



**Version, 9.3. 2020 (1. Version 5. 2. 2010)**  
<http://fheh9.org/images/fheh/material/akkomaesth-v01.pdf>

Lutz Danneberg

**Von der *accommodatio ad captum vulgi*  
über die *accommodatio secundum apparentiam nostri visus*  
zur *aestetica als scientia cognitionis sensitivae*<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Diese Untersuchung ist während meines Aufenthalts am FRIAS (*Freiburg Institute for Advanced Studies*) entstanden.

- 1. Problemstellung**
- 2. Die *condescensio* bei den Kirchenväter und die *accommodatio* in der Rhetorik**
- 3. *Accomodatio ad captum vulgi***
- 4. Die Akkommodation in der Reformation, vornehmlich bei Calvin**
- 5. Verwendungsweisen der Akkommodation**
- 6. Die Unterscheidung zwischen *cognitio philosophica* und *cognitio vulgaris***
- 7.1. Die Anwendung der Trennung von *sensus verus* und *veritas sensu* auf die *Scriptura Sacra***
- 7.2 Der Gedanke der Akkommodation bei Spinoza**
- 8. *Secundum apparentiam nostri visus*, die Aufwertung der *cognitio sensitiva* und die Entstehung der Ästhetik**

## 1. Problemstellung

Zu den im 17. Jahrhundert mit vehementer Intransigenz ausgetragenen Konflikten gehört die Auseinandersetzung um den Gedanken der Akkommodation. Wendet man jedoch den Blick auf die Kirchenväter wie auf die ‚Väter‘ der Reformationen, so erscheint diese Intransigenz als überraschend, da der Akkommodationsgedanke auf den ersten Blick im 17. Jahrhundert kaum Neues zu bieten. Selbst dann scheint das noch zu gelten, wenn man ihn nutzte zur Schlichtung von Konflikten zwischen dem, was sich im wörtlichen Sinn in der Heiligen Schrift niedergelegt findet, und den neuen, insbesondere kosmologischen Wissensansprüchen. Gleichwohl halten die Auseinandersetzungen bis ins 18. Jahrhundert an. So trägt denn auch der erste Eindruck; den Gründen hierfür werde ich nachzugehen versuchen. Nach der Mitte des 18. Jahrhunderts, wenn die erste Kontroverse um die Akkommodation abgeebbt und mehr oder weniger geschlichtet war, begann die zweite. Im Unterschied zur ersten stehen bei ihr weniger naturwissenschaftliche Wissensansprüche im Mittelpunkt, als vielmehr theologische Lehrstücke, und nicht mehr das Alte, sondern das Neue Testament. Die zweite Debatte löste sich dann im wesentlichen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts auf, und zwar durch einen sich anbahnenden, nicht minder radikalen Wandel wie bei der ersten. Nun liegt dieser Wandel allerdings nicht in der ästhetischen Aufwertung der *cognitio communis*, sondern in der zunehmenden Ausrichtung der *hermeneutica sacra* am Ideal der *interpretatio grammatico-historica*. Im weiteren werde ich mich auf die erste Kontroverse um die Akkommodation beschränken.<sup>2</sup>

## 2. Die *condescensio* bei den Kirchenväter und die *accommodatio* in der Rhetorik

Bereits bei den Homer-Exegeten findet sich die Unterscheidung zwischen *kat' d'Öxan*, gemäß der Meinung der Masse, und *kat' ¶l» θειαν*, gemäß der Wahrheit.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. L. Danneberg, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der *hermeneutica sacra* des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthövener (Hg.), 200 Jahre »Reden über die Religion«. Berlin/New York 2000, S. 194-246.

<sup>3</sup> Hierzu John Tate, Plato and Allegorical Interpretation (Continued). In: Classical Quarterly 24 (1930), S. 1-10, insb. S. 7ff. Zu Aristoteles Ansicht, Homer ahme in seiner Dichtung

Zumeist ist man dann der Ansicht, die Anpassung erfordere eine allegorische Auslegung, anderes entspreche im Wortsinn der Wahrheit. In der Auseinandersetzung um die Akkommodation hat man jedoch sich im 17. Jahrhundert immer wieder der Autorität der *patres ecclesiae* versichert. Der Ausdruck *sunkat£basis* findet sich nicht im Neuen Testament.<sup>4</sup> Zentral sind Vorstellungen der Herablassung, der klugen Haushaltung, die bei kaum einem Kirchenvater fehlen, sich allerdings in vielfacher und unterschiedlicher Ausprägung darbieten. Der ältere Gedanke der Akkommodation manifestiert sich beispielsweise in Formeln wie *Scriptura humane loquitur* oder *hebräisch dibra tora kileshon bne `adam*<sup>5</sup> und in Ausdrücken wie *condescensio* oder *sunkat£basis*, mitunter auch der Ausdruck *filanθρωπ...α*.<sup>6</sup> Neben Augustinus (354-430) findet er sich bei Origenes (185-253/54),<sup>7</sup> bei Ireneus (130-200),<sup>8</sup> bei

---

gelegentlich die Vorstellungen der Masse nach, Hubert Hintenlang, Untersuchungen zu den Homer-Aporien des Aristoteles. Diss. Heidelberg 1961, S. 44-52. Allgemein in Aristoteles, *Poetica*, 1460<sup>b</sup>6, 1461<sup>b</sup>9.

- <sup>4</sup> In der Apostelgeschichte 25, 5, findet sich zwar Ausdruck *sunkatab£ntej*, aber er bedeutet an dieser Stelle etwas anderes.
- <sup>5</sup> Vgl. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton 1986, S. 213.
- <sup>6</sup> Zum Gebrauch dieses Ausdruck S. Tromp de Ruiter, *De vocis quae est FILANQRWPIA significatione atque usu*. In: *Mnemosyne* 59 (1931), S. 271-306. Zu *filanθρωπ...α* bei Origenes Catherine Osborne, *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. Oxford 1994, S. 164-184; er findet sich beispielsweise auch bei Klemens von Alexandria, *Protrept*, IX, 85, 3, Id., *PaedI*, 8, 74, 4. Dionysius, *De coelestis Hierarchia* (PG 3, Sp. 119-368, hier, 240D), bezeichnet die *oikonomia* als *philantropia* (*filanθρωπ...α*). Hierzu ferner Siegfried Lorenz, *De progressu notionis philandrotias*. Weidae 1914, Glanville Downey, *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*. In: *Historia* 4 (1955), S. 199-208, Jürgen Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*. Wiesbaden 1960.
- <sup>7</sup> Vgl. u.a. Richard P. C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. London 1959, insb. S. 224-231, auch Rick Benjamin, *The Analogy Between Creation and the Biblical Text in Origen of Alexandria*. In: Arjo Vanderjagt und Klaas van Berkel (Hg.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. Leuven/Paris/Dudley 2005, S. 13-20. Zu diesem Aspekt bei Origenes – er scheint häufiger *o„konomšw* und *sunkat£ba...nw* zu verwenden – gibt es offenbar kaum speziellere und detailliertere Studien, vgl. aber J. W. Trigg, *God's Marvelous Oikonomia: Reflections on Origen's Understanding Divine and Human Pedagogy in the Address Ascribed to Gregory Thaumaturgus*. In: *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), S. 27-52, Hendrik S. Benjamins, *o„konom...α* bei Origen: Schrift und Heilsplan. In: Gilles Dorival und Alain L Boulluc (Hg.), *Origeniana Sexta*. Louvain 1995, S. 244-246.

Clemens von Alexandria (bis ca. 215),<sup>9</sup> Bei Eusebius (260/64-339/340),<sup>10</sup> bei Athanasius (295-373),<sup>11</sup> bei Hilarius von Poitiers (ca. 315-367),<sup>12</sup> bei Basilius von Caesarea (330-379),<sup>13</sup> bei Johannes Chrysostomos (334-407),<sup>14</sup> Gergor von Nyssa (335/340 – nach 394),<sup>15</sup> bei Cassian (ca. 360-430/35)<sup>16</sup> oder bei Gregor den Großen (ca. 540-604)<sup>17</sup> und an nicht wenigen weiteren Stellen der christlichen wie der jüdischen Tradition.<sup>18</sup> Nicht nur bieten die *patres ecclesiae* unterschiedliche Bezeichnungen – und bereits in der griechischen Antike ist die Beschreibung einer göttlichen Hausverwaltung des Universums (*o„konom...a τοὰ θεοὰ; oeconomia divina*) nicht ungewöhnlich, trans-

<sup>8</sup> Vgl. Adhémar de Alès, Le mot *oikonomia* dans la langue théologique de Saint Irénée. In: *Revue des Etudes Grecques* 32 (1919), S. 1-9, auch Robert M. Grant, *Irenaeus of Lyons*. London 1997, S. 46-53, auch Vinzenz Buchheit, *Göttlicher Heilsplan bei Prudentius* (Cath. 11, 25-48). In: *Vigiliae Christiana* 44 (1990), S. 222-241.

<sup>9</sup> Vgl. etwa Clemens, *Stromateis*, VII, 9 (PG 9, Sp. 473ff) – *σunkatέbasiς* sowie *o„konom...a*; dazu auch Michel Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, insb. S. 304-310.

<sup>10</sup> Vgl. Die Hinweise bei Manfred Kertsch, *Traditionelle Rhetorik und Philosophie in Eusebios' Antirrhethikos gegen Hierokles*. In: *Vigiliae Christianae* 34 (1980), S. 145-171, insb. S. 156/5.7.

<sup>11</sup> Zum Substantiv *o„konomoj* wie zum Verb *o„konome<n* bei Athanasius vgl. Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburgh 1988, vor allem S. 259-272.

<sup>12</sup> Vgl. Hilarius, *De Trinitate*, 8, 43.

<sup>13</sup> So erklärt er einige Momente im Alten Testament, etwa der Umstand, dass Gott zu einem Befehl greift, zu der Annahmen, dass Moses sich bei den Darlegungen zur Erschaffung der Welt, denjenigen, die es zu unterweisen gelte, sich angepasst habe, um die Sache leichter fassbar zu machen, vgl. Basilius, *Homilien zum Hexaemeron*. Ed. E. Amand de Mendieta und S. Y. Rudberg. Berlin 1997 (GCS NF 2), 2, 7 (S. 33).

<sup>14</sup> Vgl. u.a. *σunkatέbasiς* bei Chrysostomos, *Homiliae in Genesin*, 17, 1 ad Gen 3, 8 (PG 53, S. 134), auch Id., *Homiliae XLIV in Epistolam primam ad Corinthios*, Homil. III und XII (PG 61, Sp. 9-380, hier Sp. 23 und Sp. 95-97) *σunkatέbasiς κα^ o„konom...a*, Id., *De incomprehensibili Dei Natura*, *Homiliae XII*, Hom. II, 3, 4 (PG 48, Sp. 722), dort ebenfalls die Formulierung *σunkatέbasiς κα^ o„konom...*, Id., *Espositio in Psalmos*, VI, 1 (PG 55, Sp. 71) die lateinische Übertragung des Griechischen hat: „sunt enim verba quibus se ad captum nostrum demitti.“ Der griechische Ausdruck ist *σunkatέbasewς*. Vgl. zudem u.a. Fabio Fabbi, *La ‚condiscendenza‘ divina nell'ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo*. In: *Biblica* 14 (1933), S. 330-347, Pietro Moro, *La ‚condiscendenza‘ divina in S. Giovanni Crisostomo*. In: *Eunte docete* 11 (1958), S. 109-123, Reiner Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomos*. Freiburg 1974, S. 26-30, Bertrand de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*. I: *Les Pères grecs et orientaux*. Paris 1980, S. 214-239, R. C. Hill, „On Looking Again on Sunkatabasis“, in: *Prudentia* 13/1981, S. 3-11, Mel Lawrenz, *The Christology of John Chrysostomos*. Milwaukee 1987, insb. S. 164-176, Duane A. Garrett, *An Analysis of the Hermeneutics (of John Chrysostom's Commentary on Isaiah 1-8) [...]*. Lewiston 1992, S. 176-179, Elisabeth

formiert dann in das heilsgeschichtliche Gesetz des Verkehrs Gottes mit den Menschen und der Welt, einschließlich von Vorstellungen eines gestuften Offenbarungsfortschritts in Anpassung an die menschliche Erkenntnisfähigkeit, nicht zuletzt mit der Unterscheidung von *theologia* und *oikonomia* – angelegt etwa bei Origenes, auch wenn er beide Ausdruck noch nicht in diesem Zusammenhang explizit zu verwenden scheint.<sup>19</sup> Beide bilden dabei gleichwohl eine ‚Einheit‘: *erstes* als Rede vom Vater und Sohn, als Beschreibung Gottes für sich, *zweites* als Botschaft vom Heilswirken Gottes, als das faktisch bezeugte Heilsgeschehen, als das Aus-Sich-Heraustreten und unterschieden mitunter in der Schöpfung, in Christus sowie im glaubenden Menschen in den Sakra-

---

Grünbeck, Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Pslams. Leiden, New York und Köln 1994, „Johannes Chrysostomos: Herablassung in Christus – Herablassung in der Sprache“, S. 316-345, Rudolf Brändle, *Synkatabasis* als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomos. In: Georg Schöllgen und Clemens Scholten (Hg.), *Stimuli*. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Münster 1996. S. 297-307. Zum Hintergrund auch Frances M. Young, *God. An Essay in Patristic Theology*. In: *The Modern Churchman* 29 (1981), S. 149-165.

- <sup>15</sup> Hierzu Martin Nikolaus Esper, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*. Bonn 1979, S. 30-32.
- <sup>16</sup> Vgl. Cassian, *Coll* 17, 19 (*PL* 49, Sp. 1069) – *condescendere* – sowie (ebd. 17, 16): „Et idcirco non debemus alienae infidelitatis obtentu o„*konom...aj*, id est dispensationes prophetarum atque sanctorum [...] abdicare [...].“
- <sup>17</sup> Vgl. Gregor, *In Cant* 3 (*CCL* 144, 4), wo er den Gedanken formuliert, dass Gott sich zur Sprache der Menschen herabgelassen habe (*se loquendo humiliat*), um sie zur Gottesliebe zu entflammen und um den menschlichen Geist zu erheben.
- <sup>18</sup> Ferner die Hinweise bei Stephen D. Benin, *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*. Albany 1993, auch Id., *The ‚Cunning of God‘ and Divine Accommodation*. In: *Journal of the History of Ideas* 45(1984), S. 179-191, sowie Id., *Sacrifice as Education in Augustine and Chrysostom*. In: *Church History* 52 (1983), 7-20, auch Id., *Mere Stories and Ordinary Words*. In: *Jewish Social Studies* 6 (1999), S. 83-97, ferner François Dreyfus, *Divine Condescendence (Synkatabasis) as a Hermeneutic Principle of the Old Testament in Jewish and Christian Tradition*. In: *Immanuel* 1 (1984), S. 74-86, auch Id., *La condescendence divine (synkatabasis) comme principe herméneutique de l’Ancien Testament dans la tradition juive et dans la tradition chrétienne*. In: J. A. Emerton (Hg.), *Congress Volume Salamanca 1983*. Leiden 1986, S. 96-107; zu theoriomorphen Vorstellungen Johannes Hempel, *Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im Alten Testament*. In: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 57 (1939), S. 75-85.
- <sup>19</sup> Hierzu u.a. Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. Paris 1958, auch Hendrik S. Benjamins, „*Oikonomia* bei Origenes. Schrift und Heilsplan“, in: Gilles Dorival und Alain Le Boullac (Hg.), *Origeniana Sexta [...]*. Leuven 1995, S. 327-331.

menten, schließlich als alles das, was Gott zum Heil der Menschen unternommen hat und noch unternimmt. Diese Unterscheidung spielt freilich auch für die Exegese nicht selten (etwa bei den drei Kappadoziern<sup>20</sup>) eine Rolle: 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 irdische Jesus erscheint als *lògoj táj o,,konom...aj* (und nicht als *lògoj táj 9εòthtoj*). Der doppelte Schriftsinn der Heiligen Schrift wird so begriffen als Ausdruck der Doppelnatur des Sohnes. Die Gegenbewegung zur *sunkatēbasiz* Gottes ist dann die *ϕnagwg» (ϕnēbasj)* – 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. Nicht wenige Aspekte wurden mit dem Ausdruck *Oikonomia* umschrieben – so beispielsweise in der Trinitätslehre.<sup>21</sup> Im Rahmen der Oikonomia bildet die *sunkatēbasiz* Gottes, seine Hinwendung zum Menschen, die Wendung des Menschen auf Gott – also die *ϕnēbasij* oder die *ϕnagog»*.

Der Sprachgebrauch – lateinisch auch *dispensatio, dispensare* – ist aber nicht nur verschieden, sondern auch uneinheitlich.<sup>22</sup> Der Ausdruck findet sich in seiner Profan-

<sup>20</sup> Hierzu D. F. Winslow, *Christology and Exegesis in the Cappadocians*. In: *Church History* 40 (1971), S. 389-396, ferner Joseph 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.

<sup>21</sup> So bei Irenaeus A. D’Ales, *Le mot Oikonomia dans la langue théologique de saint Irénée*. In: *Revue des Etudes Grecques* 32 (1919), S. 1-9.

<sup>22</sup> Hierzu neben Georg Heinrich Ribovius (1703-1774), *De oeconomia patrum et methodo disputandi kat’o,,konom...an*. Gottingae 1748, August Lebrecht Wilke (1737-1781) und Johann Anton Traugott Treusch (1744-1816), *Dissertatio critico-philologia De genere docendi kat’o,,konom...an quod Paulo apostolo attribuitur Praeside [...] defendet auctor Io. Ant. Traugott Treusch à Buttlar*. Witenbergae 1770, vor allem Wilhelm Gaß, *Das patristische Wort oikonomie*. In: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 17 (1874), S. 465-504, sowie Henry Pinard, *Les infiltrations païennes dans l’ancienne loi d’après les Peres de l’Eglise: la thèse de la condescendance*. In: *Recherches des Sciences Religieuses* 9 (1919), S.

bedeutung zudem in der Heiligen Schrift selbst: *Gen* 43, 16-19, *Luk* 16, aber auch *Eph* 3, 9, wo die Rede ist von der ‚Ökonomie der Geheimnisse‘, *ο,„konom...α τὸὰ musthr...ου*. Das geschichtliche Offenbarungshandeln geschehe *kat’ο^konom...an* und das bedeute auch, dass etwa die Anthropomorphismen *ο,„konom...αι* aufzufassen seien<sup>23</sup> – und das schließt dann auch die Akkommodation des Heiligen Geist an die jeweiligen Heiligen Schriftsteller ein. Die *ο,„konom...α* biete so „un modèle d’intelligibilité“, bei der sich die einzelnen Texte der Heiligen Schrift in ein

---

197-221, George Leonard Prestige, *God in Patristic Thought*. Sec. Edition. London 1952, S. 57-67 und S. 97-111, John H. P. Reumann, OIKONOMIA - ‚Convenant‘; Terms for *Heilsgeschichte* in Early Christian Usage. In: *Novum Testamentum* 3 (1959), S. 282-292, Id., *Oikonomia...α* as ‚Ethical accommodation‘ in the Fathers, and Its Pagan Backgrounds. In: *Studia Patristica* 3 (1961), 1, S. 370-379, ausführlicher zum griechischen Hintergrund und umfassend für das frühe Christentum Id., *The Use of OIKONOMIA and Related Terms in Greek Sources to about A.D. 100 as a Background for Patristic Applications*, Phil. Diss., University of Pennsylvania 1957, Id., „Steward of God‘ – Pre-Christian Religious Application of OIKONOMOS in Greek“, in: *Journal of Biblical Literature* 77/1958, S. 339-349, Id., OIKONOMIA-Terms in Paul in Comparison with Lucan *Heilsgeschichte*. In: *New Testament Studies* 13 (1966/67), S. 147-167, Otto Lillge, *Das patristische Wort ο,„konom...α*. Seine Geschichte und seine Bedeutung bis auf Origenes, Diss. Theol., Erlangen 1955, René Braun, *Deus Christianorum*. Recherches sur le vocabulaire dictrinal de Tertullien. Paris 1962, S. 158-167, Wolfgang Marcus, *Der Subordinationismus als historisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen ‚Theologie‘ und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe Oikonomia und Theologia*. München 1963, Martin Widmann, *Der Begriff ο,„konom...α im Werk des Irenäus und seine Vorgeschichte*. Diss. Theol. Tübingen 1956, Wilfred Tooley, „Stewards of God: An Examination of the Terms OIKONOMOS and OIKONOMIA in the New Testament“, in: *Scottish Journal of Theology* 19/1966, S. 74-86, Joseph Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien. Tom. III: Unité et procession*, Paris 1968, insb. S. 851-932, Bernhard Botte, OIKONOMIA. Quelques emplois spécifiquement chrétiens. In: *Corona Gratiarum: Miscellanea Patristica, Historica et Liturgica [...]*. Brugges 1975, S. 3-9, Kamiel Duchatelez, *La notion d’économie et ses richesses théologiques*. In: *Nouvelle Revue Théologique* 92 (1970), S. 267-292, Id., *La ‚condescendance‘ divine et l’histoire du salut*. In: *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973), S. 593-61, John H. Erickson, „*Oikonomia* in Byzantine Canon Law“, in: Kenneth Pennington und Robert Somerville (Hg.), *Law, Church, and Society*. Philadelphia 1977, S. 225-236, Hans-Jürgen Horn, „*Oikonomia*. Zur Adaptation eines griechischen Gedankens durch das späte Christentum. In: Theo Stemmler (Hg.), *Ökonomie: Sprachliche und literarische Aspekte eines 2000 alten Begriffs*. Tübingen 1985, S. 51-58, umfassend die sorgfältige und an Aspekten reiche Untersuchung von Gerhard Richter, *Oikonomia*. Der Gebrauch des Wortes Oikonomie im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis zum 20. Jahrhundert, Berlin/New York 2005, Reinhard Jakob Kees, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. Leiden/New York/Köln 1995, Basil Studer, *Theologia – Oikonomia*. Zu einem traditionellen Thema in Augustins *De Trinitate*. In: *Studia Anselmiana* 124 (1997), S. 575-600, ferner Heinz Ohme, *Oikonomia im monenergetische-monotheletischen Streit*. In: *Zeitschrift für antikes Christentum* 12 (2008), S. 308-343.

bedeutungsvolles Ganzes integrieren ließen.<sup>24</sup> Die Offenbarung selbst erscheint als eine Anpassung an die menschliche Fassungskraft und Vorstellungsweise; gleiches gilt für die Herablassung Gottes in Gestalt der Sendung des Gottessohns. Der Gedanke der Anpassung sowie die kluge Haushaltung als Vorbild ist im 18. Jahrhundert gegenwärtig. Bei Johann Georg Hamann (1730-1788) heißt es beispielsweise: „Die Analogie der thierischen Haushaltung ist die einzige Leiter zur anagogischen Erkenntniß der geistigen Oekonomie [...]“<sup>25</sup> An anderer Stelle spricht er vom Prinzip der „Oeconomie rurale“.<sup>26</sup>

Zugleich findet sich *o„konom...a* (*o„konome<n*) als *rhetorischer* Ausdruck – zugehörig zu den *nomina actionis*, die oftmals, wie hier, auch als *nomina rei actae* verwendet werden –, der so viel wie *dispositio/disponere* oder *compositio/componere* bedeutet (auch *διεξοσι/διεξοσαι τὸν λόγον* oder *τέξι/εσσειν*, mitunter auch *μᾶσσοδοι τὴν λόγον*<sup>27</sup> oder *partitio* (*merismòj*), *ordo*, *τέξι*<sup>28</sup>), mithin die (*zielgerechte*) Auswahl und Anordnung der Gedanken.<sup>29</sup> Auch dass ließ sich auf die Heiligen Schrift übertragen. Nach Melanchthon sind die einzelnen Abschnitte eines

---

<sup>23</sup> So heißt es z.B. bei Cyrill von Alexandria, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* (PG 75, Sp. 120A, Sp. 156A/B oder Sp. 289A): Solche menschlichen Zuschreibungen seien wahr *καθὼς γέγονεν ἕνωσις ο„konomikῆj*. Im Blick auf David Hume Stanley Tweyman, *An 'Inconvenience' of Anthropomorphism*. In: *Hume Studies* 8 (1982), S. 19-42.

<sup>24</sup> Robert Waelkens, *L'économie, thème apologétique et principe herméneutique dans l'Apo-criticos de Macarios Magnès*. Louvain 1974, S. 82.

<sup>25</sup> Hamann, N III, S. 39

<sup>26</sup> In einem Schreiben an die Fürstin Gallizin vom 11. 12. 1787, vgl. ZH VII, S. 376/77.

<sup>27</sup> So *Rhet ad Alex*, 29-38.

<sup>28</sup> Herzu mit Beispielen Karl Barwick, *Zur Rekonstruktion der Rhetorik des Hermagoras von Temnos*. In: *Philologus* 109 (1965), S. 186-218. Zur Bedeutung von *τέξι* vor dem 4. Jh. Hermann Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denekns*. München 1955, S. 188.

<sup>29</sup> Vgl. u.a. Roos Meijering, *Literary and Rhetorical Theories in Greek Scholia*, Groningen 1987, S. 134-225, Burkhard Cardauns, *Zum Begriff der 'oconomia' in der lateinischen Rhetorik und Dichtungskritik*. In: Stemmler (Hg.), *Ökonomie*, S. 9-18, dort auch zur Identifizierung von *oconomia* mit *ordo artificialis* oder *artificiosus* in der Rhetorik; auf den Ausdruck *accommodatio* wird dabei allerdings nicht eingegangen. Vgl. auch George Alexander Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton 1963, S. 303-21, auch Carl Joachim Classen, *Rhetorik und Literaturkritik*. In: Franco Montanari (Hg.), *La philology grecque à l'époque hellénistique et romaine*. Genève 1993, S. 307-360, insb. S. 335/36.

Werkes sowie deren Funktion, ferner die Auswahl, Schlüssigkeit und Abfolge der Argumente zu erläutern, denn „optimum interpretandi genus est *o„konom...an* orationis ostendere.“<sup>30</sup>

Zudem wird der Ausdruck der *accommodatio* so bestimmt, dass ein guter Redner das, was er sagen will, den spezifischen Bedingungen seiner Zuhörer anzupassen habe. Allerdings tritt der Ausdruck *accommodatio* in den klassischen Rhetoriken als Fachterminus nicht sonderlich hervor (etwa für *aptum* oder *decorum*, *pršpon*).<sup>31</sup> Immerhin kennt Cicero seine positive Verwendung im Rahmen der Rhetorik, wenn er die Aufgabe des Orators als „oratio hominum sensibus ac mentibus accommodata“ definiert.<sup>32</sup> Das, was diese *accommodatio* bezeichnet, die Anpassung an die ‚Vorurteile und Meinungen der Hörer‘, kann er allerdings auch umschreiben ohne Verwendung dieses Ausdrucks.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Melancthon, *CR XV*, Sp. 445.

<sup>31</sup> So sagt Quintilian, *Inst Orat*, III, 3, 9, die Lateiner besäßen für den rhetorischen Ausdruck *oeconomia* kein Pendant; er nennt als griechischen Autor, der *oeconomia* verwendet, Hermagoras (von Temnos, 2. Jh. v. Chr.). Die Rhetorik des Hermagoras ist verloren gegangen, zu seinem Einfluss, nicht zuletzt seiner *stasis*-Lehre D. Matthes, Hermagoras von Temnos 1904-1955. In: *Lustrum* 3 (1958), S. 58-214 und S. 262-278; ferner Karl Barwick, Über Augustins Schrift *De rhetorica* und Hermagoras. In: *Philologus* 105 (1961), S. 97-110, Id., Zur Erklärung und Geschichte der Stasislehre des Hermagoras von Temnos. In: ebd. 108 (1964), S. 80-101, Id., Probleme in den Rhet. LL. Ciceros und der Rhetorik des sogenannten Auctor ad Herennium. In: ebd. 109 (1965), S. 57-74, insb. S. 57-66, sowie Id., Zur Rekonstruktion der Rhetorik des Hermagoras von Temnos. In: ebd., S. 186-218. – Zur Verwendung des Ausdrucks *o„konom...a* in den Iliasscholien vgl. N. J. Richardson, *Literary Criticism in the Exegetical Scholia of the Iliad: A Sketch*. In: *Classical Quarterly* 30 (1980), S. 265-287, hoier S. 267, ferner S. 269, Anm. 9. Zu den Verwendungen von *accommodare*, *accommodatus* bei Quintilian die Hinweise bei Eckart Zundel, *Clavis Quintiliana*. Quintilians ‚Institutio oratoria (Ausbildung des Redners)‘ aufgeschlüsselt nach rhetorischen Begriffen. Darmstadt 1989, S. 1. Boethius schreibt in semen Kommentar zu den Kategorien (*PL* 64, S. 241): „Dispositio autem uel affectio est ad aliquam rem accommodatio et applicatio, ut si quis grammaticam legens, qui nondum perdidicit, habet ad eam aliquam dispositionem, id est ea affectus est et habet aliquid accommodatum et quasi propinquum.“

<sup>32</sup> Cicero, *De orat*, I, 54, vgl. auch Id., *De inventione Rhetorica*, 1, 7. Auf den platonischen, nicht aristotelischen Hintergrund, der rhetorischen *accommodatio* bei Cicero kann hier nur hingewiesen werden.

<sup>33</sup> Vgl. z.B. Cicero, *De orat*, I, 223: „acuto homine nobis opus est et natura usuque callido, qui sagaciter pervestiget, quid sui cives eique homines, quibus aliquid dicendo persuadere velit, cogitent, sentiant, opinentur, exspectent [...]“, auch ebd., II, 186. Das findet sich dann nicht unerwartet auch bei Quintilian, *Inst Orat* III, 8, 50/51, ohne allerdings den Ausdruck *accommodare* zu verwenden: „[...] ad quorum condicionem vitamque aptanda [...]“. Etwas später verwendet er den Ausdruck *accommodare*, ebd., 64: „[...] quibus in demonstrativa consentio

Im Blick auf die Genera des Schreibens (*in dissimili scribendi*) unterscheidet er verschiedene *genera dicendi*, die sich orientieren am rhetorischen Konzept der Angemessenheit und er empfiehlt im juristischen Fall eine solche Redeweise, die der Sache angepasst sei (*accommodatam*).<sup>34</sup> Kaum überraschend ist, dass denn auch der rhetorische *oikonomia*-Begriff bei der Analyse von Texten Verwendung findet – so bei Philipp Melanchthons (1497-1560) Kommentar zu Ciceros *Pro Archia Poeta* von 1533,<sup>35</sup> aber auch bei Texten der Heiligen Schrift.<sup>36</sup> Später scheinen bestimmte Verwendungen des *o„konom...a*-Ausdrucks von dem der *harmonia*, auch der *panharmonia*, verdrängt zu werden<sup>37</sup> und zugleich spielt der *consensus*, die *harmonia* eine entscheidende Rolle hinsichtlich der Anforderungen an ein (gelungenes) Kunstwerk. Eine Alternative stellt *pršton* – als ‚das Passende‘<sup>38</sup> – oder *irmotton* – als ‚das Angemessene. Beides setzt die Vorstellung voraus, dass die Natur einer jeden Sache in sich selbst die Gesetze trägt, in Übereinstimmung mit denen es zu behandeln sei.

---

(nam et omnes alii scriptores idem tradiderunt), in iusiciis autem consiliisque secundum condicionem ipsius, quae tractabitur, rei accommodandam dicendi credo rationem.“ Kurz darauf sieht er in dem Dichter Menander (342/41-291/90) in dieser Hinsicht ein Vorbild, wenn er von dessen *inveniendi copia* und *eloquendi facultas* spricht (ebd., X, 1, 69): „ita est omnibus rebus, personis, adfectibus accommodatus.“ Bei der Durchsicht der Philosophen findet sich kein Beispiel, aber bei den Historikern findet sich der Ausdruck erneut verwendet (ebd. X, 1, 101): „cum in narrando mirae iocunditatis clarrissimique candoris, tum in conditionibus supra quam enarra potest eloquentem: ita quae dicuntur omnia cum rebus, tum personis accommodata sunt: [...]“; vgl. auch die Nachweise bei Eckart Zundel, *Clavis Quintilianae*. [...] Darmstadt 1989, S. 1, auch unter *aptus* S. 8.

<sup>34</sup> Cicero, ebd., III, 210-212.

<sup>35</sup> Vgl. Melanchthon, *Enarratio Orationis Ciceronis Pro Archia Poeta* [1533] (CR 16, Sp. 897-920, hier Sp. 897): „Initio *o„konom...an* exodii trademus.“

<sup>36</sup> Vgl. Melanchthon, *Dispositio orationes in epistola Pauli ad Romanos* [1629] (CR 15, Sp. 443-492, hier Sp. 445). „[...] optimum interpretandi genus est *o„konom...a* ostendere, seriem omnium locorum, propositionum et argumentorum annotavimus, ut genuina sententia Pauli cerni possit, et intelligi quomodo consentiant inter se singula membra disputationis.“

<sup>37</sup> Vgl. L. Danneberg, *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers: das Lesen im liber naturalis und supernaturalis*. Berlin/New York 2003, Kap. XI.

<sup>38</sup> Hierzu Max Pohlenz, *TÖ pr™ ton*. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes. In: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse*. Göttingen 1932, S. 53-92.

Neben der positiven findet sich bei Cicero allerdings auch eine negative Verwendung des Ausdrucks *accommodatio*. Ihm erscheinen diejenigen, die überinterpretierend ihre eigenen Wissensansprüche in die Texte der Dichter tragen, weniger als Philosophen, vielmehr handle es sich um die ‚Phantasien von Wahnsinnigen‘.<sup>39</sup> Genau in diesem Sinn, also der willkürlichen Anpassung des Textes an die eigenen Gedanken, von denen die ursprünglichen Autoren nichts ahnen konnten, verwendet Cicero den Ausdruck *accommodare*, wenn es bei ihm über Chrysipp (281/76 - 208/04) in *De natura deorum* heißt: „[...] in secundo autem vult Orphei, Musaei, Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea, quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerit, ut etiam veterrimi poetae, quae hec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur.“<sup>40</sup>

Mithin gibt es zwei strukturell unterschiedliche Vorgänge, die mit ein und demselben Ausdruck bezeichnet werden konnten. *Beide* werden für die Hermeneutik, insbesondere für die *hermeneutica sacra*, wirksam: Man passt seine beabsichtigte Rede an etwas anderes an – man passt etwas anderes an eine bereits gehaltene Rede, an seine vorhandenen Auffassungen an. Die erste Art wird in der Hermeneutik zum einen zentral, wenn es um die göttliche Deszendenz (*condescensio*, *sugkatfbsiς*) in Gestalt der Heiligen Schrift als das an den Menschen gerichtete göttliche Wort,<sup>41</sup> zum anderen wenn es um die Vermittlung dieses Wortes (etwa in der Predigt) geht. Bei der zweiten Art handelt es sich um den *sensus accommodatus*: entweder in Gestalt der Allegationen in der Heiligen Schrift selbst oder als *applicatio* des *sensus* der Heiligen Schrift. Es ist die Anpassung an das Fassungsvermögen der Predigthörer.

---

<sup>39</sup> Cicero, *De nat deo*, I, 41/42.

<sup>40</sup> Ebd., I, 41. Nur erwähnt sei, dass der Ausdruck *accommodare* bei Cicero nicht auf diese beiden Bedeutungen beschränkt bleibt, so kann er z.B. *De fin*, V, 17, sagen, das alle davon überzeugt seien, dass das, womit sich die Klugheit (*prudentia*) befasse und was sie erreichen wolle, naturgemäß sein müsse – „aptum et accommodatum naturae“.

<sup>41</sup> Vgl. z.B. Johannes Scotus, *De divisione Naturae* [Periphyseon, um 867], I, 64 (PL 122, Sp. 439-1022, hier Sp. 509), wo es im Blick auf die Heilige Schrift, die dem Menschen entgegen komme, damit er überhaupt etwas von den unfassbaren und unsichtbaren Dinge mitbekomme: „Non tamen ita credendum est ut ipsa [scil. sacra Scriptura] semper propriis verborum seu nominum signis fruatur divinam naturam insinuans; sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostrae condeseendes [...]“

Festzuhalten ist, dass die *accommodatio* nicht allein die Relationierung zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem Menschen, an den sich diese Offenbarung richtet, charakterisieren konnte, sondern auch zwischen Menschen, die in der Heiligen Schrift auftreten. Im letzten Fall konnte schon früh immer dann ein Problem entstehen, wenn bei dieser Akkommodation der Verdacht der Täuschung (der *simulatio*) aufkam. Dass Gott den Menschen nicht täuscht oder zu täuschen vermag, er kein *deus deceptor* ist, galt bereits seit den ältesten Kirchenvätern – etwa Clemens von Rom (um 100 n. Chr.): Gott könne alles, nur nicht lügen,<sup>42</sup> und im Mittelalter – etwa bei Anselm von Canterbury (Cantuarensis 1033/34-1109): Wenn Gott lügen wolle, so sei Lügen deshalb nicht recht, sondern „vielmehr, daß er dann nicht Gott sei“.<sup>43</sup> In gewisser Hinsicht Ausnahmen stellen allein Imaginationen im Rahmen der Überlegungen zur *potentia absoluta* als Freiheit Gottes gegenüber allen Geschöpfen dar; dabei wurde freilich immer angenommen, dass die Unveränderlichkeit Gottes jeglichen Irrtum etwa bei den *futura contingencia* ausschließe.<sup>44</sup> So wurde denn auch immer wieder versucht, die nicht wenigen Stellen der Heiligen Schrift, in denen Gott den Menschen zu täuschen schien oder er eine Täuschung, respektive eine Lüge zuließ, so zu sehen, dass sie nichts Ungeziemendes darstellen. So sind denn auch bestimmte Varianten der Akkommodation bereits bei den Kirchenvätern als nicht ganz problemlos gesehen worden. Zwar betont Origenes in der Auseinandersetzung mit dem Christengegner Celsus (2 Jh.), dass die Akkommodation keine Lüge einschließe,<sup>45</sup> gleichwohl wurden Probleme wahrgenommen. Am ausgeprägtesten wohl erörtert im Zuge der Deutung der Szene von Gal 2, 11-14 und dem sich an ihr entzündenden Streit zwischen Augustinus und Hieronymus.<sup>46</sup> Paulus

---

<sup>42</sup> Vgl. Clemens von Rom (um 100 n. Chr.), *Epistola ad Corinthos. Brief an die Korinther*, übersetzt und eingeleitet von Gerhard Schneider, Freiburg 1994, ad Cor. 27, 3 (S. 130/131).

<sup>43</sup> Anselm, *Cur deus homo - Warum Gott Mensch geworden ist* [1097/98], lateinisch und deutsch, besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmidt, Darmstadt (1956) <sup>4</sup>1988, I, 12 (S. 45).

<sup>44</sup> Hierzu am Beispiel etwa Fritz Hoffmann, Robert Holcot – die Logik in der Theologie. In: Paul Willpert (Hg.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Berlin 1963, S. 624-639.

<sup>45</sup> Vgl. Origenes, *Contra Celsum* [248], IV, 18/19.

<sup>46</sup> Zur Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Hieronymus neben Paul Auvray, *Saint Jérôme et saint Augustin. La controverse au sujet de L'incident d'Antioche*. In: *Recherches*

tadelt dort das Verhalten des Petrus als Heuchelei. Es findet sich die Formulierung „simulationi eius consenserunt caeteri Judaei“ (*ka<sup>^</sup> sunuperk...qhsan aÜtù ka<sup>^</sup> of loipo<sup>^</sup> 'louda<oi*), wenn auch wohl im Sinn einer *simulatio utilis*. In seinem Galater-Kommentar hatte Hieronymus über Paulus geschrieben, es könne nicht überraschen, dass auch gerechte und tugendhafte Männer unter Umständen zu ihrem oder zum Heil anderer Menschen Verstellung übten: Diese Auseinandersetzung sei eine Verstellung, eine *reprehensio dispensatoria* gewesen (*mendacium officiosum*).<sup>47</sup>

Vermutlich dürfte Hieronymus auch hierbei von Origenes' nicht mehr erhaltenem Werk *Stromata* beeinflusst sein.<sup>48</sup> Bei ihm heißt es zum einen, Gott habe sich den

---

de Science religieuse 29 (1939), S. 594-610, mit Hinweisen auf die ältere Forschung, und J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, London 1975, S. 263-72, Ralph Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2, 11-14*, Leiden 1994, Alfons Fürst, *Hieronymus über die heilsame Täuschung*. In: *Zeitschrift für antikes Christentum* 2 (1998), S. 97-112, Id., *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus*. Münster 1999, Jeannine Siat, Pierre et Paul dans l'Épître aux Galatas. In: Gérard Nauroy und Marie-Anne Vannier (Hrsg.), *Saint Augustin et la Bible*, Bern 2008, S. 261-273, ferner Donald S. Cole-Turner, „Anti-Heretical Issues and the Debate over Galatians 2, 11-14 in the Letters of St. Augustine to St. Jerome“, in: *Augustinian Studies* 11/1980, S. 155-166, zudem Karlfriedrich Froehlich, *Fallibility Instead of Infallibility? A Brief History of the Interpretation of Galatians 2, 11-14*. In: Paul C. Empie et al. (Hrsg.), *Teaching Authority & Infallibility in the Church*. Minneapolis 1978, S. 259-269 und S. 351-357, Franz Overbeck, *Über die Auffassung des Streites des Paulus und Petrus in Antiochien (Gal 2, 11ff.) bei den Kirchenvätern [1877]*. ND Darmstadt 1968, Gert Haenlder, *Cyprians Auslegung zu Gal. 2, 11ff.* In: *Theologische Literaturzeitung* 97 (1972), S. 561-568.

<sup>47</sup> Hieronymus erörtert verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks *ἡλέξαι τῷ/ἄν μου*, darunter auch eine solche, nach der Paulus wie ein Schauspieler seine Stimme oder aber wie ein Arzt seine Methode der Behandlung jeweils den Umständen angepasst habe, vgl. Id., *Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas [386]* (PL 26, Sp. 301-467, hier Sp. 387).

<sup>48</sup> Hieronymus verweist im Prolog seines Galaterbriefkommentars ausführlich auf die Abhängigkeit von Origenes und erwähnt ihn noch mehrfach im Kommentar selbst, allerdings nicht im Zusammenhang mit dieser Stelle, vgl. Id., *Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas [386]*, Sp. 308/09, Erwähnungen Sp. 392, Sp. 406-08, Sp. 414, Sp. 421; in seinem Schreiben verweist er für diese Interpretation auf das zehnte Buch der *Stromata*, dem er gefolgt sei, vgl. Hieronymus, *Epistolae*, Ep 112, 4 und 6 (PL 22, Sp 917/18). Vgl. auch Margaret A. Schatkin, *The Influence of Origen upon St. Jerome's Commentary on Galatians*. In: *Vigiliae Christianae* 24 (1970), S. 49-58; zum Hintergrund Alfons Fürst, „Origenes und Ephräm über Paulus' Konflikt mit Petrus“, in: Manfred Wacht (Hg.), *Panchaia*. Münster 1995, S. 121-130, sowie David Satran, „Origen and Origenism in Jerome's Biblical Commentaries“, in: *Studia Patristica* 23/1989, S. 171-177, Carline P. Bammel, *Die Pauluskommentare des Hieronymus: die ersten wissenschaftlichen lateinischen Bibelkommentare?* In: *Christianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV [...]*. Roma 1993, S 187-207.

Umständen der Menschen in der Weise angepasst, dass er, um ihr Bestes zu erreichen, sie auch getäuscht habe,<sup>49</sup> zum anderen soll diese Akkommodation nicht die Lüge einschließen – und zwar nicht zuletzt angesichts der Stelle *Jer* 20, 7, wo es in der Vulgata heißt: „Du hast mich getäuscht, Herr, und ich wurde getäuscht.“<sup>50</sup> Augustin hingegen fürchtet, ein solches Zugeständnis könne die Glaubwürdigkeit der *gesamten* Schrift aufheben.<sup>51</sup> Genau dieses, sich im Rahmen der Zeugnislehre stellende Problem ist es, das im 17. Jahrhundert immer wieder von den Kritikern des Gedankens der Akkommodation eingewandt wird, und eine der Voraussetzungen für eine Anerkennung dieses Gedankens zur Schlichtung intra- und extrabiblischer Wissensansprüche liegt dann in dem versuchten Nachweis, dass eine solche Befürchtung unbegründet sei.

Im großen und ganzen scheint sich Hieronymus später Augustin angeschlossen und sich gegen die Anhänger des Origenes ausgesprochen zu haben<sup>52</sup> – nach ihm führe die Lüge in den Untergang.<sup>53</sup> Allerdings spricht einiges dafür, dass der Kirchenvater ange-

---

<sup>49</sup> Vgl. Origenes, *Homélies sur Jérémie*. Édition, Introduction et notes par Pierre Nautin, Tome II, Paris 1977 (SC 238), 20, 3 (S. 260-266).

<sup>50</sup> Zur komplizierten Frage der Auslegung dieser Stelle des Origenes erhellend Henri du Lubac, „Tu’as trompé, Seigneur’ Le commentaire d’Origène sur Jérémie 20, 7“ [1950], in: Id., *Recherches dans la foi: trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*. Paris 1979, S. 9-78, Joseph W. Trigg, „Divine Deception and the Truthfulness of Scripture“, in: Charles Kannengießer und William L. Petersen (Hg.), *Origen of Alexandria: His World and His Legacy*. Notre Dame 1988, S. 147-164.

<sup>51</sup> Zu seinem Galater-Kommentar auch Maria Grazia Mara, *Storia ed esegesi nella Expositio epistolae ad Galatas* di Agostino. In: *Annali di storia dell’Esegesi* 2 (1988), S. 93-102.

<sup>52</sup> Zur Beziehung Augustins und Origenes, auch in dieser Hinsicht, u.a. Berthold Altaner, *Augustinus und Origenes. Eine quellenkritische Untersuchung*. In: *Historisches Jahrbuch* 70 (1951), S. 15-41, Anne-Marie La Bonnardière, „Jérôme ‚informateur‘ d’Augustin au sujet d’Origène“, in: *Revue des Études Augustiniennes* 20/1974, S. 42-54, I. Agostino Trapè, „Nota sul giudizio di S. Agostino su Origene“, in: *Augustinianum* 26/1986, S. 223-237, Vittorino Grossi, *La presenza in filigrana di Origene nell’ultimo Agostino (426-430)*. In: *Augustinianum* 30 (1990), S. 423-440, Giulia Sfameni Gasparro, „Agostino di fronte alla ‚eterodossia‘ di O. As aspetto della origeniana in Occidente. In: *Augustiniana* 40 (1990), S. 219-243, Caroline P. Bammel, „Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul. In: *Augustinianum* 32 (1992), S. 341-368.

<sup>53</sup> Vgl. Hieronymus, *Epistolae*, Ep 98, 22 (PL 22, Sp. 325-1191, hier Sp. 810), und in Id, *Apolo-gia Adversus Libros Rufini* [402], I, 18 (PL 23, Sp. 415-514, hier Sp. 431), heißt es: „[...] magistris mentiendum, discipulos autem non debere mentiri. Qui ergo bene mentitur, et absque ulla verecundia quidquid in buccam venerit confringit in trates, magistrum se optimum probat.“

sichts der 393 beginnenden und ihn bedrohenden origenistischen Streitigkeiten selber dabei nicht aufrichtig gewesen ist.<sup>54</sup> Wie dem auch sei: Diese Stelle hat keine geringe Rolle in den theologischen Konflikten im Zuge der Reformation gespielt. Zeigt Erasmus von Rotterdam (1466-1537) Verständnis für Petrus,<sup>55</sup> sieht Luther nicht nur eine Verstellung, sondern sogar einen Fehltritt und nutzt diese Deutung zur Schwächung päpstlicher Autorität:<sup>56</sup> Letztlich sei es allein Jesus Christus, der sich nicht geirrt habe und nicht irren könne. Die protestantische Auslegungstradition folgte weitgehend Luthers Deutung, wohingegen die katholische zu zeigen versuchte, dass Paulus damit keineswegs das Episkopat des Mitapostels, des *princeps apostolorum*, antasten wollte.<sup>57</sup> In der zweiten Akkommodationsdebatte gestaltet sich das dann, zumindest aus der Sicht der Kritiker, zu einer Frage der *Lehrart Jesu und seiner Apostel*: Inwieweit die

---

<sup>54</sup> Hierzu Fürst, Hieronymus, ferner Yves-Marie Duval, „Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l’In Nahum“, in: *Augustiniana* 24/1984, S. 471-494

<sup>55</sup> Vgl. Erasmus von Rotterdam, *Novum Testamentvm Cui, in hac Editione, subjectae sunt singulis paginis Adnotationes* [1519, 1535], ad *Gal* 2, 11-14 (*Opera Omnia* VI, ed. Clericus, hier Sp. 807-810).

<sup>56</sup> Hierzu u.a. Karl Holl, „Der Streit zwischen Petrus und Paulus in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung“ [1920], in: Id., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. II. Der Westen*, Tübingen 1928, S. 134-146, Helmut Feld, „Paulus und Petrus. Gal 2, 11ff. als kontroverstheologisches Fundamentalproblem“, in: *Studia Theologica* 24/1970, S. 1-69, Id., „Papst und Apostel in Auseinandersetzung um die rechte Lehre. Die theologische Bedeutung von Gal 2, 11-14 für das Petrusamt in moderner und alter Auslegung“, in: Id. et al., *Grund und Grenzen des Dogmas*, Freiburg 1973, S. 9-26 und S. 100-106, sowie Id., „Lutherus Apostolus. Kirchliches Amt und apostolische Verantwortung in der Galaterbrief-Auslegung Martin Luthers“, in: Id. und Josef Nolte (Hrsg.), *Wort Gottes in der Zeit*, Düsseldorf 1973, S. 288-304, Kenneth Hagen, „Did Peter Err? The Text is the Best Judge, Luther on Gal. 2, 11“ in: Id. (Hg.), *Augustine, the Harvest, and Theology (1300-1659)*. Leiden/Kobenhavn/Köln 1990, S. 110-126, sowie zum Hintergrund Id., *Luther’s Approach to Scripture as Seen in His „commentarius“ in Galatian 1519-1538*. Tübingen 1993, auch Hayo Gerdes, „Luther und Augustin über den Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochia“, in: *Luther-Jahrbuch* 29/1962, S. 9-24, Robert Kolb, „The Influence of Luther’s Galatians Commentary of 1535 on Later Sixteenth-Century Commentaries on Galatians“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 84/1993, S. 156-184. Zur Auslegungsgeschichte insbesondere im 19. Jh. Andreas Wechsler, *Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2, 11-14)*, Berlin/New York 1991.

<sup>57</sup> Vgl. auch G. H. M. Posthumus Meyjes, *De Controverse tussen Petrus en Paulus: Galaten 2, 11 in de historie*. Rede [...]. ’s-Gravenhage 1967, sowie die Hinweise bei Albano Biondi, „La giustificazione della simulazione nel Cinquecento“, in: Id. et al. (Hrsg.), *Eresia e Riforma nell’Italia del Cinquecento. Miscellanea I*, Firenze/Chicago 1974, S. 7-68.

Akkommodation sich mit Jesus Christus und den Aposteln als *ehrliche* und *heilige Männer* ethisch vereinbaren lasse.<sup>58</sup>

### 3. *Accomodatio ad captum vulgi*

Ein weiteres Moment tritt hinzu, das zwar auch die Akkommodation der Offenbarung an den Menschen betrifft, aber eine Differenz erzeugt. Ein paar Stationen mögen zur Verdeutlichung genügen. Johannes' Scotus (Eriugena, um 810–um 870) *De divisione Naturae* erweist sich über weite Strecken als ein umfassender Kommentar der ersten drei Kapitel der *Genesis*. Nicht allegorisieren will Scotus, auch wenn er meint, es liege zum Teil ein metaphorischer Sprachgebrauch vor, sondern es gehe ihm um „nuda sollummodo physica consideratio“.<sup>59</sup> Dabei hebt auch er an mit *Gen* 1, 1 und bemerkt hinsichtlich der Schwierigkeiten, die der Text einem Verständnis bietet, dass alle bisherigen Erklärer (*expositores*) dieser Stelle ihren ganzen Scharfsinn darin geübt hätten, in unterschiedlicher Weise darzulegen, was der Prophet, respektive der Heilige Geist durch den Propheten, unter den Ausdrücken ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ *habe verstanden wissen wollen*.<sup>60</sup> Zudem macht er deutlich, dass der *intellectus propheticus* zwar in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht gewesen sei, nicht aber in die Größenlehre dichter Körper und dergleichen mehr.<sup>61</sup> Keine Frage ist für Eriugena, dass die Heilige Schrift auch in diesen Partien wahr ist,<sup>62</sup> nicht allerdings unbedingt im

---

<sup>58</sup> Vgl. Lutz Danneberg, Schleiermacher.

<sup>59</sup> Johannes Scotus, *De divisione Naturae* [um 867], III (PL 122, Sp. 439–1022, hier Sp. 705–707).

<sup>60</sup> Vgl. ebd., II, 15 (Sp. 545): „Quo in loco omnes sacrae Scripturae expositores ingenii sui acumen exercuerunt, diversisque intelligentiae modis, quid caeli nomine, quid terrae, propheta, immo etiam Spiritus sanctus per prophetam, voluit significari, exposuerunt.“

<sup>61</sup> Vgl. ebd. II, 16 (Sp. 549).

<sup>62</sup> Vgl. ebd., I, 64 (Sp. 509): „Sanctae siquidem scripturae in omnibus sequenda auctoritas in ea ueluti quibusdam suis secretis sedibus ueritas possidet.“ Auch ebd., III (Sp. 672) „Inconcussa auctoritas diuinae scripturae nos compellit credere totius creaturae uniuersitatem in uerbo dei conditam esse ipsiusque conditionis omnes intellectus superare solique uerbo quo condita sunt omnia cogita, esse.“ An anderer Stelle sagt er, dass die historischen Darlegungen in der Heiligen Schrift nicht falsch seien, vgl. ebd., V (Sp. 935): im Blick auf die *historia* heißt es dort: „divina non mendax“.

*sensus literalis*. Als Grund nun, weshalb das mitunter der Fall sei, gibt er an, dass sich die Heilige Schriften bei ihren übertragenen Ausdrücken der *Schwäche der einfachen Menschen* anpasse (*condescendens*). Es handelt sich bei Eriugena um die Vorstellung, dass sich die Heilige Schrift der menschlichen Schwäche, an sein ungeübtes und kindliches anpasse, indem sie zu bildlicher oder übertragenen Darstellungen greift.<sup>63</sup> Nach Eriugena ist es die Vernunft, die den Menschen vor einer falschen Deutung der Heiligen Schrift bewahrt.<sup>64</sup> Die Heilige Schrift in ihrem unbegrenzten Sinn, den sie in dunklen Umschreibungen darbietet, übt letztlich die Vernunft.<sup>65</sup> Sie ist in gewisser Hinsicht die Richterin, wer für alle diejenigen, die Gründen der Vernunft nicht folgen können oder wollen, ist auf die Autorität der Väter zurückzugreifen.<sup>66</sup> Ansonsten Eriugena bestehe die Autorität in nichts anderem als in der durch die Vernunft entdeckten Wahrheit, und mehr könne eine Autorität niemals beanspruchen. Nur in diesem Sinn und zum Nutzen der Nachwelt finde die Fixierung durch die Kirchenväter

---

<sup>63</sup> Vgl. ebd., I, 64 (Sp. 509), wo es Fortsetzung des in der vorigen Anmerkung zitierten Stelle heißt: „Non tamen ita credendum est ut ipsa semper propriis uerborum seu nominum signis fruatur diuinam nobis natura, insinuans sed quibusdam similitudinibus uariisque translatorum uerborum seu nominum modis utitur infortitati nostrae condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens.“ Zu einer hiervon ein wenig abweichenden früheren Formulierung Eriugena, *De diuina praedestinatione liber* [851], 9, 1-2 (CCRM 50, S. 55-57). Zu der Terminologie Eriugenas auch G.H. Allard, *Vocabulaire érigénien relatif à la représentation de l'Écriture*. In: W. Beierwaltes (Hg.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*. Heidelberg 1980, S. 15-32.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., I, 57, Sp. 511-512, wo zwei Interpretationsweisen unterschieden werden: *Altera uero, ut simplices adhuc, in cunabulis Ecclesiae nutritos [nutriti] pie casteque corrigat, ne quid indignum de Deo vel credant, vel aestiment, nec omnia, quae sacrae Scripturae auctoritas de causa omnium praedicat, proprie praedicari examinent [...].“*

<sup>65</sup> Vgl. ebd., III, 24, Sp. 690: *Sed prius de senaria quantitate dierum intelligibilium, in qua Deus opera sua fecisse legitur, si quid promissimus, implere debemus. Breviter dicendum, partim quidem sanctorum Patrum intellectus sequentes, partim quod in animo uenit ab eo, qui illuminat nostras tenebras [nostras], et quaerit in Scripturis suis quaeri et inueniri, non celantes. Infinitus siquidem conditor sacrae Scripturae in mentibus prophetarum, Spiritus sanctus, infinitos in ea constituit intellectus, ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert, dummodo ut sanae fidei catholicaeque professioni conveniat, quod quisque dicat, sive aliunde accipiens, sive a seipso, a Deo tamen illuminatus, inueniens.“*

<sup>66</sup> Vgl. ebd., IV, 9, Sp. 781: *„Provide; non enim sanctorum Patrum sententiae, praesertim si plurimis notae sintintroducendae sunt, nisi ubi summa necessitas roborandae ratiocinationis exegerit propter eos, qui, cum sint ratiocinationis inscii, plus auctoritati quam rationi succumbunt.“*

statt.<sup>67</sup> Ja mehr noch: Niemand könne ohne vorher Philosophie studiert zu haben, das Himmelsreich betreten<sup>68</sup>, letztlich sei die ‚wahre Philosophie‘ die ‚wahre Religion‘ und umgekehrt.<sup>69</sup>

Im Zusammenhang mit der Auslegung der Heiligen Schrift findet sich der Ausdruck *akkommodieren* auch im Römer-Briefkommentar des Petrus Abaelardus (1079-1142).<sup>70</sup> In seinem Versuch, die Interpretationsregeln zu fixieren, die der Schlichtung auftretender Widersprüche zwischen den *auctoritates* dienen und die so zur *concordantia auctoritatum* der mitunter als *diversa*, aber auch als *adversa* erscheinenden *verba* der Autoritäten führen sollen, ist Abaelard klar, dass die Autorität der Heiligen Schrift verloren ginge, wenn sie vorsätzliche Täuschungen enthielte.<sup>71</sup> Auch bei ihm findet sich in seinen theologischen Schriften der Gedanke der Einkleidung, *integumentum*, die es erforderlich mache, unter der Oberfläche, hinter den wörtlichen Sinn zu schauen (sofern bei diesen Schwierigkeiten auftreten). Die Propheten unterweisen in die großen Mysterien nicht in „vulgaribus verbis“, sondern über Ähnlichkeitsvergleiche („*comparationibus similitudinem*“). Und auch nach ihm erhöht das die Anziehungskraft für den Leser. Vielleicht gehört Abaelard zu den ersten, die Ähnliches nutzen, um bei paganen Schriftstellern Einsichten in die christlichen Glaubensmysterien zu finden.<sup>72</sup> In seinen

<sup>67</sup> Vgl. ebd., I, 69, Sp. 513: „Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis Patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata.“

<sup>68</sup> Vgl. Johannes Scottus Eriugena, *Annotationes in Marcionum*. Ed. Cora E. Lutz. Cambridge 1939 (Medieval Academy of American Publication 34), S. 64: „Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam.“

<sup>69</sup> Vgl. Johannes Scottus Eriugena, *De divina praedestinatione liber*. Ed. Goulven Madec. Turnhout 1978 (CCCM 50), I, 16-18: „Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam.“

<sup>70</sup> Dort heißt es zu Röm 10, 9, vgl. Abaelard, *Commentaria in epistolam Pavli ad Romanos* [ca. zw. 1133-37], lib. IV (CCCM 11, S. 39-340, hier S. 252): „Sed quoniam Apostolum, legis peritissimum, maxime nos sequi conuenit, oportet nos iuxta eius sensum ad fidem Christi quae dicta sunt accommodare.“ Vielleicht schwächer in der Formulierung ist Id., *Sic et non* [1132]. A Critical Edition. Hg. Blanche B. Boyer und Richard McKeon. Chicago/London 1976/77, *Prolog*, wenn es dort heißt, dass in der Heiligen Schrift bestimmte Ereignisse und Verhältnisse „iuxta opinionem hominum magis quam secundum veritatem rerum“ beschrieben werden würden.

<sup>71</sup> Vgl. Abaelard, *Sic et non* [1132], S. 101/02.

<sup>72</sup> Hierzu Frank Bezner, *Vela Veritatis: Hermeneutik, Wissen und Sprache in der Intellectual History des 12. Jahrhunderts*. Leiden/ Boston 2005, S. 99-181, auch Lutz Danneberg,

*Collationes* sagt der „Christ“ zum „Philosophen“: „Wenn du mehr prophetisch [„prophetizare“] als jüdisch [„iudaizare“] zur Schrift zu reden verstündest und wüßtest, was über Gott unter körperlicher Erscheinungsform gesagt wird, werde nicht körperlich nach dem Buchstaben [„ad litteram“], sondern mystisch [„mystice“] durch Allegorie eingesehen [„intelligi“], so faßtest du, was gesagt wird, nicht so wie das gewöhnliche Volk.“<sup>73</sup> Hier verbindet sich bei Abaelard – auch wenn er an dieser Stelle den Ausdruck nicht verwendet – der Gedanke der Akkommodation mit der Zweiteilung des *vulgus* und des wissenden Christen mit der Zweiteilung des *sensus literalis* als der karnale jüdische und des *sensus propheticus*, als der geistige, der sich als *sensus mysticus* der Allegorie erschließe oder sich gleichnishaft „parabolice“ ausdrücke.<sup>74</sup>

Die Verbindung von *Iudaei et vulgus* beruht bei den *Christen* darin, dass beide über den karnalen wörtlichen Sinn nicht hinausgelangen. Von vornherein hat diese Identifikation freilich nichts mit dem Grad der Gelehrsamkeit zu tun: Bei den gelehrten Juden ist es die ‚Verstocktheit‘ ihrer Weigerung, einen christologischen Sinn anzunehmen. Bei der Heiligen Schrift galt es durchweg, sie vor den *amici literae* zu schützen, die über einen wörtlichen Sinn nicht hinauskämen, da ihnen etwa die christusorientierte Präfiguration des Alten Testaments nicht nachvollziehbar sei. Das bedeutet aber auch, und zwar vor wie nach der Reformation, dass der Vorwurf, beim *sensus Iudaicus* zu verharren, nicht Juden meinen musste, sondern auch gegen Christen gerichtet sein konnte. Das dürfte denn auch bei solchen Formulierungen der Fall gewesen sein, die dann zu wenig ausgebildete Christen meinten. Beispiel hierfür ist auch der (stillschweigende) Verzicht auf das Hohelied in den Bibelausgaben: Mitunter fürchtete

---

Kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik und in der Lehre des Testimoniums. In: Id. et al. (Hrsg.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in der Wissenschaftsgeschichte*. Wiesbaden 2009, S. 287-449, insb. S. 375ff.

<sup>73</sup> Abaelard, *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*/Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen [1141]. Lateinisch und deutsch. Hg. und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz, Darmstadt 1995, S. 236/37.

<sup>74</sup> Abaelard unterscheidet sonst zwischen einem *sensus literalis*, einem *sensus moralis* und einem *sensus mysticus*, so in Id., *Expositio in Hexaemeron* [ca. 1136-39]. Hg. von Eligius M. Buytaert. In: *Antonianum* 43 (1968), S. 163-194, hier S. 163/64.

man, der Leser könne beim literalen Sinn verharren und nicht zu seinem *sensus mysticus* als *auctoris intentio* finden.<sup>75</sup>

In der jüdischen Religionsphilosophie und Exegese gilt das Diktum, dass sich die Heilige Schrift der Ausdrucksweise des Menschen bediene (*ibra tora kileshon bene 'adam*)<sup>76</sup> – im Unterschied zu ‚Sprache des Gesetzes‘ (*leshon tora*):

Den alten Satz, dass die heilige Schrift sich der Ausdrucksweise der Menschen bedient, wendet auch er [scil. Sabbathai Donnolo] gleich den nordafrikanischen Gelehrten Jehuda Ibn Koreisch, Dûnasch Ibn Labrût und Jakob ben Nissim und dem Spanier Menachem Ibn Sarûk, auf die biblischen Ausdrücke an, die Gott auf versinnlichende Weise vorstellen. Dieser Satz, der in der Traditionslitteratur ursprünglich anders gewendet war, blieb fortan eines der wichtigsten Prinzipien der jüdischen Bibelexegese.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Hierzu auch Max Engammare, „Der *sensus litteralis* des *Hohen Liedes* im Reformationszeitalter: interessante Indizien am Rande der Exegese“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 83/1992, S. 5-30, auch Id., Qu’il me baise des baisiers de sa boche: *Le Cantique des cantiques à la Renaissance. Étude et Bibliographie*, Genève 1993.

<sup>76</sup> Vgl. *Babylonischer Talmud*, *Berakhot* 31b, *Jebamot* 71a, *Kettubbot* 67a, *Nedarim* 3a, *Gittin* 41b, *Qiddushin* 17b und weitere Stellen – wörtlich: Die Torah hat gemäß der Sprache der Menschen gesprochen.

<sup>77</sup> Vgl. z.B. Wilhelm Bacher, *Die jüdische Bibelexegese vom Anfange des zehnten bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts*. Trier 1892, S. 10, ferner Id., „Die Bibelexegese. (Vom Anfange des 10. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts.)“, in: Jakob Winter und August Wünsche (Hg.), *Geschichte der rabbinischen Literatur während des Mittelalters und ihrer Nachblüte in der neueren Zeit*. Trier 1894 (Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons. II: Die rabbinische Literatur), S. 70-74 und S. 141/42, zu Bachja ibn Pakuda und Abraham ibn Dâu. Dass diese Annahme nicht ganz unumstritten war, merkt Jacob Weingreen, *The Rabbinic Approach to the Study of the Old Testament*. In: *Bulletin of the John Rylands Library* 34 (1951), S. 166-190, insb. S. 181/182, an. Zu einer Deutung der Formel auch Abraham Geiger, *Das Verhältniß des natürlichen Schriftsinns zur thalmudischen Schriftdeutung*. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 5 (1844), S. 53-80 sowie S. 234-259, hier S. 78-80, die sie weitaus weniger allgemein erscheinen läßt, sondern als eine sehr spezielle zum Gebrauch bestimmter grammatischer Formen; ferner Benin, *The Footprints of God. – Zur Wirkung der Kritik der Mu’taziliten, einer Schule im Rahmen der islamischen Theologie, an anthropomorphen Aussagen* vgl. Philip Birnbaum, *Yefet ben’Ali and His Influence on Biblical Exegesis*. In: *The Jewish Quarterly Review* N.S. 32 (1941), S. 51-70, hier S. 62.

Als *Scriptura humane loquitur* hat das auch unter Christen Verbreitung gefunden.<sup>78</sup> Für Reuchlin und für viele andere ist just der Umstand, dass Gott die menschliche Sprache, die hebräische Sprache verwendet hat, Hinweis auf ihren heiligen Charakter.<sup>79</sup>

Die verschiedenen, mitunter hierbei versammelten Elemente fügen sich bei dem nicht zuletzt im 17. Jahrhundert wirkungsmächtigen Maimonides (Rabbi Mosche ben Majmun 1135-1204) zusammen:<sup>80</sup> Da der biblische Text eine menschliche Sprache benutze, müsse die *littera* gedeutet werden, damit sich sein innerer und wahrer Gehalt jenseits seiner *littera* darbiete, der nur durch die menschliche Sprache bekleidet sei.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Hierzu auch Amos Funkenstein, ‚Scripture Speaks the Language of Man‘: The Uses and Abuses of the Medieval Principle of Accommodation. In: Christian Wenin (Hg.), *L’homme et son univers au moyen âge*. Louvain-La-Neuve 1986, S. 92-101, auch Id., *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton 1986, u.a. S. 213-271.

<sup>79</sup> Zum Hintergrund vgl. Charles Zika, Reuchlin’s *De verbo mirifico* and the Magic Debate of the Fifteenth Century. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976), S. 104-138.

<sup>80</sup> Zu frühen Ansätzen, die anthropomorphen Formulierungen zu Gott durch eine ‚tiefere Bedeutung‘ abzuschwächen, vgl. u.a. Siegmund Maybaum, *Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den späteren Targumim*. Mit besonderer Berücksichtigung der Ausdrücke *Memra*, *Jakara* und *Schechintha*. Breslau 1870, Jacob Z. Lauterbach, *Ancient Jewish Allegorists in Talmud and Midrash*. In: *The Jewish Quarterly Review* N.S. 1 (1910/11), S. 291-333 und S. 503-531, Isaak Heinemann, *Altjüdische Allegoristik*. Breslau 1936, Charles T. Fritsch, *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*. Princeton 1943, Harry A. Wolfson, *Philo*. Cambridge 1947, Bd. I, S. 56-60, sowie Bd. II, S. 127-128, Raphael Lowe, *Jerome’s Treatment of Anthropopathism*. In: *Vetus Testamentum* 2 (1952), S. 261-272. Ferner Arthur Soffer, *The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Psalms*. In: Sidney Jellicoe (Hg.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations [...]*. New York 1974, S. 85-107. Kritisch gegenüber der Ansicht, dass die Targumim sich einem systematischen Anti-Anthropomorphismus verdanken, es handelt sich dabei um eine Erörterung des hebräisch erschienenen Werkes von Michael L. Klein zum Thema, vgl. Moseh J. Bernstein, *Klein’s Anthropomorphisms in the Targumim*. In: *The Jewish Quarterly Review* 77 (1986), S. 65-70, zu einem speziellen Aspekt schon M. L. Klein, *The Preposition [...]* (‚Before‘). A Pseudo-Anti-Anthropomorphism in the Targums. In: *Journal of Theological Studies* 30 (1979), S. 502-507. Zu Ansicht, dass die griechischen Übersetzungen der hebräischen Bibel eine anti-anthropomistische Tendenz hätten Charles T. Fritsch, *The Anti-Anthropomorphism of the Greek Pentateuch*. Princeton 1943, dazu Thorne Wittstruck, *The So-called Anti-anthropomorphisms in the Greek Text auf Deuteronomy*. In: *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), S. 29-34, ferner Andreas Wagner, *Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes*. Gütersloh 2010, zu einem umfassenden Überblick bis zum Ende des 19. Jahrhunderts bei Ralf Becker, *Der menschliche Standpunkt Anthropomorphismus. Perspektiven und Formationen*. Frankfurt am Main 2011.

<sup>81</sup> Vgl. Maimonides, *Führer der Unschlüssigen [Môreh Nebûkîm, 1190/1200]*. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß [...], Hamburg 1995, I, 1, Kap. 26 (S. 74-76), Kap. 28 (S.

Diese ‚körperlichen‘ Ausdrücke müsse der Interpret durchschauen. Nicht zuletzt ist es diese Vorstellung der Anpassung der Heiligen Schrift an die Menschen mit der Kritik ihrer Anthropomorphismen, die zu zahlreichen Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen geführt hat.<sup>82</sup> Das Sprechen ist aufgrund des Bestreitens bestimmter Ähnlichkeiten zwischen Gott und seinem ‚Ebenbild‘ nicht metaphorisch, sondern nur äquivalent.<sup>83</sup>

---

78-83), Kap. 32 (S. 91-96), Kap. 45/46 (S. 131-143), Kap. 52 (S. 160-170), Kap. 56 (S. 187-191), Kap. 58 (S. 196-202). – Dazu auch Harry A. Wolfson, *Maimonides on the Unity and Incorporeality of God*. In: *Jewish Quarterly Review* 56 (1965), S. 112-136; zu weiteren Aspekten auch Benin, *The Footprints of God*, ch. VI, S. 139-176, ferner zu seiner Unterscheidung verschiedener Bedeutungsarten auch Josef Stern, *The Maimonidian Parable, the Arabic Poetics, and the Garden of Eden*. In: *Midwest Studies in Philosophy* 33 (2009), S. 209-247.

<sup>82</sup> Hierzu Daniel Jeremy Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*. Leiden 1965, S. 148-198, Wolfram Drews, *Medieval Controversies About Maimonidean Teachings*. In: Hasselhoff/Fraisse (Hg.), *Moses Maimonides*, S. 113-135; zum christlichen Vorwurf des Anthropomorphismus an die Juden auch Kurt Schubert, *Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. und 13. Jahrhundert*. In: *Kairos N.F.* 19 (1977), S. 161-186, Simon Rawidowicz, *Saadya's Purification of the Idea of God*, in: Id., *Studies in Jewish Thought*, Philadelphia 1974, S. 246-268, Moises Orfali, „Anthropomorphism in the Christian Reproach of the Jews in Spain (12th-15th Century)“. In: *Immanuel* 19 (1984/85), S. 60-73. Zur Behandlung von Anthropomorphismen in der jüdischen Exegese ferner Maurice R. Hayoun, *L'exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval*. Tübingen 1992, passim.

<sup>83</sup> Vgl. aus der Vielzahl einschlägiger Beiträge M. Teixeira-Leite Penido, *Les attributs de Dieu d'après Maimonide*. In: *Revue Neoscholastique de Philosophie* 26 (1924), S. 137-163, Harry A. Wolfson, *Maimonides on Negative Attributes* [1945]. In: Arthur Hyman (Hg.), *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*. New York 1982, S. 180-218, Joseph P. Cohen, *Figurative Language, Philosophy, and Religious Belief: An Essays on Some Themes in Maimonides' The Guide of the Perplexed*. In: Norbert M. Samuelson (Hg.), *Studies in Jewish Philosophy*. Lanham/London 1987, S. 367-396, Arthur Hyman, *Maimonides on Religious Language*. In: ebd., S. 351-365. Mitunter werden die Auffassungen des Aquinaten und die des Maimonides dicht beieinander gesehen, so bei Isaac Franck, *Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective*. In: *Review of Metaphysics* 28 (1985), S. 591-615, hierzu mit Recht kritisch Joseph A. Buijs, *The Negative Theology of Maimonides and Aquinas*. In: ebd. 41 (1988), S. 723-738, Warren Zev Harvey, *Maimonides and Aquinas on Interpreting the Bible*. In: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 55 (1988), S. 59-77, Alexander Broadie, *Maimonides and the Way of Negation*. In: Burkhard Mojsisch und Olaf Pluta (Hg.), *Historia Philosophiae Medii Aevi [...]*. Bd. I. Amsterdam/Philadelphia 1991, S. 1105-1113, sowie David B. Burrell, *Maimonides, Aquinas, and Ghazali on Naming God*. In: Peter Ochs (Hg.), *The Return to Scripture in Judaism and Christianity. Essays in Postcritical Scriptural Interpretation*. New York/Majwah 1993, S. 233-255, Mercedes Rubio, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of Knowledge of God. An Examination of the Quaestio de attributis*. Dordrecht 2006, zum Hintergrund Gregory P. Rocca, *Speaking on the Incomprehensible God: Thomas on the*

Diese *accommodatio* soll zugleich für die Schrift des Maimonides selber gelten, und zwar im Blick auf die Unterscheidung zweier Darstellungsformen, einer *esoterischen* (*akroamatischen*) und einer *exoterischen*: Sie prägt dabei gleichermaßen seine Bibelauffassung wie seine Darstellung im *Môreh Nebûkîm*.<sup>84</sup> So hält Maimonides fest, dass seine eigene Darstellung im Unterschied zu seinem Vorläufer Saadia Gaon (882-942), einem der bedeutendsten jüdischen Gelehrten des frühen Mittelalters,<sup>85</sup> der sich in einfacher Sprache äußere, esoterisch und mit Widersprüchen sei, um nicht den Glauben nichtphilosophischer Leser zu untergraben.<sup>86</sup> daher empfiehlt er dem Leser den genauen

---

Interplay Between Positive and Negative Theology. Washington 2004; zu mehr oder weniger aktualisierend Isaac Franck, „Maimonides and Aquinas on Man’s Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective. In: Joseph A. Buijs (Hg.), Maimonides: A Collection of Essays. Notre Dame 1988, S. 284-305, Ehud Z. Benor, Meaning and Reference in Maimonides’ Negative Theology. In: Harvard Theological Review 88 (1995), S. 339-360, Hilary Putnam, On Negative Theology, In: Faith and Philosophy 14 (1997), S. 407-422, Kenneth Seeskin, Sanctity and Silence: The Religious Significance of Maimonides’ Negative Theology. In: American Catholic Philosophical Quarterly 76 (2002), S. 7-24, Diana Lobel, „Silence Is Praise to You’: Maimonides on Negative Theology, Looseness of Expression, and Religious Experience. In: ebd, S. 25-49, auch William P. Alston, Aquinas on Theological Predication: A Look Backward and a Look Forward. In: Eleonore Stump (Hg.), Reasoned Faith [...]. Ithaca/London 1993, 145-178, Daniel Hoffmann, Negative Theologie und göttliche Vorsehung in Maimonides’ Führer der Unschlüssigen. In: Münchner Theologische Zeitschrift 47 (1996), S. 217-230.

<sup>84</sup> Das wird in zahlreichen Untersuchungen herausgestellt; im Blick auf die Tradition auch Frank Talmage, David Kimhi and the Rationalist Tradition. In: Hebrew Union College Annual 39 (1968), S. 177-218, insb. S. 206/07, zum Motiv, in der Exegese „keine Geheimnisse“ zu verraten, den Hinweis bei Isaak Heinemann, Die wissenschaftliche Allegoristik des jüdischen Mittelalters. In: Hebrew Union College Annual 23 (1950/51), S. 611-643, insb. S. 630.

<sup>85</sup> Zu Saadia u.a. Georges Vajda, Études sur Saadia. In: Revue des Études Juives 109 (1948/49), S. 68-102, Henry Malter, Saadia Gaon. His Life and Works. Philadelphia 1921, David Neumark, Saadia’s Philosophy. In: Hebrew Union College Annual 1 (1924), S. 503-573, Mose Ventura, La philosophie de Saadia Gaon. Paris 1934, Israel Efros, Saadia’s theory of knowledge. In: Jewish Quarterly Review 33 (1942/43), S. 133-170, Abraham Herschel, The quest for certainty in Saadia’s Philosophy. In: ebd., S. 265-313, Id., Reason and Revelation in Saadia’s Philosophy. In: ebd. 34 (1943/44), S. 391-408, Haggai Ben-Shammai, The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia’s Method. In: Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish und Joseph W. Goering (Hg.), With Reference for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam. Oxford 2003, 33-50, Hegedus, Gyongyi Hegedus, Saadya’s double path of the mystic and the rationalist. Leiden 2013, ferner E. I. J. Rosenthal, Saadya Gaon: An Appreciation of His Biblical Exegesis. In: Bulletin of the John Rylands Library 27 (1942), S. 1-11.

<sup>86</sup> Vgl. Maimonides, Führer der Unschlüssigen [1190/1200], *Einleitung*, S. 17ff. – Hierzu auch Colette Sirat, La philosophie juive médiévale en terre d’islam. Paris 1988, insb. S. 181-190; zu dem, was ‚Widersprüche‘ hier heißen kann, Yair Lorbeerbaum, On Contradictions,

Vergleich der verschiedenen Kapitel. Zudem unterscheidet er zwischen drei Erkenntnisweisen: Die erste sei dem gewöhnlichen Menschen zugänglich, die zweite dem Wissenschaftler, die dritte allein dem Propheten.<sup>87</sup> Freilich geben seine Äußerungen nicht zuletzt zur esoterischen Darstellungsweise in seinen eigenen Schriften noch immer nicht wenige Deutungsprobleme auf,<sup>88</sup> abgesehen von der Erörterung spezifischer ‚Rätsel‘, also widersprüchlicher Behandlungen derselben Thematik wie

---

Rationality, Dialectics and Esotericism in Maimonides's *Guide of the Perplexed*. In: *The Review of Metaphysics* 55 (2002), S. 711-750.

<sup>87</sup> Hierzu u.a. Shlomo Pines, *The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides*. In: Isadore Twersky (Hg.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge 1979, S. 82-109, insb. S. 87-90, Id., *Les limites de la métaphysique selon al-Farabi, Ibn Bajja, et Maimonides: Sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d'Aphrodisie et chez Themistius*. In: Wolkfagn Kluxen (Hg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Bd. I. Berlin 1981, S. 211-225, ferner Alexander Altmann, *Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics*. In: Id., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*. Tübingen 1987, S. 60-129, Joseph A. Buijs, *Believers, Prophets and Philosophers: Maimonides on Knowledge*. In: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 21 (1992), S. 43-56; zum Hintergrund auch Isadore Twersky, *Aspects of Maimonides' Epistemology: Halakah and Science*. In: Robert S. Cohen und Hillel Levine (Hg.), *Maimonides and the Sciences*. Dordrecht 2000, S. 227-243; welche Limitierungen Maimonides für das menschliche Erkennen vorsieht, ist überaus strittig, hierzu mit weiteren Angaben zur Forschung Josef Stern, *Maimonides' Demonstrations: Principles and Practices*. In: *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2002) ' , S. 47-84.

<sup>88</sup> Hierzu u.a. Marvin Fox, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*. Chicago/London (1990) 1994, insb. S. 47-90, Sarah Klein-Braslavy, *King Solomon and Metaphysical Esotericism According to Maimonides*. In: Arthur Hyman (Hg.), *Maimonidean Studies*. New York 1990, S. 57-86, Harry Fox, *Maimonides on Aging and the Aged in Light of the Esoterist/Harmonist Debate*. In: Ira Robinson et al. (Hg.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*. Lewiston 1990, S. 329-383, Aviezer Ravitzky, „*The Secrets of the Guide to the Perplexed: Between the Thirteenth and Twentieth Centuries*. In: Isadore Twersky (Hg.), *Studies in Maimonides*. Cambridge/London 1990, S. 159-207, auch Id., *Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the Guide of the Perplexed*. In: *AJS Review* 6 (1981), S. 87-123, Yair Lorberbaum, *On Contradictions, Rationality, Dialectics and Esotericism in Maimonides's Guide of the Perplexed*. In: *Review of Metaphysics* 55 (2002), S. 711-750. – Einflußreich für die esoterische Deutung des Werk des Maimonides war, wenn auch überaus umstritten, Leo Strauss, *The Literary Character of The Guide of the Perplexed*. In: Id., *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe 1952 (ND Chicago 1988), S. 38-94, hierzu neben Hiram Caton, *Der hermeneutische Weg von Leo Strauss*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973), S. 171-182, Joseph A. Buijs, *The Philosophical Character of Maimonides' Guide – A Critique of Strauss' Interpretation*. In: *Judaism* 27 (1978), S. 448-457, Rémi Brague, *Leo Strauss et Maimonides*. In: Shlomo Pines und Yirmiyahu Yovel (Hg.), *Maimonides and Philosophy*. Dordrecht 1986, S. 246-268, Id., *Leo Strauss and Maimonides*. In: Alan Udoff (Hg.), *Leo Strauss's Thought: Toward*

etwa seine Äußerungen zur Schöpfung und zur Prophetie,<sup>89</sup> aber auch widersprüchliche Aussagen zur Kosmologie in seinem *Führer* und *Mishne Torah*.<sup>90</sup> Gleichwohl sind die (vermeintlichen) Widersprüche immer wieder mit der Annahme einer esoterischen und einer exoterischen Darstellungsweise zu schlichten versucht worden.<sup>91</sup> Wie dem auch sei: An einigen Stellen bei Maimonides kann man durchaus der Ansicht sein, er habe seine Auffassungen so klar und bestimmt vorgestellt, wie es ihm nur möglich gewesen

---

a Critical Engagement. Boulder/London 1991, S. 93-114, Alfred L. Ivry, Leo Strauss on Maimonides. In: Udoff (Hg.), *Leo Strauss's Thought*, S. 75-91, Kenneth Hart Green, 'In the Grip of the Theological-Political Predicament': The Turn to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss. In: Udoff (Hg.), *Leo Strauss's Thought*, S. 41-74, Kenneth Seeskin, Maimonides' Conception of Philosophy. In: David Novak (Hg.), *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*. Lanham 1996, S. 87-110; im übergreifenden Zusammenhang Kenneth Hart Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*. New York 1993, insb. S. 111ff., Michael Zank, *Arousing Suspicion Against a Prejudice: Leo Strauss and the Study of Maimonides' Guide of the Perplexed*. In: Görges K. Hasselhoff und Otfried Fraisse (Hg.), *Moses Maimonides (1138-1204). His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*. Würzburg 2004, S. 549-571, Harald Bluhm, *Die Ordnung der Ordnung: Das politische Philosophieren von Leo Strauss*. Berlin 2002, insb. S. 110-147.

<sup>89</sup> Hierzu u.a. neben Harry Austryn Wolfson, Hallevi and Maimonides on Prophecy (I and II). In: *The Jewish Quarterly Review* NS 42 (1944), S. 345-370, sowie 33 (1943), S. 49-82, Lawrence Kaplan, Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy. In: *Harvard Theological Review* 70 (1977), S. 233-256, Herbert Davidson, Maimonides' Secret Position on Creation. In: Twersky (Hg.), *Studies in Medieval*, S. 16-40, Warren Zev Harvey, A Third Approach to Maimonides Cosmogony-prophetology Puzzle. In: *Harvard Theological Review* 74 (1981), S. 287-301, Alfred L. Ivy, Maimonides on Creation. In: David Novak und Norbert Samuelson (Hg.), *Creation and the End of Days: Judaism and Scientific Cosmology*. [...], Landam 1986, S. 185-213, William Dunphy, Maimonides' Not So Secret Position on Creation. In: Lloyd P. Gerson (Hg.), *Moses Maimonides and His Time* [...]. Washington 1989, S. 151-172, Ermenegildo Bertola, Il problema dell'eternità del mondo nel pensiero di Mose Maimonide. In: *Sefarda* 56 (1996), S. 339-360, Andrew Gluck, Maimonides' Arguments For Creation 'Ex Nihilo' in the Guide of the Perplexed. In: *Medieval Philosophy and Theology* 7 (1998), S. 221-254; zu anderen Aspekten L. Berman, Maimonides on the Fall of Man. In: *Association of Jewish Studies Review* 5 (1980), S. 1-15, ferner Sarah Klein-Braslavy, Maimonides' Interpretation of the Story of Creation. 2<sup>nd</sup> Edition. Jerusalem (1978) 1988, auch Roselyn Weiss, Natural Order or Divine Will: Maimonides on Cosmogony and Prophecy. In: *Jewish Social Studies* 15 (2007), S. 1-26. Zudem James Diamond, Maimonides and the Hermeneutics of Concealment: Deciphering Scripture and Midrash in the Guide of the Perplexed. Albany 2002., Id., Triliteral as an Esoteric Preface in Maimonides' Guide of the Perplexed. In: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1997), S. 1-30.

<sup>90</sup> Vgl. Menachem Kellner, On the Status of the Astronomy and Physics in Maimonides' *Mishne Torah* and *Guide of the Perplexed*: a Chapter in the History of Science. In: *British Journal for the History of Science* 24 (1991), S. 453-463, der keinen Grund sieht, diese

sei, und die Unklarheiten, die sich als Widersprüchlichkeiten deuten ließen, seien seiner Ansicht nicht zuzurechnen.<sup>92</sup>

Nach seinem Herausgeber und Übersetzer Johannes Buxtorf d.J. (1599-1664) zeichnet das Werk des Maimonides aus, dass in ihm nicht in ‚talmudischer Art und Weise‘ die Themen disputiert seien, sondern „ex Scripturâ ipsâ, Philosophiâ, & Sanâ ratione“.<sup>93</sup> Des weiteren schätzt Buxtorf das Werk wegen der Erklärung der Anthropomorphismen, die im Alten Testament bei der Rede über Gott vorliegen<sup>94</sup> – und damit steht Buxtorf nicht allein. So finden sich deutliche Spuren der Wirkung bei einer der zentralen Gestalten der Propagierung des Gedankens der Akkommodation im 17. Jahrhundert, des Theologen und Anhänger Descartes’ Christoph Wittich (1625-1687).<sup>95</sup>

Zu den nicht geringsten Gründen für diese Rezeption dürfte gehören, dass Maimonides

---

widersprüchlichen Darlegungen als Hinweis auf einen esoterischen Sinn zu sehen, ferner Gad Freudenthal, ‚Instrumentalism‘ and ‚Realism‘ as Categories in the History of Astronomy: Duhem vs. Popper, Maimonides vs. Gersonides. In: Centaurus 45 (2003), S. 227-248.

<sup>91</sup> Nur ein Beispiel: Edwin M. Curley, Maimonides, Spinoza and the Book of Job. In: Heidi M. Ravven und Lenn E. Goodman (Hg.), *Jewish Themes in Spinoza’s Philosophy*. Albany 2002, S. 147-186, insb. S. 166; zu Curleys Analyse vergleiche aber bereits auch Joel Laks, *The Enigma of Job: Maimonides and the Moslems*. In: *Journal of Biblical Literature and Exegesis* 83 (1964), S. 345-364, Charles Touati, *Les deux théories de Maimonides sur la Providence*. In: Siegfried Stein und Ralph Loewe (Hg.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*. London 1979, S. 331-342, sowie Sandra Walker Ramisch, *Between the Lines: Maimonides on Providence*. In: *Studies in Religion* 21 (1992), S. 29-42.

<sup>92</sup> So in etwa auch die Überlegungen bei Kenneth Seeskin, *Searching for a Distant God*. New York 2000, insb. S. 177-188.

<sup>93</sup> Vgl. Buxtorf, *Praefatio ad Lectorem*. In: *Rabbi Mosis Majemonidis Liber [...] Doctor Perplexorum: Ad dubia & obscuriora Scripturae loca rectiùs intelligenda veluti Clavem continens [...]. Nunc [...] in Linguam Latinam perspicuè & fideliter Conversus [...]*, Basileae 1629 (ND 1969), unpag. (\*\*\*) – Zu früheren Übersetzungen Görge K. Hasselhoff, *The Reception of Maimonides in the Latin World: The Evidence of the Latin Translations in the 13<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> Cenury*. In: *Materia Giudaica* 6 (2001), S. 262-280, sowie Id., *Die Drucke einzelner lateinischer Übersetzungen von Werken des Maimonides im 16. Jahrhundert als Beitrag zur Entstehung der modernen Hebraistik: Agistino Giustiniani und Sebastian Münster*. In: Giuseppe Veltri und Gerold Necker (Hg.), *Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert*. Leiden/Boston 2004, S. 169-188, noch immer David Kuufmann, *Der ‚Führer‘ Maimûni’s in der Weltliteratur*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 11 (1898), S. 335-373.

<sup>94</sup> Buxtorf, *Praefatio ad Lectorem*, unpag. (\*\* 3/\*\*\*)

<sup>95</sup> Vgl. etwa Wittich, *Consensus Veritatis [...]. Cujus occasione Liber II & III Principorum Philosophiae dicti des-Cartes maximam partem illustrantur [...1659]. Editio secunda à multis mendis ernaculata & non parum aucta*, Lugduni Batavarum 1682, cap. 29, § 632, S. 282.

das *Scriptura humane loquitur* so deutet, dass es sich auf die *vulgi* bezieht und das sich abbilden ließ auf die im 17. Jahrhundert, nicht zuletzt bei den frühen Cartesianern gängige Unterscheidung zweier Darstellungsweisen von Wissensansprüchen: der akroamatischen (*acroamatica*) und der exoterischen (*exoterica*), die dabei immer auch als adressatendifferenzierend gesehen wurde, ohne dabei unbedingt unterschiedliche Lehrinhalte zu bieten.

Wohl auch als ein Echo der christlichen Aufnahme des *Scriptura humane loquitur*, zumal als Kenner des *Dux perplexorum*,<sup>96</sup> lässt sich Thomas von Aquin (1224/25-1274) sehen,<sup>97</sup> wenn es bei ihm heißt: „[...] secundum opinionem populi loquitur Scriptura [...]“.<sup>98</sup> Aber es ist im vorliegenden Zusammenhang noch mehr, denn er setzt den Gedanken des *condescendens* ein, um die biblischen kosmologischen Aussagen mit den nichtbiblischen Autoritäten – Ptolemäus und Aristoteles – zu vereinbaren: „Moyses autem rudi populo condescens secutus est quae sensibiliter apparent, ut dictum est, qu.

<sup>96</sup> Nahezu alle (expliziten) Maimonides-Zitationen beim Aquinaten finden sich aufgeführt bei Clemens Vansteenkiste, *Autori Arabi e Giudei nell'opera di San Tommaso*. In: *Angelicum* 37 (1960), S. 336-401.

<sup>97</sup> Neben Jacob Israel Dienstag, *The Relationship of St. Thomas Aquinas to the Philosophy of Maimonides*. An Annotated Bibliography. In: Id. (Hg.), *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas*. New York 1975, S. 334-345, Id., *St. Thomas Aquinas in Maimonidian Scholarship*. In: *The Monist* 58 (1974), S. 104-118, mit weiteren Hinweisen auf die Forschung Görge K. Hasselhoff, *Anmerkungen zur Rezeption des Maimonides in den Schriften des Thomas von Aquin*. In: Wolfram Kinzig und Cornelia Kück (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination: [...]*, Stuttgart 2002, S. 55-73; nach den Anfängen vom Ende des 19. und am Beginn des 20. Jhs. gibt es mittlerweile eine sehr intensive Erforschung der Beziehung beider, vgl. u.a. Jacob Haberman, *Maimonides and Aquinas: A Contemporary Appraisal*. New York 1979, Avital Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maimonide*. Paris 1988, Idit Dobbs-Weinstein, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason*. Albany 1995, ferner Görge K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*. Würzburg 2004.

<sup>98</sup> Vgl. Thomas, *Summa Theologica* [...1266-73] [...]. Editio Tertia, Roma 1925, I-II, q 98, a 3 ad 2 (S. 457; unter Berufung auf Augustinus), ferner q. 101, a. 2 ad 1 (S. 481): „[...] divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem: alioquin daretur eis praecipitii materia, dum contemnerent quae capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur: ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei“, und er fügt hinzu, ebd. ad 2 (S. 481): „[...] sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem; et ideo utrobique opus est repraesentatione per sensibiles figuras.“

67, art. 4.<sup>99</sup> Nur erwähnt sei, dass er angesichts der Diskrepanz zwischen astronomischen Beobachtung und aristotelischer Physik dem Astronomen zugesteht, Hypothesen aufzustellen, die letzterer widerstreiten.<sup>100</sup> Im 17. Jahrhundert tritt an die Stelle des Ptolemäus und Aristoteles die kopernikanische Theorie. Auch der Aquinate erweist sich mitunter in den Auseinandersetzungen um den Gedanken der Akkommodation im 17. Jahrhundert noch als Anknüpfungspunkt – nur ein Beispiel: Dionysius Petavius (Petau 1583-1652).

Am bekanntesten ist er wohl durch seine chronologische Universalgeschichte geworden.<sup>101</sup> Bedeutsam waren in der Zeit auch seine umfangreichen Untersuchung der Lehren der Kirchenväter vor dem Konzil von Nizäa, in denen er nachweist, dass es signifikante Unterschiede zwischen der Kodifizierung auf diesem Konzil und den vorangegangenen Lehrmeinungen gegeben hat. Das spitzt sich zu der Behauptung zu, dass nahezu alle Väter zuvor dieselbe Auffassungen wie Arius gehabt hatten (nach ihm haben die Antitrinitarier den Namen *Arianer* bekommen). Petaus Absicht ist vereinfacht der Nachweis, dass im Laufe der Kirchengeschichte wesentliche Entwicklungen in der Lehre stattgefunden haben und dass dies ein „magisterium“ (in der Form der päpstlichen Entscheidungsgewalt) erforderlich mache. *Contra intentionem* war dann, dass sein Werk für die zeitgenössischen Sozinianer und Arianer zu einer der wesentlichen Fundgruben für die Stützung ihrer antitrinitarischen Auffassungen wurde. Von seiner patristischen Gelehrsamkeit profitiert in exzessiver Weise auch sein *Genesis*-Kommen-

---

<sup>99</sup> Ebd. I-I, q. 70, a 1 (S. 360), vgl. überhaupt ebd., I-I, q 65-74 (S. 339-371), u.a. q 68, a 3 (S. 355): „quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens.“ Der Aquinate verwendet den Ausdruck *condescension* auch in Zusammenhängen, die nichts mit der Heiligen Schrift zu tun haben.

<sup>100</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *In libros Aristotelis De coelo et mundo expositio* [1272/73], l. II, lect. 17, nr 2 (*Opera Omnia* XXII, S. 1-266, hier S. 161): „Illorum autem suppositiones, quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras: quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvatur.“

<sup>101</sup> Zu neueren Untersuchungen Leo Karrer, *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius*. München 1970, Michael Hofmann, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau*. Frankfurt/München 1976.

tar. Wichtiger ist freilich in diesem Zusammenhang, dass sich Petau explizit auf die angeführte Stelle des Aquinaten beruft, wenn er im *prooemium ad Libros de Opifico sex Dierum* für die Interpretation Vorsichtsregeln (*regulae ad Moysis narrationem explicendum*) formuliert:

[...] altera est, rerum olim reipsa, vereque gestarum historiam in Mosis enarratione contineri, non allegoriis adumbratos et involutos nescio quos sensus spiritualium rerum, corporeque carentium: altera, in in illis ipsis naturalibus et corporeis exponendis rebus, Moysen rudis hebetisque populi ad captum, et ingenium tempreasse stylum. [...] haec mea perpetuo sententia fuit, omnia fere, quae hic Moses attigit, popularem ad usum esse loquendi intelligendique demissa. [...].<sup>102</sup>

Ferner:

Etenim Moses, quod jam monui, et non semel dicere est opus, communibus, et popularibus cum verbis, tum verborum notionibus est usus. Vulgo autem Coelum ita sumitur. Quare plebejo poene sermonis usu sic etiam Moses & Coeli, et Firmamenti vocabula sumsit.<sup>103</sup>

Wichtiger noch als solche Aufnahmen, waren die Versuche, wie man die drohenden theologischen Probleme des Gedankens der Akkommodation *ad captum vulgi* zu vermeiden versuchte, indem man ihn mit flankierenden Annahmen versah – wie etwa im Rahmen der Vorstellungen des Aquinaten: Der Heilige Geist mache Gebrauch von der menschlichen Sprache als Instrument – und unausgesprochen: Es ist kein unproblematisches Werkzeug –, allerdings perfektioniere er sein Werk in uns.<sup>104</sup> Dieses Instrument mag zwar als unangemessen erscheinen, um eine bestimmte Wirkung zu erzielen, aber es ist nicht das einzige, was eine bestimmte Wirkung erzielen soll. Für den Aquinaten steht das in einem grundsätzlich Zusammenhang mit der Erkenntnis göttlicher Wahrheit, die der Mensch nicht direkt auffassen könne, sondern nur – ein

---

<sup>102</sup> Vgl. Petavius, *Theologiocum Dogmatum de sex primorum mundi dierum opifico liber primus* [1644-50]. In: Id., *Dogmata Theologica* [...]. Editio Nova [...] Curante J. B. Fournials [...]. Tomus Quartus. Parisiis 1866, S. 123-508, *Prooemium*, VI (S. 148).

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Vgl. Thomas, *Summa Theologica* [1266-73], II-II, q. 177, a. 1, S. 780: „[...] Spiritus Sanctus uitur lingua hominis quasi quidam instrumento, ipso autem est perficit operationem interius.“

Dionysius-Zitat bietend – „sub aliquibus sensibilibus figuris“.<sup>105</sup> Wichtig an dieser Stelle ist, dass Thomas trotz der Ähnlichkeiten die Heilige Schrift zugleich von der Dichtung abzugrenzen vermag: Diese sei bildlich aus Mangel an Wahrheit, die Heilige Schrift aus einer Überfülle, und nach ihm liegt die *Notwendigkeit* des figurativen Ausdrucks in der Heiligen Schrift selbst.<sup>106</sup> Die Pointe besteht nicht in der Annahme eines solchen Unterschiedes, sondern im Modus: Der Unterschied erzeugt sich durch eine (situative) *Notwendigkeit* dafür, dass genau so, wie die Schrift eingerichtet ist, sie auch nicht anders hätte sein können. Bereits Augustin konnte seine Überlegungen gelegentlich zu einem Höhepunkt führen, wenn er festhält, dass jeder, der das, was die Heiligen Schriften zu sagen habe, *richtig* verstehe, dabei zugleich wahrnehme, dass ihre Verfasser nicht anders sprechen konnten, als sie es taten.<sup>107</sup> Es wird sich zeigen, dass ebenfalls dann, wenn es gelingt, die akkommodierende Sprechweise hinsichtlich bestimmter Bereiche in der einen oder anderen Weise als *notwendig* zu rechtfertigen, sich die theologischen Bedenken gegenüber dem Gedanken der Akkommodation leichter zerstreuen ließen.

#### 4. Die Akkommodation in der Reformation, vornehmlich bei Calvin

---

<sup>105</sup> Vgl. ebd., I-II, q 101 a 2 (S. 481).

<sup>106</sup> Vgl. ebd., I-I, q 1 a 9 (S. 21): „Convenit etiam sacrae Scripturae, quae communiter omnibus proponitur [...], ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei [...]. Poeta utitur metaphoris propter repraesentationem [...]. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem.“

<sup>107</sup> Augustinus, De doctrina christiana [396/97 und 425/26], IV, 6, 9 (CSEL, S. 122): „Et audeo dicere, omnes qui recte intellegunt, quod illi loquuntur, simul intellegere non eos aliter loqui debuisse.“

Sieht man von Kepler und Galilei ab,<sup>108</sup> so findet sich im 17. Jahrhundert der Gedanke der Akkommodation nicht zuletzt von calvinistischen Theologen und Philosophen vertreten. Da diese sich nicht selten auf Jean Calvin (1509-1564) als Gewährsmann berufen haben – so beispielsweise Wittich<sup>109</sup> oder John Wilkins (1614-1672)<sup>110</sup> –, scheint es naheliegend, Calvins diesbezüglich einschlägigen Darlegungen in den Blick zu nehmen. In der Tat bringt Calvin an nicht wenigen Stellen seiner exegetischen, aber auch seiner systematischen Schriften einen solchen Gedanken zum Ausdruck. Bei

---

<sup>108</sup> Zu Galilei vgl. Lutz Danneberg, Hermeneutik zwischen Theologie und Naturphilosophie: der *sensus accommodatus*. In: Fosca Mariani Zini et al. (Hg.), *Philologie als Wissensmodell. Philologie und Philosophie in der Frühen Neuzeit. La philologie comme modèle de savoir. Philologie et philosophie à la Renaissance et à l'Âge classique*. München 2010, S. 193-240. Zu Kepler Zu Keplers Auffassung der Akkommodation u.a. Johannes Anshütz, Johannes Kepler als Exeget. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 11 (1887), S. 1-24, G. Adolf Deissmann, Johann Kepler und die Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Schriftautorität. Marburg 1894, Klaus Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie. München 1966, S. 65ff, Karl Heinrich Karpp, Der Beitrag Keplers und Galileis zum neuzeitlichen Schriftverständnis. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970), S. 40-55, Jürgen Hübner, Die Theologie Johannes Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft. Tübingen 1975, S. 158ff.

<sup>109</sup> Vgl. Wittich, *Consensus veritatis* [1659, 1682], cap. 21, § 461, S. 212/13, cap. 23, § 502ff, S. 232ff, cap. 49, §§ 896/97, S. 397, sowie cap. 5, § 64, S. 41, wo es nach der Anrufung von Kirchenväterautoritäten beispielsweise heißt und dabei auf die Stelle mit den beiden ‚großen Lichtern‘ anspielend: „Conentit Calvinus, qui Comment. In Genes. Cap. I vers. 14. Tenendum est illud, Mosen non acute philosophiari de occultis mysteriis, sed referre quae etiam rudibus nota sunt, & posita in vulgari usu. Et ad v. 16 Mosers populariter scirpsit, quae sine DOCTRINA & LITERIS omnes idiotae COMMUNI SENSU percipiunt; & paulo post.“

<sup>110</sup> Vgl. Wilkins, *The Discovery of a World, or, a Discourse Tending to Prove that its is Probable there may be another Habitual World in that Planet [...1638]*, II, proposition III (*The Mathematical and Philosophical Works* I, S. 160-162). – Zu seiner Verteidigung des Kopernikanismus auch Jean Dietz Moss, *Galileo Interpreted for Englishmen*. In: Ead., *Novelties in the Heavens. Rhetoric and Science in the Copernican Controversy*. Chicago 1993, S. 301-329, auch Gary B. Deason, *John Wilkins and Galileo Galilei: Copernicanism and Biblical Interpretation in the Protestant and Catholic Traditions*. In: Elsie Anne McKee und Brian G. Armstrong (Hg.), *Probing the Reformed Tradition*. Louisville 1989, S. 313-338. Zu der Auseinandersetzung, die Wilkins um die kopernikanischen Vorstellungen, mit einem der zeitgenössischen Kritiker, der nicht zuletzt in seinem *Commentum de Terrae Motu* die Autorität der Heiligen Schrift führt. Alexander Ross wirft den Pythagoreern, eine in der Zeit nicht ungewöhnliche Bezeichnung für Anhänger des Kopernikus, dass sie aufgrund extrabiblisches Wissens der Heiligen Schrift eine falsche Behauptungen zuweisen und das bedeute: „*Spiritum sanctum mendacii*“, vgl. Grant McColley, *The Ross-Wilkins Controversy*. In: *Annals of Science* 3 (1938), S. 153-189. Der letzte Satz seines 1646 erschienen Werkes *The New Planet no Planet* gibt Alexander Ross (ca. 1590-1654) auch dem Gedanken

näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass ohne die Unterscheidung verschiedener Anwendung des Akkommodationsgedankens kaum nachvollziehbar wird, dass seine Verwendung gerade zum Ausgleich von Wissensansprüchen, die auf einem intrabiblischem *sensus litteralis* beruhen und solchen, die extrabiblisches Begründung erhalten, gleichwohl weithin ablehnende Reaktionen von Theologen gefunden hat.

Keine Frage ist, dass sich im Unterschied zu seinen Kommentaren in Calvins populären *Sermones* immer wieder *rhetorische* Akkommodationen finden – etwa adressatenbezogene *amplificatio* und *applicatio*.<sup>111</sup> Doch heißt es bei ihm beispielsweise auch, dass sich Gott in Christus klein gemacht habe, um zu unserem Fassungsvermögen herabzusteigen.<sup>112</sup> Auch wenn die expliziten Hinweise, an denen er von *accommodare*, *attemperare*, *allusiones*, *pias deflectiones* spricht, in seinen Schriften nicht allzu häufig sind, gehört ein solcher Gedanke bei ihm gleichwohl zum Rüstzeug seiner Gottes- wie seiner Interpretationslehre. Das ist in der Forschung nicht unbeachtet geblieben, auch wenn in ihr die systematisch zu unterscheidenden Verwendungsweisen dieses Gedankens oftmals zu wenig berücksichtigt werden.<sup>113</sup> An einer herausgegriffenen Stelle heißt

---

der Akkommodation der Heiligen Schrifte in Fragen der natürlichen Dingen eine Abfuhr, Allerdings gelte das nicht für den Bereich übernatürlicher Glaubensgeheimnisse (ebd., S. 162): „We must beleeve the Scriptur, not our own phantasies. [...] The scripture never patronizeth a lye or an error, nor doth it apply to it self to our capacity in naturall things, though it doth in supernaturell mysteries [...]. [...] We must stick to the literall sense, when the Scripturae speaks of naturall things.“

<sup>111</sup> Hierzu u.a. neben Brian G. Armstong, *Exegetical and Theological Principles in Calvin's Preaching*. In: Wilhelm H. Neuser und Hermann J. Selderhuis (Hrsg.), *Odenlich [sic] und Fruchtbare [...]*. Leiden 1997, S. 191-203, vor allem Max Engammare, *Le paradis à Genève: Calvin prêchait-il la chute aux Genevois?* In: *Études Théologiques et Religieuses* 69 (1994), S. 329-347, Wulfert de Greef, „Das Verhältnis von Predigt und Kommentar bei Calvin, dargestellt an dem Deuteronomium-Kommentar und den Predigten“, in: Wilhelm H. Neuser (Hg.), *Calvinus Servus Christi*. Budapest 1988, S. 195-204, auch R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*. Edinburgh und London 1973, insb. S. 117-124.

<sup>112</sup> Vgl. Calvin, *Commentarius in Epistola Petri I* [1551] (CR 83, Sp. 207-292, hier S. 227): „Hinc apparet, non posse nos Deo credere, nisi per Christum, in quo se Deus quodadmodo parvum facit, ut se ad captum nostrum submittat: et qui solus tranquillitas reddit conscientias, ut familiariter ad Deum accedere audeant.“

<sup>113</sup> Darlegungen zu beiden Aspekten finden sich neben den kaum beachteten, freilich deshalb nicht wenig erhellenden Darlegungen bei Reinhold Hedtke, *Erziehung durch die Kirche bei Calvin. Der Unterweisungs- und Erziehungsauftrag der Kirche und seine anthropologischen und theologischen Grundlagen*. Heidelberg 1969, passim, und in der die angloamerikanische Diskussion anstoßenden viel beachteten Untersuchung von Ford Lewis Battles, *God Was*

es, wir wüssten, dass Moses immer wieder in einem schwerfälligen Stil gesprochen habe, um sich dem Vermögen seiner Adressaten anzupassen und er bewusst Abstand genommen habe von scharfsinnigen Disputationen, die von Lehrhaftigkeit und tieferer Gelehrsamkeit, über die er gleichwohl verfügte, zeugten.<sup>114</sup> Im Anschluss kommt er dann auf die *beiden großen Lichter* am Himmel zu sprechen, von denen in diesem Zusammenhang die Rede ist. Gemeint sollen Mond und Sonne sein – hier spreche Moses „populärer“, nicht „ut philosophum docebat“.<sup>115</sup> Moses mache sich so den Ungebildeten verständlich und passe sich ihrem naiven Weltbild an („ad suae aetatis

---

Accommodating Himself to Human Capacity. In: Interpretation. A Journal of Bible and Theology 31 (1977), S. 19-38, zudem bei Clinton Ashley, John Calvin's Utilization of the Principle of Accommodation and Its Continuing Significance for an Understanding of Biblical Language. Th. D. Diss., Southwestern Baptist Theological Seminary 1972 (Microfilm), Richard Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Berne 1978, passim, Marten Woudstra, Calvin Interprets What 'Moses Reported'. Observations on Calvin's Commentary on Exodus 1-19. In: Calvin Theological Journal 21 (1986), S. 151-174, William James Bouwsma, Johan Calvin: a Sixteenth-Century Portrait. New York 1988, S. 113-127, Eric Kayayan, Accommodation, Incarnation et Sacrament dans l'Institution de la Religion Chrétienne de Jean Calvin. In: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse 75 (1995), S. 273-287, David F. Wright, Calvin's 'Accommodation' Revisited. In: Peter de Klerk (Hg.), Calvin as Exeget. Grand Rapids 1995, S. 171-190, Id., Calvin's Accommodating God. In: Wilhelm H. Neuser und Brian Armstrong (Hg.), Calvinus Sincerioris Religionis Vindex. Kirksville 1997, S. 3-19, auch Id., Was John Calvin a 'Rhetorical Theologian'? In: John Leith und Robert Johnson (Hg.), Calvin Studies IX. Davidson 1998, S. 46-69, Randall C. Zachman, Calvin a Analogical Theologian. In: Scottish Journal of Theology 51 (1998), S. 162-187, Id., Calvin as Commentator on Genesis. In: Donald K. McKim (Hg.), Calvin and the Bible. Cambridge 2006, S. 1-29, Vicent Bru, La notion d'accommodation divine chez Calvin: Ses implications théologiques et exégétiques. In: La Revue Reformée 5 (1998), S. 79-91, Jon Balsarak, The God of Love and Weakness: Calvin's Understanding of God's Accommodating Relationship With His People. In: Westminster Theological Journal 62 (2000), S. 177-195, Id., Divinity Compromised: A Study of Divine Accommodation in the Thought of John Calvin. Dordrecht 2006, Arnold Huijgen, Divine Accommodation and Divine Transcendence in Calvin's Theology. In: Herman J. Selderhuis (Hg.), Calvinus sacrarum literarum interpres [...]. Göttingen 2008, S. 119-130, Id., Divine Accommodation in John Calvin's Theology. Analysis and Assessment. Göttingen und Oakville 2011; bereits Edward A. Dowey, The Knowledge of God in Calvin's Theology. New York 1952, insb. S. 1-18. Id., . – Zu Calvin und Maimonides hinsichtlich der Akkommodation Paul Helm, Maimonides and Calvin on Accommodation. In: Id. (Hg.), Referring to God: Jewish and Christian Philosophical and Theological Perspectives. Richmond 2000, S. 149-169: Trotz vielversprechendem Titel wird, isoliert betrachtet, weder für die Ansichten des einen noch die es anderen etwas Erwähnenswertes geboten – zu einem ‚Einfluss‘ allein schon deshalb nicht, weil es einen solchen offenbar nicht gegeben hat. – Zur jüngeren Auffassungen Gustavo Benvides, Cognitive and Ideological Aspects of Divine Anthropomorphism. In: Religion 25 (1995), S. 9-22.

<sup>114</sup> Calvin, Commentarii in quinque libros Mosis [1554], zu Gen 6, 14 (CR 51, Sp. 1-622, hier Sp. 123): „Fateor equidem quod obtundunt, Mosen qui edoctus fuerat in omni scientia

captum, pro communi vulgi captu“<sup>116</sup>). Gelegentlich finden sich bei Calvin auch der Hinweis auf die Lehrintention der Heiligen Schrift, der in bestimmten Bereichen keine wahrheitsfähigen Zeugnisse abverlangt werden könnten.<sup>117</sup> Mitunter findet sich bei ihm die Annahme angesichts von mitunter als problematisch angesehenen Allegationen, dass Paulus den Sinn bestimmter Stellen Psalmen akkommodiert hätte.<sup>118</sup>

Zudem findet sich bei Calvin der Gedanke, dass Gott mit dem Menschen wie zu Kleinkindern spreche<sup>119</sup> – „balbutire“ sein Ausdruck für den ‚stotternden Gott‘,<sup>120</sup> worauf Calvin denn selbst ‚stottern‘ wolle.<sup>121</sup> Es handelt sich um einen biblischen

Aegyptiorum, non fuisse geometriae expertem: sed quum sciamus ubique crassa Minerva ad captum vulgi loquutum esse, et consulto abstinuisse a disputationibus acutis, quae scholam et interiores literas saperent, mihi neququam persuadeo hoc loco praeter suum morem geometrica subtilitate usum esse.“ Vgl. auch Id., Sermons sur la Deuteronomie [1556], Sermon XXX (CR 54, Sp. 243/44).

<sup>115</sup> Calvin, Commentarii in quinque libros Mosis [1554] (Sp. 123).

<sup>116</sup> Calvin, ebd., zu Gen 3, 1 (Sp. 53, Sp. 75; auch Sp. 22): „Mosen non hic subtiliter disserere de naturae arcanis, ut philosophum.“

<sup>117</sup> Vgl. Calvin, Commentarius in librum Psalmorum pars posterior [1557] (CR 60, Sp. 364/65): „Neque enim spiritus sancti consilium fuit astrologiam docere: sed quum doctrinam proponeret rudissimis quibusque idiotis communem, populariter loquutus est per Mosem, et prophetas, ne quis praetextu difficultatis subterfugeret, sicuti videmus nihil cupidius homines captare quam ignorantiae praetextum, si nimis sublime ac reconditum est quod traditur. Etsi ergo Saturnus luna maior est, quia tamen propter longiorem distantiam hoc non patet oculis, maluit spiritus sanctus quodammodo balbutire, quam discendi viam praeccludere plebeiis et indoctis.“

<sup>118</sup> Calvin, Commentarii in Librum Psalmorum Pars Prior: Ps I ad XC (CR LIX), ad Ps. VIII., 6, Sp. 93: „Quod de brevi abiectioe deinde tractat apostolus, non est exegeticum, sed *kat’™ pexergas...an* ad suum institutum deflectit, quod alio sensu dictum fuerat. Neque enim dubitavit Paulus Rom. 10, 6 hoc modo per amplificationem ornare Mosis verba, ubi dicit: Quis ascendet in coelum, etc. Deut. 30.12. Non ergo tantum spectavit apostolus quid David sensisset, verum ad nomen *diminutionis et decoris* alludens, illum in morte Christi. Hoc in resurrectione constituit. Eodem fere accedit expositio illa Pauli, ad Ephesios capite 4, 8. Qua locum Psalmi 68, 19 non taqm interpretur, quam pia deflexione ad Christi personam accommodat.“

<sup>119</sup> Zurückgegriffen wurde dabei u.a. auf 1 Kor 3, 1 wie zu kleinen Kindern (*tanquam parvulis*) und die Verabreichung nicht von fester Speise, sondern von ‚Milch‘, 1 Kor 3, 2.

<sup>120</sup> Vgl. z.B. auch Luther in Kritik an Erasmus (WAB 2, 544,12ff): „Potentior est veritas quam eloquentia, potior spiritus quam ingenium, maior fides, quam eruditio [...]. In summa: Victoria est penes balbutientem veritatem, non apud mendacem eloquentiam.“

<sup>121</sup> Calvin, Commentarius in librum Psalmorum pars posterior [1557], zu Gen 35, 7 (Sp. 469): „Sicuti autem quum ad nos descendit, quodammodo se extenuat et balbutit nobiscum, ita etiam nos secum balbutire vult. Atque hoc est vere sapere, ubi Deum amplectimur, prout se ad modulum nostrum accommodat. In hunc modum Iacob non argute disputat de essentia

Ausdruck, der zudem gängig ist, um die religiöse Rede hinsichtlich ihres nur unzulänglichen erreichbaren Gegenstandes, also Gott, zu charakterisieren;<sup>122</sup> ebenso wie es im Mittelalter wohl gängig war, zu sagen, dass die Wahrheiten, die der Mensch von Gott empfangenen habe, in die Windeln der Sprache (*verborum panniculis*) Sprache zu wickeln sind oder seien. Gelegentlich finden sich zudem Hinweise darauf, dass die kindliche Anfänge, an die Moses sich akkommodiert habe, sich weiter entwickelt hätten.<sup>123</sup> Unabhängig davon, steht dahinter der (verbreitete) Gedanke, dass die in der Rede über die göttlichen Dinge verwendeten Ausdrücke, die Natürliches bezeichnen, nur in uneigentlicher Weise zu gebrauchen seien. Gott lasse sich angesichts dieses Problems, dass er den Mensch nicht sprachlich ihn erreichen kann, mit seiner Sprache zum Menschen herab. Doch nicht allein die Akkommodation Gottes an die Heiligen Schriftsteller nutzt Calvin in vielfältiger Weise bei der Interpretation, wenn sich das Problem der Schlichtung von Konflikten zwischen den Erwartungen an den Text und ersten Befunden zu ihm geht.

So erklärt er beispielsweise hiermit auch Wiederholungen in der Heiligen Schrift – so wenn er zu *Ex* 7, 8, bemerkt, dass Moses mehrfach den selben Sachverhalt darstelle. Die Erklärung dieses Umstandes, der eigentlich nicht von der Verfasserschaft eines weisen Autors zeugt, findet Calvin im Adressatenbezug – Moses schreibe für einfache und beschränkte Menschen: „Quia rudibus et crassis ingeniis scripsit Moses, [...]“.<sup>124</sup> Wichtig ist, dass Calvin bei dieser Ausdruckweise der Propheten keinen Mangel sieht, denn sie passen sich nur der Dumpfheit unserer allein karnalen Verständnismöglichkeiten an, wenn sie die übersinnliche Wirklichkeit durch bestimmte Bilder des uns

---

Dei, sed ex oraculo percepto familiarem sibi Deum facit.“ Vgl. auch Id., *Institutio Christiane Religionis* [1559], I, 13, 1 (*Opera selecta* III, ed. Barth, S. 109). – Hierzu auch Dirk W. Jellema, *God’s ‚Baby-Talk‘: Calvin and the ‚Errors‘ in the Bible*. In: *Reformed Journal* 30 (1970), S. 25-47.

<sup>122</sup> Vgl. Calvin, *Commentarii in Isaiam Prophetam* [1563], cap. XL (*CR* 65, Sp. 19), wo es heißt, dass sich Gott nicht offenbaren könne, ohne sich mit den Dingen zu vergleichen, die der Mensch kenne: „Nec enim aliter Deus sese nobis patefacere potest, nisi ex similitudine rerum quas novimus.“

<sup>123</sup> Calvin, *Commentarii in quinque libros Mosis* [1554], zu *Gen* 3, 1 (Sp. 53).

<sup>124</sup> Calvin, *ebd.*, zu *Ex* 7, 8 (*CR* 52, Sp. 88).

Zugänglichen darbieten.<sup>125</sup> Dabei beschränkten sich nach Calvin die Propheten durchweg auf Darlegungen zur primären Ursache, also Gottes Wirken, wohingegen die Philosophen auch die anderen, sekundären Ursachen heranziehen würden.<sup>126</sup> Diese Ansicht hinsichtlich von Auslassungen ist alles andere als ungewöhnlich; sie findet sich explizit ebenso bei Matthias Flacius Illyricus (Matias Vlacic 1520-1575)<sup>127</sup> wie bei Spinoza,<sup>128</sup> aber auch schon bei Maimonides.<sup>129</sup>

In seinem *Unterricht in der christlichen Religion* heißt es, dass sich Gott zu unseren Schwächen herablasse, indem er mit seinen Dienern den Menschen auf menschliche Weise anspreche. Auf diese Weise will er den Menschen zu sich locken, wohingegen seine eigene donnernde Stimme abschrecken würde. Die vorzüglichste Gabe ist seine Herablassung, durch den Mund und die Zunge von Menschen seine Stimme vernehmen zu lassen.<sup>130</sup> Nach Calvin liegt die Akkommodation in der weisen Absicht Gottes, und

<sup>125</sup> Vgl. Calvin, *Praelectiones in Daniele Prophetam* [1561], zu *Dan* 7, 27 (CR 69, Sp. 81-86), ferner Id., *Commentarii in quinque libros Mosis* [1554], zu *Gen* 1, 6 (Sp. 18/19).

<sup>126</sup> Vgl. Calvin, *Praelectionem in Ieremiam Prophetam* [1563], zu *Jer* 51, 16 (CR 67, Sp. 453-456), auch zu *Jer* 10, 13 (CR 66, Sp. 75-78).

<sup>127</sup> Flacius führt das beiden Ursachen für die Verständnisschwierigkeiten der Heiligen Schrift an und unterscheidet dabei mehrer Unterlassungen – etwa nicht klar zwischen Argumenten (*argumenta*) und Gründen (*rationes*) klar zu unterscheiden – vgl. Id., *Altera Pars Clavis Scripturae, seu de Sermonum Sacrarum literarum plurimas generales Regulas continens*, Basilae 1567, *Tractatus Primus*, § 39, S. 4; in § 40, spricht er beid en Gründen der anscheinenden Dunkelheit der Schrift von nicht hinreichend dargelegten Bedingungen (*conditiones*) und Umständen (*circumstantiae*) von dargestellten Handlungen; in diesem Zusammenhang verwendet er den Ausdruck *accommodare*, wenn der Redende sich in bestimmter Weise seinen Hörern anpasse: „Ignotatas, aut non satis, suoq[ue] loco expensae, negociorum conditiones & circumstantiae, in quas subinde Apostoli ac Prophetas in discendo respiciunt causae sunt obscuritatum. Aut enim errores ac seductores, aut auditorum animi, aut scandal aliqua & pericula, aut aliqua alia à dicente respiciuntur, sermoq[ue] ad ae accommodatur.“

<sup>128</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*. Theologisch-politischer Traktat [1670], cap. VI (*Opera* I, ed. Günter Gawlick und Friedrich Niewöhner, S. 220-222)

<sup>129</sup> Vgl. Maimonides, *Führer der Unschlüssigen* [1190/1200], II, 48 (S. 308/09).

<sup>130</sup> Calvin, *Institutio Christiane Religionis* [1559], IV, 5 (*Opera selecta* V, ed. Barth, S. 9): „[...] ex opposito etiam nostrae infirmati consulit, dum per interpretes humano more nos mavult alloqui, ut ad se alliciat, quam tonando a se abigere. Et certe quam nobis expediat haec familiaris docendi ratio, sentiunt omnes pii ex formidine qua merito illos consternat Dei maiestas. Quibus autem videtur ex hominum, qui an docendum vocati sunt, contempti exinaniri doctrinae auctoritas, hi ingratitude suam produnt: quia inter tot praeclaras dotes quibus ornavit deus humanum genus, haec praerogativa singularis est, quod dignatur ora et lingua hominum sibi consecrare, ut in illis sua vox personet.“

sie hängt bei ihm zentral mit der Art und Weise der Darstellung in der Heiligen Schrift zusammen. Auf der einen Seite spricht er der Heiligen Schrift eine Wirkung auf das Herz ihres Lesers zu, die trotz einfachen und rohen Stils (*simplex et rudis*) alles das in den Schatten stelle, was Demosthenes oder Cicero geschrieben haben, und erst dieser Stil vermag es, die göttliche Wahrheit zur Geltung zu bringen.<sup>131</sup> Auf der anderen Seite jedoch dürfe man Gott nicht die Absicht unterstellen, er wolle die menschlichen Schwächen unterstützen. Seine Absicht sei eine andere: Sie bestehe darin, dem Menschen Verantwortung zu belassen, indem er ihm so keinen Grund zu der Entschuldigung gibt, man verstehe die Mysterien des Wortes nicht. Deshalb bequeme sich Gott an die menschliche Vermögenkraft, damit *jedem*, so er den Willen habe und sich anstrengt, die erhabensten Dinge zugänglich seien.<sup>132</sup> Gott werde uns nicht gezeigt, wie er selbst ist, sondern wie er für uns ist.<sup>133</sup>

Bei dem die Lüge – wie die meisten Theologen vor und nach ihm, nicht zuletzt im Anschluss an die einschlägigen Darlegungen Augustins – für strikt unzulässig haltenden Calvin dürfen solche Fälle der *accommodatio* niemals als *mendacium* oder *simulatio* aufgefasst werden. Zwar scheint er auf den ersten Blick selber dergleichen betrieben zu haben, wenn etwa das Verfassen von Schriften unter Pseudonym dazu rechnet,<sup>134</sup> doch, wie allgemein üblich, lässt man die *dissimulatio* als eine akzeptable Form der Täuschung gelten:<sup>135</sup> Sie sei unbedenklich, wenn man etwas in seinem ‚Herzen‘

<sup>131</sup> Vgl. Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Timotheum I* [1556] (*CR* 80, Sp. 243-336, hier Sp. 251): „[...] simplex eius [scil. der göttlichen Wahrheit] trancedae ratio minime fucata scilicet, et quae spiritus maiestatem potius quam humanae eloquentiae pompam respiciat.“

<sup>132</sup> Calvin, *Institutio Christiane Religionis* [1559], IV, 8, 3 (*Opera selecta* V, ed. Barth, S. 135): „Si Deus, ad captum hominem se accommodans, submissius loquitur, contemptui est humilis docendi ratio. Sin vero altius assurgens, reverentiam verbo suo comparat, obscuritas ad ignaviae excusationem obtenditur. Quum his duobus vitiis mundus laboret, spiritus sanctus stylum ita temperat, ne sublimitas doctrinae etiam minimis sit recondita, si modo placidam docilitatem et serium proficiendi studium offerant.“

<sup>133</sup> Vgl. ebd., I, 10, 2: „nobis describitur non quis sit apud se, sed qualis erga nos“.

<sup>134</sup> Zum Problem auch Raymond A. Blacketer, *The Moribund Moralists. Ethical Lessons in Calvin's Commentary on Joshua*. In: Wim Janse und Barbara Pirkin (Hrsg.), *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe*. Leiden 2005, S. 149-168.

<sup>135</sup> Vgl. auch L. Danneberg, *Aufrichtigkeit und Verstellung im 17. Jahrhundert: dissimulatio, simulatio* sowie das Lügen als *debitum morale* und *sociale*. In: Claudia Benthien und Steffen Martus (Hg.), *Die Kunst der Aufrichtigkeit im 17. Jahrhundert*. Tübingen 2006, S. 45-92.

verheimliche, was man wirklich glaubt, nur dürfe keine diesen Überzeugungen widerstrebende Rede geführt oder entsprechende Handlungen vollzogen werden. Bei der *simulatio* vollziehe man demgegenüber eine zweifache Idolatrie (*double espèce d'idolatrie*), denn Gott verlange sowohl die spirituelle Verehrung des ‚Herzens‘ als auch die äußere, physische – gleichgültig, was intendiert werde<sup>136</sup>: Das Innere und das Äußere habe man in Übereinstimmung zu bringen.<sup>137</sup> Die Teilnahme an der von Lutheranern gestalteten Abendmahlsfeier stellt nach Calvin eine *simulatio* dar, da dieser Akt zwar stillschweigend, aber handelnd die von den Reformierten abgelehnte lutherische Abendmahlslehre billige.<sup>138</sup>

Die Verwendungen der Akkommodation zur Erklärung ließen sich bei Calvin noch vermehren<sup>139</sup>; so teilt er die gängige Auffassung der Inkarnation als göttliche

---

<sup>136</sup> Vgl. Calvin, *Petit traité monstrant que c'est que doit faire un homme fidele congrouissant la verité de l'Evangile les quand il est entre les papistes* [1543] (CR 34), Sp. 537-588, hier Sp. 546, auch S. 570).

<sup>137</sup> Vgl. auch Calvin, *Sermon contre l'idolatrie* [1552] (CR 36, Sp. 369-452, hier Sp. 380).

<sup>138</sup> Vgl. Calvin, *Theasauri Epistolici Calviniani*, Tom. IX (CR 46), Nr. 3184, Sp. 62), Brief vom April 1560: „[...] quanquam mali exempli rem esse video, si quis a coena absteineat, perversae tamen atque adeo perfidae simulationis esset, accepto concordiae symbolo, falsum illud et absurdum commentum, quod exitialibus praestigiis fidei principia evertit, vel tacite approbare, nisi clara et ingenua praecedat sanae doctrinae confessio.“ – Zu Calvins Kritik am Nikodemismus, bei der er sich immer wieder vehement gegen alle äußeren Anpassung stellt, Carlos M.N. Eire, *Calvin and Nicodemism: A Reappraisal*. In: *Sixteenth Century Journal* 10 (1979), S. 45-69, Id., *Prelude to Sedition? Calvin's Attacks on Nicodemism and Religious Compromise*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 76 (1985), S. 120-145, auch Id., *War Against Idols: The Reformation of Worship Form Erasmus to Calvin*. Cambridge 1986, vor allem chap. 6 und 7.

<sup>139</sup> Bei *Hebr* 11, 21, macht Calvin darauf aufmerksam, Id., *Commentarius in epistolam ad Hebraeos* [1549], ad XI, 21 (CR 83), dass eine Abweichung der Septuaginta von unserem Wissen zur Punctuation bestehe, und bemerkt: „[...] quod vulgo receptum erat, Apostolus non dubitat suo institutio accommodare, Judaeis quidem scribebat, sed qui in varias regions disperse, patriam linguam graeca mutaverant. Scimus autem hac in parte Apostolos non adeo fuisse scrupulosos. Caeterum in re ipsa parum est discriminis.“ Angesichts von Röm. 10, 6 hält er fest: “Moses coelum et mare nominat tanquam loca remotiora et homini aditu difficilia. Paulus autem perinde acsi aliquid spiritualis myterii lateret sub his vocibus, ad mortem et resurrectionem Christi trahit. Siquis istam interpretationem nimis coactam et argutam esse causetur, intelligat, non fuisse Apostolo propositum, Mosis locum anxie tractare: sed ad praesentis causae tractationem duntaxat applicare. Non ergo syllabatim recenset, quid sit apud Mosem: sed expolitione utitur, qua instituto suo testimonium Mosis propius accommodate. Ille de locis inaccessis loquutus erat: Paulus ea loca expressit, quae et aspectu nostro maxime omnium sunt abscondita, et fidei tamen nostrae respicienda sunt. Quare si per amplificationem vel expolitionem haec dicta accipias, non poteris dicere quod

Akkommodation.<sup>140</sup> Aber bereits diese Beispielen dürften deutlich machen, dass es recht unterschiedliche Verwendungen des *accommodatio*-Ausdrucks gibt, die ihn in der Zeit systematisch vage machen. Vor allem gehören dazu auch solche Verwendungen, die ihn aus theologischer Sicht kaum als problematisch erscheinen lassen. In seinem Kommentar zu Matthäus kommt Calvin darauf zu sprechen, dass Jesus mitunter eine vergleichsweise ungenaue Sprache (*impropria est loquutio*) verwendet; im Blick auf *Matth* 12, 5 sagt er dann, dass sich Jesus an seine Zuhörer angepasst habe (*in qua se Christus auditoribus accommodat*) und das dürfte hier zu verstehen sein im Sinn des rhetorischen Akkommodationsverständnis.<sup>141</sup> In demselben Kommentar spricht Calvin die seit alters erörterte Verwendung von Parabeln an, und zwar unter Verwendung des Ausdrucks *similitudines*, verstanden als *allegoria* und im traditionellen Sinn als *perpetuam metaphoram*.<sup>142</sup> Den Grund für solche rätselhaften Partien (*aenigmaticae*) sieht Calvin darin, dass die figurative Rede (*figuratus sermo*) kraft- und wirkungsvoller sei als die einfache (*simplex*).<sup>143</sup> Angesichts der mitunter von dem Texte abweichenden Zitationen des Alten im Neuen Testament hält er fest, dass sie zwar nicht wörtlich seien, aber dabei nicht verfälschen und nicht den ursprünglichen Sinn in einen fremden verwandeln. Als Grund sieht Calvin, dass das eine Folge der Absicht sei, den Anfängern wie den Kinder zunächst ‚Milch‘ zu geben, bevor sie sich gründlicher und genauer damit beschäftigen, was die Schrift enthält<sup>144</sup> – hier greift Calvin (wie andere auch) das

---

Paulus violenter aut importune detorsit Mosis verba: sed potius fateberis, citra ullam senus jacturam, eleganter ad vocabula Coeli et Maris aluisse.”

<sup>140</sup> Hierzu Jon Balsarak, ‚The Accommodating Act Par Excellence?‘ An Inquiry into the Incarnation and Calvin’s Understanding of Accommodation. In: *The Scottish Journal of Theology* 55 (2002), S. 379-394.

<sup>141</sup> Calvin, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* [1555] (CR 73, Sp. 325).

<sup>142</sup> Bei der Selbstbeschreibung von Jesus in der Heiligen Schrift heißt es *Mt* 13, 13: *ideo in parabolis loquor eis (parabolas)*. Im griechischen Text der Synoptiker werden die Gleichnisse immer als *parabola*... bezeichnet, die Vulgata hat zumeist *parabola*, gelegentlich *similitudines*.

<sup>143</sup> Vgl. Calvin, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* [1555], Sp. 257.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., zu *Matth* 2, 6, Sp. 84.

Bild der Milch im Unterschied zur festen Nahrung (1. Kor 3, 2, Heb 5, 12-14, 1. Petr 2, 2) auf. Calvin zufolge ist auch Jesus so verfahren.<sup>145</sup>

Bevor verschiedene Arten der Verwendung des Gedankens der Akkommodation unterschieden werden, soll zur Pointierung der Problemstellung noch ein letzter Blick auf Calvin geworfen werden. In seinem Amos-Kommentar sagt er explizit, dass der Prophet nicht als Astronom spreche, sondern sich orientiere an der Sprache seiner Zeit, also der der Juden. An dieser Stelle geht er so weit, den jüdischen Gelehrten vorzuwerfen, dass sie unwissend seien hinsichtlich des in der Heiligen Schrift gebotenen Wissens.<sup>146</sup> In welchem Umfang auch immer, Calvin dürfte sich sicher mit Astronomie beschäftigt haben, denn ein solches Wissen hielt er für hilfreich zum Verständnis der Heiligen Schrift.<sup>147</sup> Strittig sind allerdings zwei Fragen: Inwieweit hat Calvin die kopernikanische Theorie gekannt und wie hat er sich zu ihr gestellt?<sup>148</sup> Die einzige für eine etwaige Kenntnis sprechende Passage in Calvins Werk scheint allerdings von Ciceros *Academica*-Schrift beeinflusst zu sein und dürfte sich vermutlich gegen Sebastian Castellio (1515-1563) richten.<sup>149</sup> Die einzige direkte (ablehnende) Anspielung auf die Frage nach der Erdbewegung (ohne Namensnennung) findet sich in einer Predigt Calvins über 1 Kor 10, 19-24.<sup>150</sup> Wie es sich bei der Antwort auf die ersten

<sup>145</sup> Vgl. ebd., zu *Matth* 13,14 sowie zu 15, 9.

<sup>146</sup> Calvin, *Praelectionum in Duodecim Prophetas Minores. Pars Altera: Amos – Habacuc* [1559], 5, 8 (CR 43, Sp. 77).

<sup>147</sup> Vgl. allein Calvin, *Institutio Christiane Religionis* [1559], II, 2, 15, wo das Wissen von Juristen, Philosophen, Rhetoren, Naturwissenschaftler und Mathematiker erwähnt wird.

<sup>148</sup> Vgl. Edward Rosen, „Calvin’s Attitude Toward Copernicus“, in: *Journal of the History of Ideas* 21 (1960), S. 431-44, dazu Joseph Ratner, „Some Comments on Rosen’s „Calvin’s Attitude Toward Copernicus““. In: ebd. 22 (1961), S. 382-385, sowie Rosen, „A Reply to Dr. Ratner“, in: ebd., S. 386-388.

<sup>149</sup> Hierzu Christopher B. Kaiser, Calvin, Copernicus, and Castellio. In: *Calvin Theological Journal* 21 (1986), S. 5-31, zum Hintergrund auch Id., „Calvin’s Understanding of Aristotelian Natural Philosophy: Its Extent and Possible Origins“, in: Robert V. Schnucker (Hrsg.), *Calviniana: Ideas and Influence of Jean Calvin*, Kirksville 1988, S. 77-92, auch W. Stanford Reid, „Calvin’s View of Natural Science“, in: Edward J. Furcha (Hrsg.), *In Honor of John Calvin, 1509-64*, s.l. 1987, S. 233-255.

<sup>150</sup> Vgl. Richard Stauffer, „Calvin et Copernic“, in: *Revue de l’histoire des religions* 44/1971, S. 31-40, dazu Rosen, „Calvin n’a pas lu Copernic“, in: ebd. 45/1972, S. 183-185, mit einer *note additionnelle* von Stauffer, S. 185/86, zudem R. Stauffer, Dieu, la création, S. 183-190, Id., „L’Attitude des réformateurs a l’égard de Copernic. In: Avant, avec, après Copernic: la

Frage auch verhalten mag, wichtiger ist, dass die Forschung im Blick die zweite mitunter der Ansicht ist, in Calvin Verwendung der Akkommodation ließe sich ein gewichtiger Grund für die Vermutung sehen, er habe der kopernikanischen Theorie nicht ablehnend gegenübergestanden oder es aufgrund seiner Akkommodationsannahme zumindest nicht hätte tun müssen. Nicht nur lässt sich dem mit gutem Grund widersprechen,<sup>151</sup> sondern entscheidend ist, dass sich darüber hinaus eine solche Argumentation aus dem einfachen Grund verbietet, dass der Akkommodationsgedanke in sehr *unterschiedlicher* Weise verwendet werden konnte. Unter Umständen ließe sich für Calvin ein solcher Schluss erst dann rechtfertigen, wenn man die *spezielle* Variante und Verwendung des Akkommodationsgedankens, wie sie sich im 17. Jahrhundert ausbildet, auch für ihn unterstellen könnte – es wird sich zeigen, dass das vermutlich keine plausible Annahme ist. Allein aus der Nutzung des Gedankens einer Akkommodation lässt sich bei Calvin nicht darauf schließen, wie er sich bei einem *bestimmten* Konflikt zwischen extra- und intrabiblischem Wissen verhalten hätte.

Die erste öffentliche Kundgabe Philipp Melancthons zum Kopernikanismus findet sich in seinem Physiklehrbuch *Initia doctrinae physicae* von 1549, wenn der *Praeceptor Germaniae* diejenigen scharfsinnigen Wissenschaftler tadelt, die um ihrer geistigen Übung willen, ihrem *amor novitatis* sowie ihrem Geltungsbedürfnis vieles

---

représentation de l'Univers et ses conséquences épistémologiques Paris 1975, S. 159; nur einen Überblick über die Diskussion bietet Robert White, Calvin and Copernicus: The Problem Reconsidered. In: Calvin Theological Journal 15 (1980), S. 233-243.

<sup>151</sup> Vgl. u.a. Reijer Hooykaas, Calvin and Copernicus. In: *Organon* 10 (1974), S. 141-148, ausführlich Pierre Marcel, *Calvin et Copernic, la légende ou les faits?* Saint-Germain-en-Laye 1980, sowie Id., „Calvin and Copernicus“, in: *Philosophia Reformata* 46/1981, S. 14-36, dazu Robert White, [Rez.] Calvin et Copernic [...], in: *Calvin Theological Journal* 17/1982, S. 270-274, Brian Albert Gerrish, „The Word of God and the Words of Scripture: Luther and Calvin on Biblical Authority“, in: Id., *The Old Protestantism and the New. Essays on the Reformation Heritage*, Chicago 1982, S. 51-68 und 290-302, sowie Id., „The Reformation and the Rise of Modern Science: Luther, Calvin, and Copernicus“, in: ebd., S. 163-178 und S. 352-366. – Nur erwähnt sei, dass es im Zuge einer kontrafaktischen Imagination heißt: „[...] if John Calvin were alive today, he would probably be a heliocentric theistic evolutionist“, so Gerardus Bouw, *Geocentricity: The Biblical Cosmology*, Cleveland 1992, S. 171; auch Bouw ist der Ansicht, solches aus Calvins Anerkennung des ‚Prinzips der Akkommodation‘ schließen zu dürfen. Im Unterschied zu den eher apolgetischen Bemühungen, Calvin als einen den Wissenschaften gegenüber aufgrund der Akkommodationsgedanken aufgeschlossenen Theologen sehen zu können, wird das bei diesem biblischen Geozentristen kritisch intoniert.

untersuchten und so auch die Bewegung der Erde. Doch sei es *non honestum*, solche unsinnigen Ansichten in die Öffentlichkeit zu tragen und vor ihr darzulegen.<sup>152</sup> In späteren Auflagen seines Lehrbuches hat Melanchthon die persönlichen Invektiven allerdings abgeschwächt. Lange Zeit galt als die einzige Stellungnahme für Luthers Haltung zur kopernikanischen Theorie eine von Johannes Aurifaber (1517-1568) überlieferte, 1566 bearbeitete Äußerung als maßgeblich: „Der Narr will die ganze Kunst Astronomie umkehren. Aber wie die heilige Schrift anzeigt, so hieß Josua die Sonne still stehen und nicht das Erdreich“. <sup>153</sup> Auf Aurifabers Bearbeitung scheint die Invektive „Narr“ zurückzugehen – etwas, das Luthers Sprachgebrauch allerdings durchaus zuschreibbar wäre. Nach einer anderen Überlieferung lautet Luthers Ausspruch: „De novo quodam astrologo fiebat mentio, qui probaret terram moveri et non coelum, solem et lunam, ac si quis in curru aut navi moveretur, putaret se quiescere et terram et arbores moveri. Aber es geht jzunder also: Wer do will klug sein, der sol ihme nichts lassen gefallen, das andere achten; er mus ihme etwas eigenem machen, sicut ille facit, qui totam astrologiam invertere vult. Etiam illa confusa tamen ego credo sacrae scripturae, nam Iosua iussit solem stare, non terram.“<sup>154</sup>

Wie auch immer man diese *en passant* gefallenen Äußerungen deuten und gewichten mag: Keine Frage ist, dass Luther zum Zeitpunkt seines Verdikts, vermutlich auch nie danach, nicht nur kein genaueres Studium der kopernikanischen Theorie vollzogen hat,

---

<sup>152</sup> Vgl. Melanchthon, *Initia doctrinae physicae* [1549] (CR 13, Sp. 179-412, insb. Sp. 216-220 („Quis est motus mundi?“), hier Sp. 216: „Sed hic aliqui vel amore novitatis, vel ut ostentarent ingenia, disputarunt moveri terram, [...]. Nec recens hi ludi conficti sunt. [...] Etsi autem artifices acuti multa exercendorum ingeniorum causa quaerunt, tamen adseverare palam absurdas sententias, non est honestum, et nocet exemplo.“

<sup>153</sup> Vgl. Heinrich Bornkamm, *Kopernikus im Urteil der Reformation*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 40 (1943), S. 171-183, Kal Dienst, *Zur reformatorischen Kopernikus-Rezeption*. In: *Luther* 64 (1993), S. 58-66. Zu weiteren Literatur u.a. Hans Blumenberg, *Melanchthons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft*. In: *Studium generale* 13 (1960), S. 174-182, Id., *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt/M. (1975)<sup>3</sup>1996, S. 371-395, Wilhelm Maurer, *Melanchthon und die Naturwissenschaft seiner Zeit*. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 4 (1962), S. 199-226, Konrad Müller, *Philipp Melanchthon und das kopernerikanische Welt-system*. In: *Centaurus* 9 (1963), S. 16-28.

<sup>154</sup> Luther, TR IV, Nr. 4638; auch Luther, *Briefwechsel IX*, 565: „Nec sol semper est sol, scilicet quando patitur Ecclipsin [...]“

sondern es auch nicht mit hinreichender Kompetenz gekonnt hätte,<sup>155</sup> anders als vielleicht Melanchthon. Zwar hat Luther die Astronomie zu schätzen gewusst – anders beispielsweise als die Astrologie<sup>156</sup> und das im deutlichen Unterschied zu Melanchthon, dessen Wertschätzung der Astrologie im Zuge eines umfassenden Rechtfertigungsgedankens zur die Erlangung von Wissen, und zwar als ein solches, das Gottes Vorsehung beweise,<sup>157</sup> Luther eher Unverständnis entgegengebracht und mitunter seinen Spott herausgefordert hat.<sup>158</sup> Die Wertschätzung Luthers gilt der *astronomia* als „donum dei, si intra suos fines manet“.<sup>159</sup> Die Einschränkung besteht in dem Zusatz, so lange wie sie sich in ihren Grenzen aufhält und diese nicht auf die

<sup>155</sup> Mit viel Aufwand hat Andreas Kleinert, „Eine handgreifliche Geschichtslüge“. Wie Martin Luther zum Gegner des copernikanischen Weltsystems gemacht wurde. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 26 (2003), S. 101-11, erneut darauf hingewiesen, ohne freilich Neues zu bieten.

<sup>156</sup> Verwirrung entsteht ein wenig dadurch, dass die Überlieferung der Tischreden nicht selten, dort, wo offensichtlich die *Astronomie* im Unterschied zur Astrologie gemeint ist, *Astrologie* steht, aber auch umgekehrt; der Hintergrund liegt darin, dass beide Ausdrücke in der Zeit auch synonym verwendet wurden, vgl. auch Klaus Lämmel, *Luthers Verhältnis zu Astronomie und Astrologie* (nach Äußerungen in Tischreden und Briefen). In: Gerhard Hammer und Karl-Heinz zur Mühlen (Hg.), *Lutheriana*. [...] Köln/Wien 1984, S. 299-312.

<sup>157</sup> Hierzu vor allem Stefano Caroti, „Comete, portenti, causalità naturale e escatologia in Filippo Melantone“, in: Paola Zambelli (Hg.), *Scienze, Credenze occulte, Livelli di Cultura*, Firenze 1982, S. 393-426 sowie Id., „Melanchthon's Astrology“, in: Paola Zambelli (Hg.), *Astrologi hallucinati*. Stars and the End of the World in Luther's Time, Berlin 1986, S. 109-121, Dino Bellucci, *Mélanchthon et la défense de Astrologie*, In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 50/1988, S. 587-622, Id., „Genèse 1, 14 et astrologie dans l'exégèse de Philippe Mélanchthon“, in: Irena Backus und Francis Higman (Hg.), *Théorie et pratique de l'exégèse*, Genève 1990, S. 177-190, Id., *Science de la nature et Réformation: La physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Phillippe Mélanchthon*, Roma 1998, S. 277-317, Paola Zambelli, „Der Himmel über Wittenberg: Luther, Melanchthon und andere Beobachter von Kometen“, in: *Annali dell'Istituto storico-italo-germanico in Trento* 20/1995, S. 39-62, auch Barbara Bauer, *Gott, Welt, Mensch und Sterne in Melanchthons Initia doctrinae physicae*, In: Jürgen Leonhardt (Hg.), *Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts*, Rostock 1997, S. 149-172, sowie Claudia Brosseder, *Im Bann der Sterne. Caspar Peucer, Philipp Melanchthon und andere Wittenberger Astrologen*, Berlin 2004, Ead., „The Writing in the Wittenberg Sky: Astrology in Sixteenth-Century Germany“, in: *Journal of the History of Ideas* 66/2005, S. 557-576.

<sup>158</sup> Vgl. z.B. Luther, TR I, Nr. 17 (S. 17): „Ego puto, quod Philippus astrologica tractat, sicut ego bibo ein starcken trunck birs, quando habeo graves cogitationes.“ Zu seiner Sicht der Astrologie u.a. auch Ingetraut Ludolph, „Luther und die Astrologie“, in: Zambelli (Hg.), *Astrologie hallucinati*, S. 101-107.

<sup>159</sup> Luther, TR III, Nr. 2919a.

Astrologie hin überschreitet und das heißt, wenn sie keine *demonstrationes* mehr bietet, sondern allein fiktive Spekulationen.<sup>160</sup> Im Hintergrund steht die Reservierung der Verheißungskraft Gottes: Nicht an die Gestirne und den aus ihnen gezogenen Hinweisen auf Zukünftiges, sondern allein auf Gottes Verheißungen ist das Vertrauen zu setzen.<sup>161</sup> Gegen die Beliebigkeit und Mehrdeutigkeit der astrologischen Voraussichten steht die Eindeutigkeit der göttlichen Verheißungen.<sup>162</sup> Das korrespondiert im übrigen mit seiner Vorstellung, den Gewissheit des hermeneutischen Sinns der Heiligen Schrift mit seiner Eindeutigkeit zu verknüpfen:<sup>163</sup> Erst dann, wenn die Mehrdeutigkeit, die *ambiguitas in vocabulo*, als *aequivocatio*, in eine Eindeutigkeit verwandelt sei, könne man sicher sein, wovon die Rede ist.<sup>164</sup> Ähnliches gilt auch für die Astrologie: „Astrologia est ars aequivocationis, aequivocatio autem est mater erroris, ergo astrologia est erronea. Maior ex eo constat, qui semper duos planetas faciunt concurrere nescientes, utri maiorem virtutem ascribere debeant ant eventum.“<sup>165</sup>

Daraus aber sowie und aus dem Umstand, dass Luther gelegentlich eine Akkommodation im Sinn von *ad captum nostrum* erwähnt,<sup>166</sup> mutmassen zu wollen, dass er bei näherer Beschäftigung mit der Theorie sie akzeptiert hätte, scheint spekulativ, zumal

---

<sup>160</sup> Vgl. z.B. Luther, TR III, 2834a: „Et astronomia [scil. astrologia] [...] non est ars, quia non habet principia aut demonstrationes [...]. Ferner TR IV, Nr. 4705: „Wir wollen ihnen [scil. den Mathematikern] astronomiam gerne nachlassen, aber straologia kann nicht bestehen, quia nullas habet demonstrationes.“ Ferner Id, TR I, 855: „Sicut pædicamenta habent fictos terminos, ita astronomia fictam habet astrologiam; et sicut veteres theologi nesciverunt schalsticam ita vetere astronomi nesciverunt de astrologia.“

<sup>161</sup> Vgl. Luther, TR I, Nr. 1026: „Credere astris est idolatria, quia contra primum præceptum.“

<sup>162</sup> Vgl. ebd., Nr. 251: „At divinae prædictiones, quanquam, priusquam fiunt, obscurae sunt, tamen postquam factae sunt, videtur non aliter accipi eas posse, quam sicut sunt factae. Vroausgegangen war: „Eiusmodi sunt Satanae prædictiones, scilicet flexiloquae, quae etiam cum factae sunt, variis modis possunt accipi et exponi.“

<sup>163</sup> Vgl. L. Danneberg, *Grammatica, rhetorica und logica sacra* vor, in und nach Glassius' *Philologia Sacra* – mit einem Blick auf die Beziehung von Verstehen, Glauben und Wahrheit der Glaubensmysterien bei Leibniz. In: Christoph Bultmann und L. Danneberg (Hg.), *Hermeneutik – Hebraistik – Homiletik*. Salomon Glassius' *Philologia Sacra* im Kontext frühneuzeitlicher Theologie, erscheint Berlin/New York 2010, S. 11-297..

<sup>164</sup> Vgl. Luther, TR IV, Nr 5082b: „Erroris mater est aequivocatio semper. Cum igitur ex aequivocatio fit univocum, tunc certi sumus, de qua se fit sermo.“

<sup>165</sup> Luther, TR I, Nr. 857.

<sup>166</sup> Vgl. Luther, TR V, Nr. 5259 (S. 34).

Melanchthon als Beispiel dagegen sprechen würde.<sup>167</sup> Wie aus der zitierten Passage aus den Tischreden hervorgeht, setzt er der kosmologischen Spekulation die wörtlich verstandene Josua-Stelle entgegen und es ist just dieses Passage, aus der er die Ansicht festigt, dass das Gebet stärker sei als jede Astrologie.<sup>168</sup>

Schließlich ist die Verwendung dieses Gedankens zur Harmonisierung intra- und extrabiblischer Wissensansprüche nicht von spezifischen Wissensansprüchen abhängig, mithin auch nicht von denjenigen, die eine Akzeptanz der kopernikanischen Himmels- theorie begleiten. Die Annahme der Akkommodation als (hermeneutischen) Schlichtungsinstrument ist das eine, die Annahme eines extrabiblisches Wissens das andere. Wie bei den Konflikten intertestamentlicher so ist auch bei den zwischen intra- und extrabiblischer Wissensansprüchen die grundsätzliche Unabhängigkeit zu beachten: So musste ein Anhänger der kopernikanischen Theorie kein Anhänger der Akkommodationsannahme für die Interpretation der Heiligen Schrift sein. Gleiches gilt zudem umgekehrt: Ein Anhänger der Akkommodation musste nicht automatisch ein solcher der Theorie des Kopernikus sein. Ein frühes Beispiel bietet der Jesuit Benedictus Pererius (Bento Pereira 1535-1610).<sup>169</sup> In seinem weithin beachteten Genesis-Kommentar *Commentariorum et disputationum in Genesim* harmoniert er mit einer solchen Annahmen diejenigen Stellen der Heiligen Schrift, die den Planeten selbst Bewegung zuzuschreiben scheinen, mit der aristotelischen Vorstellung von den unsichtbaren Sphären, welche die Planeten bewegen.<sup>170</sup> Wie gesehen, weist das zurück auf Thomas von Aquin, der dieselbe Schwierigkeit, nämlich die Aussagen der Heiligen Schrift mit

---

<sup>167</sup> Zu einem Überblick über die ältere Erörterung der Auffassung Melanchthons Walter Thüringer, Paul Eber (1511-1569). Melanchthons Physik und seine Stellung zu Copernicus, in: Heinz Scheible (Hg.), Melanchthon und seine Schüler. Wiesbaden 1997, S. 285-320, der zudem einige detailliertere Hinweise aufgrund des Autographen von Melanchthons *Initia doctrinae sacrae* bietet.

<sup>168</sup> Vgl. Luther, TR I, Nr. 856.

<sup>169</sup> Zu ihm, wenn auch unter anderen Aspekten Paul Richard Blum, Benedictus Pererius: Renaissance Culture at the Origin of Jesuit Science. In: Science & Education 15 (2006), S. 279-304.

<sup>170</sup> Vgl. Pererius, *Commentariorum Et Disputationum in Genesim, Tomi Quatuor: Continentes Historiam Mosis Ab Exordio Mundi, usq[ue] ad obitum SS. Patriarcharum Jacobi & Josephi; id est, explicationem totius primi & praecipui Sac. Scriptur. libri, qui, Genesis, vulgo inscribitur [1590-1610], Coloniae 1601, Sp. 100/101.*

der Bewegung der Sphären zu harmonisieren, mit einer Akkommodationsannahme zu lösen versuchte.

## 5. Verwendungsweisen der Akkommodation

In bestimmter Hinsicht ist die Verbindung von *vulgus* und *accommodatio* bereits bei den Kirchenvätern präsent. Mehr oder weniger steht dabei dann ein Gedanke im Hintergrund, der sich bei Origenes etwa in seiner *pädagogischen* Sicht und Bestimmung der verschiedenen *sensus* ausdrückt.<sup>171</sup> Seine bekannte Dreiteilung des Sinns erscheint so nicht als drei Sinn-Arten der Heiligen Schrift selbst: Die verschiedenen *sensus* richten sich nach der jeweiligen *Fassungskraft* des Hörers, um ihm mit Hilfe der Schrift zum Fortschreiten zu verhelfen. Weshalb gleichwohl der Rückgriff *allein* auf das *patristische* Konzept der *condescensio* oder *o„konom...a* nicht den Gedanken des *sensus accommodatus* in seiner Verwendung zur Korrektur eines überlieferten *sensus literalis* begründen kann, liegt in zwei Momenten.

Zunächst wird *diese* Herablassung – wohl mit nur wenigen Ausnahmen – von den Kirchenvätern als *universell* aufgefasst, indem sie als eine für *alle* Menschen erforderliche Anpassung erscheint. Vor Gott seien alle Menschen wie Kinder (*ρέντεj τμ smèn paid...a tū θεù*),<sup>172</sup> und der hierfür oft gewählte Ausdruck ist der des Lallens (*yell...zomai*) – neben Jean Calvin verwendet diesen Ausdruck beispielsweise auch Erasmus (*balbutire*).<sup>173</sup> Für Calvin ist die Akkommodation für uns nicht weniger

<sup>171</sup> Hierzu Karen Jo Torjesen, *Body, Soul and Spirit in Origen's Theory of Exegesis*. In: *Anglican Theological Review* 67 (1985), S. 17–30, Ead., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlin/New York 1986, auch Ead., *Hermeneutics and Soteriology in Origen's Per^ercîn*. In: *Studia Patristica* 22 (1989), S. 333-348, ferner Michael Vlad Niculescu, *Spiritual Leavening: The Communication and Reception of the Good News in Origen's Biblical Exegesis and Transformative Pedagogy*. In: *Journal of Early Christian Studies* 15 (2007), S. 447-481.

<sup>172</sup> Vgl. z.B. Origenes, „Homiliae in Jeremiam“, XIX, 5 (PG 13, Sp. 253-512, hier Sp. 512).

<sup>173</sup> Vgl. z.B. Erasmus, *Enchiridion militis christiani/Handbüchlein eines christlichen Streiters* [1503, 1518], in: Id., *Ausgewählte Schriften*. 1. Bd. [...], Darmstadt (1968) 1990, S. 56-375, hier S. 88/90: „Balbutit nobis divina sapientia et veluti mater quaequam officiosa ad nostram infantiam voces accommodat.“ Stark negativ konnotiert in Id., *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam* [1518], in: Id., *Ausgewählte Schriften*. 3. Bd. [...], Darmstadt 1967, S. 117-495, hier S. 468, wenn es gegen die scholastischen Theologen und

erforderlich als sie für die Kirchenväter war.<sup>174</sup> Nicht selten kommt dabei freilich der Gedanke hinzu, dass erst der ‚geistige Mensch‘ diese Anpassung durchschaue und ihrer nicht mehr bedürfe: Sei es, dass nach dem Christusereignis angenommen wird, der Christenmensch in der Lage sei, das Alte Testament (in einigen seiner Teile) nicht mehr im karnalen *sensus judaicus*, dem alten *sensus litteralis* zu lesen, sondern *spiritualiter* zu verstehen; sei es in einer weiteren Zukunft, in der die Wahrheit unverhüllt als Licht trete. Die Wahrheit sei zwar unveränderlich, aber ihre Bekanntmachung erfolgt in der Zeit.

Das erste Moment des Gedankens der Akkommodation wie er im 17. Jahrhundert zur Schlichtung biblischer und extrabiblischer Wissensansprüche aufgerufen wird, lässt sich nun näher fassen. Nicht richte sich Gott nach den menschlichen Schwächen überhaupt, sondern das Besondere dieses Gedanken besteht darin, dass sich die Akkommodation nur *partikulär* an einen mehr oder weniger genau umrissenen Personenkreis richte: nicht *accommodatio ad captum nostrum*, sondern spezifischer *ad captum vulgi*. Dass Gott sich in seiner Offenbarung akkommodiert habe, birgt mithin noch nicht das Problem; zum Problem kann es werden, wenn Gott das – wenn man so will – rhetorisch und damit nicht mehr eine universale, sondern eine partikuläre Akkommodation vollzieht. Just das bildet dann die Grundlage für den anhaltenden Verdacht, es handle sich dabei um etwas, das moralisch oder ethisch anstößig sei, also der Verdacht bei der Akkommodation sei zugleich *simulatio* gegeben. Zudem haben die Kirchenväter einem Elitarismus der antiken Philosophie nicht selten die universale, nicht zuletzt ohne bestimmte wissenschaftliche Bildung als Voraussetzung, Zugänglichkeit der christlichen Glaubenswahrheiten entgegen gesetzt.<sup>175</sup>

---

Philosophen gerichtet heißt, dass sie, wenn man annehme, sie würden das gleiche wie die Alten lehren, es bei ihnen alles ‚kalt‘ sei aufgrund des kindlichen Gestammels ihrer Sprache („ob sermonis infantissimam balbutiem“).

<sup>174</sup> Explizit in Calvin, „Last Admonition to Joachim Westphal“ [Ultima admonitio, 1557]. In: Id., Tracts and Treatises, hg. von Henry Beveridge, Grand Rapids 1958, II, S. 346-494, hier S. 428: „experience shows“, dass die Akkommodation „to be no less necessary to us than to the ancient fathers.“

<sup>175</sup> Z.B. Clemens von Alexandria, *Stromateis*, IV, 58, 3; Origenes, *Contra Celsum*, 6, 1-27, 42.61, Augustinus *De civitate Dei*, 6, 5; 10, 27.29; 22, 22.

Das zweite besondere Moment des Gedankens der Akkommodation im 17. Jahrhundert zielt auf die *hermeneutica sacra*. Bei der Akkommodation konnte man es zum einen beim herkömmlichen *sensus literalis* belassen, allerdings qualifiziert durch die Annahme, dass es für bestimmte Menschen (*vulgi*) erforderlich war, dass das in bestimmter Weise geschieht, zum anderen nahm man sie zum Anlass für einen Bedeutungsübergang – etwa zu einem verborgenen Sinn (*sensus mysticus*) und das konnte dann auch ein *sensus philosophicus* sein. Entscheidend ist, dass in beiden Fällen – im ersten für die spezifische Limitierung der Wahrheit der Aussage, im zweiten für den Übergang von einer (ersten) wörtlichen zu einer (korrigierenden) nichtwörtlichen Bedeutung – das seit alters angenommene Kriterium der *Notwendigkeit* galt. Dieses Kriterium beruht auf der Präsumption, dass der *eigentliche* Sinn immer dem *übertragenen* vorausgehe, doch müsse man an ihm nur so lange festhalten, bis eine „Notwendigkeit“ (*necessitas*) zwingt, zu einem übertragenen Sinn überzugehen. Das Problem der Partikularität stellt sich freilich in beiden Fällen. Nicht eingegangen zu werden braucht auf die verschiedenen flankierenden Annahmen, mit denen eine solche Partikularisierung zu lindern versucht wurde, etwa durch die Annahme, für das Seelenheil des Gläubigen sei es nicht wichtig, dass er bestimmte Aussagen in ihrem verborgenen Sinn verstehe, sondern dafür reiche das im *sensus literalis* Gesagte aus. Das entscheidende Problem lag im wesentlichen daran, wann die für den Bedeutungsübergang erforderliche Notwendigkeit vorliegt<sup>176</sup> und beim Gedanken der Akkommodation reduziert sich das auf die Frage, wann extrabiblische Wissensansprüche eine solche Notwendigkeit nahe legen oder rechtfertigen.

Neben der universalen *accommodatio ad captum nostrum* erscheint es hilfreich, zumindest fünf verschiedene Verwendungsweisen der Akkommodation zu unterscheiden.<sup>177</sup> Eine *erste* bezieht sich auf *intrabiblischen* Beziehungen. Hier stehen die

<sup>176</sup> Zum Notwendigkeitskriterium des Bedeutungsübergangs L. Danneberg, *Grammatica, rhetorica und logica sacra*.

<sup>177</sup> Der Versuch bei Martin I. Klauber und Glenn S. Sunshine, Jean-Alphonse Turretini on Biblical Accommodation: Calvinist or Socinian? In: *Calvin Theological Journal* 25 (1990), S. 7-27, bleibt bei der Charakterisierung der beiden Akkommodationskonzepte zu unbestimmt und berücksichtigt bei den Ausführungen nicht die Diskussion im 17. Jh.; auch M. Klauber, „Francis Turretin on Biblical Accommodation: Loyal Calvinist or Reformed Scholastic“, in: *Westminster Theological Journal* 55/1993, S. 73-86. Ehelenderes für die Akkommodation

Deutungen des Alten Testament im Neuen im Vordergrund. So lange ist das im allgemeinen nicht strittig gewesen, wie diese *accommodations* ihre theologische *Rechtfertigung* durch allgemein geteilte Annahmen über die Beziehung zwischen Neuem und Altem Testament gefunden haben: Zwar handelt es sich um einen *sensus accommodatus*, aber nicht um einen *sensus falsus*, sondern aufgrund derjenigen, die ihn zuweisen, also die Heiligen Schriftsteller und damit letztlich der Heilige Geist selbst, gilt er als genuiner Sinn. Nur Ein Beispiel: Wie es nicht ungewöhnlich ist, bindet Georg Calixt (1586-1656) das Vorliegen eines *sensus allegoricus* allein an die Hinweise, die sich im Neuen Testament als seine Beispiele finden. In seiner *Epitome Theologia* macht er das deutlich unter Berufung auf Autoritäten wie Augustinus und Thomas von Aquin.<sup>178</sup> Wie es seit Melanchthon üblich ist, betont auch Calixt, dass es sich selbst in solchen Fällen nicht um einen *duplex sensus* handle, sondern die Einheit des Sinns (*unius literalis sensus*) gewahrt bleibe: „[...] non tam varii sunt sensus, quàm unius literalis sensus ad res varias significandas accommodatio.“<sup>179</sup> Das hier angesprochene Akkommodationskonzept ist allerdings nur innerbiblisch: Die Anpassung der alttestamentlichen Textbedeutungen von den Verfassern des Neuen Testaments wird nicht als ein *falscher* Sinn aufgefasst, sondern als *variatio* und genuiner Teil des genuinen Sinns, gerechtfertigt aufgrund der Inspiration der Heiligen Schriftsteller, in denen sich der Heilige Geist selbst auslege. Erst wesentlich später im Zuge des 18., vor allem dann zu Beginn des 19. Jahrhunderts wird dieser *sensus accommodatus* zum *sensus falsus*: der *sensus accommodatus* wird nicht mehr als ein *sensus Spiritu S. intentus* aufgefasst,

---

bei den Sozinianern findet sich noch eher bei Ernst Gottlob Bengel, Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des socinischen Lehrbegriffs. In: Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte, und Anwendung im Vortrag der Religion 14 (1808), S. 133-299, 15 (1809), S. 104-168, und 16 (1810), S. 90-157, insb. S. 134ff.

<sup>178</sup> Vgl. Calixt, *Epitome Theologiae* [...1619]. Novissime huic editioni, reliquis longé accuratori, praeter dudum adjectam de pincipio Theologico Disputationem, Accessit Qvorvndam Epitomes Hvivs Locorum Declaratio Priore Auctior et Correctior Avtore Gerhardo Titio, Helmstadii 1661, S. 38: „Sed si accutaè loquamur, is verè est sensus genuinus Scripturae, quem autor ejus Spiritus sanctus per verba aut dictionem, sive simplicem & propriam, sive metaphoricam vel giguratam primum indendit aut significare voluit: is que est sensus literalis, qui quidem exprimitur dictione vel simplice vel figuratâ; neque tamen propterea sensus est duplex, sed unus qui ex verbis verè intellectus oritur.“

<sup>179</sup> Vgl. ebd sowie ebd., S. 39.

sondern er bestehe aus *praeconcepta opinio falsa*. Er erscheint somit nicht mehr als eine zulässige Bedeutungszuweisung. Zugleich wird damit eine der wichtigsten Maximen der *hermeneutica sacra*, nämlich die *interpretatio authentica*, in der Hinsicht aufgegeben, dass sich der Heilige Geist nicht mehr durch die das Alte Testament deutenden neutestamentlichen Schriftsteller selber auslegt.<sup>180</sup>

Ältere Beispiele der Verwendung von *accommodare* (oder synonyme Ausdrücke) zur Bezeichnung eines genuinen, eines legitimen Sinns sind so häufig, dass sich Beispiele eigentlich erübrigen. Gleichwohl mag Erasmus wegen seines Einflusses angeführt werden. So heißt es im *argumentum* seines Kommentars des Hebräerbriefs hinsichtlich dessen, was Paulus nach Ansicht des Erasmus mit dem Alten Testament im Hebräerbrief gemacht habe: „Deinde declarat, coruscante iam Evangelio Christi, cessasse umbras Legis Mosaicae, multa repetens ex veteri Testamento, & ad Christum accomodans.“<sup>181</sup> Als Echo hierzu erscheint Calvin, wenn er in seinem Kommentar zu der Stelle des Hebräer-Briefes 10, 5 sagt, dass Paulus die Zitate aus dem Alten Testament ein wenig verändert habe, um sie seiner Argumentation zu akkommodieren. Bösartige Christen hätten ihm vorgeworfen, die Schrift missbraucht zu haben; die Juden seien noch weiter gegangen, indem sie meinten, Paulus habe die Bedeutung der Stelle verdreht. Calvin bietet dann eine Interpretation, nach der die Deutung des Paulus mit der christologischen Deutung der zitierten Passage übereinstimmt und insoweit läge denn auch kein Grund vor, Paulus einen Vorwurf zu machen.<sup>182</sup> Calvin verwendet hier

---

<sup>180</sup> Zur *interpretatio authentica* und zu ihrer Aufgabe als Orientierung für die Hermeneutik vgl. L. Danneberg, „Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime“, in: Fotis Jannidis et al. (Hg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte* Berlin/New York 2003, S. 644-711.

<sup>181</sup> Erasmus, *In Epistolam ad Hebraeos [...]* (*Opera omnia* VI, ed. Clericus, Sp. 981-1024, hier Sp. 982).

<sup>182</sup> Calvin, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Ephesios* [1548], IV, 8 (CR 79, Sp. 1-240, hier Sp. 193): „Quia nonnihil a genuino sensu hoc testimonium detorsit Paulus ut proposito suo accommodaret: impii eum criminantur, quasi scriptura abusus fuerit. Quin etiam Iudaei, quo plus habeant coloris ad maledicendum, naturalem ipsum sensum calumniose depravant: quod de Deo praedicatur, ad Davidem vel ad populum transferendo. [...] Paulus vero quum videret a Davide celebrari triumphum de omnibus Dei victoriis, quascunque in ecclesiae suae salutem retulerat, merito hunc versum de adscensione Dei accommodavit ad Christi personam.“

den Ausdruck *akkommodieren* in dem Sinn, dass er die Anpassung eines mehr oder weniger klaren wörtlichen Verständnisse an die eigentliche, hier die christologische Bedeutung, bezeichnet

Nur erwähnt sei, dass sich bei Erasmus aufgrund seiner Kenntnisse der Kirchenväter eine breite Palette der Anwendung des Gedankens der Akkommodation findet – so heißt es bei ihm auch: „Die Heilige Schrift hat ihre eigene Sprache, die sich unserem Verständnis anpaßt.“ Hinsichtlich von Zuschreibungen, die eine Veränderlichkeit Gottes implizieren, bemerkt er, „nicht weil derartige Änderungen zur Natur Gottes gehörten, sondern diese Ausdrucksweise zu unserer Schwachheit und Trägheit paßt. Die gleiche Klugheit, glaube ich, ziemt jenen, welche die Rolle übernommen haben, das göttliche Wort auszuteilen.“<sup>183</sup> Nach Erasmus spiele Paulus einen „Polypen“, in dem er „allen alles“ werde.<sup>184</sup> Darin liege jedoch auch eine Gefahr, denn die „vulgaris opinio“ entspreche nicht immer dem gemeinten Sinn; Paulus, der hier nur Jesus Christus nachahme, führe „alles vom gewöhnlichen zum tieferen Sinn [„sensum penitorem“], weil „dieser immer der richtigste und auch der gesundeste und der am weitesten offene ist. Nach der Meinung des Volkes ist einer Jude, der sich die Vorhaut beschneiden läßt. Nach der Deutung des Paulus ist Jude, wer seine Seele von irdischen Begierden gereinigt hat; andererseits ist unbeschnitten, wer sich von groben Affekten leiten läßt.“<sup>185</sup> Erasmus verwendet den Ausdruck aber auch in anderen Zusammenhängen, so wenn es sich um seine Ansicht handelt, dass es kaum eine Schriftselle gebe, die sich

---

<sup>183</sup> Erasmus, *Über den freien Willen/ De libero arbitrio* [1524], in: Id., *Ausgewählte Schriften. Lateinisch und deutsch*. 4. Bd. [...]. Darmstadt 1969, S. 1-196, hier I a 10 (S. 21); ferner II a 18 (S. 70): „scripturam sacram hominum more loqui“. Vielleicht als ein Echo des Chrysostomus verwendet Erasmus den Ausdruck *sygkatabasis* weitgehend synonym mit *accommodatio* und *concessio*. – Zur Akkommodation bei Erasmus auch Peter Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*. Mainz 1991, S. 42-53, Manfred Hoffmann, *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*. Toronto/-Buffalo/London 1994, S. 106-112, auch Mario Turchetti, „Une question mal posée: Érasme et la tolérance. L’Idée de sygkatabasis. In: *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 53 (1991), S. 279-395, ferner verstreute Hinweise bei Kathy Eden, *Rhetoric in the Hermeneutics of Erasmus’ Later Works*. In: *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 11 (1991), S. 88-104.

<sup>184</sup> Erasmus, *Ratio seu Methodus* [1518], S. 329.

<sup>185</sup> Ebd.

nicht ein *sensus tropologicus* zuweisen lasse: „Nam, nullius est fere Scripturae locus, qui non possit ad tropologiam accommodari.“<sup>186</sup>

Zweitens findet sich dieser Ausdruck – oder Synonyme wie *condescensio* – nicht selten im Zusammenhang mit den Darlegungen zum Verständnis des Predigens<sup>187</sup> sowie in den Homiletiken, den *ars praedicandi*, und er steht (schon seit dem Mittelalter) etwa für Ausdrücke wie *applicatio* – wie gesehen, spielt Erasmus auch darauf an, wenn er von denjenigen spricht, die sich ebenfalls klug verhalten sollten, wenn sie das ‚göttliche Wort‘ austeilten. In seiner Dogmatik *Syntagma Theologiae Christianae* unterscheidet der in der Zeit namhafte reformierte Theologe Amandus Polanus von Polansdorf (1561-1610) zwischen der Ermittlung samt Darstellung des wahren Sinns der Schrift sowie seiner Anwendung: „Partes interpretationis Scripturae duae sunt: *enarratio veri sensus Scripturae & accommodatio ad usum*“.<sup>188</sup> Zur Bestimmung der *interpretatio* heißt es beides verbindend und erläuternd: „*Interpretatio Sacrae Scripturae est explicatio veri sensus & usus illius, verbis perspicuis instituta, ad gloriam Dei & aedificationem Ecclesiae [...]*“.<sup>189</sup> Diese *interpretatio* ist zweifach: „*Omnis justa Sacrae Scriptur[a]e interpretatio duplex est, Analytica & Synthetica*“.<sup>190</sup> Die *interpretatio analytica* besteht in der *analysis textus*, die den Text und seine Teile auf den Skopus seines Autors bezieht,<sup>191</sup>

---

<sup>186</sup> Erasmus, *Commentarius in psalmum secundum* (*Opera omnia* V, ed. Clericus, Sp. 201).

<sup>187</sup> Vgl. z.B. Luther, TR IV, 447,13f und 19ff, wo die Empfehlung gegeben wird: „Man sol sich aldohin *accommodiren ad auditores*“ als *imitatio Christi* gesehen wird, denn dieser habe „pewerische *similitudines*“. Oder TR 3, 419,29ff: „Wen ich alhie predige, so laß ich mich auff's tieffste herunder; non aspicio ad doctores et magistros, quorum vix 40 adsunt, sed ad centum vel mille iuvenum puerorumque: Illis praedico, illis me applico.“ Sowie TR V, 644, 24ff: „Item Hebraea, Graeca in contionibus publicis tacenda, nam in ecclesia debet lingua oeconomica, die einfeltige muttersprache, omnibus nota.“

<sup>188</sup> Vgl. Polanus, *Syntagma Theologiae Christianae* [... 1609/10], editio quinta & ultima [...], Hanoviae 1624, lib. I, cap. XLV, Sp. 315A.

<sup>189</sup> Ebd., Sp. 314A.

<sup>190</sup> Ebd., Sp. 332A.

<sup>191</sup> Ebd., Sp. 332A/B: „*Analytica interpretatio*, est quae à fine ad principia procedit, hoc est, quâ monstrato inprimis autoris scopo atque proposito ad quod omnia quae scribit referuntur, totus liber aut Psalmus aut tota Epistola in suas partes, totaque doctrinae summa in certas propositiones seu theses, & propositionum, seu thesium confirmationes tanquam sua membra resolvitur.“

und die *interpretatio synthetica* wird hierzu als Umkehrung aufgefasst – nun von den ‚Prinzipien‘ zum ‚Ziel‘, und Polanus beschreibt das unter Verwendung der Formel *ad auditorum captum accommodato*.<sup>192</sup> Gegen zahllose Missverständnisse gadamerscher Provenienz bleibt dabei zu betonen, das bei Polanus wie bei den anderen Theoretikern der *hermeneutica sacra* des 16., 17. und 18. Jahrhunderts die *applicatio* immer erst *nach* der Ermittlung des *sensus verus* erfolgt. Dass ein solcher *sensus accommodatus* direkt mit dem *sensus verus* identifiziert oder ihn ersetzt, findet sich nie. Zwar kann man aus vermeintlicher Einsicht in die Sache des Verstehens der Ansicht sein, dass jede Bedeutungszuweisung eine Art *applicatio* darstelle. Aber selbst dann, wenn das richtig wäre, folgt daraus noch nicht das Recht, es fortlaufend als das eigentlich Gemeinte oder Gesagte zu unterstellen.<sup>193</sup>

Die Verwendung des Ausdrucks im Rahmen der Anwendung dessen, was aus der Schrift entnommen wurde, ist häufig – dafür nur ein Beispiel: Als ein Beispiel die Unterscheidungen, die bei Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757) gegeben werden: (a) *loci communes* bzw. *theoremata*, also die in größeren Abschnitten nicht explizit dargelegten, sondern gefolgerten „Lehren“, (b) „Folgerungen“ bzw. *porismata* oder *consectaria*, die aus einer einzelnen Stelle, unter Umständen unter „Vergleichung“ mit anderen Stellen, gewonnen werden, (c) „Anmerkungen“ bzw. „Nutzanwendungen“ auch *scholis*, *corollaria practica*, *usus* und *accommodationes morales*, die nicht direkt aus einer Stelle folgen, sondern nur unter Rückgriff auf zusätzliche Schriftstellen oder allge-

---

<sup>192</sup> Ebd., Sp. 332B/C: „*Synthetica interpretatio* Sacrae Scripturae, est quae à principiis ad finem contendit, hoc est, quâ ex textu quem interpretamur, varias de eodem dogmate propositiones seu theses ad usum Scripturae inculcandum pertinentes, earúmque confirmationes, distincte, certoque & ad auditorum captum accomodato ordine in unum colligimus atque componimus, pluribus etiam ex aliis Scripturae locis adductis, si opus sit, illustrationibus aut probationibus.“

<sup>193</sup> Zu solchen Findemustern am Beispiel des Konstruierens eines hermeneutischen Zirkels in der klassischen Hermeneutik L. Danneberg, „Die Historiographie des hermeneutischen Zirkels: *Fake* und *fiction* eines Behauptungsdiskurses“, in: *Zeitschrift für Germanistik N.F.* 5/1995, S. 611-624, auch Id., „*Idem per idem*“, in: *Geschichte der Germanistik Mitteilungen* 27/28/2005, S. 28-30.

mein anerkannte Wahrheiten, die an anderer Stelle explizit ausgedrückt ist; ein Beispiel ist, wenn *a facto individuo ad universale* geschlossen wird.<sup>194</sup>

Die *dritte* Verwendungsweise bilden anthropomorphe oder anthropopathische Zuschreibungen in der Heiligen Schrift an Gott – etwa Emotionen oder Empfindungen, also alles, was Veränderlichkeit impliziert<sup>195</sup>: Sowohl die alttestamentlichen als auch die neutestamentlichen Schriftsteller sprechen *kat' ἡνθρωπον* von Gott. Nicht zuletzt widerstreitet eine solche Rede der christlichen Vorstellungen von der *impassibilitas* oder der *apatheia* (*ἀπαθεια*) Gottes.<sup>196</sup> Zwar weichen hier die christlichen Auffas-

<sup>194</sup> Baumgarten, Ausführlicher Vortrag der Biblischen Hermeneutic. Hg. von Joachim Christoph Bertram. Halle 1769, cap. VIII, § 133, 462-464 (im weitem Zusammenhang, §§ 130-141, S. 449-492).

<sup>195</sup> Das Unbehagen an einer solchen Darstellungsweise ist alt, so etwa bei Xenophon, wenn er bemerkt, die Sterblichen meinen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt (Diels/Kranz, 21 [11] B. 14).

<sup>196</sup> Hierzu u.a. Gustave Bardy, *Apathie*. In: Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. I. Paris 1937, Sp. 727-746, Henri-Dominique Pire, *Sur l'emploi des termes Apatheia et Eleos dans les oeuvres de Clément d'Alexandrie*. In: *Revue des sciences Philosophiques et Théologiques* 27 (1938), S. 427-43, John K. Mozley, *The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought*. Cambridge 1926, Theodor Rütger, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Clemens von Alexandrien*. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffs. Freiburg/Br. 1949, August Dirking, *Die Bedeutung des Wortes Apathie beim heiligen Basilius dem Großen*. In: *Theologische Quartalschrift* 134 (1954), S. 202-212, Robert M. Grant, *The Early Christian Doctrine of God*. Charlottesville 1966, insb. S. 14-33 sowie S. 111-14, Wilhelm Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*. München/Paderborn/Wien 1974, neuere Überlegungen zur göttlichen *simplicitas* und *immutabilitas* Thomas V. Morris, *On God and Man: A View of Divine Simplicity*. In: *Religious Studies* 21 (1985), S. 299-318, William E. Mann, *Simplicity and Immutability in God*. In: *International Philosophical Quarterly* 23 (1983), S. 267-276. Gedaliahu Strumsa, *The Incorporeality of God: Context and Implications of Origen's Position*. In: *Religion* 13 (1983), S. 359-374, Grace Jantzen, *Theological Tradition and Divine Incorporeality*. In: Id., *God's World, God's Body*. London 1984, S. 21-35, Herbert Frohnhofen, *Apatheia tou theou*. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechisch-sprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos. Frankfurt 1987, Jonathan Bayes, „*Divine ἀπαθεια* in Ignatius of Antioch. In: *Studia Patristica* 21 (1989), S. 27-31. Besondere Beachtung hat aufgrund (scheinbarer) Widersprüchlichkeit der Äußerungen Origenes gefunden, hierzu u.a. Theo Kobusch, *Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origenes*. In: *Vigiliae Christianae* 46 (1992), S. 328-333, Kenji Doi, *Ist Gott leidenschaftslos? Pathos und Apatheia bei Origenes*. In: *Theologische Zeitschrift* 54 (1998), S. 228-240. - Zum Hintergrund auch R. Renehan, *On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality*. In: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21 (1980), S. 105-138, Marcel Sarot, *God, Passibility and Corporeality*. Kampen 1992, Clemens Scholten, *Verändert sich Gott, wenn er die Welt erschafft? Die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit einem philosophischen Dogma*. In: *Jahrbuch für*

sungen von den jüdischen ab,<sup>197</sup> auch wenn das bei den Kirchenvätern wohl kein problemloses Abgehen war<sup>198</sup> – ganz abgesehen von Vorstellungen von einem ‚Körper‘, bei dem keine körperliche Funktionen beinhalten sein sollen.<sup>199</sup> Fraglos haben zumindest Teile der frühen Christen an der Vorstellung gehangen, Gott sei körperlich, und die Christengegner wie Celsus, haben den Christen vorgeworfen, ihre Vorstellungen von Gott seien ihm nicht angemessen, wenn man meinte, Gott müsse mit Händen erarbeiten oder erteile Befehle.<sup>200</sup> Das lässt sich unter anderem daraus erschließen, dass die Kirchenväter sich mit solchen Ansichten auseinandergesetzt haben, die wohl nicht allein auf ‚ungebildete‘ Christen beschränkt waren – zudem ist mehrfach die Vorstellung eines menschengestaltigen Gottes bei Epikureern bezeugt. Zwar treten Vorstellungen der Körperlichkeit Gottes immer stärker in den Hintergrund, die These aber, dafür sei *allein* die Übernahme neuplatonischer Philosopheme verantwortlich und es respondiere nicht auf eine im engeren Sinn christliche Problemlagen, wird mittlerweile zunehmend kritisch gesehen.<sup>201</sup>

Wie dem auch sei: Solche Passagen in der Heiligen Schrift sind seit alters die wichtigsten Beispiele, aus denen man die Notwendigkeit des Abweichens von einer (ersten) wörtlichen Bedeutung auch in der Gestalt der Akkommodation zu begründen

Antike und Christentum 43 (2000), S. 25-43, Paul Gavriljuk, *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford 2004.

<sup>197</sup> *Locus classicus* ist Augustinus, *De Civ Dei*, 15, 25.

<sup>198</sup> Zum Hintergrund auch Arthur Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*. Vol. II: *Essays in Anthropomorphism*. London 1937.

<sup>199</sup> Hierzu Alon Goshen Gottstein, *The Body as Image of God in Rabbinic Literature*. In: *Harvard Theological Review* 87 (1994), S. 171-195.

<sup>200</sup> Vgl. Origenes, *Contra Cels.*, 6, 61. Zum Hintergrund Otto Glöckner, *Die Gottes- und Weltanschauung des Celsus*. In: *Philologus* 82 (1927), S. 329-352

<sup>201</sup> Neben einem Teil der bereits angeführten Forschung David L. Paulsen, *Early Christian Belief in a Corporeal Deity: Origen and Augustine as Reluctant Witnesses*. In: *Harvard Theological Review* 83 (1990), S. 105-116, dazu Kim Pfaffenroth, *Notes and Observations: Paulsen on Augustine: An Incorporeal or Nonanthropomorphic God?* In: ebd. 86 (1993), S. 233-235, sowie Paulsen, *Reply to Kim Pfaffenroth's Comment*. In: ebd., S. 235-239, auch Joseph M. Hallman, *The Mutability of God: Tertullian to Lactantius*. In: *Theological Studies* 42 (1981), S. 373-393, Carl W. Griffin und David L. Paulsen, *Augustine and the Corporeality of God*. In: *Harvard Theological Review* 95 (2002), S. 97-118. Zur aktuellen Diskussion William J. Wainwright, *God's Body*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), S. 470-481.

vermochte. Obwohl es heißt (*Gen* 1, 26, 27), der Mensch sei als Ebenbild Gottes geschaffen, sei aufgrund theologischer Annahmen, die mit Aussagen des Neuen Testaments im *sensus litteralis* begründet werden (etwa mit *Joh* 1, 18, *Joh* 4, 24, aber auch *Num* 23, 19), Gott ‚unsichtbar‘, und schon bald galten die sogenannten Anthropomorphiten als ‚Gipfel der Gottlosigkeit‘.<sup>202</sup> Noch Francis Bacon (1561-1626) verweist bei seiner Behandlung der Idole auf die Häresie der Anthropomorphiten<sup>203</sup>: Nicht besser sei diese Häresie, als wenn der Mensch meine, die Natur tue das, was er auch selber tue.<sup>204</sup> Origenes wie andere konnten nicht zuletzt angesichts der Anthropomorphismen meinen, dass ausschließlich im *sensus litteralis* die Gefahr der Häresie, *omnium falsae intelligentiae*, liege.<sup>205</sup> Das Kriterium ist das, was Gott geziemt oder würdig (*dignum deo*) erscheint und dann sei auch die *Notwendigkeit* gegeben, vom wörtlichen *sensus* abzugehen.<sup>206</sup> Allerdings konnte man angesichts der Unerkennbarkeit, Unfasslichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes zugleich auch eine gewisse Notwendigkeit für die

---

<sup>202</sup> Vgl. z.B. Calvin, *Commentarii in quinque libros Mosis* [1554] (CR 51, Sp. 27-28).

<sup>203</sup> Zu den Anthropomorphiten Geogrij V. Florovsky, *The Anthropomorphites in the Egyptian Desert*. In: Id., *Aspects of Church History. Collected Works IV*. Ed., Richard S. Haugh. Belmont 1975, S. 89-96. Zur – wohl nur einmaligen – Verwendung des Ausdrucks *Anthropomorphitae* bei Hieronymus vgl. Arthur Stanley Pease, *Notes on St. Jerome's Tractates on the Psalms*. In: *Journal of Biblical Literature* 26 (1907), S. 107-131, hier S. 114.

<sup>204</sup> Vgl. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum, libros IX* [1623], V, 4 (*The Works* I, ed. Spedding, S. 423-837, hier S. 644): „Homo fiat quasi Norma et Speculum Naturae [...] hoc ipsum, inquam, quod putetur talia naturam facere qualia homo facit. Neque multa meliora sunt ista quam haeresis Anthropomorphitarum, in cellis ac solitudine stupidorum monachorum orta, [...]“ – Thomas Wilson (1563-1622) spricht in Id., *Theological Rules, To Guide Vs in the vnderstanding and practice of holy scripture: [...]*. London 1615, S. 22, angesichts der Regel („Rule“) - „By bodily things scriptures lead and lift vs vp to see such excellent diuine things as bee in god, by a figure called Anthropopathia [...]“ – als Grund („reason“) für diese Regel (S. 23): „Because our dulie to conceiue the things of Godi s so great as wee cannot preceiue them, but by comparisions drawne from the things of men, for this infirmity of our vnderstanding, the scripture very often speaketh of inuisible things by visible, and shadoweth spirituall, by corporall.“ Dann folgt der Ausdruck, um den es hier geht: „This rule striketh against the error of the Anthropomorphites which fashion vnto God the shape and nature of man, vpon mistaking such scriptures, as attribute to him the memebers and actions of man.“

<sup>205</sup> Origenes, *De principiis libri IV* [verm. vor 230]/Vier Bücher von den Prinzipien/ Zweisprachige Ausgabe. Hg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen vers. von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpf, Darmstadt (1976) 1992, IV, 2, 2 (S. 701).

<sup>206</sup> Vgl. auch Augustinus, *De civ. Dei*, VIII, 6, sowie Id., *De doct christ*, I, 6.

Anthropomorphismen im *sensus literalis* sehen, die so in gewisser Hinsicht als unentbehrlich erscheinen.<sup>207</sup>

Die vierte Verwendungsweise stellt die *ethische* Akkommodation dar sowie die an bestimmte, eng umschriebene Teilgruppen. Beides war immer beschränkt auf das Alte Testament (etwa angesichts der zugelassenen ‚Immoralität‘ der Patriarchen) und findet eine allgemeine Rechtfertigung im Rahmen weithin geteilter theologischer Annahmen der Christen über die Beziehung zwischen Altem und Neuem Bund (nicht zuletzt über den *sensus typologicus*), so dass eine solche Akkommodation in der Regel ebenfalls nicht als sonderlich problematisch erschien<sup>208</sup> – im *argumentum* seines Römerbrief-Kommentars schreibt Erasmus: „Quanquam autem horum pleraque peculiarius ad eam pertinent aetatem, in qua rudis adhuc paulatim suppullulabat Ecclesia Judaeis & Gentibus admixta, ac Principibus Ethnicis obnoxia: tamen nihil est, unde non ad haec quoque tempora salutaris aliquid doctrinae possit accomodari.“<sup>209</sup> Ähnliches findet sich bei einer Vielzahl von Autoren – erwähnt sei nur Juan Luis Vives (1492-1540), bei dem sich die Annahme, Gott habe sich der Fassungskraft des *israelischen* Volkes angepasst,<sup>210</sup> mit einer energischen Kritik an solchen Humanisten verbindet, die das Alte

<sup>207</sup> Vgl. z.B. Luther, Vorlesungen über 1. Mose [1535-45] (*Werke* 42. Bd., S. 12, 8ff, sowie S. 293, 16): „Scriptura sancta loquitur secundum cogitationem eorum hominem“.

<sup>208</sup> Diese Art der Akkommodation findet sich auch bei Calvin, hierzu u.a. David F. Wright, *Calvin's Pentateuchal Criticism: Equity, Hardness of Heart, and Divine Accommodation in the Mosaic Harmony Commentary*. In: *Calvin Theological Journal* 21 (1986), S. 33-50, Id., *Accommodation and Barbarity in John Calvin's Old Testament Commentaries*. In: A. Graeme Auld (Hg.), *Understanding Poets and Prophets*. Sheffield 1993, S. 413-427, Id., *Calvin's Accommodating God*. In: Neuser/Armstrong (Hg.), *Calvinus Sincerioris*, S. 3-20. - Zu den verschiedenen Versuchen der Erklärung des in der einen oder anderen Weise des im Alten Testament als unschicklich Erscheinenden neben Roland H. Bainton, *The Immoralities of the Patriarchs According to the Exegesis of the Late Middle Ages and of the Reformation*. In: *Harvard Theological Review* 23 (1930), S. 39-49, John L. Thompson, *The Immoralities of the Patriarchs in the History of Exegesis: A Reappraisal of Calvin's Position*. In: *Calvin Theological Journal* 26 (1991), S. 9-46, Id., *Patriarchs, Polygamy, and Private Resistance: John Calvin and Others on Breaking God's Rules*. In: *Sixteenth Century Journal* 25 (1994), S. 3-27, auch Artur Landgraf, *Die Stellungnahme der Frühscholastik zur Lüge der alttestamentlichen Patriarchen*. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 92 (1939), S. 13-32 und S. 218-231.

<sup>209</sup> Erasmus, *In Epistolam Pauli Ad Romanos [...]* (*Opera omnia* VI, ed. Clericus, Sp. 547-656, hier Sp. 550).

<sup>210</sup> Vgl. Vives, *De veritate fidei christianae* [1543] (*Opera omnia* VIII, ed. Majansio, S. 1-458, insb. S. 159-167), danach habe sich Gott der Fassungskraft des *israelischen* Volkes

Testament seiner sprachlich mangelhaften Verfasstheit wegen ablehnen oder kritisieren.<sup>211</sup>

Das betrifft auch die Geltung von Teilen des Dekalogs und vor allem bestimmter Zeremonialvorschriften, die als solche nicht alle binden, sondern als jüdische Volksgesetze, als zeitgebundene Kultusgebote angesehen wurden.<sup>212</sup> Das, was nicht durch das natürliche Gesetz gedeckt ist, erscheint so als historisch bestimmtes Recht; zwar mag es dem natürlichen Gesetz sogar widerstreiten, aber es ist Ausdruck kluger Didaktik.<sup>213</sup>

Unterschieden wurde beispielsweise zwischen *Vernunftgeboten*, die sich der Vernunft erschließen, und *Gehorsamsgeboten* – etwa mittlerweile nicht mehr nachvollziehbare Teile des Zeremonialgesetzes, bei denen dann eine Anpassung an das Volk zu seiner Läuterung im Zuge einer pädagogischen Konzession Gottes gesehen wurde.<sup>214</sup> Andere

---

angepaßt.

<sup>211</sup> Vgl. ebd., (S. 163). Zum Hintergrund dieses Vorwurfs auch Salvatore Garofalo, „Gli umanisti italiani del secolo XV e la Bibbia“, in: *Biblica* 27/1946, S. 338-375, sowie Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. Vol. II. London 1970, S. 563-614.

<sup>212</sup> Vgl. z.B. Luther, *Wider die Sabbather* [1538] (*Werke* 50, S. 312-337, hier S. 332,14-20): „Also thut Mose auch, da er sein volck, aus Egypten erloset, ordnen soll, lesst er forne her Gott selbs sein Zehen gebot (die aller Welt zu stehen) geben, darnach gibt Er (doch aus Gottes befehlh), seinem volck seine sonderliche land ordnung, welche ander volcker nichts angehen. Und wie Moses volck schuldig ist, seiner ordnung zu gehorchen, weil Gott es jm befohlen hat, Also ist auch ein iglich Land und Haus schuldig seines Fürsten und Hausherrn ordnung zu halten. Denn es sind auch Gottes befehl, welcher hat die Regiment der welt alle gestift.“ Oder Luther, *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* [1525] (*Werke* 18., S. 62-214, hier S. 81, 4-5, 7-10: „Wo nu(o) Moses gesetz und natur gesetzte eyn ding sind, da bleybt das gesetzte und wird nicht auffgehoben eusserlich [...] Darumb ist bilderey und sabbath und walles, was Moses mehr und über das naturlich gesetzte hat gesetzet, weyl es naturlich gesetz nicht hat, frey und abe und ist alleyne dem Judischen volck ynn sonderheyt gegeben.“

<sup>213</sup> Vgl. z.B. bereits mit dem Kind-Vergleich Luther, *Predigt über Ex 20, 3* [1525] (*Werke* 16, S. 441, 30-35, S. 442, 10-13): „Man werte den kindern, das sie nicht sollen auff die bancl steygen und auff den tischen sitzen, das sie nicht herab fallen, Item das sie nicht zum wasser gehen, das sie nicht ersauffen, man lest yhnen nicht brot messer ynn den henden, das sie sich nicht stechen, also werte man den kindern, das doch die natgur nicht verpeut, denn weil die kinder unverstendig und schwach sind, moechten sie schaden nehmen, wo man yhn nicht weret. Also hat Gott auch das grobe Juëdisch volck gefuert mit solchen gepotten, weret yhn die eusserlichen bilder, das sie yhrer nicht missbrauchten, nicht in Abegoëtterey fielen. Welche aber verstendig sind und vol des heiligen geistes, duerffen solcher gepot nicht.“

<sup>214</sup> Hierzu die Darlegungen von Amos Funkenstein, *Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin*. In: *Viator* 1 (1970), S. 147-178, und zwar gedeutet als Historisierung in Gestalt der Annahme einer Entwicklungs-

Begrifflichkeiten bezeichneten das eine als *moralia*, das andere als *mistica*; ersteres, die zehn Gebote des Dekalogs, unterliege keinerlei Veränderungen,<sup>215</sup> letzteres, die ‚Zeremonialgesetze‘ würden der Änderung unterliegen. Für das natürliche Gesetz sei Moses nicht „autor“, sondern „*interpres et illustrator legum scriptarum in mentibus omnium hominum*“.<sup>216</sup> Moses erscheint deshalb nicht als Autor (des fraglos nach Luther von Gott stammenden Dekalogs), da dessen für alle verbindlicher Sinn längst ins Herz der Menschen geschrieben worden sei.<sup>217</sup> Dass der Gehalt dieses Gesetzes den Menschen von seiner Natur her schon immer bekannt gewesen sei,<sup>218</sup> und Moses nur das Mittel war, es kundzutun, ist eine gängige Vorstellung gewesen.<sup>219</sup> Nach Luther sei nach „text [...] klar, das uns auch die zehen gepot nicht angehen, denn er hat yhe nicht aus Exypten gefuhrt, sondern allein die Juden“.<sup>220</sup> Allerdings halte auch der Christ die zehn Gebote, doch „nicht darumb, das Moses gepotten hat, sondern das sie myr von natur

---

phase, als Vorwegnahme eines der Grundprinzipien historischer Kritik sowie das Wort des Maimonides von der ‚List Gottes‘ gesehen als vorausweisend auf Hegels ‚List der Vernunft‘, vgl. auch Id., Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdnken des hohen Mittelalters. München 1965, hierzu auch Abraham P. Socher, *Of Divine Cunning and Prolonged Madness: Amos Funkenstein on Maimonides’ Historical Reasoning*. In: *Jewish Social Studies* 6 (1999), S. 6-29. Zur Deutung des Alten Gesetzes (*lex vetus*) mit Blick auf den *sensus literalis* bei Thomas, der auch hier unter dem Einfluss des Maimonides steht, Beryl Smalley, *William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law*. In: *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies II*. Toronto 1974, 11-71; ferner zu seiner Unterscheidung der *lex divina* in *moralia*, *caerimonialia* und *iudicialia* Marie-Dominique Chenu, *La théologie de la Loi Ancienne selon S. Thomas*. In: *Revue Thomiste* 61 (1961), S. 485-497. Ferner Adrian Schenker, *Die Rolle der Religion bei Maimonies und Thomas von Aquin*. In: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira (Hg.), *Ordo sapientiae et amoris [...]*. Fribourg 1993, S. 169-193.

<sup>215</sup> Vgl. z.B. *Decretum Magistri Gratiani*, I, dist. 6, cap. 3 (ed. E. L. Richter, S. 11): „*Moralia mandata ad naturale ius spectant atque ideo nullam mutabilitatem recepisse monstrantur.*“

<sup>216</sup> Vgl. Luther, *Die zweite Disputation gegen die Antinomer* [1538] (*Werke* 39/I, S. 418-485, hier S. 454,4/5).

<sup>217</sup> Vgl. ebd., ferner S. 478,16/17: „[...] decalogus est totius mundi, inscriptus et insculptas mentibus omnium hominum a condito mundo.“ – Hierzu u.a. Kalus-Dietrich Schunck, „Luther und der Dekalog“, in: *Kerygma und Dogma* 32/1986, S. 52-68.

<sup>218</sup> So z.B. Justin (bis 165), *Dialogus cum Tryphone Judaeo* [zw. 155-160], 11 (*PG* 6, Sp. 471-802, hier Sp. 497/98).

<sup>219</sup> So auch Irenaeus (ca. 130-200), *Adversus haereses libri quinque* [um 180], 4, 15/16 (*PG* 7, Sp. 1012ff).

<sup>220</sup> Luther, *Predigten über das 2. Buch Mose* [1524-27] (*Werke* 16, S. 373).

eyngepflantz sind und Moses gleich mit der natur sttymp c. Die andern gebot ym Mose, die von natur nicht sind, halten die heyden nicht, gehen sie auch nicht an.“<sup>221</sup>

Man konnte annehmen, dass die *lex naturalis* deshalb *inscripta, ingenerata, impressa* oder *innata* sei. Dies konnte sich dabei ausweiten zu Vorstellungen eingeborener Ideen, angeborenen *notitiae*. Besonders einflussreich erscheint dabei die von Melanchthon vermittelte Tradition.<sup>222</sup> Nach ihr gibt es im Geist liegende ‚Wissenskeime‘, *notitiae naturales*, ‚Strahlen der göttlichen Weisheit‘, die durch die äußere Erfahrung ergänzt und durch die *angeborenen* logischen Gesetze entwickelt werden: „Principia vocantur noticiae nobiscum nascentes, quae sunt semina singularum artium, divinitus insita nobis.“<sup>223</sup> Sie liegen den Beweisen in allen Disziplinen zugrunde.<sup>224</sup> Im Zusammenhang mit der Fragen nach der Gewissheit erörtert Melanchthon explizit die *Prinzipien*, die Gott dem Menschen verliehen habe, also die mit uns geborenen Kenntnisse. Hierzu zählen dann aber auch die allgemeinen Gesetze des Denkens wie etwa der Satz des Widerspruchs (respektive des ausgeschlossenen Dritten), aber auch solche Prinzipien wie: das Ganze ist immer größer als jedes seiner Teile. Eingegeben seien uns ferner die *principia geometrica, physica* und *moralia*. Gewißheit gewähren die *experientia universalis*, die *noticiae principiorum* sowie das Begreifen der richtigen syllogistischen Ordnung (*intellectus ordinis in syllogismo*).<sup>225</sup>

---

<sup>221</sup> Ebd. (S. 380).

<sup>222</sup> Vgl. u.a. Merio Scattola, *Notitia naturalis de Deo et de morum gubernatione*: die Naturrechtslehre und ihre Wirkung im 16. Jahrhundert. In: Barbara Bauer (Hg.), *Melanchthon und die Marburger Professoren (1527-1627)*. Marburg 1999, S. 865-882.

<sup>223</sup> Melanchthon, *Erotemata dialectices* [1547, 1580] (CR XIII, Sp. 511-752, hier Sp. 647).

<sup>224</sup> Vgl. Melanchthon, *Liber de anima* [1540, 1553] (CR XIII, Sp. 5-178, hier Sp. 6): „Deinde consideratio perpetuarum in mente noticiarum, ut numerorum, et earum, quae vocantur *koina* <sup>^</sup>™ *nno...a...* lumen est sapientiae discernentis certas et incertas et noticias, et fons demonstrationum in omnibus artibus.“ Bestätigt konnte man das sogar durch Luther sehen. So etwa die Ansicht in seiner *Disputatio de homine* von 1536, vgl. Id., *Die Disputation de homine* [1536] (*Werke* 39. Bd. 1. Abt., S. 175-180. Auch er sieht in der *ratio* ein göttliches Geschenk, sie ist die Erfinderin und Lehrerin aller Wissenschaften (These 4-8). Sie bleibe auch nach dem Sündenfall die ‚Königin‘ auf der Erde (Th. 9).

<sup>225</sup> Vgl. Melanchthon, ebd., Sp. 150: „Sunt igitur normae certitudinis iuxta philosophiam tres: *Experientia universalis, noticiae principiorum, et intellectus ordinis in syllogismo*.“ Oder wie es in einem Vorwort von 1552 heißt, vgl. Id., *Briefe*. In: Id., *Opera Quae Supersunt Omnia* [...]. Vol. VII. Halis Saxonum 1840 (CR 7), Sp. 950: „Deinde quale sit, ostendunt notiae

Von den dreien – allgemeine Erkenntnis, den in den Geist des Menschen eingelagerten allgemeinen Prinzipien und der Erkenntnis aus dem Syllogismus – ist Melanchthon der Rolle der Erfahrung gegenüber relativ zurückhaltend, um nicht zu sagen skeptisch. Den Satz des Aristoteles, dass nichts im Intellekt sei, was nicht zuvor in den Sinnen ist, lehnt er ab<sup>226</sup> - ein Diktum, das sich in der protestantischen Schulphilosophie lange vor Locke immer wieder anzutreffen ist, allerdings ist es oftmals nicht leicht, herauszufinden, was damit gemeint sein soll. Melanchthon stützt sich dabei auf die Bibel. Er greift auf Paulus zurück und dessen Satz, dass das Gesetz in unser Herz geschrieben sei.<sup>227</sup> Nach seiner Ansicht habe Paulus gelehrt, dass dem Mensch ein natürliches Wissen über Gott eingeboren sei.<sup>228</sup> Allerdings wurden auch immer mehr oder weniger klar die Grenzen gezogen: Das, was für das Naturrecht gelten, gelten zum Beispiel nicht für das Völkerrecht.<sup>229</sup>

---

lucuntes in humanis mentibus aeternae et immotae, numeri, intellectus ordinis, distinctio rerum, boni et mali figurarum, caussarum, effectuum, ratiocinatio, notitiae discernentes honesta et turpia, dolor, vindex scelerum in cordibus hominum. Hanc totam sapientiam, tanquam radios suae lucis sparsit Deus in hominem mentem, et sparsit ideo, ut agnoscamus et esse Deum, et esse eum mentem sapientem, veracem, beneficam, iustam, castam, discernentem honesta et turpia, intuentem et servantem genus humanum et vindicem scelerum.” Vgl. auch Id., *Initia doctrinae physicae* [1549] (CR XIII, Sp. 179-412, hier Sp. 181 und 373/74), sowie Id., *Liber de anima* [1540, 1553], Sp. 18, auch 169.

<sup>226</sup> Vgl. Melanchthon, *Liber de anima* [1540, 1553], Sp. 334: „Nam universales notitiae et diiudicatio non prius fuerunt in sensu.“

<sup>227</sup> Vgl. Melanchthon, ebd., Sp. 143/144, unter der Überschrift „Estne verum dictum, notitias aliquas nobiscum nasci?“: „Vetus contentio est inter Aristotelicos et Platonicos, an sint aliquae in mentibus notitiae nobiscum natae? Sed simplicius et rectius est retinere hanc sententiam, esse aliquas notitias in mente humana, quae nobiscum natae sunt, ut numeros, ordinis et proportionum agnitionem, intellectum consequentiae in syllogismo. Item principia geometrica, physica et moralia. Hanc sententiam etiam propter Paulum amplector, qui expresse inquit, legem scriptam esse in cordibus hominum, ubi de notitia loquitur.“

<sup>228</sup> Vgl. Melanchthon, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos* [...]. Anno 1532. In: Robert Stupperich (Hg.), *Melanchthons Werke in Auswahl* [...], Bd. V. Gütersloh 1965, S. 25-71, hier S. 71/72: „Quamquam enim, ut postea dicit, mens ratiocinatur aliquid de Deo ex consideratione mirabilium eius operum in universa natura rerum, tamen hunc syllogismum ratio non haberet, nisi etiam Deus quandam notitiam *ka^ prÖlhyin* indidisset mentibus nostris.“ Melanchthon greift auf den Stoischen *notio*-Begriff zurück; ebenso z.B. auch Martin Bucer (1491-1551), vgl. T.H.L. Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans* 1532-1542. Edinburgh 1986, S. 108ff.

<sup>229</sup> So bereits weit wirkend Thomas von Aquin, *Summa theologiae* [1266-73], II-II, qu. 57, a 3.

Der Dekalog mit seinen zehn göttlichen Moralgesetzen erfährt eine Identifizierung mit dem Naturgesetz. Im Zuge der Kodifizierung im Dekret Gratians findet das um 1150 seine wirkungsvolle Kodifizierung.<sup>230</sup> Das bedeutet aber auch, dass es ohne weiteres als der *ratio* sowie der *fides* einsichtig und direkt zugänglich angesehen wurde – und das heißt, es handelt sich um so offenkundige Grundsätze, die allen einsichtig und allgemein verpflichtend seien.<sup>231</sup> Die darüber hinausgehenden Vorschriften erscheinen allein als Akkommodationen an das jüdische Volk. Wie sich dem Vergleich Luthers des jüdischen Volk mit Kindern und den für ihren Schutz beachteten Verbotsregeln entnehmen ließe,<sup>232</sup> haben die Vorschriften des Alten Testaments, die durch das natürliche Recht gerechtfertigt erscheinen, in gewisser Hinsicht eine historisch bedingte Bedeutung. So sehr auch Konsens bestand, der anhaltenden Verbindlichkeit des göttlichen Sittengesetzes (etwa *lex moralis*, *lex communis*, Dekalog) und demgegenüber die Zeremonialgesetze (*leges ceremoniales*) mehr oder weniger als nicht bindend angesehen werden konnten, bestanden Probleme hinsichtlich noch der Anerkennung oder Zurückweisung, von Teilen des positiven jüdischen Rechts (*lex propria Judaeorum*, *lex specialis seu particularis*), nicht zuletzt dann, wenn es im Konflikt mit dem Römischen Recht gesehen wurde wie etwa bei der unterschiedlichen Behandlung des Frage nach der Todesstrafe für Diebe nach dem Römischen und dem Mosaischen Recht.<sup>233</sup> Thomas

<sup>230</sup> Vgl. *Decretum Magistri Gratiani*, I, dist. 1, prolog (ed. E. L. Richter, S. 2): „Ius naturale est quod in lege et evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre. Quod sibi nolit fieri.“ Vgl. auch B. C. Kuhlmann, *Der Gesetzesbegriff des heiligen Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*. Bonn 1912, S. 135ff.

<sup>231</sup> Vgl. u.a. Thomas, *Summa theologiae* [1266-73], I-II, q 89, a 5 (S. 458/59). – Zur frühen Unterscheidung verschiedener Arten des Gesetzes Riemer Roukema, *The Diversity of Laws in Origen's Commentary on Romans*. Amsterdam 1988.

<sup>232</sup> Vgl. Luther, *Predigten über das zweite Buch Mose* [1524-1527], zu Ex 20, 3 [1525] (WA 16, S. 441,4,20). Vgl. auch Luther, *Der servo abitrio* [1525] (WA 18, S. 633, 7ff), wo er das Handeln Gottes mit einem Spiel vergleicht wie ein Vater, der seinem Kind spielerisch einen Apfel vorenthält, um ihn dann doch zu schenken und der dadurch das Vertrauen des Kindes bestärke, Luther [Vorlesungen über 1. Mose von 1535-45] (WA 43, 229, 26ff, sowie 230, 16ff).

<sup>233</sup> Zu einem wichtigen Ausschnitt der Erörterung vgl. Paul Münch, *Göttliche oder weltliches Recht? Zur Kontroverse des J. Althusius mit den Herborner Theologen (1601)*. In: Franz Quarthel und Willfried Setzler (Hg.), *Stadtverfassung, Verfassungsstaat, Presspolitik [...]*.

von Aquin wie andere verwenden unter anderem den Alters-Vergleich: Das Alte Testament biete die Zuchtordnung für Knaben, das ‚neue Gesetz‘ betreffe die erwachsenen Männer’.<sup>234</sup>

Die *fünfte* und letzte, der zu unterscheidenden Verwendungsweisen führt zur *optischen* Akkommodation (*secundum apparentiam*). Zu den zentralen Beispielen gehört dabei sogar ein astronomisches, nämlich die Stelle, an der von den beiden großen Lichtern am Himmel (*Fecit ergo Deus haec duo luminaria magna, Gen 1, 16*) gesprochen wird. Seit den Kirchenvätern und über das Mittelalter hinweg ist es alles andere als ungewöhnlich, nicht allein der Ansicht zu sein, dass das mit einem außerbiblischem Wissen konfligiere, sondern man zudem von einem ersten wörtlichen Verständnis dieser Stelle abging, indem man den Konflikt durch ihre Re-Interpretation schlichtete: *Allein* aufgrund eines extrabiblischem Wissens hat man angenommen, dass diese Bezeichnung unvereinbar ist mit den tatsächlichen Größenverhältnissen dieser beiden Himmelskörper (sowie der anderen). Diogenes Laertius berichtet, dass Empedokles die „Sonne [...] eine große Feuermasse, die größer sei als der Mond“ bezeichnet habe.<sup>235</sup> Bereits die Kirchenväter deuten den *sensus litteralis* in der Weise, dass die Bezeichnung sich nicht auf die Größe der Objekts, sondern auf ihre Helligkeit bezieht. Wie selbstverständlich wird *diese* Angleichung des *sensus litteralis* an das extrabiblischem Wissen dann im 16. wie im 17. Jahrhundert vollzogen: Nicht gemeint sei die Größe dieser beiden Himmelskörper,

---

Sigmaringen 1980, S. 16-32.

<sup>234</sup> Vgl. Thomas, *Summa Theologica* [1266-73], I-II, 107, a 1, resp. (S. 534).

<sup>235</sup> Diogenes Laertius, VIII, 77; Übersetzung Otto Apelt. Zum Wissen über den Mond auch David T. Runia, Xenophanes on the Moon: a *doxigraphicum* in Aëtius. In: *Phronesis* 34 (1989), S. 245-269, zu den Ansichten Aristarchs zur Größe von Mond und Sonne u.a. Nathan Sidoli, What We Can Learn from a Diagram: The Case of Aristarchus's *On the Sizes and Distances of the Sun and Moon*. In: *Annals of Science* 64 (2007), S. 525-547. Wasserstein, Thales' Determination of the Diameters of the Sun and Moon. In: *The Journal of Hellenic Studies* 75 (1955), S. 114-116, ferner Eugen Reimann, Die scheinbare Vergrößerung der Sonne und des Mondes am Horizont. In: *Zeitschrift für Psychologie* 30 (1902), S. 1-38 und S. 161-195, ferner J. T. Enright, The Moon Illusion Examined from a new point of view. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 119 (1975), S. 87-107. Ferner Janice Adrienne Henderson, On the Distances between Sun, Moon, and Earth According to Ptolemy, Copernicus, and Reinhold. Leiden/New York/Warsaw 1991, ferner Daniel W. Graham, La lumière de la lune dans la pensée grecque archaïque. In: André Lask und Claire Longuet (Hg.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique*. Villeneuve d'Ascq 2002, S. 351-380.

sondern ihr *Leuchten*, wie es dem Menschen erscheint: *populariter scripsit* oder *ad captum nostrum* bei Calvin<sup>236</sup> oder bei Luther: „Quare credo Mosen locutum esse ad captum nostrum, quia nobis ita videatur“.<sup>237</sup> Luther, auch wenn er sich nicht intensiver mit der Astronomie beschäftigt haben scheint, besaß aber auch Vorstellungen über die Größenverhältnisse.<sup>238</sup> Noch Guericke (1602-1683) (*Experimenta Nova*) beruft sich noch 1672 auf das Beispiel der beiden großen Lichter aus der Heiligen Schrift als Belege dafür, dass die Heilige Schrift nicht von bestimmten Dingen (wahrhaft) spricht: „Da uns die Heilige Schrift nicht darum von Gott gegeben ist, daß wir aus ihr philosophieren lernen, oder um uns zu Mathematikern oder Physikern zu machen, sondern daß sie uns zur ewigen Seeligkeit bereite, so verkennen alle ihren Zweck, die geomtrische Fragen nach ihrer Richtschnur prüfen. Denn die Schrift redet von den Dingen immer nach dem offensichtlichen Anschein und kümmert sich wenig um ihr wahres Wesen [„Scriptura enim loquitur de his rebus, quatenus apparent omnibus vulgò hominibus, parum curans proinde, quales res in se & revera sint“]. Sind denn lichtschwächsten Sterne am Himmelsgewölbe nicht größer als der Mond? Trotzdem sagt sie vom Monde, er sei eine großes Himmelslicht, weil er wegen seiner Nähe größer als alle anderen Sterne erscheint, obgleich selbst der kleinste Fixstern in Wirklichkeit viel größer als der Mond ist.“<sup>239</sup>

<sup>236</sup> Vgl. Calvin, *Commentarii in quinque libros Mosis* [1554], cap. VI, § 17 (CR 51, Sp. 123): „Hoc interest, quod Moses populariter scripsit, quae sine doctrina et literis omnes Idiotae, communi sensu percipiunt: illi autem [scil. Astronomi] magno labore investigant, quicquid humani ingenii acumen assequi potest. [...]. Sed quia non minus indoctis et rudibus quam sie se demitteret ad crassam istam rationem. Si de rebus vulgo ignotis loquutus foret, causari poterant idiotae altiora haec esse captu suo. Denique quum hic spiritus Dei promiscuarum omnibus scholam aperiat, non mirum est si a maxime deligat quae possint ab omnibus intelligi [...]. Ergo Moses ad usum potius se convertit.“

<sup>237</sup> Vgl. Luther, TR V, Nr. 5259 (S. 34).

<sup>238</sup> Vgl. Luther, Briefwechsel X, 493: [...] dieweil auch der geringste stern des himels grösser ist dann die gantze weite welt [...].“ Auch Id., TR I, Nr. 589: „minima stella est major orbe“. Ferner: „Ich lobe die Astronomiam und Mathematicam, die da stehet in Demonstrationibus, gewissen Beweisungen; und ich gläube, daß ein Stern grösser ist denn die ganze Welt“, TR VI, Weimar 1916, S. 574ff .

<sup>239</sup> Guericke, Neue (sogenannte) Magdeburger Versuche über den leeren Raum [1672]. Zwerite, durchgesehene Auflage [...] hg. von Fritz Krafft. Düsseldorf 1996, I. Buch, 8. Kap., S. 13; Guericke verweist dann auf das Werk Paolo Antonio Foscarinis (um 1580-1616) Brief, der die Frage für die katholische Kirche ins Rollen gebracht hat, sowie auf Keplers *Nova Astronomia*. Lateinischer Text nach Id., *Experimenta Nova* (ut vocantur) Magdebur-

Dass eine Akkommodation in der Heiligen Schrift vorliegt, war überhaupt nicht strittig – und so konnte man wie selbstverständlich davon sprechen am Beginn des Streits wie mitten drin.<sup>240</sup> Das Problem bei der Verwendung des Akkommodationsgedankens zur Schlichtung extra- und intrabiblischer Wissensansprüche bleibt noch zu suchen.

Genau das Beispiel der beiden großen Lichter nutzt nun Giordano Bruno (1548-1600), um die Idee der Akkommodation des Moses im Rahmen seiner Verteidigung eines Kopernikanismus darzulegen.<sup>241</sup> Nicht zuletzt aufgrund seiner nicht geringen Rezeptionsdefizite – auch wegen seines ausgeprägten Misstrauens gegenüber dem mathematischen Zugriff des Kopernikus<sup>242</sup> – ist es eine überaus strittig erörterte Frage,

---

gica de Vacuo Spatio. Faksimiledruck der lateinischen Ausgabe Amsterdam 1672. Halle 2002, lib. I, cap. VIII, II, S. 12.

<sup>240</sup> So sagt Cornelius Martini (1568-1621), bedeutender Neoaristoteliker vom Beginn des 17. Jhs., lakonisch in Id., *De Analysis Logica Tractatus, In quo Multis illustribus exemplis ostenditur quid sit analysis Logica & quanta eius in omni omnino disputatione ac veritatis inquisitione necessitas*, Helmstadii 1619, pars primae, cap. XII, S. 153: „Quoties S, Scripturae argumentatione utitur, ad captum humanum se accommodat.“ Bei Andreas Quenstedt (1617-1688), *Thologica didactico-polemica, sive Systema Theologicum in duas sectiones* [...1685], Lipsiae 1715, pars prima, 76, heißt es zur Akkommodation des Heiligen Geistes an den Heiligen Schriftsteller: „Magna est inter sacros scriptores quod stylum et genus dicendi diversitas, quae ex eo esse videtur, quia spiritus s. accommodavit se ordinario dicendi modo, unicuique suum sermonis genus relinquens; propterea tamen non negandum, spiritum s. ipsa verba in individuo ipsis inspirasse.“ Dazwischen schreibt Cappelus in einem der bedeutendsten Werke der Zeit, das freilich bereits lange auf einen Drucker wartete, zur philologischen Kritik schlicht, vgl. Id., *Critica sacra sive de variis quae in sacris veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri sex In quibus ex variarum lectionum observatione quamplurima S. Scripturae loca explicantur, illustrantur, atque adeo emendantur non pauca* [...], Editum in Lvccem Studio & opera Ioannis Cappelli Auctoris filij, Lvtetiae Parisiorvm 1650, S. 674: *Scriptura enim non raro de rebus loquitur, non prout sunt in re vera, sed ex hominum de illis opinione & sententia.*“ August Hermann Francke (1663-1727), *Manuductio Ad Lectionem Scripturae Sacrae* [1693]. In: Id., *Schriften zur Biblischen Hermeneutik I*. Hg. von Erhard Peschke [...]. Berlin/New York 2003, S. 27-86, bemerkt (S. 67): „Scriptura sacra saepe non tam ad rei existentiam, quam ad hominem opinionem sermonem accommodat.“

<sup>241</sup> Vgl. Bruno, *Das Aschermittwochsmahl* [La cena de la ceneri, 1584]. Übersetzt von Ferdinand Fellmann. [...], Frankfurt/M. (1969) 1981, *Vierter Dialog*, S. 173, wo es heißt: „[...] denn er [scil. Moses] mußte sich der Redeweise und den Vorstellungen der Menge anpassen und durfte hier weder Wissen noch Weisheit an den Tag legen [...].“

<sup>242</sup> Auch wenn das eigene entsprechende Spekulationen des Nolaners nicht ausschloß, bei allerdings vergleichsweise bescheidenen Kenntnissen der Mathematik seiner Zeit, hierzu auch Ksenija Atanasijevis, *The Metaphysical and Geometrical Doctrine of Bruno as Given in His Work De Triplici Minimo* [frz. zuerst 1923], St. Louis 1972, ferner Giovanni Aquilecchia, *Bruno's Mathematical Dilemma in His Poem De minimo*: In: *Renaissance Studies* 5 (1991),

in welchem Sinn und inwieweit *La cena de la cenere* als eine Verteidigung der kopernikanischen Theorie anzusehen ist, denn vornehmlich scheint ihn das zu interessieren, was sich antiperipatetisch nutzen ließ. Zudem ist Bruno der Ansicht, der göttlich inspirierte Kopernikus habe als unbewusstes Sprachrohr nicht gewusst, was ihm zuteil wurde. Erst sein ‚Exeget‘, also er selbst, bringe dies ins Bewusstsein.<sup>243</sup> Zudem dürfte das Werk auch unter dem Eindruck des Eklats entstanden sein, den Bruno in Oxford während seines Aufenthalts zwischen 1583 und 1585 entfachte. Seine dortigen Opponenten bilden denn auch die primären Adressaten seiner Schrift<sup>244</sup> und beeinflusst dürfte

---

S. 315-326, Id., Mathematische Aspekte in Brunos Denken von *De minimo* bis zu den *Praelectiones geometricae*. In: Klaus Heipcke et al. (Hg.), Die Franfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen. Würzburg 1991, S. 135-143; kaum zu seiner Mathematikauffassung Arielle Saiber, Ornamental Flourishes in Giordano Bruno's Geometry. In: Sixteenth Century Journal 34 (2003), S. 729-745, Ead., Giordano Bruno and the Geometry of Language. Aldershot 2005, ist nicht einschlägig; zwar meint die Verfasserin, die Sprache der Geometrie sei für Bruno hinsichtlich dessen, was er zu beschreiben versuche „the ineffable and the infinite“ wesentlich; die Verfasserin sieht in der Sprache Brunos immer wieder mathematische Anspielungen, auch wenn die Worte mit mathematischen Ausdrücken nur homonym sind und das wird dann noch mit ähnlich lautenden rhetorische Ausdrücken kurzgeschlossen – mit einem Wort: eine überflüssige Untersuchung. Der Mangel der Untersuchung von Angelika Bönker-Vallon, Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno. Berlin 1995, die in Bruno einen Vertreter einer „Einheitsmetaphysik“ sieht, liegt darin, dass zu wenig seine Ausführungen zur Mathematik mit dem zeitgenössischen Wissen kontextualisiert wird, und auch bei ihr, wie bei Untersuchungen solchen Zuschnitts nicht anders zu erwarten ist, antizipiere Bruno Teile der modernen Wissenschaft und Mathematik.

<sup>243</sup> Hierzu auch Miguel A. Granada, Giordano Brunos Deutung des Kopernikus als eines ‚Gott erleuchteten‘ und die *Narratio prima* von Rheticus. In: Klaus Heipcke et al. (Hg.), Die Frankfurter Schriften, S. 261-285, auch Id., L'interpretazione bruniana di Copernico e la *Narratio prima* di Rheticus. In: Rinascimento. II. Ser. 39 (1990), S. 343-365. Zu seinem ‚Kopernikanismus‘ auch Alfonso Ingegno, Bruno, Copernico e i moti della terra. In: Id., *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*. Firenze 1978, S. 63-70, zum Hintergrund Stillman Darke, Copernicanism in Bruno, Kepler, and Galileo. In: *Vistas in Astronomy* 17 (1975), S. 177-191.

<sup>244</sup> Hierzu aus der reichhaltigen Literatur, wobei wichtige Aspekte noch immer umstritten sind – neben Oliver Elton, Giordano Bruno in England. In: *Quarterly Review* 196 (1902), S. 483-508, Napoleone Orsini, Appunti su G. Bruno in Inghilterra: l'avversario di Oxford. In: *Giornale Critico della filosofia Italiana* 18 (1937), S. 41-42, Grant McColley, William Gilbert and the English Reputation of Giordano Bruno. In: *Annals of Science* 2 (1937), S. 353-354, beginnend mit Frances Yates, Giordano Bruno's Conflict with Oxford. In: *Journal of the Warburg Institute* 2 (1938/39), S. 227-242, sowie Ead., The Religious Policy of Giordano Bruno. In: ebd. 3 (1939/40), S. 181-207, Robert McNulty, Bruno at Oxford. In: *Renaissance News* 13 (1960), S. 300-305, Angelo M. Pellegrini, Bruno, Sidney, and Spenser. In: *Studies in Philology* 40 (1943), S. 128-144, Daniel Massa, Giordano Bruno's Ideas in Seventeenth-Century England. In: *Journal of the History of Ideas* 38 (1977), S. 227-242, Andrew D. Weiner, Expelling the Beast: Bruno's Adventure in England. In: *Modern Philo-*

er hinsichtlich der bei Kopernikus nicht zu findenden Vorstellungen der Unendlichkeit des Raums von dem frühen englischen Kopernikaner Thomas Digges (ca. 1546-1595) gewesen sein.<sup>245</sup> Er hat die Vorstellung eines sich ausdehnenden oder infiniten Universums vorgetragen.<sup>246</sup> Die Unendlichkeit des Universums ist keine Folgerung aus der kopernikanischen Theorie und so ist sie denn auch abgelehnt worden, nicht zuletzt von Kepler in *De Stella nova in pede serpentarii* von 1606.<sup>247</sup> Allerdings ist hier - wie in anderen Fällen von aufgestellten Wissenansprüche - dieses nicht ohne ihre jeweilige Begründung zu betrachten, will man nicht Anachronismus an Anachronismus reihen:

---

logy 78 (1980/81), S. 1-13, Ernan McMullin, „Giordano Bruno at Oxford. In: Isis 77( 1986), S. 85-94, John Bossy, Giordano Bruno and the Embassy Affair. New Haven/London 1991, Giovanni Aquilecchia, Ancora su Giordano Bruno ad Oxford (in margine ad una recente segnalazione). In: Studi secenteschi 4 (1963), S. 3-13, , Id., Tre schede su Bruno ad Oxford, in: Giornale critico della filosofia italiana 72 (1993), S. 376-393, Id., Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze. In: Bruniana & Campanelliana 1 (1995), S. 21-42, Hilary Gatti, Giordano Bruno: The Texts in the Library of the Ninth Earl of Northumberland. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 46 (1983), S. 63-77, Ead., Minimum and Maximum, Finite and Infinite – Bruno and the Northumberland Circle. In: ebd., 48 (1985), S. 144-163, Ead., Giordano Bruno and the Stuart Court Masques. In: Renaissance Quarterly 48 (1995), S. 809-842, Ead., Tra magia e magnetismo: la cosmologia di Giordano Bruno ad Oxford. In: Paradigmi 53 (2000), S. 237-260, Robert G. Westman, „Magical Reform and Astronomical Reform: the Yates Theses Reconsidered“, in: Id. und J. E. McGuire, Hermeticism and the Scientific Revolution. Los Angeles 1977, S. 3-91, ferner Mordechai Feingold, Giordano Bruno in England, Revisited. In: Huntington Library Quarterly 67 (2004), S. 329-346; zudem Hélène Védrine, La conception de la nature chez Giordano Bruno. Paris 1967, insb. S. 216-236, Emile Namer, Copernic et Giordano Bruno. In: Avant Avec Après Copernic. La représentations de l’Universe et ses conséquences épistémologiques. Paris 1975, S. 169-178, Ramon G. Mendoza, The Acentric Labyrinth. Giordano Bruno’s Prelude to Contemporary Cosmology. Shaftesbury 1995, Dilwyn Knox, Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth. In: Bruniana & Campanelliana 5 (1999), S. 333-366, Id., Bruno’s Doctrine of Gravity, levity and Natural Circular Motion, in: Physis 38 (2001), S. 172-209, insb. S. 200-208, Miguel A. Granada, Considerazioni sulla disposizione ed il movimento del sole e delle stelle in Giordano Bruno. In: Physis 38 (2001), S. 257-282, Id., Aristotle, Copernicus, Bruno: Centrality, the Principle of Movement and the Extension of the Universe. In: Studies in History and Philosophy of Science 35 (2004), S. 91-114, Hilary Gatti, Giordano Bruno and Renaissance Science. Ithaca 1999, auch Gatti lässt sich zum Teil leiten durch die Frage der Relevanz *to modern science* (S. 5/6), und sie findet zu der kühnen Behauptung, Brunos „reflection on atomism“ nehme vorweg „modern developments in particle physics“ und antizipiere „in embryonic form essentially the same problems in our own century in particle physics with its negative energy states and elusive quarks“ (S. 152) ferner Ead., Giordano Bruno’s Copernican Diagrams. In: Filozofski vestnik 25 (2004), S. 25-50. Übergreifend zahlreiche Aspekte berührend Dario Tessicini, I Dintorni dell’Infinito: Giordano Bruno e l’Astronomia del Cinquecento. Pisa 2007.

<sup>245</sup> Vgl. Francis R. Johnson und Sanford V. Larkey, Thomas Digges, the Copernican System and the Idea of the Infinity of the Universe in 1576. In: The Huntington Library Bulletin 5 (1934), S. 69-117, F. Johnson, The Influence of Thomas Digges on the Progress of Astro-

Bruno begründet das nicht aus bestimmten Konstellation von Phänomenen, sondern im wesentlichen aus dem alten Prinzip der Fülle (*plenitudo*).<sup>248</sup>

Giordano Bruno immatrikulierte sich am 20. August 1586 in Wittenberg als „doctor italus“ immatrikulierte und unterrichtet bis März 1588 privatim über das *Organon*.<sup>249</sup> Zwar hat Bruno eine sehr wohlwollende Rede bei seinem Abschied von der Universität Wittenberg gehalten, unter anderem hebt er die an der Leucorea herrschende Toleranz seinen Auffassungen gegenüber hervor, doch tönt diese Rede stellenweise recht iro-

---

nomy in Sixteenth-Century England. In: *Osiris* 1 (1936), S. 390-410; zu seinem Einfluss auf Bruno vgl. Miguel A. Granada, Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito. In: *Rivista di storia della filosofia* 47 (1992), S. 47-73, sowie Id., Thomas Digges, Giordano Bruno e il Copernicanismo in Inghilterra. In: Michele Ciliberto und Nicholas Mann (Hg.), *Giordano Bruno 1583-1585 [...]*. Firenze 1997, S. 125-155. Zudem Louise Diehl Patterson, Leonard and Thomas Digges. In: *Isis* 42 (1951), S. 120-121.

<sup>246</sup> Hierzu u.a. Miguel A. Granada, Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno. In: *Rivista di storia della filosofia* 49 (1994), S. 495-532, Id., L'infinité de l'univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 82 (1998), S. 243-275, Jean Seidengart, La cosmologie infiniste de Giordano Bruno. In: Françoise Monnoyeur (Hg.), *Infini des mathématiciens, Infini des philosophes*. Berlin/Paris 1992, S. 59-82, Id., Die Bedeutung des Unendlichkeitsbegriffs in Giordano Brunos Kosmologie. In: *Zeitsprünge* 3 (1999), S. 25-38, ferner Cesare Vasoli, Francesco Patrizi sull'infinità del mondo. In: Michele Ciliberto und C. Vasoli (Hg.), *Filosofia e cultura per Eugenio Garin*. Roma s.a., Bd. I, S. 277-308, Dario Tessicini, I dintorni dell'infinito: Giordano Bruno e l'astronomia del cinquecento. Pisa/Roma 2007, ferner Alexandre Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* [From the Closed World to the Infinite Universe, 1957], Frankfurt/M. 1969, Antoinette Mann Paterson, *Infinite Worlds of Giordano Bruno*. Springfield 1970, wo wie in so vielen anderen Untersuchungen die ‚Modernität ohne freilich mehr oder weniger eingehenden Untersuchung en der Beziehung der wissenschaftlichen Darlegungen Brunos zu den ‚modernen‘ Zeitgenossen oder zu den ‚modernen‘ Nachfolgern näher bestimmt wird. Zu Digges ebd., S. 11-15, ferner Francis R. Johnson und Sanford V. Larkey, Thomas Digges, the Copernican System and the Idea of the Infinity of the Universe in 1576. In: *The Huntington Library Bulletin* 5 (1934), S. 69-117, F. R. Johnson, The Influence of Thomas Digges on the Progress of Astronomy in Sixteenth-Century England. In: *Osiris* 1 (1936), S. 390-410, zu seinem Einfluss auf Bruno ferner Miguel A. Granada, Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito. In: *Rivista di storia della filosofia* 47 (1992), S. 47-73, sowie Id., Thomas Digges, Giordano Bruno e il Copernicanismo in Inghilterra. In: Michele Ciliberto und Nicholas Mann (Hg.), *Giordano Bruno 1583-1585 [...]*. Firenze 1997, S. 125-155. Zu dem ihm zugeschriebenen anonymen Brief „Letter by a gentleman of England [concerning ...] the moraculous starre now shyning“ mit Abdruck des Briefes Stephen Pumfrey, ‚Your astromers and ours differ exceedingly‘: the Controversy ov the ‚new star‘ of 1572 in the Light of a Newly Discovered Text by Thomas Digges. In: *British Journal for the History of Science* 44 (2010), S. 29-60.

nisch<sup>250</sup> - wie dem auch sei: Während seiner Lehrtätigkeit in Wittenberg war ihm aufgetragen, das *Organon* und naturphilosophische Texte des Aristoteles zu lesen und zu kommentieren. Doch scheint er weniger seine Interesse an Aristoteles<sup>251</sup> - an den Ramisten schon überhaupt nicht: für ihn sind es *pedanti*<sup>252</sup> -, sondern mehr an Raymundus Lullus (ca.- 1235-1315) gepflegt zu haben.<sup>253</sup> In dieser Zeit verfaßt er vermutlich *De progressu et lampadeventoria logicorum*<sup>254</sup>, *De lampade combinatoria lulliana*, *Animadversiones cirvca lampadem lulliana*, *Lampas triginta statuarum*, *Artificium*

<sup>247</sup> Kepler, *De Stella nova* [... 1606]. In Id., *Gesammelte Werke*. Bd. 1, München 1938, S. 147-356, cap. 21, S. 251-257, unter namentlicher Erwähnung Brunos, hierzu Miguel A. Granada, *Kepler and Bruno on the Infinity of the Universe and of Solar Systems*. In: *Journal for the History of Astronomy* 39 (2008), S. 469-495. Abgelehnt wird sie u.a. auch von Mersenne, zu diesem und weiteren Aspekten seiner Kritik, M. A. Granada, *Mersenne's Critique of Giordano Bruno's Conception of the Relation between God and the Universe: A Reappraisal*. In: *Perspectives on Science* 18 (2010), S. 26-49, ferner Jean Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinisme brunien*. In: Tristan Dagron und Hélène Védérine (Hg.), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*. Paris 2003, S. 153-165.

<sup>248</sup> Hierzu Arthur O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens* [The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea, 1933]. Frankfurt/M. 1985, speziell zu Bruno, S. 143-149.

<sup>249</sup> Zu Brunos Aufenthalt in Deutschland – neben Wittenberg sind das Helmstedt, Marburg und Frankfurt – Michele Ciliberto, *Giordano Bruno*. Roma 1992, S. 197-257, sowie Eugenio Canone (Hg.), *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*. Cassino 1992, darin u.a. E. Canone, "Hic ergo sapientia aedificavit sibi Domum". Il soggiorno di Bruno in Germania (1586-1591), S. 111-138.

<sup>250</sup> Vgl. Bruno, *Oratio Valedictoria* [...1588]. In: Id., *Opera latine conscripta, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino*. Neapoli 1879, Vol. I/1 (ND Stuttgart/Bad Cannstatt 1962), S. 1-25. – Zum Hintergrund der konfessionellen Stellung Brunos neben Paul Richard Blum, *D'ogni legge nemico e d'ogni fede: Giordano Brunos Verhältnis zu den Konfessionen*. In: August Buck (Hg.), *Renaissance - Reformation*. Wiesbaden 1984, S. 65-75, auch G.F. Walter, „This Matching of Contraries“ – Bruno, Calvin and the Sidney Circle. In: *Neophilologus* 56 (1972), S. 331-343; abwägend zu Brunos anti-Protestantismus Hilary Gatti, *The Renaissance Drama of Knowledge: Giordano Bruno in England*. London 1989, S. 8-14, aber auch Edward A. Gosselin, *Fra Giordano Bruno's Catholic Passion*. In: James Hankins et al (Hg.), *Supplementum Festivum*. Binghampton 1987, S. 537-561.

<sup>251</sup> Zum Einfluß des Aristoteles vgl. Paul Richard Blum, *Aristoteles bei Giordano Bruno*. Studien zur philosophischen Rezeption. München 1980.

<sup>252</sup> Zu diesem despektierlichen Ausdruck bei Bruno vgl. Michele Ciliberto, *Asini e pedanti. Ricerche su Giordano Bruno*. In: *Rinascimento*, Ser. II, 24 (1984), S. 81-121.

<sup>253</sup> Zu Brunos Lullismus neben Beiträgen in Frances Amelia Yates, *Lull and Bruno*. London 1982, auch Paolo Rossi, *Studi sul lullismo e sull'arte della memoria: I teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno*. In: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 14 (1959), S. 28-59.

*perorandi*<sup>255</sup> sowie den *Camoeracensis acrotismus*, die aber nur zum Teil in dieser Zeit erscheinen.<sup>256</sup>

Ebenfalls nur angemerkt sei, dass die heliozentrische Kopernikanische Theorie nicht von vornherein als Herabwürdigung des Menschen gesehen wurde, wie durchweg (nicht erst seit Freud) und ohne Quellenbelege angenommen wurde und noch wird.<sup>257</sup> Allein schon die Vagheit der Vorstellung der *Mitte* oder die der *Zentralität* oder dergleichen hätte vorsichtiger machen müssen, aber scheinbar gehören geistreich und vage nicht ohne einander zu haben. So konnte die Erde auch im Rahmen kopernikanischer Vorstellungen in unterschiedlicher Weise eine Sonderstellung erlangen und ausgezeichnet sein - und das hätte man wissen können, so man Kepler studiert hat.<sup>258</sup> Die Anthro-

<sup>254</sup> Giovanni Aquilecchia, Giordano Bruno. Roma 1971, S. 65, sieht in diesem Werk ein Seitenstück oder Kompendium zur Topik des Aristoteles.

<sup>255</sup> Zu diesem Werk jetzt Michael Spang, *Omnia homini similia sunt. Eine Interpretation von Giordano Brunos Artificio perorandi*. München 2002.

<sup>256</sup> Vgl. Eugenio Canone, Giordano Bruno (1548-1600). In: Paul Richard Blum (Hg.), *Philosophie der Renaissance*. Darmstadt 1999, S. 188-205, hier S. 196/97.

<sup>257</sup> Die dramatisierenden Erklärungsversuche, die Nicht-Akzeptanz der kopernikanischen Theorie hätte damit zu tun, dass sie dem Menschen seine privilegierte Stellung rauben, seine narzißtischen Illusionen nehmen würde, ist in das Reich der nicht sterbender Legenden zu verweisen. Klar bereits ausgesprochen von Herbert Dingle, *Astronomy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. In: E. Ashworth Underwood (Hg.), *Science, Medicine and History*. London 1953, Vol. I, S. 455-468; jetzt vor allem Rémi Brague, *Geozentrismus als Demütigung des Menschen*. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1994, S. 2-24, der ausführlich belegt, dass in der „vorkopernikanischen Weltanschauung [...] die zentrale Stelle der Erde das genau Gegenteil eines Ehrenplatzes“ war (S. 6), auch Id., *Geocentrism as a Humiliation for Man*. In: *Medieval Encounter* 3 (1997), S. 187-210, ferner Dennis R. Danielson, *The Great Copernican Cliché*. In: *American Journal of Physics* 69 (2001), S. 1029-1035.

<sup>258</sup> Ein Beispiel bietet Keplers *Mysterium cosmographicum*. Er hat das in der zweiten, kommentierten Auflage dieses Werkes, die 1621 erscheint, nicht revoziert. Die *Sonderstellung* der Erde („*Tellus nostra, totius mundi summa et compendium*“, Id., *Mysterium cosmographicum* [1596, 1621] (*Gesammelte Werke* VIII, S. 52) gewinnt Kepler die Vorstellung, dass drei Planeten sich innerhalb und drei außerhalb der Erdbahn bewegen müssen. Aber mehr noch: Da das Umschließende gegenüber dem Umschlossenen nach alter Ansicht vollkommener ist, wählt Kepler zur Wiedergabe der Bahnen regulärer Körper erster Klasse (also Würfel, Pyramide und Dodekaeder). In seiner *Epitome Astronomiae Copernicanae* von 1618 sieht Kepler in der Erde denjenigen Wohnort, von dem man das ganze All betrachten könne (vgl. Id., *Epitome Astronomiae* [1618] (*Gesammelte Werke*, VII, S. 277) und das dann auch die Betrachtung desjenigen ist, dem zuliebe die ganze Welt geschaffen sei, denn Ziel der Welt und aller Schöpfung sei der Mensch - wie kaum jemand in der ersten Hälfte des 17. Jhs. bezweifelte (vgl. Id., *Mysterium cosmographicum* [1596, 1621], S. 52: „*Finis enim et mundi et omnis creationis homo est.*“).

zentrik verliert sich definitiv im Zuge von Vorstellungen der Homogenität und Isotopie des Raums im Rahmen der modernen Kosmologie.

Für einige Interpreten liegt seine Verteidigung des Kopernikanismus sogar eher an der Oberfläche, denn es gehe ihm um die Eucharistie mit dem Ziel, liberale Protestanten und Katholiken (unter der Schirmherrschaft des französischen Königs) zu vereinigen<sup>259</sup> – und wie noch immer hervorgehoben werden muss, gibt es keinen Hinweis auf einen Anklagepunkt des Kopernikanismus im Rahmen des Inquisitionsverfahrens, dem sich Bruno unterziehen musste.<sup>260</sup> Ebenfalls nicht näher kann hier auf die ‚Hermeneutik‘ des Nolaners eingegangen werden, weder auf sein wiederkehrendes Diktum, dass Autoren weder von ihren Lesern noch von sich selber verstanden werden würden, noch auf die Überfülle der von ihm unterschiedenen Bedeutungsarten (einer Passage, respektive eines Textes) – immerhin neun: *historicus, physicus, metaphysicus, ethicus, legalis, anagogicus, propheticus, mysticus, tropologicus*, und das nicht nur für biblische, sondern auch für andere ‚inspirierte‘ Texte wie die Hesiods, Orpheus‘ oder Homers‘.<sup>261</sup> An anderer Stelle weist er die immer wieder zu beobachtende Willkür bei der Interpretation

---

<sup>259</sup> Vgl. u.a. Edward A. Gosselin und Lawrence S. Lerner, Was Giordano Bruno a Scientist? A Scientist's View. In: *American Journal of Physics* 41 (1973), S. 24-38, Id./Id., Doctor Bruno's Solar Medicine. In: *Sixteenth Century Journal* 15 (1984), S. 209-224, E. A. Gosselin, Bruno's ‚French Connection‘: A Historiographical Debate. In: Ingrid Merkel und Allen G. Debus (Hg.), *Hermeticism and the Renaissance: [...]*. Washington 1988, S. 166-181, auch Id., Galileo and the Long Shadow of Bruno. In: *Archives internationales d'histoire des sciences* 25 (1975), S. 223-246, hierzu kritisch u.a. Ernan McMullin, Bruno and Copernicus. In: *Isis* 78 (1987), S. 55-74, Dario Tessicini, I dintorni dell'infinito: Giordano Bruno e l'astronomie del Cinquecento. Pisa 2007, isbn. S. 16-58, Pietro Daniel Omodeo, Giordano Bruno and Nicolaus Copernicus: The Motions of the Earth and The Ash Wednesday Supper. In: *Nuncius* 24 (2009), S. 107-131; zum Hintergrund auch Paul Richard Blum, *D'ogni legge nemico e d'ogni fede*, Giordano Brunos Verhältnis zu den Konfessionen In: August Buck (Hg.), *Renaissance – Reformation*. Wiesbaden 1984, S. 65-75.

<sup>260</sup> Zwar sind die Akten des Verfahrens auch nach der Öffnung des Geheimarchivs 1999 nicht aufgefunden worden, doch sind die Informationen im Vergleich zu anderen Fällen gut und längst aufgearbeitet. Verurteilt worden sein dürfte er aufgrund trinitätstheologischer Häresien wie der Leugnung der Göttlichkeit Christ und der alten Identifikation des Heiligen Geistes mit der Weltseele, aber auch hinsichtlich von Fragen der Transsubstantiation oder der Jungfräulichkeit, hierzu auch Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma 1993.

<sup>261</sup> Vgl. Leo Catana, Giordano Bruno's Hermeneutics: Observations on the Bible in *De monde* (1591). In: Kevin Killeen und Peter J. Forshaw (Hg.), *The Word and the World: Biblical Exegesis and Early Modern Science*. Basingstoke 2007, S. 91-107, wo ohne Erfolg versucht wird, nach den Ursprüngen dieser eher ekklektischen Auflistung zu fahnden.

zurück<sup>262</sup> und fordert die Bindung der Interpretation an die *intentio auctoris*. Zwar hat Bruno in der einen oder anderen Weise auf Galilei,<sup>263</sup> oftmals werden allerdings nur Parallelen gezogen, und Kepler zu wirken vermocht,<sup>264</sup> doch dürfte sich das im Blick auf die Annahme der Akkommodation kaum direkt nachweisen lassen.

Unberührt bleibt davon Brunos vergleichsweise früher Hinweis im gegebenen Zusammenhang auf den Gedanken der Akkommodation. Allerdings hat man schon vor Bruno auf diesen Gedanke zur Schlichtung von Konflikten zwischen heliostatischer Lehre<sup>265</sup> und wörtlich aufgefassten Stellen der Heiligen Schrift (wie *Jos* 10, 12-13, 2. *Kön* 20, 8-11, *Jes* 38, 8, 1 *Chron* 16, 30, *Pred* 1, 4-6, *Ps* 19, 6-7, *Ps* 104, 5, *Ps* 119, 90) zumindest hingewiesen. Nicolaus von Oresme (1320/25-1382) erörtert in seinem Kom-

---

<sup>262</sup> Vgl. Bruno, *Von den heroischen Leidenschaften* [De gli Eroi furori, 1585]. Übersetzt und herausgegeben von Christiane Bacmeister, Hamburg 1989, Vorwort, S. 7: „So ist es ja möglich, jede beliebige Geschichte, jeden Roman, Traum und Prophetenspruch zu verwandeln und als Metapher und Allegorie umzudeuten, so dass es alles bedeutet, was dem gefällt, der nur recht geschickt die Interpretation an den Haaren herbeizuziehen versteht. Und so kann alles aus allem gemacht werden, wie nach dem tiefsinnigen Anaxagoras alles in allem ist.“

<sup>263</sup> Hierzu Savero Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*. Napoli 1990, insb. S. 96-110, Giovanni Aquilecchia, „Possible Brunian Echoes in Galileo“, in: *Nouvelles de la République des Lettres* 14/1995, S. 11-18, Id., „Massime Sistemi‘ di Galileo e la ‚Cena‘ di Bruno“, in: *Nuncius* 19 (1995), S. 485-496, Hilary Gatti, „Giordano Bruno’s Ash Wednesday Supper and Galileo’s Dialogue of the Two Major World Systems“, in: *Bruniana & Campanelliana* 3 (1997), S. 283-300, Archangelo Rossi, Bruno, „Copernico e Galilei“, in: *Physis* 38/2001, S. 283-303.

<sup>264</sup> Hierzu Marie-Luise Heuser-Keßler, *Maximum und Minimum. Zu Brunos Grundlegung der Geometrie in den ‚Articuli adversus mathematicos‘ und ihre weiterführende Anwendung in Keplers ‚Neujahresgabe oder Vom sechseckigen Schnee‘*. In: Heipcke (Hg.), *Die Frankfurter Schriften*, S. 181-197, Angelika Bönker-Vallon, *Die mathematische Konzeption der Metaphysik nach De triplici minimo et mensura*. In: ebd., S. 75-94, sowie Ead., *Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno*. Berlin 1995, Christoph Lüthy, *Bruno’s Area Democriti and the Origins of Atomist Imagery*. In: *Bruniana & Campanelliana* 4 (1998), S. 59-92, ferner L. Simoni Varanini, *La Dissertatio cum Nuncio Sidereo fra Galileo e Bruno*. In: *Bruniana & Campanelliana* 9/2003, S. 207-215, Miguel A. Granada, *Kepler and Bruno on the Infinity of the Universe and of Solar Systems*. In: *Journal of the History of Astronomy* 39 (2008), S. 469-495, auch Alain Segonds, *Kepler e l’infini*. In: Monnoyeur (Hg.), *Infini des philosophes*, S. 21-40.

<sup>265</sup> Anstelle der Bezeichnung *heliocentrisch* empfiehlt sich *heliostatisch*, denn nach Kopernikus ist streng genommen die Sonne nicht das Zentrum der Welt, sondern der ‚Weltmittelpunkt‘ sei nahe der Sonne.

mentar zu Aristoteles' *De Caelo* nicht nur die ‚Relativität‘ der Bewegung,<sup>266</sup> sondern er erklärt die widerstreitenden Passagen der Heiligen Schrift (*Jos* 10, 12-23; parallel *Hab* 3, 11) damit, sie entsprechen der gewöhnlichen menschlichen Sprechweise (*la maniere de commun parler humain*), eine Art von Akkommodation wird hier angesprochen<sup>267</sup> – mehr noch: Für ihn ist die Achsendrehung der Erde von der Vernunft her wahrscheinlicher als die Drehung der Himmel, doch eben nur eine *Wahrscheinlichkeit*, der er die wörtliche Auffassung von *Ps* 93 entgegensetzt,<sup>268</sup> weswegen er sich dann zur Ablehnung der Erdbewegung veranlasst sieht.

Wichtig ist der Hintergrund, vor dem seine Argumentation steht. Nach Jean Buridan (1300 - vor 1361) ist das einzige zwingende Argument, das gegen die tägliche Erdbewegung spricht, dass ein senkrecht in den Himmel geschossener Pfeil an der selben Stelle wieder auf die Erde zurückkomme.<sup>269</sup> Vereinfacht gesagt, versucht Nikolaus von Oresme zu zeigen, dass selbst dieses Argument nicht zwingend ist, indem er die Bewegung

<sup>266</sup> Zu den nominalistischen Argumenten im Blick auf die Erdrotation Jean Bulliot, Jean Buridan et le mouvement de la terre. In: *Revue de Philosophie* 14 (1914), S. 5-24, Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* [1913]. IX. Tom. Paris 1958, S. 325-362, Ferdinand Fellmann, *Scholastik und kosmologische Reform*. München 1971, Heribert M. Nobis, *Die Vorbereitung der copernicanischen Wende in der Wissenschaft der Spätscholastik*. In: Menso Folkerts und Uta Lindgren (Hg.), *Mathemata*. [...] Stuttgart 1985, S. 265-295.

<sup>267</sup> Vgl. Oresme, *Le Livre du ciel et du monde* [1377]. Edited by Albert D. Menut and Alexander J. Denomy, translated with an introduction by A.D. Menut, Madison/Milwaukee/London 1968, livre II, chap. XXV (S. 276): „Au sixte, de la sainte Escripiture qui dist que le soleil tourne et cetera: l'en droit que elle se conforme en ceste partie al la maniere de commun parler humain aussi comme elle fait en pluseurs lieus, sie comme la ou il est escript que Dieu se repenti et que il se courrousa// [...] rapaisa et teles choses qui ne sont pasainsi du tout comme la lettre sonne.“ Anders als mitunter angenommen, hat Oresme nicht die Heliozentralität angenommen, sondern (nur) die täglich Rotation der Erde angenommen, vgl. u.a. Grant McColley, *The Theory of the Diurnal Rotation of the Earth*. In: *Isis* 26 (1937), S. 392-402.

<sup>268</sup> Vgl. ebd., S. 536: „[...] ont esté mises raisons au contraire et que il n'est pas ainsi meu, et nientmoins touz tiennent et je cuide que il est ainsi meu et la terre non: Deus enim firmavit orbem terre, qui non commovebitur [Vulgata-Version von *Ps* 92, 1], nonobstans les raisons au contraire, car se sont persuasions qui ne concludent pas evidanment.“

<sup>269</sup> Vgl. die Übersetzung der einschlägen Passagen bei Edward Grant (Hg.), *A Source Book in Medieval Science*: Cambridge 1974, S. 500-503. Vgl. auch Edward Grant, *Jean Buridan and Nicole Oresme on Natural Knowledge*. In: *Vivarium* 31 (1993), S. 84-105, und noch immer Pierre Duhem, *Un précurseur français de Copernic: Nicole Oresme (1377)*. In: *Revue generale des Sciences* 20 (1909), S. 866-873. In seinem Kommentar zur aristotelischen Schrift *De coelo* erörtert er die Frage der Erdrotation, Id., *De coelo et Mundo, liber III, quest. 28*

des Pfeils als zusammengesetzt (gradlinig und kreisförmig) auffasst<sup>270</sup> – ein Gedanke, der bei Kopernikus in der Vorwegnahme von Einwänden gegen seine Theorie präsent ist und noch im 17. Jahrhundert wird auf diese perpendikuläre Bewegung als Gegenargument zur Sonnenbewegung zurückgegriffen - so bei dem reformierten Theologen David Derodon (ca. 1600-1664).<sup>271</sup> Doch den Abschnitt beschließt Nikolaus von Oresme mit der Bemerkung, dass seine Übung ein wertvolles Mittel sein könne, um diejenigen zu widerlegen, die den Glauben mit Argumenten anfechten.<sup>272</sup>

Seine Ausführungen erhalten ihr Gewicht vor dem Hintergrund der 1277 verurteilten philosophischen Thesen. Die 100. besagt: „Theologen, die behaupten, daß der Himmel zuweilen stillsteht, gehen von einer falschen Voraussetzung aus. Zu sagen, es gebe einen Himmel, aber er bewege sich nicht, heißt Widersprüchliches vorbringen.“<sup>273</sup> Oresmes Überlegungen zeigen, dass hierin *zunächst* keine philosophische Widersprüchlichkeit liegen muss. Gleichwohl werden die späteren *theologischen* Verurteilungen des Kopernikanismus ein Echo dieses Vorwurf der Widersprüchlichkeit in Gestalt des der philosophischen Absurdität dieses Wissensanspruchs sein - und das ist zum Verständnis der Diskussion der heliostatischen Auffassung bedeutsam.

Früher noch als Bruno scheint Christoph Rothmann (1550 - ca. 1599) den Gedanken zum gleichen Zweck genutzt zu haben. Später nimmt er allerdings von der kopernikani-

---

<sup>270</sup> Vgl. Oresme, *Le Livre du ciel* [1377], S. 526ff.

<sup>271</sup> Vgl. Derodon, *Philosophiae Contractae pars III, quae est Physica* [...], Genevae 1664, S. 71 (dort S. 66-80 zur Auseinandersetzung mit dem Kopernikanismus).

<sup>272</sup> Vgl. Oresme, *Le Livre du ciel* [1377], S. 538.

<sup>273</sup> Vgl. Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277: das Dokument des Bischofs von Paris*. Mainz 1989, S. 182. Flasch bemerkt hierzu: „Die These 100, deren Herkunft nicht nachgewiesen werden konnte, behauptet, daß solche Aussagen den Ausdruck *Himmel* sinnwidrig verwenden. Die aristotelisch-astronomische Bedeutung von *Himmel* duldet nicht, daß er als stillstehender auch nur gedacht werden könnte.“

schen Theorie Abstand,<sup>274</sup> angeblich nach einem Besuch bei Tycho Brahe (1546-1601)<sup>275</sup>; die Gründe scheinen allerdings komplex zu sein.<sup>276</sup> Anders jedoch als Bruno geschieht das bei Rothmann nicht öffentlich.<sup>277</sup>

Noch früher findet sich unter Umständen dieser Gedanke bei John Colet (ca. 1467-1519). Erasmus gehörte zu seinen Zuhörer als er in England weilte und in Colet hat er seinen *praeceptor unicus* gesehen.<sup>278</sup> Wenn er Colet höre, meinte Erasmus, Platon selbst

---

<sup>274</sup> Zu seinen astronomischen Leistungen und seinem wichtigen Einfluß auf Tycho Brahe vor allem Bruce T. Morgan, Christoph Rothmann, The Copernican Theory, and Institutional and Technical Influences on the Criticism of Aristotelian Cosmology. In: *Sixteenth Century Journal* 13 (1982), 3, S. 85-108, Edward Rosen, The Dissolution of the Solid Celestial of the Solid Celestial Spheres. In: *Journal of the History of Ideas* 46 (1985), S. 13-31, Bernhard R. Goldstein und Peter Barker, The Role of Rothmann in the Dissolution of the Celestial Spheres. In: *British Journal for the History of Science* 28 (1995), S. 385-403, Miguel A. Granada, „Eliminazione dell sfere celesti e ipotesi astronomiche in un inedito di Christoph Rothmann. L’influenza di Jean Pena e la polemica con Pietro Ramo. In: *Rivista di storia della filosofia* 52 (1997), S. 785-821, Id., Christoph Rothmann und die Auflösung der himmlischen Sphären [...]. In: Wolfgang R. Dick (Hg.), *Beiträge zur Astronomiegeschichte*. Bd. 2. Thun 1999, S. 34-57, Michel-Pierre Lerner, *Tre Saggi sulla cosmologia all fine del Cinquecento*. Napoli 1992, S. 73-104, sowie Id., *Le Monde des sphères*. Vol. II: *La fin du cosmos classique*. Paris 1997, S. 58-66, William G.L. Randles, *The Unmaking of the Medieval Christian Cosmos, 1500-1700. From Solid Heavens to Boundless Aether*, Ashgate 1999, S. 63-72, Peter Barker, Brahe und Rothmann on Atmospheric Refraction. In: Gérard Simon und Suzanne Débarbat (Hg.), *Optics and Astronomy*. Turnhout 2001, S. 443-50, Id., *Stoic Alternatives to Aristotelian Natural philosophy: Pena, Rothmann and Brahe*. In: *Revue d’histoire des sciences* 61 (2008), S. 1-22, auch Jürgen Hamel, *Die astronomische Forschungen in Kassel unter Wilhelm IV. Mit einer Teiledition der deutschen Übersetzung des Hauptwerkes von Copernicus von 1586*. Frankfurt/M. 2002, sowie Miguel A. Granada et al. (Hg.), *Christoph Rothmanns Handbuch der Astronomie von 1589*. Frankfurt/M. 2003.

<sup>275</sup> Zu seinen Ansichten u.a. Owen Gingerich und James R. Voelkel, Tycho Brahe’s Copernican Campaign. In: *Journal for the History of Astronomy* 29 (1998), S. 1-34.

<sup>276</sup> Hierzu Peter Barker, How Rothmann Changed His Mind. In: *Centaurus* 46 (2004), S. 41-57, hierzu auch Miguel A. Granada, Christoph Rothmann und der Copernikanismus. Die Evidenz im *Scriptum de cometa*. In: Karsten Gaulke und Jürgen Hamel (Hg.), *Kepler, Galilei, das Fernrohr und die Folgen*. Frankfurt/M. 2010, S. 35-46, sowie Id., Christoph Rothmann und die Auflösung der himmlischen Sphären. Die Briefe an den Landgrafen von Hessen-Kassel 1585. In: *Beiträge zur Astronomiegeschichte* 2 (1999), S. 34-57, zum Hintergrund Paul Adolf Kirchvogel, Tycho Brahe als astronomischer Freund des Landgrafen Wilhelm IV. von Hessen-Kassel. In: *Sudhoffs Archiv* 61 (1977), S. 165-172.

<sup>277</sup> Hierzu Miguel A. Granada, Il problema astronomico-cosmologico e le sacre scritture dopo Copernico: C. Rothmann e la teoria *del’accommodazione*. In: *Rivista storia della filosofia* 51 (1996), S. 789-828, insb. S. 803ff, die einschlägigen Passagen Rothmanns sind als Anhang abgedruckt (S. 823-828).

zu hören.<sup>279</sup> Ihn schätzte der *princeps humanistarum* nicht zuletzt, weil er um die Wiederherstellung der alten Theologie kämpfte und zugleich damit gegen die ‚Dornen‘, gleichbedeutend mit Spitzfindigkeiten, mit denen sie die schoalstischen Theologen überzogen hätten.<sup>280</sup> Dieser Colet soll in Genesis-Kommentar nicht nur die Ansicht vertreten haben, dass Moses „*after the manner of a popular poet*“ eingerichtet habe, „in order that he may the more adapt himself to the spirit of simple rusticity, picturing a sucession of things, works and times, of such a character as is certainly not possible of so great a Workman“, sondern auch, dass „*Moses, after the manner of a good and pious poet, was willing to invent some figure not altogether worthy of God, if only it might be profitable and useful to men. [...] Thus accommodating himself to their comprehension. Moses endeavored, by this moste honest and pious figure, at once to allure them and to draw them on the worship of God.*“<sup>281</sup>

Den Rückgriff auf den Akkommodationsgedanken bietet zudem eine erst jüngst aufgefundene, 1651 in den Niederlanden anonym erschienene Schrift, die mit guten Grün-

---

<sup>278</sup> Zu beiden Karl Bauer, John Colet und Erasmus von Rotterdam. In: Archiv für Reformationsgeschichte 5 (1929), S. 155-187, aber auch Robert Stupperich, Erasmus von Rotterdam und seine Welt. Berlin 1977, S. 51-62, sowie John B. Gleason, John Colet. Berkeley 1989, wo stärker Erasmus als der Beeinflusser gesehen wird; ferner Germain Marc'hadour, Erasmus et John Colet. In: Jean-Claude Margolin (Hg.), Colloquia Erasmiana. Paris 1972, Bd. II, S. 781-769; zur Beeinflussung des *Enchiridion* durch Colet auch Peter Iver Kaufman, John Colet and Erasmus' *Enchiridion*. In: Church History 46 (1977), S. 296-312, Joseph B. Trapp, Erasmus, Colet, and More. The Early Humanists and Their Books. London 1991.

<sup>279</sup> Vgl. Erasmus, Opus epistolarum. Tom. I. 1484-1514. Denvo recognitvm et avctvm per P.S. Allen et H. Allen. Oxonii 1906, *Ep.* 118, S. 273: „Coletum meum cum audio, Platonem ipsum mihi videor audire.“ – Zum Hintergrund bei Colet auch Leland Miles, John Colet and the Platonic Tradition. London 1962.

<sup>280</sup> Vgl. ebd., *Ep.* 108, S. 247: „[...] vt veterem illam ac veram theologiam istorum spinis obsitam implexamque in pristinum nitorem ac dignitatem pro tua virilli restituas [...].“ Zum Hintergrund der diesbezüglichen Bemühungen dieses Kreises Edward L. Surtz, ‚Oxford Reformers‘ in Scholasticism. In: Studies in Philology 47 (1950), S. 547-556. Ferner zum Augustinianismus Colets Peter Ivor Kaufman, Augustinian Piety and Catholic Reform: Augustine, Colet, and Erasmus. Macon 1982, ferner Barry T. Ryan, John Colet, Augustinian: Undoing the Myth of Erasmus. In: Studia patristica 23 (1989), S. 279-283.

<sup>281</sup> Zitiert aus einem unveröffentlichten Manuskript Colets von Israel Baroway, The Bible as Poetry in the English Renaissance: An Introduction. In: The Journal of English and German Philology 32 (1933), S. 447-480, hier S. 462.

den bereits Joachim Rheticus (1514-1574) zugeschrieben wird.<sup>282</sup> Allerdings fehlen Hinweise zu einer Veröffentlichung bereits zu Lebzeiten des Rheticus. 16 Jahre nach Bruno formuliert im Vorwort zu William Gilberts (1544-1603) *De Magnete* der Mathematiker Edward Wright (1558-1615) die später immer wieder vorgetragenen Annahmen über den Skopus der Schrift, der akkommodierten Aussage-Intention sowie den Vergleich zur Kommunikation mit Kindern: „[...] nor does it seem to have been the intention of Moses or of the Prophets to promulgate any mathematical or physical niceties [„subtilitates“], but to adapt themselves to the common people and their manner of speech [„ad vulgi captum & loquendi morem“], just as nurses are accustomed to adapt [„accommodare“] themselves to infants [...].“<sup>283</sup> Und auch für ihn sind die beiden ‚großen Lichter‘ ein bedeutendes Beispiel für die Möglichkeit der Bedeutungskorrektur am *sensus literalis*. Gilbert selbst hingegen spricht das Problem wohl nur einmal an („theories adapted to the capacity of the vulgar herd or supported with sophistical sub-

---

<sup>282</sup> Vgl. Rheticus, *Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth* [Epistola de Terrae Motu, 1651] In: Reijer Hooykaas, G. J. Rheticus's *Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth with Translation, Annotations, Commentary and Additional Chapters on Ramus-Rheticus and the Development of the Problem Before 1650*. Amsterdam/Oxford/New York 1984, S. 39-101, zur Identifikation dort S. 17-19 sowie S. 144-146; zu diesem Text des Rheticus, mitunter kritisch im Blick auf die Deutungen by Hooykaas, vgl. auch Kenneth J. Howell, *God's Two Books: Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early modern Science*. Notre Dame 2002, S. 57-67, auch Jesse Kraai, *Rheticus' Heliocentric Providence*. Phil. Diss. Heidelberg 2003, insb. S. 119-132; die Rezension von N. M Swerdlow in: *Journal for the History of Astronomy* 17 (1986), S. 133-136, ist in dieser Hinsicht unerheblich.

<sup>283</sup> Vgl. White, „Preface“, in: Gilbert, *De magnete* [1600], Transl. by P. Fleury Mottelay, New York 1893 (ND 1958), S. xlii; lateinischer Text nach Gilbert, *De magnete, magneticisque corporibus, et de magno magnete tellure; Physiologia noua, plurimis & argumentis, & experimentis demonstrata*. Londoni 1600 (ND 1892), unpag. Zu Gilbert, ohne allerdings auf diesen Aspekt einzugehen, Mary B. Hesse, *Gilbert and the Historians*. In: *The British Journal for the Philosophy of Science* 11 (1960), S. 1-10, und S. 130-142; ferner John Henry. *Animism and Empiricism: Copernican Physics and the Origins of William Gilbert's Experimental Method*. In: *Journal of the History of Ideas* 62 (2001), S. 99-119, nicht zuletzt in kritischer Auseinandersetzung mit Edgar Zilsel, *The Origins of William Gilbert's Experimental Method*. In: ebd 2 (1941), S. 1-32, Marie Boas, *Bacon and Gilbert*. In: *Journal of the History of Ideas* 12 (1951), S. 466-467, Duane H. D. Roller, *Did Bacon Know Gilbert's De Magnete*. In: *Isis* 44 (1953), S. 10-13. Zu Wright E. J. S. Parsons und W. F. Morris, *Edward Wright and His Work*. In: *Imago Mundi. A Periodical Review of Early Cartography* 3 (1939), S. 61-71 Walter Kertz, *William Gilberts Physik der Magnetkugeln*. In: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 34 (1982), S. 143-155,

tleties“<sup>284</sup>). Obwohl er sich nicht explizit zur kopernikanischen Theorie bekennt,<sup>285</sup> konnte sein Werk aufgrund der Vorstellung von der Erde als einem großen Magneten dazu dienen, einige der Probleme zu lindern, die sich gegen die kopernikanische Theorie im Rahmen der aristotelischen Physik anführen ließen – Kopernikus hatte hierfür keine bessere Begründung geboten als die, dass einer Bewegung der Erde nichts im Wege stehe.<sup>286</sup> Vor Kepler und Galilei findet man für die tägliche Erddrehung im wesentlichen nur die Argumentation, die aus der in *De magnete* von 1600 entfalteten Magnet-Erde(*terrella-terra*)-Analogie folgen.<sup>287</sup>

Galilei und Kepler greifen an zentralen Stellen ihrer Begründungen der heliostatischen Sicht die *magnetische Philosophie* auf.<sup>288</sup> Allerdings gerät diese Philosophie

---

<sup>284</sup> Gilbert, ebd., S. 318.

<sup>285</sup> Vgl. hierzu auch Gad Freudenthal, *Theory of Matter and Cosmology in William Gilbert's De magnete*. In: *Isis* 74 (1983), S. 22-37, John Henry, „Animism and Empiricism: Copernican Physics and the Origins of William Gilbert's Experimental Method. In: *Journal of the History of Ideas* 52 (2001), S. 99-119, auch Suzanne Kelly, *The „De mundo“ of William Gilbert*. Amsterdam 1965, u.a. S. 39ff, S. 66ff, S. 98ff.

<sup>286</sup> Vgl. Kopernikus, *De revolutionibus orbitu, coelestium, Libri VI [...]*, Basileae 1543 (ND 1971) lib. I. c. 9. biii: „Cvm igitur nihil prohibeat mobilitatem terrae; [...].“

<sup>287</sup> Hierzu u.a. James A. Bennett, *Cosmology and the Magnetical Philosophy, 1640-1680*. In: *Journal for the History of Astronomy* 12 (1981), S. 165-177, Id., *Magnetical Philosophy and Astronomy From Wilkins to Hooke*. In: René Taton und Curtis Wilson (Hg.), *Planetary Astronomy From the Renaissance to the Rise of Astrophysics. Part A [...]*. Cambridge 1989, S.222-230, Stephen Pumfrey, *Magnetical Philosophy and Astronomy. 1600-1650*. In: Taton und Wilson (Hrsg.), *Planetary Astronomy*, S. 45-53, ferner Id., *Mechanizing Magnetism in Restoration England – the Decline of Magnetic Philosophy*. In: *Annals of Science* 44 (1987), S. 1-22, Eileen Reeves, *Occult Sympathies and Antipathies: The Case of Early Modern Magnetism*. In: Wolfgang Detel und Claus Zittel (Hg.), *Wissensideale und Wissenskulturen in der frühen Neuzeit [...]*. Berlin 2002, S. 97-114.

<sup>288</sup> Hierzu neben Siegmund Günther (1848-1923), *Johannes Kepler und der tellurische-kosmische Magnetismus*. Wien-Olmütz 1888, u.a. Alexandre Koyré, *Astronomical Revolution: Copernicus, Kepler, Borelli [La révolution astronomique, 1961]*, London 1973, S. 197-214; zu Keplers gravitationsartiger Deutung der magnetischen Anziehungskraft Brian S. Baigrie, „The Justification of Kepler's Ellipse“, in: *Studies in the History and Philosophy of Science* 21/1990, S. 633-664, insb. S. 658ff, auch Curtis A. Wilson, *From Kepler's Laws, So-called, to Universal Gravitation: Empirical Factors*. In: *Archive of the History of Exact Sciences* 6 (1969), S. 89-170, ferner Patrick J. Boner, *Life in the Liquid Fields: Kepler, Tycho and Gilbert on the Nature of the Heavens and Earth*. In: *History of Science* 46 (2008), S. 275-297. Vgl. z.B. Galileo, *Considerazioni circa l'opinione copernicana [1615] (Le opera V, ed. Favaro, S. 351-363)*.

vornehmlich in den Händen der Jesuiten schnell ins Arsenal des Anti-Kopernikanismus<sup>289</sup> und wird so zu einer *geostatischen* magnetischen Philosophie – nicht zuletzt nachdem es zu gelingen schien, den (Erd-)Magnetismus als eine der primären Qualitäten der Erde (neben Kälte, Trockenheit, Schwere) auszuzeichnen und so für die Neo-Aristoteliker des 17. Jahrhunderts akzeptabel zu machen.<sup>290</sup> Bereits Marin Mersenne (1588-1648) entzieht der *terra-terrella*-Analogie die Grundlage als Argument für oder gegen die Erdbewegung durch den Hinweis auf eine entscheidende Dis-Analogie.<sup>291</sup>

Ein weiteres Beispiel für eine vergleichsweise frühen Rückgriff auf den Akkommodationsgedanken bleibt noch zu erwähnen. Es ist das in vielfacher Hinsicht bemerkenswerte *Apologia pro Galileo* Tommasio Campanellas (1568-1639).<sup>292</sup> Ihre Abfassung vor oder nach der Verurteilung Galileis ist strittig. Vermutlich verfaßt vor dem 5. März 1616 und erscheint zuerst auf Veranlassung seines treuesten Schülers Tobias Adami (1581-1643), einem Freund des Johann Valentin Andreae (1586-1654),<sup>293</sup> 1622 in Frankfurt.<sup>294</sup> Zwar ist er von der Wahrheit der Sonnenbewegung in seiner

---

<sup>289</sup> Das ist der Fall etwa bei Athanasius Kircher (1602-1680) in seinem das einschlägige Wissen seiner Zeit zusammenführenden Werk *Magnes, sive de Arte Magnetica*, vgl. Martha Baldwin, Magnetism and the Anti-Copernican Polemic. In: *Journal of the History of Astronomy* 16 (1985), S. 155-174, auch William Hine, Athanasius Kircher and Magnetism. In: John Fletcher (Hg.), *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*. Wolfenbüttel 1988, S. 79-97. Zum Hintergrund Harald Siebert, *Die große kosmologische Kontroverse: Rekonstruktionsversuche anhand des *Intinerarium extaticum* von Athanasius Kircher*. Stuttgart 2006.

<sup>290</sup> Hierzu die knappe, aber gehaltvolle Zusammenfassung seiner unveröffentlichten Dissertation von Stephen Pumfrey, *Neo-Aristotelianism and the Magnet Philosophy*. In: John Henry und Sarah Hutton (Hg.), *New Perspectives on Renaissance Thought*. Duckworth 1990, S. 177-189, zu William Gilbert Pumfrey, *Latitude and the Magnetic Earth: The true story of Queen Elizabeth's Most Distinguished Man of Science*. Cambridge 2002.

<sup>291</sup> Hierzu Pumfrey, *Neo-Aristotelianism*, S. 188.

<sup>292</sup> Zu Campanellas *Apologia* u.a. Antonio Cornsano, *Campanella et Galileo*. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* III. Ser., 29 (1965), S. 313-332, Bernardino M. Bonansea, *Campanella's Defense of Galileo*. In: William A. Wallace (Hg.), *Reinterpreting Galileo*. Washington 1986, S. 205-239, sowie James R. Langford, *Science, Theology, and Freedom*. In: Leroy S. Rounder (Hg.), *On Freedom*. Notre Dame 1989, S. 108-125.

<sup>293</sup> Zu Campanella und Andreae, der die Sonette Campanellas übersetzte, auch Italo Michele Battafarano, *Von Andreae zu Vico: Untersuchungen zur Beziehung zwischen deutscher und italienischer Literatur im 17. Jahrhundert*. Stuttgart 1979, S. 1-54.

<sup>294</sup> Hierzu L. Firpo, *Tobia Adami e la fortuna del Campanella in Germani*. In: *Storia e cultura del mezzogiorno: Studi in memoria di Umberto Caldora*. Cosenza 1978, S. 77-118; zum

*Apologia* nicht überzeugt<sup>295</sup> - seine Abhandlung trug zunächst den Titel *Disputatio ad utramque partem* (was zutreffender sein dürfte), dann *Apologeticus pro Galilei*. Über die Motive, die Campanella zur Verteidigung der neueren Theorien veranlaßt haben, herrscht allerdings keine Einigkeit.<sup>296</sup> In seinem utopischen Entwurf *Sonnenstaat*, erschienen 1623, kommt er auch auf die Astronomie zu sprechen. Zum einen heißt es dort, daß die Bewohner, den Ptolemäus preisen und den Kopernikus bewundern, auch wenn sie Aristarch und Philolaos höher als letzteren schätzten. Campanella fährt fort: „Sie sagen aber, daß der eine die Zahlen der Himmelsbewegung mit Steinchen, der andere mit Bohnen berechne, keiner aber mit den gezählten und gemessenen Dingen selbst; sie täten also dem Weltall mit scheinbarer und nicht mit wirklicher Münze genug. Deshalb erforschen sie selbst diese Verhältnisse mit höchster Gewissenhaftigkeit; dies eist ist nämlich zur Erkenntnis des Aufbaus und des Ablaufs der Welt dringend notwendig, ebenso zur Beantwortung der Frage, ob sie untergehen wird oder

---

Streit um die Abfassungszeit auch Bonansea, Campanella's, S. 206-214. Ein Einfluß Campanellas auf Galileis Brief an Christina ist zudem nicht ausgeschlossen, vgl. auch Chales Alunni, *Codex naturae et Libro dela natura chez campanella et Galilée*. In: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe de Lettere e Filosofia Serie III*, 12 (1982), S. 189-239. Die zwei Schreiben des Adami, in denen er sich 1617 nach dem Campanella erkundigt, blieben wohl unbeantwortet, vgl. Galilei, *Le opere XII* [1902], S. 304 und S. 352. Sechs Jahre zuvor hat Campanella seine Manuskripte dem ihn besuchenden Gaspar Scioppius (1576-1649) mitgegeben, der sie allerdings nicht veröffentlichen konnte oder mochte, sie allerdings ohne Quellenangabe benutzt zu haben scheint., vgl. H. Kowallek, *Ueber Gaspar Scioppius*. In: *Forschungen zur Duetschen Geschichte 1* (1871), S. 401-482, hier S. 438, sowie Anhang II, S. 481/82.

<sup>295</sup> So spricht er an einer Stelle von „irrissonem Germanorum“ (zu den Deutschen zählt dabei auch „Gilbertus“), welche annehmen, dass die Erde sich bewege und die Sonne im Zentrum liege, vgl. Campanella, *Apologia* [1622], S. 40, auch cap. V, S. 54 sowie 55. Er hält die Theorie von Kopernikus und Galilei für „probabilis“, aber „non vera“ (ebd.) bzw. „non tamen necessariú[m]“ (S. 55). - Zu Campanella und Galilei auch A. Corsanao, *Campanella et Galilei*. In: *Giornale critico della filosofia italiana* 44 (1965), S. 313-332, zu Campanellas Kritik außerhalb der *Apologia* insb. Michel-Pierre Lerner, *La science galiléenne selon Tommaso Campanella*. In: *Bruniana & Campanelliana 1* (1995), S. 121-156, auch Id., *Campanella et Copernic*. In: *Avant, Avec, Après Copernic*, S. 219-230, Paolo Ponzi, *La disputa sulle comete nelle Quaestiones Physiologicae di Tommaso Campanella*. In: *Bruniana & Campanelliana 2* (1996), S. 195-213.

<sup>296</sup> Vgl etwa Michael T. Ryan, *The Diffusion of Science and the Conversion of the Gentiles in the Seventeenth Century*. In: Richard T. Bienvenu und Mordechai Feingold (Hg.), *In the Presence of the Past*. Dordrecht 1991, S. 9-40, wo das mit Campanellas Überlegungen zur effektiveren Missionierung Andersgläubiger in Verbindung gebracht wird; auch A. Ingegno, *Galileo, Bruno, Cmpanella*. In: Fabrizio Lomonaco und M. Torrini (Hg.), *Atti del Convegno Galileo e Napoli*. Napoli 1987, S. 123-139.

nicht und, wenn ja, wann.“<sup>297</sup> Ein wenig später heißt es: „Sie leugnen die Exzentren und Epizyklen des Ptolemäus und es Kopernikus. Sie behaupten, daß es nur *einen* Himmel gebe und die Planeten sich von allein bewegen und erheben, wenn sie sich der Sonne nähern und mit ihr in Konjunktion treten.“<sup>298</sup> Und wiederum etwas später heißt es zu einer bestimmten Frage, dass sie hierin „mit den alten Chaldäern und Hebräern“ übereinstimmten, aber nicht mit der Ansicht „der neueren Astronomen“.<sup>299</sup> Über den Anlaß der Verteidigung Galileis hinaus geht in der *Apologia* Campanellas Reflexion der Kriterien, die von einem ‚guten Richter‘ zu erfüllen seien, um in der Frage angemessen urteilen zu können; letztlich geht es Campanella um eine Apologie der *libertas philosophandi*.<sup>300</sup>

Doch wie andere beschränkt er den Skopus der Heiligen Schrift<sup>301</sup> und er verwendet den Ausdruck *akkomodieren* - das Akkomodieren des Sinns der Heiligen Schrift ausschließlich an eine Philosophie zum Nachteil der anderen Philosophen bzw. Philosophien: „[...] multo autem magis, qui scripturae sensum vni ex philosophis ita accommodat, vt alius incommodet,“<sup>302</sup> sowie den des *populären*, an die Fassungskraft des gewöhnlichen Volkes angepaßten Stils. Campanella meint, das Zeugnis der Kirchenväter beweise, dass Moses sich eines populären Stile befleißigt habe: „Idem probatur ex omnium patrum testimoni: qui insuper uper addunt Mysen populari stylo vsum, non philosophico; & potius iuxta sensum plebis, quam iuxta philosophicum

---

<sup>297</sup> Campanella, *Sonnestaar* [Civitas Solis, 1623]. In: *Der utopische Staat* [...]. Übersetzt und mit einem Essay [...] hg. von Klaus J. Heinisch. Hamburg 1960, S. 115-169, S. 156.

<sup>298</sup> Ebd., S. 157.

<sup>299</sup> Ebd., S. 158.

<sup>300</sup> Hierzu auch John M. Headley, *Campanella on Freedom of Thought: the Case of the Cropped Pericope*. In: *Bruniana & Campanelliana* 2 (1996), S. 165-175. Anders als R.B. Sutton, *The Phrase ‚libertas philosophandi‘*. In: *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), S. 310-316, anzunehmen scheint, war es nicht Campanella, der als erster diese Formulierung gewählt hat. Am Beginn des 17. Jhs. Ist dieser Formel längst eingeführt.

<sup>301</sup> Vgl. u.a. Campanella, *Apologia* [1622], cap. II, S. 21, sowie Id., *A Defense of Galileo, the Mathematician from Florence* [Apologiae pro Galileo, 1622]. Translation by Richard J. Blackwell. Norte Dame 1994, S. 65/66.

<sup>302</sup> Campanella, *Apologia* [1622], cap. III, S. 14. Das kommt in der englischen Übersetzung nicht deutlich heraus.

intellectum.“ Sowie ebd.: “[...] modú[m] loquendi ex populi in capacitate.”<sup>303</sup> Auch Campanella kommt dann auf das Beispiel der zwei Lichter zu sprechen und bemüht Thomas von Aquin hierbei als Autorität. Als ein Widerspruch erscheint diese Anpassung an die gewöhnlichen Leute des Moses mit Campanellas expliziter Auszeichnung des ersten Buches, das uns Gott gegeben habe;<sup>304</sup> dieses sei allen, das zweite hingegen den Gelehrten, die seine verschiedenen Bedeutungen erkunden (im Rahmen allerdings der von der Kirche gesetzten Grenzen): „Tradidit tamen disputationi hominum Deum mundum, primam suam scripturam: sic disputationi sapientum sensus alios secundae suae scripturae; intra tamen ecclesiae limites.“ Doch dieser Eindruck des Widerspruchs verwischt sich, wenn Campanella seinen Vergleich mit Jesus Christus aufbaut: Ebenso wie sich Jesus Christus als Mensch den einfachen Menschen zeige, als Prophet den gelehrten und als Gott den spirituellen Menschen zeige, so: „Mundus auté[m] [...] osté[n]sines habet plures, pro plurimorum capacitate.“ Das *tertium comparationis* des Vergleichs ist die göttliche *sapientia*, die sich in Jesus Christus spirituell, in der Welt materiell inkarniere.<sup>305</sup>

Wie dem auch sei: Die Deutung von *Gen 1, 16* gehört zu den Beispielen dafür, wie sich eine interpretatorische Korrektur einer *ersten wörtlich* Bedeutung aufgrund extrabiblisches Wissens vornehmen ließ, indem sie weithin *konsensfähig* vollzogen wurde. Weder von protestantischer noch von katholischer Seite habe ich einen Kommentar aus dem 16. und 17. Jahrhundert gefunden, in dem eine solche Deutung der beiden großen Lichtern (*duo luminaria magna*) etwa nach der Formel *non quantum ad rem sed quantum ad apparentiam* nicht vollzogen oder sogar abgelehnt wird.<sup>306</sup> Auch zum Beispiel Christoph Wittich Sonne und Mond als Exempel dafür an, dass man aufgrund eines extrabiblisches Wissens von der wörtlichen Bedeutung abweichen könne und abge-

---

<sup>303</sup> Ebd., S. 22.

<sup>304</sup> Vgl. ebd., S. 41.

<sup>305</sup> Ebd.

<sup>306</sup> Nur ein herausgegriffenes Beispiel: *Exercitatio Physico-Theologica De Opere Dei Hexaemero*, Quam [...] sub Praesidio [...] Ioh. Conrad Dannhaweri [...] Solenniter examinandam proponit [...] Martinus Ludinus [...]. Argentorati 1672 [recte: 1662], *Dies IV*, § 2, S. 11.

wichen sei.<sup>307</sup> Der Grund dafür, dass dieses Exempel so unstrittig erscheint, dürfte zum einen darin liegen, dass eine solche korrigierende Deutung in einer langen Tradition seit den Kirchenvätern steht und so leichter als gerechtfertigt erscheinen konnte. Es wurde zum Aufweis für die Möglichkeit überhaupt der Re-Interpretation der Stelle, die nach einer ersten Bedeutung der heliostatischen Theorie widerstreiten. Noch 1721 findet sich das beispielsweise bei Willem Jacob Gravesande (1688 -1742), *professor totius philosophia* in Leiden,<sup>308</sup> wenn er eine Anfrage des reformierten Theologen Jacques Saurin (1677-1730) mit Blick auf die notorisch gegen die Bewegung der Erde vorgebrachte Stelle *Jos 10, 12/13* beantwortet: „L’Ecriture-Sainte, comme mittel Auteurs l’ont prouvé, n’a pas pour but, dans les passages qu’on nous cite, de nous enseigner ce qui est; il s’agit des apparences, & les Auteurs les experiment. C’est ainsi que le Soleil & la Lune sont appellés deux garnds luminaires: ce nom convient au Soleil, mais la Lune n’est qu’un très petit corps, qui paroît lumineux par quelque peu de rayons réfléchis d’entre ceux que le Soleil lui envoie; [...]“<sup>309</sup> – und so weiter.

Wichtiger aber ist eine Ambivalenz, die sich bei diesem Beispiel im Blick auf die anderen, der heliostatischen Ansichten widerstrebenden Bibelstellen zeigt und wonach *Gen 1, 16* nicht ohne weiteres als Paradigma tauglich erscheint für eine bestimmte (und generelle) Anwendung des Gedankens der Akkommodation. Die angeführte *korrigierende* Deutung einer ersten Bedeutungszuweisung von *Gen 1, 16* stellt (nur) eine *präzisierende* Re-Interpretation dar – und so ist es denn auch in der überwältigenden Zahl der Fälle. Bereits bei den Kirchenvätern erfolgt sie nicht selten unter Rückgriff auf die alte philosophische Unterscheidung zwischen *οὐς...α* und *ποιότης*: In diesem Fall der Lichtkörper und das Licht, die beide nicht übereinstimmen müssten, so dass die Bezeichnung sich nicht auf die Größe der Objekts, sondern auf ihre Helligkeit beziehe

<sup>307</sup> Vgl. Wittich, *Consensus veritatis* [1659, 1682], cap. XXII, § 502ff, S. 231ff, § 508ff, S. 235ff, § 515, S. 237, § 517, S. 238, § 523, S. 239-242, cap. XXIII, § 827, S. 369.

<sup>308</sup> Zu ihm u.a. Paul Schuurman Willem Jacob ‚S Gravesande’s Defense of Newtonianism (1736). In: Id., *Ideas, Mental Faculties and Method. The Logic of Ideas of Descartes and Locke and Its Reception in the Dutch Republic, 1630-1750*. Leiden und Boston 2004, S. 129-155.

<sup>309</sup> Gravesande, „Lettre Sur le Mouvement de la terre, écrit à Mr. Saurin à l’occasion du Miracle opéré par Josue“ [1721]. In: Id., *Oeuvres philosophiques et Mathématiques [...]*, Seconde Partie. Amsterdam 1774, S. 298-310, hier S. 307.

(*secundum apparentiam*), oder aber es werden Überlegungen zur absoluten und relativen Größe zugrunde gelegt.<sup>310</sup> Seit Aristarch von Samos (310-230) waren die unterschiedlichen Größen von Sonne und Mond bekannt.<sup>311</sup> Dass man das Beispiel zudem nicht für eine allgemeine Akkommodationsannahme nutzen musste, zeigt eine Episode in der Auseinandersetzung. Der erwähnte Rothmann ist in einem Schreiben an Tycho Brahe der Ansicht, dass bei *Gen 1, 16* eine Akkommodation vorliegt.<sup>312</sup> Zwar widerspricht Tycho in diesem Zusammenhang nicht dem Gedanken der Akkommodation überhaupt, aber doch dem Vorliegen an dieser Stelle: Hätte sich Moses akkommodiert, so hätte er gerade nicht so gesprochen, wie es geschehen ist; denn das widerstreite dem Augenschein.<sup>313</sup> Im gleichen Schreiben geht er dann auch auf die beiden ‚großen Lichter‘ ein und bietet eine korrigierende Deutungen.

Immer wieder betont Tycho, dass seine (Kompormiß-)Theorie weder den Prinzipien der Physik noch der Heiligen Schrift widerstreite<sup>314</sup> – und wie er meint mit beidem da-

<sup>310</sup> Vgl. etwa Chrysostomos, *Homiliae in Genesin* [399-401], VI, 3 (*PG* 53, Sp. 57-59), ferner Basilius, *Hex*, 6, 9, oder Ambrosius, *Exam*, 4, 25; hierzu neben Erläuterungen zum Hintergrund bei Rainer Henke, *Basilius und Ambrosius über das Sechstagerwerk. Eine vergleichende Studie*, Basel 2000, S. 290-295, vor allem Karl Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*. Leipzig/Berlin 1914, S. 13-24.

<sup>311</sup> Vgl. u.a. Dmitri Panchenko, *Aristarchus of Samos on the Apparent Sizes of the Sun and the Moon*. In: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 11 (2001), S. 23-29, J. Berggren und N. Sidoli, *Aristarchus's on the sizes and distances of the sun and the moon: Greek and arabic Texts*. In: *Archive for History of Exact Sciences* 61 (2007), S. 213-254, Nathan Sidoli, *What we can learn from a diagram: The case of Aristarchus's On the sizes and distances of Sun and Moon*. In: *Annals of Science* 64 (2007), S. 525-547, Christian C. Carman, *Two Problems in Aristarch's Treatise on the sizes and distances of the sun and the moon*. In: *Archive for History of Exact Sciences* 68 (2014), S. 35-65. - Nach Anaximander ist die Sonne größer als der Peloponnes, vgl. Dirk L. Couprie, *Anaxagoras und die Größe der Sonne*, in: *Hyperboreus. Studia Classica*, 12 (2006), S. 55-76, sowie Id., *Anaxagoras and the Size of the Sun*. In: Elizabeth Close et al. (Hg.), *Greek Research in Australia [...]*. Adelaide 2009, S. 21-30.

<sup>312</sup> Bei allerdings anderen Schwerpunktsetzungen zu diesem Briefwechsel auch Miguel A. Granada, *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*. Napoli 1996, Kap. III, Adam Mosely, *Bearing the Heavens: Tycho Brahe and the Astronomical Community of the late Sixteenth Century*. Cambridge 2007.

<sup>313</sup> Brief Tychos an Rothmann vom 21. 2. 1589 (*Opera Omnia* VI, ed. Dreyer, S. 166-181, hier S. 177): „Sic Moses etsi in primo capite Geneseos de Mundi creatione agens, Astronomiae penetralia non refert, vtpote rudi populo scribens, nihil tamen in medium profert, quod non etiam ab ipsis Astronomis concedi queat.“

<sup>314</sup> Vgl. Brahe, *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis* [1588] (*Opera omnia* IV, ed. Dreyer, S. 156), ferner Id., *Astronomia instauratae Progymnasium Pars Tertia* [1592] (*Opera*

gegen die kopernikanische Theorie.<sup>315</sup> Nicht zuletzt, um die Probleme bei der Annahme einer Akkommodation zu umgehen,<sup>316</sup> wurde die tychonische Theorie, obwohl sie einige Zeit aufgrund der religiösen Ansichten ihres lutherischen Verteidigers auf den Index gelangte,<sup>317</sup> weithin und so denn auch von den Jesuiten favorisiert,<sup>318</sup> nicht zuletzt nach dem Verbot von 1616;<sup>319</sup> denn diese Theorie erscheint in der der Zeit alle Vorzüge zu besitzen,<sup>320</sup> aber weniger Nachteile als ihre Konkurrentinnen – und sie ist, wie mittlerweile unstrittig ist, weit mehr als nur eine Verlegenheitslösung (angesichts der

---

*omnia* III, S. 175): „non saltem contra omnem Physicam veritatem, sed & repugnante Sacrarum Literarum autoritate“; auch in einem Brief an Caspar Peucer (1525-1602) vom 13. 9. 1588 (*Opera Omnia* VII, ed. Dreyer, S. 127-141, hier S. 129), sowie in einem Schreiben an Thaddaeus Hegecius (1525-1600) vom 1. 11. 1589 (ebd., S. 196-218, hier S. 199).

<sup>315</sup> Zu Brahes Kritik an der kopernikanischen Theorie auch Ann Blair, Tycho Brahe's Critique of Copernicus and the Copernican System. In: *Journal of the History of Ideas* 51 (1990), S. 355-377, Robert S. Westman, Three Responses of the Copernican Theory: Johannes Praetorius, Tycho Brahe, and Michael Mästlin. In: Id., *The Copernican Achievement*. Berkeley 1975, S. 285-345, Owen Gingerich und James R. Voelkel, Tycho Brahe's Copernican Campaign. In: *Journal of the History of Astronomy* 29 (1998), S. 1-34, ferner Kristian P. Moesgaard, Copernican Influence to Tycho Brahe. In: *Studia Copernicana* 5 (1973), S. 31-55, sowie Id., How Copernicanism Took Root in Denmark and Norway. In: ebd., S. 117-151. Zum Hintergrund Nicoals Jardine und Alain Philippe Segonds, *La guerre des astronomes: La querelle au sujet de l'origine du système géo-héliocentrique à la fin du XVIe siècle*. Paris 2008, auch Giorgia Strano und Giancarlo Truffa, Tycho Brahe Cosmologist: An Overview on the Genesis, Development and Fortune of the geo-heliocentric world-systeme. In: Massimo Bucciantini, Michele Camerota und Sophie Roux (Hg.), *Mechanics and Cosmology in the Medieval and Early Modern Period*. Firenze 2003, S. 73-93; zudem Victor E. Thoren, Tycho Brahe: Past and future Research. In: *History of Science* 11 (1973), S. 270-283

<sup>316</sup> Zur Auseinandersetzung Irving A. Kelter, The Refusal to Accommodate: Jesuit Exegetes and the Copernican System. In: *Sixteenth Century Journal* 26 (1995), S. 273-283, insb. zur Deutung von *Eccl.* 1, 4: *Terra in aeternum stat*, eine der zentralen Passagen der Auseinandersetzung, die das reiche Frontispiz des Werkes des Jesuiten Jacques Grandami (1588-1672) als Motto schmückt, vgl. Id., *Nova Demonstratio Immobilitatis Terrae [...]*, s.l. [La Flèche] s.a. [1645]. Grandami ist ein Beispiel der Bindung der Theorie an die Bewahrung des biblischen Literalsinns und der dabei erfolgenden Kritik am Akkommodationsgedanken; ferner, dabei auch mit dem Blick auf Titelblätter, Volker R. Remmert, ‚Sonne steh still über Gibbon‘: Galileo Galilei, Christoph Clavius, katholische Biblexegese und die Mahnung der Bilder. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 28 (2001), S. 539-580, Id., Die Einheit von Theologie und Astronomie: Zur visuellen Auseinandersetzung mit dem kopernikanischen System bei jesuitischen Autoren in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. In: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 72 (2003), S. 247-295, Id., ‚Whether the Stars are Innumerable for Us?‘ Astronomy and Biblical Exegesis in the Society of Jesus Around 1600. In: Killeen/Forshaw (Hg.), *The Word*, S. 157-173, Id., Im Zeichen des Konsenses. Biblexegese und mathematische Wissenschaften in der Gesellschaft Jesu um 1600. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 33 (2006), S. 33-66, Id., Picturing Jesuit Anti-Copernican Consensus: Astronomy and Biblical Exegesis in the Engraved Title-Page of Clavius's *Opera mathema-*

biblischen Unvereinbarkeiten) ohne besonderen innovativen Charakter zur Lösung spezieller astronomischer Probleme.<sup>321</sup> Ihre abgerundete Gestalt hat sie in der *Astronomia Danica* des Christian Longomontanus (Christian Sørensen, 1562-1647) gefunden.<sup>322</sup>

Immer wieder ist erstaunt bemerkt worden, dass Galilei diese Theorie in seinem *Dialogo* von 1632 vollständig ignoriert,<sup>323</sup> auch wenn er sie kannte;<sup>324</sup> zudem ließen sich seine teleskopische Beobachtungen in seinem Werk *Sidereus Nuncius* von 1610 selbst

---

*tica* (1612). In: John O'Malley et al. (Hg.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*. Toronto/Buffalo/London 2006, S. 291-313, in diesen Beiträgen findet sich allerdings kein näheres Eingehen auf die Stellung der Jesuiten zur Akkommodation, das gilt auch für Patricia Radelet-De Grave, *La réception du copernicanisme dans les milieux jésuites belges*.“, in: Carmélia Opsomer (Hg.), *Copernic, Galilée et la Belgique. Leur réception et leurs historiens*. Brussel 1995, S. 89-100.

<sup>317</sup> Hierzu Michael-Pierre Lerner, „Tycho Brahe Censured“, in: Johan Robert Christianson et al. (Hg.), *Tycho Brahe and Prague: Crossroads of European Science*. Frankfurt/M. 2002, S. 95-101.

<sup>318</sup> Hierzu neben Robert J. W. Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700: An Interpretation*. Oxford 1979, S. 332-40, sowie Christine J. Schofield, *Tychonic and semi-Tychonic World Systems*. New York 1981, S. 170-177 sowie 187-189, zudem Ead., *The Geoheliocentric Mathematical Hypothesis in Sixteenth-century Planetary Theorie*. In: *British Journal for the History of Science* 8 (1965), S. 290-296, vor allem Michel-Pierre Lerner, *L'entrée de Tycho Brahe chez les jésuites ou le chant du cygne de Clavius*. In: Luce Giard (Hrsg.), *Les Jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*, Paris 1995, S. 147-187, zudem Walter Saltzer, „Galilei und die Jesuitenastronomie“ In: Wolfram Prinz und Andreas Beyer (Hrsg.), *Die Kunst und das Studium der Natur vom 14. zum 16. Jahrhundert*. Weinheim 1986, S. 7-40, Id., „Zum astronomischen Weltbild der Jesuiten. In: *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit* 1 (1997), S. 585-601, James M. Lattis, *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the Collapse of Ptolemaic Cosmology*. Chicago/London 1994, S. 118-144 sowie S. 163-179, ferner Kerry V. Magruder, *Jesuit Science After Galilei: The Cosmology of Gabriele Beati*. In: *Centaurus* 51 (2009), S. 189-212. Bereits der Jesuit Otto Cattenius (1583-1635) hatte in seiner Mathematik-Vorlesung das Planetensystem des Tycho übernommen, wobei er die ‚hypothetische‘ Deutung wählt, vgl. Albert Kraye, *Mathematik im Studienplan der Jesuiten. Die Vorlesung von Otto Cattenius an der Universität Mainz (1610/11)*. Stuttgart 1991, dort neben der *Einleitung* insb. S. 135ff, ferner John L. Russell, *Catholic Astronomers and the Copernican System after the Condemnation of Galilei*. In: *Annals of Science* 46 (1989), S. 365-386; kein sonderliche Berücksichtigung findet dieser Aspekt bei Marcus Hellyer, *Catholic Physics: Jesuit Natural Philosophy in Early Modern Germany*. Norte Dame 2005.

<sup>319</sup> Auch von Giordano Bruno wurde dieser Kompromiß abgelehnt, hierzu Hilary Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Kap. „Bruno and the Gilbert Circle“, S. 86-98.

<sup>320</sup> Bereits in der allerdings sehr knappen Schrift von Emil Schinz, *Würdigung des tychonischen Weltsystemes aus dem Standpunkte des XVI. Jahrhunderts*. Halle 1856, wird zu zeigen versucht, dass es in der Zeit Gründe für die Bevorzugung der tychonischen Theorie ge-

von versierten Aristotelikern erklären.<sup>325</sup> Man konnte Beobachtungen nachvollziehen, die Galilei als schlagende Beweise für die kopernikanische Auffassungen sehen, aber keine solchen Schlüsse daraus ziehen.<sup>326</sup> So konnten Galileos Entdeckung der Jupitermonde und der Venusphasen ebenso eine Bestätigung für die tychonische wie für die kopernikanische Theorie bedeuten.<sup>327</sup> Beim Blick auf die frühe Rezeption der kopernikanischen Theorie sind bislang nur selten die *zeitgenössisch* keineswegs unbeachtlichen Argumente der aristotelischen Scholastik *für* die Position und Bewegungslosigkeit

---

geben hat.

<sup>321</sup> Hierzu auch Owen Gingerich und Robert S. Westman, *The Wittich Connection: Conflict and Priority in late Sixteenth-Century Cosmology*. Philadelphia 1988, zu Paul Wittich (bis 1586) – ich konnte nicht feststellen, auch wenn beide aus Schlesien stammen, ob es sich bei Christoph Wittich um einen Verwandten von P. Wittich handelt – werden Einflüsse auf die Ausbildung der tychonischen Theorie, wenn nicht Vorwegnahmen zugestanden, vgl. zu ihm auch Granada, *El debate cosmológico en 1588*, S. 31-59, sowie Robert Goulding, Henry Savile and the Tyconic World-System. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 58 (1995), S. 152-179. – Zudem Grant McColley, George Valla: An Unnoted Advocate of the Geo-Heliocentric Theory. In: *Isis* 33 (1941), S. 312-314.

<sup>322</sup> Hierzu jetzt auch Noel M. Swerdlow, *The Lunar Theories of Tycho Brahe and Christian Longomontanus in the ‚Progymnasmata‘ and in the ‚Astronomia Danica‘*. In: *Annals of Science* 66 (2009), S. 5-58.

<sup>323</sup> Hierzu aber auch Howard Margolis, *Tycho’s System and Galileo’s Dialogue*. In: *Studies in the History and Philosophy of Science* 22 (1991), S. 259-275.

<sup>324</sup> So heißt es zu seinem *Dialogo* in einem Schreiben an Elia Diodati (1576-1661) vom Oktober 1629, vgl. Stillman Drake, *Galileo At Work: His Scientific Biography*. Chicago/London 1978, S. 310: „[B]esides the material on the tides, there will be inserted many other problems and a most ample confirmation of the Copernican system by showing the nullity of all that had been brought by Tycho and others to the contrary.“ Zum Kopernikanismus bei Galileo auch Drake, *Galileo’s Steps to Full Copernicanism, and Back*. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 18 (1987), S. 93-105, der das mit dem Jahr 1595 annimmt.

<sup>325</sup> Hierzu Roger Ariew, *Theory of Comets at Paris During the 17th Century*. In: *Journal of the History of Ideas* 53 (1992), S. 355-372, sowie Id., *Descartes and the Last Scholastics*. Ithaca 1999, auch Id., *The Initial Response to Galileo’s Lunar Observations*. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 32 (2001), S. 571-581, dabei auch zur Kritik an Fred Wilson, *Galileo’s Lunar Observations: Do They Imply the Rejection of Traditional Lunar Theory?* In: *Studies in History and Philosophy of Science* 31 (2001), S. 1-14.

<sup>326</sup> Vgl. auch Roger Ariew, *Some Reflections on Thomas Kuhn’s Account of Scientific Change*. In: *Centaurus* 51 (2009), S. 294-298.

<sup>327</sup> Zur Bedeutung der Venusphasen für das Kopernikanische System auch Thomas Kuhn, *The Copernican Revolution*. Cambridge 1957, S. 222-224; die landläufige Auffassung korrigierend Roger Ariew, *The Phases of Venus before 1610*, *Studies*. In: *History and Philosophy of*

keit der Erde in den Blick gekommen.<sup>328</sup> Galileis Gezeitenargument erschien immer wieder als untauglich für den zu erbringenden Beweis und an einigen Stellen schien das, was Galilei für die Unbedenklichkeit der Erdbewegung ins Feld führte, eher als Täuschung denn als gültiges Argument.<sup>329</sup> In jüngerer Zeit finden sich hierzu freilich balancierende historische Untersuchungen.<sup>330</sup> Für das Gewicht dieser Theorie aus der Sicht Galileis spricht, dass er ursprünglich seinem berühmten *Dialogo* den Titel *Dialogo del flusso e refluxo del mare* geben wollte, auf den er dann nicht deshalb verzichtete, weil

---

Science 18 (1987), S. 81-92, ferner Neil Thomason, Sherlock Holmes, Galileo, and the Missing History of Science. In: PSA 1994, Vol. 1, S. 323-333, Id., 1543 – The Year Copernicus Didn't Predict the Phases of Venus. In: Anthony Corones and Guy Freeland (Hg.), 1543 and All That. Image and Word, Change and Continuity in the Proto-scientific Revolution. Dordrecht 2000, S. 291-332.

<sup>328</sup> Zu den Ausnahmen gehört Edward Grant, In Defense of the Earth's Centrality and Immobility: Scholastic Reaction to Copernicanism in the Seventeenth Century. Philadelphia 1984, sowie Id., Planets, Stars, and Orbs: the Medieval Cosmos, 1200-1687. Cambridge 1994.

<sup>329</sup> Etwa zur Beobachtung der Bewegung der Sonnenflecken als Argument, hierzu mit Versuchen der Rekonstruktion u.a. A. Mark Smith, Galileo's Proof for the Earth's Motion Form the Movement of Sunspots. In: Isis 76 (1985), S. 543-551, Keith Hutchison, Sunspots, Galileo, and the Orbit of the Earth. In: Isis 81 (1990), S. 68-74, David Topper, Galileo, Sunspots, and the Motion of the Earth. In: Isis 90 (1999), S. 757-767, dazu Owen Gingerich, The Galileo sunspot controversy: Proof and Persuasion. In: ebd., S. 77-78, auch Frederic J. Baumgartner, Sunspots or Sun's Planets: Jean Tarde and the Sunspot Controversy of the early seventeenth century. In: Journal for the History of Astronomy 18 (1987), S. 44-54, neben William R. Shea, Galileo, Scheiner, and the Interpretation of Sunspots. In: Isis 61 (1970), S. 498-519, Rivka Feldhay, Producing Sunspots on an Iron Pan. Galileo's Scientific Discourse. In: Henry Krips, J. E. McGuire und Trevor Melia (Hg.), Science, Reason, and Rhetoric. Pittsburgh und Konstanz 1995, S. 119-144, dazu Peter Machamer, Comment: A New Way of Seeing Galileo's Sunspots (and New Ways to Talk too). In: ebd., S. 145-152; vgl. bereits Emil Wohlwill, Zur Geschichte der Entdeckung der Sonnenflecken. In: Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik 1 (1909), S. 443-454.

<sup>330</sup> Vgl. u.a. Eric J. Aiton, Galileo's Theory of the Tides. In: Annals of Science 10 (1954), S. 44-57, Stillman Drake, Galileo Gleanings X: Origin and Fate of Galileo's Theory of the Tides. In: Physis 3/1961, S.185-194, H.L. Burstyn, Galileo's Attempt to Prove That the Earth Moves. In: Isis 53 (1962), S. 337-351, Serge Moscovici, Les développements historiques de la théorie galiléenne des marées. In: Revue d'histoire des Sciences 18 (1965), S. 193-220, William R. Shea, Galileo's Claim to Fame: the Proof that the Earth Move From the Evidence of the Tides. In: British Journal for the History of Science 5 (1970), S. 111-127, Harold I. Brown, Galileo, the Elements, and the Tides. In: Studies in History and Philosophy of Science 7 (1976), S. 337-351. William R. Shea, Galileo's Intellectual Revolution. London/Basingstoke 1972, S. 172-189, William A. Wallace, Galileo's Early Arguments for Geocentrism and His Later Rejection of Them. In: Paolo Galluzzi (Hg.), *Novità celesti e crisi del sapere*, Firenze 1984, S. 31-40, Joseph C. Pitt, Galileo, Rationality and Explanation. In: Philosophy of Science 55 (1988), S. 87-103, Mario G. Galli, L'argumentazione di Galileo

er seiner Theorie misstraute, sondern auf Anweisung Papst Urban VIII. und der Zensoren.<sup>331</sup> Allerdings ist es im Einzelnen selbst gegenwärtig nicht leicht, seine Argumentationen angesichts ihres Vorkontexts zu analysieren und zu evaluieren<sup>332</sup> und das gilt auch für andere Argumente Galileis.<sup>333</sup>

Wichtiger im vorliegenden Zusammenhang ist, dass die besagte Deutungsmöglichkeit von *Gen* 1, 16 auch an dem Umstand augenfällig wird, dass in der philosophischen Argumentation auf dieses Phänomen zurückgegriffen wird, wenn auch nicht unter expliziten Bezug auf das *biblische* Beispiel. So unter anderem bei Descartes, wenn es bei ihm um die Trüglichkeit des Sehens geht, die sich darin zeige, dass man sich durch helle glänzende Körper hinsichtlich ihrer Größe täuschen lasse.<sup>334</sup> Explizit das biblische Beispiel verwendet Amos Comenius (Komensky 1592-1670) in der Vorrede zu seinem

---

in favore del sistema copernicano dedotta dal fenomeno delle maree. In: *Angelicum* 60 (1983), S. 386-427, jüngst hierzu Rossella Gigli, L'errore fruttuoso'. L'argomento galileiana delle maree nella critica recente. In: *Rivista di storia della filosofia* 51 (1996), S. 641-658, ferner Paolo Palmieri, Re-examining Galileo's Theory of Tides. In: *Archive for the History of the Exact Sciences* 53 (1998), S. 223-375, dazu auch Ron Naylor, Galileo's Tidal Theory. In: *Isis* 98 (2007), S. 1-22.

<sup>331</sup> Hierzu Stillman Drake, The Title Page and Preface of Galileo's *Dialogue*. In: *Quaderni d'italianistica* 1 (1980), S. 139-156, sowie Id., Reexamining Galileo's *Dialogue*. In: William A. Wallace (Hg.), *Reinterpreting Galileo*. Washington 1986, S. 155-175; spannende Beobachtungen aus Anlaß der aus der Titeländerungen resultierenden Änderung der Argumentationsstrategie finden sich bei James Maclachlan, „Drake Against the Philosophers“, in: Trevor H. Levere und William R. Shea (Hg.), *Nature, Experiment, and the Sciences: Essays on Galileo and the History of Science in Honour of Stillman Drake*. Dordrecht/Boston/London 1990, S. 123-144, insb. S. 136ff.

<sup>332</sup> Vgl. zu einem immer wieder angesprochenen Exempel hinsichtlich der Unbedenklichkeit der Erdbewegung Paolo Palmieri, „Galileus deceptus, non minime deceptus: A Re-appraisal of a Counter-Argument in *Dialogo* to the Extrusion Effect of a Rotating Earth“, in: *Journal of the History of Astronomy* 39/2008, S.425-452, dort auch weitere Hinweise auf die bisherigen Forschung. Zu einem anderen Beispiel, seine überaus strittigen Ergebnisse mit den Pendel-Experimenten, die aufwendigen Nachstellungen bei Paolo Palmieri, A Phenomenology of Galileo's Experiments With Pendulums. In: *British Journal for the History of Science* 42 (2009), S. 479-513.

<sup>333</sup> So z.B. seine Reaktion auf das sog. Schiffmast-Argument - also wo ein Stein, der vom Mast eines fahrenden Schiffes fällt, landet -, hierzu u.a. Maurice A. Finocchiaro, Defending Copernicus and Galileo: Critical Reasoning and the Ship Experiment Argument. In: *The Review of Metaphysics* 64 (2010), S. 75-103.

<sup>334</sup> Vgl. Descartes, *Meditationen* [Meditationes, 1641], Hamburg (1915) 1972, *Med.* III, § 17 (S. 31/32).

Lehrbuch der Physik. Just mit ihm belegt er die gegenseitige Korrigierbarkeit der von ihm unterschiedenen drei Erkenntnisformen – Sinneswahrnehmungen (*experientia*), Vernunft (*ratio*) und Heilige Schrift (*scriptura*): Ohne die *ratio*, nur mit der Erfahrung würde die Volksmeinung (*vulgus*) niemals den Mond kleiner als die Sterne sehen.<sup>335</sup> Obwohl er als Heidelberger Student die Handschrift des *Opus de revolutionibus caelestibus* erwarb, die von Joachim Rheticus in die Hände des Heidelberger Mathematikers und Professors für orientalische Sprachen Jakob Christmann (1554-1613) gelangte, der nicht nur in eine Auseinandersetzung mit Joseph Scaliger (1540-1609) in Fragen der Chronologie verstrickt war,<sup>336</sup> sondern in seinem nur 54 Seiten umfassenden Werk *Nodus Gordius sinuum explicatus* einen Anhang mit dem Bericht über eigene Beobachtungen mit dem Teleskop.<sup>337</sup> Ende der dreißiger Jahren verkaufte er die Handschrift an den Bücherliebhaber Otto von Nostitz (1608-1667) und die mehr als 300 Jahre verschollen blieb<sup>338</sup> Comenius gehörte wie viele seiner Zeitgenossen zu den vehementen Gegnern der kopernikanischen Theorie. Bacon ist ob seiner mehrfach ausgesprochenen Zurückweisung der kopernikanischen Theorie,<sup>339</sup> oftmals gerügt worden, aber diese

---

<sup>335</sup> Vgl. Comenius, *Physicae ad lumen divinum reformatae Synopsis, Philodidacticorum et Theodidacticorum censurae exposita* [1633, 1647, 1663]. In: Id., *Physik [...]*, hg., übersetzt und erläutert von Joseph Reber, Gießen 1896, S. 1-455, hier S. 15-17.

<sup>336</sup> Hierzu die Hinweise bei Anthony Grafton, Joseph Scaliger. *A Study in the History of Classical Scholarship. II. Historical Chronology*. Oxford 1993, u.a. S. 400/01, ferner Cantor, *Vorlesungen Geschichte der Mathematik. II: Von 1200-1668*. Leipzig 1892, S. 549 und S. 555.

<sup>337</sup> Vgl. Christmann, *Nodus Gordius ex doctrina sinuum explicatus. Accedit appendix observationum quae per Radium artificiosum habitae sunt circa Saturnum, Iovem & Lucidores stallas affica*. Heidelbergiae 1612.

<sup>338</sup> Vgl. Jerzy Zatycki, *Vorbericht über das Manuskript*. In: Nicolaus Copernicus, *De revolutionibus*, Faksimile des Manuskriptes, Hildesheim 1974, S. 5-56, insb. S. 26-28.

<sup>339</sup> Vgl. u.a. Bacon, *Novum Organum* [1620]. In: Id., *The Works [...]*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis und Douglas Heath. Vol. I. New Edition. London 1889, S. 147-365, lib. II, Aph. 36 (S. 297/98), auch Aph. 46 (S. 327), ferner Id., *De dignitate et augmentis scientiarum* [1623]. In: ebd., S. 423-837, lib. III, cap. IV (S. 552). Hier (S. 551-554) explizit jede Auffassung einer mathematischen Astronomie ab; in englischer Übersetzung (Bacon, *Works IV*, S. 348/49): „Such demonstrations, however, only show how all these things [scil. the heavenly phenomena] may be ingeniously made out and disentangled, not how they may truly subsist in Nature; and indicate the apparent motions only, and a system of machinery arbitrarily devised and arranged to produce them – not the very causes and the truth of things. Wherefore astronomy, as it now is, is fairly enough ranked the mathematical arts, not without disparagement to its dignity; seeing that, if it

Rügen nehmen oftmals wenig Rücksicht auf seine Auffassungen und begründen, aus der heraus er die Ablehnung formuliert,<sup>340</sup> und welche Theorie er stattdessen favorisierte<sup>341</sup> und auch nicht auf den allgemeinen Stand der Diskussion der kopernikanischen Theorie.<sup>342</sup>

Ein Werk mit dem Titel *Astronomia ad lucem physicam reformanda, novis non ad placitum fictis, sed veris et realibus*, an dem er vor allem zwischen 1618 und 1621 arbeitete, blieb unvollendet.<sup>343</sup> Comenius dürfte wohl zu den dezidierten Anhängern der tychonischen Auffassung gehört – wie letztlich aus einer allerdings eher *en passant*

chose to maintain its propter office, it ought rather to be counted as the noblest part of physics.”

<sup>340</sup> Vgl. bereits Thomas S. Kuhn, *Mathematical versus Experimental Tradition in Western Science*. In: Id., *The Essential Tension*. Chicago 1977, S. 31-66, hier S. 46: „Those critics who ridicule him [scil. Bacon] for failing to recognize the best science of his day have missed the point. He did not reject Copernicanism because he preferred the Ptolemaic system. Rather, he rejected both because he thought that no system so complex, abstract and mathematical could contribute to either the understanding or the control of Nature.”

<sup>341</sup> Graham Rees hat versucht, darauf eine Antwort zu geben, vgl. Id., *Francis Bacon's Semi-Paracelsian Cosmology*. In: *Ambix* 22 (1975), S. 81-101, Id., *Francis Bacon's Semi-Paracelsian Cosmology and the Great Instauration*. In: ebd., S. 161-183, sowie Id., *The Fate of Bacon's Cosmology in the Seventeenth Century*. In: ebd. 24 (1977), S. 27-38, Id., *Matter-Theory: A Unifying Factor in Francis Bacon's Natural Philosophy?* In: *Ambix* 24 (1977), S. 110-125, Id., *Francis Bacon on Verticity and the Bowels of the Earth*. In: *Ambix* 26 (1979), S. 202-211, Id., *Atomism and Subtlety in Francis Bacon's Philosophy*. In: *Annals of Science* 37 (1980), S. 549-571, Id., *An Unpublished Manuscript by Francis Bacon: 'Sylvia Sylvarum'*. *Drafts and Other Working Notes*. In: *Annals of Science* 38 (1981), S. 377-412, Id., *Bacon's Philosophy: Some New Sources with Special Reference to the Abecedarium Novum Naturae*. In: M. Fattori (Hg.), *Francis Bacon: Terminologia e Fortuna*. Roma 1984, S. 223-244, Id., *Quantitative Reasoning in Francis Bacon's Natural Philosophy*. In: *Nouvelles de la République des Lettres* 1 (1985), S. 27-48, Id. und Ch. Upton, *Francis Bacon's Natural Philosophy: A New Source (De viis mortis)*. A transcription of manuscript Hardwick 72 A with translation and commentary. Chalfont St. Giles 1984, ferner Antonio Perez-Ramos, *Francis Bacon and Astronomical Inquiry*. In: *British Journal for the History of Science* 23 (1990), S. 197-205; zu Bacons Antifiktionalismus Graham Rees, *Mathematics and Francis Bacon's Natural Philosophy*. In: *Revue internationale de Philosophie* 40 (1986), S. 399-426, insb. S. 414ff.

<sup>342</sup> Dazu u.a. John L. Russell, *The Copernican System in Great Britain*. In: *Studia Copernicana* 5 (1973), S. 189-239, insb. S. 215-17, zur Rezeption in England. Norris S. Hetherington, *Almanacs and the Extent of Knowledge of the New Astronomy in Seventeenth-century England*. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 119 (1975), S. 275-279.

<sup>343</sup> Vgl. Josef Theodor Müller, *Zur Bücherkunde des Comenius [...]*. In: *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft* 1 (1895), S. 19-53, insb. S. 29ff, sowie Heinz-Joachim Heydorn, *Jan Amos Comenius. Geschichte und Aktualität 1670-1970*, Bd. 2: *Eine Bibliographie des Gesamtwerkes*. Glashütten 1971, S. 19.

fallenden Bemerkung hervorgeht.<sup>344</sup> Auch wenn man wenig über die Gründe seiner Ablehnung weiß – seine Schrift *Refutatio philosophiae Cartesianae et astronomicae Copernicanae* vernichtete 1656 ein Brand<sup>345</sup> –, zeigt sein Beispiel, dass die Präferenz von *ad-litteram*-Interpretationen keineswegs als notwendig für die Zurückweisung eines Heliozentrismus erschien und selbst dann, wenn die Bereitschaft bestand, einen Konflikt mit nicht-biblischen oder nicht-exegetischen Gründen durch Bedeutungsübergang zu schlichten, musste das nicht zwangsläufig auch die Anerkennung dieser Theorie bedeuten.

Thomas Whites (1593–1676), katholischer Theologe, veröffentlicht 1642 sein Werk *De mundi dialogi tres* versucht den Ausgleich zwischen der aristotelischen Philosophie und der Annahme der sich bewegenden Erde. In dem kurzen Abschnitt „De interpretatione Sacrarum literarum“ findet sich allerdings keine Erwähnung des Akkommodationsgedankens.<sup>346</sup> Zweifellos waren Korrekturen am wörtlichen Sinn der Schrift im 16. und 17. Jahrhundert unter Rückgriff auf extrabiblischen Wissens nicht ungewöhnlich. Auf den ersten Blick macht es ein solcher Befund umso erstaunlicher, wie schwer man sich mit der Korrektur von Bibelstellen tat, die der kopernikanischen Theorie in einem ersten Sinn widersprechen – unabhängig von der Frage der Tauglichkeit in dieser Hinsicht des Beispiels von *Gen 1, 16*. Die Erklärung ist komplex und enthält eine Reihe

<sup>344</sup> Vgl. Comenius, *Scholas Ludus Seu Encyclopaedia Viva. Hoc est Januae Linguarum praxis Scenica* [...1651]. In: Id., *Didacticorum Operum Pars III. Ediotio anni 1657 lucis opere expressa*. ND Pragae 1957, Sp. 830-1050, Pars V, Actus II, Scena IV, Sp. 947/48: „Sol & Luna pro centro gyrationis suae habent Terram, quae ut stella fixae: quantum nō[n] adeo praecise [...]. At Planetae centrum sui motus circa Solem habent: ideoque supra Solem constituti apogaei sunt (altissimi) & *directi*: in oppositio perigaei (humillimi) & *retrogadi*: ad latera, per aliquot dies stationarii.“ Auch Sigmund Günther, Comenius als Geograph und Naturforscher In: *Das Ausland* 65 (1892), S. 241-244, und S. 260-264, ist der Ansicht, dass Comenius ein dezidiertes Anhänger der tychonischen Theorie gewesen sei; vgl. aber auch Comenius, *Physicae ad lumen divinum reformatae Synopsis* [1633, 1647, 1663], S. 189.

<sup>345</sup> Zum Thema auch Pavel Floss, Komensky und der Kopernikanismus. In: *Acta Comeniana* 6 (1985), S. 25-36, zum Hintergrund Id., Comenius – Kosmogonie und Kosmologie. In: *Colloquia Comeniana* 1 (1968), S.83-110.

<sup>346</sup> White, *De Mvndo Dialogi Tre : Qvibvs Materia, Hoc Est, Qvantitas, Nvmervs, Figvra, Partes, partium qualitas & genera: Forma, Hoc Est, Magnorum Corporum Motvs, & motuum intentata hactenus Philosophis Origo: Caussæ, Hoc Est, Movens, Efficiens, Gvbernans, caussa Finalis, durationis quoque principium & terminus: Et Tandem Definitio, Rationibus purè è naturâ depromptis aperiuntur, concluduntur [...]. Parisiis 1642, Dialogus secundus, De forma mundi seu motu magnorum Corporum, S. 131-133.*

von Komponenten, auf die hier nicht alle näher eingegangen werden kann: So etwa nicht auf die besondere Bedeutung, die das Festhalten am *sensus literalis* für alle Konfessionen im 17. Jahrhundert bei der *probatio theologica* besessen hat<sup>347</sup> und die sich vor allem in einem verhältnismäßig strengen Kriterium der Notwendigkeit für den Bedeutungsübergang niederschlagen hat; dazu gehört aber auch die komplizierte Autorisierung eines Abweichens angesichts der Vorprägungen durch die Tradition, wie das bei so vielen als unproblematisch erscheinenden Exempeln der Fall gewesen ist – und so denn auch bei *Gen 1, 16*, nicht aber bei den heliostatischen Vorstellungen widerstrebenden Bibelpassagen. Ist ist mithin her dann ein Problem der Abhängigkeit des Vertrauens in ein *tradiertes* und *nichtbiblisches* Wissen.

#### 6. Die Unterscheidung zwischen *cognitio philosophica* und *cognitio vulgaris*

In seinem *liber creaturam* stellt Raymond de Sarabunde (bis 1436) das Buch der Natur (*liber naturae*) gegen die Heilige Schrift (*liber Bibliae*), insofern diese Manipulationen und verfälschende Interpretationen zulasse: „[...] Primus liber, naturae, non potest falsificari, nec deleri, nec false interpretari. Ideo haeretici non possunt eum false intelligere; nec aliquis potest fieri in eo haereticus. Sed secundus potest falsificari et false interpretari et male intelligi.“<sup>348</sup> Der in diesem Zusammenhang entscheidende Punkt betrifft die unterschiedliche Zugänglichkeit beider Bücher: Das Buch der Natur ist nach Sarabunde allen Menschen gemeinsam, den Theologen wie den Laien, während das Verständnis der Heiligen Schrift sich allein dem der theologischen Experten erschließe.<sup>349</sup> Das Buch der Natur besitze Vorrang gerade wegen seiner Zugänglichkeit. Dass das Buch der Natur als ein offenes Buch gesehen wird – auch ohne den direkten Vergleich mit der Heiligen Schrift – ist im 17. Jahrhundert nicht ungewöhnlich. So kann

<sup>347</sup> Ausführlich hierzu am Beispiel Galileis L. Danneberg, *Hermeneutik zwischen Theologie und Naturphilosophie*.

<sup>348</sup> Vgl. Raymund, *Theologia naturalis seu liber creaturarum* [1436]. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852. Mit literaturgeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von Friedrich Stegmüller, Stuttgart/Bad Cannstatt 1966, *Prologus*, S. 36/37.

<sup>349</sup> Vgl. ebd., S. 38.

es bei William Harvey (1578-1657) heißen, dass man sein anatomisches Wissen weniger auf die Bücher anderer stützen solle, ohne selbst zu experimentieren, und zwar gerade deshalb nicht, weil das Buch der Natur offen und leicht lesbar sei.<sup>350</sup> Bei Ernst Haeckel (1834-1919) tönt es nach mehr als 200 Jahren noch ganz ähnlich.<sup>351</sup>

Auf den ersten Blick scheint sich Ähnliches bei Galilei zu finden. Zwar ist auch er der gängigen Ansicht, die Heilige Schrift könne niemals lügen oder einen Irrtum aufweisen, doch gelte das nicht für ihre Interpreten, insonderheit dann nicht, wenn sie einige Stellen *nur* wörtlich verstehen wollten.<sup>352</sup> Im Unterschied zum göttlichen Buch der Heiligen Schrift kenne das Buch der *Natur* keine ‚Akkommodationen‘. Die Gesetze der Natur seien ebenso wie die Worte der Heiligen Schrift aus dem Göttlichen Wort hervorgegangen, doch folgten erstere gehorsam dem Willen Gottes, vor allem passten sie sich nicht dem Menschen an: „sieno o non sieno esposti alle capacità d gli uomini“.<sup>353</sup> Die Pointe jedoch liegt bei Galilei in dem bekannten Diktum, dass das Buch Natur in mathematischen Zeichen geschrieben sei, die man (eigens) zu erlernen habe, ansonsten sei dieses Buch wie ein unzugängliches Labyrinth („obscuro laberinto“).<sup>354</sup> Dergleichen bahnte sich seit längerem an – etwa wenn Kopernikus in der Dedikations-

<sup>350</sup> Vgl. Harvey, *Exercitationes de generatione animalium* [...], Londini 1651, *Praefatio*, B<sup>v</sup>: „[...] citra rerum ipsarum examen, ex aliorum commentariis instituti; praesertuim, cum tam apertus facilisque Naturae liber sit.“

<sup>351</sup> Haeckel, *Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck* [...]. Jena 1882, S 46: „Die geläuterte Naturerkenntnis der Gegenwart kennt nur jene natürliche Offenbarung, die im Buche der Natur für Jedermann offen da liegt, und die jeder vorurteilsfreie, mit gesunden Sinnen und gesunder Vernunft ausgestattete Mensch aus diesem Buche lernen kann.“ – Bei Johann Georg Hamann (1730-1788) indes ist das *Buch der Natur* ein ‚versiegeltes‘ Buch, mit einer Sprache, die ‚stumm‘ bleibt, die ohne einen ‚Schlüssel‘ nicht zugänglich ist und dieser ‚Schlüssel‘ findet sich nicht ohne die Auslegung seines Schöpfers, vgl. die Passagen bei Hamann, *Londoner Schriften. Historisch-kritische Neuedition* von O. Beyer und B. Weissenborn, München 1993, S. 152, S. 209, S. 307, S. 411, S. 417.

<sup>352</sup> Vgl. Galilei, „Lettera a D. Benedetto Castelli“ [1613] (*Le Opere* V, S. 279-288, hier S. 282): „[...] la Scrittura non può errare, potrebbe nondimeno alvolta errare alcuno d’suoi interpreti ed espositori, in varii modi: tra i quali uno sarebbe gravissimo e frequentissimo, quando volessero fermarsi sempre nel puro significato parole [...]“ Auch Id., „Lettera a Madama Christina di Lorena Granduchessa di Toscana“ [1615] (*Le Opere* V, S. 307-348, hier S. 315-318).

<sup>353</sup> Galilei, „Lettera“ [1613], S. 282.

<sup>354</sup> Galilei, „Il Saggiatore“ [1623] (*Le Opere* VI, S. 199-372, hier S. 232): „Egli è scritto on lingua matematica, e i caratteri sono triangoli, cerchi ed altre figure geometriche [...]“

epistel an den Papst schreibt, *mathemata mathematicis scribuntur*,<sup>355</sup> und bereits bei ihm ist das kritisch gegen die Bibelexegeten gerichtet, die als nicht mathematisch Ausgebildete zu wenig von den neuen astronomischen Wissensansprüchen verstehen, so dass sie diese aufgrund einiger Stellen der Heiligen Schrift womöglich zurückweisen würden. Ähnliches findet sich bei Kepler in seiner *Astronomia nova*.<sup>356</sup> Nicht, dass es sich überhaupt um die Rede von Experten hinsichtlich bestimmter Wissensbereiche handelt, sondern wichtig ist, dass in Fragen des Widerstreits zwischen intra- und extrabiblisches Wissensansprüchen *allein* Experten des letzteren kompetent entscheiden könnten. Bei Galilei findet sich aber noch ein weiteres Moment: In der Heiligen Schrift hat sich an das Fassungsvermögen des Menschen anbequemt; aber es nach Galilei die ‚größte Torheit‘, wie er sagen lässt, wenn man der Ansicht sei, „dass Gott das Weltall dem geringen Fassungsvermögen ihrer Vernunft entsprechend geschaffen habe und nicht vielmehr nach seiner unermesslichen, ja unendlichen Macht.“<sup>357</sup> Zwar gibt es die Akkommodation, aber die menschliche Fassungskraft bildet kein Kriterium dafür, wie Gott die Welt geschaffen habe. Später wird Cartesianer (wie Clauberg und Wittich) für die Größe des Weltalls Gottes unermesslichen Macht zum Argument.

Im Blick auf das extrabiblisches Wissen gibt es zwei wohl immer wahrgenommene Probleme, die den Umgang mit der Heiligen Schrift begleitet haben. Das erste ist die tendenzielle *Insuffizienz* der Heiligen Schrift hinsichtlich des Wissens überhaupt, aber auch des theologischen Wissens insbesondere. Das erzeugt zahlreiche Lösungsvorschläge, wie sich die Beweislehre, die *probatio theologica* so fassen lässt, dass sich alle glaubensrelevanten Sätze aus der Heiligen Schrift beweisen lassen. Galilei bemerkt denn auch, dass von der Astronomie in der Heiligen Schrift nur ein so geringfügiger

---

<sup>355</sup> Kopernikus, *De revolvionibus orbitu, coelestium, Libri VI.* [...]. Basileae 1543 (ND 1971), *Praefatio Authoris* (unpag.).

<sup>356</sup> Vgl. Kepler, *Astronomia nova A,,tiolÒghtoj, sev Physica Coelestis, tradita commentariis De motibus stellae Martis* [...1609], *Argvmenta singvlorvm capitvm* (*Gesammelte Werke* III, ed. Max Caspar, S. 36).

<sup>357</sup> Galilei, *Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme das ptolemäische und das kopernikanische.* Aus dem Italeinischen übersetzt und erläutert von Emil Strauss [...1891]. Hg. von Roman Sexl und Karl von Meyenn. Darmstadt 1982, Dritter Tag, S. 387.

Teil enthalten ist, dass sie nicht einmal die (bekannten) Planeten erwähne.<sup>358</sup> Angesichts der unzähligen Schlussfolgerungen in den Wissenschaften biete sie ein schieres Nichts an Wissen.<sup>359</sup> An zahlreichen Stellen findet sich Ähnliches bei Kepler. Zu der tendenziellen Insuffizienz der Heiligen Schrift im Blick auf die aus ihr zu schöpfenden Wissensansprüche tritt ihre *Inhomogenität*. Sie weist nicht allein Wissensansprüche auf oder es lassen sich solche aus ihr gewinnen, die nicht allein ihr eigentümlich sind – das heißt: Es gibt in der Heiligen Schrift ein niedergelegtes Wissen, das sich auch auf der Grundlage bibelexterner ‚Quellen‘ gewinnen lässt – also etwa sowohl aus der *ratio* als auch aus der *revelatio*. Es kommt zu einer zweifachen Begründung eines Wissensanspruchs, die beide zwar nicht dasselbe leisten mögen, wenn der Heiligen Schrift die Priorität in Bezug auf den erreichbaren Gewissheitsgrad zukommt, die beide gleichwohl als hinreichend für die menschliche Akzeptanz des betreffenden Wissens erscheinen – und das erweist sich als ein anhaltendes und beunruhigendes Problem.

Zum einen in der Hinsicht, dass diese Abundanz der Beweismittel eine Erklärung forderte, mithin zu erklären aufgegeben war, weshalb sich der Gehalt der Heiligen Schrift nicht auf die Wahrheiten der Offenbarung beschränkt. So versucht Thomas von Aquin wiederholt zu zeigen,<sup>360</sup> dass es geradezu notwendig gewesen sei, dass von Gott (zum Teil) selbst das offenbart worden sei, was die natürliche Vernunft ohne Beistand zu erkennen vermag, was aber nur wenigen Menschen direkt und ohne Anstrengung zugänglich ist.<sup>361</sup> Nur erwähnt sei, dass dies mehr oder weniger unter im Rückgriff auf

---

<sup>358</sup> Vgl. Galilei, „Lettera“ [1613], S. 284: „[...] di cui ve n’è così piccola parte, che non vi si trovano nè pur nominati i pianti.“

<sup>359</sup> Vgl. ebd., S. 284/85: „[...] che è come niente in comparazione dell’infinite conclusioni altissime e ammirande che in tale scienza si contengono.“

<sup>360</sup> Vgl. Thomas, „De veritate“ [1256-59], in: Id., *Quaestiones disputatae*. Vol. II [...], Parmae 1859, S. 5-548, hier q. 14, a 10 (S. 242-244), vor allem in Id., *In Boetium de Trinitate et de Hebdomadibus expositio* [1258-59], in: Id., *Opuscula Theologica*. Vol. II. [...], Romae 1954, S. 313-408, q. 3, a 1 (S. 341-343), Id., *Summa contra gentiles* [1259-64]. Ediderunt, transtulerunt, adnotationibus instruxerunt Karl Albert et Paulus Engelhardt cooperavit Leo Dümpelmann, Darmstadt 2001, I, 4 (S. 12-17), und verschiedentlich in Id., *Summa Theologica* [1266-73], etwa I, q 1, a, 1 (S. 13-15).

<sup>361</sup> Hierzu auch Paul Synave, *La révélation des vérités divines naturelles saint Thomas d’Aquin*. In: *Mélanges Mandonnet – études d’histoire littéraire et doctrinale du moyen age*, Tom. I. Paris 1930, S. 327-370.

die fünf Gründe des Maimonides erfolgt, die dieser just für seine esoterische Auffassung eines ‚metaphysischen Wissens‘ angeführt hatte.<sup>362</sup> *Zum anderen* als Problem der im 17. Jahrhundert in nahezu allen Bereichen zunehmenden Möglichkeiten eines Konflikts mit extrabiblischem, sich vor allem dabei wandelnden Wissensansprüchen: Der Wandel bedroht fortwährend die Dauer gelungener (interpretatorischer) Harmonisierungen mit solchen Wissensansprüchen.

Diese aufgrund ihrer Inhomogenität immer wahrgenommenen ‚Zweiteilung‘ der Heiligen Schrift erfährt im Rahmen der Auseinandersetzung um die Harmonisierung mit extrabiblischem Wissen eine *spezifische Deutung*, die zugleich die entscheidende weil unabdingbare Voraussetzung für die Anwendung des Akkommodationsgedankens insbesondere im Blick auf die astronomischen Wissensansprüche darstellt. Das findet sich ausführlich bei Galilei, früher und nicht weniger ausführlich immer wieder bei Kepler, aber auch schon angedeutet bei Bruno:<sup>363</sup> Es handelt sich um die Zerlegung der Heiligen Schrift angesichts der bei ihr angenommenen Zielsetzungen (*scopus*) in einen wesentlichen und in einen weniger wesentlichen Teil – oder wie Galilei sagt: hinsichtlich ihrer ersten Intention („primario instituto“, „l’intenzion primaria“). Der Ausdruck „erste“ Intention beinhaltet keine Zeitangabe, also nicht „ursprüngliche“ Intention, sondern eine Rangangabe („wichtigste“ Intention). Es gibt einen eigentlichen Teil, für den die Heilige Schrift uneingeschränkte Autorität genießt, es sind ihre Aussagen über Moral und Glauben (*in rebus fidei et morum*), und einen weniger relevanten Teil, in dem sie nicht an Autorität verlieren kann, da sie hierfür keine beanspruche.

Nachdem Kepler festgehalten hat, dass die Heilige Schrift nicht der Absicht folge, die Menschen hinsichtlich der natürlichen Sachverhalte zu unterrichten – allerdings nimmt er dabei das erste Kapitel der *Genesis* aus, in dem der übernatürliche Ursprung

---

<sup>362</sup> Vgl. Maimonides, *Führer der Unschlüssigen* [1190/1200], I, 33 (S. 96-98). In den frühen Werken greift der Aquinate auf alle fünf Argumente unter explizitem Bezug auf Maimonides zurück, in den späteren reduzieren sich die fünf zu drei Argumenten ohne Hinweis auf Maimonides.

<sup>363</sup> Bruno, *Das Aschermittwochsmahl* [1584], S. 174: „Wo also die Propheten über die Natur sprechen und die geläufigen Vorstellungen voraussetzen, da dürfen sie nicht als Autoritäten gelten.“

der Welt behandelt werde<sup>364</sup> –, handelt es sich nach seiner Ansicht um einen Missbrauch der Autorität der Heiligen Schrift, wollte man sie dazu nutzen, um Entscheidungen über ein bestimmtes extrabiblisches begründbares Wissen zu treffen. In einem Schreiben hält Kepler die Aufforderung, Beweise aus der Heiligen Schrift für die Beweglichkeit der Erde beizubringen, für ihren Missbrauch hinsichtlich physikalischer Kontroversen. Sie betreffe theologische Fragen wie die der Gottesverehrung oder des Seelenheils, sie bringe Zeugnisse dafür, wie sich die natürlichen Vorgänge nach den Sinnen darstellen, nicht aber dafür, dass sich die Sinne nicht täuschen und sie sei auch nicht dazu da, um Vorlesungen über Optik, Physik und Astronomie zu halten.<sup>365</sup> Kepler spricht dann explizit die sich stellende Frage an, warum denn die Heilige Schrift, wenn sie nicht über die *res naturales* belehren wolle, nicht ganz davon geschwiegen hätte. Seine Antwort lautet: Ebenso wie die Heiligen Schriftsteller die den Völkern bekannte Sprache nutzen, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern der Verständigung wegen, nutzen die biblischen Schreiber die (allgemeinen) menschlichen Vorstellungen über die natürlichen Dinge.<sup>366</sup> Die Zweiteilung besteht bei Kepler darin, dass die Heilige Schrift zwar ein Wissen bietet, das aber nicht um seiner selbst willen dargeboten wird, sondern nur als Träger der Vermittlung und hierbei sei es geboten, sich an die volkstümlichen

---

<sup>364</sup> Vgl. den Brief an Herwart von Hohenburg (1553-1622) vom 28. 3. 1605 (*Gesammelte Werke* 15, S. 180-190, hier S. 182): „Puto igitur debere nos respicere ad intentum hominum spiritu Dei inspiratorum: qui nuspian hoc egerunt, ut homines in rebus naturalibus erudirent, praeterquam in primo capite Geneseos, de supernaturali rerum ortu.“

<sup>365</sup> Brief an Simon Marius (1572-1624) vom 10. 11. 1612 (*Gesammelte Werke* 17, S. 33-37, hier S. 34): „Contra ego dixi hoc esse abuti scriptura ad quaestiones naturales, cum in illa sint quaestiones Theologicae ad cultum Dei et curam animae pertinentes. Abiuti verò scripturae est impertinentia aggredi; et is non est in Theologia audiendus, non in Philosophia. Hoc mihi per figuram sonat illud: Obsistite Theologi. [...] Atque ergo tunc distinctionem adhibeo hanc. Testari scripturam de rebus naturalibus, in sensus incurrentibus; de sensuum verò deceptionibus testari, non solere circa haec naturalia; nec instituti in ea Scholam Opticam, Physicam, Astronomicam, nec inopinabile quippiam, ut solent hae scientiae de naturalibus pronuntiare; sed naturalium mentione populari uti ad finem altiore, magisque proprium sibi: potiusque exprobare ignorantiam causarum, quam causas docere, atque hoc ipsum ad hunc finem, ut Deum creatorem suspiciamus.“

<sup>366</sup> Kepler (*Gesammelte Werke* 15, S. 182): „Caeterum ut linguis cuilibet genti notis untuntur, non linguarum, sed colloquendj, senettiamque communicandi causa; ita untuntur ad idem intentum etiam conceptibus hominum de rebus naturalibus.“

Vorstellungen anzupassen, demgegenüber wird die direkte Darstellungsweise als „*sublimiora et divina*“ charakterisiert.<sup>367</sup>

Seine Brisanz erhält das, wenn man berücksichtigt, dass zur gleichen Zeit nicht Wenige der Heiligen Schrift den Anspruch zusprechen, dass sie zumindest die *fundamenta* für das gesamte *nichttheologische* Wissen jeder Disziplin biete – so auch das einer *physica/astronomia Mosaica/Christiana*. Das erklärt denn auch, dass ein zentrales Moment bei den Auseinandersetzungen um dieses Akkommodationskonzept die Zurückweisung aller Versuche ist, eine *physica Mosaica* oder *Christiana* aus der Heiligen Schrift zu entfalten.<sup>368</sup> Zwar findet das kaum Aufmerksamkeit bei Kepler oder Galilei, dafür dann aber bei Wittich, der neben Lambertius Danaeus' (1530-1595) *Physicae christianae* von 1576,<sup>369</sup> das mit vier Editionen und mehreren Nachdrucken sowie einer englischen Übersetzung überaus erfolgreich gewesen ist, Otto Casmanns (1562-1607) *Cosmopoeia*<sup>370</sup> erwähnt sowie den spanischen Leibarzt Philipps II, und Philosophen Franciscus Valesius (Vallès, 1524-1592.)<sup>371</sup> – zu erwähnen wäre daneben noch Kort Aslaken

<sup>367</sup> Kepler, *Astronomia nova* [1609], Introductio (S. 29).

<sup>368</sup> Erste Hinweise bei Ann Blair, *Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Late Renaissance*. In: *Isis* 91 (2000), S. 32-58, wo allerdings unerwähnt bleibt, dass solche Versuche zu einer *physica Mosaica* auf heftige Kritik gestoßen sind, ferner Hans Ahrbeck, „Einige Bemerkungen über ‚Mosaische Philosophien‘ des 17. Jahrhunderts“, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 7 (1958), S. 1047-1050.

<sup>369</sup> Vgl. Danaeus, *Physice christiana, sive Christiana De Rerum Creatarum Origine et Vsv Disputatio* [1576]. Tertia Editio, Aliqvot locis ab ipso autore aucta, cui etiam acceßit Index duplex. Genevae 1588, die letzte Auflage erscheine wohl 1606; der zweite Teil (in den Auflage mit einem veränderten Titel) beitet eine Exgese der Stellen zur Schöpfung im Alten Testament, der erste Teil ist eine nach dem Leitfaden einer christlichen Physik orientierte Sammlung passender Stellen aus der gesamten Heiligen Schrift; Danaeus äußert sich in diesem Werk mitunter kritisch zu Akkommodationen. Zum Hintergrund Olivier Fatio, *Méthode et théologie: Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*. Geneva 1976.

<sup>370</sup> Vgl. Casmann, *Cosmopoeia & ouranographia Christiana seu commentationum disceptationum[ue] physicarum, syndromvs methodicvs et problematicvs II de Mvndo in genere, & Coelo*, Francofurti 1598.

<sup>371</sup> Vgl. Valesius, *De iis quae scripta svnt physicè in libris sacris, siue de Sacra Philosophia Liber Singvlaris*. Lyon 1588, erneut, allerdings mit verändertem Titel als Id., *De sacra Philosophia, Sive De Its Iis quae Physicae Scripta svnt in libris Sacris [...], liber Singvlaris; Theologis, Medicis, Philosophis, ob variam, quam continet, doctrinam, perutilis ac necessarius* [1588], nouiter & correctè editus. Francofvrti 1608.

(Cunbradus Aslachi (1564-1624), der 1613 *Physica et ethica mosaice, ut antiquissima, ita vere Christiana* erscheinen lässt.<sup>372</sup> Auch später noch finden die ersten drei der genannten bei Wittich immer wieder ebenso beispielhafte wie kritische Erwähnung.<sup>373</sup>

Doch die neue Philosophie führt in eine ähnliche Richtung. Unter Maßgabe der Wahrheit der betreffenden Philosophie weist sie der Heiligen Schrift im Rahmen ihrer Interpretation zwangsläufig eine wahre Aussage zu. Ein Beispiel ist die Deutung der Schöpfungsgeschichte nach der cartesianischen Philosophie. Johann Amerpoel (bis 1671) expliziert in seinem *Cartesius Mosaizans* von 1669 Passagen der *Genesis* mit solchen aus den philosophischen Schriften Descartes'<sup>374</sup> – ein Exempel, das durchweg

<sup>372</sup> Vgl. Kristian P. Moesgaard, *Cosmology in the Wake of Tycho Brahe's Astronomy*. In: Wolfgang Yourgrau und Allen D. Beck (Hg.), *Cosmology, History, and Theology*. New York/London 1977, S.293-305..

<sup>373</sup> Vgl. Wittich, *Disertationes Dvae* [1653], cap. I, § IV, S. 2/3: „[...] Alii ulterius procedunt, statuentes ita Scripturam esse Philosophiae naturalis Principium, ut integra Physica ex ea possit educi, ac proinde Physicas Mosaicas, Christianas, Sacras, &c. in lucem ediderunt; quam sententiam sectantur Casmannus, Danaeus, Valesius & alii.“ Ferner Id., *Consensus veritatis* [1659, 1682], cap. II-VIII, S. 26-59, schließlich auch Id., *Theologia pacifica*, in qvâ varia problemata theologica inter reformatos theologos agitari solita ventilantur, simul usus philosophiae cartesianae in diversis theologiae partibus demonstrantur & ad dissertationem celeberrimi viri Samuelis Maresii de abusu philosophiae cartesianae in rebus theologicis & fidei modeste respondetur, , cap. II, wo er unter der Überschrift „Miscendum quoque non esse Theologiam cum Philosophiâ tum in genere ostenditur, tum in particulari exemplo de systemate mundi corporum nobis conspicuorum, quod perperam quidam conantur ex Scripturâ delineare. Vsum tamen quoque aliquem praebere Theologiam Philosopho“, S. 13-19.

<sup>374</sup> Vgl. Amerpoel, *Cartesius Mosaizans Seu Evidens & facilis conciliatio Philosophie Cartesii cum historiâ Creationis primo capite Geneseos per Mosem traditâ* [...]. Leovardiae 1669. René Descartes, *Gespräch mit Burmann* [1648]. Übersetzt und herausgegeben von Hans Werner Arndt. Lateinisch-deutsch Hamburg 1982, sagt Descartes, S. 83-85: „Die Erschaffung der Welt könnte der Autor hinreichend aufgrund seiner Philosophie erklären, entsprechend ihrer Beschreibung in der ‚Genesis‘; er würde denjenigen für einen großen Apoll halten, der ihm dieses Buch ebenso wie das Hohe Lied und die Apokalypse erklärte. Auch hat er sich irgendwann früher selbst darin versucht, doch hat er dieses Unterfangen endgültig aufgegeben, weil er es vorzog den Theologen zu überlassen, statt selber dafür eine Erklärung zu liefern. Was nämlich die Genesis betrifft, so ist die dort befindliche Schöpfungsgeschichte vielleicht metaphorisch, und eben insofern den Theologen überlassen. Dann darf auch die Schöpfung nicht als eine in sechs Tage geschiedene aufgefaßt werden, sondern eine derartige Einteilung muß allein auf unsere Weise, sie zu begreifen (‘ob nostrum concipiendi modum ita ita distingui dici, bezogen werden, so wie sie Augustinus in seinen Betrachtungen über die Engel verstanden hat Warum wohl ist gesagt, daß die Finsternis vor dem Licht war? Was aber die Wasser der Sintflut betrifft, so waren diese ohne Zweifel übernatürlich und stellten ein Wunder dar. Was dagegen über die dem ‚Abyssus‘ entströmenden Wasser gesagt wird, ist metaphorischer Natur; der Sinn dieser Metapher ist uns verborgen.“ Unten wird auf Descartes Gedanken der Akkommodation eingegangen.

Ablehnung gefunden hat, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Nicht zuletzt er könnte gemeint sein, wenn es bei Sigmund Jacob Baumgarten heißt:

Einige neuere Philosophi, sonderlich Cartesius und seine Anhänger, haben bey den Bemühungen, das Entstehen der Körperwelt aus den Wirbeln der verschiedenen Elemente und deren verschiedene Gestalt herzuleiten, diese ganze Erzählung in eine *Allegorie* verwandelt, und vorgegeben, daß *Moses* nur sinbildlich, wie es die groben Leser unter den *Israeliten* haben fassen können, ein philosophisches Lehrgebäude habe einkleiden und abfassen wollen, [...].<sup>375</sup>

Kurz vor Ende des Jahrhunderts bietet dann August Pfeiffer (1640-1698) ein weiteres Exemplar dieser Gattung.<sup>376</sup> Zwar hält Wittich bei dieser Kritik auch die Wissensansprüche einer *physica Mosaica* für falsch, doch wichtiger ist etwas anderes. Es ist ein, wenn man so will, aus der Hermeneutik begründetes Argument: Jeder Versuch dieser Art verfehlt von vornherein die *intentio auctoris* der Heiligen Schrift.

Zusammengefasst: An ihrer Inhomogenität entzündet sich mit der kopernikanischen Theorie der grundlegende Konflikt mit Momenten einer überkommenen wörtlichen Deutungspraxis der Heiligen Schrift. Die Behebung des Konflikts geschieht dadurch, dass man den Gedanken der Akkommodation aufgreift, ihn aber der veränderten Problemsituation anpasst – in die einfachste Formel gebracht: Es handelt um den Versuch einer Lösung des Problems, die Zuständigkeit der Heiligen Schrift hinsichtlich bestimmter Wissensansprüche so einzuschränken, dass dabei ihre *dignitas* und *auctoritas* gerade keine Einbußen erleidet. Das verbleibt denn auch im Rahmen der allgemeinen Autoritäts- und Testimoniumslehre: Seit dem 16. Jahrhundert werden verstärkt Versuche unternommen, Ansprüche einer tradierten *menschlichen* Autorität zurückzuwei-

---

<sup>375</sup> Sigmund Jakob Baumgarten, *Untersuchung theologischer Streitigkeiten*. Erster Band. Hrsg. von D. Johann Salomon Semler. Halle 1762, S. 494/95.

<sup>376</sup> Vgl. Pfeiffer, *Pansophica Mosaica e Genesi Delineata*, *Das ist/ Der Grund-Riß aller Weißheit: Darinnen aus dem Ersten Buch Mosis Alle Glaubens-Articul, die Widerlegung der Aheisten/ Heyden/ Jüden/ Türken und aller Ketzer; alle Disciplinen in allen Facultäten; der Ursprung aller Sprachen; der Extract von allen Historien/ Antiquitäten und Curiositäten; alle Professiones, Handwercke und Handthierungen; alle Tugenden und Laster; aller Trost/ kurtz und deutlich gewiesen werden [...]*. Leipzig 1685.

sen, ohne dabei ihre Autorität ganz zu zerstören, sondern nur einzuschränken.<sup>377</sup> Die (vorübergehende) Lösung bestand *zum einen* – wie schon gesagt – in einer bestimmten Deutung der Zweiteilung als unterschiedliche Aussageabsichten, durch die zwar die epistemische Zweiteilung einer übergreifenden Einheit entzogen, die man aber durch *Subordination* zu entschärfen versuchte, *zum anderen* in der Annahme der Akkommodation als *Erklärung* angesichts dieser Subordination, weshalb die Heilige Schrift hier zwar keine wahren Wissensansprüche vortrage, aber ihre Autorität dadurch keine Einbussen erfährt. Unersetzbar bleibe die Heilige Schrift bei der als dominant angenommenen Aussageabsicht, also für den Bereich menschlichen Heils und für den, der über die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten hinausgeht, also der superrationalen Mysterien,<sup>378</sup> mithin der *cognitio salutaris*.<sup>379</sup>

Zweifellos besitzt der so rekonstruierte Gedanke der Akkommodation als Lösung in der gegebenen epistemischen Situation gewisse Plausibilität, denn er widerspricht nicht zahlreichen der sie bestimmenden, mehr oder weniger entproblematisierten Komponenten. Obwohl dieser Gedanke im Lauf der Zeit, wenn auch wohl zunächst hauptsächlich unter (Natur-)Philosophen, immer Anhänger findet, lässt sich seine Ablehnung bei zahlreichen Gelehrten jeglicher Konfession anhand der Berücksichtigung weiterer Momente der zeitgenössischen epistemischen Situation nachvollziehen. Die dramatisierenden Erklärungsversuche, die Nicht-Akzeptanz der koernikanischen Theorie hätte damit zu tun, dass sie dem Menschen seine privilegierte Stellung rauben, seine narzißtischen Illu-

---

<sup>377</sup> Hierzu auch L. Danneberg, Kontrafaktische Imaginationen, ferner Id., *Pyrrhonismus hermeneuticus, probabilitas hermeneutica* und hermeneutische Approximation. In: Carlos Spöerhase et al. (Hg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit, 1550-1850*. Berlin/New York 2009, S. 365-436, Id., „Säkularisierung, epistemische Situation und Autorität. In: Id. et al. (Hg.), *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, Bd. 2: *Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus*. Berlin/New York 2002, S. 19-66, sowie Id., *Die Anatomie*.

<sup>378</sup> Vgl. z.B. Galilei, „Lettera“ [1615], S. 284: „[...] sendo necessarie per la salute loro e superando ogni umano discorso, non potevano per altra scienza [...]“

<sup>379</sup> Vgl. z.B. Wittich, *Consensus veritatis* [1659 1682], cap. III, S. 29: „Ergò existimandum est, à scriptura etiam non alia praescribi media, quam quae ad cognitionem salutarem sint appropriata, & sine quibus illa obtineri non possit.“

sionen nehmen würde, gehört in das Reich nicht sterbender Legenden.<sup>380</sup> Allein schon die Vagheit der Vorstellung der *Mitte* oder die der *Zentralität* oder dergleichen hätte vorsichtiger machen müssen, aber scheinbar *geistreich* und *vage* gehören bekanntlich oftmals zusammen. So konnte die Erde auch im Rahmen kopernikanischer Vorstellungen in unterschiedlicher Weise eine Sonderstellung erlangen und ausgezeichnet sein.<sup>381</sup>

Das *erste* Moment betrifft die *hermeneutica sacra*: Zwar wurde durchgängig ein strenges Kriterium der Notwendigkeit angenommen, um von einer durch die Tradition stabilisierten ersten („wörtlichen“) Bedeutungs- oder Statuszuweisung an eine Aussage der Heiligen Schrift zu einer korrigierten („nichtwörtlichen“) zu gelangen, aber oftmals konnte man sich nicht über die hinreichende Sicherheit der Erfüllung eines solchen Kriteriums einigen. Wohl nur ganz selten und nicht in wissenschaftlichen Abhandlungen findet sich das Kriterium so verschärft, in dem die Forderung aufgestellt wurde, den ‚Beweis‘ für die Erdbewegung intrabiblisches zu führen.<sup>382</sup> Im Fall der heliostatischen

<sup>380</sup> Klar bereits ausgesprochen von Herbert Dingle, *Astronomy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. In: E. Ashworth Underwood (Hg.), *Science, Medicine and History*. London 1953, Vol. I, S. 455-468; jetzt vor allem Rémi Brague, *Geozentrismus als Demütigung des Menschen*. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1994, S. 2-24, der ausführlich belegt, dass in der „vorkopernikanischen Weltanschauung [...] die zentrale Stelle der Erde das genau Gegenteil eines Ehrenplatzes“ war (S. 6), auch Id., *Geocentrism as a Humiliation for Man*. In: *Medieval Encounter* 3 (1997), S. 187-210, ferner Dennis R. Danielson, *The Great Copernican Cliché*. In: *American Journal of Physics* 69 (2001), S. 1029-1035.

<sup>381</sup> Ein Beispiel bietet Keplers *Mysterium cosmographicum*. Er hat das in der zweiten, kommentierten Auflage dieses Werkes, die 1621 erscheint, nicht revoziert. Die *Sondersetellung* der Erde („*Tellus nostra, totius mundi summa et compendium*“, Id., *Mysterium cosmographicum* [1596, 1621] (*Gesammelte Werke* VIII, S. 52) gewinnt Kepler die Vorstellung, dass drei Planeten sich innerhalb und drei außerhalb der Erdbahn bewegen müssen. Aber mehr noch: Da das Umschließende gegenüber dem Umschlossenen nach alter Ansicht vollkommener ist, wählt Kepler zur Wiedergabe der Bahnen reguläre Körper erster Klasse (also Würfel, Pyramide und Dodekaeder). In seiner *Epitome Astronomiae Copernicanae* von 1618 sieht Kepler in der Erde denjenigen Wohnort, von dem man das ganze All betrachten können (vgl. Id., *Epitome Astronomiae* [1618] (*Gesammelte Werke*, VII, S. 277) und das dann auch die Betrachtung desjenige ist, dem zuliebe die ganze Welt geschaffen sei, denn Ziel der Welt und aller Schöpfung sei der Mensch - wie kaum jemand in der ersten Hälfte des 17. Jhs. bezweifelte (vgl. Id., *Mysterium cosmographicum* [1596, 1621], S. 52: „*Finis enim et mundi et omnis creationis homo est.*“)

<sup>382</sup> Am ehesten in diese Richtung dürfte eine Bemerkung in einer Predigt von Konrad Dieterich (Cunradus Theodoricus 1575-1639) gehen, wenn es in einer Predigt bei ihm heißt, zitiert nach A. H. Dieterich, *Ein Münsterpfarrer aus der Zeit des 30jährigen Krieges*, in: *Münsterblätter* 3/4/1883, S. 1-61, hier S. 54: „Vor etzlichen Jahren macht sich hierfür [scil. der

Theorie hing alles davon ab, ob man ihren (extrabiblischen) Geltungsstatus als hinreichend für eine solche Notwendigkeit einschätzte; nur angemerkt sei angesichts nicht weniger Studien, dass der Maßstab für ein retrospektives Urteil allein das zeitgenössische Verständnis der Gewissheit und Geltungssicherung sein kann.

Ein zweites Moment liegt darin, dass die Präsumtion der Priorität des *sensus literalis* bei der *probatio theologica* eine Stütze in der Priorität des (Gesichts-)Sinns fand. Freilich war das strittiger und braucht daher auch nur knapp angedeutet zu werden. Einen der Protagonisten im *Dialogo* lässt Galilei sagen, dass man den Pythagoreern, also den Kopernikanern,<sup>383</sup> nicht genug Bewunderung zollen könne, weil sie sich über die offensichtliche Auskunft der Sinne, selbst der eigenen, also der Autopsie, ‚gewaltsam‘ hinweggesetzt hätten<sup>384</sup> – offenbar zugleich

---

Vorstellung der Erdbewegung der Alten] Nicol. Copernicus, der berühmte Mathematicus, und wollt mit unterschieden gewissen *hypothesibus* oder gesetzten Gründen beweisen, daß nicht der Himmel, sondern die Erde bewegt würde und das durch einen solchen schnellen Umlauf, daß solcher nicht zu empfinden sei. Ihm gab Beifall zu diesen unseren Zeiten Johann Keplerus, Philipp Landspergius und Dr. Gilbertus, Medicus zu Leyden. Nun lassen wir hierin einem jeden seine Gedanken und Wahn gern frei und dieselbige auch so gut verteidigen als er kann. Weil aber unser ‚Prediger‘ (1, 4, 5) uns weit ein anders predigt, so bleiben wir billig bei demselbigen. Ich bleib bei der Schrift und bei dem Prediger, der da sagt: *Terra stat*, die Erde stehet, und halte es mit ihm, daß die Erde stehe, in der Einfalt des Glaubens bleibe ich nach der Patrum Erinnerung so lang, bis einer kommt und wieset mir aus der Schrift ein Ort, darin stehet, die Erde stehe nicht, sondern laufe um. Die widrige philosophische Rationes und Demonstrationes fechten mich nicht an, sind schon von andern Philosophis und Mathematicis refutiret und widerleget, dabei ich's verbleiben und sie es mit einander ausfechten lasse.“ Dieterich ist zudem der Verfasser nicht weniger, recht erfolgreicher Lehrwerke zur Rhetorik und Dialektik; allerdings ist er bislang eher als Predigers behandelt worden, hervorgetreten ist, vgl. u.a. Emil Schott, Der Ulmer Münsterpfarrer Konrad Dieterich (1575-1639) als Sitten- und Schulprediger aus der Zeit des dreißigjährigen Kriegs. In: Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts 8/9 (1918/19), S. 114-130, Monika Hagenmaier, Predigt und Policy. Der gesellschaftspolitische Diskurs zwischen Kirche und Oprigkeit in Ulm 1614-1639. Baden Baden 1989, ferner Hermann Dieterich, D. Konrad Dieterich. Superintendent und Scholarch in Ulm (1614 bsi 1639) und sein Briefwechsel. Ulm 1938.

<sup>383</sup> Zu dieser Identifikation neben Bronislaw Bilinski, *Il pitagorismo di Niccolò Copernico*. Wrocław 1977, Paolo Casini, *Il mito pitagorico e la rivoluzione astronomica*. In: *Rivista di filosofia* 85 (1994), S. 7-33, Id., *Copernicus, Philolaos and the Pythagoreans*. In: *Memorie della Società Astronomica Italiana* 66 (1994), S. 497-508, Id., *The Pythagorean Myth: Copernicus to Newton*. In: Luigi Pepe (Hg.), *Copernico e la questione copernicana in Italia dal XVI al XIX secolo*. Firenze 1996, S. 183-199.

<sup>384</sup> Galilei, *Dialogo über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolemäische und das kopernikanische* [*Dialogo* {...}], 1632]. Übersetzt und erläutert von Emil Strauß, Leipzig 1891, 3. *Tag*, S. 342.

eine subkutane Kontrafaktur zu einer Bemerkung des Aristoteles über die Pythagoreer: Diese täten aufgrund ihrer vorgefassten Ansichten der Erfahrung Gewalt an.<sup>385</sup> Der Grund liegt vor allem darin, dass die empirische Wahrnehmung, ja auch Experimente nur *second best* seien – oder wie Salviati, der Vertreter der neuen Auffassungen, sagt: Sie bekunden die Richtigkeit für denjenigen, der die „Vernunftgründe nicht verstehen will oder kann.“<sup>386</sup> Galilei – wie andere in der Zeit auch – begründet das unter anderem mit der mangelnden Verlässlichkeit unserer Sinne, die uns etwas ‚vorspiegeln‘ und die uns ‚leicht täuschen‘ könnten: „Es ist also geratener vom Scheine abzusehen, über den wir alle einig sind, und durch Vernunftgründe uns zur Erkenntnis durchzuringen, ob der Schein der Wirklichkeit entspricht oder trügerisch ist.“<sup>387</sup>

Neben dem Kriterium der Einfachheit, nach dem solche Hypothesen über die Bewegung den Vorzug erhalten, die mit weniger Bewegungen dasselbe zu erklären vermögen (so etwa auch Kepler bei der Auszeichnung der heliostatischen Auffassung), ist es aber auch das der Evidenz unserer Sinne. So hält Giovanni Baptista Riccioli (1593-1670), der vielleicht profundeste Kenner der Pro- und Contra-Argumenten für die kopernikanische Theorie in der Zeit,<sup>388</sup> in seinem *Almagestum Novvm* von 1651 fest,<sup>389</sup> dass die Hypothese der jährlichen Erdbewegung nicht die sinnlich evidenten Erscheinungen zu erklären vermag; sie verwerfen sogar das, was den Sinnen allgemein evident sei, nämlich die Bewegung der Sonne.

---

<sup>385</sup> Vgl. Aristoteles, *De caelo*, II, 13 (293<sup>a</sup>).

<sup>386</sup> Galilei, ebd., S. 179.

<sup>387</sup> Ebd., S. 271.

<sup>388</sup> Vgl. auch Christopher M. Graney, *The Telescope Against Copernicus: Star Observations by Riccioli Supporting a Geocentric Universe*. In: *Journal of the History of Astronomy* 41 (2010), S. 453-467.

<sup>389</sup> Vgl. z.B. Riccioli, *Almagestum Novvm Astronomiam Veterem Novamqve Complectens. Observationibus Aliorum, & Propriis Nouisque Theorematis, Problematis, ac tabulis promotum*, in *Tres Tomos Distribvtam* [...], Bologna 1651 und 1653, I, II, sect. IV, cap. IX, S. 340: „Illa hypothesis est praeferenda alijs, quae paucioribus ac simplicioribus motibus praestat id; quod aliae non possunt praestare nisi pluribus, & compositoribus motibus: Atque hypothesis, in qua tellus per orbem annum movetur, est huiusmodi: ergo illa praeferranda est alijs.“

Freilich bestehe immer die Möglichkeit, dass sich die Sinne täuschen, insbesondere sind es die optischen Täuschung, die die Unzulänglichkeit und Täuschbarkeit des menschlichen Auges zeigen sollen und die seit alters mit dem im Wasser als gebrochen erscheinenden Stab illustriert wurden.<sup>390</sup> Um das zu berücksichtigen lässt sich die Annahme der Priorität der Sinn als eine Präsuntion formulieren (kein Ausdruck, den Riccioli in diesem Zusammenhang verwendet): Grundsätzlich sei vorab den Sinne zu vertrauen, es sei denn, das Vorliegen einer Sinnestäuschung ließe sich anhand zuverlässigerer Sinneswahrnehmungen aufzeigen – und bevor das nicht geschehe, habe man den Sinnen zu vertrauen.<sup>391</sup> Es ist mihi nicht eine *naives fide sed cui vide*. Riccioli ruft demonstrativ aus, ob denn die sinnliche Erkenntnis vollständig unglaubwürdig sei. Die Anhänger der kopernikanischen Theorie sollten sich davor in Acht nehmen, dass sie (bei Missachtung dieser Präsuntion) die Fundamente jeglicher Wissenschaft zerstören.<sup>392</sup> Die kopernikanische Theorie widerstreite nicht allein den buchstäblich aufgefassten Stellen der Heiligen Schrift, sondern auch der Evidenz der Sinne.<sup>393</sup> Ihm steht nach eigenem Bekunden die tychonische Theorie näher;<sup>394</sup> nicht zuletzt seine überaus kenntnisreiche, dabei abwägende Prüfung der Argumente hat ihm den Verdacht eingetragen, letztlich ein verkappter Anhänger der kopernikanischen Theorie gewesen

<sup>390</sup> Vgl. u.a. Vinzenz von Beauvais (1184/94 – um 1264), *Speculum naturale* [1624]. ND Graz 1964, Sp. 1887.

<sup>391</sup> Vgl. Riccioli, ebd.: „[...] Hypothesis enim, in qua tellus per orbem annum mouetur, non praestat phaenomena sensu euidencia, sed destructis & inuersis quae sensui communi sunt euidencia, cuiusmodi est solis motus, & planetarum harmonia ad solem attemperata, & quidem absq[ue] vlla necessitate destructis, inducit motum, à quo intellectus sensui (vt pat est in physicis) innixus magis abhorret, quàm à multiplicitate motuum. Neque est quod illud toties decantatum obtrudatur, sensus fallaces esse, neque ex illorum aestimatione decernendam hanc item: Respondentur enim nec semper, nec plerumq[ue] fallaces esse, & eorum fallaciam detegi adhibita ratiocinatione, sed eâ ipsâ certioribus sensationibus innixa; alioquin quâ[m]diu in aliquo speciali obiecto non sic deprehenduntur errare; standum est ijs, & illorum aestimatio est in possessione pro exigentia assensus nostri.“

<sup>392</sup> Vgl. ebd.: „An igitur ne intellectui quidem fidendum est? Videant igitur, qui sunt huiusmodi, ne scientiarum omnium fundamenta subruant.“

<sup>393</sup> Vgl. ebd., I, I, lib. II, cap. III, Scholia, S. 52: „[...] nisi sacra auctoritas atq[ue] euidencia sensuum, ab ea nos sententia absterrerent; [...]..“ Oder I, II, cap. XXXVII, S. 488: „[...] Contra euidenciam communis sensûs [...]..“

<sup>394</sup> Vgl. ebd., I, II, cap. VIII, S. 331/32.

zu sein.<sup>395</sup> Wie dem auch sei: Auch wenn sich, nicht zuletzt betont durch Augustinus der (christliche) und in seiner Nachfolge, der Glaube auf das richtet, was (grundsätzlich) unsichtbar ist, spielen die Sinneserfahrungen, das Vertrauen in das Sehen (und nicht allein in das Hören) für den Glauben eine ganz wesentliche Rolle - etwa bei zahlreicher zentraler Episoden in der Heiligen Schrift, vor allem die durch Sinneswahrnehmung bezeugte Auferstehung, generell nicht zuletzt dabei im Blick auf die Berichte von Wundern.<sup>396</sup> Seit dem 12., weitgehend dann im 13. Jahrhundert werden bei Heiligsprechungsverfahren nur noch Berichte unmittelbarer Augenzeugen als relevant im Verfahren angesehen, d.h. als im Verfahren *glaubwürdig* anerkannt (das heißt freilich nicht, dass sich immer leicht entscheiden ließ, wann jemand als ein unmittelbarer Augenzeuge galt.<sup>397</sup> Das heißt freilich nicht, dass Zeugnisse anderer Qualität dadurch *per se* ungläubwürg seien: Sie zählen nur nicht hinsichtlich einer bestimmten Frage (der Heiligsprechung) und in einer bestimmten (epistemischen) Situation nicht als *Argumente* (für oder gegen etwas). Daran jedoch, wie diese Einschränkung

---

<sup>395</sup> Diese Annahme konnte sich u. a. auf solche Passagen berufen, an denen er ausdrückt, dass die kopernikansiche Hypothese noch nicht ausgeschöpft sei: Umso mehr man sich mit ihr beschäftige, desto mehr erkenne man ihre Ingeniösität und Subtilität, vgl. etwa I, II, S. 304: „Nondum totum Copernicanae hypotheseos profundum exhaustimus: quantoque altius in eam descenditur, eo plus ingenij ac pretiosae subtilitatis defodere licet.“ Vgl. auch Alfredo Dinis, Was Riccioli a Secret Copernican? In: Maria Teresa Borgato (Hg.), Giambattista Riccioli e il merito scientifico dei Gesuiti nell'età barocca. Firenze 2002, S. 49-77, auch Id., Giovanni Battista Riccioli and the Science of His Time. In: Mordechai Feingold (Hg.), Jesuit Science and the Republic of Letters. Cambridge 2003, S. 195-224, ferner Paolo Galluzzi, Galileo Contro Copernico. Il dibattito sulla prova ‚galileiana‘ di G.B. Riccioli contro il moto della Terra alla luce di nuovi documenti. In: Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze 2 (1977), S. 87-148. Zu dieser Vermutung schon Augustus de Morgan, Old Arguments Against the Motion of the Earth. In: Companion to the Almanac for 1936, S. 5-20, hier S. 16.

<sup>396</sup> Vgl. Dennis Nineham, Eye-Witness Testimony and the Gospel Tradition I. In: Journal of Theological Studies 9 (1958), S. 13-25, II. In: ebd., S. 243-252, sowie III. In: ebd., 11 (1960), S. 253-264.

<sup>397</sup> Vgl. etwa André Vauchez, La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen-âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Roma 1981, u.a. S. 564, mit der Regel: „non probat, quia non deposuit se fuisse presentem.“ Dabei scheint sich wohl auch feststellen zu lassen, dass neben diesen unmittelbaren Zeugnissen noch etwas anderes zugleich im Verfahren aufgewertet wurde, nämlich die *fama publica*. „Non solum per testes, sed per famam etiam et scripturas authenticas“, vgl. ebd., S. 63, Anm. 77, S. 81, S. 84, Anm. 30.

der relevanten Argumente vollzogen wird, läßt sich auf eine mehr oder weniger implizite Norm der Glaubwürdigkeitslehre schließen.

Zwar wurde die Möglichkeit von Sinnestäuschungen (*fallacie visus*) nicht bestritten – jeder, der seinen Aristoteles kannte, war damit vertraut – und wenn er in *De caelo* die Sinnestäuschung behandelt, so nicht zuletzt mit Beispielen aus der Himmelskunde: beim ‚Anblick der Sterne‘,<sup>398</sup> aber auch an anderer Stelle beim ‚Anschein der Milchstraße‘,<sup>399</sup> beim ‚Blitz‘.<sup>400</sup> Generell drohe der trügerische Augenschein immer bei großen Entfernungen und der Einschätzung der Größe – so bei Kometen<sup>401</sup> und anderen ‚flüchtige Erscheinungen‘ (Sternschnuppen);<sup>402</sup> und es findet sich denn auch bei Aristoteles das Beispiel der nur einen Fuß breit erscheinenden Sonne.<sup>403</sup> Doch die Ausweitung des Zweifels an der Glaubwürdigkeit der Sinneswahrnehmung galt in gewisser Hinsicht (bereits zuvor,<sup>404</sup> aber nicht weniger im 17. Jahrhundert) als theologisch prekär.<sup>405</sup> Das gilt denn auch für Lösung des mit extrabiblischem Wissen im Zuge der Akkommodation im wesentlichen durch die Annahme des (täuschenden) Augenscheins – und das dann noch angesichts einer Behauptung, die wie nur wenige andere dem manifesten Augenschein widerstritt, nämlich die Bewegungslosigkeit der Sonne.

---

<sup>398</sup> Vgl. Aristoteles, *De caelo*, II, 14 (297<sup>b</sup>31).

<sup>399</sup> Vgl. Aristoteles, *Meteorologica*, I, 3 (339<sup>a</sup>35).

<sup>400</sup> Vgl. ebd., II, 9 (370<sup>a</sup>15).

<sup>401</sup> Vgl. ebd., I, 6 (342<sup>b</sup>32).

<sup>402</sup> Vgl. ebd., I, 5 (342<sup>b</sup>23).

<sup>403</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima*, III, 3 (428<sup>a</sup>25/26).

<sup>404</sup> Hierzu u.a. Robert J. Hauck, ‚They saw what they said they saw‘: Sense Knowledge in Early Christian Polemic. In: *Harvard Theological Review* 81 (1988), S. 239-249.

<sup>405</sup> Zur Möglichkeit, dass Gott auch bei der anscheinend infalliblen Sinneswahrnehmung täuschen könne sowie der skeptischen Schlussfolgerungen bei William von Ockham Elizabeth Karger, Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Sceptical Hypothesis. In: *Vivarium* 42 (2004), S. 225-236. – Zu weiteren Aspekten im 16. Und 17. Jh. Stuart Clark, *The Reformation of the Eyes: Apparitions and Optics in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*. In: *The Journal of Religion History* 27 (2003), S. 143-160.

Descartes sieht in den Sinne Zeugen; das ist alles andere als ungewöhnlich; es findet sich beispielweise bei Leibniz<sup>406</sup> und Beispiele hierfür sind wesentlich älter,<sup>407</sup> obwohl die Sinne in der Antike eher als Boten angesprochen oder als Wächter oder mit dem Fenster verglichen werden.<sup>408</sup> Aber Descartes greift (implizit) auf ein wesentliches Element der Testimoniumslehre der Zeit zurück, wenn er in der Ersten Meditation sagt, dass die Sinneswahrnehmung „uns bisweilen täuschen“ können – das ist wie gesehen ebenfalls alt; aber Descartes fügt hinzu: Es sei „ein Gebot der Klugheit, niemals denen ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben.“<sup>409</sup> Offenbar führt Descartes eine *allgemeine* Klugheitsregel an und in der Tat ist das ein Bestandteil der Testimoniumslehre nicht nur in der Zeit. Die Pointe ergibt sich aber erst dann, wenn eine solche Regel auch auf ein anderen Zeugen angewendet, nämlich die Heilige Schrift: Dann wäre zu schließen dass eine enziger Irrtum in ihr, ihr vollständig das Vertrauen zu entziehen. Genau diesen Schluß haben die Theologen und andere Wahrer der Autorität gefürchtet, und gelöst wurde das Porblem – vereinfacht geagt - auf zwei Wegen: Der erste hält strikt an der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrifte fest, der andere versucht, in welcher Weise auch immer, die Täuschungen zu erklären, und zwar in der Weise zu erklären, dass sich auf die Heilige Schrift nicht mehr diese ‚Klugheitsregel‘ der Testimoniumslehre sich anwenden lässt.

Das führt schließlich zur Pointe. Denn das Moment der Sinnestäuschung verbindet sich mit einem *dritten*. Dieses Moment ist dann gegeben, wenn man mit dem Gedanken der Akkommodation den Verdacht nicht auszuschließen vermochte, dass es sich dabei (letztlich) um eine *simulatio* handelt. Abgesehen davon, dass das als nicht geziemend

---

<sup>406</sup> Vgl. z.B. Leibniz, *Meditationes de cognitione veritate et ideis*, I, 34 (ed. Holz): „[...] simplici sensum testimonio [...].“

<sup>407</sup> Vgl. Heraklit, fr. 107: Schlechte Zeugen seien Augen und Ohren für Menschen mit ‚kauerwelchen‘ Seelen: *kako<sup>408</sup> mērturej φnθρèpoisin Ñfθαλμο<sup>408</sup> ka<sup>408</sup> ita barbērouj yuclj cōntwn.*

Vgl. z.B. Cicero, *De Nat Deo*, I, 70: omnes sensus veri nuntios dicit esse, oder *Tusc Disp*, I, 46: quae numquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur et is omnium iudex solus esset; häufiger das Bild der Sinne als Wächter oder Fenster, oder *Tusc Disp*, I, 46: *quae quasi fenestrae sint animi.*

<sup>409</sup> Descartes, *Meditationen* [*Meditationes*, 1641]. Hamburg (1915) 1972, I, 3, S. 12 (AT VII, 9).

galt, wenn es mit der göttlichen Inspiration in Verbindung gesehen werden konnte und das Problem der Täuschung allenthalben im 17. Jahrhundert gegenwärtig war,<sup>410</sup> fällt es unter ein viertes Moment, das allerdings auch unabhängig vom *simulatio*-Verdacht vorliegen konnte. Zwar entspricht eine Formel für die Zweiteilung der Aussageabsicht wie *in rebus fidei et morum* sowohl explizit der auf dem Tridentinum gewählten Formel,<sup>411</sup> dass die Authentizität der Vulgata beziehe sich auf die *res fidei et morum*, als auch den Ansichten der Protestanten, so etwa bei Kepler (*in materia morum et fidei*)<sup>412</sup> und nicht zuletzt insofern, als bei ihnen immer klar war, das nicht alles das, was in der Heiligen Schrift stehe, (zumindest nicht in gleicher Weise) relevant für Fragen des menschlichen Heils ist.<sup>413</sup> Doch das Problem liegt nicht bereits in dieser Abtrennung, sondern in den Annahmen der (zeitgenössischen) Autoritäts- und Testimoniumstheorie – und das zwar auch bei der *auctoritas humana*, aber mehr noch, weil wesentlich wichtiger, bei der *auctoritas divina*: Bei auch noch so kleinem Irrtum droht der Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Ganzen. Diese Gefahr wird klar formuliert etwa in dem Gutachten der Patres von Alcalá angesichts der Einführung der jesuitischen *Ratio*

---

<sup>410</sup> Vgl. Danneberg, Aufrichtigkeit und Verstellung.

<sup>411</sup> Zum Ausdruck u.a. Maurice Bévenot, „Faith and Morals‘ in the Councils of Trent and Vatican I“, in: *The Heythrop Journal* 3/1962, S. 15-30, Johannes Beumer, „Res Fidei et Morum: Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten Ökumenischen Konzilien“, in: *Annuario Historiae Conciliorum* 2/1970, S. 112-134, Marcelino Zalba, „Omnis salutaris veritas et morum disciplina‘: sentido de la expresión „mores“ en el Concilio de Trento“, in: *Gregorianum* 54/1973, S. 679-715, Teodoro López Rodríguez, „Fides et mores‘ en Trento“, in: *Scripta theologica* 5/1973, S. 175-221, sowie Id., „Fides et Mores‘ en la literatura medieval“, in: *Scripta theologica* 8/1976, S. 57-109. Piet F. Franssen, „A Short History of the Meaning of the Formula ‚Fides et mores‘“, in: *Louvain Studies* 7/1978/79, S. 270-301.

<sup>412</sup> Vgl. Kepler, *Responsio ad Ingoli disputationem de systemata* [1618] (*Gesammelte Werke* XX.1, S. 168-180, hier S. 174/75 sowie S. 189/80).

<sup>413</sup> So unterscheidet der Lutheraner Johann Gerhard (1582-1637) zwischen *fides historica*, *miraculorum* und *iustificans*, um in Bereichen des Glaubens zu differenzieren, um Einwänden und absurden Konsequenzen zu begegnen, so in Id., *Loci Theologici [...]. Opus Praeclarissimum Novem Tomus comprehensum [...]* 1610, 1625], Edidit Preuss, Tomus Tertius, Berolini 1863, § 66, S. 350. Ich kann nicht weiter auf den Hintergrund eingehen; auch nicht darauf, dass hier auch der Gedanke eine Rolle spielt, dass es Gott nicht geziemt, wenn etwas Überflüssiges in seinen inspirierten Schriften stehe und das dann einen *sensus spiritualis* nahe legt; so deutet z.B. Beda Venerabilis (673-735), *Interpretatio in librum Tobiae* (PL 91, Sp. 923-937, hier Sp. 927D-928A, sowie Sp. 933C-934A), den Hund des Tobias als Verkünder der frohen Botschaft. Der Hund des Tobias ist in der Diskussion des 17. Jhs. ein stehendes Beispiel.

*studiorum* und im Blick auf die *auctoritas* des Thomas von Aquin: „Der menschliche Geist hat, sobald er einmal begonnen, die Autorität eines Mannes und sei es auch nur in weniger wichtigen Dingen, gering zu achten, nur eine allzugroße Hinneigung, das Gleiche auch in den wichtigeren Fragen zu tun.“<sup>414</sup> Einer derjenigen, die an diesem Gutachten mitgewirkt haben, ist ein so eminent selbstständiger Denker wie Francisco de Suárez (1548-1617).

1532 erklärte Johannes Widmannstetter (um 1506-1557), der in Neapel Griechisch unterrichtete, als päpstlicher Sekretär Papst Clemens VII. die heliozentrische Theorie<sup>415</sup> und bereits kurz nach dem Erscheinen von *De Revolutionibus* verfasste Giovanni Maria Tolosani (1471-ca. 1549) 1546 und 1547 eine freilich unveröffentlichte antikopernikanische Stellungnahme und Widerlegung, die unter anderen Umständen schon im 16. Jahrhundert zu einer Zensurierung des Werks im katholischen Raum hätte führen können.<sup>416</sup> Seine Bedenken sind nicht nur physikalische und schriftbezogen,

---

<sup>414</sup> Zitiert nach Karl Six, P. Franz Suarez als Förderer der kirchlichen Wissenschaft. In: Id. et al., P. Franz Suarez. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag. Innsbruck 1917, S. 1-27, hier S. 15.

<sup>415</sup> Hierzu zuletzt u.a. Franco Bacchelli, Sulla cosmologia di Basilio Sabazio e Scipione Capece. In: Rinascimento N.S. 30 (1990), S. 107-152, ferner Max Müller, Johann Albrecht von Widmanstetter 1506-1557. Sein Leben und Wirken. Bamberg 1907.

<sup>416</sup> Entdeckt von Eugenio Garin, A Proposito di Coperico. In: Rivista critica di storia della filosofia 26 (1971), S. 83-87, Id., Alle origini della polemica anticopernicana. In: Studia Copernicana 6 (1973), S. 31-42, mit einer Wiedergabe von *Opusculum quartum de coelo et elementis*, auch Id., Rinascite e revolutioni. 2. Auflage. Roma 1976, S. 283-295, zudem u.a. Edward Rosen, Was Copernicus' *Revolutions* Approved by the Pope? In: Journal of the History of Ideas 36 (1975), S. 531-541, Andrzej Kempfi, Tolosani versus Copernicus: On Certain Appendix to the Treatise On the Truth of Holy Scripture From the Forties of the 16<sup>th</sup> Century. In: Organon 16/17 (1980/81), 239-254. Eine recht skizzenhafte Darstellung der Rezeption bei Michael Segre, Copernicus' Wirkung in Italien. In: Gudrun Wolfschmidt (Hg.), Nicolaus Copernicus (1473-1543). Revolutionär wider Willen. Stuttgart 1994, S. 201-207, Miguel A. Granada, Giovanni Maria Tolosani e la prima reazione romana di fronte al ‚De revolutionibus‘. In: Massimo Bucciantini und Maurizio Torrini (Hg.), La diffusione del copernicanesimo in Italia, 1543-1610. Firenze 1997, S. 11-35, S. I. Camporeale, Giovannaria dei Tolosani O.P.: 1530-1546. Umanesimo, riforma e teologia controversistica. In: Memorie domenicane 17 (1986), S. 145-252, M.-P. Lerner, Aux origins de la polémique anticopernicienne, I: L'Opusculum quartum die Giovanni Maraia Tolosani O.P. In: Revue des sciences philosophiques et théologiques 86 (2002), S. 681-721 (mit einer französischen Übersetzung des *Opusculum quartum*), L. Guerrini, Cosmologie in lotta: Le origini del processo di Galileo. Firenze 2010, S. 19-87 (mit einer italinesischen Übersetzung des *Opusculum quartum*).

sondern logisch. Es handelt sich um eine Frage der Kompetenzen – ein Frage, die Galilei selbst nicht selten anspricht : Galilei sei zwar erfahren in Mathematik und Astronomie, aber verfüge über zu geringen Kenntnisse der Dialektik. Das nährt aber auch Zweifel daran, inwiefern er ein Experte in Fragen der Mathematik und der Astronomie sei. Tolosani fügt Mathematik und Astronomie auf der einen Seite zusammen, auf der anderen Dialektik (Logik) und Physik. Daher sei es nicht überraschend, dass er das, was falsch sei, für wahr halte.<sup>417</sup>

Roberto Bellarmino (1542-1621) verwendet in der Auseinandersetzung um den Konflikt zwischen heiliger Schrift und Kopernikanismus eine Unterscheidung zwischen *ex parte objecti* und *ex parte dicentis*,<sup>418</sup> die in der Forschung wohl kaum hinlänglich beachtet wurde. Sie dürfte genau in diesem Zusammenhang zu verstehen sein.<sup>419</sup> Auch ohne diese Terminologie findet sich das aufgenommen und erkennbar an den Beispielen, die Bellarmino wählt – etwa die Aussagen der Heiligen Schrift über die Söhne Abrahams. Nicht geht es in erster Linie um die beglaubigte Sache, sondern um denjenigen, der beglaubigt. Es ist der Reputationsverlust, den ein Autor aufgrund aufgewiesener ‚Irrtümer‘ bei bislang als wahr und glaubwürdig angesehenen

<sup>417</sup> Vgl. Garin, *Alle origini*, S. 35/36: „Peritus est etiam in scientiis mathematicis et astronomicis, sed plurimum deficit in scientiis physicis ac dialecticis, [...]. Nec homo potest esse perfectus astronomus et philosophus nisi per dialecticam sciat discernere inter verum et falsum in disputationibus, et habeat argumentorum notitiam: quod requiritur in medicinali arte, in philosophia, theologia et ceteris scientiis. Unde cum praedictus Copernicus non calleat scientiam physicam et dialecticam, non est mirum si ipse in hac opinione decipiatur, et falsum pro vero recipiat ex imperitia earum scientiarum.”

<sup>418</sup> Vgl. Bellarmino, (Brief an Foscarini) [1615] (*Le opere di Galileo Galilei* XII, ed. Favaro, S. 171-172, hier S. 172).

<sup>419</sup> Zurückweisen könnte die *Terminologie* auf die Unterscheidung von *ex parte facientis* und *ex parte facti* bei Thoms von Aquin, *Summa Theologica*, I-I, q. 25, a. 6, ad primum (S. 159/160). Ersteres ist die Perfektion im Blick auf die Art und Weise der Schöpfung, letzteres die Perfektion im Blick auf das, was geschaffen wurde: Die Art und Weise der Schöpfung Gottes ist perfekt, das impliziert die Perfektion Gottes, nicht aber die Perfektion im Blick auf das, was geschaffen wurde; eine der Konklusionen ist dann, dass Gott die Welt, die er geschaffen hat, nicht besser (*ex parte facti*) hätte schaffen können: (resp, ad tertium, S. 160): „Ad tertium dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumpeteretur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumpeteretur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et sset aliud universum melius.“

Wissensansprüchen zu erleiden droht. Mehr noch als bei menschliche Autoritäten, bei denen solche Irrtümer im nachhinein ebenfalls ihre Autorität überhaupt in Zweifel zu ziehen vermögen, vertrage die *auctoritas* der *scriptura sacra* nicht den geringsten Irrtum, der ihr direkt zuschreibbar ist. Erst das erklärt, weshalb Wissensansprüche wie der kopernikanische, obwohl sie nicht *direkt* in Verbindung mit dem Heil des Menschen, der die Heilige Schrift liest, stehen und das von den Kritikern auch eingeräumt wurde, aus *biblischen* Gründen so heftig widersprochen werden konnte. Während das Problem bei den profanen Autoritäten allein darin lag, dass man der induktiven Rationalität der Urteilsfähigkeit der Leser misstraute, und zwar in beiden Richtungen, der ablehnenden wie der zustimmenden, sollte die *auctoritas divina* nicht abhängig sein von der urteilenden und abwägenden menschlichen *ratio*.

Doch das ist noch nicht die ganze Pointe des anhaltenden Konflikts. Sie wird erst deutlich, wenn sich Zweiteilung der Aussageabsicht mit einer spezifischen Deutung verbindet. Für die Teile der Heiligen Schrift, die sie hinsichtlich ihrer Wahrheit und Gewissheit nicht autorisiert, tritt die Autorisierung durch die *cognitio philosophica*. Insbesondere bei den Anhängern der cartesianischen Philosophie kommt es zu der Deutung, der zufolge die *accommodatio ad captum vulgi* mit der *cognitio vulgaris* (oder *historia* oder *communis*) identifiziert wird, der die *cognitio philosophica* (oder *accurata*) entgegengestellt wird. Gesehen wird die Unterscheidung zwischen *cognitio philosophica* und *cognitio communis* dabei in vierfacher Hinsicht: Hinsichtlich der *Wissensträger* – das allgemeine Wissen richte sich an alle, das philosophische beschränke sich auf die Vertreter der Profession (der jeweiligen Disziplin); hinsichtlich der *Mittel* der Wissens-Erlangung – bei jenem stünden sie allen zur Verfügung, bei diesem sei die Befreiung von Vorurteilen mittels der gesunden Vernunft sowie ein bestimmtes Maß an Aufmerksamkeit erforderlich; hinsichtlich des *Nutzens* und des *Ziels* der Betrachtung – der Gegenstand der allgemeinen Wissensansprüche sei aufgrund seines Bezuges auf die Sinne und das Leben allen gemeinsam, demgegenüber beziehe sich das philosophische Wissen auf die Ursachen oder die absoluten Dinge; schließlich hinsichtlich des *Gewissheitsgrades* – jene müsse sich mit Probabilitäten im Status der Meinung bescheiden und kann insbesondere keine gewusste Wahrheit beanspruchen,

diese biete mit der *certitudo metaphysica (mathematica)* der Erkenntnis höchste für den Menschen erreichbare Gewissheit. Richte sich die *cognitio philosophica* auf die innere Natur einer Sache, so die *philosophia vulgaris* – auch die scholastische Philosophie, und das meint, die an den Universitäten gelehrt, insbesondere die aristotelische, und entgegengesetzt wird dem die cartesainische Philosophie als im strengen Wortsinn überhaupt Philosophie, richte sich nicht auf das Innere („*rem ut in se et sua natura*“), sondern wie sich Dinge im Blick auf andere verhalten („*in respectu aliorum*“):

„*Vulgaris philosophia non tam accurate considerat rem ut in se & sua natura est, sed potius prout se habet in respectu aliorum, quo ipso tamen interna ejus natura plerumque occultat manet. Cartesiana scrutatur cujusque rei propriam ac internam naturam, ut constet, quatenam sit ejus propria forma, ex qua deinde facile definiri potest, quae similitudine vel dissimilitudine interhanc rem & aliam quamvis intercedat, si modò & illius alterum rei interna proprietates simili ratione ante cognita sit.*“<sup>420</sup>

Schließlich hinsichtlich der Darstellungsweise: zum einen die *akroamatische (acroamatica)*, zum anderen die exoterische (*exoterica*), und so sei denn auch die Heilige Schrift in der exoterischen abgefasst.<sup>421</sup> In der Nachfolge des Ramus auch als *me-*

---

<sup>420</sup> Vgl. z.B. Clauberg, *Differentia inter Cartesiane et in scholis vulgo uitate philosophiam*. In: Id., *Opera omnia Philosophica* [...]. Tom. II, S. 1217-1235, XI. *Differentia*, LVI, S. 1230: „*Vulgaris philosophia non tam accurate considerat rem ut in se & sua natura est, sed potius prout se habet in respectu aliorum, quo ipso tamen interna ejus natura plerumque occultat manet. Cartesiana scrutatur cujusque rei propriam ac internam naturam, ut constet, quatenam sit ejus propria forma, ex qua deinde facile definiri potest, quae similitudine vel dissimilitudine interhanc rem & aliam quamvis intercedat, si modò & illius alterum rei interna proprietates simili ratione ante cognita sit.*“

<sup>421</sup> So etwa Christoph Wittich, *Consensus Veritatis* [...]. *Cujus occasione Liber II & III Principiorum Philosophiae dicti des-Cartes maximam partem illustrantur* [...1659]. Editio secunda à multis mendis ernaculata & non parum aucta. Lugduni Batavarum 1682, cap. 32, § 701, S. 318: „[...] *Scripturae locutiones esse exotericas, quòd de rebus naturalibus acroamaticè agere ejus non sit institutum. Illa autem distinctio est communis inter locutiones vulgares sive exotericas & acroamaticas, inter probationes didascalicas & dialecticas* [...].“ Dazu § 702, S. 319: „*Locutiones Acroamaticae mihi sunt eae, quae accuratè rem exprimunt, quibus nuda veritas & accurata docetur: Locutiones verò exotericae sunt communes & vulgares, respondentis notitiae communi, atque propterea veritatem ad homines relatam & praedictis involutam experimentes.*“

*thodus cryptica* bezeichnet: „Methodus imperfecta est, quae juxta captum auditorum instituit tractationem. Dicitur exoterica, popularis, cryptica, & methodus prudentiae.“<sup>422</sup>

Nun lässt sich genauer erkennen, wodurch die partikuläre Akkommodationsannahme im 17. Jahrhundert zum Problem wird: Es ist noch nicht allein die Charakterisierung derjenigen, bei denen die Akkommodation geschieht, als *vulgi*, sondern die Exklusion derjenigen, bei denen es ihrer nicht bedarf, da sie eigenständigen Zugang zur *cognitio philosophica* besitzen. Dabei kann nur angemerkt werden, dass sich hierin gerade nicht von vornherein eine Historisierung ausdrückt; denn bei dieser Unterscheidung ist nicht zwingend ein zeitlicher Bezug (*ordo temporum*) gegeben: Zunächst ist sie orientiert an einen zeitlosen *ordo dignitatis* oder *eminentiae*. Obwohl der Vergleich der historischen Zeitabfolge mit den Lebensaltern älter ist (nach Augustin sind es sechs Lebensalter: *infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas, senectus*)<sup>423</sup> ändert sich erst im Laufe des 18. Jahrhundert, wenn man entwicklungsgeschichtlich etwa von der *Kindheit der Menschheit* spricht<sup>424</sup> oder in poetischen oder mythologischen Texten erste Darstellungsweisen von Wissen sieht. Nach Spinoza beispielsweise erscheint der Mensch zu allen Zeiten in gleicher Weise als heilsfähig.<sup>425</sup> Aus der alten Annahme der Akkommodation bei den Kirchenvätern als Anpassung an den Menschen *allgemein*, wird eine Spezialisierung, die nur noch einen Teil umfasst, vor allem nicht für diejenigen gilt, die

<sup>422</sup> Johann Heinrich Alsted, *Septem Artes liberales, Quae Constituunt tertium Encyclopaediae philosophicae tomum* [...]. Herbornae Nassoviorum 1620, sec. pars, cap. 17, Sp. 604.

<sup>423</sup> Hierzu Adolf Hofmeister, *Puer, iuvenis, senex. Zum Verständnis der mittelalterlichen Altersbezeichnungen*. In: Albert Brackmann (Hg.), *Papstum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters* [...]. München 1926, S. 287-316, Reinhard Häussler, *Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs*. In: *Hermes* 92 (1964), S. 313-341, sowie Johannes Zahlten, *Das Ende und der Anfang. Zum Zusammenhang von Weltaltermodellen, menschlichen Lebensalter und Sechstageswerk in der mittelalterlichen Kunst*. In: Jan A. Aertsen und Martin Pickavé (Hg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*. Berlin/New York 2002, S. 348-370, auch Ulrich Helfenstein, *Beiträge zur Problematik der Lebensalter in der mittleren Geschichte*. Zürich 1952.

<sup>424</sup> So z.B. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*. In: Id., *Werke*. 8 Bde. Hg. Von Herbert G. Göpfert. Darmstadt 1996, Bd. 8, S. 492.

<sup>425</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. XII, S. 396: „[...] omnes tam Judaei quam Gentiles iidem semper fuerunt, et in omni aevo virtus admodum rara fuit.“ – Zum Hintergrund Paul Archambault, *The Ages of Man and the Ages of the World. A Study of Two Traditions*. In: *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966), S. 193-228.

der *cognitio philosophica*, also insbesondere der Ursachenerkenntnis, fähig sind. Es entsteht damit zugleich ein (neues oder verändertes) Problem der Zugänglichkeit von Wissen: Nicht nur besitzen die Heiligen Schriftsteller keine Autorität, um über bestimmte Wissensbereiche kompetent zu sprechen, es gilt auch für ihre Interpreten: Es ist allein die *cognitio philosophica* die in bestimmten Bereichen zu sicherem Wissen führt und das dem Theologen, so er nicht auch sich zur *cognitio philosophica* aufschwingt, unzugänglich bleibt, aber auch mitunter den Heiligen Schriftstellern selbst.

Nur erwähnt sei die Aufnahme und zugleich Zurückweisung des Akkommodationsgedankens bei Gassendi. Sein Interesse an der Astronomie bezieht sich nicht zuletzt auf Tycho Brahe.<sup>426</sup> Er kennt den Akkommodationsgedanken (wie er etwa bei Galilei vorkommt) und unterstellt diese Frage explizit der Autorität der Kirche, wobei er eine kompakte Formulierung der beiden Elemente, *ad captum vulgi loqui* sowie die Beschränkung des Skopus auf Fragen des Heils, bietet:

Etenim licet Copernicani tuenatur loca sacrae Scripturae, quae Terrae statum, siue quietem, & Soli motum tribuunt, vel explicanda esse de ipsa, vt loquuntur, apparentia, déque accommodatione ad captum, moremque loquendi vulgarem, quasi Scriptura non loquatur de rebus nisi vt apparent, & vulgò cognoscuntur, exprimunturque (ex quo tam saepe ad alium sensum, quàm ad literalem confugiendum est) & pro scopo habeat non eruditionem in Physicis, Mathematicis, caeterisque id genus rebus; sed institutionem ad gratiam, supernaturalemque salutem; ex quo, vt sua salus omnium interest, sic vsurpandus sermo fuerit omnium captui accommodatus [...].<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> Vgl. Gassendi, Tychonis Brahei, Equilis Dani Astronorum Coryphaei, Vita. Accessit Nicolai Copernici, Georgii Peurbachii & Joannis Regiomontani Astronorum celebrium Vita [1654]. Editio secunda auctior & correctior. Hagae-Comitvm 1655 sowie Id., Institutio Astronomica iuxta Hypotheses tam Veterum quàm Copernici & Tychonis: Dictata Parisiis [...]. Accedunt Eiusdem varij Tractatus Astronomici [... 1647]. Editio ultima paulò aut Mortem Authoris recognita, aucta & emendanta. Hagae-Comitvm 1656, wo er sich nicht so richtig zu entscheiden vermag.

<sup>427</sup> Vgl. Gassendi, Epistolae tres de Motu Impresso A Motore Translato [1640/1649]. In: Id., Opuscula Philosophica [...]. Tomus Tertius. Lvgdvni 1658 (ND 1964 mit einer Einleitung von Tullio Gregory), S. 478-563, hier S. 519. – Olivier R. Bloch, La Philosophie de Gassendi. La Haye 1971, S. 319-349, erörtert in recht dunkler Weise die Frage der Zwei-Wahrheiten-Theorie bei Gassendi, wobei ich nicht der Ansicht bin, dass sich Gassendi mit einer solchen Auffassung identifizieren lässt.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sind es nicht zuletzt die niederländischen Lehrstätten, in denen die Diskussion über die Akkommodation vorangetrieben wird.<sup>428</sup> Vor allem tritt der bereits erwähnte, cartesianisch ausgerichtete Theologe und Philosoph Christoph Wittich hervor, der wie kein anderer den Gedanken der Akkommodation in zahlreichen Schriften ausführlich darlegt, ausbaut und fortwährend gegen Kritiker verteidigt. Seine Argumentation entwickelt er zunächst in zwei Dissertationen 1653: Die erste bezieht sich auf die Auslegung widerstreitender biblischer Passagen, die zweite stellt eine physikalische Untersuchung dar: In der ersten wird die Frage bejaht, dass sich die biblischen Schriftsteller an die gewöhnlichen Auffassungen der Menschen anpasst und nicht nach der genauen Wahrheit geschrieben haben; in der zweiten verteidigt er die Bewegung der Erde im Rahmen der cartesianischen Physik.<sup>429</sup> Das Kriterium der *Notwendigkeit* für die den Bedeutungsübergang sieht er dadurch in Kraft, da nach seiner Ansicht die Erdbewegung bislang unwidersprochen durch vollkommen gewisse und evidente mathematische Beweise begründet worden sei.<sup>430</sup> Drei Jahre

<sup>428</sup> Hierzu, allerdings die hermeneutischen Fragen aussparend, Rienk Vermij, *The Calvinist Copernicans: The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750*. Amsterdam 2002, auch Id., „The Debate on the Motion of Earth in the Dutch Republic in the 1650s“, in: Jitse M. van der Meer und Scott Mandelbrote (Hrsg.), *Nature & Scripture in the Abraham Religion: Up to 1700*, Leiden 2008, S. 605-625, zudem noch immer Thomas A. McGahagan, *Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676: The New Science and the Calvinist Counter-Reformation*, Ph. D. diss. University of Pennsylvania 1976.

<sup>429</sup> Vgl. Wittich, *Dissertationes duae quarum prior De S. Scripturae in rebus Philosophicis abusu, examinata, 1. An Physicae genuinum Principium sit Scriptura? 2. An haec rebus naturalibus loquens accuratam semper veritatem, an potius sensum & opinionem vulgi saepius sequatur? Altera dispositionem & ordinem totius universi & principalium ejus corporem tradit, sententiamque Nobilissimi Cartesii, de verâ Quiete & vero motu Terrae defendit [...]*. Amstelodami 1653. – Zu erwähnen ist, dass die physikalischen Argumente, die im Rahmen der Philosophie und Physik Descartes sich vorbringen ließen, sich von denen Keplers oder Galileis unterscheiden, hierzu auch Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago 1992, sowie Id., *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge 2001. Zudem differieren Descartes und Galilei nicht wenig hinsichtlich ihrer Ansichten zur *scientia naturalis*, Vgl. u. a. William R. Shea, Descartes as Critic of Galileo, in: *New Perspectives on Galileo*. Hrsg. von Robert E. Butts. Dordrecht/ Boston 1978, S. 139-159, Roger Ariew, Descartes as Critic of Galileo's Scientific Methodology, in: *Synthese* 67/1986, S. 77–90, Blake D. Dutton, Physics and Metaphysics in Descartes and Galileo, in: *Journal of the History of Philosophy* 37/1999, S. 49-71, auch Roger Lefèvre, Descartes contre Galilée, in: *Saggi su Galileo Galilei*. Hrsg. von Carlo Maccagni. Firenze 1972, Bd. I, S. 297–308.

<sup>430</sup> Wittich, *Dissertationes duae* [1653], *Praefatio ad Lectorem*, fol. 4<sup>r</sup>: „[...] quam ipse dextrè epositam post Copernicum, qui eam diu sepultam resuscitaverat, asseruit Mathematicâ de-

später unterstreicht, ergänzt und verteidigt er seine Darlegungen der ersten der beiden Dissertation mit einer weiteren zum Stil der Heiligen Schrift.<sup>431</sup> Immer wieder hat er dann in den laufenden Streit eingegriffen.<sup>432</sup> Gegen seine *Dissertationes Duae* erhebt die Klevische Synode Anklage.<sup>433</sup> 1659 reagiert er mit seiner umfangreichen Schrift *Consensus Veritatis in Scriptura Divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato des Cartes detecta*, in der er eine detaillierte Verteidigung seiner Überlegungen zur Akkommodation gegenüber Kritikern bietet und sie mit ausführlichen hermeneutischen Analysen der gängigen antikopernikanisch genutzten *dicta probantia* schließt.<sup>434</sup>

Die genutzten hermeneutischen Mitteln sind dabei eher traditionell; hierzu zählt insbesondere die Interpretation der fraglichen Stellen „ex circumstantiis textûs“ oder „sermonis“ mit Blick auf den „scopus“.<sup>435</sup> Aufschlussreicher ist, wie Wittich die *fines scripturae* bestimmt. Wie üblich stützt er sich dabei auf die Autorität der Heiligen Schrift, indem er auf 2. *Tim* 16, 17 zurückgreift und im Anschluss daran vier *fines* unterscheidet – in der Vulgata heißt es: *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad monstratione certissimâ & evidentissimâ, cui contradici, nisi ab iis, qui eam non capiebant, hactenus non potuit, neque unquam poterit.*“

<sup>431</sup> Vgl. Wittich, *Consideratio theologica de Stylo Scripturae Quem adhibet cum de rebus naturalibus sermonem instituit*, Lugduni Batavorum 1656.

<sup>432</sup> Hierzu neben Wittich, *Consensus Veritatis* [1659, 1682], *Praefatio*, Vermij, *The Calvinist Copernicans*, S. 256-271. – Erste Hinweise zu Wittich finden sich in dieser Hinsicht bereits bei Ernst Bizer, „Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55/1958, S. 306-372, insb. S. 347-357, Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert* [...], München 1966, S. 149ff, ferner Mauro Pesce, „Il *Consensus veritatis* di Christoph Wittich e la distinzione tra verità scientifica e verità biblica“, in: *Annali di storia dell’Esegesi* 9/1992, S. 53-76, Howell, *God’s Two Books*, S. 174-179, Simone de Angelis, Pufendorf und der Cartesianismus. Medizin als Leitwissenschaft und die Rolle der Bibelhermeneutik in Pufendorfs Verteidigung des Naturrechts um 1680. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 29 (2004), S. 129-172.

<sup>433</sup> Hierzu auch Francesco Trevisani, *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652-1703)*, Milano 1992, insb. S. 27-29.

<sup>434</sup> Vgl. Wittich, *Consensus Veritatis* [1659, 1682], cap. XLIV-L, S. 360-422, es sind: 1. *Mose* 1, 14, *Jos* 10, 12/13, *Jes* 38, 8, *Ps* 19, 5-7, *Ps* 93, 1, *Ps* 104, 5 & 19, *Eccl* 1, 4-5, sowie *Mt* 5, 45.

<sup>435</sup> Das wird immer wieder ausgedrückt, u.a. ebd., cap. XX, § 453, S. 206/07, oder cap. XXXVIII, § 760, S. 343.

*docendum, ad arguendum, ad corrigendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectos sit homo Dei, ad omne opus bonum instructos.* Die Deutung, die Wittich den einzelnen *finis* zukommen lässt, ist auf den ersten Blick nicht sonderlich auffallend angesichts der zentralen Rolle, die dieser Stelle zugewachsen ist – nicht zuletzt im Rahmen der Homiletik seit Gerhard Hyperius (Andreas Gheeraerds 1511-1564) *De formandis Concionibus sacris, seu de interpretatione Scripturarum populari, Libri II* von 1562 und der Zergliederung des gesamten Inhalt der Heiligen Schrift nach dieser Stelle (unter Hinzunahme von Röm 15, 4) in fünf Hauptstücke (*finis sive capita*): Lehre (*doctrina*), Strafe (*redargutio*), Besserung (*institutio*), Züchtigung (*correctio*) und Trost (*consolatio*), wonach sich dann die verschiedenen Genera der Predigt ableiteten.<sup>436</sup> Wittich nutzt dieselbe Stelle nun aber mit der Deutung – und er ist in diesem Zusammenhang nicht der erste: so bereits Philippe Lansberg (1561-1632) –, dass das, was an dieser Stelle der Schrift nicht *explizit* erwähnt wird, als von den *finis* ausgeschlossen intendiert ist – also die Unterweisung in Fragen der Naturphilosophie.<sup>437</sup>

Wittichs *Consensus veritatis* bietet freilich noch mehr. Es handelt es sich zugleich um eine kompetente Einführung in zentrale Gedanken der cartesianische Philosophie – so haben es bereits die Zeitgenossen gesehen. Zum Ausdruck kommt unter anderem darin, dass Frans Burmann (d.Ä. 1628-1679) in seiner Anleitung zum Theologiestudium Wittichs Werk neben solchen von Louis la Forge (1632-1666) und Johann Clauberg (1622-1665) als Einführung in die cartesianische Philosophie empfiehlt.<sup>438</sup> Obwohl Wittich mit der aktuellen Diskussion des Kopernikanismus in den Niederlanden vertraut ist,<sup>439</sup> er oft auf Galilei,<sup>440</sup> öfter noch auf Kepler verweist<sup>441</sup> und den Kern der leitenden

---

<sup>436</sup> Vgl. u.a. Martin Schian, „Die Homiletik des Andreas Hyperius, ihre wissenschaftliche Bedeutung und ihr praktischer Wert“, in: *Zeitschrift für praktische Theologie* 18/1896, S. 289-324, 19/1897, S. 27-66, sowie S. 120-149, sowie Peter Kawerau, „Die Homiletik des Andreas Hyperius“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 71/1960, S. 66-81.

<sup>437</sup> Vgl. Wittich, *Consensus Veritatis* [1659, 1682], cap. III, & 35, S. 29: „Nullibi autem invenimus finem Scripturae esse instructionem in cognitione Philosophiae naturalis.“ Vgl. auch Id., *Dissertationes Dvae* [1653], Diss. I, cap. 7, S. 98.

<sup>438</sup> Vgl. Burmann, „Consilium de studio theologica feliciter instituendo“, in: Id., *Synopsis Theologiae, & speciatim Oeconomiae Foederum Dei, ab initio saeculorum usque ad consummationem eorum* [...1672]. Editio secunda, priori correctior [...], Trajecti ad Rhenum 1681, S. 651-690, hier I, 17; positive Erwähnung auch von Descartes (z.B. S. 661/62 und S. 664).

Gedanken der Akkommodation explizit den Kopernikanern zuschreibt,<sup>442</sup> bindet er seine Argumentation explizit ein in die *philosophische* Unterscheidung zwischen *cognitio philosophica (accurata)* und *cognitio communis (vulgaris)*.<sup>443</sup> Sich selbst kommentierend heißt es unter anderem: Wenn die Exegeten die universellen Wahrheiten gefunden haben, die mit der Heiligen Schrift übereinstimmen, stellen sie fest, ob sich nicht ein Vorurteil implizit in diesen Formulierungen findet, das seinen Ursprung nicht im Heiligen Geist hat, sondern im gewöhnlichen Gebrauch und

---

<sup>439</sup> Vgl. z.B. Wittich, *Consensus veritatis* [1659, 1682], cap. 16, 256, S. 123, wo etwa auf Gilbert, Philippe Lansberg und Antonius Deusing (1612-1666) hingewiesen wird, auch ebd., cap. 18, § 381, S. 179, ferner cap. 46, § 896, S. 397.

<sup>440</sup> Vgl. u.a. ebd., cap. XVII, S. 363; und S. 368 verweist er auf Paolo Antonio Foscarinis *Lettera sopra l' opinione de' Pittagorici, e del Copernico* (Galilei, *Le opere* V/II, S. 455-494); Foscarini (S. 465/66) unterscheidet drei Formen des Übergangs von einer ersten ‚problematischen‘ wörtlichen zu einer zweiten Bedeutung; Ausgangspunkt bildet die Überlegung, dass, wenn die kopernikanische Theorie sich als wahr erweist, sie deshalb nicht mit Aussagen der Heiligen Schrift konfliktieren müsse (S. 472), da diese sich insbesondere der Akkommodation entsprechend korrigieren ließen. Zugänglich war Wittich dieser Brief, da er in der von Matthias Bernegger (1582-1640) veranstalteten Sammlung der einschlägigen Texte Galileis in lateinischer Sprache aufgenommen wurde, vgl. Galilei, *System Cosmicum [...] in quo quatuor dialogis, de Duobus Maximis Mundi Systematibus, Ptolemaico & Copernicano, utriusque rationibus philosophicis ac naturalibus indefinite propositis disseritur. Ex Italica lingua Latine conversum. Accessit appendix gemina, qua SS. Scripturae dita cum terrae nobilitate conciliantur [...]*, Augusta Trebocorum 1635. Neben einer Vorrede fügt Bernegger dem Werk einen *Appendix gemina qua S.S. Scripturae dicta cum terrae mobilitate conciliantur* hinzu. In seiner Vorrede nimmt er den Gedanken auf, dass sich die Heilige Schrift sowohl entlegener wie unzugänglicher Darstellungsweisen („abstrusis et importunis locutionibus“) als auch der Behandlung gelehrter Fragen („de rebus ultra captum erudiendorum“) enthalte. Zudem druckt er Keplers Eingangsüberlegungen aus seiner *Astronomia nova* ab. Danach ediert er nicht weniger wichtig Galileis *Lettera a Madama Christina di Lorena Granduchessa di Toscana* zweisprachig, und zwar unter einem besonders aufschlussreichen Titel, der von Bernegger stammen dürfte: *Nova-Antiqua Sanctissimorum Patrum, & Probatorum Theologorum Doctrina, De Sacrae Scripturae Testimoniis, In Conclusionibus Mere Naturalibus, Quae Sensata experientia, & necessariis demonstrationibus evinci possunt, temere non usurpandis: In gratiam Serenissimae Christinae Lotharingae, Magnae-Ducis Hebruriae, privatim ante conplures annos, Italico idiomate conscript; Nunc vero iuris publici facta, cum Latina versione Italico textui simul adiuncta*, Augusta Trebocorum 1636. Zur Rezeption auch Mauor Pesce, „Momenti della ricezione dell'ermeneutica biblica galileiana e della Lettera a Cristina nell XVII secolo“, in: *Annali di Storia dell'Esegesi* 8/1991, S. 55-104, ferner Jean.Midel Gardair, Elie Diodati e la diffusione europea del *Dialogo*. In: Galluzzi (Hg.), *Novità*, S. 391-398, Stéphane Garcia, Élie Diodati et Galilée. Naissance d'un réseau scientifique dans l'Europe du XVII siècle. Firenze 2004, auch Isabelle Pantin, *New Philosophy and Old Prejudices: Aspects of the Reception of Copernicanism in a Divided Europe*. In: *Studies in the History and Philosophy of Science* 30 (1999), S. 237-262.

inwieweit ein gewöhnlicher oder ein genauer Sprachgebrauch vorliegt, der die nackte Wahrheit zum Ausdruck bringt.<sup>444</sup> Das meint denn auch die Formel *scribe in eo stylo hominis*.<sup>445</sup> Nach Wittich ist die Heilige Schrift in der Sprache der Zeit verfasst und enthält so auch die ‚Vorurteile‘, die sich in der Sprache niederschlagen: „Scripturam uti formulis receptis etsi pra[e]judiciis innitantur; vel, Scripturam uti talibus loquendi modis, qui veritatem aliquam, sed generalem tantum atque relatam ad homines & praeprejudiciis quod verba involutam significant.“<sup>446</sup> Vor allem ist das der Fall, wenn über das sinnlich Erworbene hinausgehend geurteilt wird („plus judicat [...] quàm in iis perceptit“).<sup>447</sup> Diese Vorurteile konstituieren den gewöhnlichen Sprachgebrauch,<sup>448</sup> von dem sich die *cognitio vulgaris* nicht befreien könne. Nach der bei den frühen Cartesianern gängigen Unterscheidung zwischen *Analytica* und *Dialectica* verfare die Heilige Schrift in dialektischer Weise.<sup>449</sup>

Nicht nur verweist er auf die Redeweise der aufgehenden Sonne, sondern auch auf das Beispiel der *zwei großen Lichter*, wenn er bemerkt, dass der Mond nach der Sonnen die restlichen Sterne an Leuchtkraft wie Größe übersteige und vor allem setzt er dann hinzu: Das werde (und wurde bereits) auch von denen angenommen, die mit der

<sup>441</sup> Vgl. Wittich. *Consensus veritatis* [1659, 1682], u.a. cap. 17, § 261, S. 123, cap. 44, § 813, S. 363, cap. 46, § 867, S. 386.

<sup>442</sup> Vgl. u.a. ebd., *Praefatio*, S. 3: „[...] responderam loquendi ratione á Copernicanis frequentâ, *scripturam iis in locis loqui secundum opinionem vulgi, non secundum accuratam veritatem* [...].“

<sup>443</sup> Vgl. ebd., cap. I, S. 18-25.

<sup>444</sup> Vgl. ebd., cap. XX, § 456, S. 209: „[...] hoc est, ut, postquàm per generalis veritatis significationem scopo Sp. S. satis factum esse viderint, videant, num in iis formulis fortè praeprejudicium aliquod sit implicatum, quod non à Spiritu Sancto, sed à vulgo, dum tali formulâ utitur, significetur, atque sic sint vulgares; num accuratae, ut nudam veritatem experimant.“

<sup>445</sup> Vgl. ebd., cap. XXI, § 461, S. 212: „Atqui tales formulae usu triae saepe innituntur praeprejudiciis, & veritatem non nudam, sed relatam ad hominem et praeprejudiciis involutam referunt.“

<sup>446</sup> Ebd., *Praefatio*, S. 6, ausführlicher hierzu cap. XXI bis XXX, S. 212-302.

<sup>447</sup> Vgl. ebd., cap. I, § 17, S. 21.

<sup>448</sup> Vgl. ebd., § 21, S. 23: „De caetero cum Praeprejudicia hominibus adsint, antequam sermone uti possint, hinc factum est, ut sermo ordinarius super iis fuerit fundatus, qui etiam post Praeprejudicia deposita debuit retineri, ut homines se mutuò intelligerent; unde Astronomi etiam post detectos errores phrases consuetas usurparunt, ut apparet, quando solem oriri dicunt & occidere [...].“

<sup>449</sup> Vgl. ebd., cap. XXII, S. 216-218.

(neueren) Astronomie nicht vertraut seien.<sup>450</sup> Diese Sprache bleibe im gewöhnlichen Leben ebenso wie in der Heiligen Schrift beibehalten. Ohne dem hier im Einzelnen nachgehen zu können, steht dahinter unter anderem die Vorstellung, dass entwicklungsgeschichtlich die *cognitio sensitiva* am Anfang stehe; so erscheinen denn auch die abstrakten epistemologischen Konzepte als *a sensilibus ad intelligibila* entstanden – so wie Wittichs Freund Johann Clauberg seiner erfolgreichen *Logica vetus & nova* wie in anderen Schriften geraume Zeit vor John Locke (1632-1704) dargelegt hatte.<sup>451</sup> Hinzu kommt bei Wittich die bei Cartesianer ebenfalls gängige Aufnahme der alten Unterscheidung zwischen *acromatica* und *exoterica* samt ihrer Anwendung auf die Heilige Schrift: „[...] Scripturae locutiones esse exotericas, quòd de rebus naturalibus acromatice agere ejus non sit institutum. Illa autem distinctio est communis inter locutiones vulgares sive exotericas & acromaticas, inter probationes didascalicas & dialecticas [...].“<sup>452</sup> Gegen den Einwand, die Heilige Schrift würde dadurch ihre *dignitas* und *auctoritas* verlieren, kann Wittich daher bemerken, dass sich die Beanstandung nicht gegen die Heilige Schrift selbst, sondern gegen die sich den *vulgi* anpassenden Ausdruckweise richte.<sup>453</sup> Das *purum verbum Dei* sei allein das von den Anpassungen an die menschlichen Vorteilen nicht befrachtete Wort Gottes.<sup>454</sup> Dann bietet er gleichsam als Pendant für das Erklärungsproblem angesichts der Inhomogenität der Heiligen Schrift den Hinweis: Zwar hätte man bestimmte Passagen in der Heiligen

<sup>450</sup> Vgl. ebd., § 18, S. 22: „Tale est, quòd cuilibet è vulgo persuasum, Lunam post Solem reliquaas [sic] stellas & luce & magnitudine in tantum superare, quantum nobis apparet, quod & firmiter retinetur à multis, qui nomen Eruditorum sibi vendicant, sed ab Astronomiae studiis alieni existunt.“ Usw.

<sup>451</sup> Vgl. Clauberg, *Logica vetus & nova. Modum invendiendae ac tradendae veritatis, In Genesi simul & Analysis, facili methodo exhibens* [1654, 1658]. In: Id., *Opera omnia philosophica* [...], Amstelodami 1691, S. 765-910, *Prolegomena*, cap. III, § 77, S. 776; vgl. Id., *Ars etymologica Teutonum E philosophiae fontibus derivata* [...], Dvisbvirgi 1663, S. 9.

<sup>452</sup> Wittich, *Consensus Veritatis* [1659, 1682], cap. 32, § 701, S. 318; sowie § 702, S. 319: „Locutiones Acromaticae mihi sunt eae, quae accuratè rem exprimunt, quibus nuda veritas & accurata docetur: Locutiones verò exotericae sunt communes & vulgares, respondentes notitiae communi, atque propterea veritatem ad homines relatam & praejudiciis involutam experimentes.“

<sup>453</sup> Vgl. ebd., *Praefatio*, S. 12: „[...] non de conceptibus scripturae, sed de conceptibus vulgi [...]“

<sup>454</sup> Vgl. ebd.: „Quaero enim, si per *purum Dei verbum* intelligatur tale verbum, in quo nulla sit locutio humana à Deo adoptata, & suam originem referens ad aliquod praejudicium, an eo sensu Scripturam audeas asserere *purum Dei verbum*?“

Schrift auch nach den Einsichten der *cognitio philosophica* so darlegen können, dass sie nicht der *cognitio vulgaris* der Ungelehrten (*idiotis*) folgten, doch hätte das der Heiligen Schrift – hier ruht Wittich auf älteren Argumenten wie denen Keplers – wesentlich an (allgemeiner) Verständlichkeit (*intelligentiâ*) und Deutlichkeit (*perspicuitate*) genommen.<sup>455</sup>

### 7.1. Die Anwendung der Trennung von *sensus verus* und *veritas sensu* auf die *Scriptura Sacra*

Es ist nicht bei allen, die Kenntnisse über die unterschiedlichen kosmologischen Theorien haben und die in der einen oder anderen Weise vertraut sind mit der Tradition der Kondeszendenz, dass sich dieser Gedanke zur Harmonisierung extra- und intrabiblischer Wissensansprüche findet. Ein Beispiel scheint John Milton (1608-1674) zu sein. Er ist vertraut mit dem Kondeszendenz-Gedanken<sup>456</sup> und er spielt in *Areopagitica* wie in *Paradise Lost* auf Galilei an, den er möglicherweise auf seiner Italien-Reise besucht hat. Doch in *Paradise Lost* erleidet die Erde eine Klimaveränderung, sie wurde saisonal, weil Gott, wie einige sagen: „bid his angels turn askance/ The poles of earth twice ten degress and more/ From the sun’s axle“. Das entspricht der kopernikanischen Theorie. Andere wiederum sagen: „the sun/ Was bid turn reins from the equinoctial road“.<sup>457</sup> Das entspricht der ptolemäischen Auffassung. In seinem Traktat *Of Education* von 1644 sind die einzigen erwähnten astronomischen Werke solche der geozentrischen Lehre.

<sup>455</sup> Vgl. ebd., cap., I, 23, S. 24/25: „[...] etiam scriptura loquens de rebus naturalibus censenda est retinuisse sermonem receptum, ne difficultatem non necessarium objiceret idiotis. Pone enim, sollicitè cavisse scriptores sacros, ut ubi formula usitata alicui Praejudicio inniteretur, eam mutarent in accuratam, quae nudam veritatem exprimeret, annon inde magna confusio fuisset exorta, multumque de intelligentiâ & perspicuitate scacrum literarum periisse: [...]“

<sup>456</sup> Hierzu Neil D. Graves, *Milton and the Theory of Accommodation*. In: *Studies in Philology* 98 (2001), S. 251-272; auch Charles G. Shirley, *The Four Phases of the Creation: Milton’s Use of Accommodation in Paradise Lost VII*. In: *South Atlantic Bulletin* 45 (1980), S. 51-61, auch M. Hilda Bonham, *The Anthropomorphic God of Paradise Lost*. In: *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 53 (1968), S. 329-335, Michael Lieb, *Reading God: Milton and the Anthropopathic Tradition*. In: *Milton Studies* 25 (1989), S. 213-243.

<sup>457</sup> *Paradise Lost*, X, 668ff. Zudem ebd., IV, 43-45: „Per questo la Scrittura condescende/ a vostra facultate, e piedi e mano/ attribuisce a Dio, ed altro intende [...]“

Eine Erklärung hierfür ist, dass die Anspielungen auf Galilei nicht die Funktion haben, den Text das Wissenselement des Kopernikanismus oder das einer der Theorien Galileis zuzuführen. Eher dürfte Milton in ihm ein *Beispiel*, ein ‚Symbol‘, kirchlicher („papistischer“) Unterdrückung gesehen haben und in ihm einen Märtyrer für die intellektuelle Freiheit (so wie sie Milton versteht) sieht.<sup>458</sup> Zur Illustration von Aspekten der Problemsituation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts kann die vielfältige Verwendung des Gedankens der Akkommodation bei Spinoza dienen. Fraglos dürfte er auch dabei mit der jüdischen Tradition vertraut gewesen sein, nicht zuletzt auch über Maimonides.<sup>459</sup> Darüber hinaus liegt es nahe neben anderen jüdischen Dissidenten der

<sup>458</sup> So wohl auch die jüngere Milton-Forschung – letztlich im Gegensatz zu Allan H. Gilbert, *Milton and Galileo*. In: *Studies in Philology* 19 (1922), S. 152-185 – neben Grant McColley, *The Theory of a Plurality of Worlds as a Factor in Milton’s Attitude Toward the Copernican Hypothesis*. In: *Modern Language Notes* 47 (1932), S. 319-325, Id., *The Astronomy of Paradise Lost*. In: *Studies in Philology* 34 (1937), S. 209-247, sowie Id., *Milton’s Dialogue on Astronomy: the Principal Immediate Sources*. In: *PMLA* 52 (1937), S. 728-762, Christopher Hill, *Milton and the English Revolution*. London 1977, S. 53-57, Neil Harris, *Galileo as Symbol: The ‚Tuscan Artist‘ in Paradise Lost*. In: *Annali dell’Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze* 10 (1985), S. 3-29, Roy Flannagan, *Art, Artists, Galileo and Concordances*. In: *Milton Quarterly* 20/3 (1986), S. 103-105, Julia M. Walker, *Milton and Galileo: The Art of Intellectual Canonization*. In: *Milton Studies* 25 (1989), S. 109-123, Donald Friedman, *Galileo and the Art of Seeing*. In: Mario A. di Cesare (Hg.), *Milton in Italy: Contexts, Images, Contradictions*. Binghamton/New York 1991, S. 159-74, Amy Boesky, *Milton, Galileo, and Sunspots: Optics and Certainty in Paradise Lost*. In: *Milton Studies* 34 (1997), S. 23-43, auch Arthur O. Lovejoy, *Milton’s Dialogue on Astronomy*. In: Joseph A. Mazzeo (Hg.), *Reason and the Imagination: Studies in the History of ideas 1600-1800*. New York/London 1962, S. 129-142, ferner Catherine Gimelli Martin, *‚What If the Sun Be Centre to the World?‘: Milton’s Epistemology, Cosmology, and Paradise of Fools Reconsidered*. In: *Modern Philology* 99 (2001), S. 231-265, zudem Thomas Nathaniel Orchard, *The astronomy of Milton’s Paradise Lost*. London 1896., darin unter anderem ein Kapitel zu Milton und Galileo.

<sup>459</sup> Seit dem 19. Jh. hat die Beziehung von Spinoza zu Maimonides nicht geringe Aufmerksamkeit gefunden, zu einer Bibliographie Jacob Dienstag, „The Relation of Spinoza to the Philosophy of Maimonides“, in: *Studia Spinozana* 2/1986, S. 375-416; auf den Akkommodationsgedanken wird allerdings in den angeführten Untersuchungen nur selten hingewiesen, geschweige denn näher eingegangen: u.a. Salomo Rubin, *Spinoza und Maimonides. Ein psychologisch-philosophisches Antitheton*. Wien 1868, oder Manuel Joël, *Spinoza’s theologisch-politischer Tractat auf seine Quellen geprüft*. Breslau 1870 (ND 1978), Karl Pearson, *Maimonides and Spinoza*. In: *Mind* 8 (1883), S. 338-353; allerdings sind die Bezüge mitunter sehr allgemein, direkte Einflüsse über das hinaus, was Spinoza selbst im *Tractatus* anzeigt, sind nur selten nachweisbar und lassen sich mitunter auch auf andere, im engeren zeitlichen Kontext stehende Autoren (wie die frühen Cartesianer) beziehen, vgl. u.a. Leon Roth, *Spinoza, Descartes & Maimonides*. Oxford 1924, Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge 1934, Isaac Husik, *Maimonides and Spinoza on the Interpretation of the Bible*. In: *Supplement to the Journal of the American Oriental Society* 2

Zeit,<sup>460</sup> eine Kenntnis der Diskussionen anzunehmen, wie sie die frühen Cartesianer in den Niederlanden geführt haben – nicht zuletzt in der Reaktion auf das 1666 anonym erschienene Werk *Philosophia sacrae scripturae interpres* Lodwijk Meijers (1629-1681).<sup>461</sup> Zwar verweist Descartes selbst in den *secundae responsiones* seiner *Meditationes* darauf hin, dass man zwischen zwei Weisen unterscheidet, von Gott zu sprechen: Die eine, wie es in der Heiligen Schrift geschehe, passe sich der Fassungskraft der

---

(1936), S. 22-40, Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de L'Écriture*, Paris 1965, passim, Id., Spinoza, Critique de Maimonide. In: Les études philosophiques 1972, S. 411-428, Id., Spinoza et la théorie des attributs de Dieu de Maïmonide. In: Archivio di Filosofia 1 (1978), S. 11-27, Shlomo Pines, Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*, Maimonides and Kant [1958]. In: Scripta Hierosolymitana 20 (1968), S. 3-54, Warren Zev Harvey, A Portrait of Spinoza as a Maimonidean. In: Journal of the History of Philosophy 19 (1981), S. 151-172, Joseph B. Sermoneta, Biblical Anthropology in 'The Guide of the Perplexed' by Moses Maimonides, and Its Reversal in the 'Tractatus Theologico-Politicus' by Baruch Spinoza. In: Topoi 7 (1988), S. 241-247, Ze'ev Levy, Hermeneutik und Esoterik bei Maimonides und Spinoza [1985]. In: Id., Problem moderner jüdischer Hermeneutik und Ethik. Cuxhaven/Dartford 1997, S. 9-31, Steven Nadler, Spinoza. A Life. Cambridge/New York 1999, insb. S. 175-286, Id., On the Motive of Spinoza's and Maimonides' Esoteric Writin. In: Hasselhoff und Fraisse (Hg.), Moses Maimondes, S. 271-287, Idit Dobbs-Weinstein, „Maimonides Aspects in Spinoza's Thought“, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 17/1994, S. 153-174, Heidi Ravven, Some Thoughts on What Spinoza Learned From Maimonides on the Prophetic Imagination. Part 1. Maimonides on Prophecy and the Imagination. In: Journal of the History of Philosophy 39 (2001), S. 193-214, sowie: Ead., Part Two: Spinoza's Maimonideanism. In: ebd., S. 385-406, Moshe Idel, *Deus sive natura* – the Metamorphosis of a Dictum From Maimonides to Spinoza. In: Robert S. Cohen und Hillel Levine (Hg.), Maimonides and the Sciences. Dordrecht/Boston/London 2001, S. 87-110, Kenneth Seeskin, Maimonides, Spinoza, and the Problem of Creatio. In: Ravven/Goodman (Hg.), Jewish Themes, S. 115-130, Carlos Fraenkel, „Maimonides God and Spinoza's *Deus sive Natura*“, in: Journal of the History of Philosophy 44 (2006), S. 169-215, Catherine Chalier, *Spinoza Lecteur de Maïmonide: la question théologico-politique*, Cerf 2006, zudem Eduardo Bello, Spinoza, lector crítico de Maimónides. In: Jesús Paláez del Rosal (Hg.) *Sobre la vida y obra de Maimónides*. Córdoba 1991, S. 27-35, auch Joseph B. Sermoneta, Biblical Anthropology in 'The Guide of the Perplexed' by Moses Maimonides, and its Reversal in the 'Tractatus Theologico-Politicus' by Baruch Spinoza. In: Topoi 7 (1988), S. 241-247.

<sup>460</sup> Hierzu u.a. Israel S. Revah, Aux Origines de la Rupture Spinozienne. Nouveaux Documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza, in: *Revue des Etudes Juives* III/3-4/1964, S. 359-431, sowie Id., Les Marranes Portugais et l'Inquisition au XVI<sup>ème</sup> siècle, in: Charles Amiel (Hg.), *Etudes Portugaises*, Paris 1975, S. 185-228.

<sup>461</sup> Vgl. J. Samuel Preus, Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority. Cambridge 2001, ferner Reimund Szuj, „Adamus in filiis lucis non peccavit.“ Die ersten Reaktionen der reformierten Orthodoxie auf Lodewijk Meyers Programmschrift *Philosophia sacrae scripturae interpres* (1666)“, in: Jörg Schönert und Friedrich Vollhardt (Hg.), Geschichte der

Menge an, die andere biete die reine Wahrheit wie dies bei den Philosophen der Fall sei.<sup>462</sup> Zwar sagt Descartes im dritten Teil seiner *Principia*, dass die Erde sich *nicht* bewege. Doch ist das nicht selten als Camouflage angesehen wurde, die unter dem Eindruck der Verurteilung Galileis stehe.<sup>463</sup> Ende November 1633 schreibt er an Marin Mersenne, daß seine Philosophie die Bewegung der Erde beweise und wenn diese Annahme falsch sei, dies auch für die Grundlagen seiner Philosophie gelte. Die spätere Reaktion Descartes' - er hatte mit dem Gedanken gespielt, seine Aufzeichnungen zu vernichten - ist in der Forschung zudem nicht selten als übertrieben furchtsam beurteilt worden.<sup>464</sup> Ein Antwort ist schwierig hierauf zu geben; denn es gibt eine Reihe von

---

Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen. Berlin/New York 2005, S. 157-185.

<sup>462</sup> Vgl. Descartes, *Meditationes* [1641] (AT VII, 192): „Omnibus enim est nota distinctio inter modos loquendi de Deo ad vulgi sensum accommodatos, & veritatem quidem aliquam, sed ut ad homines relatam, continentes, quibus Sacrae litterae uti solent, atque alios, magis nudam veritatem, nec ad homines relatam, exprimentes, quibus omnes inter philosophandum uti debent, [...]“

<sup>463</sup> Sehr holzschnittartig bei Barbara Bienkowski, *The Heliocentric Controversy in European Culture*. In: Ead. (Hg.), *The Scientific World of Copernicus*. Dordrecht/Boston 1973, S. 119-132, hier. S. 129: „But ideological pressure was so great at the time that even the strongest personalities in science were compelled to resort to camouflage. A typical example is the attitude taken by Descartes in his *Principia philosophiae*, published in Amsterdam in 1644.“ Aber auch ein Descartes-Kenner wie Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford 1995, S. 12: „This legitimation [scil. nach 1633] was not something Descartes felt to be necessary because of any internal problems, but because of an external threat [scil. die Verurteilung Galileis], and in fact it had to be met in a way that satisfied criteria and constraints that were in many ways alien to it.“ Ferner: Wenn „Descartes discussed his fundamental physical notions in the vocabulary of substance, accidens, and modes, he wanted to demonstrate orthodoxy, not to provide a genuine elucidation of his physical theory and its consequence.“ Hierzu hingegen Daniel Garber, *Who was that Masked Man?* In: *British Journal of the History of Science* 31 (1998), S. 55-62 (der unter anderem zu zeigen versucht, dass die ‚metaphysische Phase‘ bereits vor 1633 datiert). Vgl. auch Simone Martinet, *Descartes et Copernic*. In: *Avant, avec, après Copernic*, S. 231-239.

<sup>464</sup> Vgl. bereits Charles Adam, *Vie et oeuvres de Descartes*. Paris 1910, S. 165-177; dort auch der Hinweis, dass sich Descartes in der allgemeinen Reaktion vermutlich getäuscht haben dürfte, zum Hintergrund auch Beverly S. Ridgely, *Dalibray, Le Pailleur, and the „New Astronomy“* in *French Seventeenth-Century Poetry*. In: *Journal of the History of Ideas* 17 (1956), S. 3-27, u.a mit S. 9: „With the well-known exception of Descartes, it cannot be said that the Church's formal action in 1633 caused any prominent French savant, even if he were himself a Churchman, to retract his allegiance to Galileo and the Copernican theory. sowie Armand Beaulieu, *Le réactions des savants français au début du XVII<sup>e</sup> siècle devant l'héliocentrisme de Galilée*. In: Galluzzi (Hg.), *Novità*, S. 373-381. Zu Gabriel Naudé in diesem Zusammenhang Anna Lisa Schino, *Incontri italiani di Gabriel Naudé*. In: *Rivista di storia della filosofia* N.S. 44 (1989), S. 3-36, insb. S. 31ff, ferner Frederic J. Baumgartner, *Scepticism and French Interest in Copernicanism to 1630*. In: *Journal of the History of*

Stellen, in denen unabhängig von diesem Fall sich bei Descartes Anzeichen zur Camouflage zu finden scheinen.

Aber wichtiger dürfte zum einen sein, dass die Erörterungen des Gedankens der Akkommodation Spinozas Verwendungen vorgearbeitet haben – nicht nur kannte er Christoph Wittich, sondern auch die Logik Johann Claubergs mit ihrem Teil zur *hermeneutica generalis* –,<sup>465</sup> zum anderen aber auch, dass bei ihm diese Gedanken im Zuge spezifischer hermeneutischer Annahmen eine Radikalisierung erfahren.

Auf seine hermeneutischen Überlegungen im engeren wie im weiteren Sinn kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden, obwohl ihre Bestandteile oftmals als innovativer angesehen werden als sie es im Blick auf die Tradition tatsächlich sind. Anders dürfte es sich allerdings sowohl mit seiner Theorie der Prophetie (Offenbarung)<sup>466</sup> als auch mit seiner Auffassung des Wunders (*contra naturam* und *extra naturam*) verhalten, wobei freilich mitunter angenommen wurde, dass seine Zurückweisung von Wundern den von ihm selbst aufgestellten Prinzipien der Bibel-erklärung widerstreite.<sup>467</sup> Die hiervon unabhängig gegebene Radikalität seiner herme-

Astronomy 17 (1986), S. 77-88.

<sup>465</sup> Auf die doch nicht wenig komplizierte Beziehung der philosophischen Überlegungen Spinozas zu Descartes' Philosophie braucht hier nur hingewiesen zu werden, vgl. u.a. Jonathan Israel, Spinoza as an Expounder, Critic and 'Reformer' of Descartes. In: Intellectual History Review 17 (2007), S. 41-53.

<sup>466</sup> Vgl. u.a. Paul Siwek, La révélation divine d'après Spinoza. In: Revue Universitaire 19 (1949), S. 5-46, Zac, Spinoza, S. 64-90, Herbert Donner, Prophetie und Propheten in Spinozas Theologisch-politischem Traktat. In: Hans W. Schütte und Friedrich Wintzer (Hg.), Theologie und Wirklichkeit [...]. Göttingen 1974, S. 31-50, Fatma Haddad-Chamakh, L'imagination chez Spinoza (De l'imbecillitas imaginationis à l'imaginandi potentia). In: Paolo Cristofolini (Hg.), Studi sul seicento e sull'immaginazione. Pisa 1985, S. 75-94, Norman O. Brown, Philosophy and Prophecy: Spinoza's Hermeneutics. In: Political Theory 14 (1986), S. 195-213, Daniela Bostrenghi, Immaginazione e profezia nel *Trattato teologico-politico*. In: Annali di storia dell'Esegesi 10 (1993), S. 61-70; zum Hintergrund zudem Sirat, Les théories des visions, Sabine S. Gehlhaar, Prophetie und Gesetz bei Jehudah Hallevi, Maimonides und Spinoza. Frankfurt/M. 1987, Sarah Hutton, The Prophetic Imagination. A Comparative Study of Spinoza and the Cambridge Platonist John Smith. In: Cornelis de Deugd (Hg.), Spinoza's Political and Theological Thought. Amsterdam/Oxford 1984, S. 73-81, Filippo Mignini, *Ars imaginandi*. Apparenza e reappresentazione in Spinoza. Napoli 1981, allerdings mit einigen aus meiner Sicht fragwürdigen Ausweitungen auf die Zeit nach Spinoza Michèle Bertrand, Spinoza et l'imaginaire. Paris 1983, insb. zu Maimonides in dieser Hinsicht mit weiteren Literaturhinweisen Menachem Marc Kellner, Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy. In: Speculum 52 (1977), S. 62-79.

<sup>467</sup> Zu Spinozas Wunderkritik G. H. R. Parkinson, Spinoza on Miracles and Natural Law. In: Revue Internationale de Philosophie 31 (1977), S. 145-157, Edwin Curley, „Spinoza on

neutischen Darlegungen rührt aus der Anwendung einer Maxime der *Gleichbehandlung*, die in der einen oder anderen Variante bis ins 19. Jahrhundert die philologische Hermeneutik in Bewegung hält.<sup>468</sup> Allerdings erscheint diese Kontinuität dann als weniger ausgeprägt, berücksichtigt man den Problemhintergrund dieser Maxime bei Spinoza. Sie drückt sich bei ihm im wesentlichen darin aus, dass er die für die *hermeneutica generalis* konstitutive Trennung von Wahrheit des Sinns (*veritas objectiva* oder *interna*, *veritas sensu*) und wahrem Sinn (*formalis veritas sermonis*, *sensus hermeneuticus verus*, *interpretatio vera* oder *recta*, *veritas exegetica* oder *hermeneutica*)<sup>469</sup> – wie er es explizit auch in Claubergs *Logica vetus et nova*, ein Werk, das er besaß, finden konnte<sup>470</sup> –, *uneingeschränkt* gelten lässt, indem er die Heilige Schrift einbezieht.

Wie Spinoza betont, gilt das sowohl für Vorurteile (*praejudicia*), also philosophisch gesehen falsche Wissensansprüche, als auch für solche, die auf den Prinzipien der natürlichen Erkenntnis beruhen („*principiis naturalis cognitionis fundamentum est*“),

---

Miracles“, in: Emilia Giancotti (Hg.), *Spinoza nel 350o anniversario della nascita* [...], Napoli 1985, S. 421-438, Arthur C. Fox, *Faith and Philosophy: Spinoza on Religion*. Netherlands 1990, vor allem S. 132-155, Manfred Walther, *Spinozas Kritik der Wunder – ein Wunder der Kritik? Die historisch-kritische Methode als Konsequenz des reformatorischen Schriftprinzips*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), S. 68-80, Lee C. Rice, *Spinoza's „Account of Miracles“*. In: Paul J. Bagley (Hg.), *Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize*. Dordrecht/Boston/London 1999, S. 25-44, etwas anderer Ansicht ist Graeme Hunter, *Spinoza on Miracles*. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 56 (2004), S. 41-51, Johann Anselm Steiger, „Ist es denn ein Wunder? Die aufgeklärte Wunderkritik. Oder: Von Spinoza zu Reimarus“, in: Id. (Hg.), *500 Jahre Theologie in Hamburg* [...]. Berlin/New York 2005, S. 112-130, Carlos Fraenkel, *Spinoza on Miracles and the Truth of the Bible*. *Journal of the History of Ideas* 74 (2013), S. 643-658, Warren Zev Harvey, *Spinoza on Biblical Miracles*. In: ebd., S. 659-675, nicht zuletzt zu Spinozas Sicht der Joshua-Stelle.

<sup>468</sup> Vgl. L. Danneberg, „Altphilologie, Theologie und die Genealogie der Literaturwissenschaft“, in: Thomas Anz (Hrsg.), *Handbuch Literaturwissenschaft*. Bd. III. Stuttgart/Weimar 2007, S. 3-25.

<sup>469</sup> Zum Hintergrund auch L. Danneberg, „Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert“, in: Jan Schröder (Hrsg.), *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie*. Stuttgart 2001, S. 75-131, sowie Id., „Schleiermacher und die Hermeneutik“, in: Annette B. Baertschi und Colin G. King (Hrsg.), *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*, Berlin/New York 2009, S. 209-276.

<sup>470</sup> Hierzu auch Jaqueline Lagrée, „Clauberg et Spinoza. De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie“, in: *Méthode et métaphysique*, Paris 1998 (= Groupe de recherches Spinozistes. Travaux et Documents 2), S. 19-45.

also philosophische gesehen wahre Wissensansprüche darstellen.<sup>471</sup> Das widerstreitet nicht nur dem traditionellen *canon* für die *hermeneutica sacra: in scriptura sacra a veritate hermeneutica ad veritatem dogmaticam valet consequentia*, sondern Spinoza sieht es genau umgekehrt: Erst nach der Interpretation zeige sich, dass die Heilige Schrift bestimmte Eigenschaften besitzt,<sup>472</sup> so unter Umständen auch ihre Wahrheit. Das gilt für alle Schriften und daraus erklärt sich denn auch, dass Spinoza Talmud und Koran gleich stellen kann: Das ist in der Hinsicht konsequent, da Spinoza diese Gleichstellung nicht von vornherein als gegeben ansieht (das wird mitunter übersehen), sondern erst dann als gegeben ansieht, wenn die Ergebnis ihrer Interpretation bestimmte Eigenschaften zeigen.<sup>473</sup> Zudem gehören solche Bücher zu den Gegenständen, bei denen von ihrer Göttlichkeit, Heiligkeit und Reinheit nur im Hinblick auf ihre religiöse Wirkung sprechen können.<sup>474</sup> Generell gelte auch für die schriftlichen Offenbarungszeugnisse: „[...] nihil extra mentem absolute, sed tantum respective ad ipsam sacrum aut profanum aut impurum esse.“<sup>475</sup> Wenn man so will, dann handelt es sich einen

---

<sup>471</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. VII (S. 235/237): „Dunkel oder klar nenne ich Aussprüche, je nachdem ihr Sinn aus dem Zusammenhang leicht oder schwer mit der Vernunft zu erfassen ist; denn bloß um den Sinn der Rede [„sensu orationis“], nicht um ihre Wahrheit [„veritate“] handelt es sich. Ja, man muß sich vor allem davor hüten, solange der Sinn der Schrift in Frage steht, daß man nicht durch eigene Erwägungen, soweit sie auf den Prinzipien natürlicher Erkenntnis beruhen (ganz zu schweigen von den Vorurteilen), dazu verleiten läßt, den wahren Sinn einer Stelle mit der Wahrheit ihres Inhalts zu verwechseln. Der Sinn ist bloß aus dem Sprachgebrauch [„linguae usu“] zu ermitteln oder aus solchen Erwägungen, die nur die Schrift als Grundlage anerkennen.“ Spinoza variiert die Bezeichnungen – so für das eine auch „nostras praeconceptas opiniones“ und für das andere „dictamina nostrae rationis“, so etwa cap. VII, S. 238.

<sup>472</sup> Vgl. ebd., Praefatio, S. 14: Die meisten würden den Grundsatz („fundamentum“) zur Ermittlung des wahren Sinnes der Heiligen Schrift aufstellen, dass sie an allen Stellen wahr und göttlich (inspiriert) sei, demgegenüber müsse sich das erst nach ihrer Prüfung ergeben: „[...] id nempe ipsum, quod ex ejusdem intellectione et severo examine demum deberet constare [...].“

<sup>473</sup> Vgl. auch Spinoza, *Briefwechsel* [...]. Dritte Auflage. Hg., mit Einleitung, Anhang und erweiterter Bibliographie von Manfred Walther, Hamburg 1986, 43. Brief, S. 197. In Id., *Tractatus* [1670], cap. V, S. 184, sagt er, dass derjenige, der die Heilige Schrift liest, nicht aber auf die in ihr enthaltenen Lehren achtet und sein Leben nicht bessert, ebenso gut den Koran oder die Schauspiele der Dichter lesen könne („Alcoranum aut poëtarum fabulas scenicas“).

<sup>474</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. XII, S. 396.

<sup>475</sup> Ebd., S. 398.

weiteren Aspekt der Maxime der Gleichbehandlung bei Spinoza. Die Heilige Schrift enthalte nicht Wahres, weil sie göttlich ist, sondern sie sei göttlich, weil sie Wahres enthält.<sup>476</sup> Zurück verweist das auf den sogenannten Euthyphron-Test: *malum quia prohibitum* oder *prohibitum quia malum*.<sup>477</sup> Das ist bei Spinoza in der Hinsicht konsequent, indem es direkt aus der Geltung der Maxime der Gleichbehandlung unter Einschluss der Übertragung der menschlichen Testimoniumslehre auf die Heilige Schrift resultiert und das erst einen voraussetzungslosen und in dieser Hinsicht dann auch vorurteilsfreien Zugang zu ihr bietet.

Die Anwendung der Trennung von *veritas* und *sensus* bei der Interpretation auf die Heilige Schrift bildet die zentrale Differenz zur traditionellen *hermeneutica sacra* sowie der aus ihr geführten *probatio theologica*. Dass man in ihm den ‚Vater‘ der modernen Bibelwissenschaft sieht oder bereits früh in ihm einen Vorläufer der historisch-grammatischen Interpretationsweise ist nicht zuletzt Folge dieser Differenz. Obwohl Clauberg in seiner *hermeneutica generalis* explizit ein Lehrstück der *accommodatio* mit explizitem Hinweis auf die Heilige Schrift aufnimmt, allerdings hinsichtlich ihrer anthropomorphen Formulierungen,<sup>478</sup> dürfte keiner der frühen Cartesianer oder Theoretiker der

---

<sup>476</sup> Vgl. z.B. ebd., cap. VII, S. 232: „Imo si sine praejudicio Scripturae divinitatem testari volumus, nobis ex eadem sola constare debet ipsam vera documenta moralia docere: ex hoc enim solo ejus divinitas demonstrari potest: [...]“

<sup>477</sup> Vgl. Platon, *Euthyphron*, 10a (Übersetzung Schleiermacher): „[...] ob wohl das Fromme, weil es fromm ist, von den Göttern geliebt wird, oder ob es, weil es geliebt wird, fromm ist?“

<sup>478</sup> Vgl. Clauberg, *Logica vetus & nova* [1654, 1658], pars tertia, cap. III, § 16 (S. 847): „Ita distinguendum est inter modos loquendi de Deo *ad vulgi sensum* accommodatos, & veritatem ad homines promiscue relatam continentem, quibus Sacrae Literae uti solent, humanos affectus Deo adscribentes, & alios magis nudam veritatem, nec ad vulgus hominum relatam, exprimentes, quibus utendum est in Metaphysicis ad erudiendos *scientiae hujus filios*.“ Dieser Hinweis auf das biblische Beispiele zur Illustration der Regeln der allgemeinen Hermeneutik ist bei Clauberg nicht ungewöhnlich ebenso wie das Nutzen von juristischen Beispielen.

Bibelhermeneutik Spinoza in seinen Anwendungen er Akkommodation gefolgt sein<sup>479</sup> - das gilt für Clauberg wie auch für Wittich.<sup>480</sup>

Spinoza konturiert seine Darlegungen zur Interpretationsmethode, indem er sie von zwei Auffassungen abgrenzt. Unterschieden sind beide hinsichtlich des Kriteriums für den Übergang von einer vorgängigen (,wörtlichen‘) zu einer nachfolgenden (,nichtwörtlichen‘) Bedeutung: Im ersten Fall beruht das Kriterium wesentlich auf etwas, das extrabiblich ist, nämlich die Vernunft, respektive eine bestimmte Philosophie, im zweiten Fall beschränkt es sich allein auf das Vorliegenden

<sup>479</sup> Vgl. u.a. J. Samuel Preus, *Anthropomorphism and Spinoza's Innovations*. In: *Religion* 25 (1995), S. 1-8. Zu Johannes de Raey (1622-1707) Theo Verbeek, „Les cartésiens face à Spinoza: l'exemple de Johannes de Raey“, in: Paolo Christofini (Hrsg.), *L'Hérésie spinoziste: la discssion sur le Tractatus theologico-politicus et la réception immédiate du spinozisme*, Amsterdam-Maarsen 1995, S. 77-88, auch Id., *De vrijheid van de filosofie. Reflecties over een Cartesiaans Thema*, . Utrecht 1994, wo (S. 20-21) dafür argumentiert wird, Spinozas *Tractatus* auch eine Entgegnung auf de Rayes Widerlegung von Meier in *Cogitata de Interrpetatione* (1666) zu sehen; zu Lambertus van Velhuysen 1622-1685) Wim Klever, *Verba et sententiae Spinozae or Lambertus van velthuysen (1622-1685) on Benedectus de Spinoza*, Amsetrdam/Maarsen 1991, Wiep van Bunge, „Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's Interpretation of the Scritures“, in: Christofolini (Hrsg.), *L'Hérésie*, S. 49-65, Emanuela Scribano, Johannes Bredenburg (1643-1691) confutatore di Spinoza? In: ebd., S. 66-76, Henri Krop, „Radical Cartesianism: Spinoza and Deurhoff“, in: Wiep van Bunge und Wim Klever (Hrsg.), *Disguised and Overt – Spinozism around 1700*, Leiden/New York/Köln 1996, S. 55-81, Id., „Spinoza and the Calvinistic Cartesianism of Lambertus van Velthuysen“, in: *Studia Spinozana* 15/1999, S. 107-132, Tammy Nyden-Bullok, „Radical Cartesian Politics: Velthuysen, de la Court, and Spinoza“, in: *Studia Spinozana* 15/1999, S. 35-65, zudem Hubertus G. Hubeling, „Zur frühen Spinozarezeption in den Niederlanden“, In: Karlfreid Gründer und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg 1984, S. 149-180, Id., „Aperçu général de la réception de la philosophie de Spinoza en Hollande au XVII<sup>e</sup> siècle“, in: *Cahiers Spinoza* 5/1984/85, S. 167-185, Heine J. Siebrand, „On the Early Reception of Spionza's *Tractatus Theologico-Politicus* in the Context of Cartesianism“, in: Cornelis de Deugd (Hrsg.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam/Oxford/New York 1984, S. 214-225, Id., *Spinoza and the Netherlanders. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*, Assen 1988, Wiep van Bunge, „On the Early Dutch Reception of the *Tractatus Theologico-Politicus*“, in: *Studia Spinozana* 5/1989, S. 225-251, Ernestine van der Wall, „The *Tractatus Theologico-Politicus* and Dutch Calvinism, 1670-1700“, in: *Studia Spinozana* 11/1995, S. 201-226, J. J. M. de Vet, „Letter of a Watchman on Zion's Walls. The First Reaction of Johannes Melchior to *Tractatus Theologico-Politicus*“, Christofini (Hrsg.), *L'Hérésie*, S. 36-48.

<sup>480</sup> Aufgrund zweier anonymen Schriften: *Anonym Vervolg van 't leven van Philopater* von 1697, *Het leven van Philopater* 1691, ist die sicherlich irriige Vermutung aufgekommen, dass Wittich selber Atheist und Spinozist gewesen sei; zu diesen beiden Schriften neben W. Meyer, „Een theologische roman uit de 17de eeuw“, in: *Archief voor Nederlandsche Kerk-geschiedenis* 7/1898, S. 172-202, vor allem Stanislas von Dunin-Borkowski, „Nachlese zur ältesten Geschichte des Spinozismus“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 24 (1911), S. 61-98, insb. S. 71-76, Hubertus G. Hubbeling, „Philopater. A Dutch Materialistic

intrabiblischer Konflikte – wobei der *instrumentelle* Gebrauch der natürlichen Vernunft beim Konstatieren von (intrabiblischen) Konflikten immer eingeräumt wurde.<sup>481</sup> Das extrabiblische Kriterium lehnt Spinoza in seiner allgemeinen Anwendung ab, doch hält er es in konkreten Konstellationen durchaus für zulässig, aber dann handelt es sich nicht um eine *interpretatio vera*, sondern um eine der Varianten der Akkommodation.

Hinsichtlich des intrabiblisches Kriterium für den *hermeneutischen* Bedeutungsübergang besteht der zentrale Unterschied darin, dass Spinoza zwar Widersprüche in der Heiligen Schrift kennt (so zwischen 1 Sam 15, 29 und Jer 18, 8-10), seine Hermeneutik aber keine Maxime vorsieht, nach der solche Widersprüche *immer* in der einen oder anderen Weise zu schlichten seien. Nebenbei bemerkt, ist nicht leicht zu deuten, obwohl er sich den philologischen Zugriff aufgrund mangelnder Griechischkenntnisse nicht zutraut, weshalb Spinoza – wenn ich es richtig sehe – mit keinem Wort auf die Widersprüche im Blick auf die Evangelien eingeht oder auf sie hinweist, die seit alters, wirkungsvoll mit Augustins *De consensu evangelistarum*, zu verschiedenen Versuchen der Harmonisierungen geführt haben.<sup>482</sup> Spinoza entschuldigt

Interpretation of Spinoza in the seventeenth Century“, in: Emilia Giancotti (Hrsg.), *Spinoza nel 350<sup>o</sup> anniversario della nascita*, Napoli 1985, S. 489-514, Id., Philopater, une interprétation matérialiste de Spinoza en Hollande au 17<sup>e</sup> siècle. In : *Revue de Métaphysique et de Morale* 93 (1988), S. 188-207, Géraldine Maréchal, „Les retombées de *La vie de Philopater* dans la république néerlandaise de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle“, in: *Les études philosophiques* 1987, S. 393-408, ead., „Inleiding“, in: Ead. (Hg.), *Johannes Duijkerius: Het leven van Philopater & Vervolg van ,t leven van Philopater*, Amsterdam/Atlanta 1991, S. 11-44

<sup>481</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. XV, S. 447: „Er meint daher auch, es dürfe keine Schriftstelle deshalb bildlich [„metaphorice“] ausgelegt werden, weil ihr buchstäblicher Sinn [„literalis sensus“] der Vernunft widerstreitet, sondern nur wenn er mit der Schrift selbst, d.h. mit ihren offenbaren Dogmen steht. Demgemäß stellt er es als allgemeine Regel auf: was die Schrift als Dogma lehrt und ausdrücklich ausspricht [„expressis verbis affirmat“], das muß allein auf ihre Autorität hin unbedingt als wahr anerkannt werden; [...]“

<sup>482</sup> Vgl. neben Helmut Merkel, *Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin* Tübingen 1971, Heinrich Joseph Vogels, *St. Augustins Schrift De consensu Evangelistarum - unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen*. Freiburg i.Br. 1908, dort (S. 130ff) auch zu seiner Nachwirkung und zur Geschichte der Evangelienharmonien, ferner Christian Pesch, *Ueber Evangelienharmonie*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 10 (1886), S. 221-244, Id., *Die Evangelienharmonien seit dem 16. Jahrhundert*. In: ebd., S. 454-480, in jüngerer Zeit vor allem Dietrich Wünsch, *Evangelienharmonien im Reformationszeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen*. Berlin/New York 1983, ferner Bernt Towvild Oftestad, *Harmonia Evangelica. Die Evangelienharmonie von Martin Chemnitz – theologische Ziele und methodologische Voraussetzungen*. In: *Studia Theologica* 45 (1991), S. 57-74.

das indirekt damit, dass ihn seine mangelnden Griechisch-Kenntnisse an einer philologischen Betrachtung hinderten, aber er verweist (ohne Namen zu nennen) darauf hin, dass dieses bereits von kundiger Seite geschehen sei.<sup>483</sup>

Neben dem Unterschied beim Kriterium des Bedeutungsübergangs ist beiden Auffassung nach Spinoza gemeinsam die Geltung des Kanons, das eine Interpretation nur dann richtig sein könne, wenn sie der Heiligen Schrift eine Wahrheit zuweist. Diesen Kanon lehnt Spinoza im Zuge seiner Übertragung der Unterscheidung von *sensus verus* und *veritas sensu* auf die Heilige Schrift ab: Sie besitze nicht von vornherein wahrheitsverbürgende Autorität, auch wenn sich in ihr Wahres finden kann.

Als Repräsentant der zweiten Interpretationsauffassung führt er den vergleichsweise unbekanntem Judah ibn Alfakhar (bis ca. 1235) an,<sup>484</sup> aber mitgemeint sein dürften bestimmte protestantische Auffassungen, nach denen am *sensus litteralis* als *veritas sensu* auch dann festzuhalten sei, wenn er extrabiblisches Autoritäten wie der Vernunft widerspricht. Bei der ersten nennt er allein Maimonides,<sup>485</sup> aber mitgemeint ist die *Philosophia S. Scripturae Interpres* seines Freundes Lodewijk Meijer,<sup>486</sup> die kurz zuvor anonym erschien.<sup>487</sup> Gegen das Kriterium des Bedeutungsübergangs, das Meijer explizit den

<sup>483</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. X, S. 370.

<sup>484</sup> Vgl. ebd., cap. XV, S. 445ff

<sup>485</sup> Vgl. ebd., cap. VII, S. 266ff.

<sup>486</sup> Dass Spinoza auch Meijer meint, zeigt u.a. J. Samuel Preus, *The Hidden Dialogue in Spinoza's Tractatus*: In: *Religion* 28 (1998), S. 111-124, ausführlicher in Id., *A Hidden Opponent in Spinoza's Tractatus*: In: *Harvard Theological Review* 88 (1995), S. 361-388; mitunter hat man den hermeneutischen Auffassungen Spinozas und Meijers keine nennenswerten Unterschiede gesehen, so etwa Wim Klever, In *Defense of Spinoza: Four Critical Notes on Modern Scholarship, With an Appendix*. In: *Studia Spinozana* 7 (1991), S. 205-223, insb. S. 215-219, mit Recht kritisch hierzu Manfred Walther, *Biblische Hermeneutik und historische Erklärung. L. Meijer und Spinoza über Norm, Methode und Ergebnis wissenschaftlicher Bibelauslegung*. In: *Studia Spinozana* 11 (1995), S. 227-302; allerdings kann ich zahlreichen dort angeführten Aspekten der Hermeneutiken Spinozas und Meijers nicht zustimmen; zudem bleibt in den genannten Untersuchungen der Unterschied bei beiden hinsichtlich der Berücksichtigung des Gedankens Akkommodation unberücksichtigt. – Bereits Ludwig Stein, *Neue Aufschlüsse über den litterarischen Nachlass und die Herausgabe der Opera posthuma Spinozas*. In: *Archiv für Philosophie* 1 (1888), S. 554-565, versucht zu zeigen, dass Meijer der Verfasser des Vorworts der *opera posthuma* gewesen ist.

<sup>487</sup> Zu Meijer u.a. Caroline L. Thijssen-Schoute, *Lodewijk Meyer en diens verhpuding tot Descartes en Spinoza* [1953]. In: Ead., *Uit de republiek der letteren*. 's-Gravenhage 1967, S. 173-192, Jacqueline Lagrée und Pierre-François Moreau, *La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza*. In: Jean-Robert Armogathe (Hg.), *Le Grand Siècle et la Bible*. Paris 1985, S. 97-115, J. Lagrée, *Louis Meyer et la Philosophia S. Scripturae Interpres: Projet cartésien, horizon spinoziste*. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987), S. 31-

Protestanten zuschreibt<sup>488</sup> – und das der zweiten von Spinoza unterschiedenen Interpretationsauffassung entspricht –, wendet er ein, dass es der Vernunft als Richterin bedürfe, inwiefern etwa die Stellen der Heiligen Schrift, aus denen die Unkörperlichkeit Gottes folge oder die sie direkt ausdrücken, den (hermeneutischen) Vorrang zugesprochen erhalten gegenüber solchen, bei denen die Körperlichkeit nicht weniger klar ausgesprochen sei.<sup>489</sup> Hier könne allein die Vernunft, die *sana philosophia* entscheiden. Zu noch weitreichenderen Folgen für die *hermeneutica sacra* führt Meijers Annahme, dass die Heiligen Schriftsteller eigenständig seien. Da es in der Sprache keine ‚natürlich

---

43, Ead., Louis Meyer et Spinoza devant la lecture de la Bible. In: Bulletin de l'association des Amis de Spinoza 21 (1988), S. 1-9, Ead., Sens et vérité. Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza. In: Studia Spinozana 4 (1988), S. 75-91, Gianfranco Bonola, La proposta ermeneutica radicale di Lodewijk Meijer. In: Annali di storia dell'Esegesi 5 (1988), S. 261-296, P.-F. Moreau, Louis Meyer et l'Interpres. In: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 96 (1992), S. 73-84, Roberto Bordoli, Filosofia et teologia in Meyer e in Spinoza. In: Il Pensiero 33 (1993), S. 149-176, Id., Ragione et Scrittura tra Descartes e Spinoza: Saggio sull'*Philosophia S. Scripturae Interpres* di Lodewijk Meyer e sulla recezione. Milano 1997, Id., Etica, arte scienza tra Descartes e Spinoza: Lodewijk Meyer et l'associazione *Nil volentibus arduum* [...]. Milano 2001, Manlio Iofrida, Linguaggio e verità in Lodewijk Meyer (1629-1681). In: Christofini (Hg.), L'Hérésie spinoziste, S. 25-35, Michael Albrecht, Einengung und Befreiung als Wirkungen des Cartesianismus am Beispiel Lodewijk Meyers. In: Theo Verbeek (Hg.), Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century. Dordrecht/Boston/London 1999, S. 161-180, Theo Verbeek, Probleme der Bibelinterpretation: Voetius, Clauberg, Meyer, Spinoza, in: Schöner/Vollhardt (Hg.), Geschichte der Hermeneutik, S. 187-201.

<sup>488</sup> Vgl. (Meijer), *Philosophia scripturae interpres. Exercitatio paradoxa* [1666]. Tertium edita et appendice Ioachimi Camerarii avcta, cum notis variis et praefatione D. Io. Sal. Semleri. Halae/Magdeburgicae 1776, cap. XI, § 9, S. 116: „[...] quando s. scriptura alicubi quid clare & ex professo docet, siue *dogmat...zši*, cui contrarium alio in loco ex occasione, & per consequentiam statuere videtur: tum locus ille clarus proprie & secundum litteram est intelligendus; hic vero figurate & secundum illum est interpretandus.“ Sowie (S. 117): „Cogetur [...], cum scripturae sibi ipsi videtur contradicere, fateri, ratione vti licere, vt dignosci possit, quoniam loca proprie, quoniam improprie sint & figurate intelligenda atque interpretanda.“ – Es handelt sich um die von Johann Salomo Semler (1725-1791) veranstaltete Edition, die er mit umfangreichen „*Variae observationes et additiones*“ (S. 181-272) versehen hat, auf die ich im weiteren nicht eingehen kann, die aber eine eigene Untersuchung verdient, vgl. auch Gianfranco Bonola, *Un filo scoperto: Tracce dell'attenzione dell'Aufklärung teologia per il razionalismo radicale (J.S. Semler – L. Meijer)*. In: *Annali di storia dell'esegesi* 7 (1990), S. 157-185. Der Titel dieser dritten Auflage ist verkürzt und es ist das Motto der ersten Auflage ausgelassen; es ist die in der Zeit so beliebte Passage 1 *Thess* 5, 21; ansonsten ist der Text, wie Stichprobene nahe legen, ohne Auslassungen und Zusätze abgedruckt.

<sup>489</sup> Vgl. (Meijer), ebd., XI, § 9, S. 116: „Quocirca isto praecepto, & non ratione obligamur, omnes textus, e quibus, deum corporeum esse, colligi posse videtur, ex hoc praecepto interpretari.“

gegebenen Bedeutungen‘ gebe,<sup>490</sup> entfallen die Grundlagen für einen Vergleich und damit für jede Art des Verfahrens nach Parallelstellen.<sup>491</sup> Keine Stelle der verschiedenen Autoren in der Heiligen Schrift könne als erhellend verwendet werden für eine andere: „Quid enim commercii unius Scripturae loci cum aliis? Aut quod juris, aut praerogativae hujus in illum, vt per illum, aut ex illo interpretandus veniat? An, quae Matthaeus, vel Marcus Christum dixisse narrat, & sub obscura videntur legenti, illustranda venient ex iis, quae commemorat Lucas, aut Iohannes, & vice versa?“<sup>492</sup>

Zwar teilt Spinoza beide Einwände,<sup>493</sup> aber nur in bestimmter Hinsicht und vor allem aus teilweise anderen Gründen als Meijer. So rührt bei Spinoza die Einschränkung des *parallelismus* letztlich daraus, dass er die Inspiration der Heiligen Schrift – und damit auch die Voraussetzungen für die Glaubensanalogie – nicht teilt<sup>494</sup> und sein Punkt ist

---

<sup>490</sup> Vgl. ebd., cap. XI, § 3, S. 110: „[...] omnem vocabulorum denotationem, atque adeo orationis sensum, non a natura, sed hominum instituto & originem duxisse, & ab eorundem vsu etiamnum dependere, quem penes arbitrium est, & ius & norma loquendi. Ex quibus consequitur, omnes vocabulorum significations, ac orationum sensus non natura, aut naturali luminis indagatione innotescere; sed cum hominibus ea lingua vtentibus conuersando, loquendo puta & audiendo, vel a praeceptore viua voce addisci, aut ex lexicis grammaticisque hauriri debere.“ Meijer beruft sich dabei auf seine ausführlichen sprachphilosophischen Darlegungen in cap. III, S. 8-47, auf die hier nicht näher eingegangen zu werden braucht.

<sup>491</sup> Vgl. ebd., cap. XI, § 2, S. 107: „Sane cuilibet s. scripturae loco sua constat auctoritas, sua inest veritas, atque proprius sensus, qui nec ab alio dependet, nec per alium determinari debet: nec vnquam vnus apostoli scriptis aliquod interpretationis ius in alterius datum legimus.“ Zuvor hat er die kontrafaktische Imagination angestellt, wie sich die Heiligen Schriftsteller, lebten sie noch, gegen die Rechtmäßigkeit des Verwendens von Parallelstellen wenden würden: „An non illorum [scil. Scriptores] s. scriptorum, si superessent, iure merito dolere posset quilibet, sua scripta aliorum explicationi aut inseruire, aut obnoxia fieri?“

<sup>492</sup> Ebd.

<sup>493</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. XV, S. 452, seine Darlegungen resümierend fragt er, welche von zwei widerstreitenden Passagen man metaphorisch deuten soll, wenn beide ‚universal‘ seien („universalis et utriusque contraria“). Bei dem in cap. VII, S. 236, erörterten Beispiel der Sätze *Deus sit zelotypus* und *Deus sit ignis* des Moses beschränkt er sich explizit, ihren Sinn, etwa inwiefern sie wörtlich oder im figurativen Sinn zu verstehene sind, allein aus den Ausprüchen selbst zu ermitteln („ex aliis ipsius Mosis sententiis“).

<sup>494</sup> Nach Spinoza ist zwar von vornherein nicht ausgeschlossen, dass man Stellen verschiedener Schriftsteller zur Erläuterung heranzieht, es muss allerdings evident sein, dass sie derselben Ansicht sind, vgl. ebd., cap. VII, S. 246 („evidentissime constet eos unam eandemque fovisse sententiam“).

hierbei gerade die Zurückweisung der vorgängigen Maxime der wahrheitsbewahrenden Interpretation der Heiligen Schrift. Zwar kennt auch Meijer die Unterscheidung zwischen *sensus verus* und *veritas sensu*,<sup>495</sup> aber anders als Spinoza nimmt er die Heilige Schrift (ebenso wie Clauberg in seiner allgemeinen Hermeneutik) explizit davon aus. In der Heiligen Schrift seien wahrer Sinn und die Wahrheit des Sinn unauflöslich verbunden.<sup>496</sup> Bei profanen Schriften reiche es, wenn man die Bedeutung eruiert habe, die mit dem Verständnis des Autors übereinstimme, gleichgültig, ob sie der Vernunft widerstreite. Demgegenüber sei die Heilige Schrift aufgrund der Verfasserschaft Gottes immer wahr.<sup>497</sup> Dem widerspricht Spinoza indirekt mehrfach, so zum Beispiel, wenn er der Ansicht ist, dass zwar Teile der Sittenlehre in der Heiligen Schrift enthalten seien, die sich zugleich auch aus den Gemeinbegriffen philosophisch erweisen lassen. Doch ihre Enthaltensein in der Heiligen Schrift, lasse sich nicht mehr aus den Allgemeinbegriffen beweisen, sondern allein der Heiligen Schrift (interpretatorisch) selbst entnehmen.<sup>498</sup>

Doch Meijer teilt nicht nur diesen Kanon, dass von der wahren Interpretation auf die Wahrheit der Aussage bei der Heiligen Schrift geschlossen werden könne, und nicht nur fragt er sich, weshalb ein Autor nicht mehrere Bedeutungen intendieren könne, die auch dem Text dann zuschreibbar seien.<sup>499</sup> Er teilt darüber hinaus einen Kanon, der ebenfalls nicht selten explizit wie implizit für die *hermeneutica sacra* angenommen wurde: *a*

---

<sup>495</sup> Vgl. Meijer, *Philosophia* [1666], cap. IV, § 2, S. 49/50: „Vnde patet, verum interpretem non tam sollicitum esse debere de orationis interpretandae veritate auf falsitate, quam vero aut falso sensu: eosque qui inverstigauerit atque indicauerit, hunc redarguendo, illum vero conformando, hoc est, scriptoris intellectui conformem comprobando, quantumuis etiam rectae rationi dissentaneum, ac veritati repugnantem, suo tamen muneri abunde satisfacisse, omnesque illius partes impleuisse censendus est.“

<sup>496</sup> Vgl. ebd., cap. IV, § 4, S. 51: „[...] veritates & veros sensus indissolubili nexu vbique copulari, [...].“

<sup>497</sup> Vgl. ebd., § 5, S. 51: „[...] quod s. literae Deum ipsum habeant auctorem, qui talibus vsus fuit amanuensibus, quos in viam veritatis manu quasi duxit, quibusque in scribendo semper adfuit veritatis spiritus, in quem ne vmbra quidem falsitatis aut fallaciae cadere potest.“

<sup>498</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus*, cap. VII, S. 232: „Quoad ad documenta moralia, quae etiam in Bibliis continentur, attinet, etsi ex notionibus communibus demonstrari possunt, non potest tamen ex iisdem demonstrari Scripturam eadem docere, sed hoc ex sola ipsa Scriptura constare potest.“ Der Austruck *documenta* bezeichnet seit dem 16. Jh. auch *Lehren*.

<sup>499</sup> Vgl. Meijer, cap. III, § 4, S. 11, auch cap. III, § 28, S. 47: „Quid autem nos de sacrae scripturae multiplici sensu sentiamus, num scilicet vni eius loco plures competant literales: in huius exercitationis progressu commodior dicendi dabitur locus.“

*veritate (dogmatica) valet consequentia ad veritatem hermeneuticam.* Dabei ist dann *dogmatica* durch *philosophica* zu ersetzen.<sup>500</sup> Er greift dabei zudem auf das Axiom der Philosophen zurück: *Frustra fieri per plura, quod poteste per pauciora.*<sup>501</sup> In diesem Sinn bestimmt die philosophisch erkannte Wahrheit auch die Bedeutung bei der Schrift, die keinen Irrtum aufweisen könne, und zwar nach der *intentio auctoris*: Die wahre Philosophie (bei Meijer die cartesianische) wird zur infalliblen Norm,<sup>502</sup> zum *lydischen Stein*.<sup>503</sup> Der griechisch Ausdruck *basanos* (<sup>1</sup> *βῆσανοι*) wurde im Lateinischen als

<sup>500</sup> Meijer, cap. IV, § 6, S. 52: „Quamuis enim iam extra omnem dubitationis aleam posuimus, omnem verum alicuius loci s. scripturae sensum esse etiam veritatem; huius tamen enuntiationis conuersum eiusdem notae esse non videtur, nempe omnem veritatem esse etiam verum sensum. Potuit enim contigisse, vt eodem scripturae loco, qui plures admittit sensus, plures contineantur veritates, quarum tamen vnam tantum, remotis caeteris, in animo, dum ista verba exarabat, habuit & significare voluit sanctus illius loci auctor.“ Auch ebd., cap. IV, § 8, S. 53/54: „Hoc autem facile conficiemus, si modo probauerimus, omnes alicuius loci veritates, quae lectori occurrunt, aut occurrere possunt, etiam esse veros sensus: tum enim, qui vnam tantum eruerit veritatem, etiam verum eruerit sensum, & quo quis plures veritates, eo etiam plures sensus; ac praestantior erit interpret. Vt autem porro pateat, omnes scripturae veritates esse etiam veros sensus, duoc imprimis circa librorum sacrorum auctorem, deum, apprime veniunt consideranda. Primum est, illum esse omniscium, ac proinde omnes orationum a se prolatarum tam versa, quam falsas sifnificationes optime nouisse, illasque auditoribus lectoribusque occurrere posse, non tantum praenouisse, sed etiam occursuras pareuidisse, [...]. Alterum est, illum esse veracem, adeoque nec fallere nec falli posse, ac ideo nunquam per suos ministros quicquam ad decipiendos, hoc est, in alium sensum, quam quem verbis significare voluit, seducendos; [...].“ Sowie S. 55: „[...] in nullas s. scripturae veritates incurrat lector vel auditor, in quas eum incursum non preauiderit, imo prouiderit Dei spiritus, cumque in omnes incurrere posit, sequitur omnes illas eo in loco ab ipso intentas significatasque fuisse; adeoque etiam esse verso sensus.“

<sup>501</sup> Diese Annahme weist auf Aristoteles zurück, u.a. *Gen animal*, II, 4 (739<sup>b</sup>20): τὸ δ' οὐτὼ γίγνεσθαι περίεργον, <sup>1</sup> *de φύσις οὐδεν ποιεῖ περίεργον*; auch *De part animal*, III, 1 (661<sup>b</sup>23/24), ferner *De incessu animal*, 704<sup>b</sup>15, *De caelo*, 271<sup>a</sup>33: Die Gottheit und die Natur machten nichts planlos; zu der Ökonomieannahme auch *Phy.* I, 4 (188<sup>a</sup>17-18): „Melius est ponere principia finita quam infinita, ex quo habetur quod peccatum est fieri per plura quod potest fieri per pauciora.“ Hierzu u.a. Pamela M. Huby, What did Aristotle Mean by 'Nature Does Nothing in Vain'. In: Indira Mahalingam und Brian Carr (Hg.), *Logical Foundations Essays, In Honor of Edward D. J.O'Connor*. Hampshire 1991, S. 158-166. - Die von Meijer gewählte *Formulierung* könnte sich allerdings erst bei Wilhelm von Ockham (um 1285 – 1346) finden, vgl. Id., *Summa logicae* [1323], pars I, c. 12 (*Opera philosophica* I, S. 43); sie ist aber in der Zeit geläufig.

<sup>502</sup> Vgl. Meijer, cap. V, § 2, S. 61, wo betont wird, es handle sich nicht um Mutmassungen („coniecturas“), sondern im wesentlichen um das, was (bei den Cartesianer) der *cognitio philosophica* entspricht: „[...] *veram ac indubitato certam notitiam*, quam ratio, ab omni praeiudiciorum inuolucro libera, naturalique intellectus lumine, & acumine suffulta, ac studio, sedulitate, exercitatione, experimentis, rerumque vsu exulta atque adiuta, ex immotis ac per se cognitis principiis, per legitimas consequentias, apodicticasque demonstrationes, clare ac distincte perceptas, eruit, ac in certissima veritatis luce collocat.“

*lapis Lydius* (Probierstein) ausgedrückt<sup>504</sup> – und er wurde wurde sprichwörtlich für die Unterscheidung von Wahrem und Falschem (*Lapis Lydius ad discernendas veras a falsis*).<sup>505</sup> Die Pointe bei Meijer zeigt sich dann, wenn man beachtet, dass das *Sola-Scriptura*-Prinzip als *judex controversiarum theologicarum* nicht selten als lydischer Stein bezeichnet wurde und damit dann eine Formel aufnehmend, die bei Protestanten gängig zur Charakterisierung der betreffenden Funktion gerade der Heiligen Schrift gebraucht wurde.

Meijers Hauptargument geht davon aus, dass, wäre die Schrift klar, wie die Protestanten meinten, es überhaupt keiner Interpretation bedürfe.<sup>506</sup> In der Zeit ist es allerdings nicht ungewöhnlich, dass man die Hermeneutik direkt auf das Problem der Interpretation ‚dunkler‘ und damit interpretationsbedürftiger Stellen bezieht – und so

---

<sup>503</sup> Vgl. ebd., cap. XVI, § 8, S. 158/59: „Propriam igitur, & quam veram iudicamus de interpretationis norma sententiam, vt denique exponamus & cum praecedentibus conferamus, dicimus, neminem, se verum & genuinum sensum, tam loci scripturae clarioris intelligere, quam obscurioris eruisse, atque explicuisse, nisi eum aut ad veram philosophiam, tanquam normam infallibilem, inuestigauerit aut explorauerit, certum esse: nec eundem talem esse, nisi per eandem normam, aliis certo demonstrare posse: adeo vt veram philosophiam statuamus tanquam Lydium lapidem, ad quam infallibiliter examinetur; & per quam certissime demonstretur, num aliquis sensus scripturae sacrae tam nullo negotio intellectus, quam multo labore erutus, intentioni scribentis conueniat, an vero ab eadem discrepet.“ Auch cap. I, § 1, S. 2: „[...] *Norma* scilicet atque *regula* certa, minimeque fallaci, ad quam tanquam ad lydium lapidem, omnis interpretationis veritas, exigatur, explorentur, diiudicetur.“

<sup>504</sup> Zur auch metaphorischen Verwendung von *basonos* und der späteren Verbindung mit (Sklaven-)Folter Page du Bois, *Torture and Truth*. New York/London 1991, S. 9-38, vor allem aber umfassend Gerhard Thür, *Beweisführung vor den Schwurgerichtshöfen Athens: die Proklesis zur Basanos*. Wien 1977.

<sup>505</sup> Vgl. u.a. Flacius, *Clavis Scripturae, seu de Sermone Sacrarum literarum plurimas generales Regulas continens*. Basilae 1567, *Praecepta de ratione legendi Sacris literas, nostro arbitrio collecta aut exogitata*, S. 18: „Profuerit quoque plurimum in examinando aliquo obscuriore loco, aut etiam integro scripto, adhibere ad id Lydium lapidem Regularum Logicarum, siue Grammatices, siue Rhetorices, siue deniq[ue] Dialectices, Quoniam enim istae artes Dei beneficio patefactae sunt, ex naturali lumine quod adhuc super est accensae, praeterea sese ad rerum naturam, eiusq[ue] ordinem, diuinitus illis inditum conformarunt, & deniq[ue] quoniam sese ad captum humani ingenij (ut & ipsae Sacrae litterae) accommdant [sic], necessariò magnum nobis usum in sacris etiam literis illustrandis, si piè cauteque adhibeantur, praestare possunt.“

<sup>506</sup> Vgl. Meijer, *Philosophiae* [1666], cap. II, § 7, S. 8: „Si [...] omnis oratio clara ac perspicua esset, nulla obscura, non opus esset vlla interpretatione, qua illam claram redderet, hoc est, sensum ejus patefaceret.“ Auch cap. XI, § 4, S. 110: „[...] intelligere videntur illam perspicuitatem, qua orationis sensus cuipiam, istius linguae, qua expressa est, gnaro atque perito, sine vlla interpretatione, aut vocabulorum expositione innotescit, [...].“

beruft sich Meijer hierfür denn auch explizit auf die *analytica hermeneutica* Claubergs.<sup>507</sup> Mit verschiedenen Argumenten versucht Meijer zudem zu zeigen, dass die Heilige Schrift *an keiner Stelle* in ihrer sprachlichen Verfasstheit klar sei. Faktisch ist das die Aufnahme des kontroverstheologischen Arguments der Katholiken: Es gibt nach Meijer keine als solche klare Stelle, sondern allein für den jeweiligen Leser, respektive den Interpreten.<sup>508</sup> Damit entfällt eine der entscheidenden Voraussetzungen für die effektive *probatio theologica* durch die Heilige Schrift und ihre Einsetzung als *judex controversiarum theologiarum* – sie selber können nicht die Norm für ihre richtige Interpretation sein.<sup>509</sup> An ihre Stelle tritt die Philosophie als Garant der Gewissheit.

Spinozas Mahnung, dass ein Beweis, der aus der Heiligen Schrift geführt werde, dann vergebens sei, wenn das völlig Klare entweder als dunkel und unerforschlich aufgefasst werde oder nach Belieben auslegbar.<sup>510</sup> Das muss nicht den Ansichten Meijers widerstreiten, da es hypothetisch aufzufassen ist. Aufschlussreich ist, dass Spinoza als Beispiel just *Jos 1, 16* anführt:<sup>511</sup> Nichts in der Heiligen Schrift sei so klar,

---

<sup>507</sup> Vgl. ebd., cap. I, § 2, S. 5. – Aus der Vielzahl von Beispielen nur Dannhauer, *Idea Boni Interpretis et Malitiosi Calumniatoris Quae Obscuritate Dispulsa, Vervm Sensvm a falso discernere in omnibus auctorum scriptis ac orationibus docet, & plene respondet ad quaestionem Unde scis hunc esse sensum, non alium?* [...1630], Argentorati 1642, partis primae, Sectionis primae prooemialis, art. V, § 21, S. 29. – Das ist freilich sehr alt, so beschreibt Hieronymus in *Id., Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas* [um 386] (*PL* 26, Sp. 331-467, hier Sp. 400) die Erklärung des Textes als *obscura disserere*, als *manifesta perstringere* und als *in dubiis immorari* an.

<sup>508</sup> Vgl. Meijer, cap. XI, § 6, S. 114: „[...] nullus etiam locus erit per se clarus.“ Die Überschrift von § 6, S. 104/05: lautet: „Nullum eius locum esse per se clarum; sed omnes ambiguos.“

<sup>509</sup> Vgl. ebd., § 8, S. 115: „[...] vtiq̄ue non videtur esse scriptura sufficiens se ipsam interpretandi norma [...].“

<sup>510</sup> Spinoza, *Tractatus*, cap. II, S. 78: „[...] frustra enim conabimur aliquid ex Scriptura ostendere, si ea, quae maxime clara sunt, inter obscura et impenetrabilia poner licet, aut ad libitum interpretari.“

<sup>511</sup> Zu dieser Stelle auch auch E. Walter Maunder, *The Astronomy of the Bible* [...], S. l. s.a [1908], S. 357-384. – Die neueren Exgesen sind bei *Joshua 10, 8-15*, an ganz anderen Fragen interessiert, vgl. z.B. Baruch Margalit, *The Day the Sun did not stand still: A New Look at Joshua X 8-15*. In: *Vetus Testamentum* 42 (1992), S. 466-491, wo es u.a. anderem heißt (S.470): „One could describe at considerable length the exetegical acrobatics of commentators ancient and modern in their attempt to make sense of tehses verses, be it in literary, historical, or astrionomical terms. But surely the most glaring difficulty of the entire episode ist ist redundancy. For if, as we learn from vss 10-11, the scene of battle hade already shifted to the Lachish area, what is the point of arresting the sun over Gibeon?“

dass nach Josuas Darlegung – was eventuell auch der Verfasser selber geglaubt habe – sich die Sonne um die Erde bewege und dass die Erde eine. Einige, die nicht zugestehen wollten, dass die Himmel sich verändern, deuten diese Stelle so, dass sie das nicht besage. Worauf hier Spinoza anspielen dürfte, ist eine Deutung der Stelle, die sie mit der aristotelischen Vorstellung der *in corruptibilitas* der *corpora caelestia*, die im Zuge der Himmelsbeobachtungen seit Ende des 16. Jahrhunderts immer mehr angezweifelt wird, philosophisch harmoniert.<sup>512</sup> Die „anderen, die besser zu philosophieren“ gelernt hätten, und wüssten, dass sich die Erde bewege, die Sonne aber nicht, versuchten das gewaltsam aus der Schrift heraus zu deuten, obwohl er Wortlaut dem entgegenstehe.<sup>513</sup> Beiden Harmonisierungen gemeinsam sei, dass sie meinten, der Kriegsmann Josua verstehe etwas von Astronomie, oder aber, dass er, damit ihm dieses Wunder offenbar werden würde, er zuerst die Ursachen des Wunders hätte verstehen müssen – und so ist denn Spinoza der Ansicht, dass Josua die wahren Ursachen nicht gekannt habe.<sup>514</sup> Diese Offenbarung richte sich nach der Fassungskraft des Propheten („ad ipsius captum revelatum“). Spinoza deutet zudem eine natürliche Erklärung für den optische Erscheinung an, für die er sich auf die das, was der Stelle vorausgegangen ist, beruft und

---

<sup>512</sup> Ich kann hier keinen Abriß der Deutungen dieser Stelle geben: Angesichts der aristotelischen Vorstellung über die streng gefügte Himmelswelt deutet Lewi Ben Gerson (Gersonides 1288-1344), ein namhafter Philosoph und Astronom seiner Zeit, die Stelle so, dass sich der Vorgang *natürlich* erklären lasse, hierzu Louis Jacobs, *Jewish Biblical Exegesis*. New York 1973, S. 92-99, sowie Seymour Feldman, ‚Sun Stand Still‘: A Philosophical-Astronomical Midrash. In: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division C. Jerusalem 1986, S. 77-84.

<sup>513</sup> Verschiedene Deutungen dieser Stelle unter heliostatischer Perspektive erörtert Galileo Galilei, *Lettera* [1615], S. 343-347 sowie in *Id, Lettera* [1613], S. 285-288.

<sup>514</sup> Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. II, S. 78-80: „Attamen multi, quia nolunt concedere in coelis aliquam posse dari mutationem, illum locum ita explicant, ut nihil simile dicere videatur; alii autem, qui rectius philosophari didicerunt, quoniam intelligunt terram moveri, solem contra quiescere sive circum terram non moveri, summis viribus idem ex Scriptura, quamvis aperte reclamante, extorquere conantur: quos sane miros. An, quaeso, tenemur credere, quod miles Josua astronomiam callebat? Et quod miraculum ei revelari non potuit, aut quod lux solis potuit diuturnior solito supra horizontem esse, nisi Josua ejus causam intelligeret? Mihi sane utrumque ridiculum videtur; malo igitur aperte dicere Josua diuturnioris illius lucis causam veram ignoravisse, [...]“

die Stelle unter Wahrung des Wortlautes zu erklären versucht;<sup>515</sup> doch will er das nicht weiter verfolgen.<sup>516</sup> Denn es bleibt, dass Josua die wahren Ursachen, welche aus auch sein mögen, nicht gekannt hat.<sup>517</sup>

Festhalten lässt sich, dass Spinoza davon ausgeht, dass es klare Stellen in der Heiligen Schrift geben kann, auch wenn er die Möglichkeiten der *ambiguitas* in der hebräischen Sprache ausführlich darlegt und das vielfach dazu führe, dass sich durch gegenseitige Vergleichung oftmals nicht die korrekte Bedeutung ermitteln lasse.<sup>518</sup> Er unterscheidet nämlich zwischen der Klarheit als einer Eigenschaft des Sprachgebrauchs (der Wortbedeutung) und eine Klarheit hinsichtlich der Sache, die wiedergegeben wird:<sup>519</sup> Beides scheint nach Spinoza unabhängig voneinander zu sein in dem Sinn, dass die Unklarheit letzterer nicht die Klarheit des ersteren beeinflussen muss<sup>520</sup> – und das

---

<sup>515</sup> An späterer Stelle cap. VI, S. 216, gibt er als Erklärung, weshalb die Erzählung als Wunder vorgetragen wurde, eine Anpassung, an diejenigen, welche die Sonne anbeten und um ihnen zu zeigen, dass die Sonne unter der Macht einer anderen Gottheit stünde und um sie so zu überzeugen.

<sup>516</sup> Ebd.: „[...] nec attendisse, quod ex nimia glacie, quae tum temporis in regione aërsi erat (vide Josuae cap. 10. v. 11), refractione solito major oriri potuerit vel aliud quid simile, [...]“

<sup>517</sup> Den mit seiner auf die Bibel zurückgeführten Theorie der Prä-Adamiten für viel Furore im 17. Jh. sorgende Isaac la Peyrères (Peyrerius 1596-1677) führen seine allgemeinen Überlegungen bei der *Josua*-Stelle nicht zu der Annahme, Gott hätte die Sonne angehalten, sondern er habe allein die Sonnenstrahlen stillstehen lassen; mit dieser Auffassung ist er freilich noch nicht singular, sondern erst, wenn er betont, dass dies allein für das adamitische, das jüdische Volk, geschehen sei, vgl. (Id.), *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesis*, Pars I (lib. I-V). s.l. 1655, lib. IV, cap. 5, S. 194ff, u.a. S. 210: „Sive illud satius fuerit credidisse, ratione Atmosphaerae et refractionum quae in illa fiunt, solis occidui speciem super horizontem apparuisse, postquam sol occidisset; argumento eodem, quo Hollandi in Nova Zembla, post noctem continuam duorum mensium & semissis, solem recuperavisse memorant, aliquot diebus maturius, quam merito illum exspectarent, qui nimirum Atmosphaera solis speciem, ante solem ipsum, everxisset [...]“ usw. Ein möglicher Einfluss auf Spinoza findet sich zu dieser Stelle zwar nicht, aber er wäre durchweg genauer zu untersuchen als bislang, vgl. Richard Popkin, *Spinoza and La Peyrère*. In: John I. Biro und Robert W. Shahan (Hg.), *Spinoza: New Perspectives*. Norman 1978, S. 177-195; Spinoza hatte das Werk des Peyrerius in seiner Bibliothek, vgl. Paul Vulliaud, *Spinoza d'après le livres de sa bibliothèque*. Paris 1934, S. 37ff.

<sup>518</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670] cap. VII, S. 250-257.

<sup>519</sup> Vgl. ebd., cap. VII, S. 236: „[...] quamdiu ad solam verborum significationem attendimus, ideoque eas etiam inter claras repono, tametsi respectu veritatis et rationis obscurissimae sunt; [...]“

<sup>520</sup> Vgl. ebd.: „[...] imo quamvis earum literalis sensus lumini naturalis repugnet, nisi etiam principiis et fundamentis ex historia Scripturae petitis clare opponatur, is sensu, nempe

entspricht durchaus protestantischer Auffassung, auch wenn dabei angenommen wird, dass es nicht zum Nachteil der dargestellten Sache ist, wenn ihre Dunkelheit verhindert, rational nachvollziehbar zu sein. Zudem nimmt Spinoza in umgekehrter Richtung an, dass die Dinge, die ihrer Natur nach leicht zu begreifen seien, nie so dunkel ausgedrückt werden könnten, dass man sie nicht mehr leicht verstehe<sup>521</sup> – oder wie er an anderer Stelle, nicht unbedingt in äquivalenter Weise formuliert: Dass der Sinn dessen, was seiner Natur nach begreiflich sei, sich leicht aus dem Zusammenhang ermitteln lasse.<sup>522</sup>

Das erscheint als eine überaus erstaunliche Annahme, bei der es im Kontext ihrer Formulierung nicht leicht ist, die ihr von Spinoza zugeordnete hermeneutische Reichweite abzusehen und zu analysieren. Wie dem auch sei: Das gelte denn auch für die Lehren der wahren Frömmigkeit. Sie ließen sich in den gewöhnlichsten Worten ausdrücken, denn sie sind nicht nur allgemein geltend, sondern ebenso einfach wie verständlich.<sup>523</sup> Zwar müsse man (nach der Gleichbehandlungsmaxime) unterscheiden zwischen einem Verstehen des Sinns der Schrift eines Propheten von dem Sinn Gottes, also der Wahrheit der Sachen selbst, doch dort, wo in der Heiligen Schrift die wahre Religion und die wahre Tugend betroffen sei, entfalle (faktisch) diese Unterscheidung.<sup>524</sup> Generell gilt nach Spinoza, dass dann, wenn ein Bericht in der Heiligen Schrift – es lässt sich hinzufügen: wie in allen anderen Schriften auch – entweder Unglaubliches und Unbegreifliches (*incredibiles aut impereceptibiles*) oder in sehr dunklen Ausdrücke (*terminis obscuris*) viele Informationen über den Verfasser, den Umständen seines Schreibens und dergleichen mehr bedarf,<sup>525</sup> um die *Bedeutung* dessen, was an Unglaublichem oder Unbegreiflichem oder in dunklen Darlegungen wiedergegeben wird, zu verstehen.

---

literalis, erit tamen retinendus; [...].“

<sup>521</sup> Vgl. ebd., S. 260.

<sup>522</sup> Vgl. ebd., S. 272.

<sup>523</sup> Vgl. ebd., S. 262: „[...] quandoquidem admodum communia. Nec minus simplicia et intellectione facilia sunt; [...].“ Auch S. 249, sowie cap. XIII, S. 414

<sup>524</sup> Vgl. ebd., cap. XII, S. 404: „Quia aliud est Scripturam et mentem prophetarum, aliud autem mentem Dei, hoc est, ipsam rei veritatem intelligere, [...]. Atqui hoc de locis, in quibus de vera religione et vera virtute agitur, minime dici potest.“

<sup>525</sup> Vgl. ebd., cap. VII, S. 258/259.

Zentrale und explizit von Spinoza angesprochene Voraussetzung für die Anwendung seiner Interpretationsmethode ist, dass man hinsichtlich der unveränderten Überlieferung der (hebräischen) Wortbedeutungen nicht zweifelt – es ist so ziemlich die einzige Tradition, bei der das aus Spinozas Sicht der Fall ist,<sup>526</sup> wobei es um den allgemeinen Sprachgebrauch, nicht um die Korruption von Texten geht. Aber ebenso gilt umgekehrt, dass selbst bei einem ersten, nach der Wortbedeutung zugewiesenen wörtlichen Sinn, er selbst dann, wenn er mit der Vernunft harmoniert, nicht der wahr Sinn sein muss, wenn ihm nicht (gewissere) ‚Prinzipien‘, die aus der Heiligen Schrift gewonnen wurden, widerstreiten<sup>527</sup> – also zu den Notwendigkeitskriterien des Bedeutungsübergangs und es ist ein strenges, das er mit der Tradition teilt<sup>528</sup> – gehört bei Spinoza mithin nicht von vornherein die Kompatibilität mit der *ratio*, der *cognitio philosophica*. Entscheidend ist im Unterschied zu Spinoza, dass es bei Meijer um die Zuschreibung eines bestimmten Wissens an die Heilige Schrift und eine solche Zuschreibung sei dadurch gerechtfertigt, das hier Gott spricht, wenn auch durch den Mund Joshuas.<sup>529</sup> Von den Protestanten weicht er ab, indem die Dunkelheit der Sache durch Re-Interpretation eine Erhellung durch die Philosophie erfährt und das Gesagte erst so als akzeptabel erscheint.

Deutlich werden die Unterschiede zwischen der Hermeneutik Meijers und Spinozas: Bei jener bestimmt sich die Klarheit des Textes durch seine erkennbare Wahrheit, bei dieser wird angenommen, dass es klare Stellen in der Heiligen Schrift auch dann geben kann, wenn sie der Wahrheit widerstreiten und das ist nur eine Konsequenz der für die Heilige Schrift von Spinoza vollzogenen Trennung der Wahrheit ihres Sinns und der Wahrheit der Interpretation. Ein wesentliches Moment der Begründung der Philosophie

---

<sup>526</sup> Vgl. ebd., S. 248: „Quare talis traditio nobis admodum debet esse suspecta; et quanquam nos in nostra methodo Judaeorum traditionem aliquam ut incorruptam cogimur supponere, nempe significationem verborum linguae Hebraicae, quam ab iisdem accepimus.“

<sup>527</sup> Vgl. ebd., S. 236: „[...] et contra, si hae sententiae ex literali earum interpretatione principiis ex Scriptura petitis reperirentur repugnare, quanquam cum ratione maxime convenirent, aliter tamen (metaphorice scilicet) essent interpretandae.“

<sup>528</sup> Vgl. ebd., S. 236, wo es heißt, man solle vom wörtlichen Sinn so wenig wie möglich abgehen („a literalis sensu, quam minime fieri potest, est recedendum“).

<sup>529</sup> Zum Hintergrund Seymour Feldman, ‚Sun Stand Still‘ – A Philosophical Astronomical Midrash. In: Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Jerusalem 1986, S. 77-84.

als Interpretin der Heiligen Schrift beruht bei Meijer auf der gängigen Vorstellung von Gott als dem Urheber der Philosophie, als *fons et origo* der philosophischen Wahrheiten<sup>530</sup> und so auch der Urheber der Ausleger seiner Worte – und so greift er denn auch auf die alte hermeneutische Maxime „*vnumque esse optimum suorum verborum interpretem*“ zurück.<sup>531</sup> Angemerkt sei nur, dass bei den Versuchen zu einer *physica mosaica* eher umgekehrt gesehen wurde: Die in der Heiligen Schrift niedergelegte mosaische Physik stelle die göttliche *interpretatio authentica* seines anderen Werkes dar. Es ist die Selbsterklärung, die Gott hinsichtlich seines natürlichen Werkes in der Heiligen Schrift unternimmt, die beide verbindet, und ebenso wie jeder Künstler könne Gott, da er die Welt selbst erschaffen habe, sie auch am besten erklären - und wo sollte diese Erklärung anders erfolgen als in der Heiligen Schrift?<sup>532</sup> Zweifellos war Gott nicht allein der Autor der Heiligen Schrift, sondern auch der der Natur.<sup>533</sup> Kurzum: *Liber librum explicat*. Strittig ist dann, welches Buch es sei, dass das andere erklärt, oder inwieweit sie sich gegenseitig erklären

Zu den zentralen Anliegen, die Meijer, aber nicht nur er, in der Zeit mit seinen hermeneutischen Überlegungen verfolgt, gehört die Schlichtung der theologischen Kontroversen unter den Protestanten. Bereits im Prolog spricht er dieses Versprechen der Philosophie an, wenn sie als Interpretin der Heiligen Schrift auftritt.<sup>534</sup> Freilich gibt es von Meijer eingestanden auch Dinge, über die die Heilige Schrift spricht und über welche die Philosophie hinsichtlich ihrer Wahrheit keine Entscheidung treffen könne (etwa *Singularia*). Voraussetzung für eine wirkungsvolle Schlichtung aller kontroversen theologischen Fragen sei, dass nur derjenige, der den *wahren* Sinn in *zweifelsfreier* Weise der Schrift zuweisen kann, anderen Auffassungen wirkungsvoll entgegenzutreten

---

<sup>530</sup> Vgl. ebd., cap. V, § 4, S. 65: „[...] deus [...] omnis veritatis sit fons atque origo, erit etiam omnis verae philosophiae seu sapientiae auctor atque conseruator [...].“

<sup>531</sup> Vgl. ebd., cap. VI, S. 69/70.

<sup>532</sup> Vgl. Danaeus, *Physice christiana* [1576], *Praefatio*, unpag.

<sup>533</sup> Vgl. u.a. Chrysostomos, *Homiliae in Epistolam primam ad Corinthios*, hom XXVI, n. 3 (PG 61, Sp. 216).

<sup>534</sup> Vgl. Meijer, ebd., Prologus, S. XXII: „Hac enim quod caruerint theologi, fons existit atque origo vnica, vnde tanta inter dogmaticos scaturiuit opinionum discrapantia, & quod nullus suam prae caeteris veram esse certo atque infallibiliter demonstrare potuerit.“

vermag.<sup>535</sup> Nicht unerwartet ist dann auch, dass Meijer durch die Philosophie als Interpretin der Heiligen Schrift die wichtigsten, unter Protestanten ausgetragenen Interpretationskonflikte zu schlichten vermag – so etwa die Frage nach einer wörtlichen oder nichtwörtlichen Deutung der *verba institutionis*. Zwar kritisiert er scharf die Schriftlehre der Reformierten,<sup>536</sup> aber es überrascht ebenfalls nicht, dass der reformierte Meijer der Ansicht ist, die Reformierten hätten gegen Katholiken und Lutheraner anhand der Physik bewiesen, dass bei Brot und Wein, so ihre Akzidenzien bewahrt bleiben, keine Transsubstantiation möglich sei.<sup>537</sup>

Schließlich ist die Vorstellung, dass der biblische Text mehr als nur *eine* intendierte (literale) Bedeutung haben könne,<sup>538</sup> sondern einen *sensus fecundus* (*foecunditas, sensus latus*) beherbergt, anders als die Rolle, die Meijer der Philosophie zuschreibt, auch bei frühen Cartesianern zu finden – anknüpfend an die später sprichwörtlich gewordenen Maximen (*principia Cocceji*) des reformierten Theologen Johannes Coccejus (1603-1669): „Verba scripturae tantum significant ubique, quantum significare possunt.“<sup>539</sup> Der *sensus fecundus* der coccejanischen Auslegungslehre wie die entsprechende exegetische Praxis richte sich an der hermeneutischen Maxime aus, dass jeder Ausdruck der Heiligen Schrift alles das bedeute, was als Bedeutungszuweisung *möglich* sei, wobei das einzige Kriterium darin besteht, dass diese Bedeutungszuweisung der Heiligen

<sup>535</sup> Vgl. ebd., cap. I, § 1, S. 2: „[...] illi, qui verum genuinumque diuinarum litterarum sensum indicare valet, ac demonstrare certo atque indubitare, soli concessum esse, e fide moribusque firmum quid ac immobile statuere, ac aliud sentientes refutare, atque couincere.“

<sup>536</sup> Vgl. ebd., cap. X-XV, S. 101-145.

<sup>537</sup> Vgl. ebd., cap. VI, § 3, S. 72/73: „Alterum exemplum sit de Eucharistiae sacramento, cuius institutionis verba *hoc est corpus meum*, in varios a christianis troquentur sensus. [...] Reformati enim illius ope suam stabilierunt, ac Pontificiorum & Lutheranorum sententiam absurdum esse ostenderunt; dum ex physicis demonstrarunt, panem, saluis remanentibus illius accidentibus, in aliud corpus non posse transubstantiari, nec vnum idemque corpus posse pluribus locis simul inesse, nec duo corpora in vno eodemque loco, & alias absurditas, quae horum opinionem necessario consequuntur.“

<sup>538</sup> Im Mittelalter wurde intensive erörtert, inwiefern bei der Heiligen Schrift ein *duplex*, respektive *multiplex sensus literalis* gegeben sein können, nicht zuletzt zurückgehend auf gelegentliche Bemerkungen Augustins im Zusammenhang mit Problemen der Genesis-Interpretation, hierzu L. Danneberg, Kontrafaktische Imaginationen.

<sup>539</sup> Diese Sentenz geht auf Passagen zurück wie in Coccejus, *Summa Theologiae ex Scripturis repetita* [1662, 1665]. In: Id., *Opera Omnia Theologica, Exegetica, Didactica, Polemica, Philologica Divisa in Decem Volumina, Editio Tertia, auctior & emendatior*. Amstelodami 1701, Vol. VII/1, S. 131-403, lib. VI (S. 229): „[...] nam quis potest dubitare, significare verba Sp. S. quod valent [...].“

Schrift etwas Wahres zuweist. Freilich bleibt bei dieser hermeneutischen Maxime alles davon abhängig, inwieweit die Qualifikation des *quantum* Beachtung findet, die Coccejus selbst andeutet: „Quantum ex intentione loquentis, ex analogia stili sancti & rei ipsius, secundum antecedentia & consequentia significare possunt“.<sup>540</sup> Auch wenn hier nicht näher auf die intrikatzen Beziehungen von Cartesianismus und Coccejanismus eingegangen werden kann,<sup>541</sup> stand Coccejus *philosophischen* Ausdeutungen der Heiligen Schrift eher distanziert gegenüber. Vermutlich liegen die Affinitäten mit der Föderaltheologie im Gedanken der Akkommodation, gedeutet im Sinn eines *oekonomia*-Konzepts wie es von Coccejus vertreten wurde. Die Aussage in der Heiligen Schrift blieben zwar konstant, aber es komme zu Anpassungen an die Situation, an das Fassungsvermögen der jeweiligen Menschen. Deutlich wird das etwa bei dem cartesianischen Theologen Abraham Heidanus (van der Heyden 1597-1678), in dessen theologischem Hauptwerk es heißt: „Pertinuit enim hoc [scil. die Gabe des Gesetzes] ad oeconomiam Veterem, & accommodatum fuit ad statum illum servilem & infantilem: Et ad modum docendi pertinuit, ut subintroduceretur ad tempus Lex & Vetus Testamentum.“<sup>542</sup> Der Grund für die Variation liegt für Heidanus darin, dass sich die Bedingungen des Menschen in Raum und Zeit wandeln.<sup>543</sup>

---

<sup>540</sup> Hierzu auch die Hinweise des Sohnes des Coccejus, vgl. Johann Heinrich Coccejus (bis 1712), Praefatio [1675]. In: Coccejus, Opera Omnia. Vol. I/1, unpag. (S. 24). – Ferner, um nur ein einziges Beispiel herauszugreifen: Jakob Alting (1618-1676), Commentarii absolutissimi theoretico-practici in Epistolam ad Romanos. In: Id., Opera omnia theologica; analytica, exegetica, practica, problematica & philologica. In tomos quinque tributa [...]. Amstelodami 1687, Vol. IV [pars altera], ad Rom. XI, S. 29: „Non fragmenta dictorum, sed integrae historiae, integrae conciones et prophetiae sunt inspiciendae; in suo nexu cum antecedentibus et consequentibus. Saepius in eo delinquitur, et separatim dicta quaedam producentur ad probationem, quae nonnumquam nihil ad rem faciunt, cum eo sensu non usurpentur, et nexus aliud postulet. Neque enim in verbis est veritas absolute, sed in sensu, qui ex scopo et nexu apparet.“

<sup>541</sup> Selbst eine Kennerin der niederländischen Konstellation wie Ernestine van der Wall kann das nicht wirklich klären, vgl. Ead., Cartesianism and Cocceianism: a Natural Alliance?. In: Michelle Magdaleine (Hg.), De l’humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme [...]. Paris 1996, S. 445-455, auch Ead., Orthodoxy and Scepticism in the early Dutch Enlightenment. In: Richard H. Popkin und Arjo Vanderjagt (Hg.), Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Leiden 1993, S. 121-141.

<sup>542</sup> Heidanus, Corpus theologiae Christianae in quindecim locos digestum [...]. Tom. I & II. Lugduni Batavorum 1686, Tom. II, S. 3.

<sup>543</sup> Ebd., S. 5/6.

Bei Clauberg, in der Theologie folgt er weithin Coccejus und auch in diesem Punkt dürfte er von ihm beeinflusst sein,<sup>544</sup> heißt es: Man hüte sich jedoch, die Wörter einer Rede leichtfertig in ihrer enggefassten Bedeutung zu verstehen, wenn es die unermessliche Weisheit des Autors erlaubt, ihnen eine umfassendere Bedeutung zuzuschreiben, die anderen Grundsätzen der Auslegung nicht widerspricht. Diese Regel ist vor allem dort am Platz, wo es um die Auslegung der Reden Gottes geht: da er ja ein im höchsten Grade weiser, wahrhaftiger und mächtiger Autor ist, müssen seine Worte und Taten eher in einem erhabenen, heiligen und weiten als in einem engen und begrenzten Sinne aufgefasst werden.<sup>545</sup> Das, was bei ihm und anderen in der Zeit als Besonderheit hinzu kommt, ist ein stützendes Argument. Es handelt sich um die zuletzt auch angesichts der in der neuen Kosmologie ausgeweiteten astronomischen Größenverhältnisse. Die Ausweitung dieser Verhältnisse (etwa durch das Teleskop) verbindet Clauberg mit der Ausweitung von Gottes Allmacht. Im Zuge dieser Ausführungen kommt er zu dem Vergleich, dass gebildete und fromme Männer bei der Interpretation der Heiligen Schrift ihren Sinn („intelligentiam, sensum & significationem“) so weit wie möglich ausdehnen – aber zugleich mit der Einschränkung, mit der auch er versucht, die drohende Willkür zu bannen: So lange, wie dem kein (hermeneutischer) Grund entgegenstehe.<sup>546</sup> Meijer zitiert diese Passage aus der *Logica vetus & nova* denn auch wörtlich<sup>547</sup> und auch bei ihm dürfte der *sensus fecundus* auf das beschränkt zu sehen

<sup>544</sup> Auch wenn die Formel vermutlich zu einfach erscheint, wenn Trevisani, *Descartes in Germania*, S. 25-29, annimmt, dass Wittich und Clauberg zuvörderst überzeugte Coccejaner und erst in zweiter Linie Cartesianer gewesen seien.

<sup>545</sup> Vgl. Clauberg, *Logica vetus & nova* [1654, 1658], cap. VII, § 43, S. 853: „Adde cautelam hanc, ne verba alicujus orationis facilè restringas, si latiore eis significationem profunda authoris sapientia concedat, nec aliae interpretandi leges abnuant. Qui canon praecipuè locum habet in explicandis eloquiis Dei: hujus enim, utpote summè sapientis summeque boni & potentis, & verba & opera augusta potius & ampla, quàm angusta & limitata animo sunt cogitanda.“ Hierzu auch L. Danneberg, *Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert*. In: Jan Schröder (Hg.), *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie*. Stuttgart 2001, S. 75-131.

<sup>546</sup> Vgl. Clauberg, *Differentia Inter Cartesianam, Et in Scholis vulgo usitatam Philosophiam* [1657, 1679], in: Id., *Opera omnia* [1691], S. 1217–1235, hier VIII., § XLV, S. 1227: „Denique quemadmodum sacrarum literarum periti pietissimique Viri, in explicatione Divini Verbi, ejus intelligentiam, sensum & significationem tam late accipi & extendi sinunt quam fieri potest, & donec nulla aperta ratio detur, quae vim verborum restringi jubeat, & singulariter intelligi, sensum non coarctant & constringunt; sic & cartesiana philosophia in pensitandis divinis procedit operibus.“

<sup>547</sup> Vgl. Meijer, cap. IV, § 9, S. 59.

sein, was bei den einzelnen Stelle in ihrer *grammatischen Bedeutung* möglich ist.<sup>548</sup> Meijer unterscheidet zwischen *simpliciter sic dictus, sensus verus* und *veritas*.<sup>549</sup> Letztere Unterscheidung bestehe nur für profane Schriften. Deutet man *simpliciter sic dictus* als *sensus grammaticus* (oder als *sensus litterae*) und als das so bezeichnete sprachlich Mögliche,<sup>550</sup> so bildet die (philosophische) *veritas* gleichsam den Filter für die Fülle des sprachlich Möglichen und das scheint auf die coccejanische *Tantum-Quantum*-Formel hinauszulaufen. Freilich besteht ein Unterricht darin, dass die *philologia sacra* ihre Stellung verliert, denn es wesentlich leichter, den Sinn der Heiligen Schrift zu ermitteln, wenn es um die *veritas sensu* gehe und die Philosophie zu Hilfe kommen,<sup>551</sup> als sich mit den verschiedenen philologischen Ungewissheiten abzumühen.

Weder eine Interpretationsweise, nach der sich der *sensus literalis* gegenüber der philosophisch erkannten Wahrheit immer durchzusetzen, noch die Meijers, nach der die Philosophie als infallible Interpretin der Heiligen Schrift auftritt, bedürfen streng genommen des Gedankens der Akkommodation. Obwohl Meijer die Ansicht Wittichs (ohne ihn zu erwähnen) und anderer teilt, dass die gewöhnliche Sprache voller Irrtümer sei, da sie mitunter zu monströsen Auffassungen verleite und den von Gott intendierten Sinn verfehle, man sich daher auch nicht auf sie bei der Interpretation stützen dürfe,<sup>552</sup>

<sup>548</sup> Vgl. z.B. ebd., cap. VI, § 1, S. 67/68: „Demonstrauimus [...] Omnes locorum scripturae veritates, esse etiam veros sensus, ac omnes eorum expositiones, quae veritati non congruunt, esse falsas; adeoque verum s. literarium interpretem esse, qui veritates orationum in iis contentarum potest eruere, ac se eruisse ostendere, nec non earundem ab aliis adornatas interpretationes vero non consonas esse, detegere ac demonstrare.“

<sup>549</sup> Vgl. ebd., cap. III, § 7, S. 12.

<sup>550</sup> An anderer Stelle sagt Meijer, dass die Philosophie als Interpretin die Ermittlung der Bedeutung nicht überflüssig mache –, auch wenn hier vor allem gemeint ist, dass das den Ausgangspunkt für den Anschluss philosophischer Reflexionen bildet, vgl. ebd., Epilogvs, S. 178: „Vnde liquet veritatem non semper, in scripturae per philosophiam interpretatione, sensum praecedere debere: adeoque minime superuacaneum esse, scripturam adire atque consulere; non quidem vt illa veritatem aut per se mentibus nostris ingeneret, aut clarior; [...] vt [...] occasionem materiamque cogitandi suggerat, & quidem de talibus, de quibus forsitan alias nunquam cogirassemus.“

<sup>551</sup> Vgl. u.a. ebd., S. 168: „[...] ex hac nostra sententia non tantis, quantis antea, laborabit difficultatibus interpretis munus; cum enim ostenderimus, omnes scripturarum veritates esse etiam veros sensus, pluresque cuilibet inesse possint, erunt ex iis pluribus aliqui inuestigatu inuentuque faciliores, & magis obuii, quam si vnus duntaxat eruendus inesset.“

<sup>552</sup> Vgl. ebd., cap. XI, § 4, S. 111: „At vero hunc [scil. communis loquendi usus] non esse idoneum legitimumque s. litterarum interpretem; immo omnium falsarum interpretationum

findet der Gedanke der Akkommodation in seinen Überlegungen keinen systematischen Ort, so auch dann nicht, wenn er die Anthropomorphismen in der Heiligen Schrift behandelt,<sup>553</sup> also der Gedanke, der – wie gesehen – in anderen Zusammenhängen als zentral erscheint beim Versuch, die *auctoritas* und *dignitas* der Heiligen Schrift trotz ihrer Anpassung zu wahren. Nur angemerkt sei, dass das nicht zuletzt davon abhängt, welchem Zweck man in der Heiligen Schrift sieht. Für Hobbes beispielsweise würden Bemühungen um einen *sensus accommodatus* für entsprechende Stellen der Heiligen Schrift an ihrer eigentlichen Zielsetzung vorbei gehen: Für ihn ist die Heilige Schrift angesichts ihrer Zielsetzung in der Frage der Erdbewegung ebenso unzuverlässig wie bei anderen wissenschaftlichen Fragen: „The Scripture was written to shew unto men the kingdom of God, and to prepare their minds to become his obedient subjects; leaving the world, and the philosophy thereof, to the disputation of men, for the exercising of their natural reason [...].“<sup>554</sup> Hobbes dabei zugleich fest, dass zwischen den Theorien des Kopernikus, Galileis und William Harveys, in denen er die wahre Wissenschaft erkennt und rühmt, kein Konflikt mit der wahren Religion bestehe.<sup>555</sup>

fere vnicum fontem, ex eo manifestum esse putamus, quod maxima hominum turba, a qua communis loquendi vsus petitur, & erret, & peruersos monstrososque de Deo rebusque diuinis habeat ac foueat conceptus, quos si quis s. litteris inferat, iisque intelligendis exponendis adhibeat, quid aliud, quaeso, quam a Dei sacrorumque sensu longissime remotas cudere, ac proferre poterit expositiones?“

<sup>553</sup> Vgl. ebd., cap. VI, § 3, S. 71-72. Zwar verwendet er den Ausdruck *accommodare*, aber nicht in dem hier interessierenden Zusammenhang; erfindet sich im Zusammenhang mit der Inspiration, die den Aposteln und Propheten, nicht aber mehr der jetzigen Kirche zukommen, vgl. cap. XV, S. 145: „Sin vero denotetur eiusdem spiritus adminiculo; at diuersimode operantis, posset concedi, nostraeque sententiae probandae accommodari, dicendo, Philosophiam esse id adminiculum, quo spiritus s. nunc temporis scripturas interpretatur.“

<sup>554</sup> Vgl. Hobbes, *Leviathan Or The Matter, Forme and Power of A Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Reprinted from the Edition of 1651. With an Essay by the late W.G. Pogson Smith. Oxford (1909) 1958, I, § 8, S. 68.

<sup>555</sup> Vgl. ebd., IV, S. 687. Der Einfluß von Galilei auf Hobbes ist dabei kaum zu überschätzen, ein wenig spekulativ hierzu Michel Verdon, *On the Laws of Physical and Human Nature: Hobbe's Physical and Social Cosmologies*. In: *Journal of the History of Ideas* 43 (1982), S. 653-663. In Hobbes lange nicht edierte Schrift *Anti-White*, vgl. Hobbes, *Critique du 'De Mundo' de Thomas White*. Éditions critique d'un texte inédit par Jean Jacquot et Harold W. Jones. Paris 1973, ist das an zahlreichen Stellen bemerkbar, wenn er Galileis Grundgedanken gegenüber der Rezeption bei Thomas White (1593-1676), zu Whites Verteidigung modifizierter traditioneller kosmologischer Auffassungen Beverley C. Southgate, „*Covetous of Truth*“: *The life and Work of Thomas White, 1593-1676*. Dordrecht/Boston/London 1993, ch. 10: „*Science Old and New: Cosmology*“, S. 93-103; zu weiteren Aspekten Jean Jacquot, *Hobbes, White, et le nouveau système du Modne*. In: *Avant, Avec, Après Copernic*, S. 251-255, auch Mirella Brini Savorelli, *Hobbes e White*. In: *Rivista di Filosofia* 67 (1976), S. 335-

Ganz anders stellt sich das bei den hermeneutischen Vorstellungen Spinozas dar. Bei ihm bildet die Akkommodation das zentrale Lösungskonzept für ein Problem, das im Rahmen seiner hermeneutischen Auffassung notgedrungen entsteht, nämlich zu erklären, weshalb die Heilige Schrift so redet, wie sie es unter Anwendung der Gleichbehandlungsmaxime und unter Wahrung der Möglichkeit (vergangener) Offenbarung tut. Spinoza nutzt diesen Gedanken für verschiedene Erklärungsprobleme. Das führt dazu, dass er ihn in unterschiedlichen Konstellationen verwendet – etwas, das in den einschlägigen Untersuchungen zu seiner Hermeneutik, wenn die

---

348. Bereits 1634 schreibt Hobbes über Galileis *Dialogo*, zit. aus einem unveröffentlichten Manuskript nach Mordechai Feingold, Galileo in England: the First Phase. In: Galluzzi (Hg.), *Novità*, S. 411-420, hier S. 419): „a booke that will do more hurt to their religion than all the bookes have done of Luther and Calvin [...]“. In Id, *Leviathan Or The Matter, Forme and Power of A Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Reprinted from the Edition of 1651. With an Essay by the late W.G. Pogson Smith. Oxford (1909) 1958, cap. VI, S. 78/79, handelt es sich bei der Erdbewegung um einen *paralogismus*.

Akkommodation nicht nur *en passant* angesprochen wird,<sup>556</sup> kaum beachtet wird, selbst dann nicht, wenn sie bei Spinoza eigens thematisiert wird.<sup>557</sup>

## 7.2 der Gedanke der Akkommodation bei Spinozas

Das zur Illustration entfaltete Exempel des Gedankens der Akkommodation bei Spinoza exemplifiziert zwar in besonderer Weise die Problemsituation der ersten Kontroverse, verweist aber in einigen Zügen bereits auf die zweite. Dieser Gedanke faltet sich bei

---

<sup>556</sup> Vgl. u.a. Syvain Zac, Spinoza et l'interprétation, Herman de Dijn, Over de interpretatie (van de Schrift) volgens Spinoza (1632-1677). In: Tijdschrift voor Filosofie 29 (1967), S. 667-704, Yirmiyahu Yovel, Bible Interpretation as Philosophical Praxis: A Study of Spinoza and Kant. In: Journal of the History of Philosophy 11 (1973), S. 189-212, Peter T. van Rooden, Spinoza's Bijbeluitleg. In: Studia Rosenthaliana 18 (1984), S. 120-133, André Chouraqui, Spinoza et l'interprétation de la Bible. In: Revue de Synthèse 99 (1978), S. 99-110, Martin Greschat, Bibelkritik und Politik. Anmerkungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat. In: Martin Brecht (Hg.), Text – Wort – Glaube [...]. Berlin/New York 1980, S. 324-343, Gianfranco Bonola, 'Sola Scripturae': l'ermeneutica di Spinoza nelle sue linee essenziali. In: Annali di storia dell'Esegesi 4 (1987), S. 285-320, Jean Pierre Osier, L'Hermeneutique de Spinoza et de Hobbes. In: Studia Spinozana 3 (1987), S. 319-347, Thérèse Pentzopoulou-Valalas, Remarques sur l'Hermeneutique chez Spinoza. In: Renée Bouvresse (Hg.), Spinoza. science et religion de la méthode géométrique à l'interprétation de l'écriture sainte. Paris 1988, S. 115-122, Pierre-François Moreau, La méthode d'interprétation de l'écriture sainte déterminants et limites. In: Bouvresse (Hg.), Spinoza, S. 109-113, Jean-Marie Auwers, L'interprétation de la Bible chez Spinoza. Ses présupposés philosophiques. In: Revue théologique de Louvain 21 (1990), S. 199-213, Brayton Polka, Spinoza's Concept of Biblical Interpretation In: Jewish Thought and Philosophy 2 (1992), S. 19-44, Dino Pastine, Spinoza et les interprétations scolastiques de l'écriture. In: Guido Canziani und Yves Charles Zarka (Hg.), L'interpretazione nei secoli XVI e XVII. Milano 1993, S. 689-718, Ursula Goldenbaum, Der historische Ansatz des *Theologisch-politischen Traktats* Baruch Spinozas als ein Ausweg aus den religionsphilosophischen Debatten des 17. Jahrhunderts. In: Thomas Brose (Hg.), Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik. Würzburg 1998, S. 83-112, Wolfgang Bartuschat, Spinozas philosophische Lektüre der Bibel. In: Internationale Zeitschrift für Philosophie 8 (1999), S. 211-226, Charles Huenemann, Spinoza and the Light of Scripture. In: Bagley (Hg.), Piety, S. 45-63, Theo Verbeek, Spinoza's Theologico-political Treatise. Exploring 'the Will of God'. Aldershot 2003, Id., Probleme der Bibelinterpretation, Adrien Klajnman, Vraie méthode et interprétation de l'Écriture chez Spinoza. In: Revue de métaphysique et de morale 62 (2009), S. 205-225, auch Martin D. Yaffe, 'The Histories and Successes of the Hebrews': The Demise of the Biblical Polity in Spinoza's *Theologico-Political Treatise*. In: Jewish Political Studies Review 7 (1995), S. 57-75.

<sup>557</sup> Zu den Ausnahmen gehört die allerdings nicht umfangreiche Schrift von Jacqueline Lagrée, *Ad captum auditoris loqui*, Theology and Tolerance in Lodewijk Meyer and Spinoza. Delft 2001.

Spinoza im Rahmen jeweils unterschiedlicher Relationierungen in zumindest vierfacher Weise aus, ohne dass er sie jeweils *explizit* unterscheidet. Zunächst findet sich bei ihm zwar auch die Relation zwischen Gott und den Menschen (1.), *ad modum recipiendi*, aber in spezifischer Ausprägung. Diese erste Art der Akkommodation entfaltet Spinoza im Rahmen seiner in der Zeit weithin kritisch aufgenommenen Theorie der Prophetie und der Propheten. Ihre Glaubwürdigkeit rühre allein aus ihrem Lebenswandel. Zwar erscheint das, was Spinoza auf die Propheten anwendet, als die traditionelle Lehre des Testimoniums, allerdings mit zwei Besonderheiten: *Erstens*, sie werden *allein* als menschliche Zeugnisgeber gesehen (*auctoritas humana*).

*Zweitens*, die traditionelle Zuschreibung der Glaubwürdigkeit von Zeugnisgebern beruht im wesentlichen auf zwei Bestandteilen, zum einen auf Tugenden des Zeugnisgebers, die unter anderem auf seine Wahrhaftigkeit, zum anderen solche Eigenschaften, die auf seine Kompetenz zu schließen erlauben. Bei Spinoza ist es allein das erste, was den Propheten prädestiniere. Es sind allein ‚besondere und außergewöhnliche‘ Tugenden,<sup>558</sup> ohne dass ihnen besondere kognitive Fähigkeiten zukämen und schon gar nicht ein ‚vollkommener Geist‘ (‚perfectiore mente‘).<sup>559</sup> Von Salomo kann Spinoza (letztlich als Bestätigung für diese Ansicht) denn auch sagen, dass er die übrigen zwar an Weisheit, aber nicht an Prophetengabe überragt habe<sup>560</sup> – und er nennt ihn an anderer Stelle auch ‚Philosoph‘.<sup>561</sup> Aber mehr noch – die Propheten verfügten über ein besonders lebhaftes Vorstellungsvermögen (‚vividius imaginandi‘) und nach Spinoza gilt: Wenn das Vorstellungsvermögen dominiere, dann ist die reine Verstandeserkenntnis schwächer ausgeprägt und umgekehrt.<sup>562</sup> Zudem seien die Propheten durch die Offen-

---

<sup>558</sup> Spinoza, Tractatus [1670], cap. I, S. 58: „virtutem singularem et supra communem.“

<sup>559</sup> Ebd., cap. II, S. 64.

<sup>560</sup> Ebd. – Salomon ist bei Bacon omnipräsent, in *Atlantis* imaginiert er *Salomon's House*

<sup>561</sup>

Vgl. ebd., cap. VI, S. 222, evgl. Auch cap. IV, S. 156, wo es heißt, Salomon würde „expressissimis verbis“ ein Wissen lehren, „hanc scientiam veram ethicam et politicam continere, [...]“

<sup>562</sup> Ebd. – Das ist längst schon nicht mehr ungewöhnlich: So sieht Jan van Heurne (1543-1601) einen Zusammenhang zwischen den Gedächtnisfähigkeiten und anderen kognitiven Fähigkeiten: Oft hätten diejenigen, die über ein sehr gutes Gedächtnis verfügten, keine ausgeprägteren weiteren kognitiven Fähigkeit und umgekehrt, vgl. Id., *De Morbis, qui in*

barung auch nicht klüger („doctiores“) geworden als sie es zuvor waren.<sup>563</sup> So haben sie an ihren vorgefaßten Ansichten („praeconceptis opinionibus“) festgehalten, daher seien sie auch nicht glaubwürdig in rein spekulativen Dingen („res mere speculativas“) und daher suche man bei ihnen vergeblich ‚Weisheit und Erkenntnis in natürlichen Dinge‘.<sup>564</sup>

*Drittens*, das führe aber auch dazu, dass das, was sie sagen, nicht bestimmte Grade der Gewissheit erreichen könne. Hier kommt es in der Prophetentheorie erneut zum Rückgriff auf die traditionelle Testimoniumslehre: Dass ihnen etwas offenbart wurde, erschließen sie nur aus (begleitenden) Zeichen („signa“).<sup>565</sup> Es handelt sich mithin nur um eine (*extrinsische*) Relation der Glaubwürdigkeit, aber nicht um eine (*intrinsische*) aus der Einsicht (in die Sache), und das stehe hinsichtlich der Gewissheit immer dem nach, was die natürliche Erkenntnis (*cognitio naturalis*) zu erreichen vermag. Derjenige, der den wahren Grund des Gesetzes und seine Notwendigkeit erkenne, handle nach eigenem und nicht nach fremdem Beschluss.<sup>566</sup> Dass Spinoza annimmt, man solle weniger aufgrund fremder Autorität, sondern aus eigener Zustimmung handeln,<sup>567</sup> der Mensch aber oftmals dieser Maxime nicht folg, ist nicht so abweichend, wie mitunter angenommen wird; denn das *argumentum ab auctoritate*, sofern es die menschliche Autorität betrifft, galt immer als eines der schwächsten überhaupt. Das Spezielle besteht allein darin, dass Spinoza das (indirekt) auch auf die *auctoritas divina* ausdehnt, so diese in der Heiligen Schrift in Gestalt der Propheten gegeben sei. Allerdings – wie Spinoza betont – sei diese beschränkte Gewissheit wiederum nicht überhaupt gering, sondern sie könne immerhin in einer *certitudo moralis* bestehen.<sup>568</sup>

---

singulis partibus humani capitis insidere consueverunt [...]. Lugdunum 1594, S. 100/101.

<sup>563</sup> Spinoza, ebd., cap. II, S. 66.

<sup>564</sup> Ebd., cap. II, S. 65: „sapientiam et reum naturalium et spiritualium cognitionem“, auch S. 94.

<sup>565</sup> Ebd., cap. II, S. 66.

<sup>566</sup> Vgl. ebd., cap. IV, S. 136: „veram legum rationem et earum necessitatem novit“.

<sup>567</sup> Vgl. ebd., cap. V, S. 172: „non ex auctoritate alterius, sed ex proprio suo consensus agit.“

<sup>568</sup> Ebd., cap. II, S. 68.

Spinoza dürfte hier eine bei den frühen Cartesianern gängige Unterscheidung aufgreifen, die Descartes selbst verwendet,<sup>569</sup> die aber älter ist: Eine solche *certitudo* genüge für das Handeln, für die Zwecke des Lebens (*ad usum vitae*), stehe aber hinter der *certitudo mathematica* (der *cognitio philosophica*).<sup>570</sup> Auch diesen Ausdruck verwendet Spinoza in der üblichen Weise: Nicht wird damit eine im engeren Sinn *mathematische* Gewissheit bezeichnet, sondern die größte, dem Menschen erreichbare Gewissheit wie sie unter anderem die Mathematik biete, aber auch die Metaphysik, daher auch *certitudo metaphysica*. Das dürfte bei Spinoza zudem im Zusammenhang zu sehen sein mit der von den frühen Cartesianern betonten Unterscheidung von theoretischen (kontemplativen) und praktischen Disziplinen. Die Metaphysik beispielsweise gehört dabei zu ersten Gruppe, die Theologie zur zweiten; für beide Disziplinengruppen wird dann die *certitudo metaphysica* und *certitudo moralis* als jeweils erreichbare Grenzwerte der Gewissheit zugeordnet. Nach Spinoza, wie auch immer begründet, kommt der Heilige Schrift nicht nur auch dann *Glaubwürdigkeit* zu, wenn man das, was sie sagt, nicht (rational) als wahr nachvollziehen lässt. Hinsichtlich dessen, was sie über die Lebensführung sagt, hat zwischen den verschiedenen Schriftstellern nach Spinoza niemals einen Gegensatz bestanden.<sup>571</sup>

Hinsichtlich der Spekulationen, die sich zwar gelegentlich in der Heiligen Schrift finden, unterscheidet er solche, die einfach sind und (allein) den Gehorsam zum Ziel haben, von solchen, bei denen das nicht der Fall sei, indem sie die Erkenntnis Gottes und oder die natürlicher Dinge betreffen; sie berühren die Heilige Schrift nicht und

<sup>569</sup> Vgl. Descartes, *Principia philosophicae* [1643], pars quarta, § CCIV (AT VIII-1, S. 327): „At quamvis fortè hoc pacto intelligatur, quomodo res omnes naturales fieri portuerint, non tamen ideò concludi debet, ipsas revera sic factas esse. Nam quemadmodum ab eodem artifice duo horologia fieri possunt, quae quamvis horas aequè bene indicent, & extrinsecus omnino simillia sint, intus tamen ex valde dissimili rotularum compagne constant; ita non dubium est, quin summus rerum opifex omnia illae qua videmus, pluribus diversis modis potuerit efficere. Quod equidem verum esse libentissimè concedo, satisque à me praestitum esse putabo, si tantùm ea quae scripsi talia sint, ut omnibus naturae phaenomenis accuratè respondenat. Hocque etiam ad usum vitae sufficit [...]“

<sup>570</sup> Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. II, S. 70, die „ex necessitate perceptionis rei perceptae aut visae sequitur“ rühre; ebd., cap. VII, S. 260 (*Adnotationes ad Tractatum Theologico-Politicum*), dass man das, was man mit moralischer Gewißheit annehme, ohne Verwunderung („sine admiratione“) höre.

<sup>571</sup> Vgl. ebd., cap. VII, S. 244: „[...] nam revera de iis [scil. usum vitae] nulla inter scriptores Bibliorum unquam fuit controversia.“

seien daher von der geoffenbarten Religion zu trennen.<sup>572</sup> Es ist letztlich das, worauf sich die Theologie als praktische Disziplin bezieht und es bildet die Voraussetzung dafür, dass einem solchen Wissen dann der höchste hier erreichbare Grad an Gewissheit sich zusprechen lässt. In den anderen Dingen, die die Spekulation betreffen, gelte das gerade nicht; hier können die biblischen Schriftsteller stark voneinander abweichen, nicht zuletzt deshalb, weil ihre jeweiligen Ansichten hierzu den Vorteilen der jeweiligen Zeit angepasst seien.<sup>573</sup> Die Heilige Schrift lehre nicht nur nichts über die natürlichen Dinge, sondern auch keine Spekulationen, die Gott betreffen, sie lehre allein die Frömmigkeit.<sup>574</sup>

*Viertens*, da jeder Prophet individuell durch Zeichen von dem Offenbarungscharakter überzeugt werden musste, fallen die Zeichen unterschiedlich aus. Gott hat sich aber nicht nur in diesem Punkt der Glaubwürdigkeit seiner Offenbarungen an die bereits vorhandenen Anlagen des Temperaments („dispositione temperamentum corporis“) wie des Vorstellungsvermögens („imaginationis“) jedes einzelnen Propheten angepasst.<sup>575</sup> Die Propheten haben diese Offenbarung *ausschließlich* über ihre Imagination erhalten, also allein über Worte (*verbis*) oder Bilder (*imaginibus*).<sup>576</sup> Aus der ‚Natur des Vorstellungsvermögens‘ („natura imaginationis“) erkläre sich auch, dass die Propheten alles Geistige körperlich ausgedrückt, also zu Anthropomorphismen gegriffen haben. Es ist eine mehr oder weniger gängige Auffassung, dass es eine Notwendigkeit sei, das Geistige körperlich auszudrücken – und daher hätten denn auch die Propheten im Einklang mit der Natur des Vorstellungsvermögens zumeist Gleichnisse und Rätsel

---

<sup>572</sup> Vgl. ebd., cap. XIII, S. 414/16: „[...] reliquas autem speculations, quae huc directe non tendunt sive eae circa Dei sive circa naturalium cognitionem versentur, Scripturam non tangere, atque adeo a religione revelata separandas.“

<sup>573</sup> Vgl. ebd., cap. VII, S. 244: „Reliqua autem, quae in scriptis occurrunt quaeque solius sunt speculationis, non tam facile indagari possunt; [...]“

<sup>574</sup> Vgl. ebd., cap. XV, S. 444: „Ostendimus enim Scripturam non res philosophicas, sed solam pietatem docere et omnia, quae in eadem continentur, ad captum et praeconceptas opiniones vulgi fuisse accommodata.“

<sup>575</sup> Ebd., cap. II, S. 70.

<sup>576</sup> Ebd., cap. I, S. 60.

verwendet.<sup>577</sup> Nach seiner Anwendung der Unterscheidung zwischen wahrem Sinn und Wahrheit des Sinns kann er dann sagen, dass diese Gebilde zwar unbegreiflich seien, es gleichwohl einige Rätselbilder und Geschichten („hieroglyphica et historias“) gebe, bei denen sich anhand seiner Interpretationsmethode der Sinn ihrer Verfasser ermitteln lasse.<sup>578</sup> Die allgemeine Gott-Mensch-Akkommodation verwandelt sich bei Spinoza jenseits dieser Notwendigkeit in eine jeweils *individuelle (1.1) Gott-Individuum-Relation*: Gott jedoch passt sich nicht nur den Propheten als Menschen an, sondern an seine jeweilige individuelle Eigenart. Das führe dann auch zu den (immer beobachteten) stilistischen Unterschieden und ebenso zu „Unterschieden in den gewählten Bildern“. <sup>579</sup> Gott habe sich daher auch keines durchgängigen „stylum peculiarium“ bedient: „sed tantum pro eruditione et capacitate prophetae eatenus esse elegantem, compendiosum, severum, rudem, prolixum et obscurum.“<sup>580</sup> Da Gott seine Offenbarung der Fassungskraft und den Ansichten der Propheten angepasst habe, haben sie auch von dem, was auf Spekulation beruht, nicht nur nichts zu wissen gebraucht, sondern darüber auch nichts gewußt.<sup>581</sup>

*Fünftens*, die einzige Ausnahme scheint Spinoza in Jesus Christus zu sehen: Anders als bei anderen habe sich Gott Christus unmittelbare geoffenbart, der das dann, ohne es durch seine Eigenart zu verfälschen, weiter geben konnte.<sup>582</sup> Wie Moses mit Gott von ‚Angesicht zu Angesicht‘ so habe Christus mit Gott ‚von Geist zu Geist‘ verkehrt,<sup>583</sup>

<sup>577</sup> Ebd., cap. I, S. 62.

<sup>578</sup> Ebd., cap. VII, S. 262 (Adnotationes ad tractatum Theologico-Policum).

<sup>579</sup> Ebd., cap. II, S. 72

<sup>580</sup> Ebd., cap. II, S. 74.

<sup>581</sup> Ebd., cap. II, S. 94: „[...] Deum revelationes captui et opinionibus prophetarum accommodavisse [...].“

<sup>582</sup> Vgl. ebd., cap. I, S. 44: „[...] praeter Christum, cui placita, quae homines ad saltum ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt: adeo ut Deus per mentem Christi sese Apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aërea.“

<sup>583</sup> Ebd., cap. I, S. 46. Es handelt sich um einen alten Gedanken, dass der erste Mensch zu Gott einen Zugang geistigen, intrinischen Zugang hatte, den er nach dem er auf die Schlange extrinisch gehört habe, verschlossen sei, vgl. u.a. Hugo von St. Viktor, *De arce noa morali libri IV* (PL 176, Sp. 617-680), lib. IV, cap. IV, Sp. 669: „Primus homo antequam peccaret non opus habuit, ut ei extrinsecus loqueretur Deus, qui aurem cordis intrinsecus habuit, qua vocem Dei spiritualiter audire posset, sed postquam foris aurem ad suasionem serpentis

der daher die Dinge wahr und adäquat begriffen habe („res vere et et adaequate percepisse“).<sup>584</sup> Sicherlich ist es so, dass die Relation (1.1) auch für Moses gilt, inwiefern sie hingegen nicht für Christus gilt, sondern hier eine weitere Art (1.2) gegeben ist, erscheint als keine leicht zu beantwortende Frage sein,<sup>585</sup> zumal hier immer wieder der Verdacht geäußert wurde, Spinoza habe sich dabei selber akkommodiert.<sup>586</sup> Zwar wird Moses durchweg in der Tradition jüdischen wie christlichen als der bedeutendste Prophet (im Alten Testament) gesehen und so denn auch bei Spinoza, allerdings bezieht sich das mehr oder weniger nur auf die relationale Auszeichnung, nicht auf die Moses zugeschriebenen Eigenschaften; die fallen beispielsweise sehr viel ausgeprägter als etwa bei Maimonides aus: Für den der Prophet nicht allein über den gewöhnlichen Menschen, sondern auch über dem Philosophen steht, und zwar aufgrund der (erworbenen) Vollkommenheit seiner Verstandeskraft, ferner der seiner Sitten, aber auch der seinert der Einbildungskraft kann er Dinge erkennen, die selbst der Philosoph nicht zu erlangen vermag, vor allem auch kann er sie unmittelbar erkennen.<sup>587</sup> Allerdings ist

---

aperuit, aures intus ad vocem Dei clausit.“

<sup>584</sup> Spinoza, ebd., cap. IV, S. 148.

<sup>585</sup> In seiner Ethik wird Christus nur einmal erwähnt und eher *en passant*, vgl. Id., *Ethica/Ethik* [1675, 1677]. In: Id., *Opera - Werke*. Lateinisch und Deutsch. 2. Bd. Hg. von Konrad Blumenstock. Darmstadt (1967) 1989, S. 84-557, Pars, IV, Prop. LXVIII, Scholium (S. 480).

<sup>586</sup> Zu einem Versuch der Deutung der komplexen Zuschreibungen etwa Steven Frankel, *The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus*. In: *Review of Politics* 63 (2001), S. 287-315, Richardx Mason, *The God of Spinoza. A Philosophical Study*. Cambridge 1997, insb. S. 208-223, zudem Letterio Mauro, *Christo nel pensiero di Spinoza*. In: *Verifiche* 6 (1977), S. 789-809, Sylvain Zac, *Le problème du Christianisme de Spinoza*. In: *Revue de Synthèse* 78 (1957), S. 479-491, Samuel Atlas, *Moses in the Philosophy of Maimonides, Spinoza, and Solomon Maimon*. In: *Hebrew Union College Annual* 25 (1954), S. 369-401.

<sup>587</sup> Vgl. Maimonides, *Führer der Unschlüssigen* [1190/1200], II, 39 (S. 256–261), wenn es bei ihm heißt, dass die Prophetie des Moses größer sei als diejenige irgendeines anderen vorhergehenden oder nachfolgenden Propheten (auch ebd., 35/36, S. 138-247); diesem Satz misst Maimonides so große Bedeutung bei, dass er ihn als den siebten seiner dreizehn Lehrsätze des Judentums aufnimmt; dazu auch Joseph Mausbach, „Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin und zu Maimonides in der Lehre von der Prophetie“, in: *Theologische Quartalschrift* 81/1899, S. 553-579, Albert Lewkowitz, „Maimunis Theorie der Prophetie“, in: *Judaica*. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag. Berlin 1912, S. 167-175, Zevi Diesendruck, „Maimonides' Lehre von der Prophetie“, in: *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*, New York 1927, S. 74-134, Leo Strauss, „Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen“, in: *Le monde orientale* 28/1934, S. 99-139, Samuel Atlas, „Moses in the Philosophy of Maimonides, Spinoza, and Solomon Maimon“, in: *Hebrew*

Maimonides gegenüber der Einbildungskraft kritisch und so betont er, dass der höchste Grad der Prophetie, die sich in Moses manifestiere, gerade dadurch gekennzeichnet sei, dass an ihm die Einbildungskraft keinen Anteil hat.<sup>588</sup> Die Wertschätzung insbesondere des Moses drückt sich mitunter auch darin aus, dass jüdische Gelehrte der Ansicht waren, in der Tora des Moses sei alles das vorweggenommen, was spätere Propheten bekunden.<sup>589</sup>

Spinoza kennt als weitere Art der Akkommodation (2.), dass der Mensch sich an einen anderen Menschen akkommodiert. Zwei Arten lassen sich bei dieser Akkommodation im *Tractatus* unterscheiden: (2.1) So habe auch Christus, dem sich Gott unverstellt mitgeteilt habe, seine Gründe – sowohl bei den Pharisäern als auch bei den Aposteln – den Auffassungen und Grundsätzen eines jeden angepasst („quod nempe suas rationes opinionibus et principiis uniuscujusque accommodavit.“<sup>590</sup> Spinoza wählt als Beispiel den Dämonenglauben<sup>591</sup> – dieses Beispiel gehört dann später zu den wesentlichen Bedenken, aus denen sich dann die zweite große Akkommodationsdebatte entfacht. (2.2) aber auch diejenigen, denen selbst in akkommodierender Weise ihre Offenbarung zuteil wurde, haben sich an die Menschen angepasst. So redete Moses

---

*Union College Annual* 25/1954, S. 369-401, Alvin Reines, „Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy“, in: ebd. 40/41 (1969/1970), S. 325-361, David R. Blumenthal, Maimonides' Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses [1978], in: Id., (Hg.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*. Chicago 1984, S. 27-44 zuerst erscheinen in: *Studies in Medieval Culture* 10 (1977),; auch Arthur Hyman, Maimonides' Thirteen Principles'. In: Alexander Altmann (Hg.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge 1967, S. 119-144, ferner Barry S. Kogan, Verkündigung und Entdeckung. Maimonides' Theorie der Offenbarung und Prophetie. In: Jakob J. Petuchowski und Walter Strolz (Hg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 87-122, Kalman P. Bland, „Moses and the Law According to Maimonides“, in: Jehuda Reinharz und Danile Swetschinski (Hrsg.), *Mystics, Philosophers and Politicians [...]*. Durham 1982, S. 49-66. – Zur älteren Tradition der Wertschätzung des Propheten Moses u.a. Renée Bloch, „Quelques Aspects de la Figure de Moïse dans la Tradition Rabbinique“, in: Henri Cazelles (Hrsg.), *Moïse l'Homme de l'Alliance*, Paris 1955, S. 93-167, sowie Raymond M. Tonneau, Moïse dans la Tradition Syrienne. In: ebd. S. 245-265.

<sup>588</sup> Maimonides, Führer der Unschlüssigen [1190/1200], II, 36(S. 238ff) sowie 45 (S. 282ff).

<sup>589</sup> Zu Joseph Ibn Kaspi (1280 - nach 1332) in dieser Hinsicht Wilhelm Bacher, „Joseph Ibn Kaspi als Bibelerklärer“, in: *Judaica.*, S. 119-133, hier S. 125, zu Josua ben Levi (3. Jh.) in dieser Hinsicht Bacher, *Die Agada der babylonischen Amoräer*. Ein Beitrag zur Geschichte der Agade. Strasburg 1878, S. 169.

<sup>590</sup> Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. II, S. 96.

<sup>591</sup> Ebd.: „[...] nihil nisi Pharisaeos ex suis principiis convincere voluit, non autem docere dari daemones aut aliquod daemonum regnum: [...].“

selbst nach der Fassungskraft der Hebräer,<sup>592</sup> die nur kindliche („puerili captu ad Dei“<sup>593</sup>), nur sehr gewöhnliche („vulgares“) Vorstellungen von Gott hatten, sie selber daher auch nicht hinsichtlich ihres Verstandes („intellectus“) ausgewählt worden seien.<sup>594</sup> Moses habe das, was er von der ewigen Wahrheit begriffen habe, als das, was ihm am Besten für die geistliche Wohlfahrt des Staates Israel erschien, als göttliche Gebote vermittelt.<sup>595</sup> Zwar habe er das gelehrt, was zum Lebenswandel gehöre, aber nicht als Philosoph:<sup>596</sup> Niemanden gebe es im Alten Testament, der Vernunft gemäßer über Gott gesprochen habe, als Salomo; daher hielt er sich auch über dem Gesetz stehend, denn das Gesetz sei nur für die gegeben, die der Vernunft und der Belehrung durch den natürlichen Verstand entbehren.<sup>597</sup>

Ähnliches geschehe auch im Neuen Testament. So richte sich Paulus, um die etwaigen Einwände der Juden zu entkräften, nach ihrer Fassungskraft und ihren Anschauungen („ex captu et secundum opiniones Judaeorum“).<sup>598</sup> Als Bestätigung hierfür führt Spinoza dann die Stelle an, an der Paulus bei den Griechen ein Grieche, bei den Juden ein Jude sein wolle – und das schließt eine nicht akkommodierende Mitteilung nicht aus. Über bestimmte Sachen wollte Paulus nicht offen sprechen, sondern nach menschlicher Weise („humano more loquitur“), wenn er ihm Anthropomorphismen wie Barmherzigkeit, Gande oder Zorn und er sich so dem Charakter des Volkes („ingenio pebis“) oder, wie er selbe sage, sich dem fleischlichen menschen anpasse („honimum carnalium sua verba accommodat“).<sup>599</sup> Zugleich spielt für Spinoza 2. Kor 3, 14 eine zentrale Rolle, wenn es um die Entgegensetzung des

---

<sup>592</sup> Ebd., cap. III, S. 100.

<sup>593</sup> Ebd., cap. III, S. 102.

<sup>594</sup> Ebd., cap. III, S. 108.

<sup>595</sup> Vgl. u.a. ebd., cap.- III, S. 122-124, cap. IV, S. 140, cap. V, S. 174-176.

<sup>596</sup> Vgl. ebd., cap. II, S. 90.

<sup>597</sup> Vgl. ebd., S. 92.

<sup>598</sup> Ebd., cap. III, S. 124.

<sup>599</sup> Ebd., cap. IV, S. 150.

Geschriebenen geht: Nicht auf Stein, sondern ins Herz geschrieben.<sup>600</sup> Die traditionelle christliche Unterscheidung zwischen *carnaliter* und *spiritualiter* findet sich dann auch explizit in einem seiner Schrieben, wenn es heißt: „[...] christiani omnia, quae Judaei carnaliter, spiritualiter interpretati sunt.“<sup>601</sup>

Der Unterschied zwischen beiden Arten liegt darin, dass bei (2.2) die Belehrung allein als die für die Hebräer zu sehen sei. Hier folgt auch Spinoza der Ansicht, dass die Zeremonialgesetze, aber auch Teile der Sittenlehre, die in den ersten fünf Büchern der Bibel vorgetragen werden, nicht für alle Menschen gültig, sondern der Fassungskraft und dem Charakter des hebräischen Volkes angepasst seien („captum et ingenium solius Hebraeae nationis maxime accommodata“)<sup>602</sup> – das jüdische Zeremonialgesetz erscheint so als ein *instrumentum regni*<sup>603</sup> und als eine ‚Schule des Gehorsam‘ („obedientiae disciplinae“).<sup>604</sup> Bei (2.1) handelt es sich demgegenüber um eine Anpassung an alle Menschen und das meint: *Angepasst* an die allgemeinen und wahren Begriffe („notionibus communibus et veris“). Möglich sei das deshalb, weil Christus nicht durch Worte und Bilder seine Offenbarung empfangen habe, sondern Gott habe mit ihm von ‚Geist zu Geist‘ verkehrt und er daher die Dinge wahr und adäquat erkannt habe.<sup>605</sup> Es ist ein universeller Glaube (*fides universalis*),<sup>606</sup> der in Reichweite gelangt und der sich unabhängig von der Heiligen Schrift durch die *cognitio philosophica* einsehen lässt. Bei (2.2) tritt Gott in vermittelter Weise als Gesetzgeber auf und akkommodiert sich so an die Fassungskraft sowie dem mangelhaften Denkvermögen („ex captu vulgi et solo defectu cogitationis“) eines Volkes.<sup>607</sup> Bei (2.1) offenbare er sich allein aus der ‚Notwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit‘ („ex solius suae naturae et

<sup>600</sup> Vgl. ebd., cap., XII, S. 400.

<sup>601</sup> Vgl. Spinoza, Briefwechsel, Br. 75, S. 282 (lateinische Text nach Id., Opera IV, S. 315)

<sup>602</sup> Ebd., cap. V, S. 162.

<sup>603</sup> Vgl. ebd., S. 160, S. 174, sowie cap. XVII, S. 540.

<sup>604</sup> Ebd., cap. XVII, S. 540. Seine Erklärung für den dann überraschenden Umstand, dass die Juden am Zeremonialgesetz noch nach dem Verlust ihrer Eigenstaatlichkeit und nach der Zerstörung des zweiten Tempels festgehalten haben, liegt darin, dass sie das nicht deshalb getan hätte, um Gott zu gefallen, sondern aus dem Gegensatz gegenüber den Christen heraus, vgl. ebd., cap. V, S. 168.

<sup>605</sup> Ebd., cap. IV, S. 148: „Res revelatas vere percepit sive intellexit.“

<sup>606</sup> Spinoza spricht mehrfach auch von ‚katholischer Religion‘, vgl. z.B. ebd. Cap. XIX, S. 578 („catholicum“).

<sup>607</sup> Ebd., cap. IV, S. 150.

perfectionis necessitate“). So würden im Neuen Testament allein das Sittengesetz gelehrt und alle Zeremonien weggelassen.<sup>608</sup> Spinoza führt Jesus an, der gesehen habe, dass sich die Juden über die ganze Erde zerstreut hätten und er sie lehrte, „gegen alle ohne Ausnahme Frömmigkeit zu üben“.<sup>609</sup>

Der entscheidende Aspekt ist, dass auch hier eine Anpassung stattfinden müsse, und zwar um das *Allgemeine* dessen, was zu vermitteln ist (also das Sittengesetz), auch *allgemein* vermitteln zu können: So müsse die Lehre, damit sie *jeder* vollkommen verstehe („ab omnibus in omnibus intelligi“), in der Weise vorgetragen werden, dass man sie (nur) aus der ‚Erfahrung‘ bekräftige und die ‚Gründe‘ wie ‚Definitionen‘ an die Fassungskraft des gewöhnlichen Volkes, das den größten Teil der Menschheit bilde, in der Hauptsache anpasse („maxime accommodare“), ansonsten würde man allein von den Gelehrten („doctis“) verstanden werden. Die Erfahrung (die *cognitio communis*) sei nicht tauglich, um klare Erkenntnisse zu erlangen; das gewöhnliche Volk („vulgo“) vermag nicht, die Dinge klar und deutlich zu erfassen („res clare et perspicendum“) und für das Volk sei (daher) der Glaube (an die Geschichten) notwendig.

Die Erkenntnis Gottes sei aus ‚gewissen und aus sich selbst heraus bekannten Begriffen‘ („ex communibus notionibus per se certis et notis“) zu entfalten und dazu gehöre nicht notwendig der Glaube an (biblische) Geschichten („quare longe abest, fides historiarum requisitum sit necessarium“).<sup>610</sup> Allein für den *vulgus* sei der Glaube an solche Geschichten erforderlich („fides historiarum“). Allerdings gelte das nicht für alle Geschichten zusammen, die nicht in ihrer Gesamtheit notwendig seien, um die in ihnen liegende Lehre zu beweisen („doctrinam probandam“). Das Volk brauche allein solche Geschichten zu kennen, die es am besten zu ‚Gehorsam‘ und ‚Demut‘ („obedientiam et devotionum“) veranlasse. Freilich vermag das Volk anhand (allein) der Erzählungen nicht richtig zu urteilen („iudicium“); daher genüge es auch nicht, wenn das Volk nur die Geschichten lese, es bedarf der Anleitung angesichts der ‚Schwachheit seines Geistes‘ („imbecillitate ejus igenii“). Während die Offenbarung wenigen zuteil

---

<sup>608</sup> Ebd., cap. V, S. 166.

<sup>609</sup> Vgl. ebd., cap. XIX, S. 584; dann führt er die Bergpredigt an.

<sup>610</sup> Ebd., cap. IV, S. 142.

wird (und ihr *aktuelles* Auftreten wird von Spinoza bestritten), gilt ihm zwar die natürliche Erkenntnis (*cognitio naturalis*) als allen gemeinsam;<sup>611</sup> gleichwohl gibt es Unterschiede hinsichtlich der Fähigkeit zur *cognitio philosophica*. Allein diejenigen, die über die *cognitio philosophica* verfügen und aus den *notiones communes* zu erkennen vermögen, handeln nach eigenem und nicht nach fremdem Beschluss.<sup>612</sup>

Als Grund für die *Akkommodation* in dieser Hinsicht sieht Spinoza generell, dass man das Gesagte aus ganzem Herzen und ohne Widerstreben annehme.<sup>613</sup> Immer meint es die persönliche Überzeugung, aber nicht, was allgemeingültig und für alle beweiskräftig sei („non vero quod sint rationes universales ad omnes convincendum“<sup>614</sup>). Daher könne darauf auch nicht die Philosophie im Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis als einer göttliche Lehre bauen.<sup>615</sup> Die

---

<sup>611</sup> Ebd., cap. I, S. 32.

<sup>612</sup> Bei Wilhelm Korff, Thomas von Aquin und die Neuzeit. In: J. P. Beckmann et al. (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen [...]. 2. Auflage. Hamburg 1996, S. 387-408, S. 397, wird aus dem Kommentar des Aquinaten zum zweiten Korintherbrief angeführt: „Wer die bösen Taten unterläßt, nicht weil sie böse sind, sondern weil Gott es geboten hat, handelt nicht frei.“ Allerdings ist die Authentizität des Korintherbrief-Kommentars des Aquinaten umstritten, vgl. u.a. Jean-Pierre Torell, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin [Initiation à Saint Thomas d’Aquin, 1993]. Freiburg/Basel/Wien 1995, S. 263-270; die Stelle im Zusammenhang heißt, vgl. Thomas, Super II. ad Corinthios, cap. III, lectio 2 (*Opera omnia* VI, ed. Busa, S. 403): „[...] aliqui erronee dixerunt quod viri spirituales non obligantur praeceptis divinae, sed hoc est falsum; nam praecepta dei sunt regula voluntatis humanae. Nullus autem homo est, nec etiam angelus, cuius voluntatem non oporteat regulari et dirigi lege divina. Unde impossibile est aliquem hominem praeceptis dei non subdi. Hoc autem quod dicitur iusto lex non est posita, exponitur, id est, propter iustos, qui interiori habitu moventur ad ea quae lex dei praecipit, lex non est posita: sed propter iniustos, non quin etiam iusti ad eam qui est causa sui: servus autem est causa domini: quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala est liber. Hoc autem facit spiritus sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina; et ideo dicitur liber, non quin subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat.“ – Nicht zuletzt ist zudem etwa das göttliche Gebot, dass Abraham Isaak töten solle, so gedeutet worden, dass es zwar dem natürlichen Gesetz widerspricht, und (daher) auch von Abraham nicht aus Einsicht befolgt werden konnte, sondern aus Gehorsam wurde das Gebot wegen seines Gebotcharakters befolgt.

<sup>613</sup> Vgl. ebd., *Praefatio*, 18: „Atque hoc ostendo in Scriptura doceri secundum captum et opiniones, quibus Prophetiae et Apostoli hoc verbum Dei praedicare solebant; quod ideo fecerunt, ut id homines sine ulla repugnantia atque integro animo amplecterentur.“

<sup>614</sup> Ebd., cap. II, S. 96.

<sup>615</sup> Ebd., cap. II, S. 98.

Anpassung nach (2.1) schließt nun gerade eine andere, heftig umstrittene Anpassung aus: nämlich die der Philosophie an die Theologie und umgekehrt. Im Hintergrund steht die Ansicht der Unabhängigkeit von Philosophie und Theologie. Das findet sich in ähnlicher Weise auch bei einigen frühen Cartesianern. Frans Burmann geht in seiner theologischen Dogmatik davon aus, dass keine Disziplin der anderen dienstbar sei.<sup>616</sup> Für ihn sind Theologie und Philosophie vielmehr zwei Wissenschaften, die unterschiedliche Prinzipien besitzen. Sie sind nicht subordiniert, sondern miteinander koordiniert: *non subordinatae, sed coordinatae*.<sup>617</sup> Bei Christoph Wittich heißt es zum Beispiel: „Utraque Scientiâ est Donum dei, utraque nititur suis principiis, quamvis quae vis alterius consiliis quæet uti, mutuamque sibi invicem foenerari uiltitatem.“<sup>618</sup> Zwei Akkommodationen lehnt Spinoza mithin ab: Weder habe man die Heilige Schrift an die Vernunft, noch die Vernunft an die Heilige Schrift ‚anzupassen‘. Die erste Anpassung wird allerdings nicht in der Sprache der Akkommodation umschrieben, sondern, einer langen Tradition folgend, anhand der *ancilla-* oder *domina-*Relation – *philosophia ancilla theologiae* und die Theologie als *domina scientiarum*<sup>619</sup> – und diese Sprache

<sup>616</sup> Vgl. Burmann, *Synopsis Theologiae, & speciatim Oeconomiae Foederum Dei, ab initio saeculorum usque ad consummationem eorum. Tomus prior praecipue complectitur Oeconomiam Veteris Testamenti* [1671]. Editio secunda, priori correctior, ac duplici Indice insuper exornata. Trajecti ad Rhenum 1681, locus I, cap. XII, § XLIX, S. 79.

<sup>617</sup> Ebd.: „Sunt enim duae scientiae sibi invicem non subordinatae, sed coordinatae, cum diversa habeant principia; sed se invicem pariter consulunt, seu consilium praebent, & lumen sibi invicem affundunt.“

<sup>618</sup> Vgl. Wittich, *Theologia pacifica* [1671], cap. I, S. 12; auch Id., *Appendix ad Theologiam Pacificam Sive Modesta Respondio Ad celeberrimi D. Samvielis Maresii indiculum Controversarium, Quâ ostenditur, Statum controversiarum in plerisque esse peperam ab eo positum; & varia quae in Theologia Pacifica brevis fuerant dicta, plenius declarantur & deducuntur*. Editio secunda, Lvgdvni Batavorum 1675, S. 52.

<sup>619</sup> Hierzu noch immer Franz Jakob Clemens, *De scholasticorum sententia esse theologiae ancillam commentatio*, Münster 1856, Étienne Gilson, „La servante de la théologie“, in: Id., *Études de philosophie médiévale*, Straßburg 1921, S. 30–50, Bernardus Baudoux, *Philosophia „Ancilla theologiae“*, in: *Antonianum* 12/1937, S. 293–326, ferner Joseph de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle. Deuxième édition considérablement augmentée*, Bruges (1914) 1948, S. 94–95, Stephen F. Brown, „Key Terms in Medieval Theological Vocabulary“, in: Olga Weijers (Hrsg.), *Méthodes et instruments du travail intellectuel au moyen âge*, Turnhout 1990, S. 82–96, Max Seckler, „Philosophia ancilla theologiae“. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel“, in: *Theologische Quartalschrift* 171/1991, S. 161–187; zur frühchristlichen Interpretation der Stelle auch Albert Henrichs, „Philosophy, the Handmaid of Theology“, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9/1968, S. 437–450.

nimmt denn auch Spinoza auf, wenn er seine Formel der Zurückweisung jeglicher (gegenseitiger) Anpassung von Theologie und Vernunft präsentiert: „nec theologia rationi nec ratio theologiae ancillari teneatur, sed unaquaeque suum regnum obtineat.“<sup>620</sup> Für Spinoza besitzt diese Relationierung von Theologie und Philosophie zudem den Status einer ‚unerschütterlichen Wahrheit‘ („inconcusso“)<sup>621</sup> und das kann dann nur aus einer *philosophische* Einsicht hervorgehen.

Vereinfacht gesagt, sind theologische Fragen solche, die sich allein aus den Offenbarungszeugnissen beantworten lassen. Wie sich das Spinoza denkt, lässt sich kurz an seiner unterschiedlichen Behandlung von *Wunder* und *Prophetie* illustrieren. Es sind zwei Formen des Argumentierens hinsichtlich der menschlichen Fassungskraft: zum einen die Akkommodation, also die Anpassung an die menschliche Fassungskraft, zum anderen aber wird als Wunder etwas angesehen, das die menschliche Fassungskraft übersteige.<sup>622</sup> Genauer ist er nicht der Auffassung, dass das mit der menschlichen Fassungskraft generell, sondern nur Ausdruck ihrer Schwäche: Entweder übersteige das, was als Wunder gilt, die menschliche Fassungskraft oder man glaube das nur.<sup>623</sup> Die erste Alternative scheint Spinoza samt der in der Zeit gängigen Unterscheidung zwischen *contra naturam* und *supra* oder *extra naturam* abzulehnen: Ersteres gebe es so wenig wie letzteres, denn nichts sei außerhalb der Natur; der Eindruck eines Wunders als außergewöhnliche Naturerscheinungen erweist sich ebenfalls als Anpassung an die Anschauungen und Urteile, mithin auf diese relativiert.<sup>624</sup> Dann, wenn etwas Neues die eigene Fassungskraft übersteige, werde man von seinen vorgefaßten Ansichten besonders stark beherrscht und man fasst dann das Neue als etwas ganz anders auf, als was man wirklich sieht oder hört.<sup>625</sup>

---

<sup>620</sup> Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. XV, S. 454, vgl. auch ebd., *Praefatio*, S. 22, wonach das freie Philosophieren durch Vorstellungen, die Vernunft müsse die Magd der Theologie („theologiae ancillari“), behindert sei.

<sup>621</sup> Ebd.

<sup>622</sup> Vgl. ebd., cap., VI, S. 178ff

<sup>623</sup> Vgl. ebd., S. 202: „captum superat aut superare creditur“.

<sup>624</sup> Vgl. cap. VII, S. 232: „[...] narrationes rerum insolitarum naturae, opinionibus et iudiciis historicorum, qui eas scripserunt, accommodatas; [...]“

<sup>625</sup> Vgl. cap. VI, S. 214:

Eher neigt Spinoza bei solchen Berichten mitunter zu der Hypothese, dass da, wo von Wundern berichtet wird, es sich um Textmanipulationen handelt,<sup>626</sup> oder – wie bei der Auferstehung: Zwar konzidiert er, dass die Evangelisten von der Auferstehung so berichten würden, das man schließen könne, sie selber hätten daran geglaubt. Gleichwohl gibt er zu bedenken, dass sich die Evangelisten auch getäuscht haben könnten – wie im übrigen es bei anderen Propheten auch der Fall gewesen sei. Dann wird Paulus, dem Christus selber erschienen sei, als Zeuge angeführt, wenn er sich trotz dieser Erscheinung gerühmt habe, Christus nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist zu kennen. Zugleich sagt er, die Leiden Christi wolle er wörtlich verstehen (*literatliter*), seine Auferstehung aber nur allegorisch (*allegorice*).<sup>627</sup> Wie dem auch sei: Nach Spinozas Ansicht erkenne man Gott aus den Wirkungen der Natur, die aus Gottes Wesen folgten („operationes naturae ex Dei esentia consequi“), die Naturgesetze aber seinen Gottes ewige Ratschlüsse<sup>628</sup> und Willensakte und dann scheint jedes Wunder, so es möglich ist, eher daran zu hindern, Gott aus seinen Wirkungen zu erkennen. Aus einem Wunder, das immer nur ein begrenztes Werk („opus limitatum“) sei, könne es nur zur Erkenntnis einer spezifischen und begrenzten Macht führen und nicht auf eine unbegrenzte.<sup>629</sup> Wie er an anderer Stelle sagt, gebe es kein widernatürliches Verhalten: Zwar können es kluges oder unkluges Verhalten geben, aber kein unnatürliches.<sup>630</sup> Die „Gesetze Gottes“ als ewige Naturgesetze können denn auch „nicht verletzt“ werden.<sup>631</sup>

Zwar übersteige auch die Prophetie die menschliche Fassungskraft. Doch hier sieht er eine Frage der Theologie („quaestio mere theologica“), die allein aus den offenbarten

---

<sup>626</sup> Vgl. ebd., cap. VI, S. 214: „plane credendum id a sacrilegis hominibus sacris literis adjectum fuisse.“

<sup>627</sup> Vgl. Spinoza, Briefwechsel, Ep. 78 vom 7. 2. 1676 (S. 293)

<sup>628</sup> ‚Ratschlüsse‘ oder ‚ewig Ratschlüsse‘ ist bei Spinoza ein stehender Ausdruck, vgl. auch Id., *Abhandlung vom Staat* [postum 1677], II, § 22, S. 69, oder S. 70.

<sup>629</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670], S. 200, auch cap. III, S. 104, das schließe ‚ewige Wahrheit und Notwendigkeit‘ ein.

<sup>630</sup> Vgl. Spinoza, *Abhandlung über den Staat* [postum 1677], II, § 18, S. 67/68

<sup>631</sup> Vgl. ebd.; zudem wendet er sich gegen das Konzept der Erbsünde (ebd. § 6, S. 61/62) sowie gegen Vorstellungen der Korrumpiertheit der Natur (ebd. § 8, S. 63/64).

Grundlagen („fundamentis revelationis“) zu beantworten ist; so habe er denn auch eine *historia* der Prophetie zu geben versucht, aber er konnte von ihr (als Philosoph) nichts behaupten und auch nicht (philosophisch) klären, worin sie eigentlich bestehe.<sup>632</sup> Da uns das natürliche Licht nicht zu begreifen erlaube, dass der schlichte Gehorsam der Weg zur Seligkeit sei, lehre das allein die Offenbarung und dass dies aus der besonderen Gnade Gottes geschehe.<sup>633</sup> Einen ähnlichen Unterschied liegt auch vor, wenn er der Ansicht ist, dass der parabolische Sinn allein über die Heilige Schrift zugänglich ist – vorausgesetzt, es ein Kriterium für den Bedeutungsübergang erfüllt. So vermutet er, dass die Erzählung von Adam eine Parabel sei, dass man das Gebot, das Gott Adam gab, das ganze göttliche Gesetze in voller Übereinstimmung mit dem natürlichen Licht verstehen könne. Doch will er nicht näher darauf eingehen, da er sich nicht sicher ist, ob eine solche Erklärung auch mit dem Geist des Verfassers übereinstimmt,<sup>634</sup> zumal die meisten sie für eine einfache Geschichte („simplicem narrationem“) halten würden. Wenn man so will, dann radikalisiert Spinoza die Inhomogenität der Heiligen Schrift: (a) Es gibt Dinge, die sich klar in der Schrift niedergelegt sind, die aber so selbstverständlich erscheinen, dass sie dem einfachen Menschen auch unmittelbar einleuchten; (b) das, was nicht in dieser Weise selbstverständlich ist, die ‚Spekulationen‘, bietet die Schrift allein in Gestalt von Akkommodationen und (c) es gibt ganz wenige Fragen, deren Beantwortung sich ausschließlich durch die Heilige Schrift als einer Offenbarung begründen lassen.

Als dritte Art der Akkommodation (3) findet sich bei Spinoza die Relation zwischen Interpreten und Heiliger Schrift. Hier lässt sich (3.1) die Akkommodation an die philosophischen Vorannahmen sehen und eine solche Akkommodation kritisiert Spinoza am Beispiel von Maimonides, aber auch von Meijer. Aus der Spinoza Sicht handelt es sich dabei um einen *sensus accommodatus* als einem falschen, in die Heilige Schrift eingetragenen *sensus*, der *sensus verus* zu sein beansprucht. Er kennt aber auch (3.2) die

<sup>632</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. VI, S. 222, ferner cap. I, S. 60, wo es hinsichtlich der Offenbarungen heißt: „Quibus autem naturae legibus du factum fuerit, fateor me ignorare. Potuissem quidem, ut alii, dicere per die potentiam factum fuisse; attamen garrire viderer.“

<sup>633</sup> Vgl. cap. XV, S. 464, indirekt (Gebete betreffend) Id., *Briefwechsel*, Ep. 21, S. 111.

<sup>634</sup> Vgl. ebd., cap. IV, S. 152: „mea explicatio cum scriptoris mente conveniat“.

Freistellung des Interpretierens nach eigenem Gutdünken, allerdings unter der Voraussetzung, dass man dabei keine ‚dogmatischen‘ Ansprüche stellt. So will er den Sektierern („Sectarios“) noch nicht daraus den Vorwurf der Gottlosigkeit machen, weil sie die Worte der Heiligen Schrift ihren eigenen Ansichten anpassen („verba Scripturae suis opinionibus accommodant“); denn ebenso wie sich die Heilige Schrift der Fassungskraft des Volkes angepasst habe („captui vulgi accommodare“), mag sie auch jeder seiner eigenen Ansicht anpassen („suis opinionibus accommodant“), zumal, wenn er der Ansicht ist, so in den Dingen der Gerechtigkeit und Liebe („justitiam et charitatem“) Gott bereitwilliger folgen zu können. Diese Freiheit werde indes dann verwirkt, wenn man dasselbe nicht allen anderen einräumen und sie stattdessen als Feinde Gottes („Dei hostes“) ansehen und verfolgen würden.<sup>635</sup> Es ist, wenn man so will, eine private Interpretation, die den Text an die eigenen Vorstellungen akkommodiert, die im Sinn Spinozas freilich keine *interpretatio vera* darstellt und die unter einem Toleranzgebot steht. Nur angemerkt sein, dass – so weit ich sehe – Spinoza an keiner Stelle auf die intertestamentlichen Allegationen, etwa als Akkommodationen, näher eingeht.

Es gibt noch einen weiteren Kontext (4.), in dem Spinoza die Akkommodation anspricht, die sich in gewisser Hinsicht als eine Verallgemeinerung von (2.1) auffassen lässt. In seinem *Tractatus de intellectus emendatione* gehört zu den ‚Lebensregeln‘, um zu ‚menschlicher Vollkommenheit‘ zu gelangen: „Man rede nach der Fassungskraft der Leute [„ad captum vulgi loqui“] und tue all das, was uns nicht daran hindert, unser Vorhaben zu erreichen. Wir können nämlich nicht wenig Vorteil von ihnen erlangen, wenn wir soweit wie möglich ihrer Fassungskraft [„modo ipsius captui“] Rechnung tragen. Hinzu kommt, dass man auf diese Weise die Menschen dazu bringen wird, der Wahrheit Gehör zu schenken.“<sup>636</sup> Inwieweit und vor allem an welchen Stellen Spinoza einer solchen ‚Lebensregel‘ in seinem *Tractatus* gefolgt ist, sich mithin an seine Adres-

<sup>635</sup> Vgl. ebd., cap. XIV, S. 426.

<sup>636</sup> Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione* [1677]/ *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, neu übersetzt, hg. und mit Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1993, § 17, S.16/17.

saten akkommodiert hat (etwa um seine in Wahrheit atheistischen Ansichten zu verbergen), ist eine anhaltend strittige Frage. Ihre Beantwortung würde unter anderem voraussetzen, dass sich das von Spinoza für den *Tractatus* intendierte Publikum ermitteln lässt und das ist, obwohl er in der *Praefatio* explizit darüber Angaben macht,<sup>637</sup> nicht leicht.<sup>638</sup> Fraglos ist zudem, dass seine Darlegungen als atheistisch galten und er selbst als Atheist angesehen wurde.<sup>639</sup> Wie er in einem Brief an Heinrich Oldenburg (ca. 1617/20-1677) von 1665 angibt, diene sein *Tractatus* nicht zuletzt dazu, sich von der im Volk sich findenden Ansicht, dass er ein Atheist sei, entgegenzuwirken.<sup>640</sup>

---

<sup>637</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670], *Praefatio* (S. 22).

<sup>638</sup> Wirkungsmächtig vorgetragen von Leo Strauss u.a. in Id., *Anleitung zum Studium von Spinozas theologisch-politischem Traktat* [1948]. In: Norbert Altwicker (Hg.), *Texte zur Geschichte des Spinozismus*. Darmstadt 1971, S. 300-261; zur Kritik u.a. Errol E. Harris, *Is there an Esoteric Doctrine in the Tractatus Theologico-Politicus*. Leiden 1978, Alan Doagan, *Spinoza*. Chicago 1988, m. insb. ch. II, Jacques Moutaux, *Exotérisme et philosophie: Léo Strauss et l'interprétation du Traité théologico-politique*. In: Olivier Bloch (Hg.), *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris 1993, S. 421-444, Nancy Leven, *Ethics and Interpretation, or How to Study Spinoza's Tractatus theologico-politicus Without Strauss*. In: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 10 (2000), S. 57-110, aber auch Paul J. Bagley, Harris, Strauss, and *Esotericism in Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*. In: *Interpretation* 22 (1995/96), S. 387-415, Id., *Spinoza, Philosophic Communication, and the Practice of Esotericism*. In: Id. (Hg.), *Piety*, S. 233-269; zum Versuch einer Bestimmung des intendierten Adressaten Steven Frankel, *Politics and Rhetoric: The Intended Audience of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*. In: *The Review of Metaphysics* 52 (1999), S. 897-924, ferner Michael A. Rosenthal, *Persuasive Passions: Rhetoric and the Interpretation of Spinoza's Theological-Political Treatise*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85 (2003), S. 249-268.

<sup>639</sup> Das geht aus einem Dokument bereits aus dem Jahr 1655 hervor, abgedruckt in Joachim Freudenthal (Hg.), *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*. Leipzig 1899, S. 118/19; dort auch die Wiedergabe der einschlägigen Synodalbeschlüsse S. 121-154.

<sup>640</sup> Spinoza, *Briefwechsel*, Ep. 30, S. 141/42. - Selbst eine Theologe wie Jean-Alphonse Turretini (1671-1737) sieht in ihm einen ‚wahren Atheisten‘, wie aus einer vergleichsweise unbekannteren Denkschrift hervorgeht, allerdings erschließt er es, vgl. Id., „*Réfutation du système de Spinoza*“. In: Maria C. Pitassi, *Un manuscrit genevois au XVII<sup>e</sup> siècle: la „Réfutation du système de Spinoza par Mr Turretini“*. In: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 68 (1988), S. 180-212, Abdruck auf S. 191-212, hier S. 200: „je conclus de là que Spinoza étoit un vray athée. Il n'étoit pas assez peu sensé pour croire toutes ces extravagances, mais étant athée et sachant quae l'athéisme étoit en horreur partout, il a caché son systhème impie sous des termes de Dieu, de liberté, de vertu etc. pour tromper les hommes, et pour insinüer avec plus de sureté son athéisme.“ Vgl. auch M. C. Pitassi, *De la censure à la réfutation: L'Académie de Genève* In: *Revue Métaphysique et de Morale* 93 (1988), S. 147-64.

Ich kann hierauf nicht näher eingehen, sondern muss mich auf einen kleinen Aspekt beschränken. Spinoza schreibt in seinem *Tractatus*, dass bei den gewöhnlichen Theologen („communes Theologos“) die sicherste Begründung – also die philosophische – wenig gelte. Daher will er das Gesagte durch die Autorität der Schrift bestätigen („confirmare“) und sodann mit noch größerer Deutlichkeit darlegen („majorem perspicuitatem ostendere“).<sup>641</sup> Zwar stellt das eine Akkommodation an die die philosophischen Argument gering schätzenden Theologen dar und klar scheint, dass Spinoza auf ein *argumentum ex concessis* zurückgreift. Aber damit ist noch nicht gesagt, worin es genau besteht – und das scheint auch in anderen Fällen bei Spinoza die *crux* zu sein. Es lassen sich bei dieser Anpassung nämlich (zumindest) zwei Varianten unterscheiden: die *reductio* und die *dissimulatio*.

Eine *reductio* liegt vor, wenn es sich um die hypothetische (vorläufige) Ausklammerung eigener Überzeugungen bei der Argumentation handelt, eine *dissimulatio* dann, wenn es das (kontrafaktische) Annehmen eines Konsenses mit demjenigen ist, den man zu überzeugen gedenkt. Der Unterschied beider Arten der Konsensbildung ist beachtlich: Bei der *reductio* klammert man etwas hypothetisch aus, was man selber teilt, nicht aber der andere. Bei der *dissimulatio* nimmt man etwas hypothetisch an, was man nicht teilt, aber der andere. Der Unterschied liegt im Ziel der Argumentation: Jemanden unter Verzicht auf bestimmte Beweismittel von der Wahrheit eines Wissensanspruchs zu überzeugen und *damit* zur Zustimmung zu veranlassen oder ihn (zunächst) unter Annahme bestimmter Beweismittel zur Zustimmung zu einem Wissensanspruch zu veranlassen. Der Wissensanspruch, zu dem man ihn veranlasst, ist zwar im zweiten Fall auch wahr, aber die Gründe, die zur Zustimmung veranlassen, sind es nicht. In diesem Fall erzeugt man Zustimmung mit falschen Argumenten, in jenem mittels einer sub-optimalen Argumentation. Es spricht einiges dafür, dass Spinoza an dieser Stelle (nur) eine *reductio* meint; das muss freilich noch nicht heißen, dass er sich bei seiner tatsächlichen Argumentation darauf beschränkt.

Spinozas Darlegungen zur Akkommodation lassen sich als eine Abfolge sehen, die freilich keine Entwicklung darstellt: der vor anderen herausgehobene Prophet Moses,

---

<sup>641</sup> Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. V, S. 160.

Salomo, der eher Philosoph ist,<sup>642</sup> Christus, der sich an alle wendet (*fides universalis*), der direkt von ‚Geist zu Geist‘ empfangen hat und der allein aufgrund der Unwissenheit und Halsstarrigkeit des Volkes, noch Gesetze vorschrieb, sich also akkommodierte, wobei er dabei wie Gott handelte,<sup>643</sup> und schließlich der Philosoph, der die Einsicht unakkommodiert, also im Zuge eigener Erkenntniskraft aus den allgemeinen und wahren Begriffe („*notionibus communibus et veris*“) gewinnt und begründet, auch wenn er sich selber mitunter akkommodierend äußern muss.

Zugleich lässt sich der Zusammenhang zwischen den beiden Formen der Offenbarung bei Spinoza weiter verfolgen. Nach der gängigen Vorstellung, dass Gott auch als *fons et origo* der philosophischen Wahrheiten gilt, unterscheidet Spinoza zwei Zugänge, denn Spinoza definiert Prophetie in der Weise, dass darunter auch die natürliche Erkenntnis fällt<sup>644</sup> – *imaginatio (auctoritas)* und *ratio*: Jener ist äußerlich und heteronom, dieser innerlich und autonom; jener bezieht sich auf Gott außer uns, dieser (als bestimmte Teilhabe) auf Gott in uns; jener ist mittelbar, extrinsisch und hängt wesentlich ab von der Glaubwürdigkeit (dem *Testimonium*), dieser ist unmittelbar, intrinsisch, hängt allein von der rationalen Einsicht ab und ist damit selbsterzeugend; jener ist allen, dieser nicht allen zugänglich; für jenen bleibt die Heilige Schrift erforderlich, bei diesem wird die entbehrlich. Die in den Menschen eingeschriebene *ratio* ist danach die wahre Urschrift („*verum Dei verbi sygraphum*“) von Gottes Wort, die durch Menschen nicht entstellbar ist. Der Geist, der die Natur Gottes in sich begreift, indem er an ihr teilhat, könne man nach Spinoza auch als die erste Ursache der göttlichen Offenbarung ansehen<sup>645</sup> – und diese Annahme ist stellt auch für Spinozas weitere philosophische Überlegungen eine der Vorannahmen dar. Trotz gewisser

<sup>642</sup> Es ist auch später noch eine verbreitete Vorstellung, dass Salomo in griechischer Philosophie und Literatur belesen und vom Platonismus beeinflusst war, insbesondere finden sich solche Sichtweisen dann seit Ende des 18. Jhs. – so u.a. bei Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), *Einleitung in die apokryphen Schriften des Alten Testaments*. Leipzig 1795, S. 86-207, dann z.B. Paul Heinisch (1878-1956), *Die Griechische Philosophie im Buche der Weisheit*. Münster 1908, mit einem Überblick über die ältere Forschung

<sup>643</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. IV, S. 148: „[...] si igitur eas tanquam leges unquam praescipsit, id propter populi ignorantiam et pertinaciam fecit; quare hac in re vicem Dei gessit, quod sese ingenio populi accommodavit, [...]“

<sup>644</sup> Vgl. ebd., cap. I, S. 31: „[...] ex cuius jam tradita definitione sequitur cognitionem naturalem prophetiam vocari posse.“

Besonderheiten wird die weitgehende Übereinstimmung mit der Entgegensetzung von *cognitio vulgaris* und *cognitio philosophica* deutlich. Ein wenig vereinfacht, unterscheiden sich Meijers und Spinozas Auffassungen dann allein im Blick auf die *hermeneutica sacra*.

Spinoza ist allerdings nicht nur der Ansicht, dass die Schrift einen moralischen Gehalt unverfälscht darbiete, sondern dass das, was von der seiner ihrer Natur nach leicht verständlichen Dingen, insbesondere die Lehren der wahren Frömmigkeit, die in den gebräuchlichsten Wörtern („*verbis usitatissimis*“) ausgedrückt – ebenso wie bei Euklid sei hier nicht die vollkommene Kenntnis der Sprache erforderlich, um hinsichtlich seiner wahren Ansicht Gewissheit zu erlangen. Ebenso sei es hinsichtlich dessen was für das wahre Heils und die wahre Glückseligkeit notwendig sei.<sup>646</sup> Ebenso wie bei Euklid spiele eine Akkommodation hierbei keine Rolle. Das, was deutlich wird bei den Darlegungen zur Akkommodation ist, dass alle vier Verwendungsweisen jeweils von der Grundannahme abhängen, die nicht allein etwas über die Zugänglichkeit eines bestimmten Wissens sagt, sondern zudem eine Art ethischer Vorzug darstellt: Derjenige, der das, was das Volk (nur) aus den biblischen Geschichten entnehmen könne, aus der Erkenntnis der Sache (*ex rei veritate*) aus dem natürlichen Licht heraus zu erhalten vermag, könne glückseliger („*beatiorum*“) sein als das gewöhnliche Volk, weil er neben den wahren Anschauungen noch die klaren und deutlichen Begriffe der Sache habe.<sup>647</sup> Zwar können nicht alle Menschen die Einsicht aus den *notiones communes* bilden, doch alle Menschen können gehorchen und das wird klar und deutlich in der Heiligen Schrift. Sei für eine tugendhafte Lebensführung eine Leistung der Vernunft erforderlich, so müsse man an dem Heil nahezu aller Menschen zweifeln.<sup>648</sup> Erkenne man allerdings die Ursachen, so verwandle sich der Gehorsam in

<sup>645</sup> Vgl. ebd., cap. I, S. 34: „Cum itaque mens nostra ex hoc solo, quod Dei naturam objective in se continet et de eadem participat, potentiam habeat ad formandas quasdam notiones rerum naturam explicantes et vitae usum docentes, merito mentis naturam, quatenus talis concipitur, primam divinae revelationis causam statuere possumus; [...]“

<sup>646</sup> Vgl. ebd., cap. VII, S. 262: „[...] circa res salutare et ad beatitudinem necessarias certo posse assequi; [...]“

<sup>647</sup> Ebd., cap. V, S. 180: „[...] quia praeter veras opinionones clarum insuper et distinctum habet conceptum: [...]“ Spinoza setzt verschiedene Grade der Glückseligkeit auch voraus in Id., *Briefwechsel*, Ep. 21, S. 111.

<sup>648</sup> Vgl. Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. XV, S. 464.

Liebe, die ebenso notwendig aus der wahren Erkenntnis hervorgehe wie das Licht aus der Sonne.<sup>649</sup> Wenn man so will, dann identifiziert Spinoza das traditionell Getrennte: die selbstbewirkte *felicitas humana* mit der gottgegebenen *beatitudo aeterna*.

Ebenso wie bei der Erkenntnis der Natur kommt bei der Erkenntnis Gottes eine spezielles Moment hinzu, nämlich nicht mehr allein die Ausgrenzung, sondern die *Eingrenzung* durch spezifische Ausgrenzung – erst sie ist es, die einen theologischen Universalismus bedroht. Erst an dieser Stelle berührt sich das epistemische Problem mit dem, was sich als soziale Epistemologie in der Zeit bezeichnen lässt, also mit der Autoritätstheorie und der Testimoniumslehre. Auch wenn der jeweilige Theologe grundsätzlich auch selbst diese Kompetenz erwerben kann, erfolgt eine Ausgrenzung gegenüber dem *theologus* und die Eingrenzung bezieht sich auf den *mathematicus* – freilich auf einen *mathematicus*, der die wahren Ursachen zu ergründen versucht und erst so in disziplinäre und autoritative Konflikte geraten kann mit dem *theologus*. Das drückt sich in zahlreichen und recht unterschiedlichen Momenten aus – so beispielsweise in Galileis Klage, dass Theologen, die er wegen ihrer Gelehrsamkeit, also ihrer Kompetenz, und ihres heiligen Lebens, also ihrer Aufrichtigkeit, sehr schätze, sich nicht verpflichtet fühlten, auf die Herausforderung der gegen die alten Wissensansprüche vorgebrachten Beobachtungen und Gründe überhaupt zu antworten.<sup>650</sup> Es ist die sich anbahnende Entwicklung eines disziplinären Expertenwissens mit Veränderungen im kognitiven Status der Disziplinen, bei ihrer Hierarchisierung und bei der institutionellen Rahmung der Verhandlung von Wissensansprüchen.<sup>651</sup>

Zwar ist der Experte seit alters in der Lehre des Autoritätszeugnisses verankert – als eine Autorität in einem, aber nicht in einem anderen Wissensbereich<sup>652</sup> (Ausdrücke hier-

<sup>649</sup> Vgl. ebd., cap. XVI, S. 490. – Hierzu u.a. Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris 1969.

<sup>650</sup> Vgl. Galilei, „Lettera“ [1615], S. 323/324: „non essere in obbligo di solvere le ragione o esperienze in contrario.“

<sup>651</sup> Vgl. L. Danneberg, „Hermeneutik zwischen Theologie und Naturphilosophie“.

<sup>652</sup> Für Albertus Magnus (um 1200 - 1280) ist Augustinus ein *expertus* in theologischen Fragen, nicht hingegen in den medizinischen und naturwissenschaftlichen. In seinem Sentenzenkommentar, Id., II Sent, d. 13, C, a. 2 (Ed. Paris 27, S. 247), heißt es entsprechend: „Unde sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plus quam philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loquitur, plus ego crederem Galeno vel

für sind unter anderem *doctissimus in arte sua, probatio artificii in sua arte credendum est, experto in sua scientia credendum est; expertus*) –, doch handelt es sich durchweg um ein personenbezogenes Expertentum, nun aber um ein Konzept gruppenbezogener (disziplinärer) Eingrenzung. Der *vulgus*, wenn man so will, erfährt eine Re-Interpretation, die nicht nur grundsätzlich auch die Theologen, sondern die Propheten und Heiligen Schriftsteller einschließen kann. Ich kann nicht darauf eingehen, wie sich die Zugehörigkeit ausbildet: Zu Beginn ist sie weniger institutionell, sondern die Akzeptanz von bestimmten Wissensansprüche stiftet Zugehörigkeit, ist Ausweis für eine disziplinäre Kompetenz – das zeigt sich schon vor Galilei, wenn Kepler in einem Schreiben von 1596 behauptet, alle berühmten Astronomen der Zeit folgten Kopernikus anstelle von Ptolemäus<sup>653</sup> – faktisch könnten es zu dem Zeitpunkt vielleicht zehn namhaftere Gelehrte gewesen, auf die das zutrifft. Aber solche Zuschreibungen richten sich auch danach, dass diejenigen, denen die erforderliche Kompetenz sich nicht absprechen lässt, sich ausschließen lassen, wenn sich vermuten lässt, dass sie gegen die zweite Bedingung der Autoritätstheorie verstoßen, also die der Aufrichtigkeit. Bei Galilei drückt sich das darin aus, dass vorausgesetzt wird, dass man sich beim Urteilen über den heliostatischen Wissensanspruch nicht seinen Emotionen und Interessen (*passioni e interessi*) unterwirft.<sup>654</sup>

Zwei Probleme verbleiben: Das erste rührt aus der Identifikation der Akkommodation mit der *cognitio philosophica* und *cognitio vulgaris* mit einer klaren Hierarchie in der Jurisdiktion. Bei Spinoza findet sich daneben die Abwertung jedes privilegierten Zugangs zur Interpretation der Heiligen Schrift durch Theologen: Nicht nur übt er scharfe Kritik an den (niederländischen) Predigern (Prädikanten):<sup>655</sup> Ironisch

---

Hippocrati, et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis.“

<sup>653</sup> So Kepler in einem Schreiben an den Herzog Friedrich von Württemberg vom 29. Februar 1596 (*Gesammelte Werke* XIII, S. 66).

<sup>654</sup> Vgl. Galilei, „Lettera“ [1613], S. 285; in Id., „Lettera“ [1615], S. 341, knapp die Formel „non volendo o non potendo“.

<sup>655</sup> Vgl. z.B. Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. VII, S. 228: „[...] quomodo sua figmenta et placita ex sacris literis extorquere possent et divina autoritate munire, [...]“ Vgl., auch den Brief an Heinrich Oldenburg (*Briefwechsel*, Ep. 30, S. 142), wo er als Ziel seines *Tractatus* die Freiheit des Philosophierens und das zu sagen, was man denkt, zu verteidigen, da diese Freiheit hier „bei dem allzugroßen Ansehen und der Frechheit der Prediger auf alle mögliche Weise unterdrückt wird.“

formuliert er, dass sie in der Heiligen Schrift einen authentischen Brief Gottes an Menschen sähen und solche würden dann gegen seine Darlegungen einwenden, es handle sich um ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ („peccatum Spiritum Sanctum“),<sup>656</sup> er wendet sich gegen die Götzendienst, gegen die Reliquienverehrung und den tintengeschwärzten Götzen als den lebenden Gotte verehrten und jedes überlieferte Wort für gleichermaßen wichtig erachten.<sup>657</sup> Schließlich geißelt er die Vorstellung, in den Korruptelen der alten Abschreiber ‚tiefste Geheimnisse‘ zu sehen:<sup>658</sup> „imo in ipsis apicibus literarum magna arcana contineri.“<sup>659</sup> Die Kabbalisten erhalten allerdings eine nicht minder strenge Abfuhr.<sup>660</sup>

Spinoza leugnet zudem die Möglichkeit einer speziellen Offenbarung oder Inspiration, die den Schriftinterpreten gewährt werde und die ihren Interpretationen Sicherheit der Auszeichnung vermittele – es verbleibt allein die bei allen gleich verteilte natürliche Vernunft.<sup>661</sup> Zudem behauptet er, dass, so es überhaupt eine Regelung des Interpretierens gibt, die zu wahren Interpretation führt, es einzig und allein seine im *Tractatus* entfaltete Interpretationsmethode („nostra methodus“) die wahre Methode ist.<sup>662</sup> Alle anderen Zugriffe stellen (nur) Akkommodationen an die eigene Ansichten dar. Sie seien zwar zulässig, stehen aber unter dem Toleranzgebot. Hinzu kommt, dass erst der Gang durch seine methodischen Überlegungen erkennen lasse, welche überaus engen Grenzen dem Interpretieren der Heiligen Schrift je nach den Gegebenheiten eines oftmals nur spärlich zugänglichen, aber nach dieser Methode erforderlichen Wissens gezogen sind.<sup>663</sup> Dabei sind nicht zuletzt seine Vermutungen hinsichtlich der

<sup>656</sup> Vgl. ebd., cap. XII, S. 392.

<sup>657</sup> Vgl. ebd., S. 394, sowie Praefatio, S. 18.

<sup>658</sup> Vgl. ebd., cap. IX, S. 328: „[...] varias autem lectiones signa profundissimorum mysteriorum esse dicunt [...].“

<sup>659</sup> Ebd., S. 330.

<sup>660</sup> Vgl. ebd.

<sup>661</sup> Vgl. u.a. ebd., cap. I, S. 34.

<sup>662</sup> Vgl. ebd., cap. VII, S. 248: „Cum itaque haec nostra methodus (quae in eo fundatur, ut cognitio Scripturae ab eadem sola petatur) unica et vera sit, quicquid ipsa pareare non poterit ad integram Scripturae cognitionem acquirendam, de eo plane desperandum.“

<sup>663</sup> Vgl. ebd., cap. VII, S. 260; dort wird resümiert, dass die aufgewiesenen Schwierigkeiten („difficultates“) aufgrund fehlenden Wissens die Probleme dieser Methode aufzeigen und er bemerkt, dass das dazu führe, bei den meisten Stellen den Sinn der Schrift überhaupt nicht oder nur zu erraten und dabei keine Gewißheit zu besitzen („nos verum Scripturae sensum plurimis in locis vel ignorare vel sine certitudine hariolari“).

Verfasserschaft einiger der Bücher des Alten testaments heftig umstritten gewesen. Die zentrale Autorität, die Spinoza für seine Darlegungen zur Kritik an den mhero der weniger gängigen Verfasserschaftsannahmen stütze,<sup>664</sup> ist die Abraham ibn Esras (bis 1167).<sup>665</sup> Offensichtlich bietet zwar Esra die für lange Zeit die einschlägigen Beobachtungen am Text, die vor Spinoza nicht nur von Thomas Hobbes aufgenommen wurden,<sup>666</sup> der seine Kenntnisse wohl weithin gelehrten Theologen vom Ende des 16. und Beginn des 17. Jahrhundert bezogen haben dürfte, denen solche Zweifel und die Argumente, die ihn stützen, bekannt waren. Allerdings zieht Spinoza aus diesen Beobachtungen wesentlich weitreichendere Schlüsse als dies Esra – wohl nicht allein aus Vorsicht – getan hat.<sup>667</sup>

<sup>664</sup> Vgl. ebd., cap. VIII, S. 280ff. - Zu Esras Zweifel an der übergreifenden Verfasserschaft des Pentateuch auch Louis Jacobs, *Jewish Biblical Exegesis*, New York 1972, S. 20/21.

<sup>665</sup> Zu ihm, seinen Schriften noch immer Moritz Steinschneider, Abraham ibn Esra (Abraham Judaeus Avenare) [1880]. In: Id., *Gesammelte Schriften*, hg. von Heinrich Malter und Alexander Marx. I. Bd. *Gelehrten-Geschichte*. Berlin 1925, S. 407-498 (mit Ergänzungen). Zu Aspekten seiner Exegese Nahum M. Sarna, Abraham Ibn Ezra as an Exegete. In: Isadore Twersky und Jay M. Harris (Hg.), *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-century Jewish Polymath*. Cambridge/London 1991, S. 1-25, dort (S. 19) wird auf Moses ha-Kohen ibn Chiquitilla (bis ca. 1080) als einem Vorläufer hinsichtlich der Autorschaftszweifel am zweiten Buch Jesaja hingewiesen; zu seiner Rezeptionsgeschichte Uriel Simon, *Interpreting the Interpreter: Supercommentaries on Ibn Ezra's Comemntaries*, in: ebd., S. 86-128, sowie Jay M. Harris, *Ibn Ezra in Modern Jewish Perspective*, in: ebd., S. 129-170.

<sup>666</sup> Hierzu Noel Malcolm, *Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea*. In: Id., *Aspects of Hobbes*. Oxford 2002, S. 383-431, sowie Id., *Leviathan, the Pentateuch, and the Origins of Modern Biblical Criticism*. In: Tom Sorell und Luc Foisneau (Hg.), *Leviathan After 350 Years*, Oxford 2004, S. 241-264.

<sup>667</sup> Hierzu bereits W. Maier, *Aben-Ezra's Meinung über den Verfasser des Pentateuchs*. In: *Theologische Studien und Kritiken* 5 (1832), S. 634-644, nach dem Abraham ibn Esra abgesehen von Interpolationen Moses im wesentlichen für den Verfasser des Pentateuch hielt; hierzu auch Carl Siegfried, *Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten testaments. Ein Beitrag zur Geschichte der alltestamentlichen Kritik und Exegese*. Naumburg 1867, S. 11/12, der Spinozas Lob des ibn Esra *als vir liberioris ingenii* zurückweist; dort (S. 13ff) auch ein guter Überblick über die Stellen, die zum Zweifel an der Verfasserschaft Anlaß gegeben haben (sowie einige Hinweise zu den Versuchen, ihnen zu begegnen; bei Maier wird auf die wesentlich radikaleren Schlußfolgerungen hingewiesen, die Isaac ben Jaos (Beginn des 11. Jhs.) aus Spanien (S. 641) entwickelte: „[...] so haben wir hier das merkwürdige Beispiel eines jüdischen Gelehrten des elften Jahrhunderts, der die heiligen Bücher seiner Nation einer Kritik unterwirft, zu der sich erst die Gelehrten des neunzehnten Jahrhunderts wieder erhoben haben.“ Ferner Vernhard Pick, *Spinoza and the Old Testament*. In: *The Biblical World* 2 (1893), S. 113-122 und S. 194-204. Vgl. auch Dirk U. Rottzoll, „Der Verständige wird es verstehen ...“ – Zu den redaktionsgeschichtlichen Ansätzen bei Abraham ibn Esra und ihrer Interpretationsgeschichte, in: Gerhard Bodendörfer und Matthias Millard (Hg.), *Bibel und Midrasch. Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibel-*

Das zweite Problem liegt darin, die Akkommodation von dem Verdacht der *simulatio*, der zu verantwortenden Täuschung zu befreien, denn das gezieme weder Gott noch den Heiligen Schriftstellern. Ich werde mich zum Abschluss allein mit der Lösung des zweiten Problems beschäftigen, das erste gehört – auch abgesehen von den speziellen Ausformungen bei Spinoza – in den im 18. Jahrhundert unvermindert anhaltenden und zunehmenden Streit zwischen den Fakultäten.

### 8. *Secundum apparentiam nostri visus*, die Aufwertung der *cognitio sensitiva* und die Entstehung der Ästhetik

Obwohl sich Leibniz ungleichmäßig äußert, scheint er ein überzeugter Anhänger der kopernikanischen Theorie und wohl letztlich auch der Auffassung zu sein, sie sei *moralisch gewiss*.<sup>668</sup> Seine kontrafaktische Imagination: „Aber nachdem man endlich ausgefunden hat, dass man das Auge in die Sonne stellen müsse, wenn man den Lauf des Himmels recht betrachten will, und dass alsdann alles wunderbar schön herauskomme, so siehet man, dass die vermeinte Unordnung und Verwirrung unsers Verstandes schuld gewesen, und nicht der Natur,<sup>669</sup> ließe sich so deuten, dass die Perspektive auf einer feststehenden Sonne eingenommen werden soll.<sup>670</sup> Im Sprachgebrauch der Zeit konnte *moralisch gewiss* aber auch heißen, dass die *wörtlich* interpretierte Joshua-Stelle eine physikalische *Unmöglichkeit* darstelle. Nach seinen eigenen Bekundungen reicht das aber gerade nicht aus, um vom wörtlichen Sinn abzugehen.<sup>671</sup> So ist denn auch bei ihm der Bedeutungsübergang an ein Kriterium der Notwendigkeit geknüpft: Allein deshalb, weil etwas, das sich im wörtlichen Sinn in der Heiligen

---

wissenschaft. Tübingen 1998, S. 75-95, der allerdings auf die Ergebnisse der älteren Forschung nicht hinweist.

<sup>668</sup> Hierzu auch die bei Domenico Bertoloni Meli, Leibniz on Censorship of the Copernican System. In: *Studia Leibnitiana* 20 (1988), S. 19-42, angeführten Passagen.

<sup>669</sup> Leibniz, Von dem Verhängnisse. In: Id., *Deutsche Schriften*. Bd. II. Hg. von G. E. Guhrauer. Berlin 1840 (ND Hildesheim 1966), S. 48-55, hier S. 51/52.

<sup>670</sup> Zur Deutung dieser Imagination, die freilich mehr zum Ausdruck bringt, auch L. Danneberg, *Kontrafaktische Imaginationen*.

<sup>671</sup> Hierzu auch L. Danneberg, *Grammatica, rhetorica und logica sacra*.

Schrift findet, der *ratio* nach nicht als wahrscheinlich, sondern als unwahrscheinlich gilt, ist für ihn diese Voraussetzung für den Bedeutungsübergang zur figurativen Bedeutung noch nicht gegeben. So fragt sich er:

Vorausgesetzt nämlich, daß man einerseits den wörtlichen Sinn [*sens literal*] eines Textes der Heiligen Schrift findet und daß man andererseits einen großen Anschein für eine logische Unmöglichkeit [*impossibilité Logique*] findet, oder wenigstens für eine anerkannte physische Unmöglichkeit [*impossibilité physique*] – ist es dann vernünftiger, den wörtlichen Sinn oder das philosophische Prinzip zu widerrufen?

Das, was Leibniz als Antwort bietet, ist der Hinweis auf die ‚Regeln der Interpretation‘ [*les regles d’interprétation*]: „[...] wenn diese aber nichts dazu beitragen, den wörtlichen Sinn [*sens literal*] zu bestreiten, um die philosophische Maxime [*la maxime philosophique*] zu begünstigen und wenn darüber hinaus in dem wörtlichen Sinne [*sens literal*] nichts liegt, was Gott irgendeine Unvollkommenheit zuschreiben oder irgendeine Gefahr für die Ausübung des Glaubens [*la practice de la piété*], so ist es sicher und vernünftiger, ihm [scil. dem wörtlichen Sinn] zu folgen.“<sup>672</sup> Es gibt Stellen, bei denen es nach seiner Ansicht keine Schwierigkeiten bereite, den wörtlichen Sinn [*la lettre*] aufzugeben – die Beispiele sind die traditionellen anthropomorphen Formulierungen in der Heiligen Schrift. Kaum lässt sich zudem annehmen, die wörtliche Deutung der mit dem Kopernikanismus widerstreitenden Passage würde daran scheitern, Gott eine Unvollkommenheit zuzuschreiben oder dem Glauben abträglich zu sein.

Für Leibniz gilt denn auch, dass die Heilige Schrift die Wahrheit und die eigentümliche Bedeutung der Sprache bewahre und dass sie sich gerade nicht der Meinung der Menschen anpasse. Sie beinhalte stattdessen die bedeutendsten verborgenen Schätze des Wissens – und er fügt hinzu, dies sei Gott als ihrem Autor auch würdiger.<sup>673</sup> Eine

---

<sup>672</sup> Vgl. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand/*Nouveaux Essais sur l’entendement Humain* [1704], (*Philosophische Schriften* III/2, ed. Holz), livre III, chap. 20, § 1 (S. 608).

<sup>673</sup> Leibniz, *Phoronomus seu de potentia et legibus Naturae* [1688]. In: Louis Couturat (Hrsg.), *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* [...]. Paris 1903 (ND Hildesheim 1961), S. 590-593, hier S. 591.

*accommodatio ad errores vulgares* harmoniert mithin nach Leibniz nicht mit den *perfectiones* der Gottesvorstellung. Aber Leibniz wäre nicht Leibniz, wenn es nicht noch eine Pointe gebe:<sup>674</sup> Sie liegt, wie nach den bisherigen Darlegungen nicht unerwartet, in der Annahme einer *situativen* (physikalischen) *Notwendigkeit*. Bei Leibniz heißt es 1688 in einem Brief an den Landgrafen Ernst I. von Hessen-Rheinfels (1623-1693): Wenn Joshua ein Schüler Aristarchs oder des Kopernikus gewesen wäre, hätte er nicht die Weise geändert, sich so auszudrücken, wie er es getan hat. Andernfalls hätte er die Leute ebenso wie „le bon sens“ schockiert. Alle Kopernikaner – so fährt er fort – in ihrer gewöhnlichen Sprechweise und selbst untereinander, wenn sie nichtwissenschaftlich reden, werden immer sagen, dass die Sonne auf- oder untergegangen sei, aber niemals dasselbe von der Erde. Nach Leibniz liegt der Erklärungsgrund darin, dass sich diese Ausdrücke auf die *Phänomene*, nicht aber auf ihre *Ursachen* beziehen.<sup>675</sup> In ähnlicher Weise würden wir, wie er an anderer Stelle festhalten kann, über Zufall und Glück reden.<sup>676</sup>

In diesem Sinne kann er dann auch sagen, die Heiligen Schriftsteller hätten ihre Vorstellungen ohne Absurditäten nicht anders ausdrücken können, selbst wenn erneut ein neues und wahres System vorgetragen werde.<sup>677</sup> Es ist die gemeine Sprache,

<sup>674</sup> Unzureichend sind in dieser Hinsicht etwa die Darlegungen bei Daniel J. Cook, Leibniz: Biblical Historian and Exeget. In: Ingrid Marchlewitz und Albert Heinekamp (Hg.), Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen. Stuttgart 1990, S. 267-276, insb. S. 272.

<sup>675</sup> Vgl. Leibniz (*Die philosophische Schriften* I, 5, S. 186): „Si Josue avoit esté un élève [d']Aristarque ou de Copernic, il n'auroit pas laissé de parler comme il a fait, autrement il auroit choqué les assistans, et le bon sens. Tous les Coperni[c]ains quand ils parlent ordinairement et mesme entre eux, lors qu'il ne s'agit pas de science, diront toujours que le Soleil s'est levé ou couché, et jamais ils le diront de la terre. Ces termes sont affectés aux phenomenes et non aux causes.“

<sup>676</sup> So in einem Schreiben an Bartolomaeus des Bosses (1668-1738) von 1706 (*Die philosophischen Schriften* II, ed. S. 300): „Violentum admitto utique, neque a communi seurmone recedendum puto, qui ad apparentia fertur, eo fere modo, quo Copericani de motu Solis loquuntur cum vulgo. Simili modo loquimur de casu et fortuna.“

<sup>677</sup> Vgl. Leibniz, „Tentamen de motuum coelestium causis“, in: C. I. Gerhardt (Hg.), Leibnizens mathematische Schriften. Zweite Abtheilung. Bd. II. Halle 1860, S. 145: „Nam autores sacri aliter sine absurditate non poterant senas animi exprimere, etiamsi millies verum ponatur systema novum.“ Dem geht voraus: „Interim merito censurae subjecta est eorum audacia, qui minus reverenter de Scriptura Sacra sentire visi sunt, quasi scilicet non

respektive die der Phänomene, im Unterschied zur wissenschaftlichen oder die der Ursachen, die Leibniz hier aufnimmt: *Secundum apparentiam* konnten sich die biblischen Schriftsteller überhaupt nicht anders mitteilen (um verstanden zu werden).

Auch wenn Leibniz diese Ausdrücke nicht gebraucht, sprechen nach ihm auch die Kopernikaner mitunter vollkommen selbstverständlich nach der *cognitio communis* oder *vulgaris* und nicht nach der *cognitio philosophica* oder *accurata*. Das ist zudem einer der Gründe für Leibniz, weshalb die natürlichen Sprachen sich nicht restlos in die *characteristica universalis* auflösen lassen – ebenso wie es nicht möglich sei, die sinnliche Wahrnehmung durch die Vernunftkenntnis zu ersetzen. Entscheidend ist, auch wenn es Leibniz nicht explizit ausspricht: Joshuas Bitte und ihre Erfüllung bleibt ein Wunder (*contra naturam*) – gleichgültig, ob man die Sprache der Kopernikaner oder ihrer Gegner spricht. Ähnliches findet sich bei Johann Franz Budde (1667-1729), wenn er in seinen *Elementa Philosophiae Theoreticae*, die zuerst 1704 erscheinen, vorsichtig die Auffassung referiert, dass der Konflikt zwischen den Aussagen der Heiligen Schrift und der kopernikanischen Theorie nach der Auffassung einiger dadurch geschlichtet werde, dass die Rede in *rebus naturalibus* in der Heiligen Schrift *secundum opiniones vulgi* sei.<sup>678</sup> Doch im Streit zwischen der wissenschaftlich zurückzuweisenden ptolemäischen Theorie und der mit der Heiligen Schrift konfligierenden kopernikanischen bringt er dann die tychonische als mittleren Weg ins Spiel.<sup>679</sup> An anderer Stelle lässt er

---

satis accurate sit locuta eo praetextu quod finis ejus non sit docere philosophiam sed viam salutis. Honorificentius enim et verius est agnoscere in sacris libris omnes scientiarum quoque thesauros reconditos latere, et de rebus non minus Astronomicis quam aliis omnibus rectissima dici, quod salvo etiam novo systemate asseri potest.“

<sup>678</sup> Vgl. Budde, *Elementa Philosophiae Instrumentalis, seu Institutionvm Philosophiae Ecclesiae Tomvs Secundus* [1703], editio Octava, Halae 1725, Philosophiae Theoreticae pars quarta, cap. I, § XVII, S. 226: „[...] Quibus omnibus accedit, quod scriptura sacra etiam iis in locis, vbi velut ex instituto de corporum coelestium natura loquitur, quietem telluri et soli motum tribuat. Ad quod qui hoc regerunt, in rebus naturalibus scripturarum quandoque loqui secundum opiniones vulgi, aliis non satis praeclare de sapientia et *ϕkribe...a* scriptorum sacrorum sentire videntur.“

<sup>679</sup> Vgl. ebd., § XVIII, S. 226/27: „Qui ergo systematis ptolemaici incommoda intelligunt, et ob scripturae sacrae auctoritatem, copernicanum approbare religioni sibi ducunt, aliud eligunt, quod mediam velut viam inter haec tenet, et Tychonem Braheum autorem agnoscit. [...] Quo ipso magis equidem impeditum, nec naturae adeo conueniens, quam copernicanum videtur, illis tamen inseruit, qui de scripturae sacrae auctoritate aliquid detrahi, sibi persuadent, si dicatur, eam ex opinione vulgi de rebus naturalibus loqui.“

zwar offen,<sup>680</sup> ob Kopernikus oder seine Gegner recht haben, für ihn ist wichtiger, dass es sich bei der Joshua-Stelle in jedem Fall um ein Wunder handle, dem weder die eine noch die andere (theoretische) Deutung Abbruch tue.<sup>681</sup>

Das, was Leibniz zu vermeiden versucht, sind die theologischen Bedenken gegen bestimmte Formulierungen des Gedankens der Akkommodation, die den Verdacht der *simulatio* wecken könnten. Die Pointe ist: Die Akkommodation in der Heiligen Schrift orientiert sich nicht am *Vulgus* (*ad captum vulgi*), indem sie den Philosophen ausnimmt, sondern sie spricht *secundum apparentiam nostri visus* und das gilt nach der Notwendigkeitsannahme für *jeden* Menschen in der Situation, seien sie Kopernikaner oder nicht; wie bei den Kirchenvätern ist es dann eher der Gedanke einer *allgemeinen* Konzedenz im Bereich der Sinneswahrnehmung. Zusammenfassend wird deutlich: Leibniz teilt nicht nur die *praesumptio* der strikten Wahrung des *sensus litteralis* bei der *probatio theologica*, nicht nur ein striktes *necessitas*-Kriterium beim Erfordernis des Übergangs zu einer nichtliteralen Bedeutung und nicht nur die Irrtumslosigkeit (*inerrantia*) der Heiligen Schrift, sondern er geht sogar so weit, dass er den Gedanken der Anpassung der Heiligen Schrift *ad captum vulgi* allein unter der Voraussetzung akzeptiert, dass sich hierfür eine (situative) Notwendigkeit aufzeigen lasse.<sup>682</sup> Diese Pointe der Lösung von Leibniz weist zurück auf Keplers bahnbrechenden Ausführungen zur

---

<sup>680</sup> Vgl. Budde, *Historia ecclesiastica Veteris Testamenti ab Orbe Conditio vsqve ad Christvm natvm variis observationibvs illvstrata* [1715] [Tomus I], editio IV, Halae Magdeburgicae 1744.

<sup>681</sup> Keine Rolle spielt, wenn ich es richtig sehe, die Frage nach der Authentizität der Überlieferung der Joshua-Stelle, hierzu die Hinweise bei Michael J. Gruenthaner, *Two Sun Miracles of the Old Testament*. In: *Catholic Biblical Quarterly* 10 (1948), S. 271-290.

<sup>682</sup> Die Redeweise der Kopernikaner verwendet als Beispiel auch Leibniz, „Discours de Méthaphysique“ (*Die philosophischen Schriften IV*, ed. Gebhardt, S. 427-463, hier S. 452): „Aristote a mieux aimé de comparer nostre ame à des tablettes encor vuides, où il y a place pour écrire, et il a soutenu que rien n'est dans nostre entendement, qui ne vienne des sens. Cela s'accorde d'avantage avec les notions populaires, comme c'est la maniere d'Aristote, au lieu que Platon va plus au fond. Cependent ces sortes de Doxologies ou practicologies peuvent passer dans l'usage ordinaire à peu près comme nous voyons que ce qui suivent Copernic ne laissent pas de dire que le soleil se leve et se couche [...]“. Unter *practicologies* versteht Leibniz die Redeweise, die sich der (allgemeinen) Praxis anpasst (ebd. S. 440): „concilier le labgae métaphysique avec la pratique“.

Optik.<sup>683</sup> Dabei geht er nicht zuletzt auf die optischen Irrtümer eine, die bei den Beobachtungen mittels entsprechender Instrumente zu zu beachten und zu eliminieren seien – und so warnt er davon, dass die Astronomen nicht unbedingt ihren Augesinn trauen sollten, wenn sie den anscheinenden Diameter des Vollmonds und der Sonne messen wollten. Obwohl Kepler den für die Zeit überaus exakten Beobachtungsinstrumenten und Beobachtungen Tychos *vertraute*, unterbricht er seine Arbeit, um in seinem Werk *Astronomiae pars optica* den Nachweis zu erbringen, dass die Voraussetzungen für die Exaktheit der Beobachtungsverfahren Tychos mit entsprechenden speziellen Dioptern exakte Beobachtungen liefern können.<sup>684</sup>

Kepler deutet in seiner *Astronomia nova* Ps 19, 7, wo vom Lauf der Sonne die Rede ist, als Lauf des Evangeliums, mithin als Wanderung Christi, die dieser für uns unternommen habe.<sup>685</sup> Eine im literalen Verständnis anscheinend falsche Aussage der Heiligen Schrift trägt so einen (wahren) *sensus literalis propheticus*. Nun ist aber für Kepler zweifelsfrei, dass die Heilige Schrift keine falschen Aussagen macht. Es ist die Wahrheit der Augenwahrnehmung, die gleichwohl die verborgene Absicht des Psalmisten anzudeuten erlaubt.<sup>686</sup> Beides verbindet Kepler mittels einer Theorie der Wahrheit der Sinne. Vergleichsweise klar spricht er aus, dass selbst dann, wenn man in Zukunft kopernikanischen Denken würde, man immer sagen würde, die Planeten bleiben stehen und liefen zurück oder die Sonne gehe auf und unter, denn gerechtfertigt sei das aufgrund des Augenscheins. Kepler drückt seine Überzeugung aus, dass die Menschen in der Zukunft zwar immer mehr die Wahrheit einer sich bewegenden Erde

---

<sup>683</sup> Hierzu u.a. Giora Hon und Yaakov Zik, Kepler's *Optical Part of Astronomy* (1604): Introducing the Ecliptic Instrument. In: *Perspectives on Science* 17 (2009), S. 307-345.

<sup>684</sup> Freilich gibt die Deutung einiger Aspekte seiner optischen Vorstellungen noch immer Probleme auf, vgl. u.a. Antoni Malet, Keplerian Illusions: Geometrical Pictures vs Optical Images in Kepler's Visual Theory. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 21 (1990), S. 1-40.

<sup>685</sup> Vgl. Kepler, *Astronomia nova* [1609], S. 29: „[...] dum sub imagine Solis, cursus Evangelii, adeoque et Christi Domini in hunc mundum nostri causa suscepta peregrinatio decantatur.“

<sup>686</sup> Vgl. ebd.: „Non exire Solem ex horizonte tanquam e tabernaculo (etsi sic oculis appareat) sciebat Psaltes: moveri vero Solem existimabat, propterea quia oculis ita apparet. Et tamen urtumque dicit, quia utrumque oculis ita videtur. Neque falsum hic vel illic dicere censerī debet: est enim et oculorum comprehensioni sua veritas, idonea secretiori Psaltis instituto cursuique Evangelii adeoque filii Dei adumbrando.“

anerkennen würden, aber dass man wie bisher immer die Redewendungen verwenden werde, wonach die Planeten stationär oder rückläufig seien.<sup>687</sup> Benennungen nach dem Augenschein könnten wir nicht entbehren, selbst wenn wir mit der Mondkugel kreisten. Um so weniger dürfe man sich wundern, dass Kopernikus zu unterscheiden gewagt habe zwischen dem, was in der Heiligen Schrift nach dem Augenschein richtig gesagt sei, und dem, was nach astronomischer Prüfung als sich anders verhaltend befunden werde. Nichts Falsches sage die Heilige Schrift, sondern sie bestätige mit vollem Recht, dass die Sinne so urteilen, oder vielmehr, sie bediene sich dieser Sinneswahrnehmung zu ihrem Zweck, indem sich die Redeweise dem menschlichen Gesichtssinn akkommodiere. Zugleich aber geschehe dem Gesichtssinn auch kein Unrecht, wenn ein Astronom oder besser ein Optiker diese Täuschung aufdecke.<sup>688</sup>

Die Astronomie, schreibt Kepler später, enthülle die Ursachen der Naturerscheinungen und untersuche die Sinnestäuschungen *ex professo*. Er betont, dass die von Höherem (*sublimiora*) handelnde Heilige Schrift, um überhaupt verständlich zu sein, sich der Sprache der Menschen bediene; sie berühre bei dieser Gelegenheit nur die äußeren Erscheinungen der Vorgänge in einer den Menschen entlehnten Ausdrucksweise – und sie würde das sogar auch dann so tun, wenn ohne Ausnahme allen Menschen diese Täuschung bekannt wäre. Genau das umschreibt die Pointe, dass eine Notwendigkeit für diesen Sprachgebrauch angenommen wird. Denn sogar die Astronomen würden selbst bei noch so ausgeprägter Verfeinerung die gewöhnliche Redeweise nicht beseitigen, sondern bestehen lassen: Die Planeten *stehen* oder *gehen zurück* und dergleichen mehr. Das seien Ausdrücke, die die Astronomen gemeinsam mit

---

<sup>687</sup> Vgl. Brief an H. von Hohenburg S. 82: „Nam etsi futurum puto, ut mundus veritatem magis magisque agnoscat [...] tandemque communiter stationum phantasiam in Terrae, motum conferat: nunquam tamen fieri aliter posse scio, quin his ipsis utamur vocibus, planetas stare, retrocedere etc.“

<sup>688</sup> Vgl. Kepler, *Ad Vitellionem Paralipomena quibus Astronomiae pars optica traditur* [... 1604], Cap. X, (*Gesammelte Werke* II, S. 281): „Sunt igitur hae necessariae visus appellationes, quibus carere non possemus, etsi in globo Lunae verè circumvolueremur. Quo minus mirrari debemus, ausum esse distinguere Copernicvm inter ea, quae in Sacris literis ad visus rationem explicandam rectè quidem dicuntur, et illa, quae astronomicè examinata aliter habere deprehenduntur. Non enim falsum dicunt [scil. Sacrae literae], sed sensum visus hoc dicere verissime asseverant; seu potius hoc a visu suggestum ad institutum suum accomodant: Astronomus verò, seu magis Opticus, sensum visus fallaciae circa omnem contumeliam coarguit.“

dem Volk nach dem Augenschein benutzten, auch wenn nach einstimmigen Urteil aller Astronomen keiner dieser Ausdrücke buchstäblich wahr sein und in einem *argumentum ab minore ad majus* schließt er: Um wie viel weniger dürfe man dann in der von Gott inspirierten Heiligen Schrift verlangen, dass sie die gewöhnliche Redeweise verlasse und ihre Worte den strengen Forderungen der Naturwissenschaften anpasse, um so mit unfasslichen Ausdrücken über die Fassungskraft ihrer Schüler hinausgehe, das einfache Volk Gottes verwirre und ihm den Zugang zu ihrem viel erhabeneren Ziel versperre. Die Bitte des Joshua sei auf den Augenschein gerichtet, aber nicht auf das, was tatsächlich geschehe.<sup>689</sup>

Interpretationskritisch merkt Kepler zudem an, dass einige Stellen, die man in diesem Zusammenhang anführe, sich nicht einmal auf den Augenschein bezögen, sondern mit dem Thema nichts zu tun hätten, wie der Schriftkontext beweise: Wenn etwa an einer Stellen nicht von der astronomischen Beschaffenheit oder Ruhe der Erde die Rede sei, sondern von ihrer physischen Fortdauer während lebende Wesen auf ihrer Oberfläche entstehen und vergehen; oder wenn die Festigkeit des Bodens, auf dem die lebenden Wesen einhergehen, mit den Bewegungen dieser verglichen werde; oder wenn durch die Beseitigung der Säulen der Erde allegorisch die Beendigung der Kriege und die öffentliche Ruhe bezeichnet werde.<sup>690</sup> Es handelt sich mithin um Beispiele, bei denen

---

<sup>689</sup> Vgl. Kepler, *Astronomia nova* [1609], S. 30: „Petitionis enim Josuae summa huc redibat, ut hoc sibi videri posset, quicquid interim esset; quippe hoc videri vanum et irritum non fuit, sed conjunctum cum effectu optato.“ Josua habe das Ziel gehabt (S. 29), „ut Sol die integro retineretur sibi in coeli medio, respectu sensus oculorum suorum; cum aliis hominibus eodem temporis spacio sub terra moraretur.“

<sup>690</sup> Kepler, *Epitome Astronomiae Copernicanae* [...1618], lib. I, pars V (*Gesammelte Werke* 7, S. 99): „Astronomia enim aperit rerum naturalium causas: inquirique visus deceptiones ex professo: sacri codices sublimiora multo tardentes, vtuntur sermone hominum, vt intelligi possint, eaque occasione naturalium reerum species visui occurrentes, vne sermo hominum ortus, obiter saltem, et aliud agentes, attingunt; id ipsum facturi nihilominus, etsi constaret omnibus omnino hominibus de visus deceptionibus. Nec enim in id astronomiam, ne nos quidem astronomi excolimus; vt sermonem vulgi mutemus, sed vt illo manente, veritatis fores aperiamus nihilominus. Planteas stare vel retrocedere [...] haec vsurpamus cum vulgo, scilicet cum sensu oculorum, cum nihil horum ad literam verum sit, omnibus astronomis in hoc consentientibus. Quanto minus exigendum erit à scripturis divinitus inspiratis, vt repudiata vulgari loquendi consuetudine, verba sua ad sceintiae natrualis amussim appendant, abstrusisque et importunis locutionibus, de rebus vltra captum erudiendorum, populum Dei simplicem perturbent, eaque re viam ipsis ad scopum suum genuinum longè. [...] Quadam etiam huc trahuntur, ne ad sensum quidem oculorum examinanda, sed planè aliena à scopo nostro, vt circumstantiae textus arguunt: vt cum non de statu vel quiete astronomica,

der Konflikt durch eine angemessenere (präzisierende) Re-Interpretation angesichts des textuellen Kontexts („circumstantiae textus“) gelöst wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen, Kepler verwendet zum einen eine präzisierende Interpretation, zum anderen den Bedeutungsübergang von einer nach denn Sinnsvorstellungen wahren Bedeutungszuweisung zu einer nichtwörtlichen, schließlich die Akkommodation, die er versucht, von ihrem partikulären Charakter zu befreien und als etwas darzustellen, das zeitlosen und notwendigen Charakter besitzt.<sup>691</sup> Deutlich wird, dass er den Ausdruck *accommodare* und *accommodatio* weniger im Sinn eines Sich-Anpassens verwendet, als vielmehr im Sinn der Verwendung eines Mittels nach Maßgabe der Klugheit hinsichtlich der Erreichung des Zieles der beabsichtigten Kommunikation.<sup>692</sup> Aber es kommt ein weiteres Moment hinsichtlich des Sprachgebrauchs von *accommodare* bei Kepler hinzu. In Keplers *Mysterium Cosmographicum* werden Aspekte des göttlichen Schöpfungsprozesse selber mit diesem Ausdruck umschrieben.<sup>693</sup> Wenn man so will tritt neben die Vorstellung, dass die Heilige Schrift nicht anders könne, als so zu sprechen, wie sie es tut, das Moment hinzu, dass die Akkommodation nicht nur die Anpassung von Gottes Wort, sondern auch seine Schöpfung der zu umschreiben vermag. Zwar vermag das dem Täuschungsvorwurf zu

---

sed de duratione physica Telluris loquuntur, intereuntibus interim nascentibusque animalibus in ejus superficie; aut cum firmitudo soli, super quod ingrediuntur animalia, cum varijs eorum motibus comparatur: aut cum allegoria est, quâ per confirmationem columnarum Terrae, sopita bella, et publica tranquillitas innuitur.“

<sup>691</sup> Anders als die ältere Forschung scheint erst Heinrich Karpp, „Der Beitrag Keplers und Galileis zum neuzeitlichen Schriftverständnis“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67/1970, S. 40-55, wohl genau diesen Charakter der Akkommodation bei Kepler zu würdigen; ferner zum Thema Jürgen Hübner, *Die Theologie Johannes Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft*, Tübingen 1975, S. 210-229

<sup>692</sup> Vgl. etwa Kepler, *Tertius interveniens* [1610] (*Gesammelte Werke* 4, S. 196), wo heißt, dass die Heilige Schrift die „gemeinen popularischen Wissenschaft von natürlichen Sachen/ zu welcher die Menschen mit Augen und eusserlichen Sinnen gelanget/ sich gebrauchete.“ Auch Id., *Astronomia nova* [1609], *Introductio*, S. 29: „Jam vero et sacrae literae de rebus vulgaribus (in quibus illorum institutum non est homines instruere) loquuntur cum hominibus humano more; utuntur iis, quae sunt apud homines in confesso, ad insinuanda alia sublimiora et divina.“

<sup>693</sup> Vgl. Kepler, *Mysterium cosmographicum* [1596, 1621], *Praefatio* (*Gesammelte Werke* I, S. 9): „[...] ad illorum naturam coelorum numerum, proportiones, et motuum rationem accommodaverit.“ Oder S. 10: „Quod si [cogitabam] Deus motus ad distantiarum praescriptum aptavit orbibus, utique et ipsas distantias ad alicuius rei praescriptum accommodavit.“ Sowie: „[...] est consilio accommodata ad harmonicas rationes“.

begegnen, doch das, was noch jenseits des universalen und notwendigen Charakters der Akkommodation bleibt, ist das philosophische Gefälle zwischen *cognitio communis* als Sinneswahrnehmung und der *cognitio accurata* als der Erkenntnis der wahren Ursachen, nach der sich die *cognitio vulgaris* als falsch erweist – anders formuliert: Die situative Notwendigkeit ist noch immer hingeordnet auf die Vorstellung einer von jeder Situation unabhängigen wahren Erkenntnis.

In seiner umfangreichen Auslegungslehre *Institutiones hermeneuticae sacrae* von 1723 berührt Johann Jacob Rambach (1693-1735) gelegentlich Probleme der Verwendung des Gedankens der Akkommodation: im Sinn einer zwar ähnlichen, aber falschen Interpretation, als Kritik am *sensus mysticus*. Angesprochen werden in diesem Zusammenhang Hugo Grotius (1583-1645), Jean Leclerc (Clericus 1657-1736) und John Spencer (1630-1693),<sup>694</sup> die nicht allein den *sensus mysticus* nur für eine Akkommodation halten (*sensum mysticum pro nuda accommodatione*), sondern auch bestimmte messianische Verweise des Alten Testaments auf Jesus Christus.<sup>695</sup> An einer Stelle

---

<sup>694</sup> Zur Akkommodation in Spencers *De Legibus Hebraeorum Ritualibus & Earum Rationibus* und dem Einfluss des Maimonides Julius Guttmann, „John Spencers Erklärung der biblischen Gesetz in ihrer Beziehung Maimonides“, in: *Festschrift i anledning af Professor David Simonsens 70-aarige fødselsdag*, Kopenhagen 1923, S. 258-276; dazu auch, ohne offenbar diese Abhandlung zu berücksichtigen und ohne an die vorangegangene Akkommodationsdiskussion zu erinnern, Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnissprache*, München/Wien 1998, zur Akkommodation bei Spencer insb. S. 104-113.

<sup>695</sup> Vgl. Rambach, *Institutiones Hermeneuticae Sacrae, variis observationibus copiosissimisque exemplis Biblicis illustratae* [1723]. Editio quarta denuo recognita. Cum praefatione Ioannis Francisci Bvddei, Ienae 1732, lib. I, cap. II, § 11, S. 70, lib. II, cap. IV, § 6, S. 157, lib. III, cap. IV, § 9, 486ff, lib. IV, cap. II, § 13, S. 789/80, zum Vorwurf, die Auslegungen des Alten im Neuen Testament seien Akkommodationen. Ausführlicher ist Rambach in den postum edierten Erläuterungen zu seiner *hermeneutica sacra*, vgl. Id., *Erläuterung über seine eigene Institutiones Hermeneuticae Sacrae aus der eignen Handschrift des seligen Verfassers mit Anmerkungen und einer Vorrede von der Vortreflichkeit der Rambachischen Hermeneutica ans Licht gestellt von D. Ernst Friedrich Neubauer* [...Erster und Anderer Theil], Giessen 1738, lib. I, cap. II, § 8, S. 248/49, der *sensus accommodatus* als ähnlicher, aber falscher Sinn eingeführt. Es heißt u.a.: „Der *sensus* eines *loci* wird vom heiligen Geist intendiert, die *accommodatio* aber wird von uns angestellt.“ Ebd., cap. III, § 11, S. 271ff., kommt er zum *sensus mysticus*; in lib. II, cap. IV, § 6, S. 431-433, erörtert er die Behauptung, bestimmte alttestamentliche Bezüge auf Jesus Christus seien Akkommodationen (die im Grunde das gleiche Thema behandelnde Stelle seiner *Institutiones* wird in der *Erläuterung* nicht aufgenommen); lib. II, cap. IV, § 9, S. 258/59, legt die Kautelen für die *admiracula physica* der Schriftinterpretation dar.

kommt er dann auch auf die *accommodatio ad errores vulgares* zu sprechen.<sup>696</sup> In aller Ausführlichkeit ist genau das dann das Thema einer vier Jahre darauf gehaltenen Disputation.<sup>697</sup> Sie erlebt zwei Jahre später eine zweite, vermehrte Auflage.<sup>698</sup> Allen voran sind die Hauptgegner Spinoza und Balthasar Bekkers (1634-1698) *Mundi fascinati*.<sup>699</sup> Des Weiteren trifft die Kritik auch den englischen Gelehrten Thomas Burnet (ca. 1635-1715),<sup>700</sup> dessen viel diskutierte *Telluris theoriā sacram* von 1681 nicht nur im deutschen Sprachraum immer wieder Ablehnung erfährt.<sup>701</sup> Dazu gehört auch die Kritik des Newtonianers William Whiston (1667-1752), das ebenfalls ins Deutsche

<sup>696</sup> Vgl. Rambach, *Institvtiones* [1723], lib. II, cap. II, § 13, S. 140, sowie Id., *Erläuterung* [1738], lib. II, cap. III, § 13, S. 411.

<sup>697</sup> Nach meiner Kenntnis handelt es sich um die dritte, dem Thema direkt gewidmete *Disputatio*: als erster Theodor Hackspan (1607-1659) mit Id., *Disputatio de accommodatione Photinianis opposita*. In: Id., *Disputationum Theologicarum & Philologicarum Sylloge* [...], Altdorffi 1663, dann Johann Christoph Becmannus (Beckmann 1641-1717), *Dissertatio de Anthropopathia Styli sacri una ostendens S. Scripturam non loqui secundum opinionem Vulgi* [...] Praeside Joh. Christoph. Becmanno [...] In Acroaterio Majori Placido Eruditorum Examine subicit Fredericus Adolphus Maresius [...], Francofurt ad Vidrum s.a. [1711]; zwar erwähnt Becmannus, wenn ich es recht sehe, keine Namen (mit Ausnahme einer einmaligen Erwähnung Spinozas, mit dem er sich bereits in einem früheren Werk auseinandergesetzt hat, vgl. Id., *Lineae doctrinae moralis* [...], Lipsiae & Francofurt 1686, S. 75ff.

<sup>698</sup> Vgl. Rambach, *Dissertatio Theologica Qva Hypothesis de Scriptura Sacra, ad Erroneos Vulgi Conceptvs Adcommodata*, Modesto Examine subicitvr Qvam Praeside Ioannae Iacobo Rambachio [...] publice defendet Ioannes Fridericvs Stiebritz [...1727]. Editio II recognita denovo et avcta, Hales Magdeburgicae 1729. Diese Dissertation ist ohne Zweifel von Rambach, denn er verweist auf sie mit „diss. Nostra“, vgl. Id., *Institvtiones* [1723, 1732], lib. II, S. 140, Anm.

<sup>699</sup> Im Zusammenhang mit Bekker stützt sich Rambach immer wieder auf das wenige Jahre früher erschienene Werk Wilhelm Heinrich Beckhers (vor 1700-1768), *Schediasma Critico-Litterarium De Controversiis Praecipvis Balthasari Bekkero* [...] ob Librum cvi Titulum fecit: Die bezauberte Welt. Adiecta in fine Avctorvm Farragine, Qvi vel Bekkeri Scriptvm Refvtarvnt, vel Asseclarvm More illvd defendervnt. Regimonti ac Lipsiae 1721, der einen Literaturüberblick von außergewöhnlichem Umfang bietet und auch die niederländischen Streitschriften berücksichtigt.

<sup>700</sup> Schnell erlebt das Werke eine englische (Teil-)Übersetzung, dann die erweiterte lateinische Ausgabe sowie dann eine vollständige englische, die 1726 in der sechsten, 1759 in der siebten Auflage ist; in der Diskussion steht zudem seine *Archaeologia philosophicae* von 1692, die später gemeinsam mit seiner Erd-Theorie erscheint, vgl. Id., *Telluris Theoria Sacra, Originem & Mutationes Generales Orbis Nostri, Quas aut jam subiit, aut olim subiturus est, complectens. Accedunt Archaeologiae Philosophicae Sive Doctrina Antiqua de rerum Originibus*. Amsteladami 1694 (*Archaeologiae Philosophicae* S. 283-474).

<sup>701</sup> Zu Burnet (auch zu seinem cartesianischen Hintergrund) neben Jacques Roger, *La Théorie de la Terre au XVII<sup>e</sup> siècle*. In: *Revue d'histoire des sciences* 26 (1973), S. 23-48, Id., *The Cartesian Model and Its Role in 18th-Century Theory of Earth*. In: Thomas M. Lennon

übersetzt wurde.<sup>702</sup> Er kritisiert in *A new Theory of the Earth* von 1696 Burnet auch wegen seines ausgiebigen Gebrauchs des Akkommodationsgedankens und er formuliert dabei die traditionelle Maxime, dass der offenbare und wörtliche Sinn der Schrift der wahre und reale sei, sofern nicht überzeugende Vernunftgründe für das Gegenteil sprechen. In gewisser Hinsicht ist Whiston nur ein Echo einer ähnlichen Kritik Isaac Newtons (1642-1727) in seinem Briefwechsel mit Burnet.<sup>703</sup> Die Newton-Forschung, sofern sie sich damit überhaupt beschäftigt, vermochte meines Erachtens noch nicht zu klären, was genau Newton zu bedenken gibt, nicht zuletzt wohl deshalb nicht, weil man kaum die anhaltende Diskussion berücksichtigt.<sup>704</sup> Zwar war Newton mit Keplers Astronomie vertraut, er dürfte seine Kenntnisse aber wohl nicht aus einer direkten Lektüre von Keplers *Astronomia nova* bezogen haben, sondern über Thomas Streetes (1621-1689) *Astronomia Carolina* von 1661.<sup>705</sup>

---

(Hg.), *Problems of Cartesianism*. Montreal 1982, S. 95-112, Paolo Rossi, *I Segni del Tempo. Storia della Terra e Storia delle Nazioni da Hook a Vico*. Milano 1979, Mirella Pasini, *Thomas Burnet: Una Storia del Mondo tra Ragione. Mito e Rivelazione*. Firenze 1981, Gabriel Gohau, *Les sciences de la Terre aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris 1990, S. 85-100, Kerry V. Magruder, *Global Visions and the Establishment of Theories of Earth*. In: *Centaurus* 48 (2006), S. 234-257; zur Diskussion auch Marjorie Hope Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite*. Seattle/London (1959) 1997, S. 184-270.

<sup>702</sup> Vgl. Whiston, *Nova telluris theoria, das ist, Neue Betrachtung der Erde, nach ihrem Ursprung und Fortgang bis zur Hervorbringungen aller Dinge [...]* aus dem englischen übersetzt von M.M.S.V.S.M. Frankfurt 1713. Zu Whiston neben Maureen Farrell, *Life and Works of William Whiston*. New York 1981, sowie ausgiebig James E. Force, *William Whiston: Honest Newtonian*. Cambridge 1985, insb. S. 32ff; der allerdings den innovativen Charakter der Lösung Whistons (die er auf den Einfluß Newtons zurückführt) mächtig überschätzt, so auch in Id., *Samuel Clarke's Four Categories of Deism, Isaac Newton and the Bible*. In: Richard H. Popkin (Hg.), *Scepticism in the History of Philosophy*. Dordrecht/Boston/London 1996, S. 53-74, insb. S. 61ff.

<sup>703</sup> Newton, *The Correspondence of Sir Isaac Newton, Vol. II*, edited by H.W. Turnbull. Cambridge 1960, S. 331: „As to Moses I do not think his description of creation either Philosophical or feigned, but that he decribed realities in a language artificially adapted to the sense of ye vulgar [...] his business being not to correct the vulgar notions in matters philosophical, but to adapt a description of ye creation as handsomely as he could to ye sense & capacity of ye vulgar.“

<sup>704</sup> Vgl. z.B. Scott Mandelbrote, *Isaac Newton and Thomas Burnet: Biblical Criticism and the Crisis of Late Seventeenth-century England*. In: James E. Force und Richard H. Popkin (Hg.), *The Books of Nature and Scripture*. Dordrecht/Boston/London 1994, S. 149-178.

<sup>705</sup> Hierzu D. T. Whiteside, *Before the Principia: The Maturing of Newton's Thoughts on Dynamical Astronomy 1664-1684*. In: *Journal for the History of Astronomy* 1 (1970), S. 5-

Neben Spencer<sup>706</sup> und Wittich<sup>707</sup> führt Rambach in seiner *disputatio* auch John Wilkins an, dessen Verteidigung des Kopernikanismus ebenfalls ins Deutsche übersetzt wurde.<sup>708</sup> Indirekt spielt der Übersetzer Johann Gabriel Doppelmayr (1671-1750) auf Wilkins Verwendung des Gedankens der Akkommodation an, wenn es heißt, Wilkins erweise sich nicht nur als „rechtschaffender Philosophus“, der die der Wahrheit im Weg stehenden „Praejudicia“ ausräume, sondern auch als ein „guter Schrifftverständiger“ in dem Sinn, „dass die *Copernicanische* Grundsätze eben nichts gefährliches in sich enthielten/ sondern vielmehr zur grösseren Verherrlichung und mehreren Preiß des Schöpfers“ dienten; „und hierdurch hat er auch diejenigen Hindernissen zu heben gesucht/ welche die wahre *Astronomie*, in dem solche mehr auf die *Ration* als auf die *Sensus* ankommt/ nach dem letzten aber die meiste Menschen/ als die von Jugend auf dazu gewöhnet sind/ ihre *Conclusiones* zu machen pflegen/ so viele *Secula* untergedrucket.“<sup>709</sup> Johann Jakob Zimmermann (bis 1739) übersetzt nicht nur Burnets *Telluris theoriam sacram* ins Deutsche, sondern versucht sich in einer separaten Schrift, die Heilige Schrift mit der Kopernikanischen Theorie zu vereinbaren, *ohne* von der Annahme einer Akkommodation, die er den „Copernikanern“ zuschreibt, Gebrauch zu machen: Die Schrift habe sich nicht *in naturalibus ad captum vulgi* ausgerichtet, sondern sie sei auch hierbei ‚voller Wahrheit und Geheimnisse‘.<sup>710</sup> Wie es auch immer um den

---

19.

<sup>706</sup> Vgl. Rambach, *Dissertatio* [1727, 1729], insb. § 10, S. 37-40.

<sup>707</sup> Vgl. ebd., S. 8.

<sup>708</sup> Vgl. Wilkins, *Vertheidigter Copernicus, Oder Curioser und gründlicher Beweiß der Copernicanischen Grundsätze/ In Zweyen Theilen verfasst und dargethan/ [...]*. Leipzig 1713. Zu Doppelmayr Hans Gaab, Johann Gabriel Doppelmayr (1677–1750). In: Wolfgang R. Dick und Jürgen Hamel (Hg.), *Beiträge zur Astronomiegeschichte*, Band 4. Frankfurt/M. 2001, S. 46–99.

<sup>709</sup> Vgl. Wilkins, *Vertheidigter Copernicus, Vorbericht des Übersetzers*, unpag.

<sup>710</sup> Vgl. Zimmermann, *Scriptura s. Copernizans, seu potius Astronomia Copernico-Scripturaria bipartita*. Das ist: ein gantz neuer und ganz curioser astronomischer Beweissthum Des Copernicanischen Welt-Gebäudes aus Heiliger Schrifft [...] [1690]. Hamburg 1706, I, 1, S. 9: „Erkenne und bekenne ich in aller Demuth/ dass der Stylus der h. Schrifft keines wegs *popularis*, und auch nur *ad captum vulgi* accomodiret sey/ wie bißero die Copernikaner zu Behauptung ihres *Systematis* fingiret haben/ sondern vielmehr auch in den *Naturalibus* voller Wahrheit und Geheimnisse stecke; Ob gleich solche den Wiesen dieser Welt verborgen und thöricht scheinen möchten.“ Auch S. 26, ebenso S. 44-47, wo Zimmermann auf die ‚beiden

exegetischen Erfolg bestellt sein mochte – einige intrikate Stellen werden von Zimmermann in der ähnlicher Weise wie bereits zuvor in der Hinsicht aufgelöst, dass sie überhaupt keine für die Astronomie einschlägigen Aussagen machen.<sup>711</sup> Ähnliches unternimmt noch 1740 Johann Franz Bernd (bis 1760) in einer allerdings nur 30 Seiten umfassenden Untersuchung, die 1742 eine zweite Auflage erlebt.<sup>712</sup>

Gleichwohl haben um die Jahrhundertwende haben die neuen kosmologischen Lehren im deutschsprachigen Raum weithin zustimmende Diskussion gefunden<sup>713</sup>, davon zeugt gerade auch ihre Traktierung in der schönen Literatur.<sup>714</sup> Allerdings zu- meist noch unter dem Gesichtspunkt der Konziliation mit der Theologie bzw. der Heiligen Schrift. Ein Beispiel ist der an der Universität Basel lehrende Astronom und Mathematiker Peter Megerlin (1623-1686) mit seinem vergleichsweise schmalen Werk *Systema mundi Copernicanum*. Er – wie mittlerweile nicht ungewöhnlich – vollzieht diese Harmonisierung mittels der Akkommodation.<sup>715</sup> Nachdem er 17 durch- nummerierte Einwände gegen den Heliozentrismus zurückgewiesen hat, kommt er zur Harmonie mit der Heiligen Schrift, und es ist bezeichnend, dass dieser Einwand als

---

großen Lichter‘ eingeht.

<sup>711</sup> Vgl. u.a. zur Stelle *Pred 1, 4: Terrae in aeternum stat*, ebd., S. 92-94.

<sup>712</sup> Vgl. Bernd, *Scriptura sacra Copernici systemati mundi non contradicens*. Das ist: Neuversuchter Beweis, dass die Anhänger und Vertheidiger des Tychonischen Welt-Systematis wider das Systema der Copernicaner die Sprüche heiliger Schrift [...] nicht anführen können [...]. Magdeburg 1740.

<sup>713</sup> Vgl. den knappen Blick auf die deutsche Rezeption in Ernst Zinner, *Entstehung und Ausbreitung der copernicanischen Lehre* [1943]. Zweite Auflage, durchgesehen und ergänzt von Heribert M. Nobis und Felix Schmeidler. München 1988, S. 380-384; kaum mehr Informationen bietet Rainer Baasner, *Das Lob der Sternkunst. Astronomie in der deutschen Aufklärung*. Göttingen 1987, S. 69-77, auch hier besteht weitgehend Unkenntnis hinsichtlich der theologischen Auseinandersetzung.

<sup>714</sup> Mit weiteren Hinweisen Christof Junker, *Das Weltraumbild in der deutschen Lyrik von Opitz bis Klopstock*. Berlin 1932, Karl Richter, *Die kopernikanische Wende in der Lyrik von Brockes bis Klopstock*. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 12 (1968), S. 132-169, auch Id., *Literatur und Naturwissenschaft. Eine Studie zur Lysrik der Aufklärung*. München 1972, S. 131-139, Walter Schatzberg, *Scientific Themes in the Popular Literature and the Poetry of the German Enlightenment, 1720-1760*. Bern 1973.

<sup>715</sup> Vgl. Megerlin, *Systema mundi Copernicanum, Argumentis invictis demonstratum, & conciliatum theologiae*. Amstelodami 1682, S. 76: „Cum itaque Spiritus S. in descriptione magnitudinis & figurae Terrae non ipsam rei veritatem exprimat; sed vulgi ruditati se accomodans de illis polulariter loquatur, prout oculis noistris sese ingerun; [...]“.

Argument „a contrario“ läuft: „Sententia Copernici locutionibus S.S. conciliata“.<sup>716</sup> Zuvor bereits hat er bei der Erörterung des Arguments „ab absurdo“ darauf hingewiesen, dass in der Zwischenzeit auch orthodoxe reformierte Theologen die Theorie akzeptiert hätten<sup>717</sup> und selbst bei den Katholiken „adstipulatores liberioris animi“ gefunden habe.<sup>718</sup> Den Namen hat dieses Argument, weil die Autorität der Heiligen Schrift dagegen steht. Megerlin führt dieses Argument als eine Reminiszenz an seine Studienzeit 1644 in Tübingen bei dem lutheranische Theologen und Mathematiker Johann Jakob Hainlinius.<sup>719</sup> Er kann dieses Argument dann auch so erörtern, als wenn es zuvörderst ein Problem der Lutheraner wäre und kann gleich einen Seitenhieb im Blick auf das Mysterium der Eucharstie bei wörtlicher Deutung der Einsetzungsworte los werden. Im Blick auf die Natur gelte ein Analogon zur *analogia fidei* bei der Interpretation der Heiligen Schrift:

at in *naturalibus* [...] videtur adhibendum esse analogiam naturae; & verum ac genuinum sensus, non ex Libro Scripturae, sed naturae petendum, quod utriusque idem sit autor: sed scopus Spiritus S. in Scriptura longè sublimior est, quam ut nos doceat sapientiam hujus seculi; imò eam à se quasi abdicatm ac si cum *Paulo* nihil sciret praeter Jesum Christum crucifixum: ideò, ut scopum suum on omni genere hominum, etiam in pueris & vulgo obtineat, utitur de rebus natrualibus incidenter loquens sermone vulgari ac formulis receptis, etsi opinionibus ex praejudicio sensuum erroneis innitantur.<sup>720</sup>

Die Pointe ist klar: zwei Bereiche werden in ihrem Gebiet in ähnlicher Weise durch ein Konzept der Analogie bestimmt. Überschneidungen, die im Blick uaf die Heilige Schrift und die Anwendung der *analogia fidei* in ihr zu den anderen Quelle von Wissensansprüchen entstehen, werden durch die Limitierung des Scopus und den Akkommodationsegdanken erreicht. Nach einer Reihe entsprechender Deutungen von Biblestellen kann Megerlin für

---

<sup>716</sup> So im „Elenchus rerum“, am Ende des Werks, vgl. Megerlin, (S. 86).

<sup>717</sup> Vgl. ebd., S. 70. „[...] imò etiam ex Doctroibus Theologiae Othodoxis nonnulli assensum suum publicis scriptis contestari sunt [...]“. Er nennt Seth Ward (1617-1689), John Wallis (1616-1703) sowie Christoph Wittich und Frans Burman (1628-1679).

<sup>718</sup> Ebd.; er nennt Gassendi, Mersenne, Godfredus Wendelinus, Ismael Bullialdus (1605-1694) und Descartes.

<sup>719</sup> Vgl. ebd., S. 72.

<sup>720</sup> Ebd., S. 74.

diesen Teil seiner Überlegungen abschließend festhalten: „Cum itaque Spiritus S. in descriptione magnitudinis & figurae Terrae non ipsam rei veritatem exprimat; sed vulgi ruditati se accommodans de illis populariter loquatur, prout oculis nostris sese ingerunt [...]“.<sup>721</sup> Im Anschluß daran deutet er dann auch entsprechend das Joshua-Beispiel („sufficere veritatem sensus & apparentiae, uti vulgus eam percipit“) sowie Ps. 19.

Ohne die Beispiele fortzusetzen, wird deutlich, dass der Akkommodationsgedanke noch am Beginn des 18. Jahrhunderts bis in die Zeit von Rambachs Disputation nach wie vor im Zuge einer Diskussion, die vermutlich ihre größte Dichte im ersten Drittel des Jahrhunderts erlebte ein Thema und ein Problem darstellte<sup>722</sup> – und das selbst dann, wenn man die kopernikanische Theorie aus extrabiblichen Überlegungen den Vorzug gab: 1726 erscheint ein Werk von Johann Hermann Becker (1698-1774), in dem im Blick auf zahlreiche Bibelstellen (allein die Auflistung der behandelten *loca Scripturae Sacrae* umfasst zwei Seiten), wo ausführlich Aspekte der Akkommodation (*accommodatio ad captum vulgi*) ebenso abwägend wie kritisch erörtert werden.<sup>723</sup> Er hält in seiner Schrift mit dem programmatischen Titel *Theoria motae*

---

<sup>721</sup> Ebd., S. 76.

<sup>722</sup> In einer anonym veröffentlichten Abhandlung: Vergleichung der neuen Hermeneutik mit der Erklärungsart des Spinoza. In: Schwäbisches Magazin von gelehrten Sachen auf das Jahr 1776, Drittes Stück, behandelt der Verfasser auch Spinozas Darlegungen zur Akkommodation, die er parallelisiert mit dem Akkommodationsgedanken (S. 149ff), wie er von Johann Salomo Semler auch für das Neue Testament am wirkungsvollsten in der zweiten Hälfte des 18. Jhs. vertreten wurde, zum Hintergrund L. Danneberg, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der *hermeneutica sacra*. Der anonyme Verfasser weist eine solche Erklärungsweise zurück (S. 150): „Wenn sich die Apoestel so nach ihren Zuhörern hätten richten wollen, so wäre es übel um die so selige Wahrheit gestanden, daß nemlich dieser Jesus, den die Juden gekreuzigt hatten, lebe dun wider auferstanden sei“ Sowie S. 151/52: „Quo tempore scripserint Auctores librorum sacrorum. Diß fordert Spinoza, und so auch die neure Ausleger [...]. Si Auctores scribunt, scribunt & ipso hoc tempore, non vero scribunt tempore aliorum, & hominibus isto tempore viventibus illam operam praecipue destinant. Nein! Ein jeder Schriftsteller hat eigentlich im Sinn, für alle Menschen und für alle Zeiten zu schreiben, wenn anders sei sein Buch sich mit Dingen beschäftigt, die wir alle wissen können und wissen sollen, die man in allen Zeitverstehen soll. [...] Wenigstens haben die Apostel für die ganze Welt geschrieben, weil es nicht ihr Wort, sondern Gottes Wort ist, das ewig und unveränderlich bleibt.“ Dem steht um die Jahrhundertwende auch für die *hermeneutica sacra* eine Bedeutungsauffassung entgegen, die sich knapp auf die Formel bringen lässt *sensus auctoris et primorum lectorum* oder *auditorum*, vgl. L. Danneberg, Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption. In: Dieter Burdorf und Reinold Schmücker (Hg.), *Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*. Paderborn 1998, S. 81-105.

<sup>723</sup> Vgl. Becker, *Theoria Motae Circa Solem Telluris Scripturae non Immica. Sive Demonstratio Biblico-Astronomica: Non inesse Philosophiae huic aliquid Scripturam*

*circa Solem Telluris, Scripturae non inimicae* an der Präferenz der kopernikanischen Theorie festund kann diesen Wissensanspruch mit gutem Gewissen auch den Theologen empfehlen. Zugleich stimmt er mit ihnen überein, dass die Heilige Schrift nicht *ex vulgi opinione* oder *secundum opinionem vulgi* spricht. Er schließt explizit an Christian Wolff (1679-1754) an, dass die heiligen Schriftsteller nach der Erscheinung (*Apparenz*) schreiben. Und auch bei findet sich der Hinweis, daß selbst die Gelehrten, wenn es denn paktischs sei, nicht anders sprächen. Ein fünf Jahre zuvor erschienenenes Werke Johann Jacob Schleuchzers (1672-1733) zu *Hiobs-Natur-Wißenschaftt, verglichen mit der Heutigen* erfährt eine Zensurierung aufgrund der in ihm vertretenen kopernikanischen Auffassungen.<sup>724</sup>

Besonders kritikwürdig erscheint Rambach die Vorstellung, die Heiligen Schriftsteller hätten sich *ad captum vulgi loqui* bequemt, wenn es um die *accommodatio ad fidem et mores* gehe – das zielt dann insbesondere gegen Spinoza und Bekker,<sup>725</sup> aber auch gegen Wittich.<sup>726</sup> Nachdem der *status controversiae* durch Konzessionen an das

---

violans; nec Scripturae aliquid Philosophiam hanc Infringens [...]. Raceburgi 1726, § IX-XVI, S. 14-27, sowie insb. zum Aufgehen und Untergehen der Sonne § XXVII-XXIX, S. 52-60, rsümierend § XXXIV, S. 74-76; dabei stützt er sich auch auf zwei von seinem Lehrer, dem Mathematiker Peter Becker (1672-1753), geleiteten Disputationen: Id., *Miraculum retrocedentis in sciaterico Achasi umbrae solaris, in fidem promissi divini, per prophetam Esaiam Hiskiae regi dati* [...]. Rostochii 1708, sowie Id., *Miraculum solis atq[ue] lunae in hemisphaerio Gabaonis et Ajalonis ad mandatum Josuae stantium* [...]. Rostochii 1703.

<sup>724</sup> Vgl. Schleuchzer, *Jobi Physica sacra, Oder Hiobs Natur-Wißenschaftt, verglichen mit der Heutigen*, Zürich 1721; der Tenor seiner Erläuterung überrascht nicht mehr, zitiert nach Irmgar Münch, *Geheiligte Naturwissenschaft, Die Kupfer-Bibel des Johann Jakob Scheuchzer*. Göttingen 2000, S. 40: „Unsere Iobische Physica ist nicht Systemtica. Es ist keine Abtheilung in eine Genral un Special-Physic. Es sind auch die besonderen Materien nicht jede unter ihren behörigen Titel tractirt. Job und seine Freunde reden von den Werken Gottes/ wie dies ihnen zu Gesicht und Gemüth kommen. Es ist dies Jobische Lehr- und Schreib=Art auch der heutigen so delicaten Welt angemessen/ und sind die besten Philosophi der Meinung/ man habe in Schulen allzufrüh dcem Methodum Systematicum eingeführt/ damit aber verderbt/ als gut gemachte/ die Natur an das Systema gebunden/ da diese vielmehr hätte eingerichtet werden nach jener.“ Erst rund zwanzig Jahre später erscheint das Werk dann verändert erneut, zum Vorgang Eduard Fueter, *Geschichte der exakten Naturwissenschaften in der schweizerischen Aufklärung* (1680-1780). Aarau 1941, S. 38ff.

<sup>725</sup> Vgl. Rambach, *Dissertatio* [1727, 1729], § VIII, S. 28-31, sowie § XI, S. 40/41, und passim.

<sup>726</sup> In Wittich, *Dissertationes dvae* [1653], trägt das III. Kapitel die Überschrift: „Ostenditur multis locis Scripturae, qui circa res practicas & morales, locutiones continent, secundum opinionem hominum à veritatet recedentem“; das ist bereits früher bei Wittich moniert worden, so etwa von Valentin Alberti, *Diploàn Κέppα Quod est Cartesianismus et Coccejanismus Belgio hodie molesti, nobis suspecti [...] adducati, et quae Errores, nostrqueque Ecclesiae Inteersse examinati*, Wittebergae 1708. Alles hängt dann freilich davon ab, welche

Unproblematische bei der Kondeszendenz Gottes geklärt ist,<sup>727</sup> führt Rambach die Gründe zur Erklärung der Irrtümer an, welche aus seiner Sicht die Akkommodation begleiten.<sup>728</sup> Nicht zuletzt seien es Verstöße gegen das hermeneutische Regelwerk.<sup>729</sup> Entscheidend jedoch ist – wie erwartet – etwas anderes: Nicht, dass sich Gott überhaupt nach den menschlichen Schwächen richte, vielmehr die durch die Akkommodation angenommene Zweiteilung. Sie bedroht einen Universalismus: Nicht der Mensch als solcher sei der Akkommodation (der Kondeszendenz) bedürftig, sondern nur diejenigen, die nicht zum richtigen Gebrauch der Vernunft, nicht zur *cognitio philosophica* finden. Die beiden zentralen Probleme werden bei Rambach direkt artikuliert. Das erste, die Stoßrichtung des Theologen gegen den Philosophen, zeigt sich bei ihm immer wieder unverhohlen; und ebenfalls direkt spricht er das zweite Problem an, die Akkommodation als drohende Unterstellung von *simulatio* oder Lüge:

Es ist aber diese *opinio* [...] gefährlich, indem sie die heilige Schrift in *suspicionem mendacii* bringt, und ihren Credit gar sehr schwächet und verringert, ja da sie machet, daß ein jeder Phantast: seine Einfälle also rechtfertigen kan. Denn wenn die heilige Schrift sich darnach richten soll, so darf man nur sagen, sie habe da geredet nach dem Begriff des Pöbels, und habe den Gelehrten Freyheit gelassen, nach der wahren Beschaffenheit einer Sache davon zu philosophieren [...]. Daher es hernach kommt, daß man der Schrift eine Pöbel=Philosophie, wie einige ungewaschene Philosophi geschrieben haben, zueignet und dieselbe also verächtlich macht.<sup>730</sup>

Dass die Heilige Schrift Lügen und eine Pöbel-Philosophie enthalte, sind aus theologischer Sicht die beiden Unerträglichkeiten. Bei Rambach bleibt noch ein Moment hervorzuheben: Sie drohe, die Schrift der Beliebigkeit, der subjektiven Willkür zu überantworten. In der Tat fehlt ein ebnsno *beständiges* wie *verlässliches* Kriterium,

---

*locutiones* gemeint, vor allem inwieweit solche des Neuen Testaments eingeschlossen wurden.

<sup>727</sup> Vgl. Rambach, *Dissertatio* [1727, 1729], sect. II, § 1, S. 42-47.

<sup>728</sup> Erst werden die *causae*, dann die *effectus* behandelt, vgl. Rambach, ebd., S. 47-55, sowie S. 55-59.

<sup>729</sup> Vgl. ebd., S. 49-55, wo sieben hermeneutische Regelverstöße angeführt werden.

<sup>730</sup> Rambach, *Erläuterung* [1738], lib. III, § 9, S. 258/59.

um zu entscheiden, was nur als *populariter* in der Heiligen Schrift anzusehen sei und das wird zum zentralen Problem in der zweiten Debatte um die Akkommodation.

Die Verteidigung der Disputation Rambachs oblag Johann Friedrich Stiebritz (1707-1772), der später als Kommentator und Verteidiger Christian Wolffs wirkte.<sup>731</sup> Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750), er tritt ebenfalls als Anhänger Wolffs hervor, leitet 1732 eine Disputation, in der ausschließlich das VII. Kapitel zur Auslegung aus Spinozas *Tractatus* mit einigen Auslassungen satzweise kommentiert und beurteilt wird. Sie erlebt 1739 eine zweite Auflage. Bilfinger zeigt sich dabei immer wieder bemüht, die Beurteilungen sachgerecht ausfallen zu lassen.<sup>732</sup> Allerdings wird dabei der Akkommodationsgedanke im wesentlichen nur an einer Stelle kommentiert.<sup>733</sup> In dem Höhepunkt der Diskussion der Akkommodation im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts ist man zugleich vorsichtig. Just Christian Wolff mag als Biespiel dienen. 1706 übernimmt er eine Professur für Mathematik in Halle und gibt zweifelsfrei der kopernikanischen Theorie den Vorzug, wenn auch nicht aus korrekten Gründen.<sup>734</sup> In der dem

<sup>731</sup> Vgl. Stiebritz, *Erläuterung Der Vernünfftigen Gedancken Von den Kräfte[n] Des Menschlichen Verstandes* [...]. Halle im Magdeburgischen 1741 (Wolff, *Gesammelte Werke*, III. Abt., 8), der betont, dass er seit 1731 in Halle (und Gießen) über Wolffs Logik gelesen habe (ebd., § 22, S. 23). – 1767 präsidiert er einer Dissertation zu Schlüsselstellen des Römerbriefs, Id. und Johannes Andreas Petrus Mullerus (1743-1820), Diss. Inaug. *Hermeneutica Rom.* V. 12, 13, 14. Halae 1767.

<sup>732</sup> Vgl. Bilfinger, *In Benedicti Spinosæ Methodvm Explicandi Scriptvras Sacras Brevibvs Notis Animadvertit Commentationemqve* [...] Ad Dispytandvm Proposvit Georgivs Bernh. Bilfinger [...] Respondente Pavlo Pintzger [...], Tvbingae 1732.

<sup>733</sup> Vgl. ebd., S. 8/9.

<sup>734</sup> Vgl. Wolff, *Kurtzer Unterricht von den Vornehmsten mathematischen Schriften* [...1710]. Neu, verbesserte und vermehrte Auflage, Franckfurt und Leipzig 1750 (*Gesammelte Werke* XI. Abt., Bd. 15, 2). Dort teilt er die Ansicht (cap. IX, § 215, S. 132), dass Kopernikus „zu einer wahren Astronomie den Grund gelegt“ habe, indem er die „Lehre von der Bewegung der Erde um ihre Axe und um die Sonne eingeführt, und dadurch die verwirreten *Epicyclos* und *Epicycpepicyclos* auf einmal verbannet.“ Auch Id., *Anfangs-Gruende aller mathematischen Wissenschaften* [1710, 1750], *Anfangs=Gründe der Astronomie*, § 366, S. 1291/92, wo es über die ptolemäische Theorie heißt: „so haben sie an die großen Circul kleine Circul gesetzt, welche sie *Epicyclos* genennet haben, und sich eingebildet, als wenn der Planet in der Peripherie des klieinen Circuls umliefte, dessen Mittelpunctin dem großen sich verrückte. Ja, wenn sie mit den *Epicyclis* nicht auskommen konten, so so setzen sie den Mittelpunct eines dritten Circuls in die Peripherie des andern und nennten in *Epicycpepicyclum*. Und doch bey allen diesen erdichteten Dingen, von welchen sie versichert waren, daß sie in dem Himmel nicht anzutreffen wären, konten sie doch nicht auskommen.“ Zum Einfachheitsbegriff heißt es dann (§ 367, S. 1292): „Denn ihr werdet begreifen, daß der

Werk vorangesezten *Kurtzer Unterricht von der Mathematischen Methode, oder Lehrart* wählt Wolff zur Illustration, dass die Mathematik genau den Unterschied zwischen Erfahrungssätzen, die jeder selber nachvollziehen kann, und solchen, die nicht jeder zu jeder Zeit gewinnen könne und Verallgemeinerungen achte:

Denn wenn man z.E. in der Astronomie von der Bewegung der Sonnen redet, führet man keinen besonderen Fall an, daß die Sonne au- und untergehet, indem es ein jeder alle Tage sehet. Ander sei es demgegenüber wenn man Hingegen, wenn man von der scheinbahren Grösse der Sonen redet, führet man besondere Fälle an, wie groß neamlich ihr *Diameter* zu dieser und einer anderen Zeit von diesem und jenem Astronomo durch Hülfe der dazu gehörigen Instrumente sey gefundne worden, weil dieses Erfahrung nicht ein jeder haben kann, noch zu aller Zeit, wenn er sie verlanget.<sup>735</sup>

An dieser Stelle wählt Wolff zwar ein nichtkopernikanische Beispiel des Sonneauf und –untergangs, aber das spielt in der Hinsicht keine Rolle, da man den Punkt, den das Beispiel illustrieren soll, wenn auch weniger einleuchtend, auch mit dem Beispiel in kopernikanischer Gestalt hätte wählen können. Vermutlich spielen allgemeine Rücksichtnahmen auch hier eine Rolle.

Wie auch immer: Zentral ist auch für ihn – sicherlich nicht zuletzt unter dem Einfluss der cartesianischen Philosophie – die Unterscheidung zwischen *cognitio philosophica* und *cognitio historica*. Letztere begreife nach den Phänomenen und werde auch *vulgaris* genannt.<sup>736</sup> Erstere bestimmt er mit seiner bekannten Formel als *scientia possibilium quatenus esse possunt*; sie beschäftige sich mit den möglichen Dingen als

---

Welt-Bau, welchen ich beschreiben werde, durch kurtze Wege das leiste, was durch Umwege geschähe, wenn die Erde sich nicht bewegen solte. Nun müsset ihr gestehen, daß es eine grössere Weisheit ist, eine Maschine zu ersinnen, welche durch einen kutzen Weg etwas ausrichtet. Derowegen würde folgen, daß der menschliche Verstand weiser wäre, als Gottes welcher böse Gedancke keinen Menschen jemals in den Sinn kommen solle.“

<sup>735</sup> Wolff, *Anfangs-Gruende aller mathematischen Wissenschaften* [1710, 1750], S. 5-32, hier § 34, S. 19.

<sup>736</sup> Vgl. Wolff, *Elementa matheseos universae*. Tomus III [...], Halae 1733 (*Gesammelte Werke*, II. Abt., Bd. 31), *Elementa Astronomiae*, Theorema 27, Scholion 3-6, §§ 626-629, S. 608-611, wo es ebd. S. 610 heißt: „Scriptura itaque cum de rebus naturalibus verba facit, non ad scientiam, sed ad historiam naturalem pertinentia trahit, quippe non solis Philosophis veri nominis, sed vulgo etiam & literatis in rebus naturalibus non altius vulgo sapientibus intelligenda.“

solche und dabei kennt sie keine Grenzen.<sup>737</sup> Von der *cognitio historica* stammen ihre *res possibiles*. Er grenzt allerdings noch die *cognitio mathematica* ab, die über die philosophische Erkenntnis hinaus die Quantität eines Dinges zu erkennen erlaubt und sich damit die vollkommenste Erkenntnis erweise.<sup>738</sup> Wolff meidet in dem Kapitel seiner *Philosophia rationalis*, das sich mit der Interpretation der Heiligen Schrift beschäftigt, die Erwähnung des Akkommodationsgedankens, auch wenn er zur Illustration zweier hermeneutischer Regeln ausführlicher auf das Joshua-Beispiel eingeht.<sup>739</sup> Nach eigenem Bekenntnis gehört für Wolff zu den zentralen Motiven für seine Definition der Philosophie gerade der Streit um die kopernikanische Theorie und die Frage der Entscheidung philosophischer, insbesondere physikalischer Fragen durch die Heilige Schrift:<sup>740</sup>

„Als ich 1709. Meien Anfangs-Gründe der Aeronometrie bekannt machte, so gab ich in der Vorrede derselben eine Definition der Philosophie, auf welche ich 1704 gekommen war, da ich bey Gelegenheit des Copernicanischen Weltbaues untersuchte, ob man philosophische und absonderlich physicalische Fragen aus der Hieligen Schrift entscheiden können oder nicht;. Und wie ich im folgenden Jahre hiervon An den berühmten Breßlauischen Theologen Neumann, davon etwas erwähnete; so machte er zwar anfänglich einige E; nachdem er aber meine

<sup>737</sup> Vgl. Wolff, *Philosophia rationalis Sive Logica* [...1728]. Editio Tertia emendatio [...], Francofurti & Lipsiae 1740 (*Gesammelte Werke* II. Abt., Bd. I/1-3), cap. I, § 5: „Nullus cognitionis rationum decernimus limites.“

<sup>738</sup> Vgl. ebd., *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, cap. 1-2, S. 1-27.

<sup>739</sup> Vgl. Wolff, *Philosophia rationalis* [1728, 1740], part. II, sect. III, cap. VII, S. 692-706, die Joshua-Stelle wird herangezogen zu § 969, S. 692/93, sowie zu § 972, S. 695/96; auch Id., *Anfangs-Gruende aller mathematischen Wissenschaften* [1710, 1750], *Anfangs=Gründe der Astronomie*, §§ 368f, S. 1293-95, wo er zu zeigen versucht, daß die biblischen Passagen nicht mit der Unbeweglichkeit der Sonne disharmonieren. In Id., *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, cap. I, § 8, S. 3/4, kommt er zwar indirekt auf die heliostatische Theorie zu sprechen auch auf die Ursache der Ellipsenbewegung nach der Theorie Newtons zu sprechen kommt, doch nur als Beispiel des Unterschiedes zwischen *Historica cognitio* und *cognitionis philosophica*, so dass es nichts für die Anerkennung oder Ablehnung der heliostatischen Theorie sagt; gleich gilt für die Sonne, respektive die Mittagshitze (*calor meridianus*) §13, S. 6, und § 14, S. 6/7, erneut Newton § 15, S. 7, und § 16, S. 7/8., erneut Mittagshitze § 17, S. 8 und § 18, S. 9.

<sup>740</sup> Vgl. Wolff, *Ratio praelectionum Wolfianarum in Mathesin et Philosophiam universam* [...]. Halae 1718, sectio II, § 2, S. 107.

Meinung deutlicher einsahe; bekannte er aufrichtig, daß seine Einwürffe nichts ausrichten könnten.“<sup>741</sup>

Die Philosophie ziele nicht auf das, was nach der Offenbarung wirklich sei, sondern nur auf das Mögliche, in diesem Fall also darauf, die Antworten auf die Frage nach der Erdbewegung gegeneinander abzuwägen.<sup>742</sup>

Dennoch scheint Wolff es zu vermeiden, auf die potentiellen Konflikte mit der Heiligen Schrift und auf den Gedanken der Akkommodation einzugehen. So fehlt noch in der Mitte des Jahrhunderts in dem Kapitel seiner zuerst 1728 erschienenen *Philosophia rationalis*, das sich mit der Interpretation der Heiligen Schrift beschäftigt, jede Erwähnung des Gedankens der Akkommodation, auch wenn er zur Illustration zweier hermeneutischer Regeln ausführlicher auf das Joshua-Beispiel eingeht<sup>743</sup> und er seinen *Anfangsgründen der Astronomie* zu zeigen versucht, dass die die biblischen Passagen nicht mit der Unbeweglichkeit der Sonne disharmonieren.<sup>744</sup> Gleichwohl vollzieht sich eine Entwicklung, an deren Ende nicht nur die Akkommodation als (situativ) notwendig erscheint, sondern die sie in etwas verwandelt, dass der „Pöpel-Philosophie“ eine eigene Dignität zu verleihen erlaubt. Das geschieht, indem nicht nur die *cognitio vulgaris* gegenüber der *cognitio philosophica* in spezifischer Weise ein Eigenrecht zugesprochen erhält, sondern auch philosophisch zu begründen versucht wird.

---

<sup>741</sup> Wolff, *Von den philosophischen Vorlesungen*. Das erste Hauptstück. Von dem Endzwecke der philosophischen Vorlesungen [1735]. In: Id., *Des weyland Reichs-Freyherrn von Wolff übrige theils noch gefunde Kleine Schriften*. Halle 1750 (*Gesammelte Werke*, I. Abt. Bd. 22) S. 597-678, hier S. 597/98.

<sup>742</sup> Den drohende Konflikt mit anderen Diszplinen, insb. mit der Theologie, wird durch die Unterscheidung von zwei Philosophiebegriffen zu vemeiden versucht; der weite Begriff beziehe sich danach nur auf eine „Fertigkeit“, vgl. auch Stiebritz, *Erläuterung Der Vernünftigen Gedancken* [1741]. § 45, S. 58; zur Theologie dann speziell die nachfolgenden Seiten.

<sup>743</sup> Vgl. Wolff, *Philosophia rationalis* [1728, 1740], part. II, sect. III, cap. VII, S. 692-706, die Joshua-Stelle wird herangezogen zu § 969, S. 692/93, sowie zu § 972, S. 695/96.

<sup>744</sup> Vgl. Wolff, *Anfangs-Grunde aller mathematischen Wissenschaften* [...1710], Bd. 3, Halle 1750 (*Gesammelte Werke*, I. Abt., Bd. 14), *Anfangs=Gründe der Astronomie*, §§ 368/69, S. 1293-95

1724 will Johann Bernhard Wiedeburg (1687-1766), Inhaber eines mathematischen Lehrstuhls, zeigen, dass die kopernikanische Theorie „der heiligen Schrift nicht zuwider“ sei. Dabei erörtert er auch den Nutzen des Gedankens der Akkommodation, nicht zuletzt in der Gestalt, die ihm Wittich verliehen hat.<sup>745</sup> In seinem *Specimen Matheseos Biblicae*, von denen sieben Stücke erschienen sind, kommt er bei der Deutung mathematisch in irgendeiner Weise aufschlussreicher Passagen des Alten Testaments immer wieder auf die Verteidigung der kopernikanischen Theorie zu sprechen.<sup>746</sup> Im *Prooemium* des *Specimen primum* verweist er auf diese Disputation und seine Auffassung erscheint weithin unverändert.<sup>747</sup> 1726 versieht er das in vielfacher Hinsicht aufschlussreiche Werk *Eines Anonymi Klare und Schriftmäßige Erörterung Der Frage Ob des Cartesii Meynung, dadurch er behauptet daß die Sonne stille stehe und die Erde sich bewege, der h. Schrift zu wieder lauffe?* mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen, in denen er sich auch mit den anonym bleibenden Kritikern seiner Disputation von 1724 auseinandersetzt.<sup>748</sup> Gottlieb Stolle (1673-1744) steuert eine

<sup>745</sup> Wiedeburg, *Systema Copernicanvm Scripturae sacrae non esse oppositvm Oder: [...]*, Praeside Io. Bernardo Widebvrgo [...] Demonstrat et [...] svbmittet Io. Christophervs Haynisch [...], Jenae 1724, § 42, S. 14: „In rebus naturalibus vero loquitur Scriptura S. secundum veritatem generalem. Hoc Wittichivs in consensus veritatis physicae cum Scriptura S. se eo usque demittat ad hominess ut pater ad infants, loquens & balbutiens secundum illorum captum, licet sciat formulas non accurate quadrare veritati & tantum ex relatione sui ad infants pproferri.“

<sup>746</sup> So etwa im vierten und fünften Beitrag, vgl. Wiedeburg, *Matheseos Biblicae Specimen Quartvm. Exhibens Explicationes locorum Mathematicorum, Qvae in libris Chronicorum Esdrae Nehemiae & Iobi occvrvnt*, Ienae 1728, *Prooemium*, S. 30 sowie S. 60, ferner Id., *Matheseos Biblicae Specimen Qvintvm. Exhibens Explicationes Locorum Mathematicorum Qvae in Hagiographis & Apocryphis Scriptvrae libris occvrvnt*, Ienae 1729, S. 9ff.

<sup>747</sup> Wiedeburg, *Matheseos Biblicae Specimen Primvm. Exhibens Explicationes Locorum Mathamticorum qvae in genesi Occvrvnt*, Jenae 1727, wo (S. 8) es unter Bezugnahme auf seine Disputation heißt, „ubi plura afferuntur loca, in quibus Scriptura S. se eosque demittit ad homines, ut pater ad infantes loquens, & balbutiens secundum illorum captum, licet sciat, formulas non accurate quadrare veritati, & tantum ex relatione ad infantes proferri, quo simili non ineleganti uititur VVittichivs in consensu veritatis physicae cum theologia. Ex his haud difficulter judicare licet, quid stauendum sit de eorum conatibus, qui physicas divinas compilare, & res naturales rationi subjectas non ex principoiis & obseruationibvs philosophicis, sed ex S. Bibliis & descriptionibus biblicis explicare aussu sunt, ideoque pro canone habent: in physicis philosophiae cultorum verbum Dei revelatum tanquam otimum naturae interpretem sequi debere.“ Auf S. 15 verweist er beim Akkkommodationsgedanken auf Augustin und ausführlich erörtert er die Stelle mit den beiden ‚großen Lichter‘, S. 35-49, auch mit Hinweis auf Kopernikus.

<sup>748</sup> Vgl. Wiedeburg, „Vorrede“, in: *Eines Anonymi Klare und Schriftmäßige Erörterung*, Jena 1726, unpag.

gelehrte Vorrede bei, in der er im großen und ganzen aufräumt mit den antiken, der *Maxime quod antiquissimam quodque sit verissimum* folgenden Genealogiebildungen zur heliostatischen Auffassung.<sup>749</sup> Fünf Jahre später erscheint ein erneuter Abdruck, ergänzt um weitere Anmerkungen Wiedeburgs.<sup>750</sup>

Bereits in einer Anmerkung zur ersten Auflage geht Wiedeburg ausführlich auf das ein, was man mittlerweile unter dem Gedanken der Akkommodation zu erörtern pflegte.<sup>751</sup> So betont er, es sei aus dem Umstand, dass die „heilige Schrift die Wahrheit redet“, nicht zwingend zu schließen, dass daraus auch die „wahre Beschaffenheit“ der Sache zu erkennen sei, über die gesprochen werde; denn die „Rede wohl kann wahr seyn, wenn sie gleich die eigentliche Verhältniß der Sachen nicht ausdrückt“. Bei dem illustrierenden Beispiel – das *Funkeln der Sterne*“ – könne sowohl die „philosophische Art“ zu reden, als auch, wenn man „eine historische *Relation* angestellt“ habe, wahr sein.<sup>752</sup> Zudem werde ein „kluger Mensch seine Weißheit in natürlichen Dingen bey dem Vortrag göttlicher Wahrheit billig“ verhehlen, „damit er so wohl von Ungelehrten als Gelehrten möge verstanden werden“. Abschließend wird anhand eines *argumentum a minori ad maius* geschlossen: „wie vielmehr wird der allein weise Gott, der von gantzen Hertzen will, dass jederman zur Erkänntniß der Wahrheit komme, in seinem Vortrag sich solcher Redens-Arten bedienet haben, welche Einfältige und Gelehrte zu begreiffe vermögend sind.“<sup>753</sup> Die Heilige Schrift rede nicht „gründlich“ über bestimmte Sachen, „aber auch nicht falsch“.<sup>754</sup>

Zum Abschluss geht Wiedeburg dann auf ein Bedenken ein, das offen oder unterschwellig bei einer solchen Charakterisierung der bestimmten „Redens-Art“ hinsichtlich der Folgen für die Würde der Heiligen Schrift besteht: „Man spricht. Es sey

<sup>749</sup> Vgl. Stolle, „Vorrede. Von dem Ursprung und Fortgange der Lehre: dass sich die Erde bewege“, in: ebd., unpag.

<sup>750</sup> Vgl.: *Eines Anonymi Klare und Schriftmäßige Erörterung* [...]. Jetzo von neuem an das Licht gestellt und mit Anmerckungen versehen [...], Jena 1731. – 1744 erscheint Wiedeburg, *Astronomisches Bedenken Ueber die Frage Ob der bevorstehenden Untergang der Welt natürlicher Weise entstehen Insbesondere Durch Annäherung eines Cometen zur Erden befördert werden* [...]. über die Frage von der Annäherung eines Cometen. Jena 1744, wo er sich mit einigen landläufigen Vorstellungen über Kometen auseinandersetzt.

<sup>751</sup> Vgl. *Eines Anonymi Klare* [1731], S. 94ff.

<sup>752</sup> Ebd., S. 96/97.

<sup>753</sup> Ebd., S. 98.

<sup>754</sup> Ebd., S. 101.

nicht ehrerbietig genug von der Heil. Schrift geredt, wenn man sagt, es kommen in derselben dergleichen Redens-Arten vor, wie in denen Fabeln der Poeten befindlich.“ Wiedeburg antwortet lakonisch: „Was geht aber der Heiligkeit der Schrift daran ab, wenn sie von Sachen davon nur beyläufig Meldung thut, nach dem Augenschein redet, und die Poeten in ihren Fabeln dergleichen auch getahn?“<sup>755</sup> Zwar ist damit das Stichwort gefallen, aber es findet sich noch keine Begründung für die vermeintliche Unbedenklichkeit – zumal, wenn man bedenkt, dass solche Zuweisungen eines poetischen Charakters in der Zeit zwar systematisch vage waren, aber in vielen Verwendungskontexten immer auch die die Herausstellung des lügenhaften Charakters bedeuten konnten. In zwei Dissertationen zu den Argumenten für und gegen die kopernikanischen von 1725 setzt sich Samuel Christian Hollmann (1696-1787) in der zweiten auch ausführlich mit den Vorstellungen, einige Stellen der Heiligen Schrift seien *ad captum vulgi* oder einige würden in ihrem wörtlichen (richtigen) Verständnis die kopernikanischen Theorie unterstützen auseinander. Zum einen zielt er dabei auf Formulierungen in Johann Christoph Sturms (1636-1703) *Physicae Electivae*,<sup>756</sup> zum anderen setzt er sich ausführlich mit Wiedeburgs Auffassungen auseinander, wenn er ausführlicher auf die verschiedenen *loca* der Heiligen Schrift eingeht, die hierfür einschlägig erscheinen.<sup>757</sup>

<sup>755</sup> Ebd., S. 104.

<sup>756</sup> Vgl. Sturm, *Physicae Electivae Sive Hypotheticae Tomus Secundus. Partem Physicae Specialem* [...1697]. Norimbergae 1722, dabei sind solche Formulierungen gemeint wie (S. 552): „[...] si fas esset, e scripturis de rebus naturalibus ac sciendis aequae, ac de divinis & credendis, ferre sententiam, & Spiritus S. de illis quoque non tam pro vulgi captu, quam uti revera habent, loqueretur; equidem fatendum foret, diurnam illam stellarum, ac praecipue solis circumlotionem, non apparenter tantum in oculis nostris, ob contrariam aliquam telluris gyrationem, sed ipso facto & revera, in caelis fieri.“ Oder (S. 554): [...]; in iis ad opinionem & praepudicia vulgi passim se accommodare Spiritum S. & speciatim de praesenti negotio., systemate scilicet mundi, & terrae motu ex vulgi sententiam potius, quam ex opposita, si maxime verior esset, ubique loqui, tanto securius credunt, quod de seipso quoque Deus, primario fidei objecto, en passim loquatur, quae *φηροποπαθη* dicta & plebis simplicitati accommodata ipsi prudentiores theologi agnoscunt.“

<sup>757</sup> Vgl.: *Dissertatio Philosophica Prior de Obligatione Astronomi Christiani erga Scripturam S* [...] Praeside Samvel Christ. Hollmanno [...] Defendet Johannes Philippus Groß [...]. Vitenbergae 1725, sowie: *Dissertatio Philosophica Posterior de Obligatione Astronomi Christiani erga Scripturam S* [...] Praeside Samvel Christ. Hollmanno [...] Respondente Joanne Alberto Elers [...]. Vitenbergae 1725, hier sect. III. „Quae Loca Scripturae Sacrae A Copernicanorum, in primis recentissimi civisdam scriptoris exceptionibus vindicat“, S. 60-92.

Der heute vergessene, in der Zeit aber produktive, auch gegen Leibniz' Auffassung „welche der Theologie zuwider sind“<sup>758</sup> schreibende Danziger Theologe Johann Georg Abicht (-1740) setzt sich in seinen *Theses de quibusdam theologiae naturalis capitibus hodie controversiis* von 1729 weitgehend ohne Polemik mit der kopernikanischen Theorie auseinander, der er unter Berufung auf die Autoritäten (Newton, Cudworth und Tycho Brahe) zwar nur einen unsicheren Gewißheitsstatus zugesteht, der allerdings nicht ausschließt, dass diese Theorie wahr sei. Die dem widerstreitenden Bibelstellen würden dann *nur optice* über die Erscheinungen der Welt sprechen und insofern sich den allgemeinen Sprachgebrauch anpassen.<sup>759</sup>

Das nun ermöglichte später dann den Wunderbegriff zu differenzieren in das *miraculum visionale*, mitunter auch als *emblematicum* oder *metaphoricum*. Hiervon abgesehen, ist das neben der Annahme über den Skopus der Schrift das ergänzende Argument, das jenseits des Akkommodationsgedankes den Konflikt zu beheben vermochte. Deutlich spricht das William Derham (1657-1735) in seiner *Astro-Theology*,<sup>760</sup> wenn er unter den letzten Einwänden gegen das kopernikanische System auf den Konflikt mit der Interpretation der Heiligen Schrift sagt:

That, since the design of the holy Writings is not to instruct Men in Philosophical, but Divine Matters, therefore there is not necessary to restrain the Sense of those Texts to the strict propriety of the Words, but take them to be spoken according to the appearance of things and the vulgar notions and opinions which men have of them, not according to their reality, or Philosophical verity. Thus in divers other instances the holy Scriptures speak; and thus even Philosophers themselves speak. Yea, the *Copernicans* themselves, although they professedly own, and defend the contrary; yt in vulgar speaking in our present Case, *The Sun riseth* [...] making that to be the act of the Sun in vulgar Discourse, which they contend to be in reality performed by the Earth.

<sup>758</sup> Vgl. Abicht, *Einige Mängel Der Leibnitzischen Philosophie Welche der Theologie zuwider sind* [...]. Leipzig 1739; vgl. auch Id., *Praelectiones de Creatione Mundi* [...]. Wittbergae 1738, wo er die unterschiedlichen philosophischen Auffassungen zur Schöpfungsgeschichte und sich dann schnell an Sätzen der leibnizschen Philosophie festbeißt.

<sup>759</sup> Vgl. Abicht, *Theses de quibusdam Theologiae naturalis capitibus hodie controversiis* [...]. Gedanscii 1729, insb. S. 64-67. Es geht in der Untersuchung im wesentlichen um die unterschiedlichen Arten der Beweise für die Existenz Gottes, die sich in der Literatur anfinden lassen: solche aus der *theologia naturalis in genere*, der Begriff Gottes als *insita et acquisita*, in der *conscientia* als Zeugin Gottes, dem *consensus gentium*, den Gestirnen, die von Gottes Gloria zeugen, sowie der Geist als Spiegel des Göttlichen.

<sup>760</sup> Zu ihm A. D. Atkinson, William Derham, F.R.S. (1657-1735). In: *Annals of Science* 8 (1952), S. 368-392.

Und er fügt hinzu, dass ansonsten die Aussage selbst unverständlich würde:

And if Philosophers, and others should not thus express themselves according to the appearance of things, and mens vulgar apprehensions of them, it would need a comment, and they must explain themselves every time they speak, in order to their being understood.<sup>761</sup>

Ein Theologe wie Christoph Matthäus Pfaff (1886-1760) vermochte dem in seiner *Theologiae Anti-deisticae* uneingeschränkt beizupflichten.<sup>762</sup>

Auf die zunehmende Diskussion der Akkommodationsauffassung bis zum Ende des 18. Jahrhunderts brauch nur hingewiesen zu werden, ebens auf die Kritik, welche die Akkommodation als willkürliche Anpassung an das, was man zur jeweiligen Zeit als angemessen in der Heiligen Schrift sieht.<sup>763</sup> Die wohl erste monographische Abhandlung zum Thema bietet die voluminöse *Theologische Erklärung der Herablassung Gottes zu den Menschen* von 1763 Gotthilf Traugott Zachariaes (1729-1777).<sup>764</sup> Er bündelt die verschiedenen Weisen, wie sich die Herablassung allgemein zuträgt, wie im Fall Gottes eine solche (ohne theologische Bedenken) statthaben kann. Auch hier wählt der Theologie die Sprache der Notwendigkeit.<sup>765</sup>

<sup>761</sup> Derham, *Physico-Theology or, a Demonstration of the Being and Attributes of God, from his Works of Creation [...]*. London 1713 ( ND 1976), Preface, S. xx/xxi.

<sup>762</sup> Vgl. *Academische Reden über den Entwurf der Theologiae Anti-Deisticae*. Franckfurt 1759, Abschnitt VIII, S. 542.

<sup>763</sup> Hierzu L. Danneberg, *Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der hermeneutica sacra* des 17. und 18. Jahrhunderts.

<sup>764</sup> Vgl. Zachariae, *Theologische Erklärung der Herablassung Gottes zu den Menschen*. Bützow und Weimar 1763, zudem Id., *Von der Herablassung Gottes zu den Menschen*. In: Id., *Philosophisch-theologische Abhandlungen als Beilagen zur biblischen Theologie zu gebrauchen*. Gesemletr, nach Genehmigung des Hochwürdigten Herrn Verfassers durchgesehen, mit Vorrede und einigen Anmerkungen hg. von Christian Gottlieb Perschke. Lemgo 1776, S. 541-800.

<sup>765</sup> Vgl. z.B. Zachariae, *Theologische Erklärung*, S. 579/80: „Da [...] Gott allein einen Grund haben muß, [...] warum er eine Eigenschaft und Verhältniß gegen die Geschöpfe nicht merklich werden läset, als es geschene konnte, die Offenbarung seiner unendlichen Vollkommenheit aber allemal sein Hauptzweck ist [...]: so muß Gott nothwenig zur Absicht haben, wenn er eine seiner Eigenschaften nicht mehrklich werden läset, die andere Vollkommenheit desto herrlicher zu offenbaren. [...] Er scheint sich aber vermöge der Herablassung den Menschen zu ihrem Besten gleich zu setzen, welches eine Wirkung seiner Liebe ist, folglich wird sich Gott ordentlich herablassen, um seine Liebe gegen die

1757 beschließt die Indexkongregation bei der neuen Ausgabe des Index auf das Verbot von Werken, die den Heilozentrismus befürworten, zu verzichten.<sup>766</sup> Der Jesuit Jacob Anton zum Thurm von Zallinger (1735-1813) hat in seiner zweibändigen *Interpretatio naturae*, deren ersten Band 1773, der zweite 1774 und ein ein Jahr später der dritte. Im zweiten Band verteidigt er zum Thema einige einschlägige *propositiones*. Darunter als erste „Systema terrae motae pro vero ac genuino systemate, quod reipsa obtinet in natura, tenendum est“,<sup>767</sup> als zweite: „Neque ex fine S. Scripturae neque ex verbis eiusdem in se spectatis vel prout iacent neque ex ullis adiunctis vel circumstantiis quidquam legitime concludi posse pro motu solis et quiete terrae videtur.“<sup>768</sup> Die erste begründet er traditionell mit physikalischen sowie naturphilosophischen Überlegungen, die zweite ebenso traditionell: zum einen hinsichtlich des Ziels der Heiligen Schrift: „*Finis S. Scripturae, ac divinae revelationis haud erat, ut Philosophiam, ut Mathesin instructiore spiritu Sancto, sed ut dogmata religionis, morumque integritatem doceremur.*“ Er beruft sich dabei allerdings nicht auf die neuere n Erörterungen, sondern ausgiebig auf Augustinus. Dann folgt – nicht unerwartet – die Annahme der *accommodatio ad captum vulgi* der Heiligen Schrift: „*Verba S. Scriptura in se spectata, vel prout iacent, vulgari loquendi modo, & captui vulgi sunt accommodata. Nihil igitur ex nuda litera legitime concluditur, ac multis exemplis illud comprobari potest.*“<sup>769</sup> Er beruft sich hierzu neben Thomas von Aquin auf Petavius. Schließlich als drittes: „*Circumstantiae nullae sunt, ex quibus coniectura fieri queant, divinum spiritum de quiete*

---

Geschöpfe zu offenbaren.“

<sup>766</sup> Hierzu die Sammlung von Aktenstücken und zum Hintergrund Walter Brandmüller und Egon Johannes Greip (Hg.), *Copernico, Galilei et la Chiesa: Fine della controversia* (1820) *glit atti del Sant’Uffizio*. Forense 1992. Der umfangreiche Einleitung von Walter Brandmüller bietet eine Erklärung, die zu wenig die Entwicklung der Hermeneutik, insbesondere des Akkommodationsgedankens zur Schlichtung der Konflikte in Rechnung stellt; es bedarf mithin der Erklärung dafür, weshalb dieser Gedanke, ebenso wie bei den portretistischen Theologen nur in spezifischer Ausprägung akzeptabel erschien.

<sup>767</sup> Zallinger, *Interpretatio naturae seu philosophia methodo exposita et academicis usibus accommodata*. Tomus I complectens logicam, philosophiam primam, psychologiam, theologiam naturalem [...]. Augsburg 1773, Tomus II complectens principia mechanicae terrestis et caelestis. Augustae Vindelicorum 1774, Tomus III complectens physicam specialem. Augsburg 1775, die Darlegungen finden sich in Tomus II, Sect. VII, cap. V: *De vero mundi Systemate*, S. 441.

<sup>768</sup> Ebd., S. 448/49.

<sup>769</sup> Ebd., S. 450.

vel motu solis quidquam significare hominibus ex instituto, vel ultra captum vulgi voluisse. Id palam fiet ex ispis verbis S. codicis.<sup>770</sup> Als erstes erörtert er die Joshua-Stelle, und bemerkt zu ihr in einer Art kontrafaktischen Imagination: „Si Josue astronomus, si copernicanus, si newtonianus exstitisset, profecto haud aliter fuerat loquutus quam reipsa loquutus est. Quid igitur ex eius verbis contra Astronomos, Copernicanos, Newtonianos efficies?“<sup>771</sup> Zum Abschluss der Argumentation zu dieser ersten Stelle der Heiligen Schrift beruft er sich dann und zitiert eine längere Passage aus Keplers *Epitome Astronomia*.<sup>772</sup> Es folgen noch die Erörterung von wenigen Stellen, aus denen man antikopernikanische Schlüsse zu ziehen pflegte. Er schließt seine Darelgungen mit autoritativen Zitaten des Aquinaten und schliesst mit dem Resümee: „Ita terrae quietem probaturus S. Thomas non scripturarum loca, non Patrum sententias promit, sed lectores suos ad Aristotelem dimittit, hominem videlicet errlibus obnoxium, & astronomiae physicae penitus ignarum.“<sup>773</sup>

Zwar sprechen bereits Kepler wie Spinoza,<sup>774</sup> aber auch Clericus<sup>775</sup> mitunter, wenn auch zumeist beiläufig so, als würden bestimmte Darstellungen der Heiligen Schrift als

---

<sup>770</sup> Ebd., S. 451.

<sup>771</sup> Ebd.

<sup>772</sup> Ebd., S. 451/52.

<sup>773</sup> Ebd., S. 455.

<sup>774</sup> So heißt es bei Spinoza, *Tractatus* [1670], cap. VI, S. 210: dass die Darstellung mitunter in einem poetischen Stil gehalten sei: „cum stilo poëtico“, ferner S. 214: „poëtice dicta“, auch: „vel poëtice dicta sunt, vel secundum Scriptoris opiniones, et praejudicia relata“, zudem cap. VII, „[...] omnia quae in Scriptura narrantur, naturaliter cintigerint, et tamen ad deum referuntur, quia Scripturae, ut jam ostendimus, non est, res per causas naturales docere [...] praecipue cum Stilo Poëtico canantur.“ Dort (S. 259) sagt er auch, dass ganz ähllliche Geschichte in ganz verschiedenen Büchern geboten werden, die, und zwar „phantasmata. Quae ratione intellectus plane imperceptabilia sunt.“ Gleichwohl sei das Urteil über sie sehr unterschiedlich: Der eine wolle nur *nugae*, Possen, schreiben, der andere eine politische und der andere eine heilige Geschichte.

<sup>775</sup> Vgl. Clericus, *Veteris Testamenti Libri Historici, Josua, Judices, Rutha, Samuel, Reges, Paralipomena, Esdras, Nehemias et Esthera, Ex Translatione Joannis Clerici, Cum Ejusdem Commentario Philologico, Dissertationibus Criticis, & Tabulis Chronologicis [...]*, Amstelodami 1708, zu Joh 10, 12/13, S. 23: „Denique videntur haec desumta ex libro poëtico, qui in sequentibus verbis laudatur, ut mox ostendemus. Est autem motis Poëtarum hyperbolicis locutionibus res sublimius describere.“ Clericus deutet zudem eine physikalische Deutung an, die in Nähe der Spinozas kommt - vereinfacht: Aufgrund der Retraktion soll der Sonnenschein verlängert worden sein.

*poetisch* anzusehen sein - das ist freilich in gewisser Weise älter<sup>776</sup> und der metrische Charakter bestimmter Teil der Heiligen Schrift sind nicht zuletzt aufgrund von diesbezüglichen Äußerungen der Kirchenväter immer wieder aufgenommen worden.<sup>777</sup> Einen ersten Höhepunkt im 17. Jahrhundert erfährt diese Sicht in *Davidis Lyra Seu Nova Hebraea S. Scripturae Ars Poetica* des Franciscus Gomarus (1563-1641)<sup>778</sup> und erfährt einen weiteren wirkungsvollen Höhepunkt im 18. Jahrhundert mit *De Sacra Poesi Hebraeorvm* von Robert Lowth (1710–1787), dem es nicht zuletzt darum geht, den poetischen Charakter des Alten Testaments zur Geltung zu bringen, indem dieser nicht (mehr) am Maßstab einer späteren (normativen) Poetik gemessen und somit verkannt werde.<sup>779</sup> Die Pointe bei Lowth ist vermutlich wirklich die (vermeintliche) Entdeckung des *parallelismus membrorum* und der Problemstellung der Restitutierung der ursprünglichen Metrik, die er dieser Entdeckung verdankt.<sup>780</sup> Vor Lowth entwickelt der

---

<sup>776</sup> So heißt es bei Hieronymus, in der *Praefatio* der Übersetzung des biblischen Buches Iob, einige Partien der Heiligen Schrift seien in gleicher oder ähnlicher Weise metrisch wie die Schriften antiker Autoren, vgl. Id., *Praefatio* (PL 28), Sp. 1082: „[...] metra scilicet esse apud Hebraeos, et in morem nostri Flacci, Graecique Pindari, et Alcaei, et Sappho, vel Psalterium, vel Lamentationes Jeremiae, vel omnia ferme Scripturarum cantica comprehendendi, legat Philonem, Josephum, Originem, Caesariensem Eusebius; et eorum testimonio me verum discere comporbabit.“ Ferner Id., *Praefatio* in Librum II Chronicorum Eusebii (PL 27, Sp. 223): „Denique quid Psalterio canorius, quod in morem nostri Flacci, et Graeci Pindari, nunc iambo currit, nunc Alcaico personat, nunc Sapphico tumet, nunc semipede ingreditur? Quid Deuteronomii et Isaiae cantico pulcherius? Quid Salomone gravius? Quid perfectius Job? Quae omnia hexametris et pentametris versibus, ut Josephus et Origines scribunt, apud suos composita decurrunt.“ Ferner Id., *Epistola ad Paulum* (PL 22, Sp. 443).

<sup>777</sup> Zur Aufnahme solcher Äußerungen u.a. Israel Baroway, *The Bible as Poetry*, ferner Id., *The Hebrew Hexameter: A Study in Renaissance Sources and Interpretation*. In: ELH 2 (1935), S. 66-91.

<sup>778</sup> Gomarus, *Davidis Lyra, Sev Nova Hebraea S. Scripturae Ars Poetica, Canonibus Suis descripta, Et exemplis sacris, & Pinari ac Sophoclis parallelis, demonstrata Cum Selectorum Davidis, Salomonis, Jeremiae, Mosis, Jobi poematum, analysis poetica* [...]. Lugduni Bataavorum 1637. Vgl. auch Israel Baroway, „The Lyre of David“: A Further Study in Renaissance Interpretation of Biblical Form. In: ELH 8 (1941), S. S. 119-142, dessen Darlegungen überaus deutliche den schematischen Aufbau des Werkes von Gomarus zeigt. Immer wieder bevorzugt Gomarus in ramistischer Manier dichtomische Gliederungen.

<sup>779</sup> Vgl. Lowth, *De Sacra Poesi Hebraeorvm praelectiones academicae Oxonii habitae: Svbjicitur Metricae Harianae brevis confvtatio & Oratio Crewiana* [1753]. *Notas et Epimetra adjecit, Ioannes David Michaelis* [...]. Editio Secvnda. Goetingae (1758) 1770.

<sup>780</sup> Es ist, darauf sei nur allgemeinen hingewiesen: Umstritten ist, inwiefern der *parallelismus membrorum*, der besondere Aspekt der antiken Hebräischen Verform darstellt oder nur einer von mehren Aspekten ist, hierzu u.a. Klaus Seybold, *Poetik der Psalmen*. Stuttgart 2003,

englische Bischof Francis Hare (1671-1740) eine eigene Theorie der hebräischen Poesie in einem Werk, dem er die einschlägigen Untersuchungen von Gomarus, Clericus und des Dänen Marcus Meibom (1621- ca. 1710) beigibt.<sup>781</sup> Zwar das Werk des Gomarus nicht unumstritten,<sup>782</sup> doch erlebte es noch nach Lowth im 18. Jahrhundert eine Neuedition.<sup>783</sup> Offenbar nicht selten sind ‚poetische Übersetzungen‘ der Psalme wie etwa von Johann Andreas Cramer (1723-1788).<sup>784</sup>

Für den Dichter und Geistlichen John Donne (1572-1631) ist David „a better Poet than Virgil“.<sup>785</sup> Bereits Philip Sidney (1554-1586) nutzt wie so viele vor ihm und nach ihm den Umstand, dass zumindest einige Texte des Alten Testaments in poetischer Weise, mit einem bestimmten Rhythmus und einer bestimmten Metrik (einem bestimmten Versmaß) abgefaßt seien, für die Apologie der Poesie als Darstellungsmittel aber auch als Behälter eines Wissens, insbesondere moralischer Art. Sidney verweist explizit

---

insb. S. 84-101, Andreas Wagner, Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur. In: Id. (Hg.), Parallelismus membrorum. Göttingen 2007, S. 1-26, ferner James L. Kugel, The Idea of Biblical Poetry - Paralellism and Its History. New Haven 1981. Andere Aspekte stehen im Mittelpunkt bei Robert Alter, The Art of Biblical Poetry. New York 1985.

<sup>781</sup> Vgl. Hare, Psalmorum liber, Uersicvlos Metrice diuisvs, & cvm alliis crtiices svbsidiis [...]. Cvm dissertatione De Antiqua Hebraorum Poesi, Aliis[ue] Qvaesitis, ad Psalmorum Librorum pertinentibus. Ad finem Operis adiecta svt Poeseos Hebraicae Specimina, Ex iis quae ediderunt, Franciscvs Gomarus, Marcus Meibomivs, & Johannes Clericvs [...]. Londini 1736. Hierzu bietet dann Christian Weise (1703-1743) auf fast vierzig Seiten eine strenge Kritik, vgl. Weise, Systema Psalmorum Metricum a celeberrimo Francisco Hare nuper ardonatum delineat. Simvlaque ad Orationem Inaugvralem [...]. s.l [Lipsiae] 1740.

<sup>782</sup> Eine Kritik - die *Animadversiones Nova Davidis Lyra* von 1643 - stammt von dem Hebraisten Ludovicus Cappellus, die in seine *Critica Sacra* von 1650 eingegangen ist und die noch im 18. Jh. Nachgedruckt wird, vgl. Cappellus, Excerpta ex critica sacra Ludovico Cappelli, ad librum, cui titulus est, Nova Davidis Lyra, animadversiones [1643, 1650]. Thesaurus Antiquitatum Sacrarum. Authore Blasio Ugolino [...]. Vol. XXXII. Venetiis 1767, Sp. 1193-1216.

<sup>783</sup> Vgl. Gomarus, Davidis Lyra. In: Thesaurus Antiquitatum Sacrarum. Authore Blasius Ugolino [...]. Vol. XXXIII. Venetiis 1767, Sp. 610-821.

<sup>784</sup> Vgl. Cramer, Poetische Uebersetzung der Psalmen mit Abhandlungen über dieselben. Vier Bände. Erster Theil. Leipzig 1755-1764. Eine recht kritische Besprechungen des ersten Bandes findet sich in: Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste 1 (1757), S. 69-85, nicht zutzt kritisch hinsichtlich der Bestimmung „Dichtkunst“, in der fünften Abhandlung zu „Wesen der biblischen Poesie“.

<sup>785</sup> Vgl. Donne, Sermons. Ed. G.R. Potter. Vol. IV. Berkeley 1959, S. 167.

auf die Junius-Tremellius-Bibelausgabe, dem über lange Zeit Standardformat, gleichsam der „Vulgata“ der Protestanten, mit der Einteilung der Psalmen, der Bücher Salomons, Hiob, das Deborahlied (*Richt* 5, 2-31a) sowie das Moselied (*Deut* 32, 1-43) als poetisch: „which, beside other, the learned Emanuel Tremellius and Franciscus Junius do entitle the poetical part of Scripture“.<sup>786</sup>

Immer wieder wurden zudem Verifizierungen, metrische Paraphrasierungen *paraphrasis (metaphrasis) poetica* oder *paraphrasé en vers* biblischer Texte unternommen, nicht zuletzt der Psalmen.<sup>787</sup> Beliebt war zwar dabei zwar das *metrum heroicum*, gemeint

<sup>786</sup> Vgl. Sidney, *The Defence of Poesy* [1595]. In: Sir Philip Sidney. Edited by Katherine Duncan-Jones. Oxford/New York 1989, S. 212-250, hier S. 217 – zuvor heißt es (S. 215): „And may not I presume a little further, to show the reasonableness of this word *vates*, and say tha the holy David’s Psalms are a divine poem?“ Sowie (S. 232): “[...] since the Holy Scripture (wherein there is no uncleanness) hath whole parts in it poetical, and that even our Saviour Christ vouchsafed to use the flowers of it; [...]” - Dazu auch Israel Baroway, Tremellius, Sidney and Biblical Verse. In: *ELH* 49 (1934), S. 146-147, sowie weiter ausholdend Id., *The Accentual Theory of Hebrew Prosody: A Further Study of Renaissance Interpretation of Biblical Form*, In: *ELH* 17 (1950), S. 115-135, Roland Greene, *Sir Philip Sidney’s Psalms, the Sixteenth-Century Psalter, and the Nature of Lyric*. In: *Studies in English Literature, 1500-1900*. 30 (1990), S. 19-40. Zudem A. C. Hamilton, *Sidney’s Idea of the “Right Poet”*. In: *Comparative Literature* 9 (1957), S., 51-59.

<sup>787</sup> Einflußreich waren die Psalmenparaphrasen von Theodor von Beza (1519-1605), vgl. *Psalmes mis en vers français* (1551-1562). Herausgegeben von Pierre Pidoux. Genève 1984. Vorausgegangen ist ihm mit dem Untertitel *selon la vérité hébraïque* eine der ersten poetischen Psalmenparaphrasen in französischer Sprache des Dichters Clément Marot (1496-1544), vgl. *Marot, Cinquantes psaumes de David mis en françoys selon la vérité hebraïque: introduction, variantes, et notes par Gérard Detaux. Edition critique sur le texte de l’édition publiée en 1543 à Genève [...]. Paris 1995 (Textes de la Renaissance 1), Thomas Thomson, The Latin Psalm Paraphrases of Théodore de Bèze*. In: Stella P. Revard, Fidel Rädle und Mario A. Di Cesare (Hg.), *Acta Conventus Neo-latini Guelpherbytani [...]. Binghamton 1988, S. 353-363*. Zu seiner Dichtung jüngst Norman R. Shapiro, *Lyrics in the French Renaissance: Marot, Du Bellay and Ronsard*. New Haven/London 2002, daneben noch immer Orentin Douen, *Clément Marot et le psautier hugenot, tome 1<sup>er</sup>*. Paris 1878 (ND Amsterdam 1967) und unter dem Gesichtspunkt seiner theologischen Auffassungen mit weiteren Literaturhinweisen Michael A. Screech, *Clément Marot – A Renaissance Poet Discovers the Gospel: Lutheranism, Fabrism and Calvinism in the Royal Courts of France and of Navarre and in the Ducal Court of Ferrara*. Leiden/New York/Köln 1994; zu seiner Wirkung ferner A.L. Prescott, *The Reputation of Clément Marot in Renaissance England*. In: *Studies in the Renaissance* 18 (1971), S. 173-202, auch Id., *French Poets and the English Renaissance: Studies in Fame and Transformation*. New Haven/London 1978. Ferner zum deutschen Sprachraum Vgl. u.a. Inka Bach und Helmut Galle, *Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis 20. Jahrhundert*. Berlin 1989, zum englischen Rivkah Zim, *English Metrical Psalms: Poetry as Praise and Prayer, 1535-1601*. Cambridge 1987 (mit einer Bibliographie „A Guide to English Psalm Versions Printed 1530-1601“ S. 211-259). Zahlreiche Aspekte kommen bei Dieter Kartschoke, *Biblia versificata: Bibeldichtung als Übersetzungsliteratur betrachtet*. In: *Vestigia Bibliae* 4 (1982), S. 23-41, zur Sprache. Zudem Jean Bonnard, *Les*

ist der Hexameter, von dem es oft hieß, er sei zuerst (noch vor Homer) von Moses verwendet worden (*Deut* 32)<sup>788</sup> –, sondern es werden neue metrische Formen hierfür eigens kreiert. Ein Beispiel ist der Elfsilber (*hendecasyllabus*) als dessen Verfechter der Benediktiner Jean Dampierre (Dampretus, 1474-1550) gilt.<sup>789</sup> Mitunter kommt es im Rahmen der *paraphrasis metrica* zu erstaunlicher Formvirtuosität. Vermutlich nicht einmal das extremste Beispiel bietet Gregor Bersmann (1538-1611), *philologus et poeta* und bis an sein Lebensende erster Rektor des reformierten Gymnasiums in Zerbst,<sup>790</sup> der mehr als fünfzig verschiedene metrischen Muster bei seiner *paraphrasis poeta* verwendet.<sup>791</sup> Schlicht kündigt Angelus Sangrinus (1500-1593), Benediktiner und Abt in

---

traductions de la Bible en vers française au moyen âge. Paris 1884, sowie Jean Robert Smeets, Les traductions, adaptations, et paraphrases de la Bible en vers. In: Robert Jauss (Hg.), Grundriss der romanischen Literatur des Mittelalters. Bd. 6/1: La Littérature didactique, allégorique et satirique. Heidelberg 1968, S. 48-57, und Bd. 6/2: S. 81-96.

<sup>788</sup> Z.B. Isidor von Sevilla (Isidor Hispalensis ca. 560-636), *Etymologiarvm sive originvm libri XX* [636] (*PL* 82, Sp. 119): „Omnibus quoque metris prius est. Hoc primum Moyses [...] longe ante Pherecydem et Homerum [...]“

<sup>789</sup> Vgl. Jacques Boussard, Un poète latin, directeur spirituel au XVI<sup>e</sup> siècle, Jean Dampierre. In: *Bulletin philologique et historique années 1946/47* (1950), S. 33-58. Eine weiteres Beispiel für den Elfsilber bietet Rudolph Lehmann (*fl.* 1580-1608), der seine poetische Paraphrase „perpetuis hendecasyllabis reddita“ und der in seinem poetischen Elan der als Motto gewählten Abschiedsrede des Herrn (*Luk* 24, 44) die gleiche Form gibt, vgl. Id., *Psalterii paraphrasis poetica, perpetuis hendecasyllabis reddita* [...]. Tiguri 1580: „Hi sunt, quos iterumque tetioque/ Sermones habui. hoc in orbe praesens/ Vobis: omnia nempe. quae verenda/ Lex Mosis, veterumque turba Vatum/ Et Psalmi quoque prodidere de me,/ Olim oracula, postulare duram,/ Vnquam ne irrita sint, necessitatem.“ Zu älteren Belgen R. K. Hack, The Law oft he Hendecasyllable. In: *Harvard Studies in Classical Philology* 25 (1914), S. 107-115. – Zu den verschiedenen metrischen Mustern der Zeit am Beispiel Pierre de Ronsards (1524-1585) vgl. Yvonne Bellenger, Ronsard et le Décasyllabe. In: *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissnace* 44 (1982), S. 493-520.

<sup>790</sup> Zu ihm neben Franz Münnich, *Geschichte des Gymnasium illustre zu Zerbst*. Duderstadt 1960, S. 50ff, Wilhelm Schubert (1810-1873), *De Gregorio Bersmano philologo et poeta professore Lipsiensi olim celeberrimo illustris Gymnasii Servestani rectore primo. Commentatio historica literaria*. Zerbst 1853, Franz Kindscher (1824-1905), *Geschichte des hochfürstlichen Anhaltischen academischen Gesammtgymnasiums zu Zerbst*. I. Teil: das Illustre Gymnasium Anhaltinum zu Zerbst unter seinem ersten Rector Gregorius Bersmann 1582 bis 1611. Zerbst 1868.

<sup>791</sup> Vgl. Bersmann, *Psalmorum Daudis LXII, post omnes omnium paraphrassis poetica non contemnenda, vario carminum genere expressa* [...]. Servestae 1594.

Monte Cassino, seine Bearbeitung der Psalme Davids mit „paraphrasis vario metri genere exulta“ an.<sup>792</sup>

Sicherlich dürfte diese literarische Formvirtuosität auch den individuellen Stolz über die erworbenen literarischen Fähigkeiten und Fertigkeiten zum Ausdruck bringen, doch die Rechtfertigung der *paraphrasis metrica* lag (lange Zeit) vornehmlich in anderen Motiven. Selbst wenn Luther anscheinend die poetische Qualität der paraphrasierenden Versifizierung der Psalmen durch Eobanus Hessus (1488-1540) herausstreicht: „Tu enim rex poëtarum et poëta regum, seu rectius dicam, regius poëta et poëticus rex es, qui regium illum poëtam sic pulchre refers in peregrina sibi lingua“,<sup>793</sup> so sind damit gleichwohl keine *eigenständigen* poetischen Qualitäten der Paraphrasen gemeint. Gerechtfertigt erscheint eine solche Darstellungsform letztlich allein aufgrund ihres funktionalen Charakters: Immer wieder ist es der Hinweis auf die Verständlichkeit, die durch sie erhöht werde; immer sieht man solche Formen als *ancillae theologiae*, mehr oder weniger als pädagogische Stütze,<sup>794</sup> nicht zuletzt als Hilfen zur leichteren Memorierbarkeit, als ein *aide-mémoire* und damit handelt es sich um die Imitation einer verbreiteten Praxis. Berühmtes Beispiel ist das von den Humanisten 1500 in Leonischen Versen, Hexametern und Binnenreimen gebrachte *Doctrinale* des Alexander de Villa Dei (1160/70 - um 1250).<sup>795</sup> Mitunter wird das bereits im Titel signalisiert wie bei dem sehr erfolgreichen *Memoriale Biblicum* des Matthias Martinius (1572-1630), einem überaus erfahrenen Schulmann.<sup>796</sup> Es handelt sich um ein Werk, das in Hexametern,

<sup>792</sup> Vgl. Sangrinus, In Psalterium Davidis regis & prophetae clarissimi Paraphrasis varia metri genere exulta [...]. Basileae 1561.

<sup>793</sup> Luther, Briefwechsel [1529-30]. In: Id., Werke. Kritische Gesamtausgabe. 5. Bd. Weimar 1934, Nr. 1686, S. 549.

<sup>794</sup> Vgl. z.B. Luther, Briefwechsel [1537-39]. In: Id., Werke. Kritische Gesamtausgabe. 8. Bd. Weimar 1938, Nr. 3167, S. 107: „[...] hoc pium opus, magno haud dubie et usui et exemplo aliis futurum, imprimis, pueritiae, quae ex hoc poëmate simul et literas et Musas cum rebus et causis spiritualibus per fideles paedagogos discere poterit.

<sup>795</sup> Versifizierte Lehrbücher sind freilich älter; so verweist Platon, *Phaidros*, 267a, auf versifizierte Darstellungen (*tšcnai*) von Aspekten der Rhetorik durch den Sophisten Evenus von Paros, dem angeblichen Lehrer des Sokrates; vermutlich das erste Beispiel einer solchen Darstellung eines rhetorischen Handbuchs.

<sup>796</sup> Zu ihm Gerhard Menk, Calvinismus und Pädagogik. Matthias Martinius (1572-1630) und der Einfluß der Herborner Hohen Schule auf Johann Amos Comenius. In: Nassauische Annalen 91 (1980), S. 77-104, sowie Id., Matthias Martinius (1572-1630) und seine Werke.

Pentametern und gelegentlichen Distichen den Text des Alten und Neuen Testaments aufbereitet und 1603 zuerst für das illustre Gymnasium in Herborn,<sup>797</sup> dann ab 1615 in Bremen für das dortige Gymnasium, nun als „metrico compendio“, verändert und erweitert bis 1714 erscheint.<sup>798</sup>

Die wohl bemerkenswertesten, sicherlich aber erfolgreichsten, zumindest was die Auflagen betrifft,<sup>799</sup> metrischen Psalmenparaphrasen stammen von dem schottischen Philosophen und Dichter George Buchanan (1506-1582).<sup>800</sup> *Authore Georgio Buchano, Scoto, poetarum nostri saeculi facile principe*, wie es in einer der zahlreichen Ausgaben heißt. Dessen Paraphrasen sind sogar im Lateinunterricht seit 1579 in der Lateinschule Rostocks als Lektüre verwendet worden – an Psalmen, wenn auch nicht in dieser Weise aufbereitet, ist der Sprachunterricht schon früher vollzogen worden.<sup>801</sup> Es heißt weiter: Die Schüler erlernten „inter alia etiam placuit prudentissimis scholarchis, vt Paraphrasis

---

In: *Geschichtsblätter für Waldeck* 76 (1988), S. 31-53.

<sup>797</sup> Vgl. Martini, *Memoriale Biblicum, hoc est, versus veteris & novi testamenti libros canonicos, ita contexti, ut in singulis hexametris quinque, & singulis pentametris totidem, ac ita singulis distichis decem capita [...] ad memoriae iuventutis fulciendam [...] comprehendantur [...]*. Herbornae Nassoviorum 1603.

<sup>798</sup> Vgl. Martini, *Memoriale Biblicum, metrico compendio, quam fieri potuit, brevissimo factum, in omnes libros canonicos veteris & novi testamenti, etiam in apocryphos [...]* 1615]. Breae 1649.

<sup>799</sup> Hierzu die Zusammenstellung bei Ian D. McFarlane, Buchanan. London 1981, S. 500-506, mit rund hundert Auflagen bis 1764.

<sup>800</sup> Zu seinen Paraphrasen neben McFarlane, Buchanan, S. 247-286, J. Wall, *The Elegiacs of George Buchanan (1506-1582)*. In: Adam J. Aitken et al. (Hg.), *Bards and Makars: Scottish Language and Literature*. Glasgow 1977, S. 184-193, Philip J. Ford, *George Buchanan et ses paraphrases des Psaumes*. In: Joseph C. Margolin (Hg.), *Acta Conventus Neo-Latini Turonensis*. Paris 1980, Tom. 2, S. 947-957, sowie Id., *George Buchanan: Prince of Poets*. Aberdeen, S. 77-87, Roger P.H. Green, *George Buchanan's Psalm Paraphrases: Matters of Metre*. In: Ian D. MacFarlane (Hg.), *Acta Conventus Neo-Latini Sanctandreami*. Binghamton 1986, S. 51-60, Id., *Horace's Odes in the Psalm Paraphrases of Buchanan*. In: Stella P. Revard, Fidel Rädle und Mario A. Di Cesare (Hg.), *Acta Conventus Neo-latini Guelpherbytani*, S. 71-79

. Zum Hintergrund Rivkah Zim, *English Metrical Psalms: Poetry as Praise and Prayer. 1535-1601*. Cambridge 1987, Robin A. Leaver, *'Ghostly psalmes and spirituall sones': English and Dutch Metrical Psalms from Coverdale to Utenhove 1535-1566*. Oxford 1991.

<sup>801</sup> Vgl. z.B. Armando Petrucci, *Scrittura e libro nel Italia alto medievale*. In: *Studi medievali* 10 (1969), S. 157-207, insb. S. 164ff.

Psalmorum Bvchanani in prima classe proponeretur: vt nimirum ex ea pveri nostri, praeter veram pietatem, & linguae Romanae puritaté[m], varias etiam carminú[m], maximè Lyricorum, dimensiones“ erlernten, wie Nathan Chytraeus (1543-1598), selbst ein neulateinischer Dichter,<sup>802</sup> in seiner bearbeiteten und erweiterten Ausgabe festhält. Aber nicht allein verschiedene kommentartigen Ergänzungen finden sich, sondern vor allem sind die Psalmenparaphrasen mit Melodien parallel zu den metrischen Strukturen versehen, nach denen jeder der hundertfünfzig Psalmen singbar sein soll – „argumentis ac melodis explicata atque illustrata“.<sup>803</sup>

Inwiefern hierbei tatsächlich ein Vorlauf zu der späteren Aufwertung im Rahmen der Ästhetik liegt, muss in jedem Einzelfall geprüft werden: Es hängt ganz wesentlich davon ab, in welcher Bedeutung der Poesie- oder Dichtungsbegriff im jeweiligen Zusammenhang gebraucht wird. Wie dem auch sei: Der Hinweis auf die Poeten überzeugte oftmals noch nicht die Theologen. Der anonyme Rezensent der Fortgesetzten Sammlung *Von Neuen und Alten Theologischen Sachen* gesteht in einer Besprechung des Buches am Ende den Kopernikaner zwar zu, dass es so sein könnte, wie sie sich ihr „Systema“ vorstellen würden und dass es möglicherweise für die „Vernunft glaublicher“ dargeboten werde und „mans zur Nothe leichter fassen und sich einbilden könne“, doch besteht er adarauf, dass die Kopernikaner auch einräumen müssten, dass nicht definitiv bewiesen sei, dass ihr System „nothwendig das alleinige wahre sey“, dass die das ptomelmäische und tychonische System in der Lage, wesentliche astronomische Ereignisse zu prognostizieren und dass durch das tychonische System der „Allmacht Gottes mehr eingeräumt, und zugegeben“ werde.<sup>804</sup> Am Ende fomurliert er das zentrale Zugeständnis, dass die Kopernikaner zugestehen müssten:

---

<sup>802</sup> Zu ihm u.a. Beiträge in Thomas Elsmann et al. (Hg.), Nathan Chytraeus 1543-1598. Ein Humanist in Rostock und Bremen. Quellen und Studien. Bremen 1991.

<sup>803</sup> Vgl. Chytraeus, Psalmorum Davidis paraphrasis poëtica Georgii Buchanani Scoti. Argumentis ac melodis explicata atque illustrata [...1585]. Hervornae Nassoviorum 1637 [die Praefatio ist auf November 1584 datiert], *Lectori candido*, unpag.

<sup>804</sup> (Anonymus) Eine Anonymi klare und Schriftmäsige Erörterung der Frage: [...]. In: Fortgesetzte Sammlung Von Neuen und Alten Theologischen Sachen 1728, S. 74-89, hier S. 88.

Daß es Gott und Heil. Schrift viel ehrlicher ist, auch von natürlichen Sachen im Vorbeygehen wenigstens also zu reden, daß es einen Grund der Wahrheit in der Sache hat: Als also in diesen Dingen reden, daß schlechterdings nach der falschen und lügenhafften Einbildung der thörichten, unwissenden, gemeinen Leute unter dem Pöbel soll gerecht, und eine solche Unwahrheit soll bewahrt werden.<sup>805</sup>

Siegmund Jacob Baumgarten erörtert in seiner wirkungsvollen, posthum edierten und seine vorausgegangenen Untersuchungen bündelnden *Biblischen Hermeneutic* neben dem erwähnten Beispiel der moralischen Applikation mehrfach Fragen der Akkommodation, so auch in einem Abschnitt mit der Überschrift „Optische Vorstellungen“. Zu diesen „*optischen* Vorstellungen und Ausdrücke[n]“ in der Heiligen Schrift bringt er zunächst den folgenden „Erfahrungssatz“, der „imgleichen als ein Lehnsatz der Beredsamkeit“ anzusehen sei:

Die Richtigkeit und Verständlichkeit einer Rede erfordert, sich bey Erzählungen solcher Ausdrücke zu bedienen, dadurch eben die Vorstellungen erweckt werden, die man bey dem Anblick und Augenschein der gesehenen Dinge selbst gehabt hat; es kan auch die genauere Untersuchung und Erkenntniß der eigentlichen vom Augenschein verschiedenen Beschaffenheit derselben bey den wenigsten Leuten vorausgesetzt werden.<sup>806</sup>

Eine Konsequenz dieses „Lehnsatzes der Beredsamkeit“ kommt zur Sprache, wenn Baumgarten unter dem Stichwort „Copernikanisches System“ fortfährt:

Folglich, es mag jemand bey dem geschärften Nachdenken von dem Weltgebäude und dem Verhältniß der Weltkörper und ihrer Bewegung gegen einander annehmen, was er für eine Meinung annehmen will [...]; so muß er im gemeinen Leben bey Erzählungen sagen, daß die Sonne des Morgens aufgehe und des Abends untergehe, wenn gleich bey einer genauen Untersuchung eingesehen wird, daß diese gegenseitige Verhältnisse der Weltkörper, oder diese ganze Veränderung des Einflusses der Wirkung der Sonne auf die Fläche unserer Erdkugel und in die Empfindung der

---

<sup>805</sup> Ebd., S. 88/89.

<sup>806</sup> Baumgarten, Ausführlicher Vortrag der Biblischen Hermeneutic, hg. von Joachim Christoph Bertram, Halle 1769, 6. Hauptst., § 93, S. 318. – Zu Baumgartens Hermeneutik L. Danneberg, Siegmund Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik. In: Axel Bühler und Luigi Cattaldi Madonna (Hg.), *Unzeitgemäße Hermeneutik: Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*. Frankfurt a.M. 1994, S. 88-157.

Augen, die daraus herrührt, aus der Veränderung und Bewegung der Erde und nicht der Sonne selbst entstehe.<sup>807</sup>

In der für die Ablehnung der kopernikanischen Theorie herangezogenen *Genesis*-Stelle kann nach Baumgarten nicht anders gesprochen werden, als dies der Heilige Schriftsteller tat, „wenn er verständlich sein sollte“. Auch hier ist es eine *situative Notwendigkeit*, nämlich unter der Voraussetzung, jemand will „verständlich“ sein. Selbst der „allerschärfste Philosophus“ kann – wie Baumgarten betont – „in dergleichen Fällen nicht anders reden“.<sup>808</sup> Er kann daher darauf bestehen, „Gott“ und „den Verfassern der göttlichen Schriften“ müssten hierbei *keine Akkommodation* an die Irrtümer des gemeinen Verstandes zugeschrieben werden.<sup>809</sup>

Allerdings nimmt Baumgarten auch an, dass es nicht „zu den Absichten der biblischen Schriften“ gerechnet werden könne, einen bestimmten Unterricht in den Künsten und Wissenschaften zu geben, „weil sonst die Abhandlungen und der Vortrag davon hinlänglicher und vollständiger seyn würde [...]. Überdis würden dadurch die allgemeinen Hauptabsichten der nähern Offenbarung GOTTES in der Schrift mehr gehindert als befördert werden. Und aus eben diesen Gründen darf man auch eben keinen Unterricht von der Naturlehre hier suchen: obgleich viele Wahrheiten derselben alhier vorkommen [...].“<sup>810</sup> So heißt es denn auch: „Was in den Reden Hiobs und seiner Freunde von Wahrheiten der Naturlehre vorkommt, beweiset nur die damaligen Einsichten in diese natürlich Dinge, ohne daß daraus die Richtigkeit derselben zuverlässig und untrieglich geschlossen werden können, indem keine göttliche Eingebung und Offenbarung dabey stat findet.“<sup>811</sup> In solchen Fällen habe nach Baumgarten mithin keine Offenbarung stattgefunden. Das heißt dann auch, gesagt im Blick auf die kopernikanische Theorie: „Es bedarf auch dergleichen zur Glaubenslehre gar nicht

---

<sup>807</sup> Baumgarten, ebd.

<sup>808</sup> Ebd., S. 319.

<sup>809</sup> Ebd.

<sup>810</sup> Baumgarten, *Auslegung des Buches Hiob, Erster Theil*, Halle 1740, S. 60/61.

<sup>811</sup> Ebd., S. 61.

gehöriger Satz keiner Erweislichkeit aus der heiligen Schrift, wenn er nur seine anderweitige Erweislichkeit hat und für nichts mehr ausgegeben wird, als seine Gründe verstatten und erfordern.“<sup>812</sup> Im Bezug auf die Schöpfung wird gesagt: „In dem Hauptstück der von der Schöpfung kommen keine wichtigen Streitigkeiten vor, weil dasselbe aus wenigen eigentlichen theologischen Lehrensätzen besteht, die einen notwendigen Endzweck mit der ganzen geoffenbarten Heilsordnung haben, dieselben auch zu eutlich geoffenbaret und anderweit so erweislich sind, daß sie nicht leicht in Zwiefel gezogen werden können bey Annemung der nähern Offnebarung in der heiligen Schrift [...]“ Dann heißt es generell: „Die Streitigkeiten, welche in deisen Artikel einschlagen, sind theils keine eigentlich theologischen, betreffen keine Wahrheit von unserer möglichen Verinigung mit Gott, sondern philosophische, physicalische, historische oder critische und exegetische Untersuchungen, darüber ohne Nachteil der Glaubenslehre verscheidene Meinungen statfinden.“<sup>813</sup> Zentral ist der von Baumgarten aufgenommene Gedanke das, was für die Mitteilung *notwendig* sei, könne Gott nicht abträglich sein, und als Kommunikator handelt er nur klug, wenn er den Regeln der Beredsamkeit befolgt. Bei Baumgarten findet zudem das Moment der Herablassung Gottes: Die „göttliche Eingebung“ habe sich „in der Wahl der Vorstellungen und Ausdrücke nach der Männer Gottes gewöhnlichen Art zu denken und zu reden aufs möglichste gerichtet“.<sup>814</sup>

Zu berücksichtigen sind des weiteren an dieser Stelle vier Aspekte. Der erste ist, dass einiges allein aufgrund der Glaubwürdigkeit des Zeugnisgebers anzunehmen sei<sup>815</sup> – so heißt zu *Hebr 11, 3* *Fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei, ut ex invisilibus visibilia fierent*: Dies sei „nicht durch Wissenschaft aus allgemeinen Grundwahrheiten

---

<sup>812</sup> Baumgarten, *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten. Mit edinigen Anmerkungen, Vorrede und fortgesetzten Geschichte der crhsitlichen Glaubenslehre* herausgegeben von D. Johann Salomo Semler. Erster Band. Halle 1762, S. 520.

<sup>813</sup> Ebd., S. 489.

<sup>814</sup> Baumgarten, *Ausführlicher Vortrag* [1769], § 40, S. 114.

<sup>815</sup> Baumgarten folgt hierbei der traditionellen Lehre des Testimoniums, zu dieser Lehre L. Danneberg, *Kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik und in der Lehre des Testimoniums*. In: Id. et al. (Hg.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in der Wissenschaftsgeschichte*. Wiesbaden 2009 (Wolfenbütteler Forschungen 120), S. 287-449.

und deren Verknüpfung hergeleitet oder“ könne „daraus hinreichend erwiesen werden [...], sondern die auf dem glaubwürdigen Zeugnis eines anderen beruhen, desse Glaubwürdigkeit geprüft und vorausgesetzt werden muß; daß also glauben und durch den Glauben erkennen sowol dem Fühlen und Empfinden oder der sinnlichen Erkenntnis als auch der eigentlichen Wissenschaft entgegen gesetzt wird, und eine von beiden unterschiedene Art der Erkenntnis und Ueberzeugung anzeigt.“<sup>816</sup> Zudem unterscheidet er zwischen historischen Bereich und dem Ergebnis der Wissenschaft, so beispielsweise: „Folglich muß diese Erzählung Mosis nicht als ein Vortrag und Erkenntnisgrund der Naturlehre und Cosmologie angesehen oder eine völlige Kenntnis der Naturlehre darin gesucht werden, sondern es ist eine kurze historische Nachricht von dem Entstehen und hervorbringen der zufälligen Dinge und derselben Ordnung zu erwarten [...].“<sup>817</sup> Das bedeutet indes nicht, dass solche Bereiche keinen wissenschaftlichen Wahrheitsgehalt besäßen: So entspreche die Schöpfungsgeschichte in der in ihr dargestellten Abfolge durchaus dem, was wissenschaftlich sich nachvollziehen lasse – etwa eine Entwicklung vom Einfachen zum Komplexeren.<sup>818</sup>

Der dritte Aspekt betrifft das Mittel, zu dem Baumgarten *nicht* greift, es ist die Reinterpretation im *sensus mysticus* oder *allegoricus*, sondern zu interpretieren sei nach dem *sensus litteralis*. Das Vorhandensein uneigentlicher Rede in der Heiligen Schrift spreche nicht gegen ihre ‚Vollkommenheit‘, sondern erst sie erlaube ihre Verständlichkeit: „So wenig GOTT die Männer GOTTES, die zur Aufzeichnung seiner nähern Offenbarung gebraucht, alwissend gemacht vhat: eben so wenig hat er ihnen eine vollständige Erkenntnis aller Wissenschaften und also auch der ganzen Naturlehre beizubringen nötig gehabt, da sie ohne diese Beihülfe der Absicht der götlichen Offenbarung haben dienlich seyn können.“<sup>819</sup> Schließlich geht es auch ihm um die Wahrung der Autorität und Dignität der Heiligen Schrift, die dadurch gefährdet sei,

---

<sup>816</sup> Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischer Einleitung* herausgegeben von Johann Salomo Semler. Halle 1759, S. 590.

<sup>817</sup> Ebd.S. 594.

<sup>818</sup> Ebd., S. 616ff

<sup>819</sup> Baumgarten, *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten* [1762], S. 499.

wenn es in ihre Aussage gibt, die dem gewissen Bestand der Wissenschaften widerstreiten: Die „Rechtfertigung der Heiligen Schrift“ sei „in Gefahr [...], wenn man darin Sätze annehmen wollte, die unstreitigen Erfahrungen der Naturlehre widersprüchen.“<sup>820</sup> Ein solcher Widerspruch sei nicht der Heiligen Schrift selbst anzulasten, sondern allein ihrer Interpretation – damit einen alten Gedanken im Zusammenhang mit der Erörterung des Widerstreits zwischen kopernikanischer Theorie und Heilige Schrift des 17. Jahrhunderts aufgreifend: „Man muß zwischen dem Widerspruch gegen die Erzählung Mosis von der Schöpfung nudn zwischen dem Widerspruch gegen eine gewisse Deutung und Auslegung derselben unterscheiden. Wenigstens kann das erstere nicht eher behauptet werden, als bis die Entscheidung der wahren und richtigen Auslegung vorhergegangen.“<sup>821</sup> Wenn man so will zugleich, die Umkehrung eines Gedankens, den explizit wohl zuerst John Locke fomruiert hat: Die Gewißheit einer der Heiligen Schrift zugeschriebenen Wahrheit (*veritas objectiva*) und der Wahrheit der Interpretation (*formalis veritas sermonis*). Die Gewissheit des (dogmatischen) Beweises, der aus der Heiligen Schrift interpretatorisch zu führen ist, kann niemals größer sein als die Gewissheit der Interpretation. Die Pointe am Ende des 17. Jahrhunderts liegt just darin – und Locke hat es explizit ausgesprochen –, dass jede Interpretation nur *wahrscheinlichen* Charakter besitzt.<sup>822</sup>

Erst diese Herablassung Gottes zu den Einzelnen Schriftsellern – ähnlich wie bei Spinoza – führe zu Unterschieden bei den biblischen Verfassern: „Es könnten gar keine *Idiotismi* der verschiedenen Verfasser der biblischen Bücher, auch kein *parallelismus prior* und *specialis*, stattfinden, wenn dergleichen göttliche Herablassung bey seiner Eingebung nicht angenommen werden müste.“ Das gelte auch für die Besonderheiten des Sprachgebrauchs, welche die Beachtung der ‚historischen Umstände‘ notwendig

---

<sup>820</sup> Ebd., S. 521.

<sup>821</sup> Ebd., S. 518.

<sup>822</sup> Hierzu L. Danneberg, *Probabilitas hermeneutica*. Zu einem Aspekt der Interpretations-Methodologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: *Aufklärung* 8 (1994), S. 27-48, auch Id., *Pyrrhonismus hermeneuticus, probabilitas hermeneutica* und hermeneutische Approximation. In: Carlos Spøerhase, Dirk Werle und Markus Wild (Hg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit, 1550-1850*. Berlin/New York 2009, S. 365-436.

machten.<sup>823</sup> Weder bei Baumgarten noch bei anderen Theologen der Zeit muss das weiter verfolgt werden. Denn die Pointe liegt darin, dass, nicht zuletzt motiviert durch die theologischen Probleme, so etwas entsteht wie die Vorstellung einer (in gewisser Hinsicht) eigenständigen Wahrheit des sinnlichen Scheins, eine – wie es der Bruder Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) nennt – *veritas aestheticologica*.<sup>824</sup>

Im Fall der *cognitio intellectualis* werde etwas „streng deutlich“ als richtig „demonstriert“, bei der *veritas* oder *verisimilia aesthetica* bestehe diese Anforderung nicht, denn es genüge, etwas sinnlich als wahr zu erkennen.<sup>825</sup> Das sensitive Urteil (*iudicium sensitivum*), das sich auf das Sinnfällige und das Augenscheinliche bezieht, wird mit einer spezifischen Vorstellung der Vollkommenheit verbunden (*perfectio cognitionis sensitivae*), die es absondert von der Vollkommenheit des *iudicium intellectus*. Wenn Baumgarten beide Formen der Wahrheit als *veritas aestheticologica* zusammen bindet, fehlt allerdings jeder spezifische Hinweis, wie sie sich ihre Verbindung im Einzelfall ausnimmt.<sup>826</sup> Gleichwohl erfahren Heilige Schrift und Poesie in demselben Zusammenhang eine Rechtfertigung. Stellt sich bei Christian Wolff das allgemeine Ziel dar als das der Vervollkommnung, basierend auf einer ethisch-religiösen Auffassung der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen,<sup>827</sup> die sich durch die *logica artificialis*

<sup>823</sup> Baumgarten, Ausführlicher Vortrag [1769], § 40, S. 114: „Je mehr man also die Lebensart, Erziehung und ganze Beschäftigung eines Verfassers von einem biblischen Buche oder auch eines Urhebers einer aufgezeichneten göttlichen Rede einsieht; je besser kan man den Verstand seiner Rede erreichen und bestimmen.“

<sup>824</sup> Baumgarten, *Aesthetica*, Francofurti 1750 und 1758 (ND Hildesheim 1961), § 404 [recte: 440]/441, S. 280/281.

<sup>825</sup> Vgl. Baumgarten, „Kollegium über Ästhetik“ [etwa 1750]. In: Bernhard Poppe, Alexander Gottlieb Baumgarten [...]. Borna-Leipzig 1907, S. 59-258, § 423 (S. 214/15).

<sup>826</sup> Vgl. Baumgarten, *Aesthetica*, [1750/1758], § 427 (S. 271/72), §§ 404[recte: 440]-443 (S. 280-283) sowie §§ 555-565 (S. 359-367); ferner Id., „Kollegium“ [um 1750], § 424 (S. 215), mit einem Stemma von der *veritas* zur *veritas aestheticologica*. Zur frühen Aufnahme eines solchen Konzepts bei dem Bruder, vgl. S.J. Baumgarten, *Dissertatio Theologica de Efficacia S. Scripturae naturalis et supernaturalis quae sub Praesidio [...] subicit Avctor Martinus Felmer. Hale Magdeburgicae 1742*.

<sup>827</sup> Vgl. u.a. Wolff, Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilet [1720. 3. Aulgae. Frankfurt und Leipzig 1733 (Wolff, Gesammelte Werke, I. Abt., 3. Bd. Hildesheim/New York 1983), § 12: „Derwegen da die guten Handlungen unseren innerlichen und äusserlichen Zustand vollkommener, die bösen aber ihn unvollkommener machen [...]; so verbindet uns die Natur dasjenige zu thun, was uns und unserem Zustand vollkommener machet

erreichen lasse, so findet sich bei Baumgarten ergänzend die Ansicht, die *aesthetica (artificialis)* vermöge gleiches für die *facultas cognoscitiva inferior* zu leisten.<sup>828</sup>

Insofern die natürlichen unteren Erkenntniskräfte verderbt erscheinen, habe die *aesthetica* sie zu befestigen, anzuleiten und zu dirigieren, und das unter anderem in der Weise, dass sie sie nicht durch ungeschickte Übungen verderbe, sondern den rechten Gebrauch der dem Menschen von Gott verliehenen Talenten befördere.<sup>829</sup> An anderer Stelle heißt es, es sei falsch, wenn man sagt, die Schrift habe befohlen, die „verderbten Untererkenntniskräfte der Seele, zu kreuzigen“; zudem verstärke die Ästhetik nicht die „sinnlichen Begierden“, sondern sie trage „vielmehr zum Vorteile der Gottesfurcht das Ihrige bei“. Wenn es heißt, dass man zur „Gottesfurcht“ in „übernatürlicher Weise zubereitet“ sein müsse und insonderheit meine, dass man hierbei auf die „Künste“ verzichten könne, dann bedenke „man nicht genug, daß einige Grade der Besserung durch menschliche Künste gezwungen werden können und nicht übernatürlich geschehen. Da wir überdem noch Überbleibsel des göttlichen Ebenbildes in dieser Kenntnis haben, so können wir sie durch die Ästhetik deutlicher auseinandersetzen und näher erkennen.“<sup>830</sup>

---

[...].“ Auch Id., *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata* [...]. Frankfurt 1738 (Wolff, *Gesammelte Werke*, II. Abt., 10. Bd. Hildesheim New York 1971), § 128: „Homo per ipsam essentiam & naturam suam reumque obligatur ad actiones intrinsece bonas committendas actiones, quae per se ad perfectionem summa statuesque sui tendunt, [...]“

<sup>828</sup> Vgl. Baumgarten, *Aesthetica* [1750 und 1758], § 14, S. 6: „Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis.“ In Id., *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* [1735]/ *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichts*. Übersetzt und mit einer Einleitung hg. von Heinz Pätzold, Hamburg 1983, § CXV (S. 84/85), sind es die festen Prinzipien der Psychologie, die das untere Erkenntnisvermögen lenken könnten. Nach Georg Friedrich Meier, *Vernunftlehre*. Halle 1752, § 11, unterrichte die Ästhetik „wie wir die sinnlichen Kräfte unserer Seele brauchen und bessern sollen“, in Id., *Auszug aus den Anfangsgründen aller schönern Künste und Wissenschaften*. Halle 1758, § 1, heißt es: „Die Aesthetik, oder die Theorie aller schönen Künste und Wissenschaften, ist die Wissenschaft der Regeln, nach welchen die sinnliche Erkenntniß und die Bzeichnung derselben, verbessert werden muß.“

<sup>829</sup> Vgl. Baumgarten, *Aesthetica* [1750, 1758], § 12. S. 5: „Facultates inferiores non, quatenus corruptae sunt, excitandae confirmandaeque sunt aestheticis, sed iisdem dirigendae, ne sinisteris exercitiis magis corumpantur, aut pigro vitandi abusus paretextu tollatur vsus concessi diuinitus talenti.“

<sup>830</sup> Baumgarten, „Kollegium über Ästhetik“ [etwa 1750], § 12 (S. 78/79).

Die Theologie überschneide sich sowohl mit der Ästhetik als auch mit der Logik und sie habe daher Anteil an beiden. Mit der Ästhetik deshalb, weil es ihr auch um die Vermittelbarkeit ihrer Gegenstände für „den großen Haufen“ gehe:<sup>831</sup> „Die Theologie gehöret am ersten in das Feld, das beiden Gesichtskreisen“, also es ästhetischen und des logischen, „gemein ist. Die Lehrer derselben sind auch die ersten gewesen, die in ihren Theogonien schön gedacht haben; und das Wort Theologie bezeichnet ehemals sonst nichts mehr, als von Gott und göttlichen Dingen auf eine schöne Art denken.“<sup>832</sup> Insbesondere die Heilige Schrift ist nach Baumgarten Exempel des schönen Denkens von Gott wie von den göttlichen Dingen überhaupt. Es handle sich bei ihr um ein vorbildliches ästhetisches Dokument, das von seinem Gegenstand „auf schöne Art“ denke.<sup>833</sup> Die uneigentlichen Bedeutungen („*significatus improprius*“), da sie zumeist eigentliche Bezeichnungen für eine sensitive Vorstellungen seien („*proprii repraesentationis sensitivae*“), sind poetisch, denn poetisch sei, nicht sensitive Vorstellungen durch uneigentliche Ausdrücke mitzuteilen.<sup>834</sup> Auf die komplexen Einzelheiten der Theoriebildung zur Ästhetik und auf die direkten und indirekten Auswirkungen braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden.<sup>835</sup> Bemerket sei allein, dass die Aufwertung der *cognitio sensitiva* und der *repraesentatio sensitiva* im Rahmen der Ästhetik als einer neuen Disziplin erstaunlich schnell rezipiert wurde.<sup>836</sup>

---

<sup>831</sup> Ebd., § 126 (S. 136).

<sup>832</sup> Ebd.

<sup>833</sup> Das Weissagen gezieme sich besonders Dichtern: „Deshalb findet auch die Heilige Schrift bei recht vielen Prophezeihungen [„prophetiis“] Gefallen an der Poesie [„poesin“]“, Baumgarten, *Meditationes philosophicae* [1735], § LXIV (S. 53).

<sup>834</sup> Ebd. §§ LXXXIX und LXXX (S. 65-67).

<sup>835</sup> Vgl. auch L. 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: Jörg Schönert und Ulrike Zeuch (Hrsg.), *Mimesis – Repräsentation – Imagination. Literaturtheoretische Positionen von Aristoteles bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin/New York 2004, S. 241-282.

<sup>836</sup> Hierzu Hans Reiss, „Die Einbürgerung der Ästhetik in der deutschen Sprache des achtzehnten Jahrhunderts oder Baumgarten und seine Wirkung“. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 37 (1993), S. 109-138, Egbert Witte, *Logik ohne Dornen. Die Rezeption von A.G. Baumgartens Ästhetik im Spannungsfeld von logischem Begriff und ästhetischer Anschauung*. Hildesheim/Zürich/New York 2000.

Im 17. Jahrhundert bildet sich für die Heilige Schrift eine Vorstellungen aus, dass alles in ihre in einer Verbindung stehe, verstanden als umfassends Verweisen ihrer Teile aufeinander und auf das Ganze – zahlreiche hermeneutische Konzepte zur Beschreibung der Bedeutung der Heiligen Schrift haben dem vorgearbeitet. Diese Steigerung findet ihren prägnanten Ausdruck in der Ablösung der *harmonia* als Ideal für die Innenbestimmtheit eines Ganzen im Bezug auf seine Teile durch den neu kreierten Begriff der *panharmonia*. Dieser Ausdruck dringt dann mehr oder weniger terminologisch, vor allem hinsichtlich der umschriebenen Sachverhalts und Anforderung in die Ästhetik,<sup>837</sup> etwa als *consensus phaenomenon*,<sup>838</sup> und zwar in Übereinstimmung mit der vorgestellten Einrichtung der Welt selber.<sup>839</sup> Dass das Schöne eine Makroeigenschaft ist, die nur an einem Ganzen sich erkennen lässt, führt im 18. Jahrhundert, insbesondere verstärkt in seiner zweiten Hälfte zur Kritik an einer Analysieren oder Anatomisieren eines biblischen und eines literarischen Textes als seine Zerstückelung und als Zerstörung just solcher Makroeigenschaften, die sich anhand der Stücke auch nicht mehr erkennen lasse.<sup>840</sup> Um diese Makroeigenschaften zu erkennen, wird zunächst mehr oder weniger der Geschmacksbegriff verwendet.<sup>841</sup>

---

<sup>837</sup> Vgl. L. Danneberg, *Die Anatomie des Text-Körpers*, Kap. XI.

<sup>838</sup> Vgl. Baumgarten, *Aesthetica* [1750 und 1758], pars I, cap. I, sectio I, §§ 18-20 (S. 7/8).

<sup>839</sup> Vgl. 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 possibilia, ein „ordo maxime compositus“.

<sup>840</sup> Hierzu L. Danneberg, „Ganzheitsvorstellungen und Zerstückelungsphantasien“.

<sup>841</sup> Nach Baumgarten, *Metaphysica* [1739], § 662, bestimme die vom Geschmack wahrnehmbare Vollkommenheit die Schönheit: „Perfectio phaenomenon, s. gustui latius dicto observabilis, est pulchritudo, imperfectio, phaenomenon, seu gustui latius dicto observabilis, est deformitas.“ – Zum Hintergrund der Entwicklung des Geschmacksbegriffs auch Friedrich Schümmer, *Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* I (1955), S. 120-141, Reinhard Brandt, *Marginalie zur Herkunft des Geschmackbegriffs in der neuzeitlichen Ästhetik* (Baltasar Gracián). In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (1978), S. 168-174, Werner Strube, *Zur Geschichte des Sprichworts „Über den Geschmack lässt sich nicht streiten“*. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 30 (1985), S. 158-185, Ute Frackowiak, *Der gute Geschmack. Studien zur Entwicklung des Geschmackbegriffs*. München 1994.

Zur Illustration hätte Baumgarten auch den Blick auf die Sonne nehmen können. Zwar findet sich bei ihm das Beispiel mit der Größe der Sonne, allerdings ist es gerichtet gegen Ciceros Behauptung, dass das, was „Philosophen dächten, gar nicht für die Ästhetik gehöre“. Das ist nach Baumgarten im Allgemeinen nicht richtig, im Besonderen bedauert er, dass Cicero das am Beispiel der Größe der Sonne und dem „Betrug der Sinne“ illustriert habe, demgegenüber betont er, „dieses könne doch auch wirklich schön gedacht werden“. Zwar gehöre nicht „jeder paradoxe philosophische Satz [...] in das Reich des Schönen“, aber bei diesen „Exempeln [...] betrügt sich Cicero, denn vom Betrüge der Sinne und der Größe der Sonne läßt sich viel Schönes sagen.“<sup>842</sup> In seiner *Aesthetica* wählt er als Beispiel für ein derartiges Wissen zwar ein astronomisches, aber es ist, vielleicht aus Gründen der Vorsicht, zusammengestückelt aus gelehrten Zitaten im Blick auf das, was bei dem astronomischen Phänomen einer Sonnenfinsternis ein Astronom und was ein Hirte denken würden.<sup>843</sup> Sein Schüler Georg Friedrich Meier (1718-1777) hingegen wählt als Beispiel, dass die Morgenröte aus dem Meer aufsteige und erklärt:

[...]; insofern ist eine solche Vorstellung aesthetisch wahr. Wer das Gegentheil behaupten wollte, der müste, um ein recht vollkommen beweisendes Beyspiel zu geben, alle optischen Vorstellungen als falsch verwerfen, und wer würde einen solchen Kunstrichter nicht für unsinnig erachten? Wenn also ein Dichter, der nicht weit vom Meere wohnt, sagt: daß die Morgenröthe aus dem Meer versteige, [...], oder daß die untergehende Sonnre ins Meer gehe, [...], so ist ohne mein Erinnern klar, daß diese Vorstellung dem Verstande als falsch vorkomt. Wenn man aber hier blos den Augen die Entscheidung der Sache überläßt, so wird man nichts falsches in dieser ganzen Vorstellung gewahr werden. Folglich sind die Gedanken aesthetisch wahr.<sup>844</sup>

Wenn man so will, findet das ein Echo angesichts der Wahl des Beispiels noch bei Kant, wenn er in der *Kritik der reinen Vernunft* die formale Logik von der transzen-

---

<sup>842</sup> Baumgarten, „Kollegium über Ästhetik“ [etwa 1750], § 124 (S. 135); anspielen könnte Baumgarten auf Cicero, *De finibus*, I, 20 und 28.

<sup>843</sup> Baumgarten, *Aesthetica* [1750 und 1758], sect XXVII, § 429, S. 273: „[...] quot vera cogitasti prius nunc omnino praetermittenda!“

<sup>844</sup> Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* [1748], Erster Theil, Halle 1754 (ND Hildesheim/New York 1976), § 91, S. 188.

dentalen abgrenzt. Das erfolgt im Zusammenhang mit einer seiner grundlegenden Unterscheidungen: Werde die allein *formale* und *allgemeine* Logik (die Analytik) dennoch konzipiert, um die Erkenntnis zu erweitern und damit nicht allein als kritischer Kanon gegenüber vorliegenden Wissensansprüchen, so werde sie zur *Dialektik* als eine *Logik des Scheins*.<sup>845</sup> Ein solcher Schein lasse sich in der formalen Logik leichter verhindern als bei ihrem Gegenstück der *Transzendentalen Dialektik*. Im ersten Fall entspringe der Schein allein aus einem „Mangel an Achtsamkeit auf die logische Regel“, im zweiten „hört“ der Schein „gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transzendente Kritik deutlich eingesehen hat.“<sup>846</sup> Darauf folgt bei Kant zunächst der Versuch einer Erklärung, wieso es in der *Transzendentalen Logik* genau dazu komme. Wie er meint, resultiere das daraus,

daß in unserer Vernunft (subjektiv als menschliches Erkenntnisvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird.

Die transzendente Dialektik könne den Schein nicht verhindern, sondern sie müsse ihn aufdecken und „verhüten, daß er nicht betriege.“ Sodann wählt Kant zur Illustration dieser „Illusion, die gar nicht zu vermeiden“ sei, zwei optische Beispiele. Als zweites führt er an, dass „selbst der Astronom“ nicht „verhindern“ könne, „daß ihm der Mond beim Aufgange nicht größer schein“ und er fügt hinzu „ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen werde“<sup>847</sup> – und es ließe sich noch hinzufügen: So betrügen auch diejenigen nicht (unbedingt), die *secundum apparentiam* sprechen. Im Kapitel zur *Phänomenologie*, in dem es darum geht, das ‚Wahre‘ vom ‚Schein‘ zu unterscheiden, hält Johann Heinrich Lambert (1728-1777) seinem *Neuen Organum* fest: Gebraucht

---

<sup>845</sup> Vgl. Kant, *KrV*, B 81.

<sup>846</sup> Kant, *KrV*, B 353/ A 297.

<sup>847</sup> Vgl. auch Kant, „Reflexionen“ (*Akademie-Ausgabe* XVIII, S. 93): „Dialektik: Nicht allein, daß der Schein öfters betriegt; sondern es ist auch nötig zu erklären, wie es zugeht, daß ich betrogen werde. E.g. beim Mondesaufgang.“

man die Sprache des ‚Scheins‘ und hält sie für ‚wahr‘, so entstehen Irrtümer, die freilich dann entfallen, wenn man solche Beschreibungen als „Anhäufung von Metonymien und Metaphern“ ansehe; denn es sei „genug, daß wir sie als solche erkennen“.<sup>848</sup> Das heißt aber auch, dass in „einigen Fällen“, in denen „Wahrheit“ und „Schein“ zusammentreffen, das eigens ‚bewiesen‘ werden müsse. Lambert betont dann, dass man „daher in der Astronomie längst schon die Sorgfalt gehabt“ habe, „die Beobachtungen und Erfahrungen in der Sprache des Scheins vorzutragen, um nicht das, so man wirklich erfahren und beobachtet hat, mit den daraus gezogenen Schlüssen zu vermengen.“<sup>849</sup> In seinen Cosmologischen Briefen schreibt Lambert: „Aber ich kehre wieder auf meine erste Frage zurück, ob wir genug Copernicanisch sind, oder ob wie es damit gehe? Wenn ich mir die Sache recht vorstelle, so wird es dahinaus laufen. Ptolemäus bliebe bey der populären oder gemeinen Sprache. Copernicus fing an, den ersten Schritt zu thun, und lehrte uns die Buchstaben der ersten astronomischen Sprache kennen. Aber er wusste nicht, dass sie nur hypothetisch war, und uns durch viele Stufen erst zu der wahren führen würde.“<sup>850</sup>

Nur erwähnt sei, dass bereits Aristoteles die Sinnestäuschung von der (falschen) Meinung unterschieden hat: nämlich dass die Sonne nur einen Fuß breit sei; dieser trügerische Augenschein bleibe auch dann bestehen, wenn man der sicheren Ansicht sei, die Sonne sei größer als die Erde.<sup>851</sup> Ebenfalls nur erwähnt sei, dass die als notwendig angesehene Vorstellung einer *accommodatio secundum apparentiam nostri visus* ein Gegegnargument gegen Thomas Kuhns weiträumige Ausführungen darstellt – so wenn es etwa bei ihm etwa heißt: „Looking at the moon, the convert to Copernicanism does not say, ‚I used to see a satellite‘. That locution would imply a sense in which the Ptolemaic system had once been correct. Instead, a convert to the new astronomy

<sup>848</sup> Lambert, Neues Organon [1764], II, § 90 (S. 692).

<sup>849</sup> Ebd., § 91 (S. 692). An früherer Stelle (§ 55, S. 672/73) spricht er in diesem Zusammenhang explizit die kopernikanische Theorie an.

<sup>850</sup> Lambert, Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaus. Augspurg 1761, S. 274.

<sup>851</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima*, III, 3 (428<sup>b</sup>2-4), auch Id., *De sensu* 7 (448<sup>b</sup>12-15) sowie Id., *Physica*, VIII, 3 (254<sup>a</sup>29). Bei Id., *De caelo*, II, 13 (294<sup>a</sup>7) heißt es, dass die Bewegung der Sonne bei ihrem Untergang die *phantasia* erzeuge, dass sie sich auf einer geraden Linie bewege, ohne dass die Krümmung aufgrund des großen Abstandes wahrgenommen werde.

says, ‚I once took the moon to be (or saw the moon as) a planet, but I was mistaken.‘ That sort of statement does recur in the aftermath of scientific revolutions.”<sup>852</sup> Oder: „The Copernican who denied its traditional title ‚planet‘ to the sun were not only learning what ‚planet‘ meant or what the sun was. Instead, they were changing the meaning of ‚planet‘ so that it could continue to make useful distinctions in a world where all celestial bodies, not just the sun, were seen differently from the way they have had been seen before.”<sup>853</sup> Sowie der immer wieder zitierte Satz: „After a scientific revolution, people saw one part of the natural world in a completely different way.“ Die vorausgegangenen Ausführungen zeigen demgegenüber, dass das als *verallgemeinernde* Aussage schlicht falsch ist und ein viel zu simples Bild einer wissenschaftlichen Episode mit der Betonung eines *Anderssehens* zeichnet. Die offenbar weithin vergessene Pointe ist denn auch, dass man die Sonnenbewegungen *genau wie zuvor sieht*.

Von der *accommodatio ad captum vulgi* über die *accommodatio secundum apparentiam nostri visus* führt der Weg zur *aesthetica* als *scientia cognitionis sensitivae*, die mit selbständigem Recht versehen von der *cognitio philosophica* unterschieden ist.<sup>854</sup> Mit der Anerkennung des ‚Kopernikanismus‘ geht die (ästhetische) Rehabilitierung des Augenscheins als die Bewahrung des durch die Sinne gestützten ‚gesunden Menschenverstandes‘ einher. Der durch die Absonderung der *cognitio philosophica* verlorene (theologische) Universalismus erfährt seine Restituierung mit der Aufwertung der sinnlichen Erkenntnis – denn auch der ‚Philosoph bleibt noch ein Mensch‘<sup>855</sup> –, der *allen* zugänglichen Sprache *secundum apparentiam* im Rahmen der Ästhetik: Josuas

<sup>852</sup> Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* [1962]. 2. ed., enlarged. Chicago 1970, S. 115.

<sup>853</sup> Ebd., S. 128/29. Die ‚kopernikanische Revolution‘ ist zeitweilig zur Nagelprobe alternativer wissenschaftshistoriographischer und wissenschaftstheoretischer Konzepte geworden, und zwar in der Hinsicht, inwiefern sie diesen Theoriawandel zu erklären, zu evaluieren vermögen, vgl. z.B. Neil Thomason, *Could Lakatos, even with Zahar’s Criterion for Novel Facts, Evaluate the Copernican Research Programme?* In: *British Journal for the Philosophy of Science* 43 (1992), S. 161-200.

<sup>854</sup> Der Akkommodationsgedanke findet keine Erwähnung in der mit einem viel zu verallgemeinernden, irreführenden Titel versehenen Untersuchung von Anna Holterhoff, *Naturwissenschaft versus Religion? Zum Verhältnis von Theologie und Kosmologie im 18. Jahrhunderts*. Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Preprint 376. Berlin 2009.

<sup>855</sup> Vgl. Baumgarten, „Kollegium“ [um 1750], § 6 (S. 76).

Ausruf orientiert sich an der ‚optischen Wahrheit‘, die zugleich *aesthetica veritas* sein kann, die nach A.G. Baumgarten dann vorliegt, wenn sie sinnlich immanent einsehbar ist, weder einen Widerspruch aufweist, noch sich ein ‚unzulänglicher Grund‘ finde.<sup>856</sup> Mithin vermochte sich Joshua in seiner *cognitio sensitiva* gar nicht anders auszudrücken, und um eine ‚ästhetische Wahrheit‘ kann es sich handeln, da die Bewegung der Sonne keine ‚beobachtbare Falschheit‘ darstellt,<sup>857</sup> und das ‚Wunder‘ von der täuschenden Erscheinung unabhängig ist. Die *persuasio* und nicht die *convictio*,<sup>858</sup> die sinnliche und nicht die verstandesmäßige Gewissheit, drückt sein Ausspruch aus – gleichgültig, ob er die richtige Einsicht in die ‚physikalische Wahrheit‘ besessen hat oder nicht. Zum Nutzen der Ästhetik rechnet Baumgarten auch die im traditionell rhetorischen Sinn verstandene *accommodatio*, nämlich dass sie das wissenschaftlich Erkannte, dem Fassungsvermögen jedem Menschen anpassen könne: „[...] *scientificae cognita captui quorumuis accommodare, [...]*“<sup>859</sup>, und Meier kennt die „ästhetische Herablassung [...] bei der ästhetischen Überredung“, wenn man sich den ‚Irrtümern‘, der nur groben Erkenntnis‘ und der ‚Vorurteile‘ „derjenigen, die man überreden will“, bediene.<sup>860</sup>

Zu der Joshua-Stelle kann Johann Gottfried Herder (1744-1803) dann sagen: „Daß ihr einen begeisterten Ausruf Josua’s, den ein Heldenlied sang, unpoetisch faßet und auslegt, soll dieser Stumpfheit sich das Weltsystem fügen?“<sup>861</sup> Energisch schmettert er

---

<sup>856</sup> Vgl. Baumgarten, *Aesthetica* [1750-1758], u.a. § 431 (S. 274).

<sup>857</sup> Vgl. Baumgarten, ebd., § 483 (S. 309): „Est ergo veritas aesthetica [...] a potiori dicta *very-similitudo*, ille veritas gradus, qui, etiamsi non euectus sit ad completam certitudinem, tamen nihil contineat falsitatis obseruabilis.“

<sup>858</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. Baumgarten, *Metaphysica* [1739], Haleae 1779 (ND Hildesheim 1963), § 531 (S. 185/86), auch Id., *Aesthetica* [1750-1758], §§ 829-832 (S. 569-571).

<sup>859</sup> Vgl. ebd., § 3 (S. 2).

<sup>860</sup> Meier, Auszug aus den Anfangsründen aller schönen Künste und Wissenschaften. Halle 1758, §§ 136/37, S. 73/74.

<sup>861</sup> Herder, Ueber die verschiedene Schätzung der Wissenschaften nach Zeiten und Nationen (*Sämmtliche Werke* 23. Bd., S. 549-556, hier S. 551). – Auf spätere Erörterungen brauch hier nicht eingegangen zu werden etwa Edward Walter Maunder, *A misinterpreted Miracle*. In: *The Expositor* 10 (1910), S. 359-372, oder J. Van Mierlo, *Das Wunder Josues*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 37 (1913), S. 895-911.

alle Ausdeutungen etwa des Schöpfungsberichts anhand der naturphilosophischen *cognitio intellectualis* ab, denn die Schöpfungsgeschichte sei Poesie, die dem sinnlichen Anschein folge. Nach der verallgemeinernden Formulierung Herders „bezeichnen die Dinge nicht, wie sie sich *erzeuget*, sondern wie sie *erscheinen*: nicht nach ihrem Wesen, sondern nach ihrer Form.“ Demgegenüber wäre eine „völlig Philosophische Sprache [...] die der Götter [...], die es zusahen, wie sich die Dinge der Welt bildeten, die die Wesen in ihrem Zustande des Werdens und Entstehens erblickten, und jeden Namen der Sache *genetisch* und *materiell* erschuffen.“<sup>862</sup> Nur eine kontrafaktische Imagination erlaubt es dem Menschen, an die Stelle der Götter zu treten und das mit eigenen Augen zu sehen. Für Herder ist die Genesis „höchstes und simpelstes *Ideal der Dichtkunst*“,<sup>863</sup> „das Erste deutlichste Vorbild! [...] „So dichtet, so erhält nur Gott!“<sup>864</sup>

---

<sup>862</sup> Herder, „Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften“ [1767] (*Sämmtliche Werke* 32. Bd., S. 14-31, hier S. 16).

<sup>863</sup> Herder: *Älteste Urkunde des Menschheitsgeschlecht* [1774]. In: Id., *Werke*. Bd. 5. Hg. von Rudolf Smend. Frankfurt 1993, S. 179-660, hier I, 1, S. 298. Bereits bei Andreas Gryphius, *Oden. Das vierte Buch oder die Tränen über das Leiden Jesu Christi* [1657]. In: *Oden und Epigramma*. Hg. von Marian Szyrocki. Tübingen 1964, S. 8, heißt es: „Denn ich der Meynung gar nicht zugethan/ die alle // Blumen der Wolredenheit vnd Schmuck der Dichtkunst auß Gottes Kirche bannet/ angesehen die Psalmen selbst nichts anders als Gedichte/ derer entliche übermassen hoch vnd mit den schönsten Arten zu reden/ die himmlischen Geheimuß ausdrucken/ [...]“

<sup>864</sup> Ebd., I, 2, S. 312. Mit ‚erhalten‘ ist die Tradierung des Textes gemeint. Die Rede ist von der *Genesis*, der gegenüber die anderen Reste heidnisch-antiker Poesie nur „zerstückte Glieder“ des göttlichen „*Urgesanges*“ der biblischen *Genesis* sei (ebd., S. 376), die auch deshalb ein Vorbild sei, da sie eine ‚höhere Dichtungs- und Kunstlehre‘ enthalte (ebd., S. I, 3, 480).