pertractantur, ut nihil planè desideres praeterea.“

<sup>175</sup> Melanchthon: *Praefatio* [1520] (*CR* 1, Sp. 276).

<sup>176</sup> Vgl. Melanchthon: *De dialectica libri quatuor* [...]. *Vvitebergae* 1531, L3<sup>v</sup>: „Vtilior est Aristoteles discipulis moralem aut naturalem Philosophiam, quam Plato, quia Plato non obseruauit istam Methodum tametsi is hoc nomine exagitet Gorgias et similes, quod non satis periti sint dialectices. In Medicina amatur ab omnibus Avicenna, propter Methodum. [...] In sacris literis Methodus est Epistola Pauli ad Romanos.“

<sup>177</sup> *Ebd.*, L4<sup>r</sup>.

Neben dem schon ausgeführten positiven Autostereotyp der Zerlegung des ›Körpers‹ der Schrift auf die nackten Syllogismen wählt Flacius an anderer Stelle eine Text-Körper-Analogie bei seinen im engeren Sinne hermeneutischen Überlegungen. Weniger interessant ist, dass der Text für ihn einen Leib und eine Seele besitzt. Dafür bedurfte es nicht der Anatomie. Aufschlussreicher ist, dass sich nach Flacius bei diesem Textkörper ein in sich gegliederter Zusammenhang zeige, der sich nach dem Vorbild der Anatomie gliedern und zerlegen lässt. Nach den bisherigen Ausführungen überrascht nicht, dass auch er in diesem Zusammenhang auf das *recte secare* zurückgreift.<sup>178</sup> Die Vorstellung eines gegliederten und anatomischen Zusammenhangs ermöglicht dann auch die Integration der seit der Antike tradierten Terminologie – so ist der Skopus, das Ziel, die Intention der ganzen Schrift wie der Kopf oder das Antlitz eines solchen Text-Körpers. Flacius fährt fort, dass es die Glieder dieses Körpers zu bestimmen gelte, und zwar sowohl in Harmonie untereinander als auch in Übereinstimmung zum Ganzen selbst:

Prospexit uerò Deus miribiliter nostrae imbecillitati, ut ita Sacrae literae sint mirabili artificio, sibiq[ue] inuicem consonanti harmonia conscriptae [...].<sup>179</sup>

Die Auslegung der Schrift biete eine bestimmende Festlegung des Werks, so dass bei der Auslegung einzelner Stellen oder Abschnitte durch *definitio*, *divisio* und *connexio* das ganze Werk verstanden und expliziert werde.<sup>180</sup>

Ausgerichtet sind die Teile funktional auf das ›Haupt‹, den Skopus – *scopus*, *finis*, *intentio* und *voluntas* sind Ausdrücke, die Melanchthon weitgehend synonym gebraucht.<sup>181</sup> Für

---

<sup>178</sup> Vgl. Flacius: ebd., tract. prim., S. 10.

<sup>179</sup> Flacius: ebd., S. 20.

<sup>180</sup> Vgl. Flacius: Της του Θεου καινης διαθηκης απαντα. Novvm Testamentvm Jesu Christi Filii Dei, Ex Versione Erasmi, Innvmerius In locis ad Graecam veritatem, genuinumque sensum emendata. Glossa compendiaria [...]. Basileae 1570, wo nach einer kritischen Auseinandersetzung mit den bisherigen Weisen der Auslegung der Heiligen Schrift Flacius seine Vorstellung skizziert (*Epistola dedicatoria*, S. 9): „Optarim igitur, ita commodo compendio sacras literas exponi, ut primum breviter argumenta, seu summa ac scopus uniuscuiusque scripti proponeretur. Deinde sententiarum seu disputationum connexio monstraretur: quod et initio plenius, et postea in margine, suoque loco, singulis verbis, veluti punctis quibusdam, fieri posset: sicut hoc tempore in multis prophanis authoribus ab eruditis factum videmus. Tertio tantum obscura loca exponerentur, sive ea explicatione sententiam aliquam Theologicam illustrari opus esset, sive phrasin Hebraei sermonis indicari.“

<sup>181</sup> So heißt es beispielsweise in Melanchthon: *Elementorum Rhetorices libri II* [1531, 1542]. In: Id., *Opera* Vol. XIII, Sp. 417–506, hier lib. I, Sp. 423: „Graeci in omnium librorum initiis quaerunt, quae sit operis intentio, seu quis sit Scopus, ut ipsi loquuntur. Idem agunt rhetores, cum de genere

*σκοπός* war bei den Vätern auch *τέλος* im Gebrauch.<sup>182</sup> Nach Donatus sei *intentio* das, was bei den Griechen *σκόπος* heiße.<sup>183</sup> Johannes Scotus (Eriugena, um 810 - um 870) übersetzt *σκόπος* mit *interpretatio*.<sup>184</sup> Demgegenüber bemerkt Hugo von St. Viktor, dass der Ausdruck besser mit *intentio* oder *discretio* wiedergegeben werden könne.<sup>185</sup> Zuerst wohl bei Aristoteles wird *σκοπός* auch verwendet für das Leitziel einer Untersuchung.<sup>186</sup> Zumindest an

---

causae quaerunt, quae sit orationis voluntas, quid postulet, Utrum cognitio sit finis orationis, an praeter cognitionem aliquid fieri iubeat.”

<sup>182</sup> Hierzu die Hinweise bei J. David Cassel, *Key Principles in Cyril of Alexandria's Exegesis*. In: *Studia patristica* 37 (2001), S. 413-420.

<sup>183</sup> (Donatus) *Vitae Vergilianae*. Recensuit Iacobus Brummer. Lipsiae 1933, S. 16. Vgl. auch Vgl. Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta* [504/05 und vor 510]. [...] rec. Samuel Brandt. Vindobonae/Lipsiae 1906 (CSEL 38), *editio prima*: S. 1-132, *editio secunda*, S. 133-348, hier *editio prima*, lib. I, S. 4: „[...] primum didascalice quibusdam me imbuere, quibus expositores uel etiam commentatores, ut discipulorum animos docibilitate quadam assuescant, utuntur.” Als Antwort: „Sex omnino, inquam, magistri in omni expositione praelibant. Praedocent enim quae sit cuiuscumque operis intentio, quod apud illos *σκοπός* vocatur; secundum quae utilitas, quod a Graecis *χρήσιμον* appellatur; tertium, qui ordo, quod *τάξις* vocant; quartum, si eius cuius esse opus dicitur, germanus propriusque liber est, quod *γνήσιον* interpretari solent; quintum, quae sit operis inscriptio, quod *ἐπιγραφήν* Graeci nominant. Sextum est id dicere, ad quam partem philosophiae cuiuscumque libri ducatur intentio, quod Graeca ratione dicitur *εἰς ποῖον μέρος φιλοσοφίας ἀνάγεται*. Haec ergo omnia in quolibet philosophiae libro quaeri convenit atque expediri.” Es gehört zur Standardformel vom *sensus verus et germanus* zu sprechen. Es muss dabei nicht zwingend der literale Sinn gemeint sein; es ist der wahre Sinn, was *germanus* denn auch im antiken Sprachgebrauch bedeutet.

<sup>184</sup> Johannes Scotus, *Versio Operum S. Dionysii Areopagita* (PL 122, Sp. 1025-1192), cap. II (Sp. 1044): „Interpretatio igitur hierarchiae est, ad Deum, quantum possibile, similitudo et unitas, ipsum habens omnis sanctae et scientiae et actionis ducem [...]” Es kann natürlich auch daran liegen, dass Eriugena der griechische Text nicht druchweg unentstellt vorlag.

<sup>185</sup> Hugo von St. Viktor, *Commentarium in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagitae secundum interpretatiinem Joannis Scoti* (PL 195, Sp. 923-), lib. IV (Sp. 994-1152): „Quod in Graeco dicitur *σκοπός* *scopos*, et quod translator interpretationem vocat, magis proprie *intentio* vel *directio* nominatur. Est enim intentio sive directio, quae scopos dicitur, certa destinatio in aliquem finem. Omnis enim actio in aliquem finem tendit et per aliquam directionem tendit. Scopos autem, id est directio vel destinatio, est qua tendit. Omnis ergo hierarchia scopos habet, id est directionem secundum quam incedat in ministerio suo explendo; imitationem scilicet, et similitudinem divinam, ut quemadmodum ab ipso ordinata est in officio et dignitate, ita secundum ipsum incedat in ministerio et operatione, ut praeter modum, et mensuram ab ipso assignatam et ordini suo debitam, nihil agere praesumat.”

<sup>186</sup> Die Beziehung von Textteilen zum Textganzen ließ sich durch Unterscheidung zwischen zwei Arten von Ordnung präzisieren, wie es beispielweise im Kommentar des Aquinaten zur aristotelischen Ethik geschieht, vgl. Id., *Sententia libri Ethicorum* [1271], I, I, lectio I, 2. Dort werden zwei Typen von Teil-Ganzes-Ordnungen unterschieden; die eine wird durch das Ganze eines Hauses und sein Teile exemplifiziert, die zweite durch die ‚Hinordnung‘ von Teilen auf ein Ziel; Thomas beruft sich auf Aristoteles, wenn er den letzte Typ als grundlegend auszeichnet: „Ivenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis ad invicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur. Alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior quam primus.”

einer Stelle bezieht sich *σκοπός* auf das Ziel der philosophischen Untersuchung, und zwar, wie es bei ihm deutlich wird, nicht als Ziel eines Schützens, sondern als Ziel eines Weges, also als eine bildliche Verwendungsweise für *μέθοδος*.<sup>187</sup> Sinnverwandt mit *σκοπός* waren zudem *consilium* und *destinatio*.<sup>188</sup>

Flacius parallelisiert die (zielgerichteten) Handlungen des Menschen mit dem Gang seiner Überlegungen, die sich dann entsprechend im Text wiederfinden, so dass man sich von ausgezeichneten Sätzen in einem Text vom Anfang zum Ende bewege. Flacius wählt eine Reihe von Ausdrücken, die das umschreiben. Sie sind zwar durchweg älter, doch finden sie sich auch in der Anatomie. Und er greift nicht zuletzt zum Instrument der Logik, um die Harmonie dieses Text-Körpers zu zeigen, indem er ihn öffnet. Zwar verwendet er in einem *canon* seines Regel-Korpus bei der Beschreibung der Zergliederung des Werks den Ausdruck *resolve*,<sup>189</sup> doch findet sich bei ihm im gleichen Atemzug auch der der ‚Anatomie‘.<sup>190</sup>

## 5. Exkurs: *Usus* und *abusus* der Dialektik

Vorstellungen einer logischen Strukturiertheit der Heiligen Schrift finden sich schon bei den Kirchenvätern. So vermochte Hieronymus *omnes leges dialecticae, propositione, assumptione, confirmatione conclusionem* im Buch Hiob zu entdecken. Der Kirchenvater lässt die Bemerkung, dass im Buch Iob alle *leges dialecticae* angewandt seien, in einem Brief aus dem Jahr 395/96 fallen, der unter der Überschrift *De optimo genere interpretandi* sich insbesondere mit Fragen der Übersetzung beschäftigt<sup>191</sup> und der offenbar viel gelesen wurde. In einem anderen Brief heißt es im Blick auf die paganen Wissenschaften, dass Moses »in saecularibus

<sup>187</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaph*, I, 2 (983<sup>a</sup>22): „[...] και τις ὁ σκοπός οὐδὲ δεῖ τυγχάνειν τὴν ζήτησιν καὶ τὴν ὄλην μέθοδον.“

<sup>188</sup> Vgl. Roswitha Alpers-Gölz, *Der Begriff ΣΚΟΠΙΟΣ in der Stoa und seine Vorgeschichte*. Heidelberg/New York 1976, S. Wyszomirski, *Die stoische Unterscheidung zwischen τέλος und σκοπός*, und die philosophischen Schriften von Seneca. In: *Eos* 79 (1991), S. 55-59.

<sup>189</sup> Vgl. Flacius, ebd., *regula* 19, S. 18.

<sup>190</sup> Ebd.: *sensus non est inferendus, sed efferendus* Prima enim & summa cura esse debet Lectoris, ut illas quasi primarias & substantiales sententias, in quibus potissimum tota propositae quaestionis determinatio residet, expendat. Secundaria uerò, ut illas quasi externas, accersitas aut accidentarias. Fit uerò non rarò, ut illas primarias sententias, pr[a]e accidentariorum copia & nimino splendore, etiá[m] oculatus Lector uel auditor cernere nequeat. At facta tali quasi anatomia, mox cernitur tum quid nam sit illud principale, ac quomodo singulae partes inter se inuicem cohaereant: tum etiam, quid illa externa aut accidé[n]taria, & quo tandem consilio sint adhibita. Plenius quoq[ue] utraeq[ue] sententiae hac ratione perpenduntur ac examinantur, & altius tali scriptione insiguntur.“

<sup>191</sup> Vgl. Hieronymus: *Epistulae* (*PL* 22, Sp. 325–1191), *Ep.* 53, 8 (Sp. 545).

eruditus fuerit disciplinis«. <sup>192</sup> Gleichwohl verwendet Hieronymus den Syllogismus-Begriff zur gleichen Zeit auch pejorativ. <sup>193</sup> Wohl im Blick auf den Überbringer eines früheren Briefes nur ironisch verweist er aber auch auf den Nutzen, wenn es dort im Hinblick auf den angesprochenen Inhalt heißt: „Si libet exercere ingenium, trade te Grammaticis atque Rhetoribus, discite Dialecticam, sectis instruere philosophorum [...]“. <sup>194</sup> Bei diesem pejorativen Gebrauch meint Hieronymus wohl immer eine bestimmte subtile Argumentationsweise der Häretiker, vor der er warnt. <sup>195</sup> Das dürfte vermutlich seinen Hintergrund in der Befürchtung finden, der dialektische Zugriff könne die offenbarten Glaubensmysterien zerstören. Ein spezieller sophistischer Fehlschluss scheint es ihm besonders angetan zu haben. Es ist der sogenannte *syllogismus cornutus*, der „Hornschluss“: <sup>196</sup> Was du nicht verloren hast, das hast du noch. Nun hast du Hörner nicht verloren. Also hast du Hörner. <sup>197</sup> In seinem Matthäus-Kommentar heißt es von Jesus und den Schriftgelehrten, diese hätten jenen bei der Frage, ob man sich scheiden lassen dürfe, in einen solchen Schluss verstricken wollen: „ut quasi cornuto eum teneant syllogismo“. <sup>198</sup> Auch der von Hieronymus erwähnte Chryssipos (ca. 281–208) galt als berühmter Dialektiker; <sup>199</sup> allerdings war er auch als Initiator von Fehlschlüssen berüchtigt. <sup>200</sup> Von sich selber sagt der Kirchenvater, dass er Dialektik studiert habe. Die Ambivalenz jedoch liegt darin, dass er zugleich demonstrativ betont, seitdem nie wieder etwas darüber gelesen zu haben. <sup>201</sup> Wenn man so will, dann steht hier der gute Gebrauch (*ad usum meliorem*, *usus*

<sup>192</sup> Ebd., *Ep.* 18, 15 (Sp. 371), auch 9 (Sp. 367).

<sup>193</sup> Ebd., *Ep.* 57, 12 (Sp. 579).

<sup>194</sup> Ebd., *Ep.* 61, 4 (Sp. 605).

<sup>195</sup> So in seinem Tituskommentar, vgl. Hieronymus: *Commentariorum in Epistolam ad Titum liber unus* [um 387] (*PL* 26, Sp. 589–636), I, Sp. 596: „[...] dialectici, quorum Aristoteles princeps est, solent argumentationum retia tendere et vagam rhetoricæ libertatem in syllogismorum spineta concludere. hi ergo qui in eos totos dies et noctes terunt, ut vel interrogent vel respondeant vel dent propositionem vel accipiant, assumant, confirment atque concludant, quosdam contentiosos vocant, qui ut libet non ratione sed stomacho disputent litigantium.“

<sup>196</sup> Vgl. Hieronymus: *Epistulae*, *Ep.* 69, 2 (Sp. 655): „Sustinui Romae a viro eloquentissimo conutum, ut dicitur, syllogismum, ut quocumque me verterem strictius tenerer.“

<sup>197</sup> Vgl. Carl Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*. Erster Bd., Leipzig 1855 (ND 1997), S. 53; davon berichtet *Diog Laert*, VII, 187.

<sup>198</sup> Hieronymus: *In Evangelium Mathaei* [398] (*PL* 26, Sp. 15–218), hier 19, 1 (Sp. 133).

<sup>199</sup> Vgl. *Diog Laert*, VII, 180.

<sup>200</sup> Zu ihm Prantl: *Geschichte*, S. 404ff sowie S. 488ff.

<sup>201</sup> Vgl. Hieronymus: *Apologia Adversus Libros Rufini* [402] (*PL* 23, Sp. 415–514) hier I, 30 (Sp. 441): „Septem modos conclusionum dialectica me elementa docuerunt; [...]. Jurare possum me postquam egressus de schola sum, haec numquam omnino legisse.“

*iustus*), den man von der Dialektik machen konnte, wenn man sie zum richtigen Verständnis der Heiligen Schrift einsetzte, dem schlechten Gebrauch (*abusus*) gegenüber, wenn sie etwa genutzt wird, um die Aussagen über Glaubensmysterien als widersinnig erscheinen zu lassen.<sup>202</sup> Vorsichtig formuliert es Cassiodor (ca. 490-583), wenn es bei ihm heißt, die Syllogismen fänden sich in den Psalmen in *virtute sensuum*, nicht indes in *effatione verborum*.<sup>203</sup> Zwar räumt Rupert von Deutz (ca. 1075 – 1129) ein, erst spät mit der Logik vertraut geworden zu sein,<sup>204</sup> deutet an, dass die Heilige Schrift voller vollständiger und unvollständiger Syllogismen sei, deren Kürze insbesondere die Redner erfreue: „Plena est diuinae Scripturae pagina tam perfectis syllogismis, quibus et dialectici et rhetores utuntur, quam et enthymematibus, id est imperfectis syllogismis, quorum breuite maxime rhetores delectantur.“<sup>205</sup>

Über den Erzbischof von Canterbury Lanfrank von Bec (1010–1089), der sich nicht zuletzt einen Namen als Kritiker des ‚Dialektikers‘ Berengar von Tours (bis 1088) gemacht hat<sup>206</sup> und dessen Dialektik als verloren gilt,<sup>207</sup> berichtet Siegbert von Gembloux (um 1030–1112) in seinem Werk *De scriptoribus ecclesiasticis*, das vermutlich im ersten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts verfasst wurde, Lanfrank habe bei seiner Kommentierung der Paulinischen Briefe immer wieder die Dialektik eingesetzt.<sup>208</sup> In der Tat: In nicht wenigen Stellen wird von ihm

---

<sup>202</sup> Hierzu Danneberg, *Grammatica, rhetorica und logica sacra* vor, in und nach Glassius’ *Philologia Sacra*.

<sup>203</sup> Vgl. Cassiodor, In Psalterium (*PL* 70, Sp. 9-1054), *praefatio*, cap. XV, Sp. 21.

<sup>204</sup> Vgl. Rupert von Deutz, *De omnipotentia Dei* (*PL* 170, Sp. 453- hier Sp. 473): „[...] me absente, me interdum praesente irridentes dicebant sero me ad studium venisse artis dialecticae [...]. Verum etsi hanc non novimus [...].“

<sup>205</sup> Rupert von Deutz, *De Sancta Trinitate et Operibus Eius* [1117]. Edidit Hrabanus Haacke. Turnhout 1971-72 (*CCCM* 21-24), S. 2066; zuvor heißt es: „Huius artis utilitas et virtus tota ostenditur in syllogismis, quorum conclusio plurimum lectorem adiuvat ad veritatis investigandam [...]. Quis autem omnium saeculorum ita ut haec sancta Scriptura fortiter ac suaviter novit aut potuit nodosum texere aut stringere syllogismum?“ Rupert findet auch zu der Behauptung, die Heilige Schrift enthalte eine bessere Auflistung der Kategorien und Prädikamente als bei Aristoteles und Porphyrius, ebd.: „Arbitramur enim non minus ad hanc Scripturam quam ad eam, quae est apud Aristotelem, praedicamentorum doctrinam esse necessariam, quid sit genus et quid differentia, quid species et quid proprium et quid accidens [...]. Multo melius, multo rectius secundum hanc Scripturam dignissimam genera ac species sive differentiae subordinantur, quam ordinaverit Porphyrius [...].“

<sup>206</sup> Zu Lanfrank vgl. Margaret Gibson: *Lanfranc of Bec*. Oxford 1979, zu dieser Auseinandersetzung etwa Kap. IV, ferner R.W. Southern, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*. In: *Studies in Medieval History presented to F.M. Powicke*. Hg. von R.W. Hunt et al. Oxford 1948, S. 27–48.

<sup>207</sup> Vgl. Margaret Gibson: *Lanfranc of Bec*, S. 241.

<sup>208</sup> Vgl. Siegbert von Gembloux: *De scriptoribus ecclesiasticis* [1100–12]. Kritische Ausgabe von Robert Witte. Bern 1974, cap. 156 (S. 97): „Lanfrancus dialecticus et Cantuariensis archiepiscopus Paulum Apostolum exposuit et, ubincunq[ue] oportunitas locorum occurrit, secundum leges dialecticae proponit, assumit, concludit.“ Vgl. auch Margaret Gibson: *Lanfranc’s Commentary on*

zur Erläuterung das gegebene Wortmaterial in syllogistischer Weise angeordnet.<sup>209</sup> Ein herausgegriffenes Beispiel ist die Kommentierung der Stelle 1. Kor. 13, 8–11. Bei dieser Schriftstelle heißt es unter anderem, dass die Prophetengaben, die Sprachengaben wie die Wissenschaft aufhörten, die Liebe aber nie.<sup>210</sup> Lanfrank kommentiert:

Charitas patiens est, etc. usque ad, nunquam excidit. Nam et scientia et prophetia evacuabuntur: omne enim imperfectum perfecto superveniente, evacuatur: atqui prophetia et scientia sunt imperfecta; ergo evacuabuntur. Quod autem dicit: Cum essem parvulus, probat omne imperfectum perfecto superveniente evacuari.<sup>211</sup>

Lanfrank lässt sich in vielfacher Hinsicht zur Illustration für den *usus* und den *abusus* nutzen. In seinem Kommentar des Korinther-Briefes wird die Kritik am Missbrauch der Dialektik beispielhaft deutlich. Bei dem Wort des Apostels (1. Kor. 1, 17), er sei von Christus gesendet worden, das Evangelium zu verkündigen, doch „non in sapientia verbi“, deutet Lanfrank diese Kautele als „non syllogistice probando, qui sic potius posset improbari“. <sup>212</sup> Zwar scheine ein bestimmter Gebrauch der Dialektik die christlichen Dogmen zu erschüttern; doch handle es sich nach Lanfrank um ihren Missbrauch.<sup>213</sup> Die richtig verwendete Dialektik diene – wie es an anderer Stelle heißt – zur Stützung der Lehrsätze bei der Schriftauslegung.<sup>214</sup> Gleichwohl sei er auch in solchen Fällen – wie Lanfrank in seiner Schrift gegen Berengar betont – mit

---

the Pauline Epistles’. In: *The Journal of Theological Studies* N.S. 22 (1971), S. 86–112, sowie Ead., *Lanfranc*, S. 56–57, die allerdings nur sehr knapp auf die syllogistischen Rekonstruktionen bei Lanfrank hinweist.

<sup>209</sup> Vgl. u.a. Lanfrank: *In Omnes Pauli Epistolas Commentarii cum glossula interjecta* [1055–60]. In: Id., *Opera Omnia*. Paris 1880 (*PL* 150), Sp. 101–407I, *Epist. ad Rom.*, Sp. 147A, 150A/B, *Epist. I ad Cor.*, Sp. 166A, 168, 178A/B, 182B/C, 194A, 198B–199A, 201B–202A, 207B–208B, *Epist. ad Galat.*, Sp. 266B, 271A/B, 273B.

<sup>210</sup> *Charitas numquam excidit: sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessacunt, sive scientia destruetur.*

<sup>211</sup> Lanfrank: *In Omnes Pauli Epistolas Commentarii*, 1. *Cor* 12, Sp. 199A.

<sup>212</sup> Lanfrank: *In Omnes Pauli Epistolas Commentarii*, Epistola B. Pauli Apostoli ad Corinthios Prima, cum glossula interjecta, Sp. 157C (Lanfrank fährt fort: „Vel si syllogistice convicti et crederent, non prodesset eis.“).

<sup>213</sup> Vgl. Lanfrank: *In Omnes Pauli Epistolas Commentarii*, *Cor* 2, Sp. 323B: „*In sublimitate* [scil. *sermonum*], id est in altitudine verborum, et syllogismorum, et aliorum generum disputantium; non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum.“

<sup>214</sup> Vgl. Lanfrank: *In Omnes Pauli Epistolas Commentarii*, 1. *Cor* 1, Sp. 157C: „Per quam (dialecticam) crux i.e. mors Christi eam simpliciter intelligentibus evacuari videtur, quia deus immortalis, Christus autem deus; Christus igitur immortalis. Si autem immortalis, mori non potuit. Sic de partu Virginis et quibusdam aliis sacramentis. Perspicaciter tamen intuentibus dialectica sacramenta dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat.“

dem dialektischen Instrumentarium unauffällig umgegangen, etwa durch die Wahl bestimmter anderer, aber gleichwertiger Sätze (*per aequipollentias propositionum tegere artem*), um nicht den Eindruck falscher Autorität zu wecken, während die Autorität und Wahrheit bei den Heiligen Vätern liege. Zugleich bemerkt er, dass ihm Augustins Lob des Nutzens der Dialektik *in theologicis* bekannt sei.<sup>215</sup>

Ohne dies hier im Einzelnen belegen zu müssen, hält sich über die Zeit die Vorstellung, dass die Darstellung der Heiligen Schrift zwar nicht auf ihrer Oberfläche den Regeln der Logik folgt, dafür aber in ihrer verborgenen subkutanen Strukturierung: Anschaulich zum Ausdruck gebracht beispielsweise von Honorius Augustodunensis,<sup>216</sup> wenn es in seiner Psalmenerklärung heißt: Die Syllogismen seien in der Heiligen Schrift verborgen wie der Fisch im tiefen Wasser und wie der Fisch aus dem Wasser, so müssten die Syllogismus zum Nutzen der Menschen aus der Heiligen Schrift hervorgezogen werden.<sup>217</sup> Von Luther wird das noch überboten, wenn es bei ihm heißt: Die Psalmen, die uns das Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit lehren, seien nichts anderes als *syllogismi ex primo praecepto*:

David [...] ist poeta und orator ex Mose worden und kann die lieblichsten Psälmlin daraus machen. *Nam totum psalterium nihil aliud est quam syllogismi ex primo praecepto. Minor,*

---

<sup>215</sup> Vgl. Lanfrank: *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem* [1062]. In: Id., *Opera Omnia*. Paris 1880 (*PL* 150), Sp. 407–442, hier cap. VII, Sp. 417A: „Sed testis mihi deus est, et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum, nec proponere, nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Etsi quando materia disputandi talis est, ut [per] hujus artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque Patrum auctoritate confidere, quamvis beatus Augustinus [...] hanc disciplinam amplissime laudet [...]”

<sup>216</sup> Über ihn und die Rätsel, die sich mit ihm verbinden, u.a. Valerie I. J. Flint: *The Career of Honorius Augustodunensis. Some Fresh Evidence*. In: *Revue Bénédictine* 82 (1972), S. 63–86, auch Ead., *The Chronology of the Works of Honorius Augustodunensis*. In: *Revue Bénédictine* 82 (1972), S. 215–241, sowie Ead., *Heinricus of Augsburg and Honorius Augustodunensis: Are They the Same Person?* In: ebd., 92 (1982), S. 148–158; die Verfasserin ist der Ansicht, „Augustodunensis“ sei eine Bezeichnung für Augsburg, ferner Marie-Odile Garrigues: *Qui était Honorius Augustodunensis?* In: *Angelicum* 50 (1973), S. 20–49, Id., *Honorius était-il bénédictine?* In: ebd. 19 (1977), S. 27–46, Ead., *L’anonymat d’Honorius Augustodunensis*. In: *Studia Monastica* 25 (1983), S. 31–71, Ead., *Utrum Honorius ubique sit totus?* In: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 35 (1982), S. 31–64, Robert D. Crouse: *Honorius Augustodunensis: Disciple of Anselm?* In: *Analecta Anselmiana*. IV. 2. Hg. von Helmut Kohlenberger. Frankfurt am Main 1975, S. 131–139, Id., *A Twelfth-Century Augustinian: Honorius Augustodunensis*. In: *Studia ephemeridis ‚Augustinianum‘* 26 (1987), S. 167–177.

<sup>217</sup> Honorius: *Expositio psalmorum selectorum* (*PL* 172, Sp. 269–310, hier Sp. 279): „Syllogismi latent in sacra Scriptura, ut piscis in profunda aqua: et sicut de aqua piscis in usum hominis extrahitur, ita syllogismus de Scriptura ad utilitatem elicitur; [...]”

die heißt *fides*; *maior* heißt *verbum dei*; *conclusio*, die ist *factum et executio*. *Maior*: *Deus respicit miseros*; *minor*: *Ego sum miser*; *conclusio*: *Ergo deus me quoque respiciet*. *De minore dubitat homo*.<sup>218</sup>

Für ihn ist David sowohl Dialektiker als auch Rhetor.<sup>219</sup>

## 6. Analyse und Anatomie des Buches der Natur

Die Austauschbarkeit der Ausdrücke *analysis* und *anatomia* wird im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts unspektakulär. Zumindest vorübergehend werden beide synonym gebraucht – und zwar durchgängig, also nicht nur in der Bibelhermeneutik. Der Ausdruck *anatomia* ist zwar viel verbreitet nicht zuletzt im Sinn einer *kritischen* Analyse von Wissensansprüchen, die mit einer Widerlegung, einer *resolutio* enden kann, aber das ist nur eine seiner vielfältigen Verwendungsweisen im 16. und 17. Jahrhundert. So findet sich der Ausdruck Anatomisieren als kürzende, skelettartige Zusammenfassung „*anatomie logica*“.<sup>220</sup>

Ich möchte nur ein einziges Beispiel dafür anführen, dass sich die Parallelisierung von Analyse und Anatomie auch in Versuchen der Renovierung des Lesens des Buches der Natur niederschlägt. Im Aphorismus 51 seines *Novum Organum* charakterisiert Bacon das *richtige* Vorgehen bei der Erkenntnis der Natur. Dort sagt er, es sei besser, die Natur zu zerschneiden, er verwendet den Ausdruck *secare*, als von ihr Abstraktionen zu bilden.<sup>221</sup> Im Aphorismus 124 fordert Bacon das ‚sorgfältigste Zerlegen und Anatomisieren der Welt‘ („*facta mundi*

---

<sup>218</sup> Luther: Tischreden 1. Bd. , Nr. 369, S. 160.

<sup>219</sup> Vgl. Luther: Vorlesung über die Stufenpsalmen, 1532/33, 1540 (Werke 40. Bd. III, S. 1–476, hier S. 139): „Sed hic David se ostendit Rhetorem quoque esse. Dialectice dicit esse Deo agendas gratias pro conservatione et defensione huius regni. Nunc Rhetorice amplificat periculum, cum dicit: Homines insurgunt contra nos. Est enim Emphasis in vocabulo ‚Homines‘, quasi dictat: Nos Iudaei sumus quasi ultima fex orbis et minima hominum portio. Insurgent autem contra nos homines, hoc est Reges, Principes, Divites, Sapientes et quicquid in hoc seculo potens et magnum est, [...]“

<sup>220</sup> So Tobias Seifart (1608–1664): *Compendii Hutteriani De Praecipuis Religionis Christianae Articulis Ex Scripturis Sacris & Libris Concordiae summo studio Anatomie Logica [...]*. Altenburg 1636.

<sup>221</sup> Vgl. Francis Bacon: *Novum Organum* [1620]. In: Id., *The Works [...]*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis und Douglas Denon Heath. Vol. I. New Edition. London 1889, S. 147–365, Aph. 51 (S. 168): „Intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam, atque ea quae fluxa sunt fingit esse constantia. Melius autem est naturam secare, quam abstrahere; id quod Democriti schola fecit, quae magis penetravit in naturam quam reliquiae. Materia potius considerari debet, et ejus schematismi et metaschematismi, atque actus purus, et lex actus sive motus; Formae enim commenta animi humana sunt, nisi libeat leges illas actus Formas appellare.“

dissectione atque anatomia diligentissima“),<sup>222</sup> und das ist bei ihm kein singulärer Sprachgebrauch.<sup>223</sup> Zuvor heißt es bei ihm im Zusammenhang mit den Idolen des Marktes, dass die Worte zumeist nach den Vorstellungen der Menge gebildet würden und sie dann die Dinge danach zerschneiden („res secant“) würden, wie es dem gewöhnlichen Verstand einleuchte.<sup>224</sup>

Bei der Anatomie, also dem *secare*, unterscheidet Bacon drei Formen, die auf die (verborgenen) Konfigurationen von Körpern zielen: Die erste Form sei die des ›Skalpells‹, die über die sinnliche Wahrnehmung der Oberfläche des Zerlegten nicht hinausgehe; sie verbleibe bei dem (nur) Sichtbaren und (sinnlich) Wahrnehmbaren und biete daher auch keinen Zugang zu den latenten Strukturen.<sup>225</sup> Die zweite Art der Anatomie ist die ‚metaphorische‘ der Alchemisten, die ‚Feuer-Analyse‘ (*quaerere per ignem* oder *analysis per ignem*). Auch sie genüge nicht im Blick auf das angestrebte Ziel und sei daher inadäquat. Der ›Schematismus‹ sei viel zu fein, um durch ›Feuer-Analyse‹ erkannt werden zu können, sondern eher werde seine Erkenntnis dadurch beeinträchtigt:

Itaque facienda est corporum separatio et solutio, non per ignem certe, sed per rationem et inductionem veram, cum experimentis auxiliaribus; [...].<sup>226</sup>

Es ist die dritte Art, die *experimentell method* erklärt Bacon zu seiner Methode der Analyse, der Anatomie. Sie sei die wahre Zerlegung der verborgenen Strukturen in Körpern gleicher Art<sup>227</sup> – »anatomia vera schematismi latentis«. Sie verfare über Schließen und Induktion, unterstützt durch das Experiment – ein Vorgehen, das »the true textures and configurations of bodies« erkennen lasse. Das *secare* erscheint als ein Vorgehen, das die Texturen der Körper erkennen lässt. Bacon verwendet Ausdrücke wie *textures*, aber auch *schematismi* und *meta-schematismi*, die es zu erkennen gelte.

---

<sup>222</sup> Vgl. ebd., *Aph.*, § 124, S. 218.

<sup>223</sup> So heißt es beispielsweise bei Bacon: *De principiis atque originibus secundum fabulas cupininis et coeli* [ca. 1610, postum 1653] In: Id., *Works*. Ed. Spedding. Vol. III, S. 63–118, hier S. 86: „Verum rite et ordine philosophanti, naturae plane facienda est dissectio non abstractio (qui autem secare eam nolunt, abstrahere coguntur), atque omnino materia prima ponenda est conjuncta cum forma prima, ac etiam cum principio motus primo, ut invenitur.“

<sup>224</sup> Bacon, *Novum Organum* [1620], *Aph.* 59, S. 171: „[...] Verba autem plerumque ex captu vulgi induntur, atque per lineas vulgari intellectui maxime conspicuas res secant.“

<sup>225</sup> Vgl. Bacon: *Novum Organum*, II, *Aph.* 7, S. 233.

<sup>226</sup> Vgl. ebd., II, *Aph.* 7, S. 234.

<sup>227</sup> Ebd.

Es ist freilich nicht leicht zu erkunden, was Bacon unter den nicht selten von ihm gebrauchten Ausdrücken *schematismi* und *metaschematismi* genau verstanden wissen will, die er vermutlich mehrdeutig, aber wohl *nicht* metaphorisch gebraucht.<sup>228</sup> Die Bacon-Forschung hat diesen Ausdrücken, wenn ich es richtig sehe, keine sonderliche Aufmerksamkeit geschenkt, aber sie scheinen entscheidend zu sein, um zu klären, worauf das *secare* bei Bacon zielt. Er verwendet die Ausdrücke, um das zu bestimmen, was er gegen das Bilden von Abstraktionen angesichts der Natur stellt: Es ist ihr ›Zerschneiden‹, das die Schule Demokrits befolgt habe, die daher tiefer in die Natur eindrang als andere. Es gelte die Materie selbst zu betrachten, und bei dem, was zu betrachten ist, werden auch die Ausdrücke *schematismi* (und *metaschematismi*) verwendet. In der Grammatik (respektive Rhetorik) bezeichnete der Ausdruck unter anderem den Anspruch, scheinbar etwas zu sagen, aber in Wirklichkeit etwas anderes zu sagen, also eine bestimmte Uneigentlichkeit,<sup>229</sup> oder aber auch ›äußere Form‹ oder ›Erscheinung‹, das etwas anderes simuliert, und zwar als eine wohlüberlegte Veränderung gegenüber seiner gewöhnlichen Bedeutung. Das Verb *σχηματίζειν* wird offenbar nicht selten in diesem Sinn verwendet; *μετασχηματίζω* meint gewöhnlicher Weise, ein *σχῆμα* von etwas in etwas anderes (neues) zu ändern, zu verwandeln.<sup>230</sup> Der Ausdruck findet sich in Platons *Nomoi* (903 und 906).<sup>231</sup> Seneca verwendet die lateinischen Ausdrücke *transfigurari* und

<sup>228</sup> Vgl. aber Graham Rees, *Bacon's Philosophy: Some New Sources with Special Reference to the Abecedarium Novum Naturae*. In: Marta Fattori (Hg.), *Francis Bacon: terminologia e fortuna nel XVII secolo*. Roma 1984, S. 223-244, mit Hinweisen zu verschiedenen Bedeutungen dieses Ausdrucks bei Bacon. Rees unterscheidet drei Bedeutungen: *schematismus magnus* bezieht sich auf ganze gemachte Welt, *schematismus materiae* bezieht sich auf alle einfachen Qualitäten sowie *schematismus latens*, der sich auf alle mikroskopischen Konstellationen bezieht; ferner Beneditino Gemelli, *Aspetti dell Atomismo Classico nella filosofia di Francis Bacon e nel seicento*. Firenze 1996. S. 153 und S. 182-195, der Bacons Ansichten nicht zuletzt auf Lukrez zurückführt.

<sup>229</sup> Vgl. den Eintrag bei Johann Christian Gottlieb Ernesti: *Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae*. Lipsiae 1795 (ND Hildesheim/Zürich/New York 1983), S. 338–341. Unterschieden wird beispielsweise von Quintilian, *Inst orat*, IX, 1, 10 und 14, ferner IX, 3, 1: „[...] verum *schemata lexeos* duorum sunt generum, alterum loquendi rationem novat, alterum maxime conlocatione exquisitum est. Quorum tametsi utrumque conventit orationi, tamen possis illud grammaticum hoc rhetoricum magis dicere.“ Zu unterscheiden ist das von *schemata dianoes* („Schemata“ der Sprache und „Schemata“ des Denkens). Quintilian führt (IX, 1, 14) die enge Bedeutung von „schema“ auf Zoilus zurück, hierzu auch George Kennedy: *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton 1963, S. 116 sowie S. 289–290, zudem H. Schrader, *Σχῆμα* und *τρόπος* in den Homerscholien. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte beider Wörter. In: *Hermes* 39 (1904), S. 563–603.

<sup>230</sup> Philon von Alexandria: *De aeternitate mundi*, 79, umschreibt die Verwandlung des Waxes in eine neue ‚Form‘ als: *ὁ μετασχηματιζόμενος κηρός*; zum Ausdruck auch Aristoteles, *De sens*, 446<sup>b</sup>9.

<sup>231</sup> Platon spricht etwa im *Timaios* 33b von ‚ähnlichen Figuren‘ (*ὁμοία σχήματα*).

*transfiguratus*.<sup>232</sup> Zudem besitzt der Ausdruck *μετασχηματισμός* biblische Verwendungen<sup>233</sup> und er selber wie auch der Ausdruck *σχήμα* hat dabei eine breit gefächerte Verwendung.<sup>234</sup> In der Rhetorik versteht Aristoteles unter Schema die figurale Rede.<sup>235</sup> *σχήμα* scheint in der antiken Rhetorik austauschbar mit *τρόπος* gewesen zu sein und in engere Parallele zu *χαρακτηρισμός* zu stehen. Zur Zeit Bacons wird der Ausdruck zudem gern verwendet, wenn es um diagrammatische Darstellungen von Lehrwissen geht, bei dem durch (logische) Analyse seine Struktur sichtbar gemacht wird (so wurde der Ausdruck denn auch für analytische Abbildungen verwendet), die ihre Darstellung mittels *methodus tabellaria* finden.<sup>236</sup> Bei

<sup>232</sup> Hierzu Ernst Bickel: *ΜΕΤΑΣΧΗΜΑΤΙΖΕΣΘΑΙ*. Ein übersehener Grundbegriff des Poseidonius. In: *Rheinisches Museum für Philologie* 100 (1957), S. 98–99.

<sup>233</sup> Vgl. z.B. 1 *Kor* 4, 6, wobei beträchtliche Schwierigkeiten bestehen, die dortige Verwendung zu deuten, weil sie in bestimmter Hinsicht abweichend oder singular sich darstellt, hierzu u.a. David R. Hall: *A Disguise for the Wise: ΜΕΤΑΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟΣ* in 1 Corinthians 4. 6. In: *New Testament Studies* 40 (1994), S. 143–149, ferner Johan S. Vos: *Der ΜΕΤΑΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟΣ* in 1 Kor 4, 6. In: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der älteren Kirche* 86 (1995), S. 154–172, dort auch mit Hinweisen zur Geschichte der Forschung; darunter auch die Verwendung, dass damit eine Art übertragene Bedeutung, eine verhüllende Rede gemeint sei, und vieles mehr bietet diese ausgezeichnete Studie.

<sup>234</sup> Zum *σχήμα*-Ausdruck Josef Martin: *Antike Rhetorik. Technik und Methode*. München 1974, II. Die Figuren, S. 270–315, ferner Dirk Marie Schenkeveld: *Studies in Demetrius On Style*. Proefschrift [...]. Amsterdam 1964, S. 116–134, auch Ernesti: *Lexicon* (Anm. 218), S. 338–344. – Siehe auch Quintilian: *Inst Orat*, I, 8, 16; ferner Cicero: *Brutus*, 17, 69, 21, 1: „ornari orationem Graeci putant, si verborum immutationibus utantur quos appellant [...]“; ferner Pseudo-Plutarch, *De vita et Poesi Hom.* (ed. Dübner) II, 15, V, 107, 45. In *De victu* I, 23, 2 findet sich eine Aufzählung der *σχήματα*, durch die sich die sinnlichen Wahrnehmungen der Menschen ergeben würden.

<sup>235</sup> Aristoteles: *Rhet*, II, 24, 140A; sowie *Id.*, *Poet.* 19, 1456b; dazu auch Josef Martin: *Antike Rhetorik. Technik und Methode*. München 1974. S 270ff. Die (rhetorischen) *σχήματα* weist er der *ὑποκριτικῆ τέχνῃ* zu, mithin der Kunst des Deklamierens. Hierzu auch Dirk Marie Schenkeveld, *Stoic and Peripatetic Kinds of Speech Acts and the Distinction of Grammatical Moods*. In: *Mnemosyne* 37 (1984), S. 291–353, insb. S. 292–294.

<sup>236</sup> Das erste Beispiel, das ich finden konnte, bietet Valentin Erythraeus (Roth 1521–1576), Lehrer am illustren Gymnasium in Straßburg, später dann Rektor des Altdorfer Gymnasiums – zu ihm Georg Andreas Will und Christian Conrad Nopitsch: *Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon*. Bd. 1. Nürnberg/Altdorf 1755 (ND Neustadt an der Aisch 1997), S. 351–355, ferner Anton Schindling: *Humanistische Hochschule und Freie Reichsstadt, Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621*. Wiesbaden 1977, S. 205–206 sowie S. 225–227 – bereits 1547 mit einer tabellarischen Darstellung und bezeichnet als *Σχεματισμοί, Hoc est, Tabvlae Qvaedam Partitionvm Oratoriarvm M.T. Ciceronis, et Qvatvor Dialogorvm in Easdem Ioannis Sturmii*. Es handelt sich um eine entsprechende Aufbereitung der Dialoge Johannes Sturms (1507–1589), seines Lehrers in Straßburg, zur Analyse der Reden Ciceros, die 1539 zuerst in der Fassung von zwei, dann bei Erythraeus in ihrer vierfachen Gestalt erscheinen; vier Jahre spätere entsteht die Bearbeitung des Logik-Lehrbuches Sturms, bei der der Ausdruck auch verwendet wird, vgl. Erythraeus: *Σχεματισμοί διαλεκτικοί*. *Tabvlae Dvorvm Librorvm Partitionvm Dialecticarvm Ioannis Sturmij: unà cum praecipuorum locorum explicatione addita cum ex ipsius Authoris annotationibus: tum ex ipso*

Aristoteles bezeichnet *σχῆμα* in der Metaphysik die sichtbare Gestalt, die ‚Form‘. Das dürfte auch der Hintergrund für die Verwendung des Ausdrucks für Illustrationen sein.<sup>237</sup>

Im zweiten Buch des *Novum Organum* bezeichnet *schematismi* die verborgenen, die latenten Prozesse der Natur:<sup>238</sup> Ihre Entdeckung sei etwas Neues: „Similiter, inquisitio et inventio latentis schematismi in corporibus res nova, non minus quam inventio latentis processus et Formae.“<sup>239</sup> Die Wissenschaft stehe noch am Anfang (*atrium*, Vorhof) und erlange noch keinen Zugang zum Inneren der Natur.<sup>240</sup> Es die innere Form, die das *secare* im Sinn Bacons allein zu ergründen vermag aus der äußeren Form.<sup>241</sup>

Alle drei von Bacon angesprochenen Formen des Anatomisierens bleiben später in der einen oder anderen Weise präsent. So denn auch die Tieferlegung der Anatomie im Blick auf das, was ans Licht gefördert werden soll, etwa im Rahmen der „Mystical Anatomy“, die beispielsweise John Webster (1610–1682) im Zuge seiner kritischen Auseinandersetzung mit der universitären Situation in England umschreibt. Sie exponiert er gegenüber Anatomen wie Harvey, denn erst sie entdeckte den wahren Schematismus und die Signatur der Dinge. Bei diesen Anatomien geht es um den *spiritus mechanicus* oder *Archeus*: um ein in der ganzen Welt schaffendes und herrschendes Prinzip, das unsichtbar sei, sich aber aus seinen Wirkun-

---

Aristotele; alijs[ue] eius artis melioribus scriptoribus. Argentinae 1551. – Den Ausdruck *Metaschematismen* verwendet Goethe, allerdings nicht in seinem Bacon-Kapitel, sondern in dem zu den „Alchemysten“, vgl. Id., Zur Farbenlehre. Historischer Teil, 4. Abt. ([1810], Sämtliche Werke (Frankfurter Ausgabe), I. Abteilung, Bd. 23/1, hg. v. Manfred Wenzel, Frankfurt am Main 1991, S. 663: „Übergänge, Metaschematismen und Verwandlungen“, sowie in dem zu „Johann Baptista Porta“ (ebd., S. 672): „Metaschematismen und Metamorphosen“; der Herausgeber Manfred Wenzel gibt das (S. 1309 und S. 1314) als „Umgestaltungen“ wieder, allerdings ohne Hinweise auf die Herkunft dieses Ausdrucks.

<sup>237</sup> Verwendet z.B. in der *Topographia christiana* des als Verfasser nicht sonderlich greifbaren Kosmos Indikopleustes (6. Jh.), zu einer Edition Wanda Woska-Conius (Hg.): *Cosmas Indicopleustès, Topographie Chretienne*. Tom. I (liv. 1–IV), II (liv. V und III. Paris 1968, 1970 und 1973; vor allem im Buch IV der Topographie, wo er mit den Ausdrücken *σχῆματα*, *διαγραφαί*, *καταγραφάι* auf die Illustration verweist.

<sup>238</sup> Vgl. Bacon: *De dignitate et augmentis scientiarum* [1623], in: *The Works I*, ed. Spedding, S. 423–837, IV, S. 125.

<sup>239</sup> Bacon: *Novum Organum*, II, Aph. 7, S. 233.

<sup>240</sup> Ebd.: „Vrsamur enim plane adhuc in atriis naturae, neque ad interiora paramus aditum.“

<sup>241</sup> Im Hintergrund dürfte die Wiederbelebung des antiken Atomismus stehen, hierzu u.a. Charles T. Harrison, *The Ancient Atomism and English Literature of the Seventeenth Century*. In: *Harvard Studies in Classical Philology* 45 (1934), S. 1–79, Marie Boas: *The Establishment of the Mechanical Philosophy*. In: *Osiris* 10 (1952), S. 412–541, Robert H. Kargon: *Atomism in England from Harriot to Newton*. London 1966.

gen erschließen lasse, das dann die anatomisierten Teile wieder zu einem Ganzen fügt und auf Gott zurückweist.<sup>242</sup>

## 7. Heterostereotyp des Zerschneidens

Das Heterostereotyp lässt sich nun genauer bestimmen: Durch das Zerstückeln und Zerreißen verliere man das Ganze und erst das sei wahrer Gegenstand des Erkennens. In der erwähnten *Oratio* Melanchthons ist der Übergang vom *tractare* zum *secare* nicht zuletzt eine Kritik an den »ungelehrten Bibelinterpreten« und es bietet ein positives Autostereotyp. Bei Luther, der die »meynung des gantzten texts« berücksichtigt wissen will,<sup>243</sup> ist es die Opposition gegen die scholastische Theologie, deren (vermeintliches) Zersplittern der Heiligen Schrift dieser Vorwurf entlarvt. Es sei, wie er in der Disputation mit Johannes Eck (1486–1543) sagt, jede einzelne Stelle wieder auf das Ganze zu beziehen, um sie richtig verstehen zu können: „[...] verbi intelligentia ex tota scriptura et circumstantia rerum gestarum petenda est, [...]“<sup>244</sup> Insonderheit sei es die „quadriga sensuum“, also der vierfache Schriftsinn, der die Heilige Schrift in einer unangemessenen Weise zerstücke und die Klarheit der Schrift nicht anerkenne.<sup>245</sup> Konzise formuliert Luther das in einer seiner Tischreden:

Der Sophisten und Schultheologen Vermessenheit und Kühnheit ist gar ein gottlos Ding, welche auch etliche Patres gebilliget und gelobet haben, nehmlich geistliche Deutung der heiligen Schrift, dadurch sie jämmerlich zerrissen ist [...].<sup>246</sup>

---

<sup>242</sup> Webster: *Academiarum Examen, or the Examination of Academies* [...]. London 1654 (ND in Allen G. Debus, *Science and Education in the Seventeenth Century. The Webster-Ward Debate*. London/New York 1970), S. 74 (auch S. 35–36).

<sup>243</sup> Luther: *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* [1525]. In: Id., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 18. Bd. Weimar 1908, S. 62–214 hier S. 69: „Es gilt aber nicht, eyn wort heraus zwacken und drauff pochen, man mus die meynung des gantzten texts, wie er an eynander hangt, an sehen.“

<sup>244</sup> Luther: *Disputatio Johannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita* [1519]. In: Id., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. 2. Bd. Weimar 1884, S. 250–382, hier S. 302. Auch Id., *Disputatio inter I. Eccium et M. Lutherum* [1518]. In: Id., ebd., 59. Bd. Weimar 1983, S. 427–605, hier S. 575: „Non est iste modus Scripturas divinas feliciter intelligendi vel interpretandi, si ex diversis locis diversa decerpantur dicta, nulla habita ratione vel consequentiae vel collationis. Immo iste est canon errandi vulgatissimus in sacris literis. Oportet ergo theologum, si nolit errare, universam Scripturam ob oculos ponere, et contraria contrariis conferre [...]“

<sup>245</sup> Vgl. Luther: *Operationes in Psalmos* [1519–21]. In: Id., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, 5. Bd. Weimar 1892, S. 214; auch S. 644: „Nonne impiissimum est sic partiri scripturas, ut literae neque fidem neque mores neque spem tribuas, sed solam historiam iam inutilem?“

<sup>246</sup> Luther: *Tischreden*. 2. Bd., Nr. 2083b, S. 317; im lateinischen Paralleltext heißt es „dilacerare“

Das Heterostereotyp ist freilich alt. Bernhard von Clairvaux bringt den Einsatz des logischen Instrumentariums auf die Formel: Angesichts der Glaubensmysterien würde Abaelard ›non aperit, sed diripit‹. Wie das verstanden sein soll, beleuchtet der biblische Bezug: Die Illustration erfolgt anhand der jüdischen rituellen Zerlegung des Opferlammes, das nicht ›zerrissen‹, sondern ›geöffnet‹ werde.<sup>247</sup> In einem anderen Brief greift er zum Bild des nahtlosen Gewandes des Herrn, das Abaelard zerteilt und zerfasert habe. Dies ist eine Anspielung auf *Matth 27, 35*, wo die Kriegsknechte das Gewand Christi nach der Kreuzigung zerteilen; das wird dann nicht selten mit den Häretikern parallelisiert, welche die Heilige Schrift zerstückelten. Selbst wenn es wieder zusammengenäht werden könnte, würde man es unwiderbringlich verändert haben: Aber das Gewand des Herren soll unbeschädigt („*integra*“) bleiben, so wie es gewoben ist, nämlich als ein Ganzes („*contexta per totum*“). Das, was in dieser Weise der Heilige Geist gewoben und zusammengefügt hat, dürfe vom Menschen nicht aufgelöst („*disolvetur*“) werden.<sup>248</sup> Bernhard geht es nicht darum, die (logische) Analyse überhaupt zu kritisieren, sondern ihren besonderen Gebrauch, der aus seiner Sicht gerade das zu zerstören drohe, was es zu finden gelte. In *De doctrina christiana* beschreibt Augustinus die *tractatio* als *operta aperire*.<sup>249</sup> Bei ihm finden sich Wendungen wie *aperire atque explicare* sowie *intellegere atque tractare*.

Boethius verwendet den Ausdruck gelegentlich zur Beschreibungen des Ziels seines Kommentierens.<sup>250</sup> Gegen das fortwährend drohende Heterostereotyp ließ sich das Autostereotyp

---

<sup>247</sup> Bernhard von Clairvaux: *Epistolae* [...] 181–310 [...] 311–547. In: Id., *Opera*. Vol. VIII. *Ad fidem codicum rensusuerunt Jean Leclerq und Henri Rochais*. Romae 1977, *Ep.* 188, S. 11: „Irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana Dei, quaestiones de altissimis rebus temerariae ventilantur, insultatur Patribus, quod eas magis sopiendas quam solvendas censuerint. Inde fit quod agnus paschalis, contra Dei statutum, aut aqua coquitur, aut crudus discerpitur, more et ore bestiali. Quod residuum est, non igne comburiter, sed conculcatur. Ita omnia usurpat sibi humanum ingenium, fidei nil reservans. Tentat altiora se fortiora scrutatur, irruit in divina, sancta temerat magis quam referat, clausa et signata non aperit, sed diripit, et quidquid sibi non invenit pervium, id putat nihilum, credere dedignatur.“

<sup>248</sup> Vgl. ebd., *Ep.* 334, S. 273: „Dividuntur vestimenta Christi, sacramenta Ecclesiae scinduntur; sed integra mante tunica inconsultis, desuper contexta per totum. Tunica haec unitas est Ecclesiae, quae scissuram ignorat, divisionem non recipit. Quoad enim desuper contextum est, quod Spiritu Sancto compactum est, non disolvetur ab hominibus.“

<sup>249</sup> Vgl. Augustinus: *De Doctrina Christiana*, Prol. 1: „[...] sunt praecepta quaedam tractandarum scripturarum, quae studiosis earum video non incommode posse tradi, ut non solum legend alios, qui divinarum litterarum operta aperuerunt, sed etiam ipsi Aperiendo proficient.“

<sup>250</sup> Boethius: *In Categorias*, ad III, 9 (*PL* 64, S. 159–294, hier S. 186).

der erfolgreichen Anatomie stellen. Sie wird zum *Paradigma* des *guten* Gebrauchs, indem das Ganze zwar zerlegt wird, aber gerade, um seine innere Bestimmtheit erkennen zu können.

Vielleicht der letzte Versuch, 2 *Tim* 2, 15 in den polemischen Kreis einzuschließen, findet sich nahezu 200 Jahre nach Melanchthon in einer Disputation, die wie die *Oratio* ausschließlich dieser Stelle gewidmet ist. 1723 untersucht der Leipziger Professor der Theologie Salomon Deyling (1677–1755) minutiös nicht allein die Umstände der Äußerung des Apostels, sondern auch die Stelle Wort für Wort.<sup>251</sup> Deyling sind die Auslegungstraditionen selbstverständlich noch präsent.<sup>252</sup> Doch geht auch seine Deutung weit über den engeren Wortlaut hinaus: Hiernach warne der Apostel vor allen fehlerhaften Missdeutungen des Wortes nach den ›individuellen‹ und mitunter ›absurden‹ Hypothesen, die sich die Menschen machten, nach ihren eigenen Grundsätzen und sophistischen Spekulationen. Insbesondere sind es die *fanatici*, auf die Deyling in diesem Zusammenhang zielt.<sup>253</sup> Dem nun setzt er die *richtige Teilung* des Wortes entgegen und das greift dann insbesondere auf die von ihm empfohlenen *subsida hermeneutica* aus. Die Gegner haben sich zwar gewandelt, doch ändert das nichts am Einsatz dieser Stelle.

Nur erwähnt sei, dass es immer schwer gefallen ist, anzugeben, was der Apostel an dieser Stelle mit dem griechischen Ausdruck *ὀρθοτομοῦντα* meint. In der Heiligen Schrift findet sich kein paralleler Gebrauch, und bereits Melanchthon erörtert einige der Möglichkeiten, auf die sich die Metaphorik des Ausdrucks beziehen könnte. Der gelehrte englische Theologe Matthaeus Polus (Poole 1624–1679) trägt in seinem ebenso riesigen wie zuverlässigen Kommentar-Kompendium zur Heiligen Schrift nach den Ausführungen zur Bedeutung von 2 *Tim* 2, 15 (dabei weist er für das *secare* explizit auf Melanchthon hin<sup>254</sup>) allein sieben Hin-

---

<sup>251</sup> In Deyling, *ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*, II. ad Timoth. II, 15 [...] Praeside Dn. Salomo Deylingio [...] publicè explicabit M. Carolus Gottlob Stollus [...]. Lipsia 1723, wird gleich zu Beginn die folgende Übersetzung des griechischen Textes gegeben (§ 1, S. 5): „Stude teipsum probatum sistere Deo operarium, qui non erubescat, recteque secet sermonem veritatis.“

<sup>252</sup> Der Abschnitt beginnt mit (§ IX, S. 16): „Hoc veritatis verbum Apostolos vult ΟΡΘΟΤΟΜΕΙΣΘΑΙ. Interpretes haud difficulter intelligunt, Metaphoram huic verbo inesse, sed unde desumpta sit, non satis definiunt, nec inter se consentiunt. Multi similitudinem petitam esse putarunt a legali victimarum sectione ac distributione partium, quae decenti ordine fieri debebat, Lev, I, 6. In hac sententia fuerunt Phil. Melanchthon peculiari oratione [...].“

<sup>253</sup> U.a. ebd., § XXXIII, S. 35/36.

<sup>254</sup> Vgl. Polus: *Synopsis Criticorum aliorumque Sacrae Scripturae interpretum et commentatorum, Summo studio & fide adornata [...1669–76]. Revisum & àmendis plurimis repurgatum. Francofurti 1694. Tom. V, Sp. 1056: „[...] Rectè secantem (vel, tractantem [...] vel praedicantem [...]).“ Am Seitenrand findet sich ein „Me.“ vermerkt – es steht für Melanchthon. Polus fährt fort: „Optimè*

weise auf die möglichen Bezüge vor – und das sowohl im Blick auf die Heilige Schrift als auch mittlerweile mit Rücksicht auf die lateinische und griechische Antike, die das sprachliche Feld umschreibt.<sup>255</sup> Sei es nun, ob etwas zerlegt oder nur von dem nicht Dazugehörenden geschieden werden soll, ob das Vorbild das Zerschneiden natürlicher Körper ist und ob dabei ein regelhaftes Vorgehen gemeint sei, ob es die jüdischen Priester des Alten Testaments sind, die Welt der Bauern oder die der Steinmetze. Was auch immer der Apostel gemeint haben mag, es geht – wie gesehen – nicht allein um philologische Fragen, sondern um solche der Anschließbarkeit für eine bestimmte *subsidia hermeneutica* der Behandlung der Schrift und um die Abwehr der sie begleitenden Heterostereotypen.

#### 8. Das Ideal des Zusammenhangs: *Panharmonia*

Zwar ist die Anatomie des Menschen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts keine mehr von Schweinen, Hunden oder Affen, doch ist sie weder eine des *homo naturalis* noch des *homo monstruosus*, sondern des *homo absolutus*, der bei Vesal seine Darstellung finden soll. Sie ist weitgehend die des *idealen* menschlichen Körpers, frei von zahlreichen Deformationen, die er

---

sanè. Nam *ὀρθοτομεῖν*, tum apud LXX, tum apud alios probatos auctores, sumitur pro, *rectè aliquid tractare verbum veritatis*. [...] Optimè Vulgatus reddit *recte tractantem*, significatione à speciei ad genus traducta; ut saepe fit, ut Prov. 3, 6 & 11, 5. Nam ut *καινοτομεῖν*, propriè denotans *novas vias secare*, ex usu linguae Graecae, *res novas moliri*, vel *suscipere*, valet; pari ratione etiam *ὀρθοτομεῖν* sign., *res rectas aggredi*, vel *facere*. [...].”

<sup>255</sup> Ebd., Sp. 1056-1057: „Primum omnium, quod ad doctrinam ipsam attinet, nihil praemittere quod dicendum sit, nihil etiam adjicere de suo, nihil mutilare, discernere torquere; deinde, spectare diligenter quid ferat auditorum captus, quicquid denique ad aedificationem conducit; nec in secundo cortice occupatum medullam intactam relinquere. Similitudo ducta est est, vel. 1. à Victimis; quae non temere, sed cum arte & industria, & certo ritu secari debbant, ut ad Leviticum ostendimus [...]. Est autem & Evangelii annunciatio sacrificium, & quidem egregium. Evangelium autem *ὀρθοτομεῖν*, qui cuique accommodat ea monita quae ei maximè conveniunt: quomodo de victimis aliae patres dabantur Sacerdotibus, alia privatis. [...] Postulat ergò adhiberi curam discernendi membra doctrinae diversa, praesertim legem & Euangelium. Vel, 2. à Securi aut gladio quo resecantur & noxia, & spinas quibus veritas involvitur atque amittitur, & reliquentem placida duntaxat & utilia; vel, circumcidentum inutilia quaeque, & dementum gladio verbi quae ab Evangelii praedicatione sunt aliena.[...]. Vel, 3. à Sectione in lege solemnī. [...] *segmenta vel partículae*. [...]. Vel, 4. à Coquis, quorum est rectè dividere cibos vel, à structore conviviorum. [...] Vel, 5 à Lapidicis, quos melius *ἐργάτας* vocaveris, quàm victimarios illos. [...]. Vel, 6 à viis secandis. Dicunt Latini, *secare viam*, hoc est, praëire, & in itinere dirigere. [...] Sic ergò *viam rectè secare*, est, aliquem in via recte statuere aut servare. [...] Vel, est, verbi veritatis rectam quasi viam patefacere vel aperire; aut, sermonem veritatis, quasi iter, recta patefacere, aut simplicius, rectum verbi veritatis iter tenere. [...]. Vias enim secare solebant ut expeditas usui rederunt. Vel, 7, ab agricolis qui rectos sulcos proscindunt. *Rectè* ergò *secare*, &c. est doctrinam Christianam ea fide tradere, ut nusquam deviet à recto tramite regulae sibi praescriptae h.e. verbi Divini.”

hat oder die er erleidet.<sup>256</sup> So spricht Vesal über bestimmte Abweichungen, die nicht anders einzuschätzen seien, als wenn eine Hand sechs Finger habe oder »aliud monstrosum«. Man solle das übergehen, damit nicht geglaubt werde, das sei allen gemeinsam, und so will er denn auch bei der Darstellung des Menschen verfahren – „in absoluti hominis historia persecuenda“.<sup>257</sup> Das, was etwa Vesal bietet, ist mithin das *Ideal* eines Zusammenhangs, der konstruiert wird aus den zahlreichen Sektionen, die als solche nie das gesamte Bild zeigen, sondern wieder nur in der Zusammensetzung. Vesal und andere haben aus einer Vielzahl von Autopsien die ‚allgemeingültige‘ Abbildung synthetisiert: »ex pluribus corporibus desumptas partium icones in unam universi corporis tabulam componere«.<sup>258</sup> Die idealisierte Darstellung des menschlichen Körpers wird gerade nicht in dem Sinn zur nichtidealisierten, aber schematisierten, bei der die Schematisierungen funktional auf die Vermittlung relevanten Wissens ausgerichtet sind und so zum Beispiel physiologische Vorgänge ebenso darzustellen erlauben wie Handlungsabfolgen.<sup>259</sup> Auf der einen Seite bieten die Darstellungen unter bestimmten Gesichtspunkten irrelevante Redundanz an Informationen – etwa solche, die einen dargestellten Leichnam individualisieren und ihn so als einen bestimmten erkennen lassen. Auf der anderen Seite werden die Darstellungen synthetisiert nach dem Muster des Zeuxis, der für ein

---

<sup>256</sup> Vgl. u.a. Vesalius, *De humani corporis fabrica libri septem*. Basileae 1543 (Faksimile-ND Bruxelles 1964), S. 280: „[...] quum interim ipsis dolendum magis esset, tale ad integram sectionem corpus obtigisse, quod ab hominum canone plurimum variat, nisi forte etiam crebro absolutorum et non monstruosorum hominum sectionibus astitissent, Galeni praecepta ad finem libri primi de Administrandis sectionibus nobis datum nunquam negligentes.“ Vesal scheint hier auf Galen: *De anatomicis administrationibus*. In: Id., *Opera*. Tomus II. Lipsiae 1821, S. 215–731, 1, 11, S. 278, anzuspielen.

<sup>257</sup> Vgl. auch William L. Straus und Owsei Temkin: Vesalius and the Problem of Variability. In: *Bulletin of the History of Medicine* 14 (1943), S. 609–633; Curt Elze: Vesals Anatomie. In: *Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungsgeschichte* 124 (1964), S. 197–225, insb. S. 213–214; Nancy G. Siraisi: Vesalius and Human Diversity in *De Humani Corporis Fabrica*. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 57 (1994), S. 60–88; Malcolm H. Hast und Daniel Garrison: Vesalius on the Variability of the Human Skull: Book I Chapter V of *De humani corporis fabrica*. In: *Clinical Anatomy* 13 (2000), S. 311–320, zu Vesals Körperidealisation auch Jackie Pigeaud, *Forms et normes dans la „De Fabrica“ de Vesale*. In: Jean. Ceard et al. (Hg.), *Le corps a la Renaissance*. Paris 1990, S. 399–421.

<sup>258</sup> So z.B. Albrecht von Haller: *Bibliotheca anatomia*. Tom. I. Zürich 1775 (ND Hildesheim 1969), S. 226.

<sup>259</sup> Vgl. u.a. Karl E. Rothschuh: Über Kreislaufschemata und Kreislaufmodelle seit den Zeiten Wilhelm Harveys (1587–1657). In: *Zeitschrift für Kreislaufforschung* 46 (1957), S. 241–249.

Bild der Helena kein einzelnes hineichendes Modell zu finden vermochte und sich daher von fünf Modellen hinsichtlich der Teile inspirieren ließ.<sup>260</sup>

In dem Augenblick, in dem realisiert wird, dass der textuelle Körper der Heiligen Schrift anders ist als der anatomisierte menschliche Körper, nämlich Realisat *und* Idealisat in *einem*, und dass gemäß den Voraussetzungen ihres Schöpfers beides untrennbar eins ist, verliert – so lässt sich spekulieren – der Vorbild-Charakter einer an der Analogie zum menschlichen Körper orientierten *harmonia*-Vorstellung für die *hermeneutica sacra* an Plausibilität. Die Rede von der *Anatomie* des Text-Körpers wird wieder metaphorisch. Die Heilige Schrift als Realisat und Idealisat in einem heißt, dass sie keine Deformationen aufweisen kann, zwischen *forma potentialis* und *forma realis* kann es bei ihr keinen Hiatt geben. Das Wahrnehmen von Deformationen oder Mängeln setzt *Vergleichbarkeit* voraus. Für die Heilige Schrift jedoch kann es grundsätzlich keinen ‚Vergleichskörper‘ geben. Jeder Vergleich etwa hinsichtlich der stilistischen oder sprachlichen Mängel ihres ›Körpers‹, gemessen etwa an der antiken Literatur, vergleicht immer Unvergleichbares. Sie erscheint als das fleischgewordene Ideal, und ihr Schöpfer als *causa efficiens* oder *exemplaris* teilt ihr notwendig bestimmte Eigenschaften mit, die sie nicht nur unvergleichbar macht, sondern gegenüber jedem Deformationen erleidenden menschlichen Körper überlegen erscheinen lässt; die Analogie wird somit hinfällig. Nur einen einzigen Körper gebe es, der des Heilands, der hiermit vergleichbar ist, und dieser Vergleich ist denn auch gezogen worden, nicht zuletzt, um über seinen Gott-Mensch-Charakter schwierigste Probleme der Bibelhermeneutik zu klären.<sup>261</sup>

---

<sup>260</sup> Zu Beispielen, die in diese Richtung der anatomischen Abbildungen zielen, Hendrik Punt: Bernard Siegfried Albinus (1697–1770) und die anatomische Perfektion. In: *Medizinhistorisches Journal* 12 (1977), S. 325–345, James Elkins: Two Conceptions of the Human Form: Bernard Siegfried Albinus and Andreas Vesalius. In: *artibus et historiae* 7/14 (1986), S. S. 91–106.

<sup>261</sup> So bei den drei Kappadoziern, hierzu D. F. Winslow: Christology and Exegesis in the Cappadocians. In: *Church History* 40 (1971), S. 389–396, auch J. H. Crehan: The Analogy Between *Verbum Dei Incarnatum* and *Verbum Dei Scriptum* in the Fathers. In: *Journal of Theological Studies*. 6 (1955), S. 87–90. Durch die Oikonomia des Sohnes erfährt man etwas über den heilbringenden Willen des Vaters, aber nichts über sein ›Wesen‹; ebenso in der Schriftauslegung: Die Schrift offenbart die Oikonomia des Logos – kurz gefasst: Die Oikonomie entspricht dem Literalsinn, der sich auf das Menschliche bezieht, die Theologia entspricht dem geistigen, geistlichen Sinn und bezieht sich auf die Gottheit Jesu Christi. Der doppelte Schriftsinn der Heiligen Schrift wird so begriffen als Ausdruck der Doppelnatur des Sohnes. Die Gegenbewegung zur *συνκατάβασις* Gottes ist die *ἀναγωγή* (*ἀνάβασις*) – wenn man so will dann bildet beides einen nicht nur bei Christen so beliebten *ordo inversus*. Wichtiger ist, dass sich daraus die Einheit des Schriftwortes folgern lässt: Ebenso wie der Logos mit seinen zwei Naturen einheitlich und derselbe sei, so ist es auch beim Schriftwort mit seinen beiden *sensus*, dem offenbaren und dem verborgenen, der Fall. Zum Hintergrund auch Lutz Danneberg: Von der *accommodatio ad captum vulgi* über die *accommodatio secundum apparentiam nostri visus* zur *aesthetica* als *scientia cognitionis*

Letztlich ist die *Singularität* des Textkörpers der Grund, dass man in der Heiligen Schrift ein überdeterminiertes Geflecht von Bezügen zu sehen vermochte, das so eng geschnürt ist, dass in jedem Teil das Ganze aufscheint. Das bildet die Grundlage für eine Überbietung der anatomischen *harmonia*, die nicht zu einer weiteren systematischen Vagheit dieses Ausdrucks führt, sondern die sich sogar terminologisch manifestiert: Aus der *harmonia* wird die *panharmonia (immetatio)*. In den ausführlichen Darlegungen zur Hermeneutik der Heiligen Schrift wird diese 1654 von Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655) – wie nicht anders zu erwarten – als „rectè secare sermonem“ aufgefasst.<sup>262</sup> Und auch er verwendet den Anatomie-Ausdruck.<sup>263</sup> Doch er bestimmt das Ganze der Heiligen Schrift als *panharmonisch*:

Analogia fidei [...] est perfecta rerum ac personarum ad interpretationem Scripturae pertinentium panharmonia, seu universalis respondus ac commensus.<sup>264</sup>

Das Ganze der Heiligen Schrift sei *panharmonisch*, ein System gegenseitiger Bezüge und Verweisungen: „*Sacra Scriptura est panharmonica, unum systema, unaque continua*, [...]“<sup>265</sup> Zwar fehlt bei Bisterfeld nicht ein Hinweis auf die Anatomie, doch die *panharmonia* bezieht sich auf die von Gott geschaffene Welt, in der alles mit allem in Verbindung steht,<sup>266</sup> wie auf

---

*sensitivae*. In: *Hermeneutica Sacra*. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert [...]. Hg. von Torbjörn Johansson, Robert Kolb und Johann Anselm Steiger. Berlin/New York 2010 (Historia Hermeneutica 9), S. 313–379.

<sup>262</sup> Vgl. Bisterfeld: *Scripturae Sacrae, Divina eminentia & efficientia, Publicae non credentium & credentium disquisitioni, Spiritu Sancto Duce, Denuò in duabus Disputationibus [...]. Accedit Ejusdem Authoris, ars concionandi*. Lugduni Batavorum 1654, § XLIV, 5, S. 66. Das Werk ist – wie andere Werke Bisterfelds auch – von Adrian Heereboord (1614–1659) herausgegeben worden; man gewinnt den Eindruck, dass es schon einige Zeit vor der Veröffentlichung fertig gestellt wurde; zu seinem Leben mit zahlreichen bislang unveröffentlichten Materialien Johann Kvačala, Johann Heinrich Bisterfeld. In: *Ungarische Revue* 13 (1893), S. 40-59 und S. 171-197.

<sup>263</sup> Bisterfeld, ebd., § LVII, S. 101: „*Recognitio methodica est quâ universae dissertationis (textus) anatome instituitur, partiumque symmetria observatur*.“

<sup>264</sup> Ebd., § XXXVI, S. 57. Vgl. auch ebd., S. 79: „*Observanda quoque immetatio, seu varius habitudinum concursus, quâ una eademque dissertatio respectu Ecclesiae est promissio, respectu hostium ipsius comminatio [...]*.“ Sowie S. 83.

<sup>265</sup> Ebd., § LIV, S. 99.

<sup>266</sup> In Bisterfeld: *Philosophiae primae seminarium, traditum, ut omnium disciplinarum fontes aperiat, earumque clavem porrigat*: Editum Ab Adriano Heereboord [...]. Lugduni Batavorum 1657, cap. 3, regula 3S. 35–36, heißt es: „[...] nullum Ens in universa rerum est solitarium, sed omne Ens est Symbioticum seu pertinet ad societatem. Hoc tamquam consentaneum fluit ex praecedentibus; idque universae naturae nexus, oro & panharmonia confirmat. Hinc ineffabile rerum commercium infinitaque unio et communion [...].“ Dann folgt eine Anspielung auf *catena aurea Homeri*: „Hinc

das von ihm geschaffene Buch. Leibniz wird diesen Begriff von Biesterfeld aufnehmen und daran seine Vorstellungen einer *harmonia universalis* orientieren.<sup>267</sup>

Die Analyse des Textes transformiert die äußere, mehr oder weniger deformierte Gestalt in einen idealen Text-Körper. Das Ideal richtet sich auf Texte, die als Vermittler von Wissensansprüchen gesehen wurden. Solche Ansprüche unterstellte man antiken wie aktuellen, philosophischen wie literarischen Texten, vor allem aber der Heiligen Schrift. Für die Beteiligten lag darin deshalb nichts Problematisches, da dieser ideale, im Zuge der Analyse erzeugte Darstellungskörper bei der Heiligen Schrift ihre ‚Seele‘ (*forma interna*) besser ausdrückt – und allein um sie geht es.

Bisterfelds Gedanke der *Panharmonia* hat nichts zu tun mit der im 19. Jahrhundert vor allem von Friedrich Heinrich Germar (1776–1865) in zahlreichen Schriften vertretenen »panharmonischen Interpretation.« Es handelt sich – vereinfacht gesagt – um eine (epistemische) Kohärenztheoretische Forderung an die Interpretation: Germars „panharmonisches Prinzip“ soll eine Übereinstimmung der unterschiedlichen, sich in „Wechselwirkung“ befindenden „Interpretationsmittel“ erreichen.<sup>268</sup>

---

in nullum in natura vel spirituali vel corporea datur vacuum; sed omnia arctissime suavissimeque inter se coherent: und aurea naturae catena oritur.”

<sup>267</sup> Vgl. Massimo Mugnai: Der Begriff der Harmonie als metaphorische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz. In: *Studia Leibnitiana* 5 (1973), S. 43–73, Antonio Lamarra: Leibniz et la ΠΕΡΙΧΩΡΗΣΙΣ. In: *Lexicon Philosophicum. Quaderni di Terminologia Filosofica e Storia delle Idee* 1 (1985), S. 67–94, sowie Maria Rosa Antognazza: Bisterfeld and *immetatio*: Origins of a key concept in the early modern doctrine of universal harmony. In: *Spätrenaissance-Philosophie in Deutschland 1570–1650: Entwürfe Zwischen Humanismus und Konfessionalisierung, Okkulten Traditionen und Schulmetaphysik*. Hg. von Martin Mulrow. Tübingen 2009, S. 57–84, Ead., *Immetatio and Emperichoresis. The Theological Roots of Harmony in Bisterfeld and Leibniz*. In: *The Young Leibniz and His Philosophy (1646–76)*. Hg. von Stuart Brown. Dordrecht 1999, S. 41–64. Keine der genannten Untersuchungen weist auf die Bedeutung des *Panharmonia*-Konzepts für die Hermeneutik hin.

<sup>268</sup> Vgl. u.a. Germar: *Ueber die panharmonische Interpretation der heiligen Schrift*. Schleswig 1821. Auf Schwachstellen, die nicht allein die Kohärenztheoretischen Formulierungen Germars treffen, hat knapp, aber bündig Hermann Olshausen (1796–1839) in seiner umfangreichen Besprechung hingewiesen, vgl. Id., [Rez.:] Beitrag zur allgemeinen Hermeneutik [...]. In: *Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie* 2/4 (1829), S. 791–817, insb. S. 796. Den Kritikern hatte Germar geantwortet unter Bekräftigung seiner Auffassung in Id., Beitrag zur allgemeinen Hermeneutik, und zu deren Anwendung auf die theologische. Ein Versuch zur nähern Erörterung und Begründung der panharmonischen Interpretation. Altona 1828, und: *Die hermeneutischen Mängel der sogenannten grammatisch-historischen, eigentlich aber der Takt=Interpretation. An einem auffallenden Beispiele dargestellt und erläutert*. O.O. o.J., S. 3 (als Separatum des Beitrages aus: *Journal für Prediger* 85 [1834], erschienen).

## 9. Das Ästhetische als Makroeigenschaft

Im 18. Jahrhundert gewinnt das Heterosterotyp der Zerstückelung weitgehend Oberhand – nur zwei Belege von überaus zahlreichen seien angeführt. Ein Beleg stammt von Herder:

Das Feinste der Empfindung ist völlig vielleicht individuell [...]. Der Geist der Ode ist ein Feuer des Herrn, das Todten unfühler bleibt, Lebende aber bis auf die den Nervensaft erschütter: ein Strom, der alles Bewegbare in seinem Strudel fortreißt. Zergliederern verfliegt er so unsichtbar, wie der Archäus den Chymikern, denen Waßer und Staub in der Hand bleibt, da seine Diener, das Feuer und der Wind, im Donner und Blitz zerfahren.<sup>269</sup>

Der andere Beleg stammt von Friedrich Schlegel:

Wenn der kritische Anatom die schöne Organisation eines Kunstwerks erst zerstört, in elementarische Masse analysiert, und mit dieser dann mancherlei physische Versuche anstellt, aus denen er stolze Resultate zieht: so täuscht er sich selbst auf eine sehr handgreifliche Weise: denn das Kunstwerk existiert gar nicht mehr.<sup>270</sup>

Das geschieht nicht zuletzt im Zuge der Konstruktion von Makroeigenschaften des Textes, die man als ästhetische auffasst, und genau sie sind es nun, die durch die Zergliederung zerstört werden.<sup>271</sup> Hinzu kommt, dass die hermeneutischen Zuschreibungen an die Heiligen Schrift bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zunehmend komplexer werden, nämlich unter Einschluss der menschlichen Mit-Autorschaft im Zuge der ‚interpretatio grammatico-historica‘.<sup>272</sup> Proportional zur Zunahme dieses menschlichen Anteils wird ihre deformierte und hässliche Gestalt sichtbar, die immer weniger ein innerer Glanz zu veredeln vermag. Am Ende verbleibt allein der menschliche Autor als derjenige, auf den der Rückschluss erfolgt. Die Seele des Textes war die ‚forma‘ (*interna*) des *Textes*, nicht die des Menschen, der den Text produziert. Technisch in augustinischer wie cartesianischer Sprache ausgedrückt: Diese Seele spricht im

---

<sup>269</sup> Johann Gottfried Herder: Fragmente einer Abhandlung über die Ode [1765] In: Id., Sämtliche Werke. Bd. 32. Berlin 1899, S. 61–85, hier S. 62/63.

<sup>270</sup> Friedrich Schlegel: Über das Studium der griechischen Poesie [1795]. In: Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe. Hg. von Ernst Behler. Bd. 1. Paderborn u.a. 1958, S. 236.

<sup>271</sup> Vgl. Lutz Danneberg: Ganzheitsvorstellungen und Zerstückelungsphantasien. Zum Hintergrund und zur Entwicklung der Wahrnehmung ästhetischer Eigenschaften in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts. In: Mimesis – Repräsentation – Imagination. Literaturtheoretische Positionen von Aristoteles bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Hg. von Jörg Schönert und Ulrike Zeuch. Berlin/New York 2004, S. 241–282.

<sup>272</sup> Vgl. Lutz Danneberg: Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption. In: Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers. Hg. von Dieter Burdorf und Reinold Schmücker. Paderborn 1998, S. 81–105, sowie Id., Schleiermacher und die Hermeneutik. In: Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts. Hg. v. Annette B. Baertschi und Colin G. King. Berlin 2009, S. 211–276.

„sermo interior“, nicht im „sermo exterior“. Vor allem ist sie nichts Individuelles, wie es ein Mensch ist, sondern etwas Geteiltes, so dass es zumindest keine grundsätzlichen Probleme bei der Partizipation gibt, ist man einmal durch den „sermo exterior“ in das Innere des „sermo interior“ vorgedrungen. Diese *forma interna* ist nicht unbedingt gleichzusetzen mit einem Konzept der „inneren Form“, wie er sich in der Wende des 18. Zum 19. Jahrhunderts mehr oder weniger direkt im Anschluss an den neoplatonischen Ausdruck τὸ ἔνδον εἶδος herausbildet.<sup>273</sup>

Auch wenn die Zergliederung der Heiligen Schrift am Ende des 18. Jahrhunderts viele Kritiker findet, ist nicht in erster Linie sie es, der diese Makroeigenschaften, die man als ästhetische auszeichnet, zuerkannt wird. Vielmehr sind es *literarische* Texten, deren ästhetische Eigenschaft durch die Zergliederung zerstört zu werden droht. Die Idee der Panharmonie dringt, wenn auch nicht unbedingt unter dieser Bezeichnung, hinsichtlich des durch sie umschriebenen Sachverhalts und als Anforderung in die Ästhetik,<sup>274</sup> etwa als *consensus phaenomenon*,<sup>275</sup> und zwar in Übereinstimmung mit der vorgestellten Einrichtung der Welt selber.<sup>276</sup> Diese kleine Verschiebung bleibt mitunter selbst dann noch für die Zeitgenossen unsichtbar, wenn man die Homonymität des Seelenausdrucks wahrnimmt: Die Seele im „sermo interior“ hat nichts mit der Seele irgendeines Individuums oder einer Individualität zu tun.

---

<sup>273</sup> Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Einleitung von Manfred Riedel. Frankfurt am Main 1970, S. 111: „Sie [scil. die Brüder Schlegel] schufen eine neue Auffassung literarischer Werke durch die Erforschung der inneren Form. Und auf dieser Idee von innerer Form, von Komposition beruhte dann die Rekonstruktion des Zusammenhangs der platonischen Werke durch Schleiermacher und das von ihm zuerst gewonnene Verständnis der inneren Form der paulinischen Briefe. In dieser strengen Formbetrachtung lag auch ein neues Hilfsmittel der historischen Kritik. Und eben von hier aus hat Schleiermacher in seiner Hermeneutik die Vorgänge der schriftstellerischen Produktion und des Verständnisses behandelt und hat Boeck sie in seiner Enzyklopädie fortgebildet – ein Vorgang, der für die Entwicklung der Methodenlehre von der größten Bedeutung war.“

<sup>274</sup> Vgl. Lutz Danneberg: Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers: das Lesen im *liber naturalis* und *supernaturalis*. Berlin/New York 2003, Kap. XI.

<sup>275</sup> Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: Aesthetica, Francofurti 1750 und 1758 (ND Hildesheim 1961), pars I, cap. I, sectio I, §§ 18–20 (S. 7f.).

<sup>276</sup> Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: Metaphysica [1739]. Ed. VII. Halae 1779 (ND Hildesheim 1982), § 441: „In mundo perfectissimo est maximus est maximus, qui in mudo possibilis nexus universalis, harmonia et consensus.“ Sowie § 444: „In mundo perfectissimo est maxima ordo, qui in mundo possibilis“, ein „ordo maxime compositus“.