Version: 2. 08. 2009 ***(1. Version 3. 2. 2007)***
http://www.fheh.org/images/fheh/material/kontrafakt-v01.pdf

Lutz Danneberg

Kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik und in der Lehre des Testimoniums

0. Zusammenfassung

1. Einführende Darlegungen zum Konzept der kontrafaktischen Imagination

2. Hermeneutische kontrafaktische Imaginationen bei Augustin

3. Zur Frage der ‚Angemessenheit', ‚Glaubwürdigkeit' und ‚Logik' kontrafaktischen Imaginierens

4. Kontrafaktisches Imaginieren im Rahmen der Autorisierung von Wissen interpretatorischer und nichtinterpretatorischer Art

5. Konstellationen der Entbehrlichkeit kontrafaktischen Imaginierens

5.1. *interpretatio christiana* und *secundum allegoriam*

5.2. Die Unterscheidung zwischen ‚Wissen über Wissen' und ‚Wissen der Geltung von Wissen'

6. Kontextsensitivität und Komplexität kontrafaktischer Imaginationen

7. Das Sich-Hinein-Versetzen

8. Autoritätstheorie und kontrafaktische Imaginationen – Selbstdenken und Besserverstehen

9. Kurzer Blick auf kontrafaktische Imaginationen des Typs ‚wäre noch am Leben' im 20. Jahrhundert

0. Zusammenfassung

Diese Studie widmet sich der Untersuchung von rhetorischen Formen und argumentativen Funktionen kontrafaktischer Imaginationen, vor allem im Bereich der Hermeneutik, der allgemeinen Autoritätslehre und der Lehre des Testimoniums. Nach einführenden Darlegungen zum Konzept der kontrafaktischen Imagination (1) und der Analyse von hermeneutischen kontrafaktischen Imaginationen bei Augustin (2), werden Probleme der ‚Angemessenheit', ‚Glaubwürdigkeit' und ‚Logik' kontrafaktischen Imaginierens untersucht (3). In einem weiteren Schritt wird die Rolle von kontrafaktischen Imaginationen bei der Autorisierung von Wissen interpretatorischer und nichtinterpretatorischer Art analysiert (4). Im Anschluss werden zwei Konstellationen der Entbehrlichkeit kontrafaktischen Imaginierens rekonstruiert (5) sowie systematisch wie exemplarisch die Kontextsensitivität und Komplexität kontrafaktischer Imaginationen (6) dargelegt. Kontrafaktische Imaginationen spielen über die Zeit hinweg eine nicht unwesentliche Rolle, am Ende des 18. und im 19. Jahrhundert bilden sie die Grundlage für hermeneutische Maximen des Sich-Hinein-Versetzens (7). An einem Beispiel wird zugleich aufgezeigt, wie ein traditioneller Typ kontrafaktischer Imagination im Zuge sich stabilisierender Veränderungen der epistemischen Situation überflüssig und durch einen neuen Typ ersetzt wird (8).

1. Einführende Darlegungen zum Konzept der kontrafaktischen Imagination

Unter *kontrafaktischen Imaginationen* sollen im weiteren Imaginationen (oder Annahmen) in *argumentativen* Zusammenhängen verstanden werden, die sowohl für diejenigen, die sie vortragen, als auch für diejenigen, an die sie sich richten, *offensichtlich* falsch sind.[1] Damit gehören sie beispielsweise nicht zu Redehandlungen, die *simulatio* oder *dissimulatio* vollziehen. Zwar finden sich zu einer bestimmten Zeit mitunter Ausdrücke wie *imago contra-*

[1] Hierzu ausführlicher Lutz Danneberg: Überlegungen zu kontrafaktischen Imaginationen in argumentativen Kontexten und zu Beispielen ihrer Funktion in der Denkgeschichte. In: Imagination und Innovation. Hrsg. von Toni Bernhart und Philipp Mehne, Berlin 2006, S. 73–100, auch ders.: Epistemische Situationen, kognitive Asymmetrien und kontrafaktische Imaginationen. In: Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Exempel einer neuen Geistesgeschichte. Hrsg. von Lutz Raphael und Heinz-Elmar Tenorth, München 2006, S. 193–221.

facta;[2] aber mit *kontrafaktischer Imagination* ist hier weder eine wahrheitsgetreue Ähnlichkeit noch eine Fälschung oder Parodie gemeint. Obwohl im Mittelalter einige der Imaginationen, die sich als kontrafaktische ansprechen lassen, unter dem Ausdruck *quaestiones* oder *argumentum per experimentum secundum imaginationem*[3] oder dem der *positio impossibilis*[4] verhandelt finden,[5] scheint es nicht unwichtig, einigermaßen genau anzugeben, was unter *kontrafaktischen Imaginationen* zu verstehen ist. Anders als man vielleicht meinen würde, ist ihr Auftreten in *argumentativen* Zusammenhängen keine Seltenheit.[6]

---

[2] Vgl. u. a. Kurt Hennig: Die geistliche Kontrafaktur im Jahrhundert der Reformation. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Volks- und Kirchenliedes im 16. Jahrhundert, Halle 1909 (ND 1977), ferner Peter Parshall: *Imago contrafacta*. Images and Facts in the Northern Renaissance. In: Art History 16 (1993), S. 554–579.

[3] Zum Vorgehen *secundum imaginationem* die Hinweise bei John E. Murdoch: The Development of a Critical Temper: New Approaches and Modes of Analysis in Fourteenth-Century Philosophy, Science, and Theology. In: Siegfried Wenzel (Hg.), Medieval and Renaissance Studies. Chapel Hill 1978, S. 51-79, u.a. S. 53: „Philosophers and theologians repeatedly remind us of the fact that they are reasoning secundum imaginationem and appealing to God's absolute power. And they frequently, and appropriately, connect these two factors: God furnishes them a warrant to argue and to make their points *imaginative* as they wished." Auch ders.: Philosophy and the Enterprise of Science in the Later Middle Ages. In: Yehuda Elkana (Hg.), The Interaction Between Science and Philosophy. London 1974, S, 51-74, insb. S. 64-70, ders. und Edith Sylla: The Science of Motion. In: David Lindberg (Hg.), Science in the Middle Ages. Wisconsin 1978, S. 206-264, insb. S. 246/47.

[4] Zur *positio impossibilis* Christopher J. Martin: Impossibile *Positio* as the Foundation of Metaphysics or, Logic on the Scotist Plan? In: Costantino Marmo (Hg.), Vestigia, Imagines, Verba: Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth-XIVth Century). Brepols 1997, S. 255-276.

[5] Zu unterscheiden ist das von Vermutungen, dass der Ort für die Theorie des kontrafaktischen Argumentierens sich eventuell in den Untersuchungen zu den *obligationes* für die Disputation oder anderen Formen der Auseinandersetzung um Wissensansprüche findet. Die Theorie der *obligationes*, nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Bildung von *Sophismata*, wird dann als Anleitung, als Metamethodologie zu (kontrafaktischen) Gedankenexperimenten aufgefaßt, also allgemein von Argumentationen oder Darstellungen, die *secundum imaginationem per impossibile* verfahren – vgl. Mikko Yrjönsuuri: Obligations as Thought Experiments. In: Ignacio Angelelli und Maria Cerezo (Hg.), Studies on the History of Logic. Berlin/New York 1996, S. 79-96, Paul Spade: Three Theories of *Obligationes*: Burley, Kilvington and Swyneshed on Counterfactual Reasoning. In: History and Philosophy of Logic 3 (1982), S. 1-32, Peter King: Medieval Thought-Experiments: The Metamethodology of Medieval Science. In: Tamara Horowitz und Gerald J. Massey (Hg.), Thought Experiments in Science and Philosophy. Pittsburgh 1991, S. 43-64, hier S. 53/54: „The general conclusion I want to draw should be apparent: the literature on *obligations* express the medieaval theory of thought-experiments including various forms of reasoning which at first glance appear to have little to do with one another." Einen Überblick zu den *obligationes*, wenn auch nicht vor diesem Hintergrund, bieten Paul V. Spade und Eleonore A. Stump: Obligations. In: Normann Kretzmann et al. (Hg.), Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Cambridge 1982, S. 315-341.

[6] Zu ihrer Beziehung zur *Fiktionalität* die Hinweise bei Lutz Danneberg: Weder Tränen noch Logik: Über die Zugänglichkeit fiktionaler Welten. In: Heuristiken der Literaturwissenschaft. Einladung zu disziplinexternen Perspektiven auf Literatur. Hrsg. von Uta Klein u. a., Paderborn 2006, S. 35–

Die im Rahmen von Philosophie, Wissenschaftsmethodologie und Wissenschaftsgeschichtsschreibung mittlerweile größere Aufmerksamkeit findenden *Gedankenexperimente* sind Imaginationen, die sich mit den *kontrafaktischen* allerdings nur überschneiden. Hierzu gibt es in den letzten zwanzig Jahren eine reichhaltige Forschung zum Verständnis dieses Argumentationstyps, allerdings nicht selten orientiert an Beispielen des 20. Jhs. und vor allem am naturwissenschaftlichen Bereich, aber auch zur gegenwärtigen (analytischen) Philosophie.[7] Beispiele aus der Wissens- und Ideengeschichte finden sich dabei zwar nicht

---

83. – Ein jüngerer Versuch, meines Erachtens wenig überzeugend, *counterfactuals* als *short stories* aufzufassen und darauf dann Kendall Waltons Vorschlag zu einem Konzept der Wahrheit in Fiktion anzuwenden: Seahwa Kim und Cei Malsen: Counterfactuals as Short Stories. In: Philosophical Studies 129 (2006), S. 81–117.

7 Vgl. u.a. die Beiträge in Tamara Horowitz und Gerald J. Massey (Hg.), Thought Experiments in Science and Philosophy. Pittsburgh 1991, sowie in David Hull et al. (Hg.), PSA 1992. Vol. 2. East Lansing 1993, ferner Terence Horgan, Counterfactuals and Newcomb's Problem [1981]. In: Richmond Campbell und Lanning Sowden (Hg.), Paradoxes of Rationality and Cooperation. Vancouver 1985, S. 159-182, Wulf Rehder, Versuche zu einer Theorie von Gedankenexperimenten. In: Grazer Philosophische Studien 11 (1980), S. 105-123, Tyler Bruge, Two Thought Experiments Reviewed. In: Notre Dame Journal of Symbolic Logic 23 (1982), S. 284-292, David Cole, Thought and Thought Experiments. In: Philosophical Studies 45 (1984), S. 432-444, Jonathan Dancy, The Role of Imaginary Cases in Ethics. In: Pacific Philosophical Quarterly 66 (1985), S. 141-153, Ernan McMullin, Galilean Idealization. In: Studies in the History and Philosophy of Science 16 (1985), S. 247-273, C. Mason Myers, Analytical Thought Experiments. In: Metaphilosophy 17 (1986), S. 109-118, Kathleen V. Wilkes, Real People: Personal Identity Without Thought Experiments. Oxford 1989, David Hull, A Function for Actual Examples in Philosophy of Science. In: Michael Ruse (Hg.), What Philosophy of Biology Is. Dordecht 1989, S. 313-24, J. Collier, Could I Conceive Being a Brain in a Vat? In: Australasian Journal of Philosophy 68 (1990), S. 413-149, David Gooding, Experiment and the Making of Meaning. Dordrecht 1990, James Robert Brown, The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences. London 1991, auch Id., Thought Experiments Since the Scientific Revolution. In: International Studies in the Philosophy of Science 1 (1986), S. 1-15, Id., Thought Experim,ents in Science, Philosophy, and Mathematics. In: Croatian Journal of Philosophy 7 (2007), S. 3-27, Gad Prudovsky, The Confirmation of the Superposition Principle. On the Role of a Constructive Thought Experiment in Galileo's *Discorsi*. In: Studies in History and Philosophy of Science 20 (1989), S. 453-468, Antoni Gomila, What Is a Thought Experiment? In: Metaphilosophy 22 (1991), S. 84-92, M.W. Jackson, The Gedankenexperiment Method of Ethics. In: The Journal of Value Inquiry 26 (1992), S. 525-535, Roy A. Sorensen, Thought Experiments. Oxford 1992, Id., Thought Experiments and the Epistemology of Laws. In: Canadian Journal of Philosophy 22 (1992), S. 15-44, Daniel Kolak, Metaphysics and Metapsychology of Personal Identity: Why Thought Experiments Matter in Deciding Who We Are. In: American Philosophical Quarterly 30 (1993), S. 29-50, Wolfgang Buschlinger, Denk-Klapriolen? Gedankenexperimente in Naturwissenschaften, Ethik und Philosophy of Mind. Würzburg 1993, D. H. M. Brookes, The Method of Thought Experiment. In: Metaphilosophy 25 (1994), S. 71-83, Sören Häggqvist, Thought Experiments in Philosophy. Stockholm 1996, Martin Bunzl, The Logic of Thought Experiment. In: Synthese 106 (1996), S. 227-240, John D. Norton, Are Thought Experiments Just What You Thought? In: Canadian Journal of Philosophy 26 (1996), S. 333-366, James W. McAllister, The Evidential Significance of Thought Experiment in Science. In: Studies in History and Philosophy

selten auch, aber zum Beispiel scheint bislang kaum ein Denker der Vergangenheit unter dem Gesichtspunkt seines Umgangs mit Gedankenexperimenten oder kontrafaktischen Imaginationen nähere Behandlung erfahren zu haben[8] und das gilt auch für die zeitgedehntes Auftreten ähnlicher kontrafaktischer Imaginationen. Gleiches gilt für den generellen Gebrauch des Irrealis[9] oder auch von Idealisierungen bestimmter Art sowie gelegentlich auch

---

of Science 27 (1996), S. 233-250, sowie Id., Das virtuelle Labor: Gedankenexperimente in der Mechanik des siebzehnten Jahrhunderts. In: Helmar Schramm et al. (Hg.), Kunstkammer – Laboratorium – Bühne. Berlin/New York 2003, S. 35-55, auch Tamar Szabó Gendler, Galileo and the Indispensability of Scientific Thought Experiment. In: British Journal for the Philosophy of Science 49 (1998), S. 397-424, Ead., Thought Experiment. On the Powers and Limits of Imaginary Cases. New York 2000, sowie Ead., Philosophical Thought Experiments, Intuitions and Cognitive Equilibrium. In: Midwest Studies in Philosophy 26 (2007), S. 68-89, Verena Mayer, Was zeigen Gedankenxperimente? In: Philosophisches Jahrbuch 106 (1999), S. 357-378, Michael Bishop, Why Thought Experiments Are Not Arguments. In: Philosophy of Science 66 (1999), S. 534-541, Eduard Glas, Thought-Experimentation and Mathemtical Innovation. In: Studies in History and Philosophy of Science 30 (1999), S. 1-19; Alisa Bokulich, Rethinking Thought Experiments. In: Perspectives on Science 9 (2001), S. 285-307, Paolo Palmieri, Mental Models in Galileo' Early Mathematization of Nature. In: Studies in History and Philosophy of Science 34 (2003), S. 229-264, Lawrence Souder, What are Are We to Think About Thought Experiments? In: Argumentation 17 (2003), S. 203-217, Henning Genz, Gedankenexperimente. Überarbeitet Neuauflage. Reinbek bei Hamburg (1999) 2005, Nicholas Rescher What If? Thought Experimentation in Philosophy. New Brunswick 2005, Timothy Williamson, Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking. In: Proceedings of the Aristotelian Soceity 105 (2005), S. 1-23, Kirk Ludwig, The Epistemology of thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches. In: Midwest Studies in Philosophy 31 (2007), S. 128-159; vorangegangen ist Thomas S. Kuhn, Eine Funktion für das Gedankenexperiment [A Function for Thought Experiment, 1964]. In: Id., Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte. Frankfurt/M. (1977) 1978, S. 327-356, der ihr Auftreten insbesondere in wissenschaftlichen Krisensituationen deutet, dazu auch Ana Butkovic, What is the Function of Thought Experiments: Kuhn vs. Brown. In: Croation Journal of Philosophy 7 (2007), S. 63-67, Boris Groudanoff, Reconstruction, Justification and Icompatibility in Norton's Account of Thoought Experiments. In: Croatian Journal of Philosophy 7 (2007), S. 69-79; früher noch Karl R. Popper, Über den Gebrauch und Mißbrauch von Gedankenexperimenten, besonders in der Quantentheorie [1959]. In: Id., Logik der Forschung. Sechste, verbesserte Auflage. Tübingen 1976, S. 397-411.

[8] In gewisser Hinsicht eine Ausnahme, die allerdings ohne jeden Vollständigskeitsanspruch auftritt, bildet David Soles und Katherine Bradfield, Some Remarks on Locke's Use of Thought Experiments. In: Locke Studies 1 (2001), S.31-62.

[9] Trotz der nicht wenigen Versuche in den zehner und zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts haben die von Vaihingers *Als-ob* (‚Fiktionen') ausgehenden Identifikationen, obwohl sie als bewußt falsche Vorstellungen angesehen wurden, vgl. z.B. Vaihinger, Die Philosophie des Als-Ob. Leipzig (1911) [7/8]1922, S. 257ff, aufgrund ihrer konzeptionellen Mängel (so versäumt man durchweg, die Identifikationen an die jeweilige *historische* Wissenskonstellation zu binden) sowie der ihnen zugrunde gelegten philosophischen Annahmen über das ‚Faktische' (etwa durch den Einschluss des Hypothetischen in das *Als-ob*) kaum einen Beitrag für die Erörterung kontrafaktischer Imaginationen zu erbringen vermocht, vgl. mit zahlreichen Literaturhinweisen Christian Betsch: Fiktionen in der Mathematik, Stuttgart 1926; ferner Stephanie Willrodt, Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie des Als Ob, Leipzig 1934 (dort eine umfangreiche, von Adolf

vom Gebrauch der Ausdrücke *ex hypothesi* oder *ex suppositione*, dann nämlich, wenn sie Gebilde epistemisch charakterisieren, die nur die (mathematische) Bewahrung der Phänomene bieten sollen, aber keine physikalischen Erklärungen, und wenn sie dann etwa mit der Heiligen Schrift konfligieren, wie im Fall der kopernikanischen Theorie: Diese sei zwar verwendbar, habe aber überhaupt keine Wahrscheinlichkeit, sondern sei aufgrund des offenkundigen Widerstreits mit klaren Aussagen der Heiligen Schrift falsch.[10]

Zur Illustration mögen zwei herausgegriffene Beispiele dienen. Es handelt sich um die Imagination eines jungen Mannes auf einer Insel, auf der es keine weiblichen Lebewesen gibt. Auf die Frage nach seiner Entstehung erhält er die richtige Antwort. Aber aufgrund fehlender Möglichkeiten der Beobachtung wird imaginiert, dass er in diesem Szenario einen embryonalen Zustand ohne Atmung und Verdauung wegen fehlender Erfahrungen mit Lebewesen für unmöglich halten würde. Die Voraussetzungen, die diesem Gedankenexperiment zugrunde liegen – etwa die Annahme über eine Insel ohne weibliche Lebewesen oder das ausschließlich anhand eigener Beobachtungen zu prüfende Wissen (und nicht aufgrund fremder Testimonia) – dürfte mit dem Wissen nahezu aller epistemischer Situationen kompatibel sein. Das will sagen: Es bietet eine Imagination, die vielleicht nie eine *kontrafaktische* Imagination im vorliegenden Sinn hätte sein oder werden können.

Als *Beispiel* handelt es sich dabei aber auch nicht um ein Gedankenexperiment. Es findet sich im Zuge der Widerlegung der aristotelischen Auffassung, dass die ‚erste Materie' weder geworden sei noch zu bestehen aufhöre und es dient der *Veranschaulichung* des allgemeinen Satzes, dass man „in keiner Hinsicht aus der Natur des Dinges nach seinem Werden und nach seiner Vervollständigung und nachdem es konsolidiert in den vollkommensten Zustand,

---

Weser zusammengestellte Bibliographie), zudem Eberhard Boerma: Zur logischen Theorie der Fiktionen. Eine kritische Untersuchung über den Schritt von der Fiktionslehre zum Fiktivismus. In: Annalen der Philosophie 3 (1923), S. 200-235, ferner u. a. August Mittasch, Über Fiktionen in der Chemie. In: Angewandte Chemie 50 (1937), S. 423–434, Albrecht Sommer, Die Fiktion in den Wirtschaftswissenschaften. In: Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik 136 (1932), S. 641–675; zu Beiträgen solcher Art zur Analyse juristischer Fiktionen Pierre J. J. Olivier, Legal Fictions in Practice and Science. Rotterdam 1975, auch Martin Bangemann: Bilder und Fiktionen in Recht und Rechtswissenschaft. Jur. Phil. München 1963, insb. S. 42ff.

[10] In dem einzigen erhalten Abdruck der Austellungen gegen Galilei 1633 in Giovanni Battist Riccioli: Almagestvm Novvm Astronomiam Veterem Novamqve Complectens. Observationibvs Aliorvm, & Propriis Nouisque Theorematibus, Problematibus, ac tabulis promoton, in Tres Tomos Dirstribvtam [...]. Bologna 1651, I, 2, S. 498, heißt es: „Siquidem in dicto libro [scil. Galeis *Dialogo*] variis circumvolutionibus satagis ut persuades, eam a te relinqui tanquam indecisam et expresse probabilem, qui pariter est gravissimus error, cum nullo modo probabilis esse possit opinio, quae jam declarata ac definita fuerit contraria Scripturae divina."

den es erreichen kann, gelangt ist, ein Argument herholen [kann] für den Zustand dieses Dinges, in dem es sich befand, als es sich zum Werden bewegte, [...].“[11] Nur angemerkt sei: Aus der allgemeinen philosophischen Maxime, dass sich vom Zustand eines Dings in *esse perfecto* nicht auf seinen früheren Zustand, insbesondere auf sein Entstehen schließen lässt, ist auf eine Widerlegung der (aristotelischen) Vorstellung einer ‚absoluten Notwendigkeit‘ geschlossen worden und damit auf die Möglichkeit von Wundern.[12]

Mein zweites illustrierendes Beispiel entstammt der ausgiebigen Erörterung der Engelssprache (*de locutione angelorum*) im Mittelalter. Es geht dabei unter anderem um Fragen, wie körperlose und sprachlose (sprachlos im Sinn einen *sermo exterior*) Geschöpfe untereinander kommunizieren können. Welche Kontrollmöglichkeiten besitzt der ‚Sprecher’, wenn er seine ‚Rede’ adressieren will. Im wesentlichen finden sich zwei Antworten. Nach Thomas von Aquin (1224/25–1274) besitzt der Engel alle Möglichkeiten, seine Kommunikation auszurichten und auch seine Adressaten zu bestimmen (*ordinatio ad alterum*). Wenn man die beliebten technomorphen Deutungen heranziehen will: Es handelt sich um das Modell des Telefonsystems – dem schließt sich die nicht ganz ernst gemeinte Bemerkungen an, dass zumindest kommunikationstheoretisch die Voraussetzungen für diese Art technischer Kommunikation längst bestanden hat, nur das technische Equipment fehlt. Nach Ockham hingegen ist es der Hörer, der entscheidet, ob er zuhören will oder nicht – alle sprechenden Engel sind somit auf Sendung, aber man kann ihnen auch nach Gutdünken nicht ‚zuhören’. Das nun ist dann der Vorläufer des Fernsehens oder Rundfunks. Besser freilich als eine solche technomorphe Parallelisierung ist die aufgrund der einer Asymmetrie der beiden

---

[11] Maimonides, Führer der Unschlüssigen [Môreh Nebûkîm, 1190/1200]. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß. Mit einer Einleitung von Johann Maier, Hamburg 1995, II, 17 (S. 110–111).

[12] Ich weiß nicht, ob diese Imagination auf Maimonides zurückgeht; beinflusst sein könnte er durch Abu Bakr Ibn Tufail (fl. 1163-1184), Der Philosopa als Autodidakt. Übersetztr, mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. von Patric O. Schaerer. Hamburg 2009, allerdings erwähnt Maimonides diesen Philosophen nicht und es sind auch nur Ähnlichkeiten hinsichtlich der Umstände der kontrafaktischen Imagintation gegeben, die allerdings im arabisch-spanischen Raum bereits älter sind, vgl. Emilio García Gómez, Un cuento árabe, fuente común de Abetnofáil y de Gracián. In: Rvista de Archivios, Bibliotecas y Museos 30 (1926), S. 1-67 sowie S. 241-269. Die Imagination findet sich zweifellos unter dem Einfluss des Maimonides sowohl bei Albertus Magnus, Physica, VIII, tr 1, c. 14 (*Opera Omnia*, Tom. III, S. 553) als auch bei Thomas von Aquin: Scriptum super libros Sententiarum [1252–56], lib. I et II, Paris 1929, II, 1, 1, 5, solutio (S. 392) mit Hinweis auf Maimonides – auch in Thomas. De veritate [1256–59], q. 13, a 1, ad 1 (*Opera Omnia* IX ed. Parma, S. 218).

Sinne des Hörens und des Sehens: Man kann in dem einen Fall nicht Weghören, in dem anderen Fall gibt es das Wegsehen.

Das, was solche Überlegungen zum Gedankenexperiment im Blick auf den Menschen machen ist der Umstand, dass man vollkommen von den Bedingungen der Kommunikation im *sermo exterior* absehen kann und man dann prüft, was in solchen Situationen womöglich nicht mehr kommunizierbar ist oder was auch unter solchen Bedingungen noch kommunizierbar bliebt – und inwiefern zum Menschen nicht allein die *ratio* (die sich *im sermo interior, in einer* ‚mentalen Sprache') ausspricht, sondern auch die *oratio*, die sich im *sermo exterior* ausspricht gehört. Von diesen kognitiven Zielen angesehen, hängt die Auffassung solcher Imaginationen als kontrafaktisch von der Einschätzung der epistemischen Situation ab, in der sie bestimmte kognitive Aufgaben erfüllen sollen: die Imaginationen sind nicht kontrafaktisch, wenn man sie vor dem Hintergrund der gemeinhin akzeptierten Engelstheorie nimmt[13]; sie erscheint auch nicht unbedingt kontrafaktisch gegenüber dem Menschen im Status seiner Weiderauferstehung, wenn man annimmt, dass der Mensch dann körperlos und im *sermo interior* kommunizieren könne; kontrafaktisch erscheint eine solche Imagination, wenn sie auf den diesseitigen Menschen bezogen wird und wenn man annimmt, dass es keine körperlose, an makrophysikalische Prozesse nicht gebundene Übertragungen von Gedanken gibt.

Eine der vielleicht bekanntesten und nicht selten erörterten kontrafaktischen Imaginationen ist die *Etiamsi-daremus-non-esse-Deum*- Imagination.[14] Geläufiges Beispiel dabei ist

---

[13] Hierzu u.a. James Collins, The Thomistic Philosophy of the Angels. Washington 1947, Jean-Marie Vernier, Les anges chez saint Thomas d'Aquin. Paris 1986, Barbara Faes de Motoni, *Enuntiatores divini silentii*: Tommaso d'Aquinon e il linguaggio degli angeli. In: Medioevo 12 (1986), S. 197-228, Ead., Voci, ‚alfabeto' e altri segni angeli nella *quaestio* 12 del *De cognitione angelorum* di Egidio Romano. In: ebd, 14 (1988), S. 71-105, Mart Raukas, St. Thomas Aquinas on the Speech of the Angels. In: Freibruger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 43 (1996), S. 30-44, Claude Panaccio, Angel's Talk, Mental Language, and the Transparency of the Mind. In: Constantino Marmo (Hg.), Vestigia, Imagines, Verba. Brepols 1997, S. 323-335, Harm Goris, The Angelic Doctor and Angelic Speech: The Development of Thoams Aquina's Thought on How Angels Communicate. In: Medieval Philosophy and Theology 11 (2003), S. 87-105, wo es auch heißt (S. 88): „In this way, angelology makes up a kind of philosophical laboratory to carry out thought experiments in which angelic knowledge […] will serve either as contrasting counterexamples or as idealized forms of human knowledge and human will."

[14] Es gibt allerdings weitere vergleichbare Imaginationen; so etwa im Rahmen der *quinque viae* des Beweises der Existenz Gottes beim Aquinaten, vgl. Id., Summa Theologica [1266–73], Roma 1925, I-I, q 2, a 3 (S. 25/26), wo es heißt: Wenn etwas mit wenigen Pirnzipien bewirkt werde, bedarf es nicht mher als deises Pirnzipien. Angenommen, Gott existiere nicht. Alles das, was im Universusm vorginge, ließe sich vollkommen erklären mit alternativen Prinzipien. Daher gebe es auch kein Erfordernis, Gottes Existenz anzunehmen: „Praeterea, quod potest compleri per pauciora

die von Hugo Grotius in der Einleitung zu seinem Jahrhundertwerk ausgesprochene Auffassung, dass er bei seinen Überlegungen so tun wolle, als gäbe es keinen Gott. Im nächsten Satz beeilt er sich freilich zu versichern, dass er nicht wirklich dieser Ansicht sei. Es gibt nicht den geringsten Anlass, an der Aufrichtigkeit des Grotius bei dieser Versicherung zu zweifeln. Zunächst drückt diese in die Literatur als *Etiamsi-daremus-non-esse-Deum-Prinzip* eingegangene kontrafaktische Imagination die ‚methodologische Beschränkung auf die Zweit-Ursachen' aus. Nun ist die *ratio* alles andere als ein einfaches Konzept.[15] Im 17. Jahrhundert findet sich eine (zumindest) dreifach differenzierte Verwendung: als menschliches (höheres) Vermögen (*facultas*), als eine Form des instrumentellen Denkens sowie drittens als diese beiden Verwendungen umfassend und zugleich gesehen als den Teil des Menschen, den er (nach christlicher Überzeugung) mit Gott teilt: als *recta ratio*. Der Ausdruck *recta ratio* geht auf Vorstellungen der *Nikomachischen Ethik* zurück.[16] Hier entfaltet Aristoteles die Auffassung, dass die *recta ratio* moralisch angemessenes Handeln ermögliche:

> Die Dinge in der Seele beherrschen das Handeln und die Wahrheitserkenntnis: Wahrnehmung, Vernunft, Streben. [...] was ferner beim Denken Bejahung und Verneinung ist, das ist beim Streben das Suchen und Meiden. Wenn nun die ethische Tugend ein Verhalten des Willens ist und der Wille ein überlegendes Streben, so muß also die Einsicht wahr und das Streben richtig sein, und es muß eines und dasselbe vom Denken bejaht und vom Streben gesucht werden. Dies ist also die praktische Vernunft und Wahrheit.[17]

Eine gewisse Vielfalt bei der Verwendung des Ausdrucks *recta ratio* ist bereits bei Aristoteles angelegt, wenn *ὀρθὸς λόγος* bei ihm eine Komponente der Definition der Tugend ist,[18]

---

principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse."

15 Hierzu u.a. Robert Hoopes, Right Reason in the English Renaissance. Cambridge 1962, Lotte Mulligan, „Reason", „Right Reason" and „Revelation" in Mid-Seventeenth-Century England. In: Brian Vickers (Hg.), Occult and Scientific Mentalities in the Renaissnace. Cambridge 1983, S. 375-401, Ead., Robert Boyle, „Right Reason", and the Meaning of Metaphor. In: Journal of the History of Ideas 55 (1994), S. 235-257, auch die Hinweise in John Surr, „Rational Religion" in Restoration England. In: ebd. 50 (1989), S. 563-85. Zu allerdings nicht mehr als ersten Hinweisen Thomas Kühn, Sir Thomas Brownes „Religio Medici" und „Pseudoxia Epidemica". Eine ideengeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung des Begriffs „reason". Frankfurt/Bern/New York/Paris 1989.

16 Vgl. zudem Karl Bärthlein, Der „ΟΡΘΟΣ ΛΟΓΟΣ" und das ethische Grundprinzip in den Platonischen Schriften. In. Archiv für Geschichte der Philosophie 46 (1964), S. 129-173.

17 Aristoteles, *Nic Eth*, VI, 2 ($1139^{a}20–27$); Übersetzung von Olof Gigon.

18 Vgl. ebd., II, 6 ($1106^{b}35–1107^{a}3$).

bei der Bestimmung der Mitte zwischen Übermaß und Mangel eine Rolle spielt,[19] als identisch mit praktischer Weisheit oder Klugheit[20] und schließlich als eine Tugend erscheint.[21] Identifiziert wird in der aristotelischen Tradition nicht selten *ὀρθὸς λόγος* mit *φρόνησις*, *recta ratio* mit *prudentia*. Zugleich findet sich aber auch die Gleichsetzung von *recta ratio* und *lex aeterna* oder *lex naturae*. Der Ausdruck *recta ratio* ist bei den Kirchenvätern, den scholastischen Moralphilosophien wie auch im 17. Jahrhundert verbreitet.

Doch die Pointe bei der *recta ratio* liegt an einer anderen Stelle und ist Ausdruck eines genuin christlichen Problems. Es handelt sich um etwas, das dem Menschen verbleibt, selbst wenn man hypothetisch imaginiert, dass es keine göttliche Vernunft gebe oder dass sich diese im Irrtum befinde oder Gott überhaupt nicht existiere – noch immer würde man beispielsweise sündigen, wenn man gegen die menschliche *recta ratio* handeln würde – in den Worten Gregors von Rimini (1305-1358) in seinem Sentenzenkommentar:

> [...] ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum non quia est contra rationem divinam inquantum est recta sed quia est contra eam inquantum est divinam. *Nam si per impossibile ratio divinia sive Deus ipse non esset, aut ratio illa esset errans, adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret.* Et si nulla penitus esset ratio recta, adhuc si quis ageret contra illud quid agendum esse dictaret ratio aliqua recta, si aliqua esset, peccaret.[22]

Zwar verstößt nach Gregor alles das, was gegen das ewige Gesetz (*lex aeterna*) verstößt, auch gegen die göttliche Vernunft (*ratio divina*) und damit gegen die *recta ratio*. Aber zugleich wird die Bedeutung der *recta ratio* dadurch unterstrichen, dass für die Geltung der *recta ratio* nicht entscheidend die Eigenschaft als *divina ratio* sei, sondern die Verbindung beider. Was dem richtigen Vernunfturteil, also der recta ratio widerstreitet, widerstreitet auch dem ewigen Gesetz. Auch wenn unmöglich sei, dass *ratio divina* und *ratio recta* aufgrund eines ‚Irrtums' Gottes nicht übereinstimmten, bleibe der Verstoß gegen die *ratio recta* immer eine Sünde, auch wenn es mit der *ratio divina* harmonieren sollte. Die zitierte Passage gibt dann die Gründe dafür an, weshalb Gregor eher die *ratio recta* als *ratio divina* zum Kriterium erhebt. Diese relative Selbstständigkeit der *ratio recta* ist in unterschiedlicher Weise

---

19 Vgl. ebd., VI, 1 ($1138^b17–20$).
20 Vgl. ebd., VI, 13 ($1144^b20–29$).
21 Vgl. ebd., VI, 5 ($1140^b20–30$).
22 Gregor von Rimini, Lectura super primum et secundum sententiarum [...zuerst ged. 1482]. Ed. A. Damasus Trapp. Pars 6: Super secundum <Dist 24–44>. [...]. Berlin 1980, II, dis. 34–35, q. I, art 2; wörtlich wiederholt bei Gabriel Biel, Collectorium circa quattuor libros Sententiarum […1501]. Liber secundus. [...]. Tübingen 1984, dist. 35, q. 1. [art. 1] (S. 612).

gedeutet worden. Die Trennung der *ratio recta* von der *ratio divina*, letztere ist für Gregor in sich vollkommen richtig,[23] besteht nur im Modus *secundum imaginatonem*. Vielleicht ist es bei Gregor Ausdruck der Grenze der *potentia absoluta Dei*, die sich über den *ordo naturalis* hinwegsetzen kann. Wenn es Gott nicht gäbe, so eine weitere Folgerung, wäre gleichwohl nicht alles erlaubt. Schließlich könnte man es so deuten, dass die Anordnungen der *recta ratio* nicht deshalb bindend seien, weil sie von Gott kommen, sondern weil sei richtig, ‚rational' seien.

Zwar wurde diese methodologische Konzentration auf die Zweitursachen mit der Aufnahme des *Etiamsi-daremus*-Prinzips in Hugo Grotius' *De Jure belli ac pacis* berühmt. Doch dürfte er auch hierbei in der Schuld des Franciscus Suárez (1548-1617) stehen,[24] der sich wiederum auf Gregor von Rimini beruft und auch Gabriel Biel (um 1410–1495) meint.[25] Würde Gott – *per impossible* – nicht existieren (oder irren), so würde gleichwohl jeder, er gegen das natürliche Sittengesetz handle, sündigen – demgegenüber habe Ockham angenommen, dass das natürlich Sittengesetz nicht auf dem Wesen der Handlung beruhe, auch nicht auf der Vernunft (Gottes), sondern allein auf dem Willen Gottes. Es geht um die Frage, inwieweit das natürliche Sittengesetz gilt: Sie eine Handlung sittlich richtig, weil sie Gott vorschreibe, oder schreibe er sie vor, weil sie sittlich richtig ist. Suárez versucht – wie so oft – eine Lösung, welche die bisherigen Auffassungen verbindet: Die moralische Qualität einer Handlung bleibt bestehen, auch wenn es keinen Gott gäbe.[26] Bei Grotius geht es um die (relative) Selbständigkeit des Naturrechts: Selbst dann, wenn es keinen Gott gäbe, der sich um den Menschen kümmere, selbst dann, wenn Gott tot wäre, ließen sich weder das unverän-

---

[23] Vgl. Gregor von Rimini, ebd. „[...] cum igitur divina ratio utique rectissima semper sit, omne quod est contra eternam legem ewst contra rectam rationem [...] sequitur, quod quicquid est contra rectam rationem est contra eternam legem."

[24] Zu ‚Einflüssen' noch immer James St. Leger, The ‚Etiamsi daremus' of Hugo Grotius. Roma 1962, zudem Matia Berljak, Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinita in Ugo Grozio. In: Analecta Gregoriana, Sectio B, Nr. 42. Roma 1978, S. 94-99, dort der Hinweis auf Marcus Aurelius. Zum Hintergrund der Rezeption der scholastischen Naturrechtslehre bei Grotius auch A. P. d'Entrèves, Natural Law: An Historical Survey. New York 1965, S. 50-53, sowie S. 70-72.

[25] Vgl. Suárez, Tractatus de legibus et Legistlatore Dei [1609]. In: Id., Opera omnia. […] Vol. V. Paris 1856, II, cap. 6, n. 3 (S. 105): „Atque hi auctores consequenter videntur esse concessuri legem naturalem non esse a Deo, ut a legislatore, quia non pendet ex voluntate Dei, et ita ex vi illius non se gerit Deus ut superior parecipiens aut prohibens; imo ait Gregorius [von Rimini] quem caeteri secuti sunt, licet Deus non esset, vel non uteretur ratione, vel non recte de rebus judicaret, si in homine esset idem dictamen rectae rationis dictantis, verba gratia, malum esse mentire, illud habiturum eamdem rationem legis, quam nunc habet, […]."

[26] Vgl. ebd., n. 18: „In illo ergo casu esset actus moraliter malus peccatum et culpa."

derlich ewige Naturrecht noch die Vernunft, mit der sich das natürliche Recht erkennen lasse, anzweifeln.[27]

Nun ist nach Suárez von Belang, dass Gott ausdrücklich etwas gebietet, nämlich das natürliche Sittengesetz zu befolgen. Wichtig ist die Unterscheidung zwischen dem beschreibenden und dem vorschreibenden. Die vernünftige Natur des Menschen schreibt dem Menschen nichts vor: zwar sei sie Voraussetzung für das vernünftige Sittengesetz; sie ist es aber nicht selber. Die so gesehen vernünftige Natur dürfe nicht mit dem natürlichen Sittengesetz gleich gesetzt werden. Er unterscheidet mithin zwischen einem anzeigenden Gesetzt (*lex indicativa*) und einem vorschreibenden Gesetz (*lex imperativa* oder *praecipiens*). Das erste ist eine Art objektiver Notwendigkeit, das zweite ist Ausdruck eines personalen, gesetzgeberischen Willens. Darin liegt der Unterschied: Der ausdrückliche Wille Gottes macht das *anzeigende* Gesetz, das hinreicht, um eine Handlung moralisch zu qualifizieren, zu einem *vorschreibenden* Gesetzt. Bereits Thomas von Aquin kennt, wenn auch nur sehr andeutungsweise, zwei Betrachtungen der Sünde: eine philosophische und eine theologische; als nur philosophische Sünde stellt sie keine Beleidigung Gottes dar und es fehlt die theologische Schlechtigkeit (*malitia theologica*). Hieran nun knüpfen dann die subtilen Überlegungen an, die um die Frage kreisen, inwiefern und wie derjenige sündigt, der Gott nie gekannt hat oder der nicht mehr an ihn glaubt, und in die Lehre der philosophischen Sünde münden. Nicht zuletzt in den zahlreichen Grotius-Kommentaren findet sich die Imagination *etiamsi daremus* mitunter heftig kritisiert.

Das *Etiamsi-daremus*-Prinzip erinnert an die Vielzahl von *sola*/*solus*-Prinzipien: allein die Natur, allein der Körper, allein die Gnade (*sola gratia*), allein der Glaube (*sola fide*), allein der historische oder wörtliche Sinn (*sola historica sententia*, *solus sensus literalis*), *solus Christus doctor, sola ratione, sola traditione*. In jedem einzelnen Fall gilt es allerdings zu prüfen, welchen Status ein solches Prinzip, respektive eine solche Maxime besitzt und nicht *per se* handelt es sich um die Konstruktion einer kontrafaktischen Imagination: So kann es etwas über die legitimen und reinen Quellen sagen wollen, mithin über die *einzige* Autorität, aus denen die Wissensansprüche zu rechtfertigen seien. Das, was durch das sola/solus ausgeschlossen wird, erfährt so eine Bestimmung in bestimmter Hinsicht und dabei handelt es sich in der Regel nicht um kontrafaktische Imaginationen. Wenn dies nicht der Fall ist, dann verzichtet man mehr oder weniger hypothetisch auf etwas (in der Argumentation) und das ist

[27] Vgl. Grotius, de Iure Belli, *Prol*, 11.

dann der spezielle Fokus (*particula exclusiva*), um den es geht: etwa *sola ratione* verstanden als *sine scripturae auctoritate*.

Hierbei nun gibt es im wesentlichen zwei Varianten eines solchen *argumentum ex concessis*: **(1)** entweder man verzichtet vollkommen auf das, was so ausgeschlossen ist oder **(2)** allein auf einer bestimmten *Ebene* der Argumentation, so dass beispielsweise die Ebene der Begründung dessen, worauf hin die Beschränkung erfolgt, selbst nicht einer solchen Einschränkung unterliegt. Ersteres könnte beim *Etiamsi-daremus*-Prinzip gegeben sein, letzteres etwa beim *sola-ratione*-Prinzip (*rationibus necessacriis*) eines Anselm von Canterbury (1033-1109),[28] und zwar zum einen unter dem Aspekt, dass es sich nur um die Ausgrenzungen dessen handelt, was zum Beweis als tauglich erachtet wird, aber sonst die Heilige Schrift herangezogen werden kann, zum anderen in der Deutung, dass die *ratio*, auf die man sich beschränkt, nicht unabhängig von Gott gesehen wird und durch Gott seine Geltungsbegründung erfährt (die *ratio* selber etwa begründet als *vera imago* Gottes, auf dieser Ebene ist sie dann nicht autonom, sondern heteronom). Allerdings lassen sich Konstellationen des s*ola-ratione*-Prinzip auch so deuten, dass es sich um eine kontrafaktische Annahme des Hineinversetzens handelt: etwa im Rahmen der Imagination, einen Heiden (der die Autorität der Heiligen Schrift nicht akzeptiert) von christlichen Ansichten zu überzeugen und sich dafür in seine Situation zu versetzen. Es ist dann nicht die *Wahrheit* eines Wissensanspruchs ausschlaggebend, sondern seine *Akzeptanz*, die zur Grundlage genommen wird, um Wissensansprüche argumentativ zu plausibilisieren, die für den Adressaten entweder neu sind oder gar von ihm zuvor akzeptierten widerstreiten.

---

[28] Zu dieser ‚Methode' aus der Vielzahl von Deutungsversuchen u.a. Franciscus S. Schmitt, Die wissenschaftliche Methode in Anselms *Cur Deus Homo*. In: Spicilegium Beccense. Bd. 1. Congrès International du IX[e] Centenaire de l'Arrivée d'Anselme au Bec. Paris 1959, S. 349-370, ausführlich Felix Hammer, Genugtuung und Heil: Absicht, Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury. Wien 1967, S. 39-113, Helmut Kohlenberger, *Similitudo* und *Ratio*. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury. Bonn 1972, Gillian R. Evans, The *Cur Deus homo*: The Nature of St. Anselm's Appeal to Reason. In: Studia Theologica 31 (1977), S. 33-50, Ingold U. Dalferth, *Fides quaerens intellectum*. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms *Proslogion*. In. Zeitschrift für Theologie und Kirche 81 (1984), S. 54-105, Wilhelm Christe, *Sola ratione*. Zur Begründung der Methode des *intellectus fidei* bei Anselm von Canterbury. In: Theologie und Philosophie 60 (1985), S. 341-375, Michel Corbin, La nouveauté de l'incarnation. Introduction à l'Epistola et au Cur Deus Homo. In: L'oeuvre de S. Anselme de Canterbury […]. Üaris 1988, S. 15-163, Gerhard Gäde, Die Rolle der „ratio" bei der Glaubensverwantwortung im Denken Anselms von Canterbury. In: Thomas Brose, Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik. Würzburg 1998. S. 9-36.

Das *argumentum ex concessis* setzt voraus, dass es jemanden gibt, der einen oder eine Anzahl von Personen gibt, bestimmten Wissensanspruch bestreitet; ist das nicht der Fall – wie es mitunter im Fall von Anselms *Proslogion* angenommen wurde,[29] aber eine Irrtum sein dürfte[30] -, dann handelt es sich um die kontrafaktische Imagination.

Gestreift sei aus dem Spezifischen der zahlreichen Bereiche zuletzt nur der juristische.[31] Zwar lasse sich in ihm nichts hinsichtlich der Tatsachen fingieren (*circa facta non potest fingi*),[32] doch konnte es Rechtsakte geben, bei denen von Gegebenheiten abgesehen und so getan werden konnte, als bestünden sie nicht. Stattdessen wurden Eigenschaften angenommen (imaginiert), die rechtsrelevant sind – etwa jemanden, der im Sklavenstand geboren wurde, rechtlich als einen ‚Freigeborenen' zu behandeln oder uneheliche Kinder als ehelich anzusehen. Das Gesetz kann zwar keinen Toten zum Leben erwecken, aber es kann ihn so behandeln, als lebte er noch – also: *ius fingit contra factum*. Drei Formen lassen sich dabei

---

29 So z.B. bei Klaus Jacobi, Begründen in der Theologie. Untersuchungen zu Anselm von Canterbury. In: Philosophsiches Jahrbuch 99 (1992), S. 225-244.

30 Vgl. Burhard Mojisch (Hg.), Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers, lateinisch-deutsch. Übersetzt, erläutert von B. Mojsisch. Mainz 1989.

31 Zweifellos spielt auch für das aktuelle Philosophieren kontrafaktisches Imaginieren eine Rolle und nicht allein in Jürgen Habermas' ‚kontrafaktischer Unterstellung einer idealen Sprechsituation', vgl. u. a. ders.: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: ders. und Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a. M. 1971, S. 101–141; nur angemerkt sei, dass sich die Überlegungen im Rahmen der traditionellen Testimoniums- und Autoritätstheorie, wie sie unten skizziert wird, rekonstruieren lassen.

32 Auch *auctoritas legum non potest veritatem naturalem tollere et ab absentia realitatis suae eradicare*, nach Yan Thomas, ‚Auctoritas legum non potest veritatem naturalem tollere'. Rechtsfiktion und Natur bei den Kommentatoren des Mittelalters. In: Recht zwischen Natur und Geschichte/Le droit entre nature et histoire. Hrsg. von Jean-François Kervéan und Heinz Mohnhaupt, Frankfurt a. M. 1997, S. 1–31, hier S. 7. Das schließt ein, dass man so tun konnte, als ob bestimmte Worte als nicht geschrieben galten, hierzu Elmar Bund, Die Fiktion „pro non scripto habetur" als Beispiel fiktionsbewirkter *interpretatio*. In: Sein und Werden im Recht. Hrsg. von Walter G. Becker und Ludwig Schnorr von Carolsfeld. Berlin 1970, S. 353–380. Eine ähnliche Sicht der juristischen Fiktionen findet auch später, so etwa bei Franz Bernhöft: Zur Lehre von den Fiktionen. In: Aus Römischem und Bürgerlichem Recht [Festschrift] Ernst Immanueal Bekker [...]. Weimar 1907, S. 239–290. Zu einer Zusammenstellung von Konzepten der *Präsumtion* und *Fiktion* im juristischen Bereich Csaba Varga und József Szájer, Presumption and Fiction: Means of Legal Techniques. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 74 (1988), S. 168–184, zur Unterscheidung verschiedener Arten juristischer ‚Fiktionen' Dieter Meurer, Die Fiktion als Gegenstand der Gesetzgebungslehre. In: Studien zu einer Theorie der Gesetzgebung. Hrsg. von Jürgen Rödig, Berlin/Heidelberg/-New York 1976, S. 281–295, ferner Peter Meyer, Fiktionen im Recht. Jur. Diss. Saarbrücken 1975; immer wieder wird dabei versucht, den Unterschied zwischen den sog. erkenntnistheoretischen Fiktionen und den juristischen herauszuarbeiten; ferner Pierre J. J. Olivier, Legal Fictions in Practice and Legal Science. Rotterdam 1975, ferner Fritz Pringsheim, Symbol und Fiktion im antiken Redchten. [1955]. In: Id., Gesammelte Abhandlungen. 2. Band. Heidelberg 1961, S. 382-400.

unterscheiden: *inductivae*, es wird etwas behauptet, was es nicht gibt; *privativae*, es wird etwas negiert, was es gibt; *translativae*, es wird etwas ‚verschoben', das heißt die Konstellation wird imaginiert. Es handelt sich also um vorgetäuschte Wirklichkeiten, die gleichwohl reale Rechtsfolgen besitzen. Wichtig ist, dass betont wurde, es handle sich nicht um zweifelhafte Tatbestände, die auf diese Weise ihrer Zweifelhaftigkeit entledigt werden, sondern um unstrittige Sachverhalte, die den fiktiv imaginierten widerstreiten. Es handelt sich mithin um kontrafaktische Imaginationen: „Die Fiktion nimmt etwas als wahr an, das der Wahrheit mit Gewissheit entgegengesetzt ist, *in re certa contrariae veritatis pro veritate assumptio*."[33] Wenn man so will: Ein freier Akt der Festlegung von Wirklichkeit, insofern sie rechtlich relevant ist. Das heißt: Ändern ließen sich nur juristische *Beschreibungen*, die bestimmten Sachverhalten zugelegt werden, nicht aber die Sachverhalt selber. So konnte nicht die Geburt also solche fingiert werden, aber die rechtlich relevanten Umstände dieser Geburt.

Ein anderer, faktisch unbegrenzter Bereich, in dem man Imaginationen findet und man sich mit ihnen beschäftigt, bilden Überlegungen zu den historischen (singulären) *what-might-have-been*-Szenarien[34] – also beispielsweise Pascals Imagination, wie die Weltge-

---

[33] Thomas: Auctoritas legum, S. 14.

[34] Solche Imaginationen wie ihre Untersuchungen boomen, vgl. z. B.: Counterfactual Thought. Experiments in World Politics: Logical, Methodological, and Psychological Perspectives. Hrsg. von Philip E. Tetlock und Aaron Belkin, Princeton 1996; ferner: Virtual History: Alternatives and Counterfactuals. Hrsg. von Niall Ferguson, New York 1997 (im selben Jahr auch in deutscher Übersetzung erschienen); oder: What If? The World's Foremost Military Historians Imagine What Might Have Been. Hrsg. von Robert Cowely, New York 1999 sowie Alexander Demandt: Ungeschehene Geschichte: ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...? 3., erweiterte Auflage, Göttingen (1984) 2001, Gerd Tellebach: „Ungeschehene Geschichte" und ihre heuristische Funktion. In: Historische Zeischrift 258 (1994), S. 297–316, Was Wäre Wenn. Alternativ- und Parallelgeschichte: Brücken zwischen Phantasie und Wirklickeit. Hrsg. von Michael Salewski, Stuttgart 1999, vgl. bereits Arnold Toynbee, If Alexander the Great had lived on. In: ders., Some Problemes in Greek History. London 1969, S. 441-486; vier Beispiele aus der römischen Historiographie analysiert Werner Suerbaum: Am Scheideweg der Zukunft. Alternative Geschehensverläufe bei römischen Historikern. In: Gymansium 104 (1997), S. 36-54, vgl. auch Heinz-Günther Nesselrath: Ungeschehenes Geschehen. Beinahe-Episoden im griechischen und römischen Epos von Homer zur Spätantike. Stuttgart 1992; und (vornehmlich bezogen auf fiktionale literarische) Texte bezogen Christoph Rodiek: Erfundene Vergangenheit. Kontrafaktische Geschichtsdarstellung (Uchronie) in der Literatur, Frankfurt a. M. 1997, mit dem Versuch (S. 41–61), die ‚Uchronie' konzeptionell von anderen ‚kontrafaktischen Schreibwiesen' abzugrenzen, auch Id., Prolegomena zu einer Poetik des Kontrafaktischen. In: Poetica 25 (1993), S. 262–281 – *Uchronie* ist dabei ein Terminus, den 1876 der Philosoph Charles Renouvier für ‚ungeschehene Geschichte' geprägt hat, vgl. auch Emmanuel Carrière: Kleopatras Nase. Kleine Geschichte der Uchronie [Le Détroit de Behring, 1986]. [...]. Berlin 1993; ähnliche literarische Imaginationen umfasst auch das, was als ‚parahistoriuscher Roman' bezeichnet wird, vgl. Jörg Helbig, Der parahistorische Roman. Ein literaturhistorischer und gattungtypologischer Beitrag zur Allotopieforschung. Frankfurt/M. 1988. – Einen frühen Versuch der Analyse ihrer Funktionen in solchen Bereichen unternimmt Peter

schichte verlaufen wäre, hätte Kleopatra eine weniger attraktiv geformte Nase gehabt.[35] Obwohl solche Imaginationen zu alternativen historischen Konstellationen auch im Blick auf philosophisch so intrikate Fragen unternommen werden können wie die des ‚historischen Determinismus' von Ereignissen, der Vorstellungen von ‚Alldeterminiertheit' und der ‚Irrelevanz' sowie auf solche des ‚historischen Zufalls' oder der historischen ‚Offenheit' und es sich bei ihnen (durchweg) auch um kontrafaktische Imaginationen handelt, unterscheiden sie sich (wie sich zeigen wird) von solchen, die hier in den Blick genommen werden sollen, hinsichtlich der kognitiven Funktion, die ihnen beigemessen wird. Kontrafaktische Imaginationen **(1)** treten in verschiedenen, sprachlich beschreibbaren *Typen* in Erscheinung, die **(2)** sehr unterschiedliche (kognitive) *Leistungen* in **(3)** divergierenden *argumentativen Kontexten* erbringen sollen und können. Hinzu treten **(4)** übergreifende Annahmen der jeweiligen *epistemischen Situation*.

Mithin sind die Variationsmöglichkeiten recht groß. Solche Imaginationen können zudem eine vergleichsweise durchsichtige Struktur haben – ein Beispiel dürfte sein: Wenn Jupiter griechisch spräche, würde er wie Platon sprechen.[36] Das drückt, vereinfacht gesagt, die höchste Vollkommenheit (in einem bestimmten Bereich) aus, wofür (noch im Mittelalter)

Burg, Die Funktion kontrafaktischer Urteile am Beispiel der Bauernkriegsforschung. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 34 (1983), S. 768-779, ferner ausführlich Uta Heimann-Störmer: Kontrafaktische Urteile in der Geschichtsschreibung. Frankfurt/M. 1991, insb. S. 10-69, zu einer Biobliographie vgl. Jörg Helbig, Was wäre wenn ... 150 Jahre parahistorische Literatur in Grßbritannien und den USA. In: Quarber Merjkur 91/92 (2000/01), S. 95-168. – Auf die ihre Erörterung im Rahmen einer intentionalistischen Interpretationslehre kann ich hier nur hinwiesen, vgl. Eric D. Hirsch, Counterfactuals in Interpretation [1984]. In: Interpreting Law and Literature: A Hermeneutic Reader. Hrg. von Sanford Levinson und Steven Mailloux, Evanston 1988, S. 55–68.

[35] Solche Imagintationen können freilcih auch noch auf etws anderes zielen, nämlich auf das, was man später Auslösungskausalität genannt hat, in de Worten von 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. 49: „[…] kleine Dinge machen oft große mächtige Veränderungen. Ich pflege zu sagen, eine Fliege können den ganzen Staat verändern, wenn sie einen großen König vor der Nase herumläuft, so eben in wichtigen Rathschlägen begriffen; denn weil es kommen kann, daß sein Verstand gleichsam in der Waage sey, ja ja dann beyderseits starke Gründe sich finden, so kann doch kommmen, daß diejenigen Vorschläge den Platz gewinnedn, bey denen er sich mit Gedanken am meisten aufhält, und das kann die Fliege machen, und ihn eben verhindern und verstören, wenn er etwas anders recht betrachten will, so ihm hernach nicht just wider auf solche Art ins Gemüth kommt."

[36] Vgl. Cicero, *Brutus*, 121: „Iovem sic aiunt philosophi, si Graece loquatur, loqui." Auch ders.: Orator, 62, sowie De officiis, I, 4. Zur Herkunft und zu weiteren Beispielen dieser Imagination die Hinweise bei Friedrich Walsdorff: Die antiken Urteile über Platos Stil, Bonn 1927, S. 49ff.

auch der Ausdruck *divinus* verwendet wird.[37] Nur erwähnt sei Nietzsches Umkehrung in *Jenseits von Gut und Böse* im Blick auf das von Gott Geschriebene: „Es ist eine Feinheit, daß Gott griechisch lernte, als er Schriftsteller werden sollte – und daß er es nicht besser lernte.“[38] Freilich ist es nicht so, dass nicht immer bemerkt wurde, dass das Griechische des Neuen Testaments im Zuge des sprachlichen und stilistischen Vergleichs mit der antiken Literatur nicht sonderlich vorteilhaft abschnitt. Spannend sind denn auch eher die *Erklärungen*, die man hierfür zu geben versuchte, und zwar unter der Maßgabe, dass die *dignitas* der Heiligen Schrift in den Augen der Gläubigen nicht gemindert werde.

Es finden sich aber auch kontrafaktische Imaginationen, die als überaus kontextsensitiv erscheinen. Oftmals ist es daher nicht leicht, überhaupt ihren *kontrafaktischen* Charakter zu erkennen.[39] Freilich bestehen ähnliche Probleme auch bei anderen Imaginationen – etwa im Fall naturwissenschaftlicher Experimente. Die *Nicht-Realisierbarkeit* naturwissenschaftlicher Experimente, über die berichtet wird, lässt sich *am besten* dann zeigen, wenn man sie hier und heute praktisch zu realisieren versucht. Wenn man also die Situation hinsichtlich der als relevant erachteten Aspekte nachstellt.[40] Dabei kann es aber auch in der anderen

---

[37] Der Ausdruck *divinus* bezeichnet in der Anwendung auf den Menschen nur eine Ähnlichkeit mit dem Göttlichen, so dass prinzipiell auch z. B. heidnische Philosophen von Christen so bezeichnet werden konnten; vgl. zur Geschichte des Ausdrucks *virtus divina*, respektive *heroica* im Mittelalter die Hinweise bei Risto Saarinen, *Virtus heroica*. ‚Held‘ und ‚Genie‘ als Begriffe des christlichen Aristotelismus. In: Archiv für Begriffsgeschichte 33 (1990), S. 96–114.

[38] Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, 5 (KSA, S. 94).

[39] Das gilt anhaltend und nicht nur in der Retrospektive – so lässt sich die Frage, in welchem Sinn Zeitreisen – abgesehen davon, dass sie noch nicht stattgefunden haben dürften – kontrafaktischen Charakter besitzen, so etwa angesichts der Frage, inwiefern man zugleich an zwei verschiedenen Orten sein – nur angemerkt sei, dass für Lutheraner etwa des 16. und 17. Jahrhunderts in der Abendmahlslehre eine besonders wichtige Frage darstellte; zu ersterem u.a. Payul Horwich, On Some Alleged Paradoxes of Time Travel. In: Journal of Philosophy 72 (1975), S. 432-444, David Lewis, The Paradoxes of Time Travel. In: American Philosophical Quarterly 13 (1976), S. 145-152, Timothy Chambers, Time Travel: How not to Defuse the Principal Paradox. In: Ratio 12 (1999), S. 296-301, William Grey, Troubles With Time Travels. In: Philosophy 74 (1999), S. 55-70, Theodore Sider, Time Travel, Coincidences and Counterfactuals. In: Philosophical Studies 110 (2002), S. 115-138, Kristie Miller, Travelling in Time: How to Wholly Exist in Two Places at the Same Time. In: Canadian Jorunal of Philosophy 36 (2006), S. 309-334.

[40] Das ist freilich nicht das einzige Motiv und der einzige Nutzen, auch nicht die methodologische Prüfung von Wissensansprüchen, um Experimentalsituationen nachzustellen, sondern hinzu kommt der Zugewinn an historischem Verständnis solcher Situationen, hierzu u. a. (vor allem als Literaturbericht und mit Beispielen aus der Anatomie im weiteren Sinn) Luigi Belloni: The Repetition of Experiments and Observations: Its Value in Studying the History of Medicine (and Science). In: Journal of the History of Medicine amd Allied Sciences 25 (1970), S. 158–167, sowie Falk Rieß, Erkenntnis durch Wiederholung – eine Methode zur Geschichtsschreibung des Experiments. In: Experimental Essays – Versuche zum Experiment. Hrsg. von Michael Heidelberger und Friedrich Steinle, Baden-Baden 1998, S. 157–172. Allerdings steht die ‚Wiederholung‘

Richtung zu Überraschungen kommen: Das, wovon man lange Zeit (nur) meinte, es könne nicht gegeben sein, und man daher schloss, es handle sich (nur) um einen imaginierten Bericht eines experimentellen Befundes, vermochte das nachgestellte Experiment zu korrigieren.[41] Zwar lässt sich die Frage, ob jemand ein Experiment, von dem er berichtet, *nicht* (erfolgreich) *vollzogen* hat, am besten dann beantworten, wenn das nachgestellte Experiment scheitert, aber das muss weder besagen, dass die ihm zugrunde liegende Imagination in der Zeit ihrer Entstehung kontrafaktisch gewesen ist, noch dass sie in dem Fall, in dem das nachgestellte Experiment gelingt, es nicht war.

Nicht selten sieht man in Nikolaus von Kues (1401–1464) einen ersten, wenn nicht gar den ersten, durch den das naturwissenschaftliche Experiment eingeführt worden sei, insonderheit das quantitative Experiment in den Naturwissenschaften und der Medizin etwa mit dem Zählen des Pulses.[42] Dabei ist allerdings auch zu sehen, dass der Cusaner für die *statica experimenta* keine Maßeinheit festgelegt hat, es immer „bei ad hoc zu bestimmenden relativen Messungen“ bleibt, beim „Vergleichen von Gewichten“.[43] Hierin allerdings einen „Man-

---

historischer Experimentalkonstellationen vor denselben Schwierigkeiten wie die Reproduktion von Experimenten zur Nachprüfung der zuvor erzielten experimentellen Befunde.

41 Als Beispiel James MacLachlan, A Test of an „Imagery“ Experiment of Galileo’s. In: Isis 64 (1973), S. 374–379: Anders als zuvor etwa von Alexandre Koyré angenommen, handelt es sich bei der in Galileis *Discorsi e dimonstrazioni matematiche intorno à due nuove scienze* vorgetragenen Betrachtung zu den Reaktionen von Wein und Wasser um eine Feststellung, die sich bei entsprechender Experimentalanordnung bestätigt; daraus lässt sich allerdings noch nicht sicher schließen, dass Galilei ein entsprechendes Experiment auch tatsächlich vollzogen hat, denn das Phänomen war in der Zeit nicht unbekannt, und so hätte es Galilei auch nur übernommen haben können, hierzu Antonio Beltrán: Wine, Water, and Epistemological Sobriety: A Note on the Koyré-MacLachlan Debate. In: Isis 89 (1998), S. 82–89, sowie James MacLachlan: Experimenting in the History of Science: In: Isis 98 (1998), S. 90–92. – Ein anderes, wenn auch wohl strittigeres Beispiel stellt Aristoteles’ Imagination einer Flasche aus Wachs dar, die, ins Salzwasser geworfen, Süßwasser ausfiltert. Hermann Diels: Ein falsches Experiment. In: Hermes 40 (1905), S. 310–316, erklärt (S. 311) unumwunden: „Bestimmt wird sich kein moderner Philologe oder Philosoph aufregen, wenn ich hier rundweg erkläre, dies Experiment des Aristoteles ist unmöglich.“ Dazu Alfred Stückelberger: Der Versuch mit dem ‚Wachsgefäß‘, ein verkanntes Demokritexperiment. In: Museum Helveticum 39 (1982), S. 15–28, der zu zeigen versucht, dass das nicht Wachs, sondern Ton (wie der Antike bekannt) ermöglicht. Aristoteles habe das Experimente aber nicht selber vollzogen, sondern auf Treu und Glauben aus der Fachliteratur übernommen, ferenr Id., *Vestigia Democritea*. Die Rezeption der Lehre von den Atomen ind er antiken Naturwissenschaft und Medizin. Basel 1984, S. 31-48, Anderas Roser, Meerwasserentsalzung nach Aristoteles (?). In: Hermes 122 (1994), S. 300-308, dazu Stückelberger, Meerwasserentsalzung nach Aristoteles (?). Ein Nachtrag. In: ebd., 124 (1996), S. 378-380.

42 Zur Verwendung dieses Maßes Werner Friedrich Kümmel, Der Puls und das Problem der Zeitmessung in der Geschichte der Medizin. In: Medizinhistorisches Journal 9 (1974), S. 1–22.

43 Vgl. Albert Zimmermann, „Belehrte Unwissenheit“ als Ziel der Naturforschung. In: K. Jacobi (Hg.), Nikolaus von Cues. Freiburg/München 1979, S. 134-136, hier S. 136.

gel“ zu sehen, setzt voraus, dass es dem Cusaner bei seinen Darlegungen zu den *statica experimenta* das wichtig war; im Zusammenhang mit seinen philosophisch-theologischen Überlegungen mag das ausreichend sein, wenn man beispielsweise an seinen Grundsatz denkt *In finitis nulla est praecisio*.

Mitunter sieht man ihn gar als Begründer der exakten Naturwissenschaften, zudem als jemand, der einen Kopernikus nicht nur vorweggenommen habe, sondern dessen kosmologische Theorie weit darüber hinaus bis in die jüngste Gegenwart weise, ja, der sich noch immer für die moderne Naturwissenschaft instrumentalisieren lasse[44] und dessen Philosophieren wesentlich neuzeitlichen Charakter trage, nicht zuletzt auf Hegel vorausweise und bis in die Gegenwart reiche.[45] Auf diese weitreichenden Zuschreibungen will ich nicht weiter eingehen – auch nicht auf die nicht wenigen Verlautbarungen zu den weitreichenden philosophischen Vorwegnahmen des Cusaners, durch die er als ein ‚moderner Denker‘ in Erscheinung tritt[46]: Sie sind in der einen wie in der anderen Hinsicht kaum haltbar, ohne damit den exzeptionellen Rang des Cusaners zu schmälern.[47]

---

[44] So z. B. aus neuerer Zeit Stefan Schneider, Cusanus als Wegbereiter der neuzeitlichen Wissenschaft. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (1992); S. 182–220, Fritz Nagel: Nikolaus Cusanus zwischen Ptolemäus und Kepler. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 17 (1986), S. 235–250 sowie Id., Nikolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften, Münster 1984- hier wird der Cusaner zum Vorläfer des Galileischen Experimentierens und der Infinitesimalkalküls. Stephan Otto, Nikolaus von Kues (1401-1464). In: Otfried Höffe (Hg.), Klassiker der Philosophie I. München 1981, S. 245-261, insb. S. 261, wird der Cusaner als Vorläufer des ‚transzendental-philosophischen Denkens‘ gesehen und in eine Linie bis zu Kant gestellt, mit Recht krtische zu der Sicht des Cusaners als *advancing a Kanntian-like tarnsecendental idealism* (dabei auch zu den entsprechenden Ansichten Cassirers) ist Jasper Hopkins, Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher? In: Midwest Studies in Philosophy 26 (2002), S. 13-29, vgl. auch Id., Nichoals of Cusa: Metapysical Speculations. Vol. III. Minneapolis 2000.

[45] Vgl. u.a. Erwin Metzke, Nikcolaus von Cues und Hegel. Ein Problem der philosophischen Theologie. In: Kant-Studien 48 (1956/57), S. 101-119, Josef Stallmach: Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusnaus. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4 (1964), S. 339-356, Id.: Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich mit Hegel. In: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moerno [...]. Firenze 1970, S. 241-255.

[46] Hierzu sehr kritisch Hubert Benz, Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise oder kritischer Interpret traditioneller philosophisch-theologischer Konzeptionen. In: „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts. Hg. von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé, Berlin/New York 2004, S. 371-392.

[47] Abwägend, nicht selten gegenüber den zahlreichen Innovationszuschreibungen in den Wissenschaften abwehrend, u. a. Josef E. Hofmann: Nicolaus von Cues – der Unwissend-Wissende. In: Praxis der Mathematik 6 (1964), S. 169–183, Id.: Mutmaßungen über das früheste mathematische Wissen des Nikolaus von Kue. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft Mitteilungen 5 (1965), S. 98-136; Otto-Joachim Grüsser: Ein Erkenntnismodell des Nikolaus von Kues und der Grad der Bewährung einer wissenschaftlichen Hypothese. In: Zeitschrift für allge-

Solche Precursoritis (*fallay of anticipation*) erzeugt sich zum einen dadurch, dass man ungehemmt meint, dem cusanischen Werke Innovationen zuschreiben zu können, von denen man zugleich einräumt, dass der Cusaner davon nichts wusste,[48] zum anderen dadurch, dass die in bestimmten Konstellationen vorgetragenen Wissensansprüchen von ihren *expliziten* oder *impliziten Gründen* abgelöst werden, die sie zu einer bestimmten Zeit überhaupt akzeptabel oder inakzeptabel machten. Solche Wirkungen des Matthäus-Effektes verdanken sich

---

meine Wissenschaftstheorie 19 (1988), S. 232–238, wo die Darlegungen des Cusaners zur ‚Approximation' als Polygonmodell der Wahrheitsähnlichkeit zu rekonstruieren versucht werden; zudem Ulrich Herkenrath: Hatte Cusanus schon einen Wahrscheinlichkeitsbegriff? In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 29 (2005), S. 111–125; Thomas P. McTighe: Nicholas of Cusa's Philosophy of Science and Its Metaphysical Background. In: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno, Firenze 1964, S. 317–338; A. Richard Hunter: What Did Nicholas of Cusa Contribute To Science? In: Nicholas of Cusa in Search and Wisdom. Hrsg. von Thomas M. Izbicki und Gerald Christianson, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1990, S. 101–115; Charles T. Eby, Nicholas of Cusa and Medieval Cosmology: An Historical Reassessment. In: Proceedings of the PMR Conference 11 (1986), S. 83–90; Heinrich Benz, Zur Cusanus-Forschung: Rezeptionsgeschichte, Werkanalyse, Begriffsinterpretationen. In: Philosophische Rundschau 45 (1998), S. 277–310; Jasper Hopkins: Nicholas of Cusa (1401–1464): First Modern Philosopher? In: Midwest Studies in Philosophy 26 (2002), S. 13–29. Viele der teleologischen und präsentistischen Zuschreibungen prüft im Blick auf den ‚Erfahrungsraum' des Cusaners kritisch und abwägend Fritz Krafft: Das kosmologische Weltbild des Nikolaus von Kues zwischen Antike und Moderne. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 28 (2003), S. 249–289, sowie ders.: Schweretheorie und Weltbild des Nikolaus von Kues. In: Berichte zur Wissenschaftstheorie 25 (2002), S. 195–211, vgl. auch schon Alexandre Koyré: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum [From the Closed World to the Infinite Universe, 1957], Frankfurt a. M. 1969, passim sowie Kurt Goldammer: Nicolaus von Cues und die Überwindung des geozentrischen Weltbildes. In: Neue Probleme – alte Ansätze. Drei Vorträge von Fritz Krafft, K. Goldhammer und Annemarie Wettley, Wiesbaden 1965, S. 25–41, oder Joseph Meurers, Nikolaus von Kues und die Entwicklung des astronomischen Weltbildes. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4 (1964), S. 395–417 (auch die Anmerkungen des Herausgebers Rudolf Haubt, S. 418–419) sowie Meurers, Nicoalus von Kues und die Entwicklung des astronomischen Weltbildes. In: Philosophia Naturalis 9 (1965), S. 163-190, vor allem schon früh der Astronom und Astrophysiker Paul ten Bruggencate: Zum 400. Todestag von Nikolaus Coppernicus. In: Göttingische gelehrten Anzeigen 205 (1943), S. 167-177.

48 Vgl. z. B. Heinrich Rombach, Substanz, System, Struktur. Bd. I. Freiburg/München 1965, S. 211: „Cusanus hat eine große Entdeckung gemacht, aber er weiß selbst noch nicht viel davon. In seinem Begriff von Funktion spielen immer noch Substanzgesichtspunkte hinein. Unsere Aufgabe, als historisch Interpretierende, ist es, den Begriff reiner hervorzuheben." – Das Kunststück, dem Cusaner für die modernen Wissenschaften (in nahezu allen Bereichen) „Revolutionäres" zu bescheinigen und ihn zudem für den „dialektischen Materialismus" zu reklamieren, unternehmen Robert Rompe und Hans-Jürgen Treder: Nikolaus von Kues als Naturforscher. In: Nikolaus von Kues, Berlin 1965, S. 15–22; selbstverständlich hat der Cusaner „die Bedeutung seiner Formulierungen und deren Tragweite" nicht „voll durchschaut", aber für „den Physiker ist [...] nur ihr objektiver wissenschaftstheoretischer Inhalt von Bedeutung"; mit solchen und anderen Schmonzetten verkommt der Beitrag zum eher plumpen Plädoyer für die ‚Philosophie', für „die Bedeutung eines umfassenden philosophischen Weltbildes für die Entwicklung der Naturwissenschaften", gerichtet gegen die mehr oder weniger bornierten ‚Fachgelehrten'.

durchweg dem Umstand, dass Wissensansprüche isoliert werden von ihrer faktischen Umgebung, ihrem kognitiven Kontext und Diskussions- wie Problemzusammenhang und so zerstückelt gleichsam zeitlos werden.

Beim Cusaner ist das oftmals der Fall, wenn etwa der spezifische Zusammenhang seiner wissenschaftlichen Überlegungen mit theologischen Annahmen ignoriert und erst so die Voraussetzung geschaffen wird, um Übereinstimmungen zu späteren Wissensansprüchen zu konstruieren. Durchweg verknüpfen solche präsentistischen Versuche einen vergangenen Wissensanspruch mit einem gegenwärtigen (und vor allem von dem ‚Vorläufer' *unabhängig* bereits gebildeten) Wissen; kaum jemals ist man so ‚kühn', in der Vergangenheit ein Wissen zu finden, das heute unbekannt wäre: Immer ist es ein bereits bekanntes Wissen, das in der Vergangenheit ‚entdeckt' wird, und wenn es anders ist, dann handelt es sich, wie gesten- und listenreich auch immer verdeckt, um ein *argumentum ab auctoritate*, das sich an die ‚großen Namen' knüpft, für einen neuen, in dieser Weise alt gemachten Wissensanspruch. Vor diesem Hintergrund erscheint denn auch eine *Geschichte der Gründe* historisch angemessener zu sein als eine Geschichte von aus ihrem Wissenskontext herausgelösten Vermutungen und Behauptungen. Freilich muss das niemanden hindern, kontrafaktisch zu imaginieren, was hätte geschehen können, wenn ‚verwandte Geister' unter den Fachwissenschaftlern der Zeit sich von bestimmten Gedanken des Cusaners hätten inspirieren lassen.[49]

Das Identifizieren kontrafaktischer Imaginationen setzt mithin die Bindung an einen zuschreibbaren Wissenskontext der Zeit voraus und verliert ohne diesen ihre Pointe, da bestimmte Differenzierungen nicht mehr möglich sind. In seiner Schrift *Idiota de staticis experimentis* macht der Cusaner den Vorschlag, die Luftfeuchtigkeit durch das Wiegen eines Wollpakets und dann den Zusammenhang zwischen Luftfeuchtigkeit und Wettergestaltung zu bestimmen. Die Vermutung ist recht wahrscheinlich, dass Nikolaus von Kues dieses Experiment nie vollzogen hat. Erschließen läßt sich das aus unserem heutigen Wissen – ja, ein solches Experiment erscheint danach sogar als unmöglich, denn der Cusaner hat die hygroskopischen Eigenschaften von Wolle weit überschätzt. Doch das macht daraus noch keine *kontrafaktische* Imagination; und auch nicht, dass der Cusaner auch dieses wie die zahlreichen anderen seiner Experimente durchweg im Konjunktiv beschreibt.[50] Es widerstreitet

---

49 So Eduard J. Dijksterhuis: The Mechanization of the World Picture: Pythagoras to Newton [De mechanisiering van het wereldbeeld, 1950], Princeton (1961) 1986, II, 12, S. 231.

50 Vgl. Kues: Der Laie über Versuche mit der Waage. Idiota de staticis experimentis [...]. Hrsg. und kommentiert von Hildegund Menzel-Rogner, Leipzig 1944, S. 1–45.

nicht dem zeitgenössischen Wissensstand, schon gar nicht offenkundig.[51] Freilich ist es oftmals ist es nicht leicht, die Frage zu beanwtorten, ob ein dargestellten Experiment tatsächlich vollzogen worden ist oder es nur ein Gedankenexperiment ist. – ein Beispiel ist das sogenannte *rotating bucket experiment*, von dem Newton berichtet.[52] Noch weniger scheint man sich darüber eins zu sein, welche Funktion dieses Experiment besitzt, sei es nun als Gedankenexperiment oder als tatsächlich realisiertes – etwa um für die Existenz einen absoluten Raums und der Unmöglichkeit einer relativistischen Mechanik.[53]

Kontrafaktische Imaginationen auf den ersten Blick ähnlichen Typs können recht unterschiedliche Leistungen erbringen bei dem, was mit ihnen gezeigt werden soll. Nur ein Beispieltyp: Es sind die nicht selten Annihilationsimaginationen. In *De Corpore* erklärt Thomas Hobbes (1588-1679), dass wenn die ganze Welt vernichtet wäre, der Mensch noch philosophieren könne – er hätte noch immer seine Phantasma.[54] Nach Petrus Gassendis (1592-1655)

---

[51] Zu den Experimenten des Cusaners schon Lynn Thorndike: A History of Magic and Experimental Science, Vol. 4, New York 1934, S. 387–393; ferner Irmgard Müller: Nikolaus von Kues und die Medizin. In: Nikolaus von Kues, 1401–2001. Hrsg. von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt, Trier 2003, S. 333–350, zum wieteren Hintergrund, auch dem der nominalistischen Gedankenexperimente, sowie kritisch gegenüber gängigen Zuschreibungen Heribert M. Nobis: Die Bedeutung der Cusanus-Schrift *Idiota de staticis experimentis* für die Entwicklung einer empirisch-rationalen Naturerkenntnis – insbesondere in der Medizin – und ihre wissenschaftshistorischen Hintergründe. In: Miscellanea Kepleriana. Hrsg. von Frederike Boockmann u. a., Augsburg 2005, S. 27–44. Zum späteren Nachstellen einiger der Experimentideen des Cusaners Hebbel E. Hoff: Nicolaus von Cusa, van Helmont, and Boyle: The First Experiment of the Renaissance in Quantitative Biology and Medicine. In: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 19 (1964), S. 99–117.

[52] Vgl. Newton, Philosophiae naturalis Principia Mathematica. Thrid Edition (1726) with Variant Readings. Assembled and edited by Alexandre Koyré und I. Bernard Cohen […]. Cambridge 1972, S. 412-415, einschließlich des *whirling globes experiment*. Robert Brown, Laboratorry of the Mind, S. 6-10 sowie S. 40/41, ist der Ansicht, dass es sich nur um ein Gedankenexperiment handelt, Roy Sorensen, Theoght Experiments, S. 144-147, ist hingegen nicht dieser Ansicht.

[53] Hierzu kritisch u.a. Ronald Laymon, Newton's Bucket Experiment. In: Journal of the History of Philosophy 16 81978), S. 399-413, oder Robert Rynasiewicz, by Their Propertis, Causes and Effects: Newton's *Scholion* on Time, Place and Motion. In: Studies in the History and Philosophy of science 26 (1995), S. 133-153 sowie S. S. 295-321.

[54] Vgl. Hobbes, Elementorum Philosophiae sectio prima De Corpore [1655]. In: Id., Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Omnia in Unum Corpus Nunc Primum Collecta studio et labore G. Molesworth. Bd. I. London 1839 (ND Aalen 1961), S. 1-431, pars sec., cap. VII, 1, S. 81: „Supposita autem tali rerum annihilitatione, quaeret fortasse aliquis, quid reliquum esset, de quo homo aliquis [...] philosophari, vel omnino ratiocinari, vel cui rei nomen aliquod ratiocinandi causa imponere posset. " Zu der Bedeutung der Annihilations-Imaginationen bei Hobbes vgl. Arrigo Pacchi, Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes, Firenze 1965, S. 70-100, sowie Aldo G. Gargani, Hobbes e la scienza, Torino 1971, S. 134-148. Bei Karl Schuhmann, Thomas Hobbes und Francesco Patrizi. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 68 (1986), S. 253-279, insb. S. 266ff, wird auf Patrizi in dieser Hinsicht als möglichen Einfluß für Hobbes hingewiesen.

Imagination habe Gott die Welt mit Ausnahme eines Steins annihiliert, und er schließt daraus, dieser Stein bleibe hinsichtlich seines Bewegungszustandes unverändert.[55] Ähnliche Imaginationen der *annihilatio mundi* finden sich bei Descartes.[56] Schließlich sind Annihilations-Argumente älter.[57] Bei Thomas von Aquin erscheint das im Zusammenhang mit der *renovatio mundi* und der Frage nach dem eschatologischen Bestand der Welt. Das Ende der Welt bringe zwar das Ende der zerstörbaren Substanzen und der zusammengesetzten Körper. Doch bleiben die Elemente als deren *materia praeiacens*. Auch das System der Himmelskörper habe Bestand, nun allerdings unbewegt. Es wird mithin durch das Annihilationsargument bei Thomas die unzerstörbare, ‚letzte' Grundstruktur der Welt imaginiert.[58] Ihrem Wesen nach hat die Welt danach eschatologische Dauer.[59] John Wycliff (ca. 1328-1384) ist dabei der Ansicht, dass die Annihilation (irgend-)eines Teil der Schöpfung unweigerlich die Annihilation des gesamten Universusm nach sich ziehe.[60]

---

55 Hierzu sowie zum Hintergrund Peter Anton Pav: Gassendi's Statement of Inertia. In: Isis 57 (1966), S. 26-34, sowie Jospeh T. Clarke: Pierre Gassendi and the Physics of Galileo. In: Isis 54 (1963), S. 352-369.

56 Zum Thema bei Descartes Amos Funkenstein: Descartes and the Method of Annihilation. In: David S. Katz und Jonathan I. Israel (Hg.), Sceptics, Millenarians and Jews. Leiden 1990, S. 70-75, zum Thema ferner Id.: Natural Science and Social Theory: Hobbes, Spinoza, and Vico. In: Giorgio Tagliacozzo und Donald P. Verene (Hg.), Giambattista Vico's Science of Humanity, Baltimore 1976, S. 187-212. – Ein Annihilations-Argument findet sich auch bei Samuel Clarke (1675-1729) in seiner fünften Entgegnung auf Leibniz, vgl. S. Clark: Der Briefwechsel mit G.W. Leibniz von 1715/16, Hamburg 1990, S. 111.

57 Zur Annihilation bei Wilhelm von Ockham (um 1280-1349) vgl. Amos Funkenstein: Theology and Scientific Imagination From the Middle Ages to the Seventeenth Century, Princeton 1986, S. 64, S. 135, S. 172, S. 185-86. – Albert von Sachen (1316-1390) imaginiert in seinen *Questiones et decisiones physicales*, dass der Himmel ein Vakuum sei, vgl. die Übersetzung in Edward Grant: A Source Book of Medieval Science, Cambrigde 1974, S. 324, auch die entsprechende von Buridan (ca. 1300 – ca. 1358), ebd., S. 50: In beiden Fällen ruht das vorgetragene Argument auf der Annahme, Gott könne Teile der Welt vernichten. - Albert Einstein erwidert in der New York Times vom 3.4.1921 auf die Frage nach einer kurzen Erklärung seiner Relativitätstheorie: „Früher hat man geglaubt, wenn alle Dinge aus der Welt verschwinden, so bleibt noch Raum und Zeit übrig; nach der Relativitätstheorie verschwinden aber Zeit und Raum mit den Dingen."

58 Vgl. A. Hoffmann, Kommentar zu STh Suppl. 87-99. In: Thomas von Aquin, Die letzten Dinge. Heidleberg 1961 (Deutsche Thomas-Ausgabe 36), S. 440-452; ferner Hinrich Stoevesandt: Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras, Zürch 1969, S. 156-167.

59 Zur eschatologischen (nicht-kontrafaktischen Imagination) *annihilatio mundi* in der Zeit des 17. Jhs, insbesondere bei Johann Gerhard (1582-1637), vgl. Konrad Stock: *Annihilatio mundi*. Johann Gerhards Eschatologie der Welt, München 1971, dazu vor allem Christian Herrmann, Schöpfung als Herrschaftsakt, Überlegungen zur Bedeutung der annihilatio mundi im Anschluß an Johann Gerhard. In: Kerygma und Dogma 44 (1998), S.123-144.

60 Vgl. Wycliff, Tractatus de universalibus [1374] (ed. I,. Müller, S. 307-308): „Ex quo videtur, primo, quod Deus non posset annihilare aliquam creaturam nisi ann ihilaret totam universitatem creatam, quod tamen non potest propter Christus et Beatos. […] Cum ergo nulla creatura potest an-

Bestimmte kognitive Leistungen können nicht nur an *einen* Typ kontrafaktischer Imaginationen gebunden sein; derselbe Typ kann in verschiedenen argumentativen Kontexten unterschiedliche Leistungen erbringen, und bestimmte Typen können jegliche Attraktion im Rahmen einer veränderten epistemischen Situation verlieren. Zudem können solche Imaginationen in stark typisierter Gestalt mit nur geringen Variationen über einen längeren Zeitraum stabil bleiben, aber auch eher singulär sein. Im Weiteren interessieren in der Hauptsache solche kontrafaktischen Imaginationen, die sich auf bestimmte Aspekte des Verstehens, des Interpretierens von Texten beziehen. Zugleich soll versucht werden, einen ersten Eindruck des ‚Phänomens' kontrafaktischen Argumentierens zu vermitteln und dabei ein wenig die angedeuteten Variationsmöglichkeiten erahnen zu lassen.

2. Hermeneutische kontrafaktische Imaginationen bei Augustin

Beginnen will ich mit zwei Beispielen kontrafaktischen Imaginierens im argumentativen Rahmen der Erörterung von Problemen des Verstehens. Zur Veranschaulichung sollen beide ein wenig ausführlicher angesprochen werden. Prägnant sind fraglos die beiden Imaginationen in Augustins *Confessiones*. Sie zählen zudem zu den ersten kontrafaktischen Imaginationen im Bereich (wenn man so will) der Hermeneutik, und ihnen dürfte kein geringer Stellenwert für das Werk zukommen, in dem sie dargeboten werden, auch wenn sie – so weit ich sehe – bislang wohl nie unter dem speziellen Aspekt ihres kontrafaktischen Charakters und der von ihnen erbrachten argumentativen Leistungen im Zusammenhang der *Confessiones* Augustins betrachtet worden sind (was auch hier nicht geschehen kann).

Bei Augustins *Confessiones* handelt es sich um ein Werk, das hinsichtlich der Sicht seines Gesamtaufbaus zahlreiche, kaum mehr zu überschauende kontroverse Deutungen erfahren hat. Neben der Frage nach ihrer ‚Glaubwürdigkeit' im Großen wie in den Details – nicht zuletzt immer wieder entzündet an dem berühmten *tolle lege* mit dem Griff zur Heiligen Schrift und dem zufälligen Aufschlagen (*Röm* 13, 13) als gleichsam göttliche Fügung[61]

---

nihilari, servato aliquot eius esse creato, sequitur quod nulla creartura potest annihilari nisi esse analogum, et, per consequens, nisi universitas annihiletur."

[61] Aus der reichen Literatur Pierre Courcelle, Source chrétienne et allusions païennes de l'episode du ‚Tolle lege'. In: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse 32 (1952), S. 171–200 sowie ders.: Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris 1968, insb. S. 188–202; Franco Boliani: La conversione di S. Agostino e L'VIIIo libro delle ‚Confessioni', Torino 1956, u. a. S. 12–52; Henri-Irenée Marrou, La querelle autour du ‚Tolle Lege'. In: Revue d'Histoire ecclésiastique 53

– ist ein anderes, zentrales Problem, inwieweit und wie sich die (innere) *Einheit* der *Confessiones* bestimmen lässt.[62] Das greift aus auf zahlreiche weitere Fragen wie etwa die nach den

---

(1958), S. 45–57; Wendelin Schmidt-Dengler, Der rhetorische Aufbau des achten Buches der Konfessionen des heiligen Augustin. In: Revue des études augustiniennes 15 (1969), S. 195–208; Leo C. Ferrari: Paul at the Conversion of Augustin (*Conf.* VII, 12, 29–30). In: Augustinian Studies 11 (1980), S. 5–19. Zum Hintergrund auch Pieter W. van der Horst: *Sortes*: Sacred Books as instant Oracles in Late Antiquity. In: The Use of Sacred Books in the Ancient World. Hrsg. von Leonard V. Rutgers u. a., Leuven 1998, S. 143–173, dabei u. a. auch zu den *sortes Vergilianae*.

[62] Vgl. u. a. Max Wundt, Augustins Konfessionen. In: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 22 (1923), S. 161–206, Eduard Williger, Der Aufbau der Konfessiones Augustins. In: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 28 (1929), S. 81–106, Joseph Stiglmayr, Zum Aufbau der *Confessiones* des Hl. Augustin. In: Scholastik 7 (1932), S. 386–403, Ilse Freyer. Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen. Versuch einer Analyse ihrer inneren Form, Berlin 1937, Georg Nicolaus Knauer: *Peregrinatio Animae* (Zur Frage der Einheit er augustinischen Konfessionen). In: Hermes 85 (1957), S. 216–248, Christine Mohrmann: The *Confessions* as a Literary Work of Art. In: dies.: Études sur le Latin des Chrétiens, Tom. I., Roma 1961, S. 371–381; Ulrich Duchrow: Der Aufbau von Augustins Schriften *Confessiones* und *De Trinitate*. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 62 (1965), S. 338–367; Pierre Courcelle, Recherches sur les *Confessiones* de Saint Augustin [1950]. Nouvelle éd., augm. et ill., Paris 1968; Eugen Dönt: Aufbau und Glaubwürdigkeit der Konfessionen und die Cassiciacumgespräch des Augustinus. In: Wiener Studien N.F. 3 (1969), S. 181–197, Id., Zur Frage der Einheit von Augustinus Konfessionen. In: Hermes 99 (1971), S. 350–36,; Robert J. O'Connell, St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul, Cambridge 1969; Georg Pfligersdorfer: Das Bauprinzip von Augustins *Confessiones*. In: Festschrift Karl Vretska. Hrsg. von Doris Ableitinger und Helmut Gugel, Heidelberg 1970, S. S. 124–147; Elizabeth Hanson-Smith: Augustine's Confessions: The Concrete Referent. In: Philosophy and Literature 2 (1978), S. 176–189; Wolf Steidle: Augustins *Confessiones* als Buch (Gesamtkonzeption und Aufbau). In: *Romanitas – Christianitas*. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Hrsg. von Gerhard Wirth, Berlin, New York 1982, S. 436–527, Id., Gedanken zur Komposition von Augustins *Confessiones*. In: Struktur und Gestalt. Hrsg. von Peter Neukam, München 1983, S. 86–101; Marjorie Suckocki: The Symbolic Structure of Augustine's *Confessions*. In: Journal of American Academy of Religion 50 (1982), S. 365–378; David J. Leigh: Augustine's *Confessions* a Circular Journey. In: Thought 60 (1985), S. 73–88, Colin Starnes, La unidad des las *Confessiones*. In: Augustinus 31 (1986), S. 275–384, Id., The Place and Purpose of the Tenth Book of the *Confessions*. In: Studia ephemeridis ‚Augustiniarum' 25 (1987), S. 95–103, Id., The Unity of the Confessions. In: Patristica 18 (1990), S. 105-111, Waltraud Desch: Augustins *Confessiones*. Beobachtungen zu Motivbestand und Gedankenbewegung, Frankfurt a. M. 1988, Emmet T. Flood: The Narrative Structure of Augustine's *Confessions*: Time's Quest For Eternity. In: International Philosophical Quarterly 28 (1988), S. 141–162; Klaus Kienzler: Der Aufbau der „Confessiones" des Augustinus im Spiegel der Bibelzitate. In: Recherches augustiniennes 24 (1989), S. 123–164, Id., Gott in der Zeit berühren: Eine Auslegung der *Confessiones* des Augustinus, Würzburg 1998, insb. S. 234–251, Vittorino Grossi, Ancora sull' unità delle Confessioni. In: *Signum Pietatis*, Würzburg 1989, S. 91–103, Colin J. Starnes, The Unity of the Confessions. In: Studia Patristica 18 (1990), S. 105–111, Erich Feldmann: Noch einmal: Die *Confessiones* des Augustinus und ihre Einheit. Reflexionen zu ihrer Komposition. In: Studia Patristica 18 (1990), S. 64–70; ders.: Literarische und theologische Probleme der *Confessiones*. In: Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung. Hrsg. von Cornelius Mayer und Karl Heinz Chelius, Würzburg 1989, S. 27–45, ferner die Überblicke in ders.: [Art.] *Confessiones*. In: Augustinus-Lexikon 1 (1986), Sp. 1134–1193 sowie ders.: Das literarische Genus und die Gesamtkonzeption der *Confessiones*. In: Die *Confessiones*

Adressaten, die überhaupt die Bildungsvoraussetzungen besaßen, seine *Confessiones* nachzuvollziehen.[63] Mitunter ist sogar vermutet worden, dass sie nur ein unfertiger Torso seien, der als kurze Einleitung zu einem umfangreichen theologischen Werk gedacht gewesen ist.[64] Zwar sagt Augustin in seinen *Retractationes* selbst, dass die *Confessiones* als eine Art *itinerarium mentis in Deum* gedacht seien, doch scheint das Werk gleichwohl in drei vollkommen disparate Teile zu zerfallen: in die Bücher I–IX, in das Buch X sowie in die Bücher XI–XIII. Die beiden interessierenden kontrafaktischen Imaginationen finden sich im dritten Teil des so aufgeteilten Werks, der auf den ersten Blick recht überschaubar erscheint: Das Buch XI erörtert allein die Bedeutung der beiden Ausdrücke *in principio* und ist berühmt geworden als Zeit-Traktat,[65] das Buch XII widmet sich allein den ersten beiden Versen der *Gene-*

---

des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern. Hrsg. von Norbert Fischer und Cornelius Mayer, Freiburg, Basel, Wien (1998) 2004, S. 11–59, Danuta Shanzer: Latent Narrative Patterns, Allegorical Choices, and Literary Unity in Augustine's *Confessions*. In: Vigiliae Christianae 46 (1992), S. 40–56, John J. O'Meara, Augustine's Confessions: Elements of Fiction. In: Augustine: From Rhetor to Theologian. Hrsg. von Joanne McWilliam, Waterloo 1992, S. 77–96; Kenneth B. Steinhauser: The Literary Unity of the *Confessions*. In: ebd., S. 15–30, Karl-Heinz Uthemann: Die innere Einheit von Augustins *Confessiones*. Zur Autobiographie als Paradigma historischer Erkenntnis. In: *Verum et Factum*. Hrsg. von Tamar Albertini, Frankfurt a. M. 1993, S. 97–119; Frances Young: The Confessions of St. Augustine: What is the Genre of this Work? In: Augustinian Studies 30 (1999), S. 1–16, Jens Holzhausen: Augustin als Biograph und Exeget: Zur literarischen Einheit der *Confessiones*. In: Gymnasium 107 (2000), S. 519–536Annemaré Kotzé, Augustines Confessions: Communicative Purpose and Audience. Liden 2004, insb. 66-84, sowie Ead, ‚The Puzzle oft he Last Four Books of Augustine's Confessions'": An Illgeitimate Issue?. In: Vigiliae Christianae 60 (2006), S. 65-79.

63 Hierzu u. a. Kurt Smolak, *Sic intaque audiar!* Zum Phänomen ‚Sprache' in Augustins *Confessiones*. In: Charisteria augustiniana. Hrsg. von Pedro Merino und Juan M. Torrecilla, Bd. II, Madrid 1994, S. 509–517.

64 So Pierre Courcelle, Recherches sur les *Confessiones* de Saint Augustin. Paris 1950, S. 13ff.; weil sie keinen autobiographischen Charakter besitzen, bleiben zudem die Bücher X–XIII in der Untersuchung unberücksichtigt; das findet sich auch später noch etwa bei Colin Starnes, Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of Confessions I–IX. Waterloo 1990.

65 Hierzu u. a. F. D. Casares, La concepcion del tiempo en el libro XI de las Confessiones de San Augustin. In: Sapientia 21 (1966), S. 169–200; Eginhard Peter Meijering, Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse, Leiden 1979, Josef Weis, Die Zeitontologie des Kirchenlehrers nach seinen Bekenntnissen: Augustinus „Confessiones" XI. Buch, 14. – 29. Kapitel, Frankfurt a. M. 1984, Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, Frankfurt a. M. 1992, Kurt Flasch, Was ist Zeit. Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der *Confessiones*. Historisch-philosophische Studie. Frankfurt a. M. 1993; Roland J. Teske: Paradoxes of Time in Saint Augustine. Milwaukee 1996, Dorothea Günther, Schöpfung und Geist. Studien zum Zeitverständnis Augustins im XI. Buch der *Confessiones*, Amsterdam 1996; Winfried Meyer, Augustins Frage ‚Was ist Zeit?', Würzburg 2004, auch Norbert Fischer, *Confessiones* 11. ‚Distentio animi'. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen. In: Die *Confessiones* des Augustinus von Hippo: Einführung, S. 489–552.

sis, in dem denn auch die beiden kontrafaktischen Imaginationen erörtert werden, und das Buch XIII setzt die Auslegungen fort.[66]

Die erste Imagination findet sich eingebettet in seine Bemühungen, den Anfang der *Genesis* zu verstehen. Es erscheint ebenso aufwendig wie kühn, wenn Augustin in Buch XII – sehr vereinfacht – *caelum* (neuplatonisch) als *caelum caeli*, als Ort der Seligen deutet.[67] Aus der fehlenden Bezugnahme auf *caelum* des Folgesatzes (*terra autem erat invisibilis et inconposita et tenebrae erant super abyssum*) schließt er, es könne sich nicht um den *sichtbaren* Himmel handeln und er deutet ihn als „domus dei", als „caelum intellectuale", als „sapientia creata". Als stützende Stelle dient dabei Ps 113, 16: *caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum*. Dieser interpretatorische Befund erfährt dann seine philosophische Entfaltung beginnend mit der Deutung des Ausdrucks *terra invisibilis et incomposita*, indem damit die Ungestaltetheit der Materie gemeint sei, die Gott mit dem Ziel der Formgebung des Seienden in Raum und Zeit kreiert habe. Weder handle es sich um ein Nichts noch um ein Etwas: Es meine die Befähigung der *materia*, Gestalt anzunehmen (*materia informis*); wolle man dafür eine Bezeichnung finden, so kämen *nihil aliquid* oder ein *est non est* in Betracht. In ähnlicher Weise prozediert die philosophische Auslegung dann weiter.

Die erste kontrafaktische Imagination nimmt ihren Ausgang davon, dass Moses zwar den Satz *In principio fecit deus caelum et terram* geschrieben habe, aber er dann ‚hinübergegangen' sei, so dass ihn niemand mehr nach der Bedeutung seiner Worte befragen könne. Diese

---

66 Hierzu Klaus Grotz, Die Einheit der ‚Confessiones'. Warum bringt Augustin in den letzten Büchern seiner ‚Confessiones' eine Auslegung der Genesis, Phil. Diss. Tübingen 1970; John C. Cooper, Why Did Augustine Write Books XI–XIII of the Confessions? In: Augustinian Studies 2 (1971), S. 37–46; Cornelius Mayer: *Confessiones* 12. In: Die *Confessiones* des Augustinus, S. 553–601; Fulbert Cayre, Le Livre XIII des *Confessiones*. In: Revue des études augustiniennes 2 (1956), S. 143–161; Catherine Joubert: Le Livre XIII et la structure des Confessions de saint Augustin. In: Revue des sciences religieuses 66 (1992), S. 77–117, Christof Müller, *Confessiones* 13. Die eschatologische Ruhe als Zielpunkt der Heimkehr zu Gott. In: Die *Confessiones* des Augustinus, S. 603–652; zu durchgehenden Erläuterungen der Bücher XI-XIII Ursula Schulte-Klöcker: Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung, Bonn 2000. Nur am Rande geht Jed Wyrick: The Ascension of Authorship. Attribution and canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions. Cambridge/London 2004, S. 375-380, auf die kontrafaktischen Imaginationen in den *Confessiones* ein.

67 Hierzu sowie zur Frage, welche Interpretation Augustin selbst präferiert habe, ausführlich Jean Pépin, Recherches sur le sens et les origines de l'expression ‚caelum caeli' dans les *Confessiones* de saint Augustine. In: Archivum Latinitatis Medii Aevi, Bulletin du Cange 23 (1953), S. 185–274; dazu auch Jacobus C. M. van Winden, Once Again *Caelum caeli*: Is Augustine's Argument in Confessions Consistent? In: Collectanea Augustiniana. Hrsg. von Bernard Bruning u. a., New York 1990, S. 906–911; Cornelius Mayer, ‚Caelum caeli': Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis 1, 1f. In: Die *Confessiones* des Augustinus von Hippo, S. 553–601.

Bibelstelle im Verbund mit dem ersten Buch des Moses gehört zu den am meisten und kontrovers erörterten Passagen in der frühen christlichen Bibelexegese.[68] Die kontrafaktische Imagination besagt nun auf den ersten Blick schlicht, dass derjenige, der das erste Buch des Alten Testaments verfasst hat, also Moses, wieder anwesend sei und er Augustin alles das enthülle, was er geschrieben und gemeint habe. Augustin imaginiert, Moses würde auferstehen und ihm in direkter Kommunikation Aufschluss gewähren: „Wäre er [scil. Moses] da, ich hielte ihn fest, ich bäte ihn, flehte ihn an, beschwüre ihn bei Dir, daß er mir das alles enthülle. Und ich hinge leiblich hörend an seinen Worten, die seinem Mund entströmten; und

---

[68] Neben noch zu nennender Literatur Frank E. Robbins, The Hexaemeral Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis, Chicago 1912, aus der jüngeren Literatur vor allem Wolfgang Marcus: Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesis-Kommentaren. In: Philosophisches Jahrbuch 65 (1956), S. 106–119, Ludwig Wächter, Der Einfluß platonischen Denkens auf rabbinische Schöpfungsspekulationen. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 14 (1962), S. 36-56, van Winden, ‚In the Beginning': Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1, 1. In: Vigiliae Christianae 17 (1963), S. 105–121 sowie Id., The Early Christian Exegesis of „Heaven and Earth" in Genesis 1, 1. In: Romanitas & Christianitas, S. 376–377; Yves-M. J. Congar, Le théme de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexameron dans la tradition chretienne. In: L'homme devant Dieu. I. Exégèse et patristique. Paris 1963, S. 189–222; Jean Pépin, Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I, 1. 1-4). Paris 1964, Ursula Früchtel, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese, Leiden 1968, Moique Alexandre, La théorie de l'exégèse dans la *De hominis opificio* et l'*In Hexameron*. In: Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysee. Hrsg. von Marguerite Harl, Leiden 1971, S. 87–110, Ead., L'exègèse de Gen. 1, 1-2a dans l'In Hexaemeron de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière. In: Gregor von Nyssa und die Philosophie. Hrsg. von Heinrich Dörrie, Leiden 1976, S. 159–192, Alessandra Tarabochia Canavero, Esegesi biblica e cosmologia: Note sull'interpretazione patristica e medioevale di Genesi 1, 2, Milano 1981, George D. Dragas, La doctrine de la création d'après l'Hexaéméron de saint Basile le Grand. In: Istina 48 (1983), S. 282-308; Josep Montserrat-Torrents, La cosmogonie du Timée et les premiers chapitres de la Genèse: Quelques lectures juives et gnostiques. In: Archivio di filosofia 53 (1985), S. 287–298; David T. Runia, Philo of Alexandria and the *Timaeus* of Plato. Leiden 1986, Richard Goulet, La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque, Paris 1987, Gerard Verbeke, The Bible's First Sentence in Gregory of Nyssa's View. In: A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture, Washington 1988, S. 230–243, Vincenzo Recchia, Il commento allegorico di genesi, 1-3 nelle opera esegetiche di Greorrio Magno. In: Vetera Christianorum 25 (1988), S. 421-449, Richard Lim, The Politics of Interpretation in Basil of Caesarea's *Hexaemeron*. In: Vigiliae Christianae 44 (1990), S. 351–370, Raffaele Savigni, Esegesi medievale ed antropologia bibica: l'interpretazione di Genesi 1-3 nei commentari carolingi ed I suoi fodmaneti patristici. In: Annali di storia dell'esegesi 10 (1993), S. 571-614, Joseph Torchia: *Sympatheia* in Basil of Caesarea's *Hexaemeron*. In: Journal of Early Christian Studies 4 (1996), S. 359–377; zudem Beiträge in: Paul Vignaux (Hg.), *In Principio*. Interpretations des premier verses de la Genèse. Paris 1973; ferner in Allen Robbins (Hg.), Genesis 1–3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden.Lewiston 1988 sowie in Judith Frishman und Lucas VanRompay (Hg.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. Leuven 1997.

spräche er hebräisch, so klopfte er vergebens an die Pforte meines Sinns; aber spräche er lateinisch, so wüßte ich, was er sagt.“[69]

Auf den ersten Blick scheint es um die so wichtige Frage nach der Relevanz der ‚Quellensprachen‘, der *tres linguae sacrae*, der *linguae originales*, für das richtige Verständnis der Heiligen Schrift zu gehen. Obwohl Augustin den *onomastica sacra* an mehreren Stellen seines Werks eine gewichtige Rolle einräumt, zudem mehrfach die Notwendigkeit hebräischer wie griechischer Sprachkenntnisse für den Exegeten betont,[70] so auch in *De doctrina christiana*, ein für die späteren christlichen hermeneutischen Überlegungen in seiner Bedeutung kaum zu überschätzendes Werk: „[...] et latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad scripturarum divinarum cognitionem opus habent, Hebraea scilicet et Graeca, ut ad exemplaria praecedentia recurratur, si quam dubitationem adtulerit Latinorum interpretum infinita varietas,“[71] verfügte der Kirchenvater über keine Kenntnisse des Hebräischen,[72] und so blieb er auf recht bescheidene etymologische Hilfsmittel (*hebraeorum interpretationes nominum*) angewiesen.[73] Selbst später scheint er kaum über elaboriertere Kompetenzen im Griechischen verfügt zu haben. Hinsichtlich des Umfangs seiner Kenntnisse und wann er sie erworben hat, sind die Ansichten allerdings lange Zeit strittig gewesen. Auch wenn Augustin an textkritischen Fragen durchaus Interesse hatte – das sieht auch der ansonsten ihm gegenüber äußerst kritische Richard Simon (1638–1712)[74] –, scheint die Ansicht, nach der er aufgrund seiner Griechischkenntnisse als *réviseur de la*

---

69 Augustin, Confessiones/Bekenntnisse [um 397–400]. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München 1955, XI, 3, 5 (S. 609).

70 Vgl. Augustin, De civitate Dei [413–26], XV, 13 und 14.

71 Augustin: De Doctrina Christiana [396/97 und 425/26], II, 11, 16 (CSEL 32, S. 42); auch 14, 21 (S. 46–47) sowie 16, 23 (S. 48–49).

72 Zusammenfassend zur Einschätzung seiner Kenntnisse Bernhard Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten, Basel 1946, S. 70–74. – An wenigen Stellen greift Augustinus zur Verdeutlichung eines Hebraismus auf das Punische zurück, hierzu William M. Green, Augustine’s Use of the Punic. In: Semitic and Oriental Studies. Hrsg. von Walter J. Fischel, Berkeley, Los Angeles 1951, S. 179–190; Ilona Opelt: Augustins Epistula 20^{x} (Divjak). Ein Zeugnis für lebendiges Punisch im 5. Jh. nach Christus. In: Augustiniana 25 (1985), S. 121–132.

73 Vgl. Berthold Altaner, Augustinus und die biblischen Onomastica [1953], in ders.: Kleine patristische Schriften. Hrsg. von Günter Glockmann, Berlin 1967, S. 312–315.

74 Vgl. Simon, Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre temps [...], Rotterdam 1693 (ND 1969), cap. XVII, S. 248: „Ce Pere a cru qu’on devoit reformer la Vulgate sur le Grec, sous pretexte que l’original doit être preferé auc versions.“

Bible und *un grand modèle de critique textuel* auftreten konnte,[75] mittlerweile keine Verteidiger mehr zu finden.[76] Doch um solches einzugestehen und auszudrücken, hätte es keiner kontrafaktischen Imagination bedurft.

Eher erscheint sie als Konsequenz der Wertschätzung der *interpretatio authentica*[77]: Derjenige, der etwas gesagt oder geschrieben hat, verfügt über das sicherste Wissen darüber, was er gemeint habe oder was seine Worte bedeuteten (*quilibet optimus verborum suorum interpres*). Das, was die Maxime der *interpretatio authentica* immer begleitet und worin ihre Attraktivität bestand, war, dass sie als eine *interpretatio infallibilis* gesehen wurde. Nach dem christlichen Verständnis ist das uneingeschränkt der Fall angesichts des göttlichen Verfassers der Heiligen Schrift, der nicht nur in der Schrift, sondern unter Einwirkung des Heiligen Geistes auf das menschliche Verstehen der Heiligen Schrift sich selbst auslege. Auf die komplexen Begründungen der *interpretatio authentica* (sowohl im Rahmen der *hermeneutica sacra* als auch der *hermeneutica iuris*, aber auch der *hermeneutica generalis*) braucht hier nicht eingegangen zu werden, auch nicht auf den Anerkennungsverlust, den sie seit Ende des 17. Jahrhunderts erfährt.[78]

Nun ist es im Rahmen von Augustins kontrafaktischer Imagination offenbar nicht sicher, ob Moses – obwohl er unter den Propheten durchweg eine herausgehobene Rolle spielt[79] –,

---

[75] So Donation de Bruyne, Saint Augustin Réviseur de la Bible. In: Miscellanae Agostiniana: test e studi. Pubblicati a cura dell'Ordine Eremitano di S. Agostino nel XV. centenario dalla morte del Santo Dottore, Tom. II, Roma 1931, S. 521–606.

[76] Abwägend Berthold Altaner, Augustinus und die griechische Sprache. In: Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Hrsg. von Theodor Klauser und Adolf Rücker, Münster 1939, S. 19–40; ders.: Die Benützung von original griechischen Vätertexten durch Augustinus [1948]. In: ders.: Kleine patristische Schriften , S. 154–163 sowie ders.: Augustinus und die griechische Patristik. In: ebd., S. 316–331; ferner vor allem Pierre Courcelle: Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore, Paris 1948, S. 137–209; auch Gerard J. M. Bartelink: Die Beeinflussung Augustins durch die griechischen Patres. In: Augustiniana Traiectina. Hrsg. von Jan den Boeft und Johannes van Oort, Paris 1987, S. 13–24.

[77] Auch zu dieser hermeneutischen Maxime findet sich eine Reihe von (kontrafaktischen) Imaginationen – nur ein Beispiel: Isidor von Pelusion (um 360 – etwa 436), *Epist.* 5, 32 (*PG* 78, Sp. 178–1687, hier Sp. 1347–48): Wenn der göttliche Paulus in attischer Sprache sich selbst hätte erklären wollen, dann würde er nicht anders erklärt haben als jener berühmte Meister es getan hat – gemeint ist Johannes Chrysostomos (334/54–407) –, dessen Erklärung sich sowohl durch Tiefe des Gedankens als auch durch Schönheit und Angessenheit auszeichne.

[78] Hierzu ausführlich Lutz Danneberg: Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime. In: Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte. Hrsg. von Fotis Jannidis u. a., Berlin, New York 2003, S. 644−711.

[79] Nur ein herausgegriffenes Beispiel – Maimonides, Führer der Unschlüssigen [1190/1200], II, 39 (S. 256–261) sagt, 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

aufgrund des komplizierten Autorschaftsverhältnisses bei der Heiligen Schrift selber zu einer vollgültigen *interpetatio authentica* in der Lage ist.[80] Genau das bildet dann eine der Pointen für Augustins Imagination, wenn er die entscheidende Frage stellt, nach der es nicht allein mehr um das *Verstehen* geht: „Allein woher sollte ich dann wissen, ob wahr ist, was er sagt. Und wüßte ich auch das, wüßte ich's etwa von ihm? Nein, da würde innen, dort innen, wo die Denkkraft [„cogitationis"] wohnt, mir die Wahrheit, die nicht hebräische, nicht griechische, nicht lateinische, noch barbarische Wahrheit, ohne das Werkzeug von Mund und Zunge, ohne Silbengetön es sagen: ‚Wahr ist's, was er sagt.'"[81] Es ist nicht ein Sprechen von menschlicher, sondern von göttlicher Art.[82] Diese ‚Denkkraft' geht dabei zurück uf die innere Erleuchtung durch Gott, wie es sich etwa in Augustins *De magistro* niedergelegt fin-

---

Maimonides so große Bedeutung bei, dass er ihn als den siebten seiner dreizehn Lehrsätze des Judentums aufnimmt; dazu auch Samuel Atlas, Moses in the Philosophy of Maimonides, Spinoza, and Solomon Maimon. In: Hebrew Union College Annual 25 (1954), S. 369-401, A. Reines, Maimonides' Concept of Mosaic Porphecy. In: Hebrew Union College Annual 40/41 (1969/1970), S. 325-361, David R. Blumenthal, Maimonides' Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses. In: Id. (Hg.), Approaches to Judaism in Medieval Times. Chicago 1984, S. 27–44; auch Arthur Hyman, Maimonides' „Thirteen Principles". In: Alexander Altmann (Hg.), Jewish Medieval and Renaissance Studies. Cambridge 1967, S. 119–144, ferner Kalman P. Bland, Moses and the Law According to Maimonides. In: Jehuda Reinharz und Danile Swetschinski (Hg.), Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann. Durham 1982, S. 49–66. – Zur älteren Tradition der Wertschätzung des Propheten Moses u.a. R. Bloch: Quelques Aspects de la Figure de Moïse dans la Tradition Rabbinique. In: Moïse l'Homme de l'Alliance. Hrsg. von Henri Cazelles, Paris 1955, S. 93-167, sowie R.M. Tonneau, Moïse dans la Tradition Syrienne. In: ebd. S. 245-265. Zwar steht auch für Spinoza Moses über alle anderen Propheten des Alten Testaments, aber währernd er nur im eine erschaffene Stimme Gott gehört habe, habe Christus mit Gott von ‚Geist zu Geist' verkehrt; hierzu auch 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.

[80] Hierzu auch Lutz Danneberg, Zum Autorkonstrukt und zu einem methodologischen Konzept der Autorintention. In: Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs. Hrsg. von Fotis Jannidis u. a., Tübingen 1999, S. 77–105.

[81] Augustin, Confessiones [um 397–400], XI, 3, 5 (S. 609): „Audiam et intellegam, quomodo ‚in principio' fecisti ‚caelum et terram' (Gen 1, 1). Scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est, nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet, et praeberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius, et si hebraea voce loqueretur, frustra pulsaret senus meum ne inde mentem meam quicquam tangeret; si autem latine, scirem quid diceret. Sed unde scirem, an verum diceret? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: ‚verum dicit' et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: ‚verum dicis'."

[82] Vgl. Augustin, De Genesi contra Manichaeos [388/89], I, 9, 15 (*PL* 34, Sp. 173–220, hier Sp. 180): „Qua enim lingua vocavit Deus diem lucem, et tenebras noctem? Utrum hebraea, an graeca, an latina, an aliqua alia? Et sic omnia quae vocavit, quaeri potest, qua lingua vocaverit. Sed apud Deum purus intellectus est, sine strepitu et diversitate linguarum."

det.[83] Ebenso wie der Schüler angehalten sei, im Inneren die Worte der Lehrer zu prüfen und anhand der Wahrheit im Inneren feststellt, ob der Lehrer Wahres gelehrt habe,[84] da es nichts gebe, was man mit Hilfe von ‚Zeichen' lernen könne (*fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur*),[85] so – wie sich übertragen ließe – sei es dann auch bei Moses. Aber warum dafür eine solche *kontrafaktische* Imagination?

Das führt zur zweiten Pointe. Sehr vereinfacht gesagt, handelt es sich um das Problem des menschlichen sowie des göttlichen Zeugnisses (*testimonium humana* und *divina*). Nach antiker Vorstellung findet sich der Ort der Behandlung des Testimoniums in der Topik. In ihr unterschied man die kunstgerechten (*artificiales*) von den kunstlosen (*inartificiales*) oder

---

[83] Vgl. Augustin, De magistro [389], XI, 38 (*PL* 32, Sp. 1193–1220, hier Sp. 1216): „De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consuliter, docet, qui in interiore homine habitare, dictus est Christus."

[84] Vgl. ebd., XIV, 45 (Sp. 1219–20): „[...] tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt: et cum vera dicat esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos; si tamen et illi quod loquuntur sciunt."

[85] Zu Augustins Sprachauffassung in diesem Werk mit freilich nicht immer übereinstimmenden Ergebnissen u. a. Peter Harte Baker, Liberal Arts as Philosophical Liberation: St. Augustine's *De Magistro*. I: Arts libéraux et philosophie au moyen-âge. Montréal, Paris 1969, S. 469–479; Jean Collaert, Saint Augustin grammairien dans le *De Magistro*. In: Revue des études Augustiniennes 17 (1971), S. 279–292; Goulven Madec, Analyse du *De magistro*. In: ebd. 21 (1975), S. 63–71; Ann K. Clark, Unity and Method in Augustine's „De Magistro". In: Augustinian Studies 8 (1977), S. 1–10; Lozuis H. Mackey: The Mediator Mediated: Faith and Reason in Augustine's „De Magistro". In: Franciscan Studies 42 (1982), S. 135–155; Herman J. Cloeren, St. Augustine's *De magistro*, a Transcendental Investigation. In: Augustinian Studies 16 (1985), S. 21–27; Tilman Borsche, Macht und Ohnmacht der Wörter. Bemerkungen zu Augustins ‚De magistro'. In: Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Hrsg. von Burkhard Mojsisch, Amsterdam 1986, S. 121–161; Myles F. Burnyeat, Wittgenstein and Augustine *De Magistro*. In: The Aristotelian Society Supplementary Volume 61 (1987), S. 1–24, Andrew Louth, Augustine on Language. In: Journal of Literature and Theology 3 (1989), S. 151–158, Frederick J. Crosson, The Structure of the *De magistro*. In: Revue des études Augustiniennes 35 (1989), S. 120–127, Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier, *Trivium* et Philosophie: Le *De Magistro* de Saint Augustine. In: Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eigth International Congress of Mediaeval Philosophy, Vol. II. Hrsg. von Simo Knuuttila u. a., Helsinki 1990, S. 535–548, Hans Arens, *De Magistro*: Analyse eines Dialogs von Augustinus. In: *De ortu Grammaticae*. Hrsg. von Geoffrey L. Bursill Hall u. a., Amsterdam 1990, S. 17–33, Kevin M. Staley, Augustine on Language and the Nature of Belief. In: Joseph T. Lienhardd et al. (Hg.), Collecatanea Augstiniana: Augustin Presbyter Factus Sum. New York 1993, S. 305-316, Christopher Kirwan: Augustine on the Nature of Speech. In: Language. Hrsg. von Stephen Everson, New York 1994, S. 188–211; Peter Schulthess, Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *de magistro*. In: Augustinus, De magistro/ Der Lehrer. Hrsg. von Therese Fuhrer, Paderborn 2002, S. 26–82; auch Franz Körner, Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips. In: Tübinger Theologische Quartalschrift 134 (1954), S. 397–447 sowie zu seiner ‚Lerntheorie' mit weiteren Hinweisen zur Forschung David Chidester:‚The Symbolism of Learning in St. Augustine. In: Harvard Theological Review 76 (1983), S. 73–90.

zwischen den extrinsischen (*extrinseca*) und den intrinsischen (*intrinseca*) *argumenta* oder *probationes*. Diese Unterscheidung von artifiziellen (*πίστεις ἔντεχνοι*) und inartifiziellen Beweismitteln *(ἄτεχνοι πιστεις)* findet sich in den kanonischen Texten der Rhetorik: Sei es bei Aristoteles[86] (dabei scheint es so zu sein, dass sich diese Unterscheidung nicht in den vorariostotelischen Rhetoriken findet), sei es in mehreren Schriften Ciceros,[87] bei Quintilian,[88] bei Boethius.[89] Bereits vor dem 16. Jahrhundert ist sie ein fester Lehrbestand in den Logiken: In seinem für nahezu 300 Jahre so überaus erfolgreichen Lehrbuch *Summulae Logicales*, das dem zweijährigen Logik-Studium in Paris zugrunde lag und dort den Unterricht nach dem aristotelischen *Organon* abgelöst hat,[90] behandelt Petrus Hispanus (um 1210–1277) das Thema unter der Überschrift *De loco ab auctoritate*, und zwar im Rahmen der Aufnahme der Unterscheidung zwischen intrinsischen und extrinsischen *loci*.[91]

Das *Testimonium* (das *argumentum ab auctoritate*) selbst ist danach lediglich ein *locus inartificialis*, und das heißt nichts anderes, als dass dieser Wissensanspruch nicht aus der Kraft der *ratio* oder aus der Evidenz der Sache oder mittels eigenen Sehens (Sinneswahrnehmung) begründet wird: Es handelt sich immer um die Akzeptanz von ‚Argumenten' aufgrund *fremder* Autorität, also um ein Konzept epistemischer Abhängigkeit. Ein menschlich

---

86 Vgl. Aristoteles. *Rhet*., I, 2 (1355^{b}35-39).

87 Wohl im Anschluss an Aristoteles findet sich diese Unterscheidung ein wenig undeutlich bei Cicero, *Top*, I, 8, ferner vor allem 72–78, wo erstere (auch *artis expertes* oder *inartificales*) auf das *testimonium ex auctoritate* zurückgeführt wird und ‚göttliche' sowie ‚menschliche' unterschieden werden, ferner ders.: Part. orat., 6/7, auch ders.: Top. 2, 7 sowie 4, 24.

88 Vgl. Quintilian, *Orat. inst*., V, 11, 36.

89 Vgl. Boethius, De topicis differentiis [vor 523] (*PL* 64, Sp. 1173–1216, hier Sp. 1186ff.); auch er spricht von *inartificales et expertes* (Sp. 1199).

90 Zur Bedeutung des Hispanus u. a. L. M. de Rijk, On the Life of Peter of Spain, the Author of the *Tractatus* called Afterwards *Summulae logicales*. In: Vivarium 8 (1970), S. 123–154. Lange Zeit ist man der Ansicht gewesen, der Verfasser dieser logischen Schrift sei identisch mit Papst Johannes XXI sowie mit einem berühmten Mediziner gleichen Namens. Doch allein schon die Überfülle an zugeschriebenen Werken – ein Petrus Hispanus war zugleich ein bedeutender Arzt, vgl. u.a. Wolfgang, Münchow: Geschichte der Augenheilkunde, Stuttgart 1984, S. 175ff – hat dazu geführt, drei verschiedene Verfasser unter demselben Namen zu unterscheiden, hierzu J. F. Meirinhos: Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para una differenciaçao de autores. In: Rivista Española de Filosofía Medieval 3 (1996), S. 51–76 sowie Alvaro d'Ors: Petrus Hispanus O. P., Auctor Summularum [I]. In: Vivarium 35 (1997), S. 21–71; ders.: Petrus Hispanus O. P. Auctor Summularum (II): Further Documents and Problems. In: Vivarium 39 (2001), S. 209–254 sowie ders.: Petrus Hispanus O. P. Auctor Summularum (III): Further Documents and Problems. In: Vivarium 42 (2003), S 259–303.

91 Vgl. Petrus Hispanus, Tractatus, called afterwards Summulae Logicales [zwischen 1230 und 1245]. First Critical Edition from the Manuscript with an Introduction by L. M. de Rijk. Assen 1972, Tractatus V „De locis", (S. 59) sowie „De loco ab autoritate" (S. 75–76) mit der ‚Maxime': „unicuique experto in sua scientia credendum est."

bezeugter Wissensanspruch ist nach der Lehre des Testimoniums immer nur vorläufig und *second best*[92] – aber mehr noch: Jeder *locus inartificialis* muss sich nach der *Theorie* des Testimoniums *grundsätzlich* immer auf kunstgerechte *loci* zurückführen lassen. Bei jedem menschlichen Zeugnis nimmt man an oder man *imaginiert*, dass der Zeugnisgeber entweder kunstgerechte Gründe hatte, die seine Äußerungen begründen, oder dass er als Augenzeuge, als Zeuge seiner Sinneswahrnehmungen spricht. Nur das und nichts anderes kann er bezeugen.[93]

Der Zeugnisnehmer erscheint erst dann als gerechtfertigt, einem *menschlichen* Zeugnis zu vertrauen, wenn er Gründe hatte, die *kontrafaktische* Annahme zu bilden, dass er denselben Wissensanspruch vertreten würde, wenn er an die Stelle des Zeugnisgebers treten würde. Keine Frage ist, dass Augustin mit dieser Lehre vertraut war, auch wenn sich bei ihm kein kondensierter Abriss von ihr findet – obwohl die Augen- und Ohrenzeugenschaft sowie das Zeugnisablegen im Neuen Testament, nicht zuletzt im *Johannes*-Evangelium, eine ganz ent-

---

92 Das bringt nicht nur das fortwährend anzutreffende Diktum *Amicus Plato, amicus Aristoteles, amicus* [....] *sed magis Amica veritas* zum Ausdruck, wobei die Namenseinsetzungen je nach Gegebenheit variieren konnten, hierzu Lutz Danneberg: Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im *liber naturalis* und *supernaturalis*, Berlin, New York 2003, Kap. VI, sowie in dem kaum weniger beliebten Diktum, von dem Luca Bianchi, ‚Aristotele fu un uomo e poté errare': Sulle origini medievali della critica al ‚principio di autorità', in ders. (Hrsg.): Filosofia e teologia nel trecento, Louvain-La-Neuve 1994, S. 509–533, berichtet; ergänzend sei erwähnt, dass das auch vor der Autorität der Kirchenväter nicht Halt machte.

93 In der angloamerkanische Forschung hält sich, nach dem man die epistemische Abhängigkeit entdeckt hat, in den eher systematisch angelegten Untersuchungen zum Thema (deren systematische Zugewinn ferilich überaus gering ausfällt) beständig das Gerücht, David Hume sei der erste gewesen, der die ‚reduktionistische' Auffassung der Testimoniumslehre formuliert habe; autoritätsgläubig wird das dann auch den in den deutschen Bearbeitungen des Themas nacherzählt. Abgesehen davon, dass es sich um eines der bei solchen philosophischen Analysen typischen illustrierenden Pseudobeispiele handelt und die Analysen kaum der komplexen Problemsituation Humes gerecht wird, bleibt festzuhalten: Die traditionelle Testimoniumslehre ist auf der Grundlage kontrafaktischer Imaginationen *immer* reduktionistisch gewesen. Das ist weder mit der Frage zu verwechseln, inwieweit man Kriterien für Glaubwürdigkeit anzuführen vermochte, die uns gegenwärtig überzeugen, noch mit der Unterstellung der offenkundig falschen Annahme, die Reduktion habe jedesmal faktisch auch vollziehbar zu sein; die Pointe liegt in der kontrafaktischen Imagination als Teil des theoretischen Konzeption der Glaubwürdigkeit des Testimoniums, hierzu auch Lutz Danneberg, Säkularisierung, epistemische Situation und Autorität. In: Id. et al (Hg.), Säkularisierung in den Wissenschaften der Frühen Neuzeit. Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Berlin/New York 2002, S. 19-66. Allein schon angesichts einer epistemischen Situatuion, die neben der menschlichen Autorität noch eine andere (göttliche) kennt, bildet das prägnanteste Unterscheidungsmerkmal beider und das entscheidende Auszeichnungskriterium der einen gegenüber der anderen just, dass das menschliche Testimonium als ‚reduktionistisch, das göttliche als ‚nichtreduktionistisch' gilt.

scheidende Rolle spielt;[94] aber immer wieder greift er auf sie zurück, so beispielsweise, wenn er auf die Nachfrage, weshalb Jesus Christus nicht selber geschrieben habe, sagt, es spiele keine sonderliche Rolle, inwiefern die Evangelien von Augenzeugen verfasst seien; es reiche, wenn es ihnen von glaubwürdigen Augenzeugen berichtet wurde.[95]

In traditioneller Weise begreift Augustin unter (*cognitio*) *historia* eigene Erfahrungen sowie das Glauben der Zeugnisse (*fides historica*) anderer (*experta*).[96] Bei verschiedenen Gelegenheiten hält er fest, dass er den Zeugnissen der Heiligen Schrift aufgrund der Autorität der göttlichen Offenbarung glaube, insofern er davon überzeugt ist, dass sie sich bei entsprechender Nachprüfung als wahr erweisen ließe.[97] Die *intellectus fidei* ist begründet sowohl auf den *rationes aeternae* als auch auf den (historischen) Zeugnissen anderer.[98] Es gebe mithin zwei Wege, die zu Gott führen: *ratio* und *auctoritas*,[99] im Speziellen *inventio veritatis*

---

[94] Vgl. u. a. *Joh* 19, 35, auch 21, 24 (ferner 1 Joh 1, 1–3 und viele Stellen mehr): „Der das gesehen hat, der hat es bezeuget [*testimonium*, *μεμαρτύρηκε*], und sein Zeugniß [testimonium, *μαρτύρία*] ist wahr, und derselbe weiß, daß er die Wahrheit saget, auf daß auch ihr glaubet [*credatis*, *πιστεύσητε*].“ Obwohl die einschlägigen Stellen zahlreiche intrikate Deutungsprobleme aufwerfen, hierzu u. a. James M. Boice: Witness and Revelation in the Gospel of John, Grand Rapids 1970; Johannes Beutler, *Martyria*: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes, Frankfurt a. M. 1972; ders.: Glaube und Zeugnis im Johannesevangelium. In: Bijdragen 34 (1973), S. 60–68; Urban C. von Wahlde, The Witnesses to Jesus in John 5:31–40 and Belief in the Fourth Gospel. In: The Catholic Biblical Quarterly 43 (1981), S. 385–404; zum allgemeinen Hintergrund Richard Bauckham: Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony, Grand Rapids 2006. – Zur wertschätzung deises Evangelium u.a. Jeffrey Hamburger, St. John the Divine: The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology. Berkeley 2002, sowie Maurice F. Wiles, The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Chruch. Cambridge 1960.

[95] Vgl. Augustin, De consensu Evangelistarum [400], I, 2, 2 (PL 34, Sp. 1041–1230).

[96] Vgl. z. B. Augustin, De Trinitate [399–419], IV, 16, 21 (*PL* 42, Sp. 817–1098): „[…] sed per locorum ac temporum historiam quaesierunt, et ab aliis experta.“ Ferner u. a. ebd., XII, 12, 2; im Blick auf die Propheten, ebd., XIV, 15, 21: „Credit autem de illa fide dignis litteris dei sui per eius prophetas conscriptis narrantibus de felicitate paradisi atque illud primum et bonum hominis et malum historica traditione indicantibus.“

[97] Vgl. u. a. Augustin, De magistro [389], II, 9, 46: „[…] ut iam non crederemus tantum, sed etiam intellegere inciperemus, quam vere scriptum auctoritate divina.“ Auch Id., De ordine [386], II, 9, 26 (*PL* 32, Sp. 977–1021, hier Sp. 1007), oder Id., De quantitae animi [387/88], 33, 76 (*PL* 32, Sp. 1035–1080, hier Sp. 1076–77).

[98] Vgl. u.a. auch Augustin, De Trinitate [399–419], XV, 12, 22: „Haec igitur omnia, et quae per se ipsum, et quae per sensus sui corporis, et quae testimoniis aliorum percepta sunt, scit animus humanus, thesauro memoria condita tenet [...].“

[99] Vgl. u.a. Augustin, De ordine [386], II, 5, 16 (Sp. 1002): „Duplex enim est via, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet; aut rationem, aut certe auctoritatem.“ Mitunter geht Augustin sogar so weit, dass er es für möglich erachtet, die Wahrheit solcher christlicher Lehrstücke wie das der Trinität oder das der Auferstehung zu erweisen, vgl. Augustin: Ep., 11, 2; ders.: De libero arbitrio [388/391–95], II, 2, 5/6 (PL 32, Sp. 1221–1310, hier Sp. 1242–43); ders.: De doctrina christiana [396/97 und 425/26], II, 8, 25 – 9, 26 (*auctoritas* und *ratio* als *viae ad eruditionem*).

und *tractatio divinorum librorum*[100] – und das folgt der traditionellen Theorie des Testimoniums und sein *credere quod non videtur* meint beides: das, was aus kontingenten Gründen sich nicht (mehr) sehen lässt, und das, was grundsätzlich nicht sichtbar ist. Das heißt nicht, dass damit bereits eine Analyse der Beziehung zwischen *credere* und *cogitare/intelligere*, zwischen *fides/auctoritas* und *ratio* bei Augustin gegeben sei, die sich zudem in seiner eigenen Entwicklung offenbar nicht ohne Spannungen darbietet, wie schon die beiden von ihm besonders geschätzten Sentenzen zeigen[101]: *prius esse cogitare quam credere* sowie *si non credideritis, non intelligetis* (Is 7, 9, Septuaginta-Version),[102] schließlich datiert etwa auf 422 im *Sermo* XVIIII seiner Psalmen-*enarratio* die Formel: In der Weise, in der unser Verstand fortschreite im Verstehen dessen, was er glaubt, nimmt das Glauben an das zu, was verstanden wird, und, da derselbe Glaube immer mehr verstanden werde, wachse der Verstand (*mens*) im Verstehen,[103] und dazu dann das ebenfalls oft von ihm angeführte *Quaerite et invenietis* (*ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε*, Mt 7, 7 sowie Lk 11, 9).[104] Hinzu kommt das im Zuge der

---

[100] Vgl. Augustin, De Trinitate [399–419].

[101] Neben der sehr weitschweifigen Darlegungen bei Benjamin B. Warfield, Augustine's Doctrine of Knowledge and Authority. In: Princeton Theological Review 5 (1907), S. 353-397 und S. 529-578, aus der Vielzahl von Erörterungen u. a. John J. O'Meara: St. Augustine's View of Authority and Reason in a.d. 386. In: The Irish Theological Quarterly 18 (1951), S. 338–346; Magnus Löhrer: Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den *Confessiones*, Einsielden 1955; Frederick Van Fleteren: Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine. In: Augustinian Studies 4 (1973), S. 33–71; J. Ronald E. Ramírez, The Priority of Reason Over Faith in St. Augustine. In: ebd. 13 (1982), S. 123–131; Louis G. Kelly, The Mediator Mediated: Faith and Reason in Augustine's *De Magistro*. In: Franciscan Studies 42 (1982), S. 134–155; Edmund Hill: Unless You Believe, You Shall not Understand: Augustine's Perception of Faith. In: Augustinian Studies 25 (1994), S. 51–64; Johannes Brachtendorf: „...prius esse cogitare quam credere". A Natural Understanding of „Trinity" in St. Augustine? In: Augustinian Studies 29 (1998), S. 35–45; Therese Fuhrer: Zum erkenntnistheoretischen Hintergrund von Augustins Glaubensbegriffs. In: Zur Rezeption der hellenistischen, S. 191–211.

[102] Vgl. u. a. Augustin, De symbolo ad catechumenos, 2, 4 (*CCSL* 46, S. 185–199, hier S. 187); ders: De doctrina Christiana [396/97 und 425/26], II, 17, 39; Id., De magistro [389], 11, 37. Zu wieteren Beispielen bei Augustin die Hinweise bei Wilhelm Geerlings: Jesaja 7, 9b bei Augustinus. Die Geschichte eines fruchtbaren Mißverstädnisses. In: Wissenschaft und Weisheit 50 (1987), S. 5–12; Leo Ferrari, Isaiah and the Early Augustine. In: Collectanea Augustiniana, S. 739–756.

[103] Vgl. Augustin, Enarrationes in Psalmos [392–420], *Ps.* 118, *Sermo* XVIII, 73 (CCSL 40, hier S. 1724–25): „Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda quae credat, et fides proficit ad credenda quaed intellegat, et eadem ipsa ut magis magisque intellegantur, in ipso intellectu proficit mens." In ders.: Tractatus in Johannem Evangelistam, Tractatvs CXXIV [407–16], *tract.* 96, 4 (CCSL 36, S. 571) sagt er, dass man nicht das lieben könne, was man überhaupt nicht kenne; aber wenn man liebt, was man nur in den ersten Anfängen kenne, so bewirke die Liebe, dass man es besser und vollständiger kennen lerne.

[104] Zu Beispielen vor Augustin die Hinweise bei Norbert Brox, Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7, 7/Lk 11, 9b. In: Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Hrsg. von Paul Hoffmann u. a., Freiburg, Basel, Wien 1973, S. 17–36.

Reformation immer wieder erörterte und gedeutete Diktum des Kirchenvaters,[105] dass er dem Evangelium nicht glauben würde, wenn ihn nicht die Autorität der Kirche dazu bewegt hätte.[106] Augustins Darlegungen zu *fides* und *ratio*, zur *auctoritas* im Allgemeinen lassen sich freilich nicht auf die Besonderheiten seiner christlichen Überzeugungen oder sogar auf die autoritative Stellung und Beziehung von *scriptura sacra* und *ecclesia* reduzieren und seine über den langen Zeitraum fallenden diesbezüglichen Äußerungen entziehen sich einer Harmonisierung[107] und sind mitunter nicht zuletzt bestimmt durch die Position, gegenüber der er sich abzugrenzen versucht.[108]

Die Worte des Moses, so er denn in der kontrafaktischen Imagination auf Augustins Fragen antworten würde, sind selber wiederum nur ‚Worte und Zeichen', ein ‚Schall von Silben'; nur ein kunstloses Argument, nicht die ‚Sache' selbst, nicht begründet aus dem ‚Denken' selber. ‚Silben' meint bei Augustin immer das menschliche, sich in der Zeit vollzieh-

---

[105] Zur Rolle dieses Diktums in den frühen Auseinandersetzungen die erhellende Studie von Ekkehard Mühlenberg: *Scriptura non est authentica sine authoritate ecclesiae* (Johannes Eck). Vorstellungen von der Entstehung des Kanons in der Kontroverse um das reformatorische Schriftprinzip. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 97 (2000), S. 183–209; ferner Helmut Feld: Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie, Wiesbaden 1977, S. 22: „Die Geschichte der Anfänge in der spätmittelalterlichen Theologie ist zum guten Teil die Geschichte der Auslegung dieses Augustinuszitates, [...]." Dort (S. 26) wird als erste offiziöse Berufung auf dieses Diktum ein Rundschreiben des Generalkapitels von Perugia der Franziskaner von 7. 6. 1322 angeführt. Zum Hintergrund auch Hermann Schüssler: Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter, Wiesbaden 1977. – Weithin unbekannt geblieben scheint zu sein die Auflistung der Zeugnisse katholischer Stimmen zur Deutung dieses Diktums bei Johann Gerhard: Confessio catholica, in qua doctrina catholica et evangelica, quam Ecclesiae Augustanae confessioni addictae profitentur, ex Romano-Catholicorum scriptorum suffragiis confirmatur. Pars II, lib. II. Ienae 1636, art. 1, cap. 5.

[106] Vgl. Augustin, Contra epistolam Manichaeorum quam Vocant Fundamenti [397] (*CSEL* 25,1, hier S. 197): „Ego vero euangelio non crederem, nisi me catholice ecclesie commoveret auctoritas."

[107] Neben Ragnar Holte, Béatitude et sagesse. Saint Augustine et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, Paris 1962, insb. S. 303–327, noch immer erhellend im Blick auf die verschiedenen Aspekte und die einschlägigen Bekundungen Augustins neben H. Hohensee: The Augustinian Concept of Authority, New York 1954 (u. a. die Verwendung von *credere* und *fides* mit Blick auf die von *auctoritas*) Karl-Heinrich Lütcke: ‚Auctoritas' bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1968; ferner Thomas Gerhard Ring, *Auctoritas* bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius, Würzburg 1975, dort zu Augustin S. 221–255; zudem Fritz Hofmann: Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933 (ND Münster 1978) sowie Robert B. Eno: Doctrinal Authority in saint Augustine. In: Augustinian Studies 12 (1981), S. 133–172.

[108] Ein Beispiel bietet seine Abgrenzung gegenüber den Manichäern, die er als Vertreter einer betont autoritätsabstinenten Auffassung wahrnimmt, hierzu auch Andreas Hoffmann, Erst einsehen, dann glauben. Die nordafrikanischen Manichäer zwischen Erkenntnisanspruch, Glaubensforderung und Glaubenskritik. In: Augustine and Manichaeism in the Latin West. Hg. von Johannes van Oort u. a., Leiden, Boston, Köln 2001, S. 67–112.

ende Sprechen im Unterschied zum nicht aus Silben bestehenden göttlichen ‚Wort'.[109] Während die menschliche Rede mit dem äußeren, wird das göttliche ewige Sprechen im ‚inneren Ohr' vernommen.[110] Nun ist freilich der menschlich redende Moses ein vertrauensvoller Zeugnisgeber aufgrund der göttlichen Eingebung, die ihm widerfahren sei, so dass man aufgrund der Eigenschaften Gottes berechtigt wäre, Moses' (menschliches) Testimonium für die (göttliche) Wahrheit zu nehmen. Nicht selten betont der Kirchenvater dementsprechend die *auctoritas scripturarum*, ihre Heiligkeit und Infallibilität sowie ihre vollkommene Glaubwürdigkeit, die sich ableite aus der *auctoritas divina* (und *auctoritas Christi*).[111]

Durchweg ist nach Augustin der biblische Schriftsteller, so denn auch Moses, nicht allein ein ‚Diener' Gottes, sondern sein Schreibrohr (*calamus*), durch den Gott seinen Willen kund gegeben habe.[112] Nachdrücklich zeigt sich das in der Konfrontation mit Hieronymus (340/50–419/20).[113] Sie entzündet sich an der Deutung von Gal 2, 11–14. Paulus tadelt dort das Verhalten des Petrus als Heuchelei – es findet sich die Formulierung *simulationi eius consenserunt caeteri Judaei* (*καὶ συνυπερκίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι*), wenn auch im Sinn einer *simulatio utilis*. In seinem Galater-Kommentar hatte Hieronymus über

---

[109] Vgl. u.a. Augustin, Enarrationes in Psalmos [392–420], *Ps.* 103, 8 (S. 1527).

[110] Vgl. Augustin, De civitate Dei [413–26], XVI, 6: „Dei quippe sublimior ante suum factum locutio ipsius sui facti est immutabilis ratio, quae non habet sonum strepentem atque transeuntem, sed vim sempiterne manentem et temporaliter operantem. Hac loquitur angelis sanctis, nobis autem aliter longe positis. Quando autem etiam nos aliquid talis locutionis interioribus auribus capimus, angelis propinquamus."

[111] Vgl. etwa Augustin, Confessiones [um 397–400], VI, 5, 8; Id., De Genesi ad litteram libri duodecim [401–414], II, 5, 9, sowie IV, 9, 17 (PL 34, Sp. 246–466); Id., Enarrationes in Psalmos [392–420], *Ps*. 46, 1; oder Id., Contra Faustum Manichaeum [392], XXXII, 19 (*CSEL* 25/I, S. 780). – Zu einzelnen Aspekten u. a. Charles J. Costello: St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture, Ph. D. Dissertation, Washington 1930; Howard J. Loewen, The Use of Scripture in Augustine's Theology. In: Scottish Journal of Theology 34 (1981), S. 201–224; oder Pedro Langa: La autoridad la Sagrada Escriptura en *Contra Cresconium*. In: Collectanea Augustiniana, S. 691–721.

[112] Vgl. Augustin, Confessiones [um 397–400], XII, 23, 32.

[113] Dazu neben J. N. D. Kelly, Jerome: His Life, Writings, and Controversies, London 1975, S. 263–72, jüngst 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, insb. S. 218ff.; Alfons Fürst: Hieronymus über die heilsame Täuschung. In: Zeitschrift für antikes Christentum 2 (1998), S. 97–112 sowie umfassend ders.: Augustins Briefwechsel mit Hieronymus, Münster 1999; 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 sowie zum Hintergrund Karlfriedrich Froehlich: Fallibility Instead of Infallibility? A Brief History of the Interpretation of Galatians 2, 11–14. In: Teaching Authority & Infallibility in the Church. Hrsg. von Paul C. Empie u. a., Minneapolis 1978, S. 259–269 und S. 351–357.

Paulus geschrieben, es könne nicht überraschen, dass auch gerechte und tugendhafte Männer unter Umständen zu ihrem oder zum Heil anderer Menschen Verstellung übten: Die Auseinandersetzung sei eine Verstellung, eine *reprehensio dispensatoria* gewesen. Augustin hingegen fürchtet, ein solches Zugeständnis könne die Glaubwürdigkeit der *gesamten* Schrift aufheben: Eine einzige Lüge könne sie um ihre Autorität bringen.[114]

Das göttliche schöpferische Wort, das Augustin nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem Problem der zeitlichen Komponente des Schaffens in den biblischen ‚sechs Tagen' erörtert, gewinnt seine Eigenart aufgrund der göttlichen Immutabilität (Zeitlichkeit und Wandelbarkeit: *deus nihil patiens*) – und das führt nicht nur dazu, dass Gott nicht begreifbar (*comprehensibilis*) sei, sondern dass die Heilige Schrift zahlreiche Anthropomorphismen aufweise[115] – *kindliche,* wie er sagt: *nequadam est accipiendum pueriliter*[116] –, die *per interpretationem* in einen uneigentlichen *sensus* zu verwandeln sind. Dabei zeigt sich immer wieder, etwa am Beispiel des am siebten Tage ‚ruhenden' Gott, dass der Kirchenvater zwei nicht leicht vereinbare Ziele dabei zu verfolgen scheint: *pars destruens* liegt in der Eliminierung anthropomorpher Vorstellungen in der Heiligen Schrift, *pars construens* in der Bewahrung ihres jeweiligen ‚realen' Gehalts (in diesem Fall die besondere Stellung des siebten Tages). Das göttliche Wort besitzt aufgrund seines Urhebers ganz andere Eigenschaften als die menschliche Rede, die unaufhebbar zeitlich sei, einen Anfang und eine Ende kennt.[117] Das bildet

---

[114] Offenbar haben die Manichäer eine entsprechende Regel im Blick auf die Beziehung des Alten und Neuen Testaments vertreten, wonach eine einziger Widerspruch zwischen beiden entweder das eine oder das andere vollständig entwerte, vgl. Augustin: Contra Faustum Manichaeum [392], XXII, 1 (S. 760): „Si accipis euangelium, credere omnia debes, quae in eodem scripta sunt, quid enim tu, quia uetus accipis testamentum, idcircone credis omnia passim, quae in eodem scripta sunt?" Die Frage der Autorität des Alten Testaments bildet denn auch einen der zentralen Streitpunkte zwischen der *ecclesia catholica* und der *eccelsia manichaica*. Hierbei spielt denn auch eine wichtige Rolle, dass die Manichäer zwischen dem *principium* (*ἀρχή*) in Gen 1, 1 und dem *principium* (*ἀρχή*) in Joh 1, 1 strikt unterscheiden: denn in beiden Fällen würde Unterschiedliches ausgesagt. Demgegenüber beharrt Augustin darauf, dass dem nicht so ist: unter anderem unter Berufung auf Joh 5, 46, wo Jesus selbst bezeuge, dass im Alten Testament von ihm die Rede sei, sowie im Blick auf Joh 8, 25, wo er sich selbst den ‚Anfang' nennt, vgl. u.a. Augustinus, Sermons, *sermo* I: Tractatus contra Manicheos de eo quod scriptum est: *In principio fecit deus caelum et terram* (Gen 1, 1) et: *In principio erat Verbum* (Io 1, 1) (PL 38, Sp. 23-26).

[115] Vgl. z. B. Augustin, De Genesi ad litteram libri duodecim [401–414], VI, 12, 20 (*PL* 34, Sp. 246–466), wo er zu der Stelle, an der Gott mit eigenen Händen den Menschen gebildet habe, sagt: „Quod enim manibus corporalibus Deus de limo finxerit hominem, nimium puerilis cogitatio est, [...]."

[116] So z. B. Augustin. De civitate Dei [413–26], XI, 8.

[117] Vgl. auch ebd., I, 2, 4–6 (Sp. 248), I, 9, 16–17 (Sp. 252), I, 10, 18–20 (Sp. 253) sowie weitere Stellen.

denn auch die Grundlage für eine ‚Kommunikation' jenseits der Gestalt, die diese Rede als *sermo exterior* des Menschen annimmt, und dazu gehört denn auch die Heilige Schrift.

Das führt zur dritten und letzten hier herausgehobenen Pointe dieser Imagination. Augustin findet, wenn man so will, auf diese Weise zum Erfordernis seiner ‚Erkenntnistheorie'. Es ist das eigene Denken, das zur ‚Wahrheit' führt – und es ist das (neoplatonische) Konzept des Erkennens, das er im Buch XII der *Confessiones* dann ausführlich darlegen wird.[118] Eigentlich erscheint das nicht als unerwartet, und so bildet es denn auch noch nicht diese letzte Pointe. Sie besteht vielmehr in einer bestimmten *Auszeichnung* dieses (neoplatonischen) Konzepts des Erkennens – wie gesagt: Nach der Zeugnistheorie ist man dann berechtigt, einem Zeugnis Vertrauen zu schenken, wenn man gute Gründe hat, die kontrafaktische Imagination zu bilden, dass man in der Situation (wie etwa in der des Moses) dieselben Wissensansprüche gebildet hätte. Nach Augustins Konzept des Erkennens bedarf es nun gerade *dieser* kontrafaktischen Imagination nicht; sondern es scheint grundsätzlich einen Weg zu geben, der auf dieselbe Wahrheit führt, ohne eine solche Imagination vollziehen zu müssen. Wenn man so will, dann erscheint der Sinn der kontrafaktischen Imagination zu Moses bei Augustin darin zu liegen, just die kontrafaktische Imagination, die in der Lehre des Testimoniums Voraussetzung für das Vertrauen in die Wahrheit eines Zeugnisses ist, entbehrlich zu machen – zumindest in diesem Fall. Zugleich scheint aus Augustins Sicht Moses erst dann, wenn er gestorben ist, zu einer *auctoritas* geworden zu sein,[119] so dass es *allein* durch kontrafaktisches Imaginieren möglich wird, mit Moses als einer *auctoritas* zu *sprechen*.[120]

---

[118] Vgl. Augustin, Confessiones [um 397–400], XI, 14–32.

[119] Vgl. ebd., XIII, 15, 16 (S. 778–781): „Denn auch Deine göttliche Schrift ist noch erhabener an Würde seit des irdischen Todes jene Sterblichen gestorben sind, durch die Du ehedem sie uns gegeben hast." „Sublimioris enim auctoritatis est tua divina scriptura, cum iam obierunt istam mortem illi mortales, per quos eam dispensasti nobis." Sowie: „Und eben auf ihr Sterben hin erstreckt sich nun das zusammenhaltende Werk Deiner machtvollkommenen Worte, die durch sie ergangen sind, hoch und weit über alles, was darunter ist, wie es zeit ihrer irdischen Tage nicht so hoch und weit sich gespannt hatte." „Namque ipsa eorum morte solidamentum auctoritatis in eloquiis tuis per eos editis sublimiter extenditur super omnia, quae subter sunt, quod, cum hic viverent, non ita sublimiter extentum erat." Vgl. auch Id., Enarrationes in Psalmos [392–420], *Ps*. 103, 8 (Sermo I): „Quod ad divinam scripturam attinet, extenditur sermo mortuorum; ergo ideo tenditur sicut pellis et multo magis tenditur quia illi mortui sunt; nam post mortem plus innotuerunt Prophetae et Apostoli; non erant tam noti cum viverent: Prophetas vivos sola Iudae habuit, mortuos omnes gentes."

[120] Der Umstand, dass Moses selber lebend von seinem Tod und Grab spricht, ist zwar angesichts der entgegengesetzten kontrafaktischen Imaginationen denkwürdig, aber durchweg als Aussage unter Einfluss göttlicher Eingebung aufgefasst worden, vgl. z. B. Philo von Alexandria: De vita Moysis,

Um es in der Sprache des Augustin von *De Magistro* zu sagen: Das, was Moses sagen würde, um seine Darlegungen verständlich zu machen, wären wieder nur ‚Ermahnungen', um die Wahrheit, das Verstehen inwendig zu verwirklichen: Nur Ermahnen könne uns das *fremde* Wort (*admonitio verborum*), und der epistemische Vorrang komme der Sache (*res*) zu.[121] Dass das nichts mit dem Zeitabstand zu tun hat, wird an einem anderen, nicht imaginierten Beispiel deutlich, bei dem Augustin denselben Punkt macht: Dass Thomas vor dem leibhaften Jesus stand und ihn fragen konnte, hätte – so meint der Kirchenvater – dem Apostel zum Verstehen nichts genutzt, wenn nicht Christus *in ihm* gewesen wäre.[122] Nicht durch Lehrer, sondern durch die eigene Schau (*magister interior*) lerne man (der Lehrer des Menschen bleibt letztlich Jesus Christus). Freilich leugnet Augustin einen gewissen Nutzen des Wortes (schon) in *De Magistro* nicht; gegen Ende kündigt er hierzu (*tota utilitas verborum*) eine wohl nie verfasste Schrift an[123] und im *Prolog* zu *De Doctrina Christiana*, in ihr wird ohne jede Erörterung offenkundig von der Nützlichkeit der *verba* zum Erkennen der *res* ausgegangen,[124] begründet er explizit seine hermeneutische Regelgebung (*praecepta quaedam tractandarum scripturarum*) damit, dass sie denjenigen, der einen Zugang zum Text erlangen will, unabhängig und selbstständig gegenüber den Kommentaren mache; das richtet sich nicht zuletzt gegen diejenigen, die sich rühmten, ohne hermeneutisches Regelwerks zum (richtigen) Verstehen der Schrift zu gelangen, und zwar aufgrund göttlicher Eingabe. Der Leser der Heiligen Schrift könne bei ihrer Kenntnis Fortschritte machen, auch ohne der Autorität anderer Autoren folgen zu müssen.

Die zweite kontrafaktische Imagination folgt nur wenig später: In ihr versetzt sich Augustin an die Stelle des Moses. Nach emphatischem Ansprechen Gottes und der Bitte um die Vergebung der eigenen Sünde sagt er, da ihm Gott befohlen habe, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, könne er sich von Moses, Gottes treuestem Diener nicht vorstellen - des *fa-*

II, 290/291 – bei veränderter epistemischer Situation wird das dann später zu einem Argument dafür, dass zumindest dieser Textteil nicht von Moses selbst stamme.

[121] Vgl. u.a. Augustin, De magistro [389], X, 35: „Discam rem, quam nesciebam non per verba, quae dicta sunt, sed per eius aspectum, per quem factum est, ut etiam nomen illud, quid valeret, nossem ac tenerem. Non enim, cum rem ipsam didici, verbis alienis credidi, sed oculis meis; illis tamen fortasse ut adtenderem credidi, id est ut aspectu quaererem, quid viderem."

[122] Vgl. Augustin, Tractatus in Johannem Evangelistam [407–16], *tractatvs* 69, 3 (S. 502).

[123] Vgl. Augustin, De magistro [389], XIV, 46 (Sp. 1220): „Sed de tota utilitate verborum, quae si bene consideretur non parva est, alios, si Deus siverit, requiremus. Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te."

[124] Vgl. Augustin, De doctrina christiana [396/7 und 425/6], I, 2, 2 (S. 7): „Omnia doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur [...]."

mulus Dei fidelissimus und des *minster etiam sacramentorum, non iam praestantium salutem, sed adhuc promittentium salvatorem*[125] -. Gott habe ihm

> weniger an Gaben verliehen, als ich sie mir wünschte und ersehnte von Dir, wäre ich zu seiner Zeit geboren und von Dir an seinem Platz gestellt worden, damit durch meines Herzens und meiner Sprache Dienst jene Bücher [scil. die von Moses verfassten] unter Menschen gingen, die so lange Zeit fort allen Menschen zum Segen sein und über den ganzen Erdkreis hin durch ihr erhabenes Ansehen die Wortgebäude aller falschen und anmaßlichen Lehre stürzen sollte.
>
> Ja, das hätte ich mir gewünscht, wäre ich damals Moses gewesen [...] ich hätte also, wäre ich damals gewesen, was Moses war, und wäre mir Dein Befehl geworden, das Buch der Genesis zu schreiben, mir die Gabe einer solchen Sprachgewalt gewünscht, einer Art der Darstellung, daß die einen, die noch nicht begreifen können, wie Gott schafft, meine Worte nicht als ihre Kräfte übersteigend zurückweisen dürften, daß die andern, die das schon vermöchten, auch nicht einen wahren Sinn, auf den sie durch Nachdenken kämen, in den wenigen Worten Deines Dieners beiseitegelassen fänden, daß endlich, wenn noch ein anderer im Lichte der Wahrheit wieder einen andern Sinn erschaut, auch dieser noch in denselben Worten sich verstehen ließe.[126]

Zunächst lässt sich daraus schließen, dass der Kirchenvater – wie auch nicht anders bei ihm zu erwarten – nichts Grundsätzliches gegen die kontrafaktische Imagination, die der Glaubwürdigkeit eines fremden Zeugnisses zugrunde liegt, einzuwenden hat. Bei der ersten kontrafaktischen Imagination, die gerade dieses Imaginieren entbehrlich macht, geht es mithin um eine *spezielle* Konstellation. Aufgrund des beschränkten Raums kann ich auf die zweite Moses-Imagination nicht so ausführlich eingehen, wie sie es verdient; denn die von ihr im gegebenen argumentativen Kontext erbrachte Leistung, die sich über mehrere Abschnitte entfaltet,[127] lässt sich nicht mit wenigen Worten beschreiben. Die Pointe liegt in der zweifachen Forderung an die Darstellung (der offenbar die des Moses nicht unbedingt zu genügen scheint).

---

[125] Augustinus, Contra Faustum Manichaeum [400], XXII, 42 (*CSEL* XXV, 1, S. 665).

[126] Vgl. Augustin, Confessiones [um 397–400], XII, 26, 36 (S. 730–733): „Et tamen ego, deus meus, celsitudo humilitatis meae et requies laboris mei, qui audis confessiones meas et dimittis peccata mea, quoniam tu mihi praecipis, ut diligam proximum meum sicut me ipsum, non possum minus credere de Moyse fidelissimo famulo tuo, quam mihi optarem ac desiderarem abs te dari muneris, si tempore illo natus essem quo ille eoque loci me constituisses, ut per servitutem cordis ac linguae meae litterae illae dispenserentur, quae tanto post essent omnibus gentibus profuturae et per universum orbem tanto auctoritatis culmine omnium falsarum superbarumque doctrinarum verba supernaturae. Vellem quippe, si tunc ego essem Moyses [...] vellem ergo, si tunc ego essem quod ille et mihi abs te Geneseos liber scribendus adiungeretur, talem mihi eloquendi facultatem dari et eum texendi sermonis modum, ut neque illi, qui nondum queunt intellegere quemadmodum creat deus, tamquam excedentia vires suas dicta recusarent et illi, qui hoc iam possunt, in quamlibet verum sententiam cogitando venissent, eam non praetermissam in paucis verbis tui famuli reperirent, et si alius aliam vidisset in luce veritatis, nec ipsa in eisdem verbis intellegenda deesset.“

[127] Vgl. ebd., XII, 27–32.

Zum einen auch diejenigen nicht abzuschrecken, die noch nicht „begreifen können, wie Gott schafft". Mehr oder weniger steht hier im Hintergrund ein alter Gedanke, der sich etwa bei Origenes (185–253/54) in einer *pädagogischen* Sicht und Bestimmung der verschiedenen *sensus* ausdrückt.[128] Seine bekannte Dreiteilung des Sinns erscheint so nicht als drei Sinn-*Arten* der Heiligen Schrift, sondern wird pädagogisch verstanden: Die Darlegung der verschiedenen *sensus* richtet sich nach der Fassungskraft des Hörers, um ihm mit Hilfe der Schrift zum Fortschreiten zu verhelfen. *Zum anderen* aber soll die Darstellung nach Augustin so sein, dass auch diejenigen, die durch eigenes Nachdenken auf Wahrheiten (hinsichtlich der göttlichen Schöpfung) kämen, sie ‚noch in denselben Worten sich verstehen ließen'. Also die Darstellung soll von der Art sein, dass alle ‚Wahrheiten' (über die Schöpfung) sich in ihr selbst auch finden oder verstehen lassen, und offenkundig geht Augustin davon aus, dass es mehrere solcher Wahrheiten gibt. Freilich, auch wenn er es nicht explizit anspricht, sind sie nicht gedacht als *adversa*, sondern (nur) als *diversa*.

Den Hintergrund für Augustins zweite kontrafaktische Imagination bildet die Frage nach der Beziehung von ‚Wahrheit' und ‚Sinn': Weshalb soll nicht auch eine Interpretation zulässig sein, die *Wahres* behauptet, aber *nicht* der *Intention* des Verfassers der interpretierten Schrift (also der Moses) entspricht: „Wenn also nur jeder sich bestrebt, in der Heiligen Schrift den Sinn zu treffen, den der Schreibende gemeint hat, was ist dann Schlimmes daran, wenn man einen Sinn herausversteht, den Du, das Licht aller redlichen Geister, als wahr zeigst, mag immerhin der, den man liest, das nicht gemeint haben, er, der ja eben Wahres, nur nicht gerade dieses, gemeint hat?"[129] Nur erwähnt sei, dass sich bei Augustin dieses Problem der „Mannigfaltigkeit wahrer Deutungen" („diversitate sententiarum verarum"[130]) im vorliegenden argumentativen Kontext deshalb stellt, weil er die betreffenden Abschnitte der *Genesis* nicht eindeutig zu verstehen vermag[131]: „Wenn also einer mich fragt, was von all

---

[128] Vgl. Karen Jo Torjesen, Body, Soul and Spirit in Origen's Theory of Exegesis. In: Anglican Theological Review 67 (1985), S. 17–30; ferner Ead., Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis, Berlin, New York 1986, 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.

[129] Augustin, Confessiones [um 397–400], XII, 18, 27 (S. 712/713): „Dum ergo quisque conatur id sentire scripturis sanctis, quod in eis sensit ille qui scripsit, quid mali est, si hoc sentiat, quod tu, lux omnium veridicarum mentium, ostendis verum esse, etiamsi non hoc sensit ille, quem legit, cum et ille verum nec tamen hoc senserit?"

[130] Ebd., XII, 30, 41 (S. 742).

[131] Der von Augustin geschätzte Ambrosius unterscheidet bei dem Ausdruck *principium* sieben verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten, vgl. Id., Exameron [387], I, 4 (*CSEL* 31/1, S. 1–261, hier S.

dem [scil. die verschiedenen von ihm zuvor vorgetragenen Deutungsmöglichkeiten] Dein Diener Moses gemeint habe, so wäre dieses Werk nicht das Buch meiner Bekenntnisse, wollte ich Dir nicht bekennen: ich weiß es nicht. Gleichwohl, das weiß ich, daß die angeführten Deutungen wahr sind, ausgenommen die grobsinnlichen, […].“[132]

Aufgrund dieses Umstandes nun solle man sich einer Entscheidung enthalten, welche dieser ‚Wahrheiten‘ auch die wahre *Interpretation* sei:

> Wir alle aber, die wir, wie ich offen zugebe, bei diesen Worten Erkenntnisse haben und aussprechen, die wahr sind, wir sollten einander lieben und gleicherweise lieben unsern Gott [...]; wir wollten auch ihm, deinen Knecht, der, Deines Geistes voll, Dein Wort geschrieben unter die Menschen brachte, die Ehre unsers Vertrauens geben, er habe unter Deiner Offenbarung beim Schreiben dieser Worte seinen Geist auf das gespannt, was darin am allermeisten durch das Leuchten der Wahrheit und die Fruchtbarkeit für das Heil sich hervorstellt. [...]
>
> Warum nicht lieber beides, wenn doch beides wahr ist? Und wenn einer noch einen dritten, einen vierten und irgend sonst einen wahren Sinn in diesen Worten sieht, – warum soll man diese Gedanken alle nicht auch dem Manne zutrauen, durch den der Eine Gott durch seine Heilige Schrift dem Verstande der Vielen so entsprochen hat, daß sie darin Wahres auch bei verschiedener Deutung sollten erschauen können?“[133]

10–14); zuvor weist er auf die Irrtümer der Philosophen (*Plato discipulique*, Pythagoras, Demokrit, Aristoteles) hin, die Moses *vorausgesehen* habe (S. 3/4): „Uno divino spiritu praevidens sanctus Moyses hos hominem errores fore et iam forte coepisse in exordio sermonis sui sic ait: in principio fecit deus caelum et terram, initium rerum, auctorem mundi, creationem materiae comprehendens [...].“ Zur Auslegung des Ambrosius neben Johann Baptist Kellner, Der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes. Ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Exegese, Regensburg 1893; Maria Cesare, Natura e Cristianesimo negli *Exameron* di san Basilio e di sant’Ambrogio. In: Didaskaleion N.S. 7 (1929), S. 53–123 vor allem Jean Pépin: Exégèse de *In principio* et théorie des principes dans l’Exameron (1, 4, 12-16). In: Ambrosius Episcopus. Hrsg. von Giuseppe Lazzati, Vol. I, Milano 1976, S. 427–482, Louis J. Swift: Basil and Ambrose on the Six Days of Creation. In: Augustinanum 21 (1981), S. 317–328; Hervé Savon: Physique des philosophes et cosmologie de la Genèse chez Basile de Césarée et Ambroise de Milan. In: Annales de l’Institut de Philosophie et de Sciences morales, Bruxelles 1983, S. 57–72; Rainer Henke: Basilius und Ambrosius über das Sechstagewerk. Eine vergleichende Studie, Basel 2000.

[132] Augustin, Confessiones [um 397–400], XII, 30, 41 (S. 742–743): „Ac per hoc, si quis quaerit ex me, quid horum Moyses, tuus ille famulus, senserit, non sunt hi sermones confessionum mearum, si tibi non confiteor: nescio. Et scio tamen illas veras esse sententias exceptis carnalibus, e quibus quantum existimavi locutus sum.“

[133] Ebd. 30, 41 sowie 31, 42 (S. 744): „Sed omnes, quos in eis verbis vera cernere ac dicere fateor, diligamus nos invicem pariterque diligamus te, deum nostrum, fontem veritatis, si non vana, sed ipsum sitimus, eundemque famulum tuum, scripturae huius dispensatorem, spiritu tuo plenum, ita honoremus, ut hoc eum te revelante, cum haec scriberet, adtendisse credamus, quod in eis maxime et luce veritatis et fruge utilitatis excellit.“

An späterer Stelle elaboriert er den mehrfachen Sinn von Gen 1, 1, dabei den Mehrungssegen von *Gen* 1, 28, *crescite et multiplicamini*, aufnehmend[134] – und zwar *figurate* und unter Anwendung auf die Vielfalt des *sensus* der Heiligen Schrift.[135]

Seine Imagination nimmt Augustin wieder auf, wenn er die ‚Mannigfaltigkeit wahrer Bedeutungen' sogar als etwas sieht, das wünschenswert wäre: „[…] wenn ich etwas auf höchste Gültigkeit Berechnetes zu schreiben hätte, so wollte ich schon lieber so schreiben, daß aus meinen Worten das Echo aller eine Wahrheit betreffender Gedanken, die irgendwer über diesen Gegenstand sich machen kann, herauszuhören wäre, als in der anderen Weise, daß ich einen einzigen wahren Sinn so überscharf ins Lichte setzte, daß ich alle Deutungen ausschlösse, auch wenn mir nichts Falsches daran zum Anstoß wäre."[136] Einerseits orientiert die *caritas*-Maxime, also die Beförderung der Gottes- und Nächstenliebe, *aedificatio caritatis*,[137] worin sie die verschiedenen Interpretationen ein und derselben Stelle zulässt, andererseits tritt die *regula fidei* hinzu, die der *multiplex interpretatio* Grenzen zieht und so die Beliebigkeit der Auslegung eindämmen soll.

Schließlich nimmt Augustin im Zuge seiner Imagination auch für Moses an, dass er all das „Wahre", das der Kirchenvater zu finden vermochte, „bei seinen Worten gefühlt und beim Niederschreiben sich vorgestellt" habe, „dazu auch all das wahre sonst, das wir eben nicht oder noch nicht zu finden vermochten, und das gleichwohl darin sich finden läßt."[138] Freilich schließt ein solches Zugeständnis einen *sensus fecundus* (einen *sensus latius*) der Heiligen Schrift nicht aus: „Wenn auch viele Deutungen sich anbieten, wie eben viele hier möglich sind, so laß mich doch für eine bestimmte, die Du mir als wahr, als sicher und gut zu erkennen gibst, mich entscheiden! Laß mein Bekenntnis so in der Wahrheit sein, daß ich,

---

[134] Zur vielfältigen Verwendung dieses Bildes Jeremy Cohen, „Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It": The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text. Ithaca 1989.

[135] Vgl. Augustin: Confessiones [um 397–400], XIII, 24, 37 (S. 814–817).

[136] Ebd., XII, 31, 42 (S. 744–745): „[...] si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem, sic mallem scribere, ut, quod veri quisque de his rebus capere posset, mea verba resonarent, quam ut unam veram sententiam ad hoc apertius ponerem, ut excluderem ceteras, quarum falsitas me non posset offendere. Nolo itaque, deus meus, tam praeceps esse, ut hoc illum virum de te meruisse non credam. Sensit ille omnino in his verbis atque cogitavit, cum ea scriberet, quidquid hic veri potimus invenire et quidquid nos non potuimus et tamen in eis inveniri potest."

[137] Vgl. Augustin, De doctrina Christiana [396/97 und 425/26], II, 41, 62 (S. 75) mit Kor 8, 1: *Scientia inflat, caritas aedificat*. Auch ebd., I, 36, 41 – 40, 44 (S. 30–32), wo es zu Beginn auch heißt, dass derjenige, der etwas anderes sagt als der Autor an der bereffenden Stelle nachweisbar gedacht habe, sich weder täuschen noch lügen muss; sowie ders.: Ep., 55, 21, 38.

[138] Augustin, Confessiones [um 397–400], XII, 31, 42 (S. 746–747): „[...] Sensit ille omnino in his verbis atque cogitavit, cum ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire et quidquid nos non potuimus aut nondum potuimus et tamen in eis inveniri potest."

wenn ich mit Sinn und Meinung Deines Dieners übereinstimme, sie richtig und aufs beste wiedergebe, [...], daß ich aber, wenn es mir nicht gelingt, immerhin etwas sage, was mir durch seine Worte Deine Wahrheit sagen wollte, die auch ihm das gesagt hat, was sie wollte!‘‘[139]

Auf dieses Moment der hermeneutischen Überlegungen bei Augustin kann hier nicht weiter eingegangen werden. Nur erwähnt sei, dass sich bis weit ins 17. Jahrhundert Stimmen finden, die als hermeneutische Maxime annehmen, dass alles das, was (nachweisbar) wahr sei, sich auch in der Heiligen Schrift finde – nach der Regel *a veritate(dogmatica) valet consequentia ad veritatem hermeneuticam*, wobei selbstverständlich zugleich die Regel galt: *in scriptura sacra a veritate hermeneutica ad veritatem dogmaticam valet consequentia*. Augustin hat mehrfach die *Genesis* interpretiert[140]: neben den Passagen in *De civitate Dei*,[141]

---

[139] Ebd., 32, 43 (S. 746–749): „Sine me itaque brevius in eis confiteri tibi et eligere unum aliquod quod tu inspiraveris verum, certum et bonum, etiamsi multa occurrerint, ubi multa occurere poterunt, ea fide confessionis meae, ut, si hoc dixero, quod sensit minister tuus, recte atque optime [...] quod si assecutus non fuero, id tamen dicam, quod mihi per eius verba tua veritas dicere voluerit, quae illi quoque dixit quod voluit.“

[140] Hierzu neben Katharina Staritz, Augustins Schöpfungsglaube dargestellt nach seinen Genesisauslegungen, Breslau 1931 und Christopher O’Toole, The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine, Washington 1944 u. a. William A. Christian, Augustine on the Creation of the World. In: Harvard Theological Review 46 (1953), S. 1–25; Matthias E. Korger: Grundprobleme der augustinischen erkenntnislehre [sic]. Erläutert am beispiel [sic] von *genesi ad litteram* XII. In: Recherches Augustiniennes 2 (1962), S. 33–57; Eugene TeSelle: Nature and Grace in Augustine’s Expositions of Genesis I, 1–5. In: Recherches Augustiniennes 5 (1968), S. 96–137; vor allem Gilles Pelland, Cinq études d’Augustin sur le début de la Genèse. Tournai/Montreal 1972 sowie Michael Gorfman, The Unknown Augustine: A Study of the Literal Interpretation of Genesis (*De Genesi ad Litteram*), Ph. D. Dissertation, Toronto 1974 (Microfilm), A. Solignac, Exégèse et Métaphysique. Genèse 1-3 chez saint Augustin. In: In Principio, S. 153-171, John J. O’Meara, The Creation of Man in St. Augustine’s *De Genesi ad Litteram*, Villanova 1980, Marie-Anne Vannier, Le rôle de l’hexaéméron dans l’interpretation augustienne de la création. In: Studia patristica 22 (1987), S. 372-381, Elaine Pagels, The Politics of Paradise: Augustine’s Exegesis of Genesis 1-3 Versus that of John Chrysostomos. In: harvard Theological Review 78 (1985), S. 67-99, Elena Calvacanti, Il significato dell’esegesi letterale in Basilio e in Agostino. In: Annali di storia dell’esegesi 4 (1987), S. 119-142, Alessandra Pollastri, Le Quaestiones di Agostino su genesi: struttura dell’opera e motivazioni strorico-dottrinali. In ebd., 5 (1988), S. 57-76, M. Marin, Il *De Geensi ad litteram imperfectus liber*. In: Lectio Augustini VIII. Palermo 1992, S. 1117-151, J. Ries, La création, l’homme et l’histoire du salut dans le De Genesi contra Manichaeos de saint Augustin. In: ebd., S. 65-97, Gilles Pelland, Augustin recontre le Livre de la Genèse. In: ebd., S. 15-53, A. Di Pilla, la presenza del *De Genesi contra Manichaeos* di Agostuino nell’ *In principium Genesis* di Beda. In: ebd., S. 99-113, Roland J. Teske, Problem with „The Beginning“ in Augustine’s Sixth Commentary on Genesis. In: University of Dayton Review 22 (1994), S. 55–67, Alfonso Pérez de Laborda, El mundo como creación: comentarios filosóficos sobre el pensamiento de los Padres hasta San Agustín. In: Cuadernos salmantinos de filosofía 207/2 (1994), S. 277-298, Lucien Bescond, Saint Augustin, lecteur et interprète de la Genèse. In: Graphè 4 (1995), S. 47–57, John M. Quinn, A Companion to the Confessions of St. Augustin, New York 2002, S. 751–920;

allegorisch in *De Genesi contra Manichaeos*,[142] wobei er den literalen Wortsinn gegenüber anderen Deutungsweisen präferiert,[143] danach mit einem allerdings abgebrochenen nichtallegorischen Versuch in *De Genesi ad litteram liber imperfectus*,[144] ein Werk, das er gleichwohl in Umlauf bringt und in dem er versuchte, sich an die *historica proprietas* und nicht an die *allegorica significatio* zu halten,[145] hinzu tritt neben dem Beginn von *Contra Adversarios Legis et Prophetarum*[146] thematische Predigten.[147] Den Höhepunkt bildet der um den *sensus literalis* bemühte Kommentar in *De Genesi ad litteram libri duodecim* – der einzige Schriftkommentar, den Augustin abzuschließen vermochte. Sein höchstes Ziel sieht er darin, den *Wortsinn* der Genesis richtig zu verstehen: „Memor tamen quid maxime voluerim nec potuerim, ut non figurate, sed proprie primitus cuncta intelligentur. Nec omnino desperans etiam posse intelligi, idipsum in prima parte secundi libri posui.“[148] Ein Moment, das für die Erwartung eines letztlich wörtlichen Sinns und seine Unzufriedenheit mit einer (alleinigen) allegorischen Erklärung bestimmter Stellen, sieht er Darstellungsweise selbst (anders als in anderen biblischen Texten): „Nam si et hanc escam (Gen I, 29) figurate accipere quisquam voluierit, recedt a proprietate rerum gestarum, quae primitus in hujusmodi narrationibus om-

---

Michael Mendelson, „The Business of Those Absent“: The Origin of the Soul in Augustine’s *De Genesi Ad Litteram* 10.6–26. In: Augustinian Studies 29 (1998), S. 25–81, Kathryn E. Greene-McCreight: *Ad Litteram*. How Augustine, Calvin, and Barth Read the „Plain Sense“ of Genesis 1–3. New York 1999, S. 32–94, Dorothea Weber, Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*. Zu Augustins Darstellung und Widerlegung der manichäischen Kritik am biblischen Schöpfungsbericht. In: Augustine and Manichaeism, S. 298–306; ferner Beiträge in: *De genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad litteram liber imperfectus* di Agostino di Ippona, Palermo 1992 sowie in: La Genesi nelle Confessioni, Roma 1996.

141 Vgl. Augustin, De civitate Dei [413–26], XI–XIV.

142 Vgl. Augustin, De Genesi contra manichaeos libri duo [388/89].

143 Vgl. ebd., II, 5, 6.

144 Vgl. Augustin, De Genesi ad litteram liber imperfectus [393] (*PL* 34, Sp. 219–246).

145 Vgl. Augustin, Retractationum Libri Duo [427], I, 17: “Cum de Genesi duobus libros contra Manichaeos condidissem, quoniam secundum algoricam significationem scripturae verba tractaveram non ausus naturalium rerum tanta secreta ad literam exponere, hoc est quemadmodum possent secundum historicam proprietatem, quae ibi dicta sunt, accipi, volui experiri in hoc quoque negotiosissimo ac diffcilimo opere, quid valerem. Sed in scripturis expoenndis tirocinium meum sub tantae sarcinae mole succubuit, et nondum perfecto uno libro ab eo, quem sustinere non poteram, labore conquievi. Sed in hoc opere cum mea opuscula rectractarem, iste ipse, ut erat imperfectus, venit in manus, quem neque edideram et abolere decreveram, quoniam scripsi postea duodecim libros, quorum titulus est: de Genesei ad literam.” Usw.

146 Vgl. Augustin, Contra Adversarios Legis et Prophetarum [421] (PL 42, Sp. 603–666).

147 Vgl. Hubertus R. Drobner, Augustinus von Hippo. Predigten zum Buch Genesis (*Sermones* 1–5). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen, Frankfurt a. M. 2002.

148 Augustin, De Genesi ad litteram [401-414], VIII, 2.

ni oberservatione fundanda est.“[149] Sowie: „Narratio quippe in his liubris non genere locutionis figuratarum rerum est, sicut in cantico canticroum, sed omnino gestarum, sicut Regnorum libis et hujusmodi ceteris.”[150] Es erscheint ihm so als unangmessewn, allein die allegorische Deutungen bestehen zu lassen und auf eine des wörtlichen Sinns zu verzichten: “De proximo ergo adtendant istam praesumptionem [scil. omnia figurate tantum intelligendi] quo tendat, et conentur niobiscum cuncta primitus quae gesta narrantur, in expressionem proprietatis accipere.“[151] Allerdings räumt er an anderer Stelle in aller Offenheit ein, dass ihm das nicht immer gelungen sei.[152]

Nur erwähnt sei, dass dieser Kommentar überhaupt – nicht zuletzt wegen der dort vorgetragenen Ansicht, dass das, was sich durch die Wissenschaften mit wahren Beweisen demonstrieren lasse, nicht mit (wörtlich gedeuteten) Aussagen der Heiligen Schrift konfligieren könne[153] –, eine wichtige Rolle in der Auseinandersetzung über den Konflikt zwischen dem *sensus literalis* bestimmter biblischer Passagen und der kopernikanischen Theorie gespielt hat. So greift Galilei (1564–1642) auf die *Auctoritas Augustini* zurück, um seine hermeneutischen Überlegungen zu rechtfertigen, die er im Blick auf die Unvereinbarkeit der kopernikanischen Theorie mit im *sensus literalis* gedeuteten Passagen der Heiligen Schrift entfaltet.[154]

Aus der Vielzahl von Versuchen, bislang kaum wörtliche gedeutetet Passagen wörtlich aufzudassen, mag die Pardieserzählungen dienen, nicht zuletzt ihre konkrete Lokalisierung dieses ‚liblichen Gartens’ auf der Erde. Zwar wurde die Erzählung nicht selten wörtlich aufgefasst, aber nicht so, dass es sich um einen irdischen Ort handelt. Man hielt den Garten jedoch eher für eine *terra caelestis* oder siedelte ihn im dritten Bereich des *mundus intellegibilis* an, nach dem Luft- und Planetenhimmel.[155] Origenes deutet die Paradies-Erzählung

---

149 Ebd., VI, 7.
150 Ebd., VIII, 1.
151 Ebd.
152 Vgl. Augustinus, Retractationum Libri Duo [427],II, 24: “in quo opera plura quaesita quam inventa sunt”.
153 Vgl. De Genesi ad litteram [401-414], I, 21, 41, auch II, 5, 9: „certis rationibus vel experimentis manifestissimis“.
154 Zu Galileis hermeneutischen Überlegungen im zeitgenössischen Kontext Lutz Danneberg: Hermeneutik zwischen Theologie und Naturphilosophie: der *sensus accommodatus*. In: 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. Hrsg. von Fosca Mariani Zini u. a.. München 2010, S. 193-240.
155 Zu den geographischen Bestimmungen des Garten Eden neben Arturo Graf, Miti, leggende e superstizioni del medio evo. Torino 1952, insb das Kapitel ‚Il mitro del paradiso terrestro’, sowie vor

allegorisch, hingegen Augustinus – im Anschluß an die *Vetus-latina*-Version der *Septuginta* – in *De Genesi ad litteram* als im Osten gelegen. [156]

Trotz Hinweisen der Art, dass er meint, mit Gottes Beistand sei er zu zeigen in der Lage, wie das *Genesis*-Buch eher nach wörtlichen als nach einer allegorischen Bedeutungen zu verstehen sei[157] und er in seinen *Retractationes* (II, 24, 1) knapp zu seiner Absicht bemerkt: *non secundum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum proprietatem* – was faktisch bedeutet, dass am *sensus literalis* so lange festzuhalten sei, wenn dagegen keine ‚Notwendigkeit' spreche[158] –, sind seine Ausführungen und Absichten in vielfacher Weise gedeutet worden.[159] Dabei hat man mitunter zu wenig beachtet, in welchen Situationen und nach welchen ‚Kriterien' der Kirchenvater sich genötigt sieht, zu einer ‚nichtliteralen' Deutung zu greifen – mitunter erscheint die Wahl der allegorischen Deutungspraxis adressaten-

---

allem Leonardo Olschki, Storia letteraria delle scoperte geografiche. Firenze 1937, ferner Wolfgang Karl Bietz, Pardiesesvorstellungen bei Ambrosius und seinen Vorgängern. Diss. phil. Gießen 1973, Reinhold R. Grimm, *Paradisus coelestis – paradisus terrestris*. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 12000. München 1977, dort u.a. S. 33-40 zu Origenes, S. 48-54 zu Ambrosius, S. 55-67 zu Augustinus, ferner Bernhard Papst, Ideallandschaft und Ursprung er der Menschheit. Paradieskonzeptionen und –lokalisierungen des Mittelalters im Wandel. In: Frühmittelalterliche Studien 38 (2004), S. 17-53; zu Calvin, der in seinem Genesis-Kommentar von 1554 sogar eine geogrpahische Karte zum Paradies bringt, hierzu Max Engammare, Portrait de ‚exégète en géographe. La carte du paradis comme instrument herméneutique chez Calvin et ses contemporains. In: Annali di storia dell'esegesi Annali 13 (1996), S. 565-581, ferner Julia Eva Wannenmacher, Geographie des Unendlichen. (Räumliuche) Vortsellungen vom Paradies und Infernum im Mittelalter. In: Gurdun Litz et al. (Hg.), Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie [.……]. Leiden/Boston 2005, S. 47-63.

[156] Vgl. Augustinus, De Genesi ad litteram [388/89], VIII, 1 (Sp. 195-97). - Es würde zu weit führen, das zu begründen; allein eine autoritative Stimme mag die Plausibilität verringern. Es ist die John Lockes, der in einem posthum edierten *Essay on Infallibility* schreibt, vgl. Id., Essay on Infalibility [1661, posthum]. In: John C. Biddle, John Locke's Essay on Infallibility: Introduction, Text, and Translation. In: Journal of Church and State 19 (1977), S. 301-327, hier S. 321: „Thus, there are many things contrived for arrogance and the display of learning, which are frivolous and empty quibbles that have arisen from Holy Scripture, but are violently expressed by the hollow talents of madmen. Of such a kind are the questions, ‚What was the forbidden fruit of Paradise?' 'Where was that lovely garden?' and others of that sort, which neither need an interpreter nor deserve a reader."

[157] Vgl. Augustinus, ebd. VIII, 2, 5 (S. 373/74), auch I, 17, 34 (Sp. 259) sowie IV, 28, 45 (Sp. 314/15).

[158] Zu einem solchen ‚Kriterium' Lutz Danneberg: Hermeneutik zwischen Theologie und Naturphilosophie. Eine nicht leicht nachvollziehbare Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Allegorie bietet Augustin: De vera religione liber unus [391], L, 99 (*PL* 34, Sp. 121–172).

[159] Vgl. auch Pier Cesare Bori, Circolartè e sviluppo nell'interpretazione spirituale: ‚Divina eloquia cum legent crescunt'. In: Annali di storia dell'esegesi 2 (1985), S. 263–274 und 3 (1986), S. 259–276 sowie Id., Attualità d'un detto antico? ‚La sacra Scrittura cresce con chi la legge'. In: Intersezioni 6 (1986), S. 15–46; ferner erweitert Id., L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana e le sue transformazioni, Bologna 1987, allerdings mitunter mit m. E. verfehlten Aktualisierungen etwa mit dem Ende des 18. Jhs. im Blick auf Novalis oder Schleiermacher.

abhängig zu sein, sowohl was ihren Bildungsstand betrifft, als auch, inwiefern sie ihm als *laudatores* oder *reprehensores* der Heiligen Schrift erscheinen.

So sind die nichtliteralen Deutungen etwa in *De Genesi contra Manichaeos* weitgehend der Abwehr der aus seiner Sicht inakzeptablen, zu strengen manichäischen *literalen* Deutungen geschuldet.[160] Immer wieder hebt er den Literalsinn hervor,[161] auch wenn er im Rückblick eingesteht, dass dass ihm dmals die Dinge nicht so zu sein schienen, dass man alles wörtlkich hätte annehmen können. Das erschien ihm als kaum mögloic oder als sehr schwierig.[162] So berief man sich nicht selten auf Augustinus für die beweistheoretische Maxime *Figura non probat*[163] – obwohl sie in dieser Formulierung in seinen Schriften nicht nachweisbar ist. Im Blick auf die Paradieserzählung, die von einigen ausschließlich *corporaliter*, von anderen ausschließlich *spiritualiter*, von dritten aber in dem einen, gelegentlich auch in dem anderen Sinn gedeutet wird, erscheint es für ihn typisch, dass auch er dieser letzteren

---

[160] Zum Hintergrund neben Erich Feldmann, Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373, Phil. Diss., Münster 1975, S. 376–529 vor allem Arthur Allgeier, Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustinus. In: Aurelius Augustinus. Hrsg. von Martin Grabmann und Joseph Mausbach. Köln 1930, S. 1–13, J. P. Maher, Saint Augustine's Defense of the Hexaemeron Against the Manicheans. Diss. Roma 1937, Id., St. Augustine's Defense of the Hexaemeron against the Manicheans I & II. In: Catholic Biblical Quarterly 6 (1944), S. 289-298, 7 (1945), S. 306-325, Julien Ries, La bible chez saint Augustine et chez les manichéens. In: Revue des études augustiniennes 7 (1961), S. 231–243, 9 (1963), S. 201–215, 10 (1964), S. 309–329, Gregor Wenning, Der Einfluß des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins. In: ebd. 36 (1990), S. 80–90; Michel Tardieu, Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament. In: Id. (Hg.), Les régles de l'interprétation. Paris 1987, S. 123–146, Wilhelm Geerlings, Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins. In: Zeitschrift für katholische Theologie 93 (1971), S. 45–60 sowie vor allem Christoph Walter: Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin, Theol. Diss., München 1972; zur Bibelkritik der Manichäer auch Albert Bruckner, Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus, Basel 1901, sowie L. Rougier, La critique biblique dans l'antiquité: Marcion et Fauste de Milève. In: Cahers du Cercle Ernest Renan 18 (1958), S. 1-16, Cornelius Petrus Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. Teil II : Die antimanichäische Epoche. Würzburg 1974, Grazioano Ripanti, L'allgeoria o l'intellectus figuratus bel De doctrina christiana di Agostino. In: Revue des Ètudes Augustiennes 18 (1972), S. 219-232.

[161] So u. a. in Augustin, Enarrationes in Psalmos [392–420], *Sermo* I, 18; *Sermo* II, Id., De Diversis quaestionibus LXXXIII [388–395], 80 (*PL* 40, Sp. 11–100, hier Sp. 93–96).

[162] Vgl. Augustinus, De Genesi ad Litteram [388/89], VIII, 2, sowie Id, De Geneesi contra Manichaeos [388/89], II, II, 3.

[163] So z. B. Luther, Rationis Latomianae confutatio [1521] (*Werke*, 8. Bd., S. 43–128, hier S. 63); auch Id., Vorlesungen über 1. Mose von 1535–45 (*Werke*, 44. Bd., S. 109): „Ac pulchre dixit Augustinus: […]", auch Id., Tischreden, 6. Bd., Weimar 1921, Nr. 6989 (S. 308): „St. Augustinus hat eine Regel gegeben, *quod figura et allegoria nihil probet, sed historia, verba et grammatica*, die thuns. *Figura* die thut nichts uberall."

Praxis zuneigt.[164] Die für viel Kopfzerbrechen sorgende Passage mit den Wassern über und unter dem Firmament (Gen 1, 7: *Et fecit deus firmamentum divisitque aquas quae erant sub firmamento, ab his quae erant super firmamentum*) behandelt Augustin wenigstens dreimal, wobei er zu keiner physikalisch-wörtlichen Deutung bereit ist.[165]

Neben einer Bemerkung in *De doctrina christiana*[166] haben insbesondere die Passagen aus den *Confessiones* zur Vielfalt der *sensus* der Heiligen Schrift zu heftigen Kontroversen vor allem im Blick auf die Möglichkeit eines mehrfachen *wörtlichen* Textsinns in der theologischen Beweislehre (*probatio theologica*) sowie in der theologischen Hermeneutik (*hermeneutica sacra*) geführt, die lange Zeit beide eng miteinander verschränkt gewesen sind,[167] aber nicht nur in diesem Zusammenhang haben Augustins Darlegungen gewirkt.[168] Die Frage, in welchem Sinn der Kirchenvater hierbei zu verstehen sei, hält bis heute an.[169] Nicht zu-

---

[164] Vgl. Augustin, De Genesi ad litteram [401–414], I, 17, 34.

[165] Vgl. Augustin, De Genesi contra Manichaeos [388/89], I, 11 (Sp. 181); Id., De Genesi ad Litteram liber imperfectus [393], VIII, 29 (Sp. 232), sowie Id., De Genesi ad litteram [401–414], II, 1ff. (Sp. 263ff.), wo er allerdings ein wenig resignierend festhält (Sp. 267): „Quoque modo autem et qualeslibet aquae ibi sint, esse eas ibi minime dubitemus: major est quippe Scripturae hujus auctoritas, quam omnis humani igenii capacitas."

[166] Vgl. Augustin, De doctrina christiana [396/97 und 425/26], III, 27, 38 (S. 99–100), wo es ohne expliziten Bezug auf den *sensus litteralis* heißt: Wenn ein mehrfacher Sinn bei der Schrift erkannt wird, so bestehe auch insofern keine Gefahr („periculi"), auch wenn die Absicht des Verfassers dabei nicht erkannt sei, wie die Deutung mit Wahrheiten anderer Stellen der Heiligen Schrift übereinstimme. Gleichwohl bleibe weiterhin aufgegeben, die Intention des Verfassers, also des Heiligen Geistes, zu erkennen.

[167] Hierzu Lutz Danneberg, Hermeneutik zwischen Theologie und Naturphilosophie.

[168] Nur ein Beispiel: Bocaccio, Genealogia deorum gentilium, XIV, 12 (Opere in versi, ed. Pier Giorgio Ricci, S. 982), wo er auf *De doctrina christiana* und die *Confessiones* verweisend, zusammenfassend sagt: „[...] ditiores discedant homines, qui clausum invenerunt quod multis modis aperiretur, quam si uno modo apertum invenirent."

[169] Vgl. u. a. François Talon, Saint Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Ecriture? In: Recherches de science religieuse 11 (1921), S. 1–28; José Llamas, San Agustín y la multiplicidad de sentidos literales en la Escritura. In: Religión y cultura. Revista mensual de los PP. Agustinos 15 (1931), S. 238–274; Seraphim M. Zarb, Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible? in: Revue Thomiste 37 (1932), S. 251–300; Gaetano Parella, Il pensiero di S. Agostino e S. Tommaso circa il numero del senso letterale nella S. Scrittura. In: Biblica 26 (1945), S. 277–302; Bertrand de Margherie, Introduction a l'Histoire de l'exégèse: III. Saint Augustin, Paris 1983, S. 61–107; auch die Literaturhinweise in: Institutiones Biblicae scholis accommodatae. 1. De S. scriptura in universum [1927], Ed. sexta recognita, Roma 1951, S. 370ff., wo die Frage nur als eine terminologische der Bestimmung des *sensus litteralis* angesehen wird (S. 372): „Ceterum solutio totius quaestionis videtur radicitus quaerenda in diversa ratione intelligendi sensum litteralem."

letzt aufgrund dieser Stellen sieht sich auch Thomas von Aquin aufgefordert,[170] die Möglichkeit eines *duplex* respektive *multiplex sensus literalis* im Rahmen der theologischen Beweislehre zu erörtern – dabei nicht nur abwägend, sondern einen doppelten *sensus literalis* prinzipiell (das heißt aufgrund der göttlichen Verfasstheit der Schrift) als Möglichkeit zulassend, und zwar jeweils als (potentielle) *vera interpretatio* und nicht nur als Bedeutungs*vermutung* des Interpreten.

Ohne hier auf die seit geraumer Zeit in der Forschung behandelten intrikaten Interpretationsprobleme eines *duplex sensus literalis* beim Aquinaten eingehen zu können,[171] sei so viel festgehalten: *Erstens*, Thomas konzediert einen solchen mehrfachen Literalsinn deshalb, weil er sich angesichts der göttlichen *intentio auctoris* nicht ausschließen lasse und daher (immer) möglich bleibe; *zweitens* spricht er an keiner Stelle davon, dass sich die mehreren wörtlichen Bedeutungen widersprechen könnten und von daher die entsprechenden Passagen für die *probatio theologica* untauglich seien; *drittens*, wenn ich es richtig sehe, macht der Aquinate in seinen Kommentaren zur Heiligen Schrift, die sich dabei nicht unbedingt auf den *sensus literalis* beschränken, sowie bei seinen Verwendungen von *dicta probantia* keinen Gebrauch von einer solchen Möglichkeit. Schließlich hindert das den *doctor angelicus* nicht daran, die *probatio theologica* in Übereinstimmung mit der Tradition nach der Maxime *figura non probat* an den beweistauglichen, für den Menschen sicher zugänglichen Sinn der

[170] Vgl. Thomas: Summa Theologica [1266–73], I–I, 10, Resp. (S. 22), wo Augustin angeführt wird mit der zusammenfassenden Sentenz: „Non est inconveniens, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus."

[171] So u. a. Albert Blanche, Le sens littéral des Écritures d'après Saint Thomas d'Aquin. Contribution a l'histoire de l'exégèse catholique au moyen age. In: Revue Thomiste 14 (1906), S. 192–212; Paul Synave: La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures. In: Revue Biblique 35 (1926), S. 40–65; Franciscus Ceuppens: Quid S. Thomas de multiplici sensu litterali in S. Scriptura senserit? In: Divus Thomas [Piacenza] 33 (1930), S. 164–175; Seraphim M. Zarb: Utrum S. Thomas unitatem an vero pluralitatem sensus litteralis in Sacra Scriptura docuerit. In: ebd., S. 337–359; ders.: De Ubertate Sensus litteralis in Sacra Scriptura Secundum Doctrinam sancti Thomae Aquinatis. In: Problemi scelti di teologia contemporanea, Roma 1954, S. 251–273; D. Eloino Nacar: Sobre la unicidad o multiplicidad del sentido literal de las Sagras Escrituras. In: Ciencia Tomista 64 (1943), S. 193–210; ders.: Sobre la unicidad o la duplicidad del sentido literal en la Sagrada Escritura. In: Ciencia Tomista 68 (1945), S. 362–372; Gaetano Parella: Unicità del senso letterale biblico: Divus Thomas [Piacenza] 47-49 (1944-46), S. 124-130, ders.: Il pensiero di S. Agostino; Henri du Lubac: Exégèse Médiévale, Tome I.1.2, II.1.2, Paris 1959–1964, II.2, S. 276–285; Mark F. Johnson: Another Look at the Plurality of the Literal Sense. In: Medieval Philosophy & Theology 2 (1992), S. 117–141; Marc Aillet: Lire la Bible avec S. Thomas. Fribourg 1993, insb. Ch. 5 und 6, S. 99-148.

Heiligen Schrift, an den *sensus literalis* (der bei ihm den *sensus metaphoricus* und *parabolicus* einschließt) zu binden – denn: *symbolica theologica non est argumentativa*.[172]

In den Bibelkommentaren der vorreformatorischen Zeit wird das wie selbstverständlich angenommen, sei es bei Nikolaus von Lyra (1270–1349),[173] sei es bei Meister Eckhart (1260–1328),[174] der zugleich programmatisch bekundet,[175] hinter dem buchstäblichen einen parabolischen Sinn *sub cortice litterae* zu suchen, den es freilich mit Hilfe der natürlichen Gründe (*rationes naturales*) der Philosophen zu finden gelte,[176] wobei er letztlich von Mai-

---

[172] Vgl. etwa Thomas von Aquin, Contra doctrinam retrahentium a religione [auch: Contra retrahentes, 1271]. In: ders.: Opuscula Theologica. Vol. II [...], Roma 1954, S. 159–190, hier cap. 7, 775 (S. 169): „Nec ab huiusmodi figuris efficax argumentatio trahitur, ut Augustinus dicit in quadam epistola contra Donatistas. Et Dionysius dicit in *Epistola ad Titum*, quod symbolica theologia non est argumentativa." Auch konzis in ders.: Summa Theologica [1266–73], I–I, q 1, a 10, ad prim. (S. 22), wo es über den ‚wörtlichen Sinn' (*sensus litteralis*) heißt: „[...]; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quae secundum allegoriam dicuntur, [...]." Bereits in der *quaestio* VI seiner *Quaestiones quodlibetales* „De sensibus sacrae scripturae", die auf 1256 datiert wird, erörtert er ausführlich die theologische Beweislehre, dabei findet sich ebenfalls die Formel unter Berufung Dionysius Areopgaita, vgl. Id., Quaestiones Quodlibetales. In: Id, Quaestions Disputatae [...]. Vol. Secundum […]. Parmae 1859, S. 459-631, hier S. 562-565.

[173] Vgl. Nicolaus de Lyra: Postilla super totam Biblia I [entstanden zw. 1322 und 1331], Argentorati 1492 (ND 1971), liber Deuteronomium, cap. XVII, Bbiij (linke Spalte): „[…] necessariú[m] é[st] í[n]cipere ab í[n]tellectu sensus l[ite]ralis, maxí[m]e cú[m] ex solo sensu l[ite]rali [et] nó[n] mystic[o] possit argumé[n]tu[m] fieri ad p[ro]bationé[m] vel declarationé[m] alicui[us] dubii [...]."

[174] Vgl. Meister Eckhart: Liber Parabolarum Genesis cum Prologo et Tabula, *Prologus* (Lateinische Werke, 1. Bd., S. 445–702, hier S. 454), wo im Blick auf den *sensus parabolicus* in der ersten von drei erläuternden Anmerkungen klar ausgesprochen wird, dass sich aus einem solchen *sensus* keine Beweise ziehen lassen: „Sunt autem in hoc opere parabolarum tria praenotanda. Primum est, quod non est putandum, quasi per talia parabolica intendamus probare divina, naturalia et moralia ex parabolis; sed potius hoc ostendere intendimus, quod his, quae probamus et dicimus de divinis, moralibus et naturalibus. Consonant ea quae veritas sacrae scripturae parabolice innuit quasi latenter." Die Absicht ist mithin allein zu zeigen, dass die im verborgenen Sinn der Schrift liegenden Wahrheiten mit dem übereinstimmen, was sich über Gottes Handeln und seine Natur beweisen lässt. Zugleich heißt es bei ihm (S. 452): [...] vix enim est quippiam in sacra scriptura, quod glossae mystice non exponant." – Thomas von Aquin, dem Lehrer Meister Eckharts – „praecipue frater Thomas" (S. 183, des ersten Genesis-Kommentars) –, rechnet explizit den *sensus parabolicus* zum *sensus litteralis*: (Summa Theologica, I, q. 1 a 10, ad 3): „sensus parabolicus sub litterali continetur".

[175] Vgl. ebd.: „Expeditus in prima editione quae dicenda videbantur quantum ad sensum apertiorem libri Genesis intentio nostra est in hac editione parabolarum transcurrendo aliqua loca tam huius libri quam aliorum sacri canonis elicere quaedam ‚sub cortice litterae' parabolice contenta quantum ad sensum latentiorem."

[176] Zu seinen hermeneutischen Darlegungen, mehr oder weniger allgemein, Josef Koch, Sinn und Struktur der Schriftauslegungen Meister Eckharts. In: Id., Kleine Schriften. Bd. I. Roma 1973, S. 399-428, Eberhard Winkler, Exegetische Methoden bei Meister Eckhart. Tübingen 1965, Donald F. Duclow, Hermeneutics and Meister Eckhart. In: Philosophy Today 28 (1984), S. 36-43, sowie Id., Meister Eckhart on the Book of Wisdom: Commentary and Sermones. In: Traditio 43 (1987), S. 215-235, Tullio Goffi, Meister Eckhart interprete mistico della S. Scrittura. In: Studi Ecumenici

monides (Rabbi Mosche ben Majmun 1135-1204) beeinflusst sein dürfte.[177] Angesichts der Deutung des ersten Verses des Johannes-Evangeliums erläutert er die von ihm verfolgte Zielsetzung: Wie bei allen seinen Auslegungen, seinen Werken habe er die Absicht, den Gehalt des christlichen, wie er sich in den beiden Testamenten finde, anhand der natürlichen Beweise der Philosophen dazulegen: „[...] intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et urtriusque testamenti scriptura exponere per rationes naturales philosophorum.“[178] Freilich bleibt hierbei offen, welche Rolle die natürlichen Gründe der Philosophen (*per rationes naturales philosophorum*): Geht es nur um die Vereinbarkeit der Auslegungen mit diesen Gründen oder geht es zudem um die philosophische Begründung theologischer Behauptungen wie etwa die der Inkarnation.[179] Grundlage ist die Vorstellung, dass es dasselbe sein, was Moses, Christus und der Philosoph, gemeint ist Aristoteles, lehrten, einziger Unterscheid sei die Art und Weise wie das Glaubbare, dass Annehmbare oder Wahrscheinliche und die Wahrheit.[180] Dabei ist zudem zu berücksichtigen,

---

5 (1988), S. 395-406, Wouter Goris, *Prout iudicaverit expediere*: Zur Interpretation des zweiten Prologs zum *Opus expositionum* Meister Eckharts. In: Medioevo 20 (1994), S. 253-278, Id.: Einheit als Prinzip und Ziel. Versuch über die Einheitsmetaphysik des *Opus tripartitum* Meister Eckharts. Leiden/New York/Köln 1997, insb. S. 9-51, Yossef Schwartz: Meister Eckharts Schriftauslegung als maimonidisches Projekt. In: Görge K. Hasselhoff und Otfried Fraisse (Hg.), Moses Maimonides (1138-1204). His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts. Würzburg 2004, S. 173-208.

[177] Vgl. etwa Josef Koch, Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters. In: 101. Jahres-Bericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur 1928, Breslau 1928, S. 134-148 (auch in Id., Kleine Schriften, Bd. I, Roma 1973, S. 349-366), ferner Hans Liebschütz: Meister Eckardt und Moses Maimunides. In: Archiv für Kulturgeschichte 54 (1972), S. 64–96, insb. S. 70–72, Peter Heidrich, Maimunizitate bei Meister Eckhart. Theol. Diss. Rostock 1960, sowie Ruedi Imbach: *Ut ait Rabby Moyses*. Maimonidische Philosopheme bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart. In: Collectanea Franciscana 60 (1990), S. 99-114, Kurt Flasch, Meister Eckhart. Die Gebut der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie. München 2006, Yossef Schwartz: Zwischen Einheitsemtaphysik und Einheitshermeneutik: Eckharts Maimonides-Lektüre und das Datierungsproblem des ‚Opus tripartitum’. In: Meister Eckhart in Erfurt. Hrsg. von Andreas Speer und Lydia Wegener, Berlin/New York 2005, S. 259-279, , Görge K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses*. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. Würzburg 2004, S. 205ff.

[178] Meister Eckhart: Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem, n 2 (Lateinische Werke, 3. Bd., hier S. 4)

[179] Zu diesem Beispiel, der Explikation der Inkarnation in der Sprache des aristotelischen Hylemorphismus vgl. Ludwig Hödl: Naturphilosophie und Heilsboschaft in Meister Eckharts Auslegung des Johannes-Evangeliums. In: La filosofia della natura nel medioevo […]. Milano 1969, S. 641-651.

[180] Vgl. Eckhart, Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem, ad cap.1 v 17 (Lateinische Werke 3. Bd., S. 155): „Cui per omnia concordat illud: in principio creavit eus caelum et terram, Gen 1. Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credible, probaile sive verisimile et veritas.“ Die Reihung von Namen und epistemi-

dass Meister Eckhart seine Auslegungen in einem größeren Rahmen stellen wollte: in sein großangelegtes lateinisches Projekt des *Opus tripartitum* – seinen Namen hat es von dem dreigliedrigen Aufbau des *opus totale*: als ‚Werk der Thesen' (*propositiones*) als ‚Werk der Fragen' (*quaestiones*) und als ‚Werk der Auslegungen' (*expositiones*) und es erscheint in diesem Aufbau, wenn auch unvollendet, in der Zeit als singulär.[181] In seinem Genesis-Kommentar greift er auf die Autorität Augustins zurück, wenn er sich über die Vieldeutigkeit, die Fruchtbarkeit der Aussagen der Heiligen Schrift äußert: „Propter quod, ut ait Augustinus, ipsam scripturam sic fecundavit, ut in ipsa sperserit et impressum sigillaverit omne quod intellectus imnium elicere potest."[182]

Selbstverständlich gilt das für die katholische *probatio theologica* nicht allein des 16. Jahrhunderts: Cajetan (Thomas de Vio 1469–1534) schreibt über den *sensus literalis*, wohl auf Thomas zurückgreifend, aber auf (Ps.) Dionysius Areopagita und Augustin verweisend, „ex quo solo Dionysium et Augustinum efficax trahitur argumentum."[183] Gleichwohl weiß Cajetan die Auslegung uneingeschränkt an den *sensus ecclesiasticus* zu binden, und zwar wie er explizit sagt, wenn es sich um einen *sensus novus* handle, also im wesentlichen einen solchen *sensus*, der keine direkte Absicherung durch die Kirchenväter findet.[184] In seiner Exegese exponiert er nicht nur den Literalsinn („Fuit intentio mea *sensum litteralem tantum-modo prosequi*" - wie es in seiner Dedikation an Papst Clemens VII heißt). Er leugnet zwar nicht Formen des spirituellen Sinns wie den *sensus allegoricus* oder *messianus*, ist aber weithin an ihnen desinteressiert.[185] Allerdings ist die Sachlage verwickelt: So konnte Ambrosius

---

schen Grade darf man nicht über Parallelisierung zuordnen; denn keine Frage ist, das Christus die Wahrheit auch für Eckharft ist.

[181] Allerdings hat man später die Besonerheit darin später nicht im der Dreiteilung, sondern eher darin gesehen, dass das Werke die Exgese in direkter Verbinung mit „Thesen" und „Quästionen" bietet, vgl. Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und die Grundlegung durch die Hochscholastik. München 1996, S. 292-296.

[182] Meister Eckhart, Liber Parabolarum Genesis, II, n. 2 (S. 450).

[183] Thomas de Vio Caietanus: De Divina Institutione Pontificatus Romani Pontificis [1521], III, 20, (CC 10, S. 21–22).

[184] Vgl. Cajetan, Commentarium in genesim [...]. In: Id., Omnia Opera quotquot in Sacrae Scripturae expositionem reperuntur. Cura atque insignis Collegii S. Thomae Complutensis O.P. Lugduni Batavorum 1639, Bd. 1, *Praefatio*, S. 1: „Rogo lectores omnes ne parecipites detestentur aliquid, sed librent omnia apud Sacram Scripturam, apud christinae fidei veritatem, apud Catholicae Ecclesiae documenta ac mores. Et si quando occurrerit novus sensus tectui consonans. Nec a Sacra Scriptura, nec ab Ecclesiae doctrina dissonus quamvis a torrente Doctroum sacrorum alienus, aequos se praebenat censores."

[185] Zu Cajetans hermeneutischen Überlegungen sowie zu ihm als Ausleger der Schrift u.a. Jacques-Marie Vosté, Cardinalis Caietanus sacrae scripturae interpres. In: Angelicum 11 (1934), S. 446-513, Arthur Allgeier, Les commentaires de Cajétan sur les Psaumes. Contribution à l'histoire de

Catharinus (1484-1553) Cajetan zwar nicht vorwerfen, dass der den *sensus mysticus* leugne, er ihn aber nicht hinreichend beachte.[186] Auf der anderen Seite wich er in seinem Genesis-Kommentar *Gn* 2, 21 (Eva aus der Rippe Adams geschaffen) und *Gn* 3, 1 (die Versuchung durch die Schlange) von der traditionellen wörtlichen Interpretation ab und will hier einen *sensus metaphoricus* sehen.[187] Demgegenüber bestand Catharinus hier auf wörtlicher Interpretation.[188]

Und die über lange Zeit zentrale Gestalt der katholischen Kontroverstheologie Roberto Bellarmino (1542-1621) kommt im ersten Teil seiner umfassenden, elfteiligen Streitschrift *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* von 1586 mit seinen Gegnern überein, man müsse nur aus dem buchstäblichen Sinn wirksame Beweise schöpfen. Derjenige Sinn, der unmittelbar den Worten entnommen werde, sei gewiss der Sinn des Heiligen Geistes. Davon seien der mystische und geistliche Sinn abgehoben; zwar dienten sie der Erbauung, so sie nicht gegen den Glauben oder die guten Sitten verstießen, könnten aber nicht mit Gewissheit als vom Heiligen Geist intendiert angesehen werden.[189]

---

l'exégèse avant le Concile de Trente. In: Revue Thomiste 39 [N.S. 17], Nr. 86/87 (1934/35), S. 410-443, Gerhard Hennig, Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation. Stuttgart 1966, insb. 112ff.

[186] Vgl. Alberto Colunga, El Cardenal Cayetano y los problemas de introductión buiblica. In: La Ciencia Tomista 18 (1918), pag. 21-32, dort (S. 31) das Zitat: „Secundum est, quod e converso sensus mysticos minus probat quam deceat."

[187] Cajetan begründet seine Wahl eines *sensus metaphoricus* bei der zweiten Stelle wie folgt, vgl. Id., Commentarium in genesim [1639], S. 25: "Non fuit igitur sermo vocalis, sed sermo internae suggestionis, quo Diabolus serpere venenosa cogitatione incepit. Et eodem sermonis genere universus iste dialogus inter serpentem et mulierum intelligendus est. Sunt autem sensus isti metaphorici non solum sobrii secundum sacram scripturam; sed non parum utiles Christianae fidei professioni, praecipue coram sapientibus mundi huius; percipientes enim, quod haec, non ut littera sonat, sed metaphorice dicta intelligimus ac credimus; non horrent haec de costa Adam et serpente, tanquam fabellas; sed venerantur mysteria et facilius ea, quae sunt fidei, complectuntur. Nec hinc datur ansa interpretandi reliqua metaphorice; quoniam non alia, sed haec habent hoc ipsomet textu testimonia, ut metaphorice intelligantur."

[188] Vgl. auch, allerdings ohne auf den hier angesprochenen Punkt einzugehen, Ulrich Horst, Der Streit um die hl. Schrift zwischen Kardinal Cajetan und Ambrosius Catharinus. In: Leo Scheffczyck, Werner Dettloff und Richard Heinzmann (Hg.), *Wahrheit und Verkündigung*. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag. Bd. I. München/Paderborn/Wien 1967, 551-577. - Entscheidend für die Abwendung von den Sentenzen des Petrus Lombardus und die Hinwendung zur ‚Summa theologiae' des Thomas von Aquin gilt Cajetans umfassender Kommentar zu diesem Werk, vgl. Martin Grabmann, Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus und der Thomistenschule. In: Angelicum 11 (1934), 547-560.

[189] Bellarmin: Disputationes de controversis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos [1586/1588/1593], Tomus Primus, Paris 1870 (Opera Omnia I: ND 1965), lib. III, cap. IV (S. 175): „His ita constitutis, convenit inter nos et adversarios, ex solo litterali sensu peti debere

Als entscheidend erweist sich für die *foecunditas* des Sinns der Heiligen Schrift das erste Moment, also die Annahme über die Eigenschaften Gottes als Autor der Heiligen Schrift. Das schließt nicht aus, sondern ein, dass diese *foecunditas*-Annahme zu verschiedenen Erklärungszwecken herangezogen wurde: Nach Johannes Scotus (Eriugena, um 810–um 870) etwa erklären sich die Differenzen zwischen Gelehrten und die Ungereimtheiten aus der Vielfalt der Sinnbezüge der Heiligen Schrift: „Infinitus siquidem conditor sacrae Scripturae in mentibus prophetarum, Spiritus sanctus infinitos in ea constituit intellectus ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert.“ [190] Eriugenas *De divisione Naturae* bietet sich über weite Strecken dar als ein umfassender Kommentar der ersten drei Kapitel der *Genesis*.[191] Nicht allegorisieren will er, auch wenn er meint, es liege zum Teil ein metaphorischer Sprachgebrauch vor, sondern es gehe ihm um „nuda sollummodo physica consideratio“.[192] Anders als Augustin lehnt er sehr bestimmte ab, den Bericht vom Paradies irgendwie als im litralen Sinn aufzufassen.[193] Er hebt an mit *Gen* 1, 1 und bemerkt hinsichtlich der Schwierigkeiten, die der Texte dem 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

---

argumenta efficacia: nam cum sensum, qui ex verbis immediate colligitur, certum est sensum esse Spiritus sancti. At sensus mystici et spirituales varii sunt, et licet aedificent cum non sunt contra Fidem, aut bonos mores, tamen non semper constat, an sint a Spiritu sancto intenti.“

[190] Johannes Scottus, De divisione Naturae [Periphyseon, um 867], III, 24 (*PL* 122, Sp. 439–1022, hier Sp. 690) sowie 26 (Sp. 696) „multiplex interpretatio“. Auch ebd. IV (Sp. 749): „Non solum, ut opinor, nil obstat, verum etiam, ut ita intelligamus ea, quae scripta sunt, secundum veritatem rerum factarum. Ratio ipsa intentius considerata nos advocat. Est enim multiplex et infinitus divinorum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra inummerabilium colorum varietas conspicitur […].“

[191] Hierzu, wenn auch nicht zu dem hier agesprochenen Aspekt u.a. René Roques, Genèse I, 1-3 chez Jean Scot Erigène. In: Vignaux (Hg.), *In Principio*, S. 173-212, auch R. D. Crouse, *Intentio Moysi*: Bede, Augustine, Eriugena and Plato in the *Hexaemeron* of Honorius Augustodunensis. In: Dionysius 2 (1978), S. 137-157

[192] Johannes Scottus, De divisione Naturae [Periphyseon, um 867], III, (Sp. 705-707). - Zu seinen astronomischen und kosmologischen Vorstellungen Eriak von Ehrhardt-Siebold und Ruolf von Ehrhardt, Cosmology in the Annotationes in Marcianum. More Light in Eigen’s Astronomy. Baltimore 1940.

[193] Hierzu Grimm, *Paradisus coelestis – paradisus terrestris*, S. 111-120, zur allegorischen Auffassung des Johannes Scottus neben Brian Stock, The Philosophical Anthropology of Johannes Scottus Eriugena. In: Studi Medievali 8 (1967) 1-57, insb. Part II, sect. 3, Marta Cristiani, Paradiso e natura in Scoto Eriugena. In: Annali di storia dell’esegesi 13 (1996), S. 529-537.

‚Himmel' und ‚Erde' *habe verstanden wissen wollen*.[194] Er macht dabei zudem deutlich, dass der *intellectus propheticus* zwar in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht gewesen sei, aber nicht in die Größenlehre dichter Körper und dergleichen mehr.[195] Keine Frag ist für Eriugena, dass die Heilige Schrift auch in diesen Partien wahr ist,[196] allerdings nicht unbedingt im *sensus literalis*, denn die Heilige Schrift passe sich den Schwächen des Menschen an.[197]

Nachdem Jean Calvin (1509–1564) Origenes wegen seiner (sprichwörtlichen) allegorischen Interpretationspraxis kritisiert hat, so sie den *sensus genuinus* der Schrift verfehle,[198] gibt er zu bedenken, dass die Verfechter des *sensus allegoricus* einwenden werden, dass die Heilige Schrift fruchtbar sei und eine Verschiedenheit von Bedeutungen entfalte: „Scriptura, inquiunt, foecunda est ideoque multiplices sensus parit."[199] Calvin konzediert, dass die Heilige Schrift die fruchtbarste und unausschöpflichste Quelle aller Weisheit sei. Allerdings bestreitet er, dass diese *foecunditas* darin bestehe, Bedeutungen zu enthalten, die jeder nach Gutdünken erfinde. Ihr wahrer Sinn sei *germanus ac simplex*.[200] Das, was sich hier andeutet, ist das immer wieder und später nicht nur angesichts der *scriptura sacra* auf-

---

[194] Vgl. Scottus, 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."

[195] Vgl. ebd. II, 16 (Sp. 549). Nur erwähnt sei, dass Eriugena hinsichtlich seiner Griechischkentnisse in der Zeit zu den Ausnahmen zählte; zu Eriugena in dieser Hinsicht Paul Oskar Kristeller: The Historical Position of Johannes Scottus Eriugena. In: Latin Script and Letters A.D. 400-900. Hg. von John J. O'Meara und Bernd Naumann, Leiden 1976, S. 156–164, sowie Edouard Jeauneau: Jean Scot Ériugène et le grec. In: Archivum Latinitatis Medi Aevi (Bulletin du Cange) 41 (1979), S. 5–50, ferner D. Cappuyns, Jean Scot Erigène. Louvain 1933, S. 129-146

[196] Vgl. Eriugena: De divisione Naturae, I [um 867] (S. 509): „Sanctae siquidem scripturae in omnibus sequenda auctroitas in ea ueluti quibusdam suis secretis sedibus ueritas possidet." Auch ebd., III (Sp. 672) „Inconcussa auctoritas diuinae scripturae nos compellit creder totius creaturae uniuersitatem in uerbo dei conditam esse ipsiusque conmditionis omnes intellectus superare solique uerbo quo condita sunt omnia cogita, esse." An andere Steell sagt er, dass die historischen Darlegungen in er Heiligen Schrift nicht falsch seien, Vgl. V (Sp. 935): im Blick auf die *historia* heißt es dort: „divina non mendax".

[197] Vgl. ebd., I, (Sp. 509).

[198] Vgl. Calvin: Commentarius in Epistolam Pauli ad Galatas [1540], IV, 22 (CR L, Sp. 157–268, hier Sp. 236): „Caeterum quia scribit haec esse *ἀλλεγορούμενα*, inde occasionem arripuit Origenes, et cum eo permulti alii, scripturae a genuino sensu huc illuc torquendae."

[199] Ebd. (Sp. 237)

[200] Ebd.: „Ego Scripturam uberrimum et inexhaustum omnis sapientiae fontem esse fateor: sed eius foecunditatem in variis sensibus nego consistere, quos quisque sua libidine affingat. Sciamus ergo cum esse verum scripturae sensum, qui germanus est ac simplex." – Der nicht selten verwendete Ausdruck *germanus sensus*, ‚echter' Sinn, wird in der Zeit *mitunter* synonym gebraucht mit *rectus sensus*, aber nicht unbedingt gleichbedeutend mit *verus* (*Scripturae*) *sensus*.

scheinende Problem der ‚Unausschöpflichkeit' des Sinns (bestimmter Texte) bei Abwehr der dadurch vermeintlichen Legitimation willkürlicher Sinnerzeugung.[201]

Ein weiteres herausgegriffenes Beispiel für das 16. Jahrhunderts bietet der spanische Humanist und Poet Luis de Léon (1527–1591), *un hombre singular*,[202] in seiner allerdings erst 1957 veröffentlichten Vorlesung *Tractatus De sensibus sacrae Scripturae*.[203] Seine Argumentation, explizit gestützt auf Augustin, gibt zunächst einen ‚Beweis' dafür, dass die Heilige Schrift eine Pluralität von Bedeutungen besitze. Der Grundgedanke ist, dass die kommunizierten Konzepte in Gott „immensus atque infinitus" seien, so dass es nahe liege, dass bei den Ausdrücken der Heiligen Schrift *einem* Wort eine Vielfalt von Bedeutungen zukommt:

> Si quis vero quaerat quae ratio moverit divum Augustinum ad asserendos plures hos sensus sub una littera, illa certe pulcherrima est. Nam primo, cum voces, philosophia ipsa et natura teste, sint signa conceptuum, et conceptus Dei sit immensus atque infinitus, vidit summus ille vir non esse inconveniens, sed potius convenientissimum quod sacra Scriptura, in qua verba Dei et voces continentur, sub una littera comprehendat plures sensus.[204]

Der zweite Schritt bindet die Vielzahl der *sensus* unter die göttliche *intentio*, und sie gehören dann (etwa der Bestimmung des Aquinaten folgend) zum *sensus litteralis*:

---

[201] Das Problem sieht auch Erasmus, der Origenes nicht zuletzt wegen seiner allegorischen Auslegungen schätzte, wenn er sagt, dass die mehrfachen ‚Bedeutungsebenen' in der Heiligen Schrift nicht als Zweideutigkeit aufzufassen seien, welche die Schriftaussage unsicher machen, sondern als unbegrenzte Fruchtbarkeit des Sinns – ders.: Ecclesiastes sive de Ratione Concionandi Libri Quatuor [1535] (Opera, ed. Clericus, V, Sp. 796A–1100C, hier Sp. 1047A–B): „Neque enim est abbreuiata manus Domini. Nec absurdum est hoc quoque voluisse Spiritum Sanctum, vt Scroturan nonnunquam varios gignat sensus, pro cuiusque affectu. Sicuti manna cuique sapiebat quod volebat. Nec haec est Scripturarum incertitudo, sed foecunditas."

[202] Neben Rafael Lazcana, Fray Luis de León: un hombre singular, Madrid 1991; auch Beiträge in: Fray Luis de León: historia, humanismo y letras. Hrsg. von Gracía de la Concha und Javier San José Lera, Salamanca 1996; zum mittlerweile nicht unbeträchlichen Forschungsaufkommen Rafael Lazcana: Fray Luis de León: bibliografía, 2. ed., actualizada y ampliada, Madrid 1994.

[203] Zu weiteren Beispielen, ohne allerdings Luis de Léon zu berücksichtigen, F. López López: La multiplicidad de sentidos literales en la Escritura, segun los autores españoles (1550–1650). In: Archivo teologico Granadino 10 (1947), S. 395–419.

[204] Luis de León, Tractatus de sensibus Sacrae Scripturae [1581]. In: Olegario García de la Fuente: Un tratado inédito y desconocido de Fray Luis de León sobre los sentidos de la Escritura. In: La Ciudad de Dios 170 (1957), S. 258–334, hier S. 304.

> Secunda ratio quae sumitur ex divo Augustino est, quia ille est sensus litteralis quem Scripturae auctor illis verbis intendit significare. Sed Spiritus Dei praevidit quemcumque sensum occursurum lectori sub illa littera, imo vero et ipse fecit ut occurreret, quia est vera lux omnium mentium; ergo sequitur quod omnis ille sensus est litteralis.[205]

Dabei kennt León Unterschiede bei den einzelnen Büchern. Bei einigen liege ein anderer als der wörtliche *sensus* nahe. In anderen dürfe von der Bindung an den *sensus litteralis* bei den Glaubensdogmen, bei den Vorschriften und Ratschlägen für das menschliche Handeln nicht abgewichen werden; denn seit den ältesten Zeite sind es die Häretiker gewesen, die das spirituelle verstanden haben, was wörtlich zu verstehen sei. [206] Anders als beim Alten Testament habe man generell beim Neuen besonders vorsichtig zu sein.[207] Auch für ihn sind wie zu erwartent, die Deutungen des Alten Testamnts im Neuen autoriativ (*infallibilis auctoritatis*), ohne dass damit der *sesnus mysticus* zu *sensus litteralis* werde.[208]

Mit der Tradition ist auch er der Auffassung: „Solus sensus litteralis est efficax ad propanda et stabilienda fidei et ad destruendas haereses.“[209] Er führt dafür nicht nur die Autorität der Kirchenväter sowie die des Aquinaten an, sondern auch gegenwärtige katholische Kontroverstheologen wie Alfonso de Castro (1495-1558). .[210] Nicht nur sieht er das Problem, der richtigen Deutung von Allegorien, sondern auch die Notwendigkeit, die zulässigen von den unzulässigen Allegorien in der Schrift genua zu scheiden: Hierfür, wie er sagt, gebe es allerdings keine verbindlichen Regeln; sondern es ist das Vorbild guter Autoren (“bonorum auctorum”), die in dieser Frage Führer und Lehrer seien: „Oportet itaque ut ut allegorias tum sobrie, tum etiam apte et concinne figuremus. Et quamvis ahec res non comparateur prae-

---

[205] Ebd.

[206] Ebd., S. 328: “In libro Proverborum, Ecclesiastico, in Sapientia, In Ecclesiaste, in Epistolis Apostolorum, in his Evangeliorum locis, ubi dogmata fidei et praecepta atque consilia tradunrtur vitae agendae, non est recedendum a litterali sensus; nec vero tute fit ab eo digressio, quoniam ab antiquis temporibus haereticorum evasio fuit intelligere spiritualiter, quae ad litteram errant accipienda.”

[207] Vgl. ebd., S. 333: “Cum in pluribus partibus novi Tetsmenti non sit requirendus sensus spiritualis distinctus a sensu litterae, non possumus dicere quod spiritualis praestet litterali; nam litteralis ipse est est qui continent spiritualem.”

[208] Vgl. ebd., S. 331: “Ego non dico quod efficit ut ille sensus mysticus esset litteralis, manet enim mysticus, sed […] quod sensus mysticus eius eiectionis est aborgatio legis; et quia hoc Apostolos dictit secundum litterae suae sensum […] sensus ille mysticus est infallibilis auctoritatis.”

[209] Ebd., S. 329.

[210] Ebd.

ceptis, sed spiritualis homnis mens et exercitatio et bonorum auctorum lectio dux ad magistra in hac arte sit.“[211]

Sein Unternehmen einer strikt wörtlichen Deutung des Hohenlieds[212] – sowie dabei die Textbedeutung unter Zurücksetzung der Vulgata-Version direkt aus dem Hebräischen zu ermitteln[213] – bringt Luis de Léon ein langwieriges Verfahren der Inquisition ein,[214] das allerdings mit einem Freispruch endet und eine Karriere nicht ausschloss, die ihn kurz vor seinem Lebensende Provinzial des Augustinerordens werden lässt.

Zu den nicht wenigen Höhepunkten der Konstruktion eines *sensus fecundus* (eines *sensus latius*) gehört im 17. Jahrhundert die Maxime des reformierten, in den Niederlanden lehrenden Theologen Johannes Coccejus (1603–1669) – mit seinem *Lexicon et Commentarius sermonis* ist er als bedeutender Hebraist in Erinnerung geblieben –, die geradezu sprichwörtlich geworden ist: „Verba scripturae tantum significant ubique, quantum significare possunt.“[215] Dieser *sensus fecundus* der coccejanischen Auslegungslehre wie die entsprechende exegetische Praxis ist an der hermeneutischen Maxime ausgerichtet, dass jeder Ausdruck der Heiligen Schrift alles das bedeute, was als Bedeutungszuweisung möglich sei. 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

---

211 Ebd., S. 326.

212 Vgl. Luis de León, Esposición del Cantar de los Cantares [1580]. In: Obras completas castellanas de Fray Luis de León. Hrsg. von Félix Garcia, Madrid ^{4}1957, S. 70–210; dazu Klaus Reinhardt: A propósito de la nueva edición del *Cantar de los Cantares de Salomón* de Fray Luis de León. In: Revista Augustiniana 35 (1994), S. 989–1001, Id., De mehrdidimensionale Auslegung des Hohenliedes durch den spanischen Augustiner Luis de León (1528-1591). In: Adolar Zumkeller und Achim Krümmel (Hg.), Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Würzburg 1994, S. 243-257.

213 Vgl. auch P. Mariano Revilla, Fray Luis de León y los estudios biblicos en el siglo XVI. In: Religión y Cultura 2 (1928), S. 482–528; Alexander Harbib Arkin, La influencia del la exegesis hebrea en los commentaries íblicos de Fray Luis de León. Madrid 1966, Karl A. Kottman: Fray Luis de León and the Universality of Hebrew: An Aspect of 16th and 17th Century Language Theory. In: Journal of the History of Philosophy 13 (1975), S. 297–310; ferner Carlos G. Norena: Fray Luis de Leon and the Concern With Language. In: ders.: Studies in Spanish Renaissance Thought, The Hague 1975, S. 150–209 sowie umfassend im Kontext Fernando Domínguez Reboíras: Gaspar de Grajal (1530–1575): Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition, Münster 1998.

214 Vgl. hierzu: Proceso inquisitorial de Fray Luis de Léon. Edición paleográfica, anotada y crítica Ángel Alcalá, León 1991.

215 Diese gängige, dem Coccejanismus zugeschriebene Sentenz geht auf Passagen zurück wie in Coccejus, Summa Theologiae ex Scripturis repetita [1662, 1665]. In: ders.: 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 [...].“

analogia stili sancti & rei ipsius, secundum antecedentia & consequentia significare possunt.“[216]

Nur erwähnt sei, dass eine entsprechende hermeneutische Maxime sogar in leicht verwandelter Form in die *hermeneutica generalis* gelangt. Das ist der Fall bei dem cartesianisch beeinflussten Philosophen und coccejanisch ausgerichteten Theologen Johann Clauberg (1622–1665), wenn es bei ihm heißt, dass man sich davor hüten solle, die Wörter einer Rede leichtfertig in ihrer eng gefassten Bedeutung zu verstehen, wenn es die unermessliche Weisheit des Autors erlaube, ihnen eine umfassende Bedeutung zuzuschreiben, die anderen Grundsätzen der Auslegung nicht widerspricht – und er fügt hinzu, dass eine solche Regel vor allem dort am Platz sei, wo es um die Auslegung der Reden Gottes gehe. Da er ja ein im höchsten Grade weiser, wahrhaftiger und mächtiger Autor ist, müssen seine Worte und Taten eher in einem erhabenen, heiligen und weiten als in einem engen und begrenzten Sinne aufgefasst werden.[217]

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 (cartesianischen) 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 & signifi-

---

[216] 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: ders.: 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 producuntur 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.“ Zu Alting auch Wout van Bekkum, Die Hebraistik ind en nördlichen Niederlanden: Jacobus Alting (1618-1679). In: Giuseppe Veltri und Gerold Necker (Hg.), Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert. Leiden/Boston 2004, S. 49-74.

[217] Vgl. Clauberg, Logica vetus & nova. Modum inveniendae ac tradendae veritatis, In Genesi simul & Analysi, facili methodo exhibens [1654, 1658]. In: Id., Opera omnia […], Amstelodami 1691, S. 765–910, pars tertia, cap. VII, § 43, S. 853: „Adde cautelam hanc, *ne verba alicujus orationis facilè restringas, si latiorem eis significationem profunda authoris sapientia concedat, nec aliae interpretandi leges abnuant*. Qui canon praecipuè locum habet in explicandis eloquiis Dei: hujus enim, utpote summè sapientis summeque boni & potentis, & verba & opera augusta potius & ampla, quàm angusta & limitata animo sunt cogitanda.“

cationem“) 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.[218] Die Pointe liegt auch hier in der Begründung eines solchen *sensus fecundus* durch die dem menschlichen Autor empirisch, dem göttlichen Autor *per definitionem* zuschreibbaren Eigenschaften – und daraus folgt freilich für die *hermeneutica generalis* nicht, dass sich dieser *sensus fecundus per se* aus *Wahrheiten* zusammensetzt oder gar, dass sich alle Wahrheiten dem Text eines *bonus und sapiens* Autor zuweisen ließen; denn der *hermeneutica generalis* liegt in Übereinstimmung sowohl mit der Autoritätstheorie als auch mit dem cartesianischen philosophischen Selbstverständnis die strikte Unterscheidung zwischen der Wahrheit der Interpretation (*veritas exegetica* oder *hermeneutica)* und der Wahrheit der Aussage (*veritas objectivca* oder *interna*) zugrunde.

Zugleich bildet das den konstituierenden Unterschied zwischen der *hermeneutica generalis* und der *hermeneutica sacra*, und zwar selbst dann, wenn sie die Gestalt der (cartesianischen) Philosophie annimmt wie bei dem von den hermeneutischen Überlegungen Claubergs nicht unbeeinflusst gebliebenen Lodewijk Meyer (1629–1681). In seinem anonym erscheinenden Werk hält er unmissverständlich fest: „[...] *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*.“[219] An etwas späterer Stelle fügt er hinzu: „[...] omnes alicuius loci veritates, quae lectori occurrunt, aut occurrere possunt, etiam esse veris sensus: tum enim, qui vnam tantum eruerit veritatem, etiam verum eruerit sensum, & quo quis plures veritates, eo etiam plures sensus; [...].“[220] Das heißt: Jede Interpretation der Heiligen Schrift, die ihr eine wahre Aussage zuweist, stellt die Ermittlung ihres wahren Sinns dar, oder wie der Kanon lautet: *a veritate (dogmatica) valet consequentia ad veritatem hermeneuticam*. Meyer vergewissert sich dabei der Tradition; Thomas von Aquin wie Augustins werden zur mehrfachen Bedeutung zitiert.[221] Auch Meyer gewinnt die Be-

---

[218] Vgl. Clauberg, Differentia Inter Cartesianam, Et in Scholis vulgo usitatam Philosophiam [1657, 1679]. In: Id., Opera omnia […], Amstelodami 1691, S. 1217–1235, hier VIII., § XLV, S. 1227: „Denique quemadmodum sacrarum literarum periti pietissimique Viri, in explicatione Divini Verbi, ejus intelligentiam, sensum & significationem tam late accipi & extendi sinunt quam fieri potest, & donec nulla aperta ratio detur, quae vim verborum restringi jubeat, & singulariter intelligi, sensum non coarcant & constringunt; sic & cartesiana philosophia in pensitandis divinis procedit operibus.“

[219] (Meyer): Philosophia scriptvrae interpres. Exercitatio paradoxa [1666]. Tertivm edita […] cvm notis variis et praefatione D. Io. Sal. Semleri, Halae, Magdebvrgicae 1776, cap. IV, § 6 (S. 52).

[220] Ebd., cap. IV, § 8 (S. 53).

[221] Vgl. ebd., cap. VII, § 2, S. 79, cap. IV, § 9 (S. 56–57).

gründung für dieses *sensus*-Konzept aus der göttlichen Allwissenheit verbunden mit seiner ausschließlichen Verfasserschaft der Schrift.[222] Hinzu tritt die Annahme, dass Gott uns in seiner Schrift nur die Wahrheit geben will.[223] Nach Meyer folgt daraus, dass Gott *alle* die Bedeutungen seiner Schrift intendiert habe, die ihr Wahrheit zuweisen.[224]

Im 18. Jahrhundert wird eine solche (allegorische) Bedeutungsaufladung sprichwörtlich (principia Cocceji) und durchweg als Überinterpretation zurückgewiesen,[225] gleichwohl bleiben die Grundlagen weiterhin bestehen. So heißt es in einer in der Zeit sehr einflussreichen *hermeneutica sacra*: Jeder Zweck, der durch das gewählte Mittel (die Schrift) befördert werde und der – wie selbstverständlich zu ergänzen wäre – den Gott zugeschriebenen Eigenschaften nicht widerspricht, darf als ‚beabsichtigt' angesehen werden: „Alle fines possibiles sind bey GOtt auch actuales […]."[226] Im Gegensatz zum menschlichen Autor gilt für den göttlichen nach Siegmund Jacob Baumgarten (1706–1757) mithin der Schluss *a posse ad esse*.[227] Noch Johann Martin Chladenius (1710–1759) hält es für erforderlich, sich mit den Auffassungen Augustins zum sensus fecundus in einer umfangreichen Abhandlung *Sententia D. Avgvstini de Stilo scriptvrae S. praesertim in historia creationis* kritisch auseinanderzusetzen.[228] Letztlich erst durch eine Maßgabe, die sich am Ende des 18. Jahrhunderts ausbildet und in der *hermeneutica sacra* verbreitet, wird der durch Augustin wesentlich angestoßenen Tradition des *sensus fecundus* (es gibt zudem noch andere), bei der seine beiden kontrafaktischen Imaginationen einen wesentlichen Teil des argumentativen Kontextes darstellen, die

---

[222] Vgl. ebd., cap. IV, § 8 (S. 54): „Primum est, illum esse omniscium, ac proinde omnes orationum a se prolatarum tam veras, quam falsas significationes optime nouisse, illasque auditoribus lectoribusque occurrere posse, non tantum praenouisse, sed etiam occursuras praeuidisse [...]."

[223] Ebd.: „Alterum est, illum esse veracem, adeoque nec fallere nec falli posse, [...]."

[224] Ebd., S. 55: „[...] sequitur omnes illas eo in loco ab ipso intentas significatasque fuisse; adeoque etiam esse veros sensus."

[225] Es gibt hierfür zahlreiche Beispiele seit dem Endes des 17. Jhs; massive Kritik an coccejischen Grundsätzen und Auslegungen findet sich etwa bei Johann Georg Richter (1727-178): Exercitatio Philologica de Arte Critica Scriptvare Interprete [...] Praeses Ioannes Georgivs Richtervs [...] Responsvro Carolo Lvdovico Bavero [...]. Lipsiae 1750

[226] Baumgarten: Ausführlicher Vortrag der Biblischen Hermeneutic. Hrsg. von Joachim Christoph Bertram, Halle 1769, S. 44. – Zum Hintergrund Lutz Danneberg: Siegmund Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik. In: Unzeitgemäße Hermeneutik. Interpretationstheorien im Denken der Aufklärung. Hrsg. von Axel Bühler, Frankfurt a. M. 1994, S. 88–157.

[227] Nach der Ansicht Leibniz ist ein Schluss *a posse ad esse* allein bei der göttlichen Natur möglich, bei den übrigen Dingen würde das zum Beweis ihres Daseins nicht ausreichen; wenn das notwendig Seiende möglich ist, dann existiert es, vgl. Leibniz (Die philosophischen Schriften IV, ed. Gerhardt, S. 359, S. 402 und S. 406).

[228] Chladenius: Sententia D. Avgvstini de Stilo scriptvrae S. praesertim in historia creationis Confess. Lib. XII. C. XXVI [1744]. In: ders.: Opvscvla Academica Volvmen secvndvm Theologica Historica Philosophica cogitata comprehendentes, Lipsiae 1750, S. 3–34.

Grundlage entzogen: Hiernach sei für die Bedeutung nicht allein die Intention des Autors ausschlaggebend, sondern zudem das, was die zeitgenössischen Leser haben verstehen können (*sensus auctoris et primorum lectorum oder auditorum*). Am Ende des Jahrhunderts schränkt den *sensus fecundus* nicht nur eine sich selbst beschränkende Praxis des Interpretierens (der Heiligen Schrift) ein, sondern seine Voraussetzungen verlieren sich mit den Versuchen, eine veränderte Fassung der Bedeutungskonzeption verbindlich werden zu lassen.[229]

Mit auf den Weg der weiteren Darlegungen soll die folgende Beobachtung zur Beziehung zwischen beiden erörterten kontrafaktischen Imaginationen Augustins genommen werden. Wenn man so will, dann macht die erste Moses zum Zeitgenossen des Kirchenvaters, die zweite Augustin zum Zeitgenossen des Moses. Es sind diese beiden Muster, die sich in der Erörterung hermeneutischer Fragen wiederfinden: Beide Imaginationen sind zudem Beispiele für den Typus von Imaginationen, um die es mir in der Hauptsache hinsichtlich der hermeneutischen Diskussion gehen wird: Etwas aus der Vergangenheit in die Gegenwart (genauer: in eine spätere Zeit) – das ist freilich zu unterscheiden von den *ad-oculos*-Stellen, sowohl vor dem geistigen als auch vor dem physischen Auge (*oculi carnis* und *mentis*), was wiederum zu unterscheiden ist von der *cognitio intuitiva* –, und etwas aus der Gegenwart in die Vergangenheit versetzen. Mithin handelt es sich um in verschiedene Richtungen zeitüberspringende kontrafaktische Imaginationen.

3. Zur Frage der ‚Angemessenheit', ‚Glaubwürdigkeit' und ‚Logik' kontrafaktischen Imaginierens

Der zunächst – nicht allein in der Hermeneutik – prägende Typ ist der, die Alten zu Zeitgenossen zu machen. Auch für diesen Typ finden sich verschiedene Verwendungszwecke, und das auch schon bei Augustin selbst. In *De vera religione* bietet er die ausladende Imagination: Würden die so gerühmten Weisen von damals erneut leben und mit den überfüllten Kirchen sowie mit ihren eigenen leeren Tempeln konfrontiert sein, würden sie zudem das Menschengeschlecht sehen, das von der Gier nach zeitlichen, vergänglichen Gütern abgelassen habe und hoffend auf ein ewiges Leben zu den Gütern des Geistes strebe, so würden sie mit

[229] Hierzu Lutz Danneberg: Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext – mit einem Blick auf ihre Rezeption. In: Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers. Hrsg. von Dieter Burdorf und Reinold Schmücker, Paderborn 1998, S. 81–105.

Sicherheit sagen: Ja, das sei, was wir den Völkern nicht zu raten wagten. Der Bischof von Hippo fährt fort: Könnten jene Männer gemeinsam mit uns ihr Leben erneut leben, so würden sie sicher erkennen, welcher Rat und welches Beispiel für die Menschen vorteilhafter gewesen sei. Zudem bedürfte es nur kleiner Veränderungen ihrer eigenen Worte und Aussprüche, so würden sie zu Christen werden, wie in jüngerer Zeit es die meisten Platoniker geworden seien.[230] Es ist diese Imagination, die den Wendepunkt des ersten Teils von *De vera religione* einleitet und zur wahren christlichen Lehre sowie zum Verhalten der Kirche überleitet.[231]

Angesichts von Augustins späteren Ausführungen ließe sich zweifeln, ob er noch immer eine solche kontrafaktische Imagination verwenden würde, vor allem angesichts der ‚Platoniker', bei denen es nur weniger Veränderungen ihrer eigenen Worte bedurfte (*paucis mutatis verbis*), um aus ihnen Christen werden zu lassen. Das zu beurteilen ist freilich nicht leicht – zumal das Thema ‚Augustinus und der (Neo-)Platonismus' eine nahezu unüberschaubare Forschungslage besitzt.[232] Das Thema wird auch nicht übersichtlicher dadurch,

---

[230] Vgl. Augustin: De vera religione [391], IV, 6 und 7 (Sp. 126): „Illi enim si reviviscerent, quorum isti nominibus gloriantur, et invenirent refertas ecclesias, templaque deserta, et a cupiditate bonorum temporalium et fluentium ad spem vitae aeternae et bona spiritualia et intelligibilia vocari et currere humanum genus; dicerent fortasse (si tales essent, quales fuisse memorantur): Haec sunt quae nos persuadere populis non ausi sumus, et eorum potius consuetudini cessimus, quam illos in nostram fidem voluntatemque traduximus. 7. Itaque si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent, viderent profecto cujus auctoritate facilius consulereteur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt." Vgl. bereits zuvor (III, 15), dazu auch Josef Lößl, Augustinus – Exeget oder Philosoph? Schriftgebrauch und biblische Hermeneutik in *De vera religione*. In: Wissenschaft und Weisheit 56 (1993), S. 97-114, insb. S.106.

[231] Zum kunstvollen Aufbau dieses Textes auch Waltraut Desch: Aufbau und Gliederung von Augustins Schrift *De vera religione*. In: Vigiliae Christianae 35 (1980), S. 263–277.

[232] Hierzu Hermann Dörries: Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins *De uera religione*. In: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 33 (1924), S. 64–102; Goulven Madec: *Si plato uiueret …* (Augustin, *De religione*, 3, 3). In: Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Fontenay 1981, S. 231–247; Id.., Le Néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. L'état du question centenaire. In: Internationales Symposium, S. 9–25 sowie ders.: Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques, Paris 1996, insb. S. 37–44; ferner u. a. Jacques de Blic: Platonisme et Christianisme dans la conception augustienne du Dieu Créator. In: Recherches de science religieuse 30 (1940), S. 172–190; Jelle Wytzes: Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluß in Augustins „de Genesi ad literam". In: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 39 (1940), 137–151; Michele F. Sciacca: St. Augustin et le néo-platonisme: la possibilité d'une philosophie chrétienne, Paris 1956; Aimé Solignac: Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du *de ordine* de saint Augustine. In: Archives de Philosophie 20 (1957), S. 446–465; John O'Meara: Augustine and Neo-Platonism [1958]. In: ders.: Studies in Augustine and Eriugena, Washington 1991, S. 146–165; ders.: The Neoplatonism of Saint Augustine. In: Neoplatonism and Christian Thought. Hrsg. von Dominic J. O'Meara, Albany 1982, S. 34–44; Waclaw

dass man aufgrund der ‚Unstimmigkeiten' in seinen Schriften (den Cassiacum-Dialogen auf der einen, den *Confessiones* auf der anderen Seite) kontrovers die Frage erörtert, inwiefern Augustin bei seiner Taufe 387 und in den ersten folgenden Jahren ein ‚Neoplatoniker' oder (bereits) ein ‚Christ' gewesen sei.[233] Sie wird es auch nicht dadurch, dass Augustin (vermutlich im Anschluss an Cicero[234]) in Aristoteles nicht allein den Schüler Platons sieht, sondern auch (wie in der Zeit wohl nicht unüblich) annimmt, dass ihre Nachfolger anstelle von ‚Peripatetiker' oder ‚Akademiker' gemeinsam als ‚Platoniker' bezeichnet aufgetreten seien.[235] Porphyrius (ca. 234–301/05) dürfte der erste gewesen sein, der als Neoplatoniker, also als Platoniker nach Plotin (205–270), aristotelische Schriften kommentiert hat.[236] Nicht selten

---

Eborowicz, Le sens de la contemplation chez Plotin et saint Augustin. In: Giornale di Metafisica 18 (1963), S. 219-240Arthur H. Armstrong: St. Augustine and Christian Platonism, Villanova 1967; ders.: Augustine and Christian Platonism. In: Augustine. A Collection of Critical Essays. Hrsg. von Robert A. Markus, New York 1972, S. 3–37; Robert J. O'Connell: The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine. In: Traditio 19 (1963), S. 1–35; ders.: St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386–39, Cambridge 1968; ders.: St. Augustine's Platonism, Villanova 1984; Edward Booth: St. Augustine's *Notitia sui* Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists. In: Augustiniana 27 (1977), S. 70–132, S. 364–401, 28 (1978), S. 183–221 sowie 29 (1979), S. 97–124; Agostino Trapè: Escatologia e antiplatonismo di sant'Agostino. In: Augustinianum 18 (1978), S. 237–244; Robert Russell: The Role of Neoplatonism in St. Augustine's *De civitate Dei*. In: Neoplatonism and Early Christian Thought. Hrsg. von Henry J. Blumenthal und Robert A. Markus, London 1981, S. 160–170; Dennis H. House: St. Augustine's Account of the Relation of Platonism to Christianity in *De civitate Dei*. In: Dionysius 7 (1983), S. 43–48; Frank Regen: Zu Augustins Darstellung des Platonismus am Anfang des 8. Buches der *Civitas Dei*. In: Platonismus und Christentum. Hrsg. von Dieter Blume und Friedhelm Mann, Münster 1983, S. 208–227; Robert D. Crouse: The Conversion of Philosophy in St. Augustine's *Confessions*. In: Dionysius 11 (1987), S. 53–62; ders.: *Paucis mutatis verbis*. St. Augustine's Platonism. In: Augustine and His Critics. Hrsg. von Robert Dodarov und George Lawless, London 2000, S. 37–50; Janet Coleman: The Christian Platonism of St. Augustine. In: Platonism and the English Imagination. Hrsg. von Anna Baldwin und Sarah Hutton, Cambridge 1994, S. 27–37; Therese Fuhrer: Die Platoniker und die *civitas dei* (Buch VIII–X). In: Augustinus, *De civitate Dei*. Hrsg. von Christoph Horn, Berlin 1997, S. 87–108; Phillip Cary: Augustine's Invention of the Self: the Legacy of a Christian Platonist. Oxford 2000; Quinn: A Companion, S. 339–422.

233 Zu Hinweisen auf die seit Ende des 19. Jhs. anhaltenden Kontroverse Eugene TeSelle: Augustine the Theologian, New York 1970, S. 25–43 sowie O'Connell: St. Augustine's Early Theory, S. 1–28.

234 Vgl. u. a. Walter Burkert: Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der ‚Neue Akademie'. In: Gymnasium 72 (1965), S. 175–200; Anthony A. Long, Cicero's Plato and Aristotle. In: Cicero the Philosopher. Hrsg. von Jonathan G. F. Powell, Oxford 1995, S. 37–62 sowie Beiträge in: Cicero's Knowledge of the Peripatos. Hrsg. von William W. Fortenbaugh und Peter Steinmetz, New Brunswick 1989.

235 Vgl. Augustin: De civitate Dei [413–26], VIII, 12; noch bestimmter in ders.: Contra Academicos [386], III, 19, 42 (PL 32, Sp. 905–958, hier Sp. 956): „[…] Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur."

236 Hierzu George E. Karamanolis: Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle. In: Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries, Vol. I. Hrsg. von

scheint Augustin in seiner Annäherung wie in seiner Distanzierung Porphyrius und Plotin im Auge zu haben.[237]

Porphyrius, der in der Zeit Augustins wie wohl kein zweiter den Neoplatonismus repräsentiert,[238] hat man zunächst Wohlwollen gegenüber den Christen nachgesagt.[239] Später ist er als vehementer ‚Christengegner' hervorgetreten. Die ominösen platonischen Bücher (*libri platonicorum*), von denen Augustin anerkennend im Rahmen seiner langwierigen Bekehrung zum Christentum spricht,[240] scheinen nicht zuletzt solche des Porphyrius gewesen zu sein.[241]

Peter Adamson u. a., London 2004, S. 97–120 sowie ders.: Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle's Philosophy From Antiochus to Porphyry, London 2006; ferner Pierre Hadot: The Harmony of Plotinus and Aristotle According to Porphyry. In: Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence. Hrsg. von Richard Sorabji, London 1990, S. 125–140.

[237] Vgl. u. a. P.G.M. Manser, Augustins Philosophie in ihrem Verhältnis und ihrer Abhängigkeit von Plotin, dem Fürsten des Neuplatonsimus. In: Divus Thomas 10 81932), S. 3-22, Jakob Barion, Plotin und Augustinus, Untersuchungen zum Gottesproblem, Berlin 1935; Axel Dahl: Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre, Lund 1945; Robert J. O'Connell: The Riddle of Augustine's Confessions. A Plotinian Key. In: International Philosophical Quarterly 4 (1964), S. 327–372, Id., St. Augustine's Early Theory; Rein Ferwerda, Plotinus' Presence in Augustine. In: Augustiniana, S. 107–118; Ubaldo Pérez Paoli: Der plotinische Begriff von 'ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum, Würzburg 1990.

[238] Hierzu u. a. Andrew Smith: Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotin Neoplatonism, Den Haag 1974.

[239] Vgl. auch Robert M. Grant: Porphyry Among the Early Christians. In: Romanitas et Christianitas. Hrsg. von Willem den Boer u. a., Amsterdam, London 1973, S. 181–187.

[240] Hierzu auch Wilhelm Geerlings: *Libri Platonicorum*. Die philosophische Bildung Augustins. In: Platon in der abendländischen Geistesgeschichte: neue Forschungen zum Platonismus. Hrsg. von Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch, Darmstadt 1997, S. 60–70; zu anderen Aspekten der häufiger von Augustin angesprochenen *libri philosophicorum* Thomas O'Loughlin: The *Libri Philosophicorum* and Augustine's Conversions. In: The Relationship Between Neoplatonism and Christianity. Hrsg. von Thomas Fiann und Vincent Twomey, Dublin 1992, S. 101–125.

[241] Hierzu u. a. Willy Theiler: Porphyrios und Augustin [1933], in ders.: Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966, S. 160–251; Heinrich Dörrie: Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin [1962]. In: ders.: Platonica Minora, München 1976, S. 454–473; auch ders.: Das fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius. In: Mullus. Hrsg. von Alfred Stuiber, Münster 1964, S. 79–92; ferner S. Connolly: The Platonism of St. Augustine's ‚Ascent' to God. In: The Irish Ecclesiastical Record 78 (1952), S. 44–53, 79 (1953), S. 28–36, 80 (1954), S. 120–133 und S. 260–269; John J. O'Meara: Pophyry's *Philosophy From Oracles* in Augustin, Paris 1959; ders.: Porphyry's Philosophy From Oracles in Eusebius's *Praeparatio Evangelica* and Augustine's Dialoghues of Cassiacum. In: Recherches Augustiniennes 6 (1969), S. 103–139; zu O'Meara kritisch Pierre Hadot: Citations de Porphyre chez Augustin (A propos d'un ouvrage récent). In: Revue des études Augustiniennes 6 (1960), S. 205–240; Bernd Reiner Voss: Spuren von Porphyrios' *De regressu animae* bei Augustin *De vera religione*. In: Museum Helveticum 20 (1963), S. 237–239; E. Teselle, Porphyry and Augustine. In : Augustinain Studies 5 (1974), S. 113-147, Christos Evangeliou, Porphyry's Criticism of Christianity and the Problem of Augustine's platonism. In: Dionysius 13 (1989), S. 51-70; Goulen Madec: Augustin et

Bislang ist man davon ausgegangen, dass Augustin dessen christenkritische Schriften nicht gekannt hat.[242] In jüngerer Zeit ist jedoch dafür plädiert worden, dass die von ihm gelesene Schrift *ἐκ λογίων φιλοσοφίας* identisch sei mit dem christenkritischen Werk *Κατὰ χριστιανῶν*.[243] Freilich reichen auch hier die Spekulationen, orientiert an Ausschließlichkeitsannahmen,[244] weit über das hinaus, was als nachweisbar erscheint.[245] Wie dem auch sei: In seinen *Retractationes* korrigiert er mehrfach seine Anpreisung Platons und der Platoniker (der akademischen Philosophen), so auch seine in *De ordine* vorgenommene Identifizierung des Reiches Gottes mit dem Reich der Ideen Platons,[246] er bemerkt zudem, dass die christliche Auffassung gegen ihre Irrtümer zu verteidigen sei,[247] er bedauert insbesondere die Übernahme von Platons ‚intelligibler Welt' in den kirchlichen Gebrauch und darüber hinaus dessen Seelenauffassung.[248]

Zunächst macht das die Erklärung der kognitive Funktion seiner ursprünglichen kontrafaktischen Imagination im Blick auf die ‚Platoniker' nicht leichter. Eine Möglichkeit besteht, darin das Bemühen zu vermuten, die christliche Lehre in eine engere Verbindung gerade zu Ansichten zu sehen, die für den (Neu-)Platonismus als kennzeichnend angesehen wurden und so die Bereitschaft der ‚Platoniker' zum anscheinend ihre Ansichten wenig verändernden Übergang zum Christentum zu verstärken. Wie Augustin in *De civitate Dei* sagt: Die ge-

---

Porphyry: Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures. In: ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ ‚Chercheurs de sagesse'. Hrsg. von Marie-Odile Goulet-Cazé et al., Paris 1992, S. 367–382; Basil Studer: La *cognitio historialis* di Porfirio nel *De ciuitate Dei* [1]. In: Studia Ephemeridis „Augustinianum" 50 (1995), S. 528–553 sowie Id., La *cognitio historialis* di Porfirio nel *De ciuitate Dei* [2]. In: Il *De ciuitate Dei*. L'opera, le interpretazioni, l'influsso. Hrsg. von Elena Cavalcanti, Roma 1996, S. 51–65.

242 Vgl. z.B. Courcelle: Les lettres grecques, S. 169.

243 Hierzu Pier Franco Beatrice: *Quosdam Platonicorum Libros*. The Platonic Readings of Augustine in Milan. In: Vigiliae Christianae 43 (1989), S. 248–281.

244 Nur ein Beispiel: Phillip Cary: Augustine's Invention of the Inner Self: the Legacy of a Christian Platonist, New York 2000, ist nicht nur der Ansicht, dass Augustin nicht weniger als fünfzehn Werke Plotins gekannt hat, sondern dass Plotin „the only philosopher" sei, „whose works Augustine ever studied in any depth" (S. 33); die Möglichkeit einer Lektüre des Porphyrius wird nicht einmal in Erwägung gezogen.

245 Nach Augustin: Contra Academicos [386], II, 2, 5, sowie ders.: De Beata Vita [386], I, 4, scheinen es nur sehr wenige Werke zu sein.

246 Vgl. Augustin: De ordine [386], I, 11, 32 (PL 32, Sp. 977–1021, hier Sp. 993): „Esse autem alium mundum ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuetur, satis ipse Christus significat, qui non dicit, Regnum meum non est de mundo: sed, *Regnum meum non est de hoc mundo*." Zur Selbstkritik vgl. ders.: Retractationum Libri Duo [427], I, 3, 2 (PL 32, Sp. 583–658, hier Sp. 588).

247 Vgl. ebd., I, 1, 4 (Sp. 587).

248 Vgl. ebd., I, 3, 2 (Sp. 588–589).

lehrten Schüler Platons *schämten* sich – nicht zuletzt wegen der christlichen Wiederauferstehungslehre –, Schüler Christi zu werden.[249] Imaginationen dieser Art und die Texte, in denen solche Ähnlichkeiten hervorgehoben werden, scheinen zur Gattung der *admonitio, cohortatio, suasoria* (*παραίνεσις*) zu gehören und ließen sie sich dann einreihen in die zeitgenössischen Versuche, die Gebildeten unter den Zeitgenossen zu missionieren.[250]

Doch allein damit ließe sich nicht die spätere Distanznahme erklären: Hier bestünde eine Möglichkeit darin, einen Unterschied anzunehmen zwischen der Beschäftigung mit den besagten philosophischen Werken vor der Lektüre der Heiligen Schrift, bei der Augustin vieles nach eigenem Bekunden das erste Mal mit größerer Klarheit gesehen habe.[251] Ein besseres Verständnis nach intensiverem Studium der Heiligen Schrift habe ihn dann die Inkompatibilitäten (etwa bei der Wiederauferstehungslehre) wahrnehmen lassen.

Zudem bietet sich ein Anschluss an seine beiden erörterten kontrafaktischen Imaginationen zu Moses. Bei den frühen Christen war es nicht selten im Rahmen der allgemeinen Aneignung des von Heiden erzeugten Wissens, dieses im großen Maßstab als Plagiierung des älteren Wissens göttlicher Abkunft aufzufassen, nicht zuletzt nach der allegorisch ausgedeuteten *spoliatio aegyptorum*, dem Diebstahl von Silber und Gold beim Auszug der Israeliten aus Ägypten (Ex 12, 35, auch 11, 2 und 3, 21) – mit kanonisierender Deutung bei Augustin in *De doctrina christiana*: „Philosophi autem qui vocantur si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda.“[252] Die *spoliatio aegyptorum* bietet den biblischen Halt für das Verständnis diese ungerechtfertigten Besitzes – der

---

249 Vgl. Augustin: De civitate Dei [413–26], X, 29, sowie XIII, 19.

250 Das folgt den Darlegungen bei Heinrich Dörrie: Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die ‚Griechische Weisheit‘ (= den Platonismus) dar? In: Theologie und Philosophie 36 (1981), S. 1–46, die freilich nicht unwidersprochen geblieben sind; vgl. Cornelia J. de Vogel: Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or Profound Common Ground. In: Vigiliae Christianae 39 (1985), S. 1–62, nicht zuletzt im Blick auf die von Dörrie bestrittene ‚Amalgamierung‘ – nur „Pseudomorphose“ – ‚christlicher‘ und ‚platonischer‘ Gedankenführung, ferner Adolf Martin Ritter: Platonismus und Christentum in der Spätantike. In: Theologische Rundschau 49 (1984), S. 31–56.

251 Vgl. Augustin: Contra Academicos [386], II, 6

252 Augustin, De doctrina christiana [396/7 und 425/6], II, 40, 60 (S. 73). Vgl. Augustinus, Contra Faustum Manichaeum [400], XXII, 42 (*CSEL* XXV, 1, S.71-73, S. 668-671), wo er das gegen die kritischen Angriffe der Manichäer verteidigt un der festhält, dass das jdüsche Volk “carnalis [...] et rerum terrenarum cupiditate occupatus“; Gerechtferigt erscheintn das dann durch diese allegorische Deutung.

usus noster wird zum *usus iustus* (*χρῆσις ὀρθή*) und letztlich zum *usus christianus*.[253] Die heidnischen Wissenschaften bestehen aus erheuchelten und abergläubischen Trugschlüssen, die jeder unter Führung Christi verabscheuen und meiden müsse. Teil der heidnischen Wissenschaften sind allerdings auch die ‚freien Künste', die für den Umgang mit der Wahrheit so überaus förderlich seien. Das sei gleichsam ihr Gold und Silber, das sie aber sich nicht selbst erworben hätten, sondern das letztlich auf Gottes Fürsorge zurückgehe und das die Heiden nur ‚ausgruben'. Das, was sie davon missbrauchten, soll der Christ wieder von ihnen weg zum rechten Gebrauch der Verkündigung des Evangeliums führen.[254] Dass die Wahrheit und alles Gute Gott zu verdanken sei (1 Kor 4, 7: *Was hast du aber, was du nicht empfangen hast*?), hat dann immer wieder (nicht bei Augustin zuerst und nicht zuletzt, auch wenn die Grenze zur Demutsgeste und zur Ostentation von Unbescheidenheit oft nur schwer zu ziehen ist) zu der Formel geführt, dass alles das, was sich Richtiges in den eigenen Werken findet, Gott zuzuschreiben sei und entsprechend alle Fehler dem eigenen Unvermögen.[255]

Die Verbindung zur *spoliatio aegyptorum* erleichtert der Umstand, dass Hagar als ägyptische Magd bezeichnet wird und dass man die *allegorische* Auslegung gerade dieser Stelle grundsätzlich durch die *Interpretationspraxis* des Paulus (Gal 4, 21–31) legitimiert sehen konnte,[256] der die beiden Frauen mit den beiden von Gott mit dem Menschen geschlossenen Bünden allegorisiert. Diese allegorische Deutung ist es denn auch, mitunter gestützt noch durch Spr 9, 3: „[Sapientia] misit ancillas suas vocare ad arcem",[257] die sich später dann in der Formel *philosophia ancilla theologiae* festschreibt, also die Theologie gesehen als *do-*

---

[253] Hierzu u. a. Christian Gnilka: *Usus iustus*. Ein Grundbegriff der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. In: Archiv für Begriffsgeschichte 24 (1980), S. 34–76; ders.: ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs", Basel, Stuttgart 1984 sowie Id., ΧΡΗΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II: Kultur und Conversion, Basel, Stuttgart 1993. Ferner Kathy Eden, Friends Hold All Things in Common. Tradition, Intellectual Property, and the *Adages* of Erasmus. New Haven/London 2001, chap. I, S. 8-32.

[254] Vgl. Augustin, De doctrina christiana [396/7 und 425/6], II, 40, 60 (S. 74): „[...] sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum, duce Christo [...] debet abominari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores [...]; quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi Evangelii."

[255] Vgl. z. B. Augustin, De vera religione [391], 17.

[256] Augustin macht da keine Ausnahme, vgl. Id., De civitate Dei [413–26], XV–XVII; den gleichen Dienst leisten bei ihm und anderen etwa Stellen wie 1 Kor 10, 10/11, Röm 5, 14.

[257] Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica [1266–73], I, q. I, a. V (S. 17).

mina scientiarum.[258] Abschwächung findet der drohende Plagiatsvorwurf mithin durch den *Prioritätsanspruch* (durch den Altersbeweis), also durch die Annahme, letztlich sei alles Wissen Derivat der Heiligen Schrift als des ältesten Zeugnisses, ausgedrückt etwa in der alten christlichen Frage, ob Homer älter als Moses sei.[259] Platon sei (nur) ein attisch schreibender Moses (*Μωυσῆς ἀττικίζων*); er wie die Griechen überhaupt seien weithin nur Plagiatoren der Heiligen Schrift;[260] direkt oder indirekt sei das Wissen der Griechen dem des Moses und der Propheten entlehnt[261] – nach dem Schriftwort, dass vor der Ankunft des Herrn alle Räuber und Diebe gewesen seien.[262] Das findet sich noch lange, nicht zuletzt in den Vergleichen der Homerischen Epen mit der Heiligen Schrift und immer mit der Anahmen einer Abhängigkeit Homers – so z.B. bei Zachary Bogan (1625-1659)[263] oder

---

[258] Hierzu noch immer Franz Jakob Clemen, De scholasticorum sententia esse theologiae ancillam commentatio, Münster 1856; Étienne Gilson, La servante de la théologie. In: ders.: Ètudes de philosophie médiévale, Straßburg 1921, S. 30–50; Bernardus Baudoux: Philosophia „Ancilla theologiae". In: Antonianum 12 (1937), S. 293–326; auch Joseph de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII[e] siècle. Deuxième édition considérablement augmentée, Bruges (1914) 1948, S. 94–95; Stephen F. Brown, Key Terms in Medieval Theological Vocabulary. In: Méthodes et instruments du travail intellectual au moyen âge. Hrsg. von Olga Weijers, Turnhout 1990, S. 82–96; zur frühchristlichen Interpretation der Stelle auch Albert Henrichs, Philosophy, the Handmaiden of Theology. In: Greek, Roman and Byzantine Studies 9 (1968), S. 437–450.

[259] Zu dieser Frage im alten Christentum die kenntnisreiche Untersuchung von Arthur J. Droge, Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture, Tübingen 1989; auch Paul Cholas: Plato: the Attic Moses? Some Patristic Reactions to Platonic Philosophy. In: Classical World 72 (1978), S. 217–225; ferner Salvatore R. C. Lilla, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism, Oxford 1971, S. 31ff. Gurndsätzlich Peter Pilhofer: PRESBUTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, Tübingen 1990.

[260] Beispielsweise ist die Episode des Turmbaus zu Babel als eine Adapation von Homers Mythos der Söhne des Aloeus gesehen worden, was von christlichen Apologeten energisch bestritten wurde, etwa von Cyril von Alexandria (bis 444): Adversus Julianum libri decem (PG 76, Sp. 490–1066, hier Sp. 710–712), hierzu auch William J. Malley: Hellenism and Christianity: The Conflict Between Hellenic and Christian Wisdom in the *Contra Galilaeos* of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria, Roma 1978, insb. S. 313–318.

[261] Vgl. z. B. Cassiodor: Institutiones [zw. 551–562]. Edited from the Manuscripts R. A. B. Mynors, Oxford 1937, S. 6: „Quicquid autem in Scripuris divinis de talibus [scil. über das Wissen der Natur] inventum fuerit […] postea doctores saecularium litterarum ad suas regulas prudentissime transtulerunt; quod apto loco in expositione Psalterii fortasse probavimus."

[262] Dazu auch z. B. David Dawson, Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria, Berkeley 1992, S. 82: „Jewish interpretative subordination is in fact a hermeneutical usurpation in which classical writers are demoted to the status of Mosaic epigones. Condemned merely to echo his original and sublime insights. Authentic Greek culture is actually Jewish."

[263] Bogan, Homerus *ἑβραΐζων*: Sive, Comparatio Homeri cum Scriptoribus Sacris quoad normam loquendi […]. Oxonii 1658.

fünfzig Jahre später Gerhard Croese (1642-1710)[264] sowie noch im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts Anton August H. Lichtenstein (1753-1815) und Heinrich Ph. C. Henke (1752-1809).[265]

Das reicht weit über das frühe Christentum hinaus, wenn im Anschluss daran Cassiodor (ca. 490–583) den Gedanken ausspricht, dass die Christen das, was die Heiden der Heiligen Schrift entnommen haben, von dem sie allerdings einen verkehrten Gebrauch gemacht haben, so weit wie möglich wieder zurückgewinnen und von den abzulehnenden Inhalten befreien sollten.[266] Dieser Prioritätsanspruch bildet denn auch über Jahrhunderte das Standardargument – so heißt es bei Roger Bacon (ca. 1219 – ca. 1292), dass Gott den Propheten und Patriarchen, bevor es überhaupt (heidnische) Philosophen gab, alle Weisheit offenbart habe,[267] und von diesen nun wiederum haben es die (heidnischen) Philosophen.[268] Im Einzelnen gestalte sich das dann so, dass Platon von Moses, der als Philosoph, als Weiser sich aufgewertet findet,[269] gelernt habe – *ὑπό Μωυσέως διδαχθείς*. Was nicht zuletzt durch die Annahme des Besuchs Platons in Ägypten untermauert wurde.[270]

Trotz der nicht wenigen Gesten, in dem sich sein eigener Innovationsanspruch manifestiert, teilt noch ein Johannes Kepler (1571–1630) selbst angesichts der *neuen* kosmologischen Theorien die Auffassungen, Moses sei beeinflusst vom ägyptischen Wissen, und Pythagoras sei als Teil einer Tradition zu sehen, die mit den alten Hebräern beginne und ihren

---

[264] Croese, Ὅμερος Ἑβραῖος sive Historia Hebraeorum ab Homero Hebraicis nominibus ac sententiis conscripta in Odyssea et Iliade […]. Dordraci 1704.

[265] Vgl.: Disqvisitio Nym Liber Iobi cvm Odyssea Homeri comaparari possit? : Sectio I […] Antonivs Avgvstvs Henricvs Lichtenstein [...] Pvblice Ventilabit Respondente Henrico Philippo Conrado Henke […]. Helmstedt 1773. – Vgl. auch A.W. Burr, The Theophanies of Homer and the Bibel. In: The Bibliotheca sacra 44 (1887), S. 521-549, Max Krenkel, Biblischen Parelleln zu Homeros. In: Jahrbücher für klassische Philologie 137 (1888), S. 15-44, oder Eugéne Fourrières, Les emprunts d'Homère au livre de Judith. Paris 1889.

[266] Vgl. Cassiodor, Institutiones [zw. 551–562], I, 27 (S. 78): „Est enim rerum istarum procul dubio, sicut Patribus nostris visum est, utilis et non refugienda cognitio, quando eam in litteris sacris, tamquam in origine generalis perfaetaeque sapientiae, ubique reperis esse diffusam."

[267] Vgl. Roger Bacon, Opus tertium [1266/67]. In: ders.: Opera Quaedam Hactenus Inedita. Edited by J. S. Brewer, London 1859, 24 (S. 79–80): „Deinde probo quod tota sapientia philosophiae data est a Deo, quia sancti patriarchae et prophetae a principio mundi eam receperunt a Deo; quibus Deus dedit longitudinem vitae."

[268] Vgl. ebd., S. 80.

[269] So bereits bei Philo, De vita Mosis, oder Id., Legum allegoriae, III, 140, wo Moses als der ‚Wiese' gesehen wird.

[270] Zu den Zeugnissen Heinrich Dörrie, Platons Reisen zu fernen Völkern. Zur Geschichte eines Motivs der Platon-Legende und zu seiner Neuwendung durch Lactanz. In: Romanitas et Christianitas, S. 99–118.

reinsten Niederschlag in der *Genesis* gefunden habe.[271] Nach Kepler ist Platons *Timaios* ohne jeden Zweifel ein Kommentar zum ersten Buch Moses, das es in die pythagoreische Philosophie verwandle.[272] So meint er, dass die heidnischen Philosophen auch ohne die Heilige Schrift wesentliche christliche Einsichten zumindest aus der Ferne gesehen hätten – so habe aufgrund seiner platonischen Philosophie Proklos (ca. 411–485) den Sohn des Herrn sehen können[273] – ja, in seiner Widmungsvorrede preist er seinen Adressaten, den König, als Platoniker.[274] Offenkundig werde das, vergleiche man den *Timaios* mit den Worten des Moses: „In Timaeo, qui est citra omnem dubitationis aleam, commentarius quidam in primum caput Geneseos seu lib. I. Mosis, transformans illum in Philosophiam Phythagoricam: ut facile patet attente legenti, et verba ipsa Mosis identitem conferenti.“[275] Bis ins Detail ruht Kepler hier auf der Tradition. Im Anschluss auf die Übersetzung Ciceros des *Timaios* heißt es, dass es für einen vollkommenen Architekten nicht möglich sei, etwas anderes zu schaffen als das Schönste überhaupt.[276] Im Rückgriff auf die Gedanken im *Timaios* (63c–e) finden sich bei ihm früheste Spekulationen zur ‚Gravitation‘, dass der Mond, von derselben Natur wie der Erde, ihr auf ihrem Weg folge.[277]

Platonische oder neuplatonische Gedanken spielten eine eminente Rolle beim Verständnis der *Genesis* von den frühen christlichen Kommentaren bis ins Mittelalter[278] – nicht

---

[271] Von den zahlreichen verstreuten Hinweisen Kepler: De stella nova [...1606], cap. Qvint. (Gesammelte Werke, Bd. 1, S. 149–356, hier S. 173) sowie ders.: Ad Vitellionem Paralipomena quibus Astronomiae pars optica traditur [... 1604], cap. VI (Gesammelte Werke, Bd. 2, S. 198–199).

[272] Auch Rhonda Martens, A Comment on Genesis: Plato’s Timaeus and Kepler’s Astronomy. In: Gretchen J. Reydams-Schils (Hg.), Plato’s *Timaeus* as Cultural Icon. Notre Dame 2001, S. 251-266.

[273] Vgl. Kepler: Harmonices Mvndi libri V. [...1619] (Gesammelte Werke, Bd. 4, S. 364): „Proclus igitur, qui filium Dei vel ex philosophia sua Platonica naturali mentis lumine conspecerat eminus, luce illam veram, quae illuminat omnem hominem, venientem in hunc mundum.“

[274] Vgl. ebd., S. 1: „Quem vero bonitatis Imperatoriae digniorem aestimatorem Rege Magno, quem operis de coelorum harmonia, pythagoram redolentis et platonem, convenientiorem patronum Rege illo legissem, qui Platonicae sapientiae studium domesticis monumentis, quae subditorum veneratione etiam publica habemus, est testatus?” An späterer Stelle (ebd., IV, 1) gibt er eine knappe Darstellung der philosophischen Auffassung Platons, die er angesichts der Ablehnung der platonischen Ideenlehre in der Metaphysik – Metaph. XIII, 7 (1082^{b}ff) – mit einer scharfen Kritik an Aristoteles verbindet.

[275] Vgl. Kepler: ebd., lib. IV, cap. 1 (S. 221).

[276] Vgl. Kepler: Mysterium Cosmographicum [1596] (S. 23–24); dazu Platon: Timaios, 30a.

[277] Vgl. ebd. (S. 55).

[278] Im Mittelalter wird der *Timaios* in der ‚Schule von Chartres‘ ausgiebig rezipiert und ‚christianisiert‘, hierzu bereits Joseph M. Parent: La doctrine de la création dans l’école de Chartres: études et textes, Paris, Ottawa 1938; vor allem Marie-Thérèse d’Alverny: Le cosmos symbolique du XII^{e} siècle. In: Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 20 (1953), S. 69–81; Tullio

zuletzt Platons *Timaios* oder das, was man von diesem Text entweder in der Übersetzung Ciceros (27d–47b mit den Lücken 37c–39c sowie 43b–46a)[279] oder vor allem in der *translatio Calcidii* finden konnte, also in der Übersetzung (17a–53c) und Kommentierung (31c–53c) des ansonsten unbekannten Neuplatonikers Calcidius, vermutlich aus dem frühen 5. Jahrhundert. Rezeptionsfördernd dürfte gewesen sein, dass der Kommentar christliches Ma-

---

Gregory: Il Timeo e i problemi del platonismo medievale, in ders.: Platonismo medievale, Roma 1958, S. 53-150; Eckart Mensching: Zur Calcidius-Überlieferung. In: Vigiliae Christianae 19 (1965), S. 42–56; Margaret T. Gibson: The Study of the *Timaeus* in the Eleventh and Twelfth Centuries. In: Pensamiento 25 (1969), S. 183–194, Michel Huglo: La réception de Calcidius et les *Commentarii* de Macrobe à l'époque carolingienne. In: Scriptorium 44 (1990), S. 3–20, Rosamond McKitterick: Knowledge of Plato's *Timaeus* in the Ninth Century: The Implications of Valenciennes, Bibliothèque Muncipale Ms 293. In: From Athens to Chartres. Hrsg. von Haijo Jan Westra, Leiden, New York, Köln 1992, S. 85–95, G. Schrimpf, Brenhard von Chartres, die Rezeption des ‚Timaois' udn dei neue Sicht der Natur. In: Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beirtäge zur „Renaissance" des 12. Jahrhundertrs. Hg. von Georg Wieland. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 181-210, Paul E. Dutton: Material Remains of the Study of the *Timaeus* in the Later Middle Ages. In: L'enseignement de la philosophie au XIII^{e} siècle. Hrsg. von Claude Lafleur, Turnhout 1996, S. 203–230; Béatrice Bakhouche: La transmision du *Timée* dans le monde latin. In: Les voies de la science grecque: études sur la transmission des textes de l'Antiquité au dix-neuvième siècle. Hrsg. von Danielle Jacquart, Genève 1997, S. 1–31; Bruce S. Eastwood: Calcidius' Commentary on Plato's *Timaeus* in Latin Astronomy of the Ninth to Eleventh Centuries. In: Between Demonstration and Imagination. Hrsg. von Lodi Nauta und Arjo Vanderjagt, Leiden, Boston, Köln 1999, S. 171–200; James Hankins: The Study of the *Timaeus* in Early Renaissance Italy. In: Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe. Hrsg. von Anthony Grafton und Nancy Siraisi, Cambridge 1999, S. 77–119; Thomas Ricklin: Calcidius bei Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 67 (2000), S. 119–241; Anna Somfay: The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius' Commentary. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 65 (2002), S. 1–21; Henryk Anzulewicz: Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung. In: The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach. Hrsg. von Stephen Gersh und Maarten J. F. M. Hoenen, Berlin, New York 2002, S. 207–277, insb. S. 217–218 und S. 231–245; Paul Edward Dutton: Medieval Approaches to Calcidius. In: Plato's *Timaeus* as Cultural Icon. Hrsg. von Gretchen J. Reydams-Schils, Nortre Dame 2003, S. 183–205, Theo Kobusch: Der Timaios in Chartes. In: Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance. […]. Hrsg. von Thomas Leinkauf und Carlos Steel, Louven 2005, S. 235-251, Andreas Speer: ‚*Lectio physica*. Anmerkungen zur *Timaios*-Rezeption im Mittelalter. In: ebd., S. 213-234; auch Winthrop Wetherbee: Platonism and Poetry in the Twelfth Century: The Literary Influence of the School of Chartres, Princeton 1972, insb. S. 28–77. Zu kritischen Stimmen im Mittelalter hinsichtlich der Parallelisierung des biblischen und platonischen Schöpfungsszenarios Marie-Dominique Chenu: Die Platonismen des XII. Jahrhunderts [1957]. In: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. von Werner Beierwaltes, Darmstadt 1969, S. 268–316.

279 Vgl. auch Remo Giomini: Ricerche sul testo del Timeo ciceroniano, Roma 1967; dort auch ein Vergleich der Übersetzung Ciceros und des Calcidius (S. 47–125).

terial verarbeitet und mehrfach auf die *Genesis* verweist oder anspielt, so dass man in ihm den Kommentar eines Christen sehen konnte.[280]

Offenbar hat der Christenkritiker und ‚Platoniker' Celsus (2. Jh.) versucht, einige der Ansichten, die Moses, die Propheten, aber auch Jesus und seine Schüler vorgetragen haben, als Entlehnungen auf Platon zurückzuführen. Dem widerspricht Origenes in seiner Kontroversschrift *Contra Celsum* energisch, wenn er annimmt, Moses sei älter als Platon gewesen und er zugleich andeutet, Platon hätte womöglich aus dem Alten Testament entlehnt:[281] Daher seien es wahrscheinlich die Griechen gewesen, einschließlich Platons, die aus dem Alten Testament geschöpft hätten.[282] Wo ein solches Altersargument nicht mehr trägt wie im Fall der Jünger Christi, verweist er auf den Charakter der Jünger als *rusticani* oder *piscatores*[283] – ein Großteil der Auseinandersetzung geht um die Glaubwürdigkeit der Zeugnisgeber für die christlichen Überzeugungen: Die Einschätzung der Glaubwürdigkeit eines Zeugnisgebers hat etwas mit der Zuschreibung personaler Eigenschaften zu tun und das, was sich im Laufe der Zeit am stärksten ändern dürfte, sind solche ‚Indikatoren' der Glaubwürdigkeit.

So ist es auch bei diesem eher unscheinbaren Argument – der Hinweis auf das *Fehlen* bestimmter Wissenskompetenz. Es hängt in spezifischer Weise mit der *Glaubwürdigkeit* der Zeugnisgeber zusammen: Sind sie *rusticani* oder *piscatores*, so fehlt ihnen die ‚Kompetenz', Wissen zu entlehnen; daraus ließe sich folgern, dass sie weder aus sich selbst noch aus fremden menschlichen Quellen ihr Wissen geschöpft haben; weder auf Rhetorik noch Gelehrsamkeit, sondern auf Gottes Einwirken sei ihr Wissen zurückzuführen.[284] Eine wesentliche Rolle

---

[280] Hierzu Pier Franco Beatrice: Ein Origeneszitat im Timaioskommentar des Calcidius. In: Origeniana Septima. Hrsg. von Wolfgang A. Bienert und Uwe Kühneweg, Leuven 1999, S. 75–90.

[281] Vgl. Origenes: Contra Celsum [248]. Translated With An Introduction and Notes by Henry Chadwick, Cambridge 1980, VI, 7 (S. 320–321): „Much is to be found in Moses and the prophets, who are not only earlier than Plato but also than Homer and the discovery of writing among the Greeks, which is worthy of the grace of God given to them and is filled with profound meaning. They did not say these things, as Celsus thinks, *because they misunderstood Plato*. How could they have heard a man who had not been born?"

[282] Vgl. ebd., VII, 70 (S. 453).

[283] Vgl. ebd., VI, 7 (S. 321): „But supposing that anyone were to apply Celsus' argument to the apostles of Jesus, who were more recent that Plato, consider whether it is not manifestly unconvincing to say that Paul the tentmaker and Peter the fisherman and John who left his father's nets taught such doctrines about God because they misunderstood that was said by Plato in his epistles."

[284] Vgl. z. B. Hieronymus: Commentariorvm in Matthevm Libri IV [398], IV, 24 (CCSL 77, S. 210–221), oder Augustin: De civitate Dei [413–26], XXII, 5. Zu anderen Aspekten dieser Betonung des Einfachen und Ungebildeten Harald Hagendahl: Piscatorie et non Aristotelice. Zu einem Schlagwort bei den Kirchenvätern. In: Septentrionalia et Orientalia. Stvdia Bernhardo Karlgren [...] Dedicata, Stockholm 1959, S. 184–193 sowie Manfred Bambeck: Fischer und Bauern gegen Philo-

spielt der Umstand der Unwissenheit und der mangelnden schulischen Ausbildung der Jünger Jesu zudem bei der Zurückweisung des Verdachts, vieles von dem, was sie berichteten, seien nur eigene Erfindungen (*πλάσματα*). Es ist die *simplicitas* (verstanden als Schlichtheit, Einfalt, Offenheit, Gradheit der Ausdrucks), welche die Wahrhaftigkeit anzeigt; denn es ist das *Fehlen* an Wissen bei den Akteuren, das dazu führt, ihnen nicht ein so kompliziertes Unternehmen wie Verstellen und Lügen zuzutrauen.

Noch in *De doctrina christiana* meint Augustin, dass es aufgrund eines Umstandes wie des Besuchs Platons in Ägypten vollkommen abwegig sei, wollte man behaupten, die Christen hätten aus Platons Büchern ihr Wissen geschöpft.[285] Als Quelle führt Augustin seinen Lehrer Ambrosius (334/339–397) an, doch dürfte er sich hier irren und sich wohl auf Eusebios' (ca. 260–340) *Chronik* beziehen.[286] Wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang, dass Augustin *später* davon Abstand nimmt, wenn er die Ansichten über Platons Ägyptenreise aufgrund chronologischer Disparatheiten zurückweist,[287] er zugleich im *Timaios* aber etwas zu sehen vermochte, was den christlichen Vorstellungen unter allen anderen am nächsten komme.[288] Anders als die Imaginationen der Zustimmung und der Konversion der ‚Platoniker' beruhen solche Annahmen über Priorität und rechtmäßigen Besitz bei den frühen Christen gerade *nicht* auf kontrafaktischen Imaginationen.

Wie man die Frage nach der kognitiven Funktion dieser Art kontrafaktischer Konversions-Imagination bei Augustin auch beantwortet: Sie wirft angesichts seiner späteren *retractationes* zugleich die Frage nach ihrer *Angemessenheit* auf. Bei dem Beispiel ließe sich annehmen, dass sich seine Auffassung der epistemischen Situation geändert hat, und zwar in der Weise, dass er nun gerade nicht mehr zu einer solchen kontrafaktischen Imagination der Konversion greifen würde, da er sie nicht mehr für angemessen erachtet, um bestimmte kognitive Leistungen in gegebenen argumentativen Zusammenhängen zu erbringen – und das,

---

sophen und sonstige Großkopfeten – ein christlicher ‚Topos' in der Antike und Mittelalter. In: Mittellateinisches Jahrbuch 18 (1983), S. 29–50.

285 Vgl. Augustin: De doctrina christiana [396/7 und 425/6], II, 28, 43 (S. 63).

286 Hierzu Einar Molland: Three Passages in St Augustine, in ders.: Opuscula patristica, Olso, Bergen, Tromsö 1970, S. 155–159.

287 Das ist später immer wieder als glaubwürdiges Zeugnis aufgenommen worden, so etwa Johannes von Salisbury: Policraticus sive de nvgis cvrialivm et vestigiis philosophorvm libri VIII [1159] VII, 5 (ed. Webb, Tom. II, S. 107–111).

288 Vgl. Augustin: De civitate Dei [413–26], VIII, 11. Philo von Alxandria: De aet. Mundi, 7–17, besteht (gerichtet gegen die *σοφιζόμενοι*) auf der *wörtlichen* Deutung des *Timaios*; dann lasse sich dieses Werk auffassen als die Beschreibung des Wirkens eines personal aufgefassten Schöpfers. – Zum Hintergrund auch Matthias Baltes: Die Weltentstehung des platonischen *Timaios* nach den antiken Interpreten, Teil 1 und 2, Leiden 1976 und 1978.

obwohl sie *unabhängig* von der epistemischen Situation offenkundig falsch bleibt und sie sich sogar im nachhinein *in dem Sinn* als ‚richtig' erweist, dass über kurz oder lang nahezu alle ‚Platoniker' für das Christentum gewonnen werden konnten.

Keine Frage ist, dass Wissensansprüche, auch wenn sie für falsch gehalten werden, *kognitive* Funktionen erfüllen können – allein schon deshalb, weil aus einem falschen Wissensanspruch auch solche (logisch) folgen können, die für wahr gehalten werden, wie schon Aristoteles wusste.[289] Bis ins frühe Mittelalter läßt sich die Akzeptanz des Satzes *ex impossibili quidlibet sequitur* zurückverfolgen.[290] Noch früher als die gängigen Nachweise ist ein Beleg bei Alexander Neckham (1157–1217), der zudem der klassischen Argumentation von Clarence Irving Lewis entspricht. In seinem Werk *De Naturis Rerum* entwickelt Neckham gegenüber Zweiflern an der Regel, dass aus einer Unmöglichkeit („ex impossibili per se") Beliebiges folgt, die folgende Argumentation über disjunktive Erweiterung:

> Nonne igitur si Sortes est homo, et Sortes non est homo, Sortes est homo? Sed si Sortes est homo, Sortes est homo vel lapis; ergo, si Sortes est homo, et Sortes non est homo, Sortes non est homo; ergo si Sortes est homo, et Sortes non est homo, Sortes est lapis. Consimili deductione, prohabitur quod si Sortes est homo et Sortes non est homo, Sortes est capra, et ita de singulis rebus, puta rosa [...].[291]

Bei dieser Argumentation ist allerdings nicht klar, worin Neckhams Intention liegt; womöglich handelt es sich um eine Kritik an der *vanitas* der Beschäftigung mit der Dialektik.[292] So

---

289 Vgl. Aristoteles: An. Pr., II, 2–4 sowie II, 15 ($64^b7/8$), vgl. auch Top., VIII, 11 (162^a8ff.), sowie VIII, 12 (162^b12ff.).

290 Vgl. u. a. J. M. Bochenski: De consequentiis scholasticorum earumque origine. In: Angelicum 15 (1938), S. 92–109; Philotheus Boehner: Medieval Logic. An Outline of Its Development From 1250 to c. 1400, Manchester 1952 (ND 1959), S. 99; Ernest A. Moody: Truth and Consequence in Mediaeval Logic, Amsterdam 1953, S. 74 und S. 90; ders.: The Mediaeval Contribution to Logic. In: Studium Generale 19 (1966), S. 443–445, hier S. 447; für die nachfolgende Zeit Eraline J. Ashworth: Language and Logic in the Post-Medieval Period, Dordrecht 1978, S. 122–123 und S. 131–135; auch die Bemerkung bei dies.: Agostino Nifo's Reinterpretation of Medieval Logic. In: Rivista critica di storia della filosofia 31 (1976), S. 355–374, hier S. 373; zu ausführlicher Einzelanalyse Angel D'Ors: *Ex impossibili quodlibet sequitur* (Walter Burley). In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age 57 (1990), S. 121–154; ders.: *Ex impossibili quodlibet sequitur* (John Buridan). In: Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns. Hrsg. von Klaus Jacobi, Leiden, New York, Köln 1993, S. 195–212.

291 Neckham: De Naturis Rerum Libri Duo [zw. 1200–04]. With the Poem of the Same Author *De Laudibus Divinae Sapientiae*. Hrsg. von Thomas Wright, London 1863, cap. CLXXIII (S. 288–289): also /A/= wahr, /A/=falsch; /A/=wahr; /A ∨ B/=wahr; /A/=falsch, also: /B/=wahr.

292 Zur Erörterung dieser Frage auch Yukio Iwakuma: *Parvipontani's* Thesis *ex impossibili quidlibet sequitur*: Comments on the Sources of the Thesis From the Twelfth Century. In: Argumentations-

scheint denn auch die *Begründung* des Widerspruchsfreiheitsprinzips, des *omne verum omni vero consonat*, nicht so sehr über dieses ‚logische Gesetz' zu erfolgen als vielmehr über theologische Annahmen im Rahmen der Gotteslehre. Die Begründung war keine logische, sondern eine ontologische und theologische: Man nimmt an, dass etwas, das eine widersprüchliche Prädikation erlaubt, keine Existenz haben kann. Wie auch immer die *essentia realis* (im endlichen Bereich) bestimmt sein mag, für sie gelte logische Widerspruchsfreiheit. Die notwendige Voraussetzung für Existenz ist Widerspruchsfreiheit, und daher lässt sich auch sagen, dass Gott alles das umfasst, was nicht widersprüchlich ist und sich die göttliche Allmacht auf die Possibilien bezieht. Bei einer widersprüchliche Rede gibt es nichts, worauf sie sich bezieht, und damit ist die Rede sinnlos oder falsch. Das Koinzidenzprinzip des Nikolaus von Kues beschränkt das ‚Widerspruchsprinzip' auf den endlichen Bereich (auf den Gebrauch des ‚Verstandes'), indem es das ‚Zusammenfallen kontradiktorischer Aussagen' im ‚unendlichen Bereich', der ‚absoluten Einheit', die über allen ‚Gegensätzen' stehe, annimmt.[293]

Doch sollte es mehr sein, was von der kognitiven Funktion bei einem so aufwendigen, weil so offenkundig falschen Unternehmen, als das sich kontrafaktische Imaginationen darbieten, zu erwarten ist – eben mehr als das mehr oder weniger triviale Folgern von wahren Wissensansprüchen aus bekannt falschen, das beispielsweise keine *Begründungs*funktion für Wissensansprüche erfüllen kann. Ja, man könnte sogar vermuten, dass proportional zur *Selbstverständlichkeit* der Falschheit einer kontrafaktischen Imagination die Bedeutung ihrer kognitiven Funktion wachsen müsste. Denn sie sind wörtlich und isoliert betrachtet nicht nur

---

theorie, S. 123–151, insb. S. 123–133; ferner Joke Spruyr: Thirteenth-Century Positions of the Rule *Ex impossibile sequitur quidlibet*. In: ebd., S. 161–193.

293 Zusammengestellt finden sich die einschlägigen Stellen bei Markus Thiemel: *Coincidentia*. Begriff, Ideengeschichte Funktion bei Nikolaus von Kues, Aachen 2000. Freilich ist die Deutung der *coincidentia oppositorum* strittig, vor allem die Konsequenzen, die die Deutungen zur Folge haben (dabei finden sich terminologische Schwankungen, so dass nicht immer klar ist, ob ein konträrer, also *coincidentia contrariorum*, oder ein kontradiktorischer Gegensatz gemeint ist); als Deutung z. B. Kurt Flasch: Nikolaus von Kues: Die Idee der Koinzidenz. In: Grundprobleme der großen Philosophen. Hrsg. von Josef Speck, Göttingen (1972) ^{2}1978, S. 221–261; oder Markus Riedenhauer: Logik, Rationalität und religiöse Rede nach Nikolaus Cusanus. In: Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter. Hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann und Alexander Fidora, Darmstadt 2004, S. 192–220, ferener Franz-Bernhard Stammkötter: „Hic homo parum curat de dictis Aristotelis". Der Streit zwischen Johannes Wenck von Herrenberg und Nikolaus von Kues um die Gütigkeit des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch. In: „Herbst des Mittelalters"? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts. Hrsg. von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé, Berlin/-New York 2004, S. 433-444; zum allgemeineren Zusammenhang zudem Jan A. Aertesen: Der Satz vom Widerspruch in der mittelalterlichen Philosophie. Baron von Münchhausen, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues. In: Argumentationstheorie, S. 707–727.

falsch, sondern so offensichtlich falsch, dass sie sich auch nicht mittels Gradationen anhand einer zumindest intuitiv nachvollziehbaren Skala von *mehr* oder *weniger falsch*, von *mehr* oder *weniger angemessen* oder im Blick auf irgendeine andere Eigenschaft ihrer Güte diskriminieren zu lassen scheinen. Insonderheit stellt sich das Problem der Beliebigkeit: Mit Ausnahme solcher Imaginationen, die in einer *gegebenen* epistemischen Situation als ‚sinnwidrig' gelten, scheinen sie unbegrenzt zu sein – und das, so ließe sich vermuten, spricht nicht für irgendeinen kognitiven Nutzen; von den Möglichkeiten der *kritischen* Erörterung ihrer *Angemessenheit* ganz zu schweigen.

Das, was übrig bliebe, wäre im Wesentlichen die *reductio ad absurdum*, also das Aufzeigen einer Konsequenz eines Wissensanspruchs mittels kontrafaktischen Imaginierens, die falsch ist, und dann der Rücktransfer dieses Falschseins auf den Wissensanspruch selbst; oder es bliebe genau die Abgrenzung zu den ‚sinnwidrigen' Imaginationen. In diesem Fall erhält die kontrafaktische Imagination ihre spezifische kognitive Funktion, indem sie mit dem Konzept der *Vorstellbarkeit* oder *Denkbarkeit* verbunden wird, wie es oftmals unausgesprochen, mitunter aber auch ausgesprochen geschieht. Das, was denkbar oder vorstellbar ist, ist nicht gebunden an das, was als wahr gilt. Doch erst dann, wenn diese Vorstellbarkeit oder Denkbarkeit, die sich durch kontrafaktisches Imaginieren prüfen lässt, als Kriterium oder Indikator für epistemische Eigenschaften gelten kann, ist eine entsprechende kognitive Funktion für diese Imaginationen gegeben. Doch darin liegt auch ein Moment des historischen Wandels.

Die Regeln der Verknüpfung wären dann: Wenn vorstellbar, dann auch möglich – und *vice versa*; wenn nicht vorstellbar, dann auch nicht möglich – und *vice versa*. Schon für einige scholastische Theologen und Philosophen, nicht zuletzt für Descartes, war die zweite Verknüpfung nicht zulässig, nämlich dass etwas, das (für den Menschen) nicht vorstellbar sei, auch (für Gott) unmöglich ist. Man könne sich zwar die Falschheit bestimmter mathematischer oder logischer Wahrheiten nicht ‚vorstellen', wie Descartes betont, aber das schließe nicht aus, dass Gott sie hätte falsch machen können – auch wenn es strittig ist, was Descartes mit dieser Imagination genau zeigen will.[294] Anders wohl als beispielsweise David Hume

[294] Aus der Fülle der Literatur Amos Funkenstein: Descartes, Eternal Truths, and the Divine Omnipotence. In: Studies in the History and Philosophy of Science 6 (1975), S. 185–199; Harry Frankfurt: Descartes on the Creation of the Eternal Truths. In: Philosophical Review 86 (1977), S. 36–57, und den zahlreichen Auseinandersetzungen mit diesem Aufsatz, Walter H. O'Briant: Doubting the Truths of Mathematics in Descartes's Meditations [1977]. In: René Descartes. Critical Assessment, Vol. II. Hrsg. von Georges J. D. Moyal, London, New York 1991, S. 100–109; Richard R.

(1711-1776) teilt man mittlerweile nicht mehr die Sicherheit,[295] dass sich von der Vorstellbarkeit oder Denkbarkeit im allgemeinen auf bestimmte epistemische Merkmale von Wissensansprüchen schließen lasse oder dass sie gar als Kriterien zum Sortieren von Wahrheit funktionieren[296] – in den Logiken des 17. und 18. Jahrhunderts ist nicht unüblich gewesen,

---

La Croix: Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible. In: Canadian Journal of Philosophy 14 (1984), S. 455–475; Janet Broughton: Skepticism and the Cartesian Circle. In: ebd., 14 (1984), S. 593–615; Edwin M. Curley: Descartes on the Creation of the Eternal Truths. In: The Philosophical Review 93 (1984), S. 569–597; Margaret J. Osler: Eternal Truths and the Laws of Nature: the Theological Foundations of Descartes' Philosophy of Nature. In: The Journal of the History of Ideas 46 (1985), S. 349–362; Mark A. Olson: Descartes' First Meditation: Mathematics and the Laws of Logic. In: Journal of the History of Philosophy 26 (1988), S. 407–438; Robert A. Imlay: Skeptizismus und die ewigen Wahrheiten bei Descartes. In: Studia Leibnitiana 23 (1991), S. 185–194; Frederick P. Van De Pitte: The Relation Between Mathematics and the Doctrine of Eternal Truths in the Development of Descarte's Epistemology. In: René Descartes. Critical Assessments, Vol. I. Hrsg. von Georges J. D. Moyal, London, New York 1991, S. 397–412; J. Barnes: Le Dieu de Descartes et les vérites éternelles. In: Studia philosophica 55 (1996), S. 163–192; Tim J. Mawson: Eternal Truths and Cartesian Circularity. In: British Journal for the History of Philosophy 9 (2001), S. 197–220; ferner Gregory Brown: *Vera Entia*: The Nature of Mathematical Objects in Descartes [1980]. In: René Descartes. Hrsg. von Georges J. Moyal, London 1991, Bd. III, S. 84–102; zudem Lilli Alanen: Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility. In: Franciscan Studies 45 (1985), S. 157–188; dies. und Simo Knuuttila: The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and His Predecessors. In: Modern Modalities: Studies in the History of Modal Theories From Medieval Nominalism to Logical Positivism. Hrsg. von S. Knuuttila, Dordrecht 1988, S. 1–69.

295 Hierzu u. a. Philip D. Cummins: Hume on Possible Objects and Impossible Ideas. In: Logic and the Workings of Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy. Hrsg. von Patricia A. Easton, Atascadero 1997, S. 211–227.

296 Aus der einschlägigen Literatur, die das in der einen oder anderen Hinsicht erörtert, u. a. Stephen Yablo: Is Conceivability a Guide to Possibility? In: Philosophy and Phenomenological Research 53 (1993), S. 1–42; Paul Tidman: Conceivability as a Test For Possibility. In: Philosophical Quarterly 31 (1994), S. 297–309; Peter Menzies: Possibility and Conceivability: A Response-dependent Account of Their Connections. In: European Review of Philosophy 3 (1998), S. 255–277; André Fuhrmann: Das Mögliche und das Vorstellbare. In: Logos N.F. 7 (2001), S. 343–360 sowie: Conceivability and Possibility. Hrsg. von Tamar Szabó Gendler und John Hawthorne, Oxford 2002; darin etwa die Beiträge der Herausgeber sowie der von David J. Chalmers, ferner Dominic Gregory: Imagining Possibilities. In: Philosophy and Phenomeneological Research 69 (2004), S. 327–348; aber auch Kathleen Stock: The Tower of Goldbach and Other Impossible Tales. In: Imagination, Philosophy and the Arts. Hrsg. von Matthew Kierian und Dominic Lopez, London 2003, S. 107–124. – Das ist freilich nur ein Teil dessen, um was es geht; hierzu z. B. die Entwicklung der Unterscheidung zwischen *Potentialität* und *Possibilität* bei Klaus Jacobi: Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität. In: *Cognitio humana* – Dynamik des Wissens und der Werte. Hrsg. von Christoph Hubig, Berlin 1997, S. 451–465. Zu Aspekten, auf die ich hier auch nicht näher eingehen kann, John P. Doyle: Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions, A Seventeenth-Century Debate About Impossible Objects. In: Revue of Metaphysics 48 (1994), S. 771–808 sowie Deborah L. Black: Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings. In: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 8 (1997), S. 425–453; Eraline J. Ashworth: Chimeras and Imaginary Objects: A Study in the Post-Medieval Theory of Signification. In: Vivarium 15 (1977), S. 57–79.

die *certitudo metaphysica* (etwa als logische Wahrheit) als höchste Gewissheit als das zu bestimmen, dessen Gegenteil *nicht gedacht werden könne*.

Doch der Eindruck dieser nur beschränkten Aufgabe täuscht. Es finden sich andere Konstellationen für kontrafaktische Imaginationen, in denen sie nicht als willkürlich erscheinen und die so die Vermutung bekräftigen, dass ein solches Imaginieren kognitive Aufgaben zu erfüllen vermag. Deshalb ein kurzer Blick auf die ‚Logik' des kontrafaktischen Imaginierens. Ein einfacher Typ der hier gemeinten kontrafaktischen Imagination ***kI*** besitzt die Form: Wenn ***A***, dann ***B***, wobei ***A*** und ***B*** mehr oder weniger ausführliche sprachliche Darstellungen sind. Der erste Aspekt ($\mathbf{K_1}$) liegt darin, dass ***A*** *falsch* ist und dass das bereits durch die sprachliche Form von ***A*** zum Ausdruck kommt. Nun können kontrafaktische *Aussagen* in unterschiedlicher Weise ‚unwahrscheinlich', ‚falsch' oder ‚unmöglich' sein. Die *Art* des Falschseins hängt von den für wahr gehaltenen Wissensansprüchen **[W]** ab, mit denen ***A*** unvereinbar ist; an dem ‚Grad der Gewissheit' von **[W]** bemisst sich dann der ‚Grad der Unwahrscheinlichkeit', der ‚Unmöglichkeit' oder der ‚Offensichtlichkeit des Falschseins' von ***A*** für einen Betrachter oder eine Gruppe von Betrachtern in der epistemischen Situation ***ES***. Die hier angesprochenen kontrafaktischen Imaginationen sind der Art, dass sie für einen Großteil oder für alle in der geteilten epistemischen Situation einen hohen ‚Grad der Unmöglichkeit' oder ‚Unwahrscheinlichkeit' besitzen, ohne dabei (in der Regel) *logisch* unmöglich zu sein.[297]

Bei ($\mathbf{K_1}$) lassen sich noch weitere Unterscheidungen vollziehen, so unter anderem auch, inwiefern mit ***A*** ein historisches, singuläres Ereignis imaginiert wird oder eine Klasse von Ereignissen. Die Moses-Imaginationen sind in einem bestimmten Sinn historisch: Moses steht nicht als *pars pro toto* für die Menschen oder eine bestimmte Gruppe, sondern für eine bestimmte Autorität, auf die sich die Imagination bezieht, und leitet über zu allgemeinen Problemen des Erkennens und Vermittelns. Die Platoniker hingegen stehen für eine bestimmte Gruppe von Wissensträgern.

Der zweite Aspekt ($\mathbf{K_2}$) betrifft die Beziehung zwischen ***A*** und ***B*** und ist dafür entscheidend, dass ***kI*** sowie ***B*** trotz offenkundiger Falschheit von ***A*** nicht falsch oder trivial sind, sondern eine kognitive Funktion in argumentativen Zusammenhängen – und allein um solche geht es hier – erfüllen. Es geht um die Erkundung von Annahmen **[P]**, die zusammen

[297] Zu einem Versuch, ein Konzept der ‚historischen Möglichkeit' zu explizieren, vgl. u. a. Tomasz Placek und Thomas Müller: Counterfactuals and Historical Possibility. In: Synthese 154 (2007), S. 173–197.

mit ***A*** als wahr gesetzt, ***B*** zu folgern erlauben oder zumindest plausibilisieren.[298] Eine kontrafaktische Imagination, bei der ***B*** unabhängig von **[P]** bereits als wahr gilt, ist eine *irrelevante* kontrafaktische Imagination in dem Sinn, dass ***B*** nicht in irgendeiner Weise von ***A*** abhängt. Eine Ausnahme besteht darin, wenn **A** als weitere Bedingung für ***B*** imaginiert wird, in dem Sinn wie: Auch (oder selbst) bei ***A*** wäre ***B*** eingetreten.

Als aufschlussreicher, mitunter sogar als spannender als die kontrafaktische Imagination ***kI*** selbst erweist sich mithin die Rekonstruktion von **[P]**, also die Rekonstruktion dessen, was eine kontrafaktische Imagination (in der gleichen epistemischen Situation, die ihre offenkundige Falschheit zu folgern erlaubt) bei einem gegebenen akzeptierten Wissen als eine plausible Annahme und dann sogar als ein Argument (für etwas) erweist, also ***kI***: Wenn ***A***, dann ***B***, sowie (/***A***/ = wahr) und **[P]**, dann (/***B***/ = wahr). Von zahlreichen Fragen, die sich im Zusammenhang mit einer ‚Logik' des kontrafaktischen Imaginierens erörtern ließen, nur eine einzige. Angenommen es liegen die folgenden kontrafaktischen Imaginationen vor (wobei $\Rightarrow$ ein intuitives Folgerungskonzept sein soll):

(1) ***A*** & **[P]** $\Rightarrow$ $\mathscr{B}$

und

(2) non-***A*** & **[P]** $\Rightarrow$ ***B***

Also bei fixierten und gleichem (**P**) spielt es für das Folgern von $\mathscr{B}$ keine Rolle, ob die Annahme $\mathscr{A}$ faktisch oder kontrafaktisch ist. Man könnte (1) und (2) um **[P]** reduzieren und hieraus einen speziellen Fall des sogenannten konstruktiven Dilemmas machen:

(3) ***A*** $\Rightarrow$ **B**
non-***A*** $\Rightarrow$ ***B***
entweder non-***A*** oder **A**

B

B ließe sich nun als die gemeinsame Präsupposition von ***A*** und non-***A*** auffassen. Wenn nun aber die kontrafaktische Annahme non-***A*** selbst zur Präsupposition ***B*** von ***A*** angehört, dann folgt:

---

[298] In der gegenwärtigen philosophischen Diskussion wird zwischen einem *three-parameter* und einem *two-parameter account* der Analyse und Rekonstruktion von *counterfactuals* unterschieden, dazu Pavel Tichy: Subjunctive Conditionals: Two Parameters vs. Three. In: Philosophical Studies 45 (1984), S. 147–179 sowie Paul Studtmann: Counterfactuals and Inferences: A New Form of Three-Parameter Account of Counterfactuals. In: Australasian Journal of Philosophy 81 (2003), S. 51–61. Zumindest für die hier ins Auge gefassten kontrafaktischen Imaginationen ist klar, welcher *account* als angemessen erscheint.

(4) ***A*** ⇒ non-***A***

Doch das geht nach der Voraussetzung nicht, denn dann wäre ***A*** falsch. Nur erwähnt sei: Wenn man das umdreht und man zwei zusätzliche Prämissen hinzufügt, dann erhält man:

(5) ***A*** ⇒ ***A***
non-***A*** ⇒ ***A***
entweder ***A*** oder non-***A***

A

Nun sind die beiden Prämissen (***A*** ⇒ ***A***) und (entweder ***A*** oder non-***A***) logisch wahr, so dass

(6) non-***A*** ⇒ ***A***

A

verbleibt. Dieser Schluss würde zeigen, dass ***A*** ‚notwendig' ist – und das ist dann die im 17. Jahrhundert berühmte *consequentia mirabilis*.[299] Eine ihrer Varianten erweist sich besonders beliebt, um skeptische Argumente in Bedrängnis zu bringen (als ein Beispiel ließe sich eventuell auch Descartes' *cogito* ansehen). In *bestimmten* Fällen wäre das gleichbedeutend mit einem historischen Determinismus – wie auch immer: Für die ‚Logik' kontrafaktischen Imaginierens zeigt das: Wenn ***kI*** angemessen ist oder Glaubwürdigkeit besitzt und mithin nicht als beliebig gelten kann, dürfen (1) und (2) nicht in gleicher Weise im Bezug auf **[W]** gegeben sein.

Die Angemessenheit und Glaubwürdigkeit von ***kI*** bestimmt sich durch **[P]**. Bei **[P]** handelt es sich um eine (komplexe) Begründung dafür, dass wenn ***A*** wahr wäre, **B** gegeben sei, also dass die Formulierung von ***kI*** berechtigt (angemessen, glaubwürdig) ist, ohne dass es sich hierbei um einen Test für einen gesetzesartigen (ursächlichen) Zusammenhang handelt, den ***kI*** zum Ausdruck bringt oder aufgrund dessen ***kI*** akzeptabel erscheint**.** Nach einer be-

[299] Nach Christoph Clavius (Schlüssel 1537–1612) auch als *Clavius' Gesetz* bezeichnet, hierzu Christian Thiel: Clavius und die *consequentia mirabilis*. In: Leibniz – Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongreß. Hannover 1983, S. 765-774, zudem Gabriel Nuchelmans: A 17th-Century Debate on the *Consequentia mirabilis*. In: History and Philosophy of Logic 13 (1992), S. 43–58, Ignacio Angelelli: On Saccheri's Use of the ‚Consequentia Mirabilis'. In: Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongreß. Bd. IV, Wiesbaden 1975, S. 19–26, Cyril F.A. Hooman: A Further Examination of Saccheri's Use of the "Consequentia mirabilis". In: Notre Dame Journal of Formal Logic 17 (1976), S. 239-247, Carlos Dufour: Neue Untersuchungen zu Saccheris "Via nobilior". In: Leibniz – Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongreß. Hannover 1983, S. 135-142, ferner William Kneale: Aristotle and the *Consequentia Mirabilis*. In: The Journal of Hellenic Studies 77 (1957), S. 62–66.

stimmten Auffassung der Analyse von *counterfactuals* ist es nicht unüblich, sie nach der ‚Nähe' zur ‚Aktualität', zu einer ausgezeichneten ‚Welt' zu bestimmen: Zunächst bestimme man die Menge ‚möglicher Welten', in denen ***A*** wahr sei, dann identifiziere man aus dieser Menge diejenige ‚mögliche Welt', die der ausgezeichneten Welt am nächsten komme, dann bestimme man die Menge der ‚möglichen Welten', in denen gemeinsam ***A*** und ***B*** wahr sind. Wahr ist ***kI*** genau dann, wenn die nächste ‚Welt', in der ***A*** wahr ist, eine ‚Welt' ist, in der auch ***B*** wahr ist.[300] Doch bei der *historischen* Analyse von kontrafaktischen Imaginationen wird zugleich auch das ‚Weltwissen', also die ausgezeichnete ‚Welt', an dem sich die ‚Nähe' bemisst, zum *Problem*.

Zwar gibt es für das vielgliedrige Phänomen der kontrafaktischen Imaginationen keine kognitiven Standardfunktionen, die sie gleichsam *per se* erfüllen. Doch das, was sie zu leisten vermögen, beschränkt sich nicht auf die *reductio ad absurdum* oder auf imaginierte *argumenta probantia* oder *illustrantia* für das Denkbare und Vorstellbare. In welcher Gestalt die von ihnen erbrachten Leistungen in Erscheinung treten, hängt nicht zuletzt von dem geteilten Wissen sowie von der *epistemischen Situation* ***ES*** ihrer Verwendung ab. Allein darauf bezogen müssen sich solche Imaginationen nicht mehr dem Verdacht der Willkür oder Beliebigkeit aussetzen, und es erzeugen sich möglicherweise sogar Gütekriterien, die solche Imaginationen in gegebenen epistemischen Situationen als mehr oder weniger angemessen anzusehen erlauben. Auch das sollten die vorgestellten Beispiele zu zeigen versuchen.[301]

Wichtig bei dieser Relativierung auf **[W]** und ***ES*** ist noch eine Beobachtung sowie eine Konsequenz. Die *Beobachtung* besagt, dass die Verwendung von kontrafaktischen Imaginationen hinsichtlich ihrer Wandelbarkeit sich als elastischer erweist, als man oftmals einzuräumen bereit ist, wenn man nach *Diskontinuitäten*, *Sprüngen* oder *Brüchen* in der Denkgeschichte fahndet. Kontrafaktische Imaginationen eines bestimmten Typs können hinsichtlich ihres Auftretens und ihrer Beliebtheit sowie im Blick auf die von ihnen erwarteten Leistun-

---

[300] Diese intuitive Idee ist unterschiedlich formal entwickelt worden etwa bei Robert Stalnaker: A Theory of Conditionals. In: Studies in Logical Theory. Hrsg. von Nicolas Rescher, Oxford 1968, S. 98–112; oder David Lewis: Counterfactuals, Oxford 1973.

[301] Es gibt mittlerweile eine ausgedehntere psychologische Forschung zu *counterfactuals*, die unter anderem auch in den Blick nimmt, unter welchen Bedingungen Menschen (Versuchspersonen) solche Gebilde bilden und unter welchen *counterfactual constraints* das geschieht; sehr ergiebig für sich anschließende Fragen zur historischen Erforschung des kontrafaktischen Imaginierens scheint das indes (noch) nicht zu sein; vgl. mit weiteren Literaturhinweisen: What Might Have Been: The Social Psychology of Counterfactual Thinking. Hrsg. von Neal J. Roese und James M. Olson, Mahweh 1995; ferner N. J. Rose, Counterfactual Thinking. In: Psychological Bulletin 121 (1997), S. 133–148.

gen größere Veränderungen der epistemischen Situation, in der sie eingeführt werden, unbeschadet überstehen, auch wenn die Wahrnehmung und Entfaltung ihrer kognitiven Meriten nicht jenseits solcher Situationen zu sehen sind. An ihnen lassen sich Momente der Kontinuität ablesen, freilich auch der Diskontinuität, nämlich wenn ein bestimmter Typ kontrafaktischer Imagination keine Verwendung findet, weil er keine kognitive Funktion mehr erbringt – wie sich zeigen wird am Beispiel des (weitgehenden) Aussterbens der imaginierten Vergegenwärtigung der Alten zur Stützung des eigenen Wissensanspruchs. An die Stelle tritt dann eventuell ein ‚Substitut', das freilich selber *keine* kontrafaktische Imagination zu sein braucht. Zwar können sich kontrafaktische Imaginationen zu unsinnigen Imaginationen verwandeln, doch als *Folge* der Wandlungen von **[W]** und ***ES*** können sie auch ihren kontrafaktischen Charakter verlieren – das heißt: ihr offenkundiges Falschsein und dabei sowohl das *Offenkundige* als auch das *Falsche*.

Entscheidend sind mithin die epistemischen Einstellungen, die sich klasdsifizieren lassen und hier sei dafür auf die von den Akteuren über einen langen Zeitraum verwendeten Konzepte zurückgegriffen. Zwar unterliegen auch diese einem historischen Wandel, doch sind sie zumindest in dem hier interessierenden Zeitraum in den oberen Rängen der Hierarchie vergleichsweise stabil. An der Spitze der Hierarchie steht ein Wissen, von dem man annimmt, dass der Mensch naturhaft schon in seinem Besitz sei, es ist, wenn man so will, das dem Verstand naturhaft vertraute, seinsmäßig bekannte Wissen – so die ersten unbeweisbaren Prinzipien der Beweise wie etwa: ‚Was ist, kann nicht zugleich nicht sein' oder ‚Das Ganze ist größer als seine Teile'. Dieses Wissen gilt als unbezweifelbar gewiss – als *certitudo mathematica* oder *metaphysica* (W_{cma}); darunter rangiert das Wissen, das zwar als weniger gewiss, aber als sicher wahr gilt – bezeichnet als *certitudo physicalis* (W_{cp}); darunter findet sich das Wissen, bei dem eine für das Handeln ausreichende Gewissheit gesehen wird – bezeichnet als *certitudo moralis* (W_{cmo}); darauf folgen die Wissensansprüche, die wahrscheinlicher (*probabilior*) als konkurrierende sind (W_{pp}); schließlich solche Wissensansprüche, die im Unterschied zu nichtwahrscheinlichen nur als wahrscheinlich gelten (W_{p}). Es lassen sich nun grob die folgenden Zuordnungen hinsichtlich des Konflikts mit den unterschiedenen Stufen der Gewissheitshierarchie vornehmen:

Wenn mit W_{cma} in Konflikt, dann handelt es sich um *unsinnige Imaginationen*
Wenn mit W_{cp} in Konflikt, dann handelt es sich um *kontrafaktische Imaginationen*
Wenn mit W_{cmo} in Konflikt, dann handelt es sich um *hypothetische Imaginationen*
Wenn mit W_{pp} in Konflikt, dann handelt es sich um *alternative Hypothesen*

Imaginationen sind mithin kontrafaktisch – und nicht etwa hypothetisch –, wenn sie mit Wissensansprüchen im Modus der *certitudo physicalis* konfligieren. Anders als man meinen könnte, war der Ausdruck ‚paradoxal' hierfür nicht unbedingt verwendbar; denn *paradoxa* meinte seit der Antike und noch im Sprachgebrauch 18. Jahrhunderts: eine nicht landläufige, sondern neue Ansichten, und zwar nicht in sich paradox, sondern allein gegenüber den herkömmlichen Auffassungen[302]; der Ausdruck konnte sowohl negativ als auch positiv konnotiert sein.[303] Eher infrage kommt konnte dafür ein Ausdruck wie *absurd*.[304]

Es handelt sich bei dem, was kontrafaktischen Imaginationen ihren speziellen Charakter verleiht, zudem um Wissensansprüche, die selbst nicht wahrscheinlich sind und daher auch in Konflikt stehen mit solchen, die als W_{cmo} oder W_{pp} epistemisch beurteilt werden. Während *kontrafaktisch* das Produkt des Imaginierens charakterisiert, braucht das Imaginieren als Vorgang keiner zusätzlichen Bestimmung. Bei ihm können beispielsweise Abstraktionen oder Idealisierungen beteiligt sein, ohne dass sie immer zu kontrafaktische Imaginationen führen müssen.

Allerdings ist noch eine weitere Abgrenzung erforderlich, die zugleich einen zusätzlichen Aspekt kontrafaktischer Imaginationen beleuchtet. Für einen Christen, so sehr er auch die *certitudo metaphysica* und *physicalis* von Wissensansprüchen anerkennen mag, geschieht das mit einem Vorbehalt: Es handelt sich nur um eine *menschliche* Gewissheit, die gegenüber der *certitudo divina* immer nur *second best* ist; ja mehr noch, es gibt Wissensansprüche, die nach christlicher Vorstellung wahr sind, aber sowohl einem Wissen mit *certitudo metaphysica* wie mit *physicalis* widerstreiten können. Sie gelten dann als *supra rationem* oder *supra naturam*, mitunter sogar als *contra rationem* oder *naturam*. Nun besagt das, anders als man vielleicht vermuten könnte, nicht viel über das Phänomen der kontrafaktischen Imaginationen. Dass es der *certitudo metaphysica* widersprechende kontrafaktische Imaginationen wohl nicht oder nur selten gab, dürfte damit zu tun haben, dass das, was der *certitudo meta-*

---

[302] In diesem Sinn von *paradox* wären wohl eher die Sophismata anzusprechen als *orationes deceptoriae*, bei denen sie selbst als auch ihre Negation sich beweisen lasse.

[303] Vgl. z.B. Johann Martin Chladenius, Nova Philosophia Definitiva ultra tecentas definitiones emendatas perpolitas maiori ex parte in usum sanctioris omnisque humanioris doctrinae recens constitutas complectens. Lipsiae 1750, S. 32: „*Paradoxon* est propositio iudiciis vulgo receptis repugnans."

[304] Hierzu auch Fernand Hallyn, *L'absurdum ἀκροάμα* de Copernic. In: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 62 (2000), S. 7-24.

physica widerspricht, in der Regel als nicht vorstellbar oder als nicht imaginierbar oder als nicht denkbar galt. Wenn die Imaginationen auf Wissensansprüchen beruhten, die aus menschlichen und göttlichen Gewissheiten zusammengesetzt sind, dann konnte es hingegen zu kontrafaktischen Imaginationen kommen. Ihren kontrafaktischen Charakter gewinnen sie dann gerade über Exklusion – hierzu gehören denn auch die berühmten *Etiamsi-daremus-non-esse-Deum*-Konstruktionen, die auf der Annahme beruhen, es gäbe keinen (christlichen) Gott, also der methodologische Atheismus.

Kontrafaktische Imaginationen im Bereich der Glaubenslehre sind *zum einen* allein angesichts des Weltwissens (zu einer bestimmten Zeit) kontrafaktisch, aber angesichts des Übernatürlichen sind sie es nicht; sie gehören dann zu den Mysterien des Glaubens; *zum anderen* sind es Imaginationen, die bestimmte Konsequenzen der betreffenden theologischen Lehrstücke illustrieren, nach denen etwas zwar möglich, aber nicht realisiert ist. Nicht selten gelten Beispiele dieser Verwendungsweise kontrafaktischer Imaginationen im 15. und 16. Jahrhundert als das sprichwörtlich ‚Scholastische' und damit als das Ablehnungswürdige in der christlichen Theologie des Mittelalters. Die Schriften von Protestanten, aber auch die von mehr oder weniger humanistisch geprägten Katholiken (etwa den Anhängern des Erasmus) sind voll von Invektiven gegen solche Argumentationen *secundum imaginationem.* Sie erscheinen den Gelehrten mittlerweile nicht nur als sinnlos, sondern als gotteslästerlich: etwa die Imagination, dass sich Jesus Christus auch als Maultier hätte inkarnieren können. Das gehört zu den Imaginationen, die dem 16. Jahrhundert zum Greuel werden und die sich um die Überlegungen zur göttlichen *potentia absoluta* und zur göttlichen Freiheit ranken. Es geht dabei um das Mysterium der Inkarnation und um die Frage, warum Gott gerade diese Natur angenommen hat. Gott hätte sich nicht nur in einer rein geistigen Natur, sondern in jedem Ding, auch in einem Maultier oder in einem Stein offenbaren können,[305] auch wenn es seiner *potentia ordinata* nicht angemessen sei, es ihr nicht gezieme, eine *creatura irrationalis* zu wählen.

Das, was in der christlichen Glaubenslehre der *certitudo metaphysica* widerspricht, gilt als Glaubensmysterium und nicht als kontrafaktische Imagination; das, was in ihr der *certitudo physicalis* widerstreitet, gilt ebenfalls nicht als kontrafaktische Imagination, sondern als

[305] Vgl. hierzu Thomas von Aquin: Scriptum super libros Sententiarum, III, Dist. II, q. 1, art. 1 ([1252-1256], *Opera Omnia*, IX, S. 29); sowie ders.: Summa Theologica, III, q. IV, art. 1([1266-1273], S. 42-43), allerdings ohne die Erwähnung des Maultiers; das findet sich erst bei späteren scholastischen Theoretikern.

Wunder, vorausgesetzt freilich, die Abweichung von der Natur wird nicht als durch das Handeln eines bösartigen Dämons herbeigeführt. Um so abweichender sich ein Wunder darstellt, desto mehr zeugt es von der Macht, die zum Abweichen vom *cursus naturae* oder *vitae* erforderlich ist, und desto sicherer lässt sich auf die Gegenwart göttlichen Wirkens schließen. Grundsätzlich Neues zu schaffen, bleibt der Allmacht Gottes vorbehalten. Die Frage, inwieweit der menschlichen Imagination die Möglichkeit zugesprochen wird, sich ein solches Neues *vorstellen* zu können – also etwas, das nicht allein auf eine mehr oder weniger überraschende Kombination und Verknüpfung bestehender Elemente zurückzuführen ist, wird in dem hier hauptsächlich interessierenden Zeitraum weithin verneint, und das scheint denn auch eine Grenze für die kontrafaktische Imagination in argumentierenden Kontexten zu sein.

Nun ist freilich nicht alles das, was gegen die *certitudo metaphysica* oder *mathematica* widerstreitet nach christlichen Vorstellungen ein Glaubensmysterium: In dem so grenzenlos Möglichen galt es, wierum Grenzen zu ziehen. Das ist deshalb mitunter nciht leicht zu erörtern, weil das, was als *logisch*, respektive als *logische Wahrheit* galt, in der Regel sehr weit war und umschloß einen großen Teil intuitiv oder empirisch plausibler, dabei mitunter zugleich umstrittener Annahmen - die Schöpfung aus dem Nichts, *nihil ex nihilo*, aber auch ein Holz, das brennt, aber nicht verbrennt (2 *Mose*, 3, 2), ein angeschnittener, lebloser Stab, der Früchte trägt (4 *Mose*, 17, 23). Ein immer wieder angeführtes Beispiel ist die jungfräuliche Empfängnis Marias. Es ist zugleich ein kleines, aber schlaglichtartiges Beispiel dafür, wie antike Tradition mit den christlichen Wissensansprüchen in Konflikt geraten kann. Zufällig und natürlich nicht im Blick auf die Christen wählt Cicero das Beispiel der Jungfräulichkeit in *De inventione*. Dieses als *rhetorica vetus* (auch *prima* oder *prior*) rezipierte Werk war so gut wie jedem Gebildeten vertraut.

Cicero wählt sein Beispiel, wenn er über die rhetorische Beweisführung spricht: „Jede Beweisführung [„argumentatio"] aber, welche aus den Punkten, die ich erwähnt habe, genommen wird, muß glaubwürdig [„probabilis"] oder zwingend [„necessaria"] sein. Um es nämlich kurz zu beschreiben: Die Beweisführung scheint eine Auffindung des Stoffes zu sein, die in irgendeiner Weise eine Sache entweder glaubwürdig zeigt oder zwingend darlegt."[306] Er fährt fort: „Zwingend legt man das dar, was weder anders, als gesagt wird, geschehen noch beweisen werden kann". Als Beispielsatz bietet Cicero dann: „Wenn sie ge-

[306] Cicero, *De Inv*, I, 29, 44; Übersetzung von Theodor Nüßlein.

boren hat, hat sie mit einem Manne geschlafen.“ Nach der *Autorität Cicero* ist das eine zwingende Beweisführung, indes für keinen Christen. Für einen Christen stellt sich die unbefleckte Empfängnis (zumindest über lange Strecken des hier betrachteten Zeitraums) als ein vollkommen sicherer Wissensanspruch dar. Es wird das Beispiel sein, an dem man sich fortwährend reibt in der Auseinandersetzung mit der Dialektik und ihrer Ansrpüche.[307]

Marius Victorinus (4. Jh.) hat das Problem in seinem Kommentar zu Ciceros *De inventione* nicht nur angesprochen, sondern auch den Punkt gebracht, daß dem Menschen die Wahrheit verborgen seien und er sich mit *opiniones* begnüge – und sei denn für Christen, die Passage könnte als ironisch intendiert sein, auch keine notwendiges Argument:

> Inter homines autem verum latet totumque suspicionibus geritur: ergo necessarium esse non potest argumentum. Sed tantum inter homines potest necessarium, quantum secundum opinionem humanum valet. Alioqui secundum Christianorum opinionem non est necessarium argumentum, ‚si peperit, cum viro concubuit'; neque hoc rursus, ‚si natus est, morietur'. Nam aput eos manifestum est sine viro natum non mortuum. Ergo necessarium argumentum illud est, quod iam opinione persuasum est.[308]

Genau dieses Problem adressiert eine Unterscheidung wie die von Leibniz (1646–1716) zwischen logischer, physischer und moralischer Notwendigkeit. Seine Darlegungen gehören dann zu den klärenden Schritten, die im Blick auf dieses Problem unternommen werden – etwa im Blick auf die Vorstellung eines intuitiven Wissens als eine direkte Wahrnehmung von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung ‚einfacher Ideen'.[309]

Nur hinweisen möchte ich zum Abschluss noch auf den Unterschied zwischen zwei Arten theologischer Fragen - erstens: **(i)** Was wäre passiert, wenn nicht ***B***, insonderheit ***A*** ? Zu dieser Art gehört als ein Beispiel die Frage, ob Gottes Sohn sich inkaniert hätte, wenn kein Mensch gesündigt hätte. Allein in Gestalt einer kontrafaktischen Imagination wird eine theo-

---

[307] Vgl. z.B. die *Rhetorischen Briefe* eines Anonymus: Die Regensburger Rhetorischen Briefe. In: Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV. bearbeitet von Carl Erdmann und Norbert Fickermann. München 1950 (*Monumenta Germaniae Historica* 25; Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 5), S. 284 und S. 297, oder bei Gilbert von Poitiers (Gilbertus Porretanus ca. 1080-1154), hierzu Laige Olaf Nielsen: Theology and Philosophy in the Twelfth Century: a study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation During the Period 1130-1180. Leiden 1982, Anm. 82, S. 136.

[308] Vgl. Laurentius Victorinus, Explanationum in Rhetoricam Ciceronis Libri Duo [4. Jh.]. In: Carolus Halm (Hg.), Rhetores latini minores. [...]. Lipsiae 1863, S. 153-304, hier 1, 29 (S. 232).

[309] Vgl. etwa John Locke, An Essay Concerning Human Understanding [1689]. Ed. Peter Nidditch. Oxford 1975, Bk. IV, ch. II (S. 531): „Thus the mind perceives that *White* is not *Black*, that a *Circle* is not a *Triangle*, That *Three* are more than *Two* and equal to *One* and *Two*. Such kinds of Truths, by the Mind perceives at the first sight of the *Ideas* together, by bare *Intuition*; without the intervention of any other *Idea*; and this kind of Knoweldge is the clearest and most certain, that human Frailty is capable of."

logische Frage behandelt, der dem Porblemhintergrund unabhängig ist von jeglicher kontrafaktischer Imagination.[310] Bei dieser Art von Frage wird etwas, das eingetreten ist, als nicht existent imaginiert. Die zweite Art scheint auf den ersten Blick ähnlich - zweitens: **(ii)** Wenn ***B*** geschehen ist, lässt sich dann ***B*** im nachhinein tilgen? Konkretiesiert im letzten Fall als die Frage danach, ob Gott einer Frau, die ihre Jungfräulichkeit verloren hat, wieder in den ursprünglichen Stand zurückversetzen könne, also inwiefern sich seine *potentia absoluta* gleichsam rückwirkend auch auf die Vergangenheit erstreckt – er bei der Frau nicht nur *iuxta meritum* die verlorene Jungfräulichkeit wieder herstellen könne, sondern auch *iuxta carnem.* Zumindest nach den Auffassungen über Gottes Eigenschaften handelt es sich um sehr diffizile Fragen, aber auch im Blick auf die Marienlehre, nämlich als Frage, ob es möglich ist, dass eine nicht mehr jungfräuliche Maria Jesus Christus als Jungfrau empfangen haben kann. Das Beispiel geht auf den Kirchenvater Hieronymus zurück,[311] der bemerkt, dass Gott zwar alles könne, aber einer Jungfrau, die ihre Jungfräulichkeit verloren hat, könne er nicht in ihren ursprünglichen Zustand bringen; er könne ihr allein die ‚Strafe' erlassen. Ausführlich und kritisch setzt sich Petrus Damiani (1007-1072) mit dieser Behauptung auseinander.[312]

Bei Damiani ist diese Erörterung zwar letzlich eingebunden in seine allgemeinen Überlegungen hinsichtlich der Grenzen der menschlichen Wissens, nicht zuletzt der Logik, hin-

---

[310] Hierzu u.a. Jean-François Bonnefoy, La Question Hypothétique Utrum si Afdam non peccasset [...] au XIII[e] siècle. In: Rivsita española de teología 14 (1954), S. 327-368, Dominic J. Unger, Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (1235-1253), on the Reason for Incarnation. In: Franciscan Studies 16 (1956), S. 1-36, sowie Walter H. Principe, Guerric of Saint-Quentin, O.P. on the Question *Utrum Filius Dei esset incarnatus si homo non pecccasset*? In: Carlos-Josaphat Pinto de Olieveitra (Hg.), *Ordo Sapientiae et Amoris*. Image et message de saint Thomas D'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et droctrinales. Fribourg 1993, S. 509-537.

[311] Vgl. Hieronymus, Ad Eustochium, Ep. 22, 5 (*PL* 22, S. 397): „Audentor loquor: cum omnia Deus possit, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non valet coronare curruptam."

[312] Vgl. Petrus Damiani, De divinia omnipotentia, I (*PL* 145, Sp. 595-622, hier Sp. 596C): „Unde processit, et quod nunc occurrit mentoriae: utrum Deus possit reparare virginem post ruinam. Nam dum aliqunado, ut meminisse potes, uterque discumberemus ad mensam, illudque B. Hieronymi sermocinantibus deveniret in medium; audenter, ait, loquor: cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare a poena, sed non valet coronare corruptam." - Vgl. zur Diskussion neben M. Andreoletti, Libertá e valori nel volontarismo di S. Pier Damiani. In: Giornale di metafisica 15 (1960), S. 297-320, vor allem Robert MacArther and Michael Slattery, Peter Damian and Undoing the Past. In: Philosophical Studies 25 (1974), S. 137-141, Peter Remnant, Peter Damian: Could God Change the Past? In: Canadian Journal of Philosophy 8 (1978), S. 259-268, Lawrence Moonan, Impossibility and Peter Damian. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 62 (1980), S. 146-163, Irven M. Resnick, Peter Damian on the Restoration of Virginity: A Problem for Medieval Theology. In: The Journal of Theological Studies N.S. 39 (1988), S. 125-134, sowie Id., Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's *De divina omnipotentia*. Leiden/New York/Köln 1992, S. 77-111.

sichtlich der Erkennbarkeit Gottes. Er gilt zwar als scharfer Antidialektiker, doch kann die Entgegensetzung von Dialektikern und Antidialektikern nie mit der Konsequenz gemeint sein, daß die Antidialektiker die Dialektik vollkommen ablehnten – und das gilt denn auch Damiani.[313] Der wie die andere ihrer Kritiker Unterricht in der Dialektik, der *ars disserendi*, erhalten hat und sie – wenn auch weitaus weniger elaborieter als ein Abaelard (1079–1142) – sie auch anzuwenden wußten. Gemeint ist wohl immer nur ihr Gebrauch, genauer ihr *abusus in theologicis* und bei der *interpretatio scripturae sacrae*. Das schließt freilich weder aus, dass die in den Argumentationen verwendeten Schlußregeln oftmals recht elementar sind, man darf zudem den Gebrauch der Logik nicht an späteren Maßstäben logische Strenge messen, noch schließt es weitgehende Unkenntnis der logischen Regeln aus.[314]

Hier genügt das Grundgerüst der Überlegungen Damianis dafür, dass bei Gottes *absoluta potentia* auch keine Grenzen bei der ‚rückwirkenden' Korrektur des‚Vergangenen' gegeben seien - anders als etwa im Blick auf die Bildung juristischen Fiktionen. Nach einer Deutung folge aus der Behauptung des Hieronymus in Damianis Sicht eine Beschränkung, eine Unmöglichkeit (*impossibilitas*) der göttlichen Allmacht.[315] Seine Argumentation besteht darin, dass Gott entweder nicht kann, was er nicht will, oder er nur das will, was er tut; daraus folgt dann, Gott könne nichts anderes tun als das, was er tatsächlich jeweils tut. Zur Konsequenze habe das, dass Gotte es heute deshalb nicht zum Beispiel regnen lasse, weil er es nicht könne. Dies und vieles andere mehr tue Gott deshalb nicht, weil er es nicht wolle, und weil er es nicht will, so könne er es auch nicht. Der von Damianai unterstellten Annahme zufolge bedeutet das, dass Gott im Fall der Restituierung der Jungfräuklichkeit etwas deshalb nicht kann, weil er es nicht will.[316] Daraus folge, dass Gott alles das, was er nicht wirklich tut,

---

313 Hierzu jetzt die Untersuchungen von André Cantin, *Ratio et Auctoritas* de Pierre Damien à Anselme. In: Revue des Études Augustiniennes 18 (1972), S. 152-179, Id., Sur quelques aspects des disputes publiques au XI^{e} siècle latin. In: Etudes de civilisation médiévale IX^{e}- XII^{e} siècles.Paris 1974, S. 89-104, Id., Saint Pierre Damien et la cultire de son temps. In: Studi Gregoriani 10 (1975), S. 245-285, schließlich Id., Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072), Spoleto 1975.

314 Hierzu die pointierte Untersuchung von Theodor G. Bucher, Petrus Damiani - ein Freund der Logik? In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 36 (1989), S. 267-310.

315 Vgl. Petrus Damiani, De divinia omnipotentia, I, (Sp. 596).

316 Vgl. ebd. (Sp. 597): „[…] Deum non ob aliud hoc non posse, nisi quia non vult. Ad quod ego: Si nihil, inquam, potest Deus eorum, quae non vult: nihil autem, nisi quod vult, facit; ergo nihil omnino potest eorum facere, quae non facit. Consequens est itaque, ut libere fateamur, Deum hodie idcirco non pluere, quia non potest; idcirco non occidere injustos, ideo non ex eorum oppressionibus liberare sanctos. Haec, et alia multa idcirco Deus non facit, quia non vult, et quia non vult, non potest; [...]."

auch nicht tun könne – und das ist für Damiani eine *absurde* und *lächerliche* Konsequenz.[317] Das Können Gottes falle somit nach Damiani mit seinem tatsächlichen Tun zusammen. An späterer Stelle äußert Damiani dann die Ansicht, dass Gott sowohl *iuxta meritum* die verlorene Jungfräunlichkeit wider herstellen könne als auch *iuxta carnem*.[318] Das letzte folge daraus, dass Gott den gesamten Körper habe entstehen lassen und daher auch Gewalt über jeden seiner Teile besitze.[319] An anderer Stelle nimmt er die jungfräuliche Geburt Marias als Faktum und entwickelt ein *a maiori ad minus*-Argument: Wenn es Gott sogar einrichten könne, daß eine Frau nach dem Geburt ihres Sohns die Jungfräulichkeit bewahre, so könne er es auch machen, dass eine gefallene Frau, die noch nicht geboren sei, wieder zur Jungfrau werde.[320]

Wie auch immer die Argumentation Damianis strittig und angreifbar sein mochte – das Urteil des Aquinaten ist beispielsweise anders[321]: Damiani ist ein Beispiel dafür, dass es mittelalterliche Theologen gegeben hat, nach denen die *potentia absoluta Dei* uneingeschränkt gilt.[322] Freilich hat es auch Theologen und Philosophen gegeben, die in solchen Korrekturen dessen, was ‚vergangen' ist, gerade die Grenzen göttlicher Allmacht sehen.[323]

---

317 Vgl. ebd. (Sp. 597): „[...]; sequitur ergo, ut quidquid Deus non facit, facere omninonon possit. Quod profecto tam videtur absurdum, tamque ridiculum, ut non modo omnipotenti Deo nequeat assertio ista congruere, sed ne fragili quidem homini valeat convenire. Multa siquidem sunt quae nos non facimus, et tamen facere possumus."

318 Vgl. ebd., c. III (Sp. 600): „Virginem esse suscitari post lapsum duobus intelligitur modis: aut scilicet juxta meritorum plenitudinem, aut jucta carnis integritatem."

319 Vgl. ebd. (Sp. 601): „[...]. Enimvero qui corpus ipsum de tenuissimo seminis liquore compegit, in humane formae speciem per varia membrorum lineamenta distinxit, ad summam necdum existentem condidit creaturam, existentremjam non poterit recuperarevitiatum? Fateor plane, fateor, nullumque timens cavillatoriae contentionis obloquium constanter affirmo; quia valet omnipotens Deus multinubam quamlibet vireginem reddere, incorruptionisque signaculum in ipsa ejus carne, sicut ex materno egressa est utero, reparare."

320 Vgl. ebd., c. X (Sp. 611): „Et certe mirabilius est, et valede praecellentius virghinem incorruptam manere post partum, quam corruptam ad virginale decus redire post lapsum; quia et majus est, quemlibet clausis januis ingredi, quam eas, quae patuerint, januas claudi. Si ergo natus ex Virgine Redemptor noster [...], quod majus est, et longe praestantius, fecit; quod minus est, corruptam quamlibet redintegrare non poterit? Potuit Deus homo ex homo ex utero virginali, salva virginate, proceder; non poterit violatae virginitatis dispendium reparare? Quomodo ergo restauratur homicida, ut post dignam poenitentiam jam non sit homocida, ut post dignam poenitatiam jam nin sit homicida?" Usw.

321 Nach ihm könne Gott die Vergangenheit nicht in dieser Weise ändern, vgl. Id., Quaestiones quodlibetales, V, q. 2, art 1, resp.

322 Zur Konzeption der *potentia absoluta* und *ordinata* Gottes vgl. u.a. K. Bannach: Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei W. v. Ockham. Wiesbaden 1975, Francis Oakley: Omnipotence, Convenant, and Order. Ithaca 1984, Luca Bianchi: Omnipotenza Divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo. In: Medioevo [Padua] 10 (1984), S. 105-153, L.A. Kennedy, The Fifteenth Century and Divine Absolute Power. In: Vivarium 27 (1989), S. 125-152, William J. Courtenay,

Der Unterscheid zwischen der Frage nach **(i)** – also: Was wäre passiert, wenn nicht ***B***, insonderheit ***A*** ? - und der nach **(ii)** – also: Wenn ***B*** geschehen ist, lässt sich dann ***B*** im nachhinein tilgen? - lässt sich so zusammenfassen: Während bei der ersten Art der Frage nur die Existenz von etwas, das existiert, imaginierend verneint wird und das Beispiel so ist, dass es sich um eigen theologische Frage handelt, die einer Einkleidung als kontrafaktische Imagination letztlich nicht bedarf, stellt die Art der Frage **(ii)**, also inwieweit das, was geschehen ist, ungeschehen gemacht werden kann, selbst keine kontrafaktische Imagination dar. Es handelt sich vor dem Hintergrund einer bestimmten epistemischer Situationen um eine mehr oder weniger offene Frage.

4. Kontrafaktisches Imaginieren im Rahmen der Autorisierung von Wissen interpretatorischer und nichtinterpretatorischer Art

Eine Frage, die sich angesichts der angesprochenen kontrafaktischen Imaginationen stellt, ist die nach den Anfängen ihrer Verwendung. Was ihren speziell christlichen Argumentationskontext oder ihre Verwendung bei Fragen der Hermeneutik betrifft, habe ich keine früheren als solche bei Augustinus gefunden – aber das besagt nicht viel; zumal sie bereits im Leittext der Christen, dem Neuen Testament, sich zu finden scheinen – etwa das *Haben als hätte man nicht* (1 Kor 7, 29–31); bei Joh 8, 39: *Wenn ihr Kinder Abrahams wäret, dann tätet ihr Abra-*

Capacity and Volition: A History of the Distinctions of Absolute and Ordained Power. Bergamo 1990, auch Tamar Rudavsky (Hg.): Divine Omniscience and Omnipotence in the Middle Ages. Dordrecht/Boston/Lancaster 1985, Angela Vettese (Hg.): Sopra la volta del mondo. Omnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna. Bergamo 1986; zur Rolle der *potentia absoluta* in der 'neuen Philosophgie' des 17. Jahrhunderts etwa bei Descartes und den Cartesianern oder bei Robert Boyle gibt es eine umfangreiche Literatur, vgl. u.a. J.E. McGuire: Boyle's Conception of Nature. In: Journal of the History of Ideas 33 (1972), S. 523-542, auch Rainer Specht: Naturgesetz und Bindung Gottes. In: Jan P. Beckmann et al. (Hg.): Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen. Hamburg 1987, S. 409-423. – Zur Aufnahme dieses Konzept in der politischen Theorie der Zeit u.a. Francis Oakley, Jacobean Political Theory: the Absolute and Ordinary Powers of the King. In: Journal of the History of Ideas 29 (1968), S. 323-346; hinsichtlich des Papstes John Marrone, The Absolute and Ordained Powers of the Pope: An Unedited Text of Henry of Ghent. In: Mediaeval Studies 36 (1974), S. 7-22.

323 Vgl. u.a. William J. Courtenay, John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past. In: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 39 (1972), S. 224–256, und 40 (1973), S. 147–174.

hams Werke, ist aufgrund der uneinheitlichen Textzeugen nicht sicher, ob es sich um einen Irrealis (und nicht um einen *Indifferentialis*) handelt.[324]

Dass solche Imaginationen noch älter sind, ist keine Frage[325] – bekannt ist Imagintation des Aristoteles: Wer ein Haus baue tue genau das, was die Natur *tun würde*, wenn sie Häuser gleichsam ‚wachsen' ließe, womit ausgedrückt sein solle, dass ‚Kunst' und ‚Natur' in bestimmter Hinsicht ähnlich seien (*ars imitatur naturam*), wenn man so will, dann ist das artifizielle Produzieren erst dann nachvollziehbar, wenn es in der ‚Sprache' des natürlichen gefasst wird.[326] Nur erwähnt sei, dass bei Thomas von Aquin diese kontrafaktsche Imagination nicht mehr möglich zu sein scheint. Die *imitatio* beziehe sich allein darauf, was die Natur auch wirklich hervorzubringen vermag[327] und das ist es nun genau nicht, denn das Haus ist (allein) ein Produkt der Kunst.[328]

Auch ist es keine Frage ist, dass solche kontrafaktsichen Imagintation der Antike auch in der kognitiven Funktion besitzen können, die sich bei Augustin findet. Und es ist wohl auch nicht fraglich, dass ihm einige solcher Verwendungen zugänglich gewesen sein mochten. Auch wenn die christliche Vorstellung der *körperlichen* Wiederauferstehung zu den zen-

---

[324] Dazu u. a. Michael Mees: Realer oder irrealer Kondizionalsatz in Joh 8:39? in: New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis. Hrsg. von Eldon J. Epp und Gordon D. Fee, Oxford 1981, S. 119–130.

[325] Zu den Anfängen als Instrument begrifflichen Denkens sowie dem Versuch, verschiedene Funktionen zu unterscheiden, Tilmann Krischer: Die Rolle der irrealen Bedingungssätze in der Geschichte des griechischen Denkens. In: Glotta 57 (1979), S. 39–61; Burkhard Gladigow, Mythische Experimente – experimentelle Mythen. In: Faszination des Mythos: Studien zur antiken und modernen Interpretationen. Hrsg. von Renate Schlesier, Basel, Frankfurt 1985, S. 61–85; es scheint – abgesehen von der Konzentration auf syntaktische Aspekte – kaum Untersuchungen zum Irrealis in griechischen und römischen philosophischen und wissenschaftlichen Texten zu geben. Zu kontrafaktischen Annahmen in der antiken Mathematik die Hinweise bei Jens Hørup, Existence, Substantiality, and Counterfactuality – Obersvations on the Status of Mathematics According to Aristotle, Euclide and Others. In: Centaurus 44 (2002), S. 1-31.

[326] Vgl. Aristoteles: *Phy* II, 8 (199^{a1}2-15): *οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὡς νῦν ὑπὸ τῆς τέχμης.* – Allerdings findet sich bei Aristotels auch die Analogie zwischen menschlichem Handeln und dem Handeln der Natur als ihre teleologiche Einrichung, hierzu mit weiteren Hinweisen Herbert Granger, Aristotle on the Analogy Between Action and Nature. In: Classical Quarterly 43 (1993), S. 168-176.

[327] Vgl. Thomas, Summa contra gentiles [1259-64]. Ediderunt, transtulerunt, adnotationibus instruxerunt Karl Albert et Paulus Engelhardt cooperavit Leo Dümpelmann. Darmstadt 2001, II, 75, ad 3 (S. 242): "In his autem quae possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam […]."

[328] Ebd.: "[…]: sicut domus omnis est ab arte." Vgl. mit einem etwas anderen Ton in Thomas, In octo libros Physicorum Aristotelis exposito [1269-70], II, l. 13, ad 3 (*Opera Omnia*, XVIII, ed. Vives, S. 292-709, hier S. 374):, wo es zu der Aritsotels-Passage heißt: „Et dicit quod ars quaedam facit quae natura non potest facere, sicut domum, et alia jhusmodi."

tralen Punkten des Dissenses mit der antiken Philosophie gehörte,[329] dürfte das für die Wahl kontrafaktischer Imaginationen der Vergegenwärtigung kaum ausschlaggebend gewesen sein. Ein älteres Szenario, das mitunter und noch anhaltend für Verwirrung gesorgt hat,[330] ließe sich womöglich ebenfalls als kontrafaktische Imagination deuten: dass Laktanz (260 – nach 313) in seiner umfangreichen Verteidigungsschrift *Divinae Institutiones* dem an anderer Stelle wegen seiner ‚atomistischen' Welterklärung heftig gerügten Lukrez (97–55) *direkt* eine Verteidigung der Sache Christi (*uictrix causa*) in den Mund legt.[331] Derjenige, der ein Elogium auf Epikur (341–270), *delirius Epicurus*,[332] verfasst hat (und das ein halbes Jahrhundert vor Christi Geburt!), verfasst ein solches auf Christus nach der Imagination: Lebte Lukrez heute, so würde er das, was er Zustimmendes zu Epikur sagt, über Christus sagen; er sehe ein, dem falschen Lehrer gefolgt zu ein; denn allein Christus sei der *magister verus*, der *doctor perfectus in verbis et factis*.

---

[329] Neben Henry Chadwick: Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body. In: Harvard Theological Review 41 (1948), S. 83–102, den Überblick u. a. bei Caroline Walker Bynum: The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336, New York 1995; ferner Richard Heinzmann: Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre, Münster 1965.

[330] Hierzu auch Maurice Testard: Epicure et Jésus-Christ. Observations une lecture chrétienne de Lucrèce par Lactance. In: Revue des études latines 75 (1997), S. 200–218.

[331] Vgl. Laktanz: Divinae Institutiones, VII, 27, 6. – Allerdings dürfte eine andere Deutung erforderlich sein bei der ebenfalls nicht leicht zu analysierenden Nachbildung des Epikur-Elogiums in *Adversus nationes* [307–310] I, 38, des Arnobius, der als Lehrer des Laktanz gilt, in seiner Darstellung von Christus als *sapiens perfectus* der Naturphilosophie; hierzu Wolfgang Schmid: Christus als Naturphilosoph bei Arnobius. In: Erkenntnis und Verantwortung. Hrsg. von Josef Derbolav und Friedhelm Nicolin, Düsseldorf 1960, S. 264–284. Bei Arnobius (VII, 9) findet sich am Ende ein sprechendes Tier (Rind), das sich direkt an die Götter wendet und sich über die Inhumanität des Tieropfers beklagt; sicherlich ist nicht jede (allegorische) Personifikation (*fictio personae*, *prosopopoeia*) eine kontrafaktische Imagination – vielleicht aber in diesem Fall, indem damit bestimmte Ähnlichkeiten zwischen den Geschöpfen unterstrichen werden soll (die Sprache galt durchgängig als Proprium des Menschen). Eine andere Auffälligkeit (I, 57) ist, dass Arnobius mittels der Zeugnislehre sich gegen den Vorrang des Altersbeweises wendet: das zeitlich näherliegende Zeugnis sei (grundsätzlich) glaubwürdiger als das ältere; beim Christentum nun als einer ‚neuen' Religion verfüge man über ‚neuere' Zeugen, wohingegen man beim schon länger Vergangenem stärker auf Vermutungen angewiesen sei, wobei *fictiones* eine größere Rolle spielten.

[332] Vgl. Laktanz, Divinae Institutiones, II, 8, 49 sowie VI, 12, 30. Zur kritischen Wahrnehmung Epikurs auch bei anderen christlichen Autoren des 2. bis 4. Jhs., ohne allerdings auf dieses Stelle einzugehen, Jochen Althoff: Zur Epikurrezeption bei Laktanz. In: Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Hrsg. von Therese Fuhrer und Michael Erler, Stuttgart 1999, S. 33–53.

Schwierig gestaltet sich die Suche nicht zuletzt deshalb, weil oftmals unklar ist, mit welchen Schriften der Kirchenvater *direkt* vertraut gewesen ist.[333] In Platons *Protagoras* kommt es im Rahmen der Erörterung des Konzepts der *ἀρετή* zu einer in der Forschung vergleichsweise wenig beachteten,[334] aber auch nicht leicht einzuschätzenden Interpretation eines Simonides-Gedichts. Die entsprechende Passage erscheint als zweigeteilt: Zunächst weist Protagoras auf einen ‚Widerspruch' zwischen der ersten und und der zweiten Strophe des Gedichts hin. In diesem Zusammenhang sagt er zu Sokrates, es sei ein wichtiges Element der Erziehung (*παιδεία*), auch in der Deutung von Gedichten ‚stark' (*δεινός*) zu sein.[335] Dann bietet Sokrates eine längere Interpretation des Gedichts, wobei er auf die *διάνοια* des Simonides zielt. Das Urteil des Sokrates ist am Ende offenbar dem des Protagoras eher entgegengesetzt und kulminiert in seiner Feststellung: Einige meinen, der Dichter würde das eine sagen, andere meinen etwas anderes; wenn sie es weiter erörtern, könnten sie die Sache nicht entscheiden (*ἐξελέγξαι*).[336] Den Grund scheint Sokrates just darin zu sehen, dass es nicht möglich sei, den Dichter darüber zu befragen.[337] Das ähnelt der Schriftkritik Platos; nur han-

---

[333] Zu den Grundlagen von Augustins philosophischer Lektüre auch Aimé Solignac: Doxographies et manuels dans la formation de saint Augustin. In: Recherches Augustiniennes 1 (1958), S. 113–148.

[334] Vgl. u. a. Joseph Reber, Platons Kritik eines Liedes des Simonides. In: Zeitschrift für das Gymnasialwesen 20 (1866), S. 417–428, Hermann Gundert, Die Simonides-Interpretation in Platos *Protagoras*. In: *'Ηρμηνεία*. Festschrift für Otto Regenbogen, Heidelberg 1952, S. 71–93, Leonard Woodbury, Simonides on *ἀρετή*. In: Transactions of the American Philological Association 84 (1953), S. 135–163, Ian M. Crombie: An Examination of Plato's Doctrines. London 1962, Vol. I, S. 232-245, William K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy. Cambridge 1975, Vol. IV, S. 213-235, H. S. Thayer, Plkato's Quarrel With Poetry: Simonides. In: Journal of the History of Ideas 36 (1975), S. 3-26, Dorothea Frede, The Impossibility of Perfection: Socrates' Criticism of Simonides' Poem in the *Protagoras*. In: Review of Metaphysics 39 (1986), S. 729–753, Nickolas Pappas, Socrates' Charitable Treatment of Poetry. In: Philosophy and Literature 13 (1989), S. 248-261, Anne Carson, How Not to Read a Poem: Unmixing Simonides From *Protagoras*. In: Classical Philology 87 (1992), S. 110–130, Hartmut Westermann, Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpreten: Zur Theorie und Praxis der Dichterauslegung in den platonischen Dialogen. Berlin/New York 2002, S. 233–268, Han Baltussen, Plato *Protagoras* 340–348: Commentary in the Making? In: Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries, Vol. I. Hrsg. von Peter Adamson u. a., London 2004, S. 21–35.

[335] Vgl. Platon: Protagoras, 338e.

[336] Vgl. ebd., 347e.

[337] Mehr oder weniger indirekt findet sich das immer wieder ausgedrückt, nur ein Beispiel: Giovanni Boccaccio (1313–1375): De genealogiis deorum gentilium libri [1350–60]. A cura di Vincenzo Romano, Bari 1951, I (S. 8), wo darüber geklagt wird, das es sehr schwer sei, den unter der Hülle der antiken Mythen verborgenen Sinn zu ermitteln. Da die Autoren bereits lange verstorben seien, könne man ihn, den eine harte Schale verberge, kaum genauer bestimmen; der Grund liege darin, dass allein die mit ihren Namen versehenen Schriften zurückgeblieben seien und somit der Sinn ihrer Schriften allein dem Urteil der Nachgeborenen überlassen sei: „Veteres quippe, relictis lit-

delt es sich hier um die Perspektive des *Lesers*, wohingegen das Problem bei der Kritik im *Phaidros* aus der Sicht des angehenden *Verfassers* einer Schrift erscheint. In Platons *Protagoras* findet sich zwar nicht die kontrafaktische Imagination, dass der abwesende Dichter anwesend sei, aber der Dialog hätte einen Ansatz für eine solche Imagination geben können. Ohne die Anwesenheit des Dichters kann sein Gedicht zwar rezitiert werden, aber es scheint wenig Sinn zu machen, sich über die Interpretation seines Gedichtes zu streiten. Sokrates selbst hätte vermutlich nicht zu einer solchen kontrafaktischen Imagination gegriffen, denn in der *Apologia* ist er der Ansicht, dass die Dichter nicht zur Interpretation ihrer eigenen Werke in der Lage seien.[338]

Nun ist es allerdings überaus zweifelhaft, inwieweit Augustin über direkte Kenntnisse dieses Werks verfügt hat. Ihm zuschreibbar wäre unter Umständen die Kenntnis zweier älterer kontrafaktischer Imaginationen, so er seinen Cicero gelesen hat.[339] Auf das erste Beispiel spielt Augustin im letzten Buch von *De civitate Dei* an:

> Etliche von uns, die Plato wegen seines glänzenden Stils lieben, sagen, er habe auch über die Totenauferstehung ähnlich wie wir gedacht. Doch bemerkt Tullius in seinen Büchern über den Staat von den diesbezüglichen Ausführungen Platos, er habe wohl mehr gescherzt als wirklich die Wahrheit sagen wollen. Plato läßt da nämlich einen Menschen wiederaufleben und Anschauungen vortragen, die mit seinen Lehrmeinungen übereinstimmen.[340]

Gemeint ist der Jenseitsmythos in der *Politeia*, und zwar als eine Vision eines (Schein-)Toten, nämlich des pamphylischen Soldaten mit dem Namen Er. Bei Cicero spielt Augustin auf *De republica* an, ein Werk, das vermutlich im 7. oder 8. Jahrhundert verloren ging und erst 1819 als Palimpsest teilweise wieder zum Vorschein kam. Offenbar hat Cicero Bedenken hinsichtlich *dieser* kontrafaktischen Imagination in der *Politeia*, und er deutet sie als ‚Scherz'. Nach Macrobius (4. Jh.) habe er deshalb seine eigene Imagination *Somnium Scipionis* in einen Traum gekleidet,[341] die – wie man vermuten könnte – sich einer bestimmten Kritik weniger ausgesetzt sah.[342] Das hätte Augustin zu eigenen Imaginationen inspirieren können. Ähnliches gilt für das zweite Beispiel.

---

teris suis nominibus insignitis, in viam universe carnis abiere, sensusque ex eius iuxta iudicium post se liquere nascentium, quorum quot sunt capita, fere tot inveniuntur iudicia."

338 Vgl. Platon, Apologia, 22a–b.

339 Die Zeugnisse hierfür finden sich gesammelt bei Maurice Testard: Saint Augustin et Cicéron, 2 Bde., Paris 1958.

340 Augustin: De civitate Dei [413–26], XXII, 28 (= Cicero: rep., VI, 4).

341 Vgl. Macrobius, somn., 1, 1, 9 (= Cicero: rep., VI, 6) sowie 1, 2, 1 (= Cicero: rep., VI, 7).

342 Allerdings stellen sich eine Reihe von Deutungsproblemen hinsichtlich der Motive Ciceros und der Art des (mantischen) Traumes, hierzu Herweg Görgemanns: Die Bedeutung der Traumeinklei-

In *De Natura deorum* zitiert Cicero aus der weitgehend verlorenen Schrift *De Philosophia* des Aristoteles[343]: Danach imaginiert er Menschen, die immer unter der Erde gelebt hätten und die ans Tageslicht kämen und sich konfrontiert sähen mit dem Lauf der Gestirne auf ihren in Ewigkeit festgesetzten Bahnen – „wenn sie dies alles sähen, würden sie gewiß glauben, daß es Götter gibt und daß diese gewaltigen Werke göttlichen Ursprungs sind“.[344] Die Passage gilt als eine nahezu wörtliche Übertragung aus den verlorenen Teilen von *De Philosophia*. Allerdings erscheint angesichts der verschiedenen antiken Zeugnisse, die sich auf diese Passage zu beziehen scheinen, nicht klar, inwiefern bereits Aristoteles das in der Gestalt einer kontrafaktischen Imagination vorgetragen hat. Auf mögliche Anspielungen auf Platons Höhlen-Gleichnis braucht hier nicht eingegangen zu werden, auch nicht auf die Stelle in den *Nomoi* (966e-976c) wo Platon sagen lässt: Anders als es die große Menge glaube, würden die Astronomen gerade nicht zu Atheisten (*ἀθέους γίγνεσθαι*), denn sie nehmen in der Ordnung des Himmels nicht den blinden Zwang, sodnern den Plan eines Wilelns,d er auf das Gute gerichtet sei.

Worüber man hingegen Sicheres sagen kann, ist über die Wirkung Augustins. Der Typ kontrafaktischer Imagination aus *De vera religione* ist in seiner christlichen Version mehr oder weniger direkt aufgenommen worden. Direkt fraglos bei Petrarca (1304–1374), der

---

dung im *Somnium Scipionis*. In: Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik NF 2 (1968), S. 46–69 sowie Filippo Lucid, Funzione divinatoria e razionalismo nel *Somnium Scipionis*. In: Rivista di Cultura Classica e Medioevale 31/32 (1979/80), S. 57–75. – Zur Bekanntheit des *Somnium Scipionis* vgl. B. Munk Olsen, Quelques aspects de la diffusion du Somnium Scipionis de Cicéron au Moyen Age. In: Studia romana in honorem P. Krarup septugenarii. Odense 1976, S. 146-153, Hubert Sylvestre, Note sur la survie de Macrobe au moyen age. In: Classica et medievalia 24 (1963), S. 170-180, vor allem Jetzt Ierne Caiazzo, Lectures ‚édiévales de Marbobe: Les Glosae Colonienses super Marbrobium: Étude et édition. Paris 2002

[343] Vgl. Aristoteles: De Philosophia, fr. 13. – Zu dieser Schrift, gelegentlich auch zu dieser Passage, neben I. Bywater, Aristotle’s Dialogue ‚On Philosophy’. In: Journal of Phhilology 7 (1876), S. 64-87, u. a. Paul Wilpert, Die aristotelische Schrift „Über die Philosophie“. In: Autour d’Aristote. Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale, Lovain 1955, S. 99–116; ders.: Die Stellung der Schrift „Über die Philosophie“ in der Gedankenentwicklung des Aristoteles. In: The Hellenic Studies 77 (1957), S. 155–162; Mario Untersteiner: Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΣΟΦΙΑ di Aristotele. In: Rivista di Filologia 38 (1960), S. 337-362 und 39 (1961), S,. 121-159; Jean Pépin: L’interprétation du *De philosophia* d’Aristote d’après quelques travaux récents. In: Revue des Études grecques 77 (1964), S. 445–488; Anton-Hermann Chroust: The Concept of God in Aristotle’s Lost Dialogue *On Philosophy*. In: Emerita 33 (1965), S. 205–228; ders.: A Cosmological Proof for the Existence of God in Aristotle’s Lost Dialogue *On Philosophy*. In: The New Scholasticism 40 (1966), S. 447–463; Bernd Effe: Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift „Über die Philosophie“, München 1970, S. 88–94.

[344] Cicero: De nat. deo., II, 37, 95; Übersetzung Ursula Blank-Sangmeister.

nicht nur *De vera religione* durchgearbeitet, sondern auch diese Stelle annotiert hat.[345] So sagt er in *De vita solitaria*: Käme Caesar heute aus dem Hades zurück und würde er von Christus erfahren, so würde er den Glauben nicht verweigern. Täten nicht Augustus, die Scipionen und Pompeius dasselbe, fragt er kurz darauf.[346] In *De ignorantia* heißt es ebenso lakonisch: Hätten Platon oder Cicero die Lehre von Jesus Christus gekannt, so bestünde kein Zweifel (*nulla dubitatio*), dass sie konvertiert wären.[347] Ohne um Dichte bemüht zu sein, dienen kleinere und größere Sprünge durch die Zeit zur Illustration. Dabei zeigt sich, dass anstelle des theologischen Kontextes für die ‚Konversion' ein anderer wichtig wird, nämlich der des Umgangs mit den (menschlichen) Autoritäten.

In *De causis corruptarum artium* sagt Juan Luis Vives (1492–1540), selbst Aristoteles, bekäme er sie zu Gesicht, würde über die Dummheiten seiner Kommentatoren lachen: „[...]; profecto Aristoteles ipse, si nunc viveret, etiam si fuisset insolentissimus, cujusmodi non fuit nam multa modestiae ejus signa impressa sunt in illius libris, sed si arrogantissimus fuisset, istorum tamen stultitiam irrideret, ac castigaret: [...]."[348] Kontrafaktische Imaginationen finden sich in vergleichbaren Argumentationskontexten freilich schon früher; vor allem scheinen sie im Rahmen der gegebenen epistemischen Situation weithin verfügbar gewesen zu sein. Das zeigt sich an einem Beispiel, bei dem man solche Voraussetzungen nicht vermuten würde: Nach den gängigen Verlautbarungen in der Forschung zur Feindseligkeit Martin Luthers gegenüber der (heidnischen) Philosophie, insonderheit der des Aristoteles, möchte man es nicht meinen, doch ähnlich tönt es auch bei ihm.

Nicht nur scheut Luther sich nicht, den von ihm heftig getadelten Vertretern der scholastischen Philosophie entgegenzuhalten, dass er den Aristoteles besser als sie verstanden

---

345 Vgl. Francisco Rico: Petrarca y el „De vera religione". In: Italia medioevale e umanistica 12 (1974), S. 313–364, hier insb. S. 329 (Nr. 121).

346 Vgl. Petrarca: De vita solitaria [1346]. In: ders.: Prose. Hrsg. von G. Martellotti u. a., Milano, Napoli 1955, S. 286–591, hier S. 494: „[…] si hodie Iulius Cesar ab inferis remearet, animum illum potentiamque suam referens, et Rome, hoc est in patria sua vivens, ut hauddubie faceret, Cristi nomen agnosceret, diutius ne passurum credimus, […]. An si Cesar Augustus, si uterque Scipio Africanus, si magnus Pompeius, ut mille alios taceam, eiusdem cristiane fidei sacris initiati et in eadem urbe reviviscerent, […]."

347 Vgl. Petrarca: De sui ipsius et multorum ignorantia [1367–1371]. In: ders.: Prose, S. 710–767, hier S. 760: „[…] quod Cicero ipse cristianus fuisset, si vel Cristum videre, vel Cristi doctrinam percipere potuisset. De Platone enim nulla dubitatio est apud ipsum Augustinum, si aut hoc tempore revivisiceret. Aut dum vixit, hec futura prenosceret, quin cristianus fieret; […]." Wie aus diesem Werk auch hervorgeht, kannte Petraraca (über Cicero) zudem die Imagination des Aristoteles in seinem Werk *De Philosophia*.

348 Vives: De causis corruptarum artium [1531], lib. Quintus, cap II (Opera omnia, ed. Majansio, Tom. VI, S. 1–242, hier S. 188).

habe: „Aristoteles is mir so wol bekannt, als dir und deynes gleychen, ich hab yhn auch gelesen unnd gehoret mit mehrem Verstand, dan sanct Thomas odder Scotus, des ich mich on hoffart rumen, und wo es nodt ist, wol beweysen kann.“[349] Sowie im Blick auf die scholastischen Theologen: „Ich kann yhr Dialectica und Philosophia bas [scil. besser – „bass“ ist unregelmäßiger Komparativ zum Adverb „wohl“] denn sie selbs allesampt. Und weiß dazu fur war, das yhr keiner yhren Aristotelem recht verstehet, so will ich mich lassen prellen“[350] – gemeint ist der in der Zeit verbreitete Brauch, Menschen zum Spaß, aber auch zur Strafe auf einem straff gespannten Tuch in die Höhe zu schleudern[351] – oder:

> Haec autem opinio Thomae adeo sine scripturas et ratione fluctuat, ut nec philosophiam, nec dialecticam suam novisse mihi videatur. Longe enim aliter Aristoteles de accidentibus et subiecto, quam sanctus Thomas loquitur, ut mihi dolendum videatur pro tanto viro, qui opiniones in rebus fidei non modo ex Aristotele tradere, sed et super eum, quem non intellexit, conatus est stabilire.[352]

Es geht an dieser Stelle um die Substanz- und Akzidenz-Lehre des Aristoteles im Zusammenhang mit der Transsubstantiation beim Abendmahl: um die Akzidenzien, die aufhören zu existieren, wenn das Subjekt verschwindet. Luther wirft Thomas vor, dass er nicht allein versuche, Meinungen in Glaubenssachen aus Aristoteles zu entlehnen, sondern darüber hinaus auf das, was er nicht verstanden habe, zu bauen.[353]

Hierbei scheint er sich dann auch in der Überzeugung zu wähnen, die *interpretatio authentica* des Aristoteles auf seiner Seite zu haben, wie aus seiner kontrafaktischen Imagination in grob-deftiger Sprache hervorgeht: „Wenn aber Aristoteles solt lebendig solchs geho-

---

[349] Vgl. Luther: An den Christlichen Adel deutscher Nation: von des Christlichen standes besserung [...]. Vuittenberg s. a. [1520] (ND s. a.), fol. Lij [Werke, 6. Bd., S. 458].

[350] Luther: Sendbrief vom Dolmetschen [1530] (Werke, 30. Bd., 2. Abt., S. 632–646, hier, S. 635).

[351] Hierzu Andreas Wacke: Ein Unfall beim „Prellen“. Kulturgeschichte eines Volksbrauchs und Rechtsgeschichte der fahrlässigen Tötung. In: Rheinisches Museum für Philologie NF 122 (1980), S. 68–95.

[352] Luther: De captivitate Babylonica eccelsiae praeludium [1520] (Werke, 6. Bd., S. 497–573, hier S. 508). Aus der nicht geringen Anzahl weiterer Stellen oder Anspielungen auch ders.: Rationis Latomianae [1521] (S. 127): „Nam de Thomas Aquino an damnatus vel beatus sit, vehementissime dubito, citius Bonaenturam crediturus beatum. Thomas multa haeretica scripsit et datur est regantis Aristotelis, vastatoris piae doctrinae. Quid ad me, quod Bullarum Episcopus cum canonisavit?“

[353] Zur Beziehung, eher Nichtbeziehung, Luthers zum Aquinaten mit weiteren Hinweisen zur Literatur Otto Hermann Pesch: Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik: zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Mißverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen, Göttingen 1994, dort (S. 13-16) eine Zusammenstellung der Ausfälle Luthers gegenüber dem Aquinaten; auch Denis R. Janz: Luther on Thomas Aquinas: The Angelic Doctor in the Thought of the Reformer. Stuttgart 1989. Zum Thema auch Karl-Heinz zur Mühlen, On the Critical Reception of the Thought of Thomas Aquinas in the Theology of martzin Luther. In: Paul vaan Geest et al. (Hg.), Aquinas as Authority […]. Leuven 2002, S. 65-86.

ret haben, wurde er gesagt haben: ‚Welcher teuffel hat solche grobe esel vnd narren vber mein buch gefuret? Wissen doch die tolpel nicht, was ich sübstantia, sübiectüm oder praedicatum heiße‘.“[354] Die kognitive Funktion dieser Imagination ist bei Luther – aller verbalen Kraftakte zum Trotz – ähnlich wie bei anderen Beispielen desselben Typs. Ohne Frage hat sich Luhter oftmals überaus kritisch Aristoteles gegenüber äußert (etwa in der Heidelberger Disputation, wenn er als die gravierendsten Mängel der aristotelischen Auffassung die Ewigkeit der Welt und die Sterblichkeit der Seele geißelt[355] oder gegen eine Gnadenlehre in der Sprache der aristotelischen Ethik polemisiert)[356] und er ist in vielfacher Hinsicht maßgebend geworden für die protestantische Kritik am Eindringen der (heidnischen) Philosophie in Gestalt des Aristoteles in die Theologie und in Folge davon an der Vernachlässigung der Autorität der Heiligen Schrift: Sei es die Kritik in *Centuriae Magdeburgenses* an dem Nebel, den ein blinder Aristoteles verbreite‚[357] sei es mehr als hundert Jahre später in der *Unpartheiischen Kirchen- und Ketzergeschichte* Gottfried Arnolds (1666-1714), nach dem noch immer Aristoteles die Schulen und Universitäten beherrsche. Von den Scholastikern sei aristotelische Metaphysik mit der christlichen Theologie vermischt worden,[358] und er sieht gerade

---

[354] Luther: Eine Tischrede über die Transsubstantiation [1541] (Werke, 9. Bd., S. 443–445, hier S. 444).

[355] Massive Kritik findet sich in seiner *Disputatio contra scholasticam theologiam* von 1517, vgl. Luther: Disputatio contra scholasticam theologicam [1517] (Werke, 1. Bd., S. 221–228), wo es bündig heißt: „Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus. Immo theologus non fit nisi fiat sine Aristotele.“ Oder auch in: ders.: Zu den Sentenzen des Petrus Lombardus [1510/11] (Werke, 9. Bd., S. 28–94, z.B. S. 43): „Commentum illud de habitibus opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophie“, oder (S. 47): „sicut rancidae logicorum regulae somnium.“

[356] Hierzu auch Karl-Heinz zur Mühlen: Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der „Heidelberger Disputation“ von 1518. In: Lutherjahrbuch 48 (1981), S. 54–79.

[357] Vgl.: Decimateria Centuria Ecclesiasticae Historiae, continens Descriptionem Amplissmarvm Rervm in Regno Christi, quae Decimotertio post eius natiuitatem seculao acciderun [...]. Basileae 1574, S. 9: „Utque tenebrae efficerentur maiores, nebulis Aristoelicis lux divina non tantum apsersa, sed penitus obscurata est. [...] Nec sunt in illis ambitionis certa minibus res evolutae, sed magis implicite & perturbate. Quid enim caecus Aristoteles res verbi divini illuminaret? Extincate itaque dexteritate ac perspicuitate docendi, etiam facilitas discendi amissa est […]. Ac docuit ipsa historia, veritatem divinam usque a deo istis spinosis rixis, & monstrosis terminis, labefactant & amissam esse, ut plerique neglectis Biblis sacris, Aristotelis veluti Prophetam aut Apostolum sanctum inprimis colerent. […] Ille vero eximii, angelici, seraphici Theologi gloriam merebatur, qui Aristotelem, aut hominem scripta plenis bucsis sonare & crepare posset.”

[358] Vgl. Arnold: Fortsetzung und Erläuterung Oder Dritter und Viedter Theil der unparheyischen Kirchen- und Ketzler-Historie Bestehend In Beschreibung der noch übrigen Sreitigkeiten im XVIIden Jahrhundert. Nebst den Supplementis über alle vier Theile. Franckfurt am Mayn 1729, ebd., Th. IV, S. 407.

Melanchthon den Restaurator, durch den die Vernunft bzw. die aristotelische Philosophie erneut Eingang in die reformatorische Theologie gefunden habe.[359]

Gleichwohl ist Luther nicht der Verächter der aristotelischen Philosophie *in toto* gewesen, als der er dem 16. und 17. Jahrhundert erscheint, wo man angesichts der Haltung gegenüber der aristotelischen Philosophie immer wieder versuchte, die beiden protestantischen Kirchenväter, Luther und Melanchthon, gegeneinander auszuspielen.[360] Nicht selten reichen solche Urteile bis in die jüngere Vergangenheit, wenn man sich mit einigen spitzen, aus dem Kontext gelösten Formulierungen des propheta germaniae begnügt und sie dann noch durch den Vergleich mit dem praeceptor germaniae gewichtet, der die Möglichkeiten auszuschöpfen schien, die sich einem Christen seiner Zeit boten, ein Freund der Philosophie, vor allem der aristotelischen zu sein: Melanchthons Jugendtraum war die Neuübersetzung und Edition des Aristoteles,[361] und im rüstigen Alter hat er sich selbst mehr denn je als *homo peripateticus* gesehen. Ähnlich dürfte sich auch der frühe Luther – eingebunden im humanistischen ‚Zeitgeist' – eine gegenüber den scholastischen Aristoteles-Deutungen bessere Interpretation von gediegeneren Übersetzungen des griechischen Textes erwartet haben.[362] So scheint er die neue Übersetzung des émigré und auch als Philosoph nicht unbedeutenden Johannes Argyropoulos (vor 1416–1487) benutzt zu haben,[363] bei dem immerhin mehrere Jahre Johannes Reuchlin (1455–1522) das Griechische erlernt hatte.

---

359 Vgl. ebd., S. 551 und S. 572.

360 Von den nicht wenigen Untersuchungen etwa Ernst Koch: Auseinandersetzung um die Autorität von Philipp Melanchthon und Martin Luther in Kursachsen im Vorfeld der Konkordienformel von 1577. In: Lutherjahrbuch 59 (1992), S. 128–159.

361 In einem Brief Melanchthons vom 22. 6. 1517 (CR III, Sp. 383).

362 Vgl. u. a. Helmar Junghans: Die *Probationes* zu den Philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation im Jahre 1518. In: Lutherjahrbuch 46 (1979), S. 10–59, insb. S. 29ff. sowie ders.: Der junge Luther und die Humanisten, Göttingen 1985, S. 153–158.

363 Zu ihm, allerdings nur als bedeutender Übersetzer Carlo Frati: Le traduzioni aristoteliche di G. Argiropulo. In: Bibliofilia. Rivista di storia del libro e di bibliografia 19 (1917), S. 1–25; ferner Giuseppe Cammelli: I dotti bizantini e le origini dell'umanesino, III: Giovanni Argiropulo, Firenze 1941; Deno J. Genakoplos: The Italian Renaissance and Byzantium: The Career of the Greek Humanist-Professor John Argyropoulos in Florence and Rome (1415–1487). In: Conspectus of History 1 (1974), S. 12–28; ders.: Constantinople and the West, Madison 1989, S. 911–113; Giuseppe Zippel: Storia e cultura del Rinascimento italiano, Padova 1979, S. 179–197; Arthur Field: John Argyropoulos and the ‚Secret Teaching' of Plato. In: Supplementum Festivum. Hrsg. James Hankins u. a., New York 1987, S. 299–326.

Luther hat das aristotelische Werk nicht nur gründlich gekannt – alles andere als unüblich in der Zeit, wollte man universitäre Karriere machen.[364] Wichtiger aber ist, dass auch ihm wie anderen in der Zeit kaum andere Möglichkeiten blieben, als auf die aristotelische Sprache und Gedankenwelt zurückzugreifen, wenn es darum ging, die Geheimnisse des Glaubens auszudrücken[365]**:** Um ‚Neues' sagen zu wollen, lagen nur die ‚alten Schläuche', die alten Ausdrucksmittel bereit, die freilich so aufzubereiten waren, dass man ‚ohne Gefahr in Aristoteles philosophieren' könne.[366] Bei einer Gelegenheit scheint der frühe Luther im Blick auf Aristoteles sogar eine Vorwegnahme der Formulierung der Maxime des Besserverstehens zu bieten, nämlich in der Weihnachtspredigt von 1514 über den *Johannes*-Prolog,[367] wo man sogar eine trinitarische, dynamische, relationale nichtaristotelische Ontologie zu finden vermeinte, die sich mehr oder weniger unbekümmert in aristotelische Sprache kleide.[368]

Nicht weniges von dem, was Luther in der Heidelberger Disputation moniert, gehört zudem zum mittelalterlichen Gemeingut durchgängig vorgetragener Einwände gegenüber dem Philosophen[369] – so untersagte beispielsweise nach Verboten von 1210 und 1215 Papst Gre-

---

[364] Als philosophischer Lektor las Luther in Wittenberg über die Nikomachische Ethik; allerdings wollte er, wie er in einem Schrieben bekundet, lieber die Heilige Schrift studieren, vgl. Luther in eindem Schreiben vom 17. 3. 1509 (Werke, Briefe 1. Bd., Nr. 5, S. 17).

[365] Zu einer Sammlung von Stellen bei Luther Gottfried Rokita: Aristoteles, Aristotelicus, Aristotelicotatos, Aristoteleskunst. In: Archiv für Begriffsgeschichte 15 (1971), S. 51–93; zu Luthers Rückgriffen auf Aristoteles in allen Lebenssituationen jetzt Eugenio Andreatta: Lutero e Aristotele, Padova 1996; auch ders.: Aristoteles als literarische Quelle Martin Luthers. In: Lutherjahrbuch 61 (1998), S. 45–52 sowie ders.: La critica di Lutero ad Aristotele nelle tesi e prove filosofiche della disputa di Heidelberg, Padova 1988; gegenüber der älteren Forschung wesentlich abwägender und der Komplexität des Umgangs Luthers mit der Autorität desAristoteles nachgebend und nachgehend Theodor Dieter: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Berlin 2001.

[366] Luther, Disputatio Heidelbergae [1518], Th. 29 (Werke, 1. Bd., S. 350–374, hier S. 355): „Qui sine periculo volet in Aristotele Philosophari, necesse est ut ante bene stulticetur in Christo."

[367] Hierzu Danneberg: Besserverstehen. – Eine eher ‚verharmlosende' Deutung des Gebrauchs der Autorität des Aristoteles durch Luther in dieser Predigt findet sich bei Stefano Leoni: Trinitarische und christologische Ontologie bei Luther: Wesen als Bewegung in Luthers Weihnachtspredigt von 1514. In: Lutherjahrbuch 65 (1998), S. 53–84, insb. S. 65ff.

[368] Ausgehend von den abwägenden Darlegungen bei Tuomo Mannermaa: Hat Luther eine trinitarische Ontologie? In: Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers. Hrsg. von Anja Ghiselli u. a., Helsinki, Erlangen 1993, S. 9–27 sowie Id., Hat Luther eine trinitarische Ontologie? In: Luther und die trinitarische Tradition: ökumenische und philosophische Perspektiven. Hrsg. von Joachim Haubach, Erlangen 1994, S. 43–60.

[369] Zu den Aristotelesverboten u.a. neben Martin Grabmann, I Papi del Duecento e l'Aristotelismo. I.: I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX. Romae 1941, die Übersicht bei Ferdinand van Steenberghen, Die Philosopbhie des 13. Jahrhunderts. München/Paderbon/Wien

gor IX 1231 das Lesen der naturwissenschaftlichen Schriften (*libri naturales*) des Aristoteles vor allem wegen der Lehre der Unerschaffenheit der Welt;[370] nicht zuletzt im Blick auf eine augustinisch geprägte Theologie erzeugen sie Konflikte, die bis zur unumwundenen Ablehnung reichen, freilich zumeist nur in spezieller Hinsicht etwa als *pessimus naturalis* oder *pessimus metaphysicus*.[371] Die Beispiele ließen sich leicht vermehren, zumal sich im Mittelalter wohl kein einziger (christlicher) Vertreter einer *duplex veritas* nachweisen lässt, wonach in der Philosophie etwas wahr sein könne, was in der Theologie falsch sei; das heißt niemand, der sich diese Auffassung selbst zuschreibt. So tritt sie denn immer nur als Fremdzuschreibung auf – wie bei den Verurteilungen von 1277, aber auch bei Luther (im Blick auf die Theologen der Sorbonne).

Aufschlussreicher ist denn auch hier, dass Luther erneut meint, den Aristoteles besser als diejenigen Philosophen zu verstehen, wenn sie den Stagiriten gegenüber solchen Vorwürfen interpretatorisch durch ein ehrerbietiges ‚Interpretieren' (*exponere reverenter*, *beniga inter-*

1977, S. 90-183, sowie mit Korrekturen René A. Gauthier, Notes sur les débuts (1225-1240) du premier ‚Averoisme'. In: Revue des scinces philosophiques et théologiques 66 (1982), S. 130-150.

370 Aus der Fülle der Untersuchungen etwa Ernst Behler, Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter, Paderborn 1965 sowie John D. North, Eternity and Infinity in Late Medieval Thought. In: L'Infinito nella Scienza. Hrsg. von G. Toraldo di Francia, Roma 1987, S. 245–255; Jozef B. Wissink: The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries, Leiden 1990; Richard C. Dales: Medieval Discussions of the Eternity of the World, Leiden 1990. Diese Untersuchungen sowie eine Reihe von Spezialstudien zu einzelnen Philosophen – wie etwa Rega Wood, Richard Rufus on Creation. The Reception of Aristotelian Physics in the West. In: Medieval Philosophy and Theology 2 (1992), S. 1–30; oder S. F. Brown, The Eternity of the World at Early Oxford. In: Mensch und Natur im Mittelalter. Hrsg. Albert Zimmermann und Andreas Speer, Berlin 1991, Bd. I, S. 259–280 – machen zugleich die Bandbreite deutlich, wie man versuchte, die aus der Bibel begründeten Auffassungen mit denen des Philosophen zu harmonisieren. Aegidius von Rom (1243-1316), der um 1270 anstößige Irrelehren der Philosphen zusammengestellte, war der Ansicht, dass alle Irrlehren des Aristoteles (allein) aus seiner Lehre der Ewigkeit der Welt rührten, vgl. Aegidius Romanus: Errores philosophorum III. Ed. Josef Koch. Milwaukee 1944, S. 14.

371 Vgl. u. a. Edward P. Mahoney, Aristotle as ‚The Worst Natural Philosopher' (*pessimus naturalis*) and ‚The Worst Metaphysician' (*pessimus metaphysicus*): His Reputation among Some Franciscan Philosophers (Bonaventura, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Joannes Canonicus) and Later Reactions. In: Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. Hrsg. von Olaf Pluta, Amsterdam 1988, S. 261–273, sowie Hannes Möhle, Aristoteles, *Pessimus metaphysicus*. Zu einem Aspekt der Aristotelesrezeption im 14. Jahrhundert. In: Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis [...]. Hrg. von Ludger Honnefelder et al., Münster 2005, S. 727-774.

pretatio) zu bewahren[372] und dabei zu zeigen versuchten, dass seine Ansichten als *sana et fidei conformi*s galten. Übrigens lobt er in der Disputation besonders den Platon des Parmenides, und zwar hinsichtlich des Gedankens des Einen, das außerhalb von allem und doch in allem sei, vermutlich weil ihm das als eine philosophische Erklärung für die theologischen Annahme der Anwesenheit Gottes in der Welt erscheint.[373]

Wichtiger ist: Es handelt sich dabei um eine spezielle Variante dieses Typs der kontrafaktischen Imagination; es gibt eine zweite, die sich auf den ersten Blick kaum zu unterscheiden scheint. Auf den zweiten Blick ist allerdings ein Unterschied erhellend. Der wieder zum Leben erweckte Aristoteles würde Luthers Interpretation seines Werkes schlichtweg deshalb zustimmen, weil sie die richtige ist und die *mens auctoris* (*iuxta Aristotelis mentem, ad mentem Aristotelis*) wiedergibt, und nur in zweiter Linie bestätigt er damit einen bestimmten Wissensanspruch, der durch die Interpretation dargelegt wird und schon gar nicht erscheint er dadurch als eine theologische Autorität. Es ist die Zustimmung zu einer Interpretation (der Bekräftigung eines richtigen Verständnisses eines Textes einer Autorität) und im Zuge dieser Zustimmung dann die zu einem bestimmten Wissensanspruch. Bei der zweiten Variante entfällt gerade das Moment der Interpretation, auf die sich Zustimmung oder Zurückweisung bezieht.

Diese zweite Variante findet sich beispielsweise bei Johannes Kepler, bei dem sich zudem das augustinische Moment der Anerkennung neuer Wissensansprüche mit dem der Imagination einer Konversion verbindet. Nach ihm hätte Aristoteles, wenn er erkannt hätte, wie sich die kosmischen Erscheinungen aus den Harmonien erklären lassen – also Keplers Erklärungen übernähme –, sogar Gott als Baumeister der Welt anerkannt.[374] An anderer Stelle unterscheidet Kepler zwischen der Ansicht des Aristotels und dem, was seine Schüler daraus gemacht hätten: Die Schüler erst machten aus den Ansichten, der Aristoteles korrigieren würde, Wahrheit, die druch ekien Gründe verändert werden könnten. Würde Aristoteles wieder auferstehen, dann bestehe Hoffnung – so Keplers Werk gelingt – ‚Aristoteles von der Wandelbarkeit der ‚Materie des Himmels' zu überzeugen.[375] Hier dient die kontrfaktische

---

[372] Vgl. Luther: Heidelberger Disputation [1518] (Werke, 59. Bd., S. 409–426, hier S. 410–420); zum Vorwurf der Sterblichkeit der Seele auch ders.: Tischreden. 1. Bd., Weimar 1912, Nr. 155, S. 73/74 (1532), sowie ders.: Tischreden. 3. Bd., Weimar 1914, Nr. 3904, S. 696–698 (1538).

[373] Vgl. ebd., S. 425 und S. 426.

[374] Vgl. Kepler: Mysterium Cosmographicum [...1596]. Nunc vero post annos 25. ab eodem authore recognitus [1621], cap. XI, Notae Avctoris (Gesammelte Werke, Bd. 8, S. 1–128, hier S. 62–63).

[375] Vgl. Kepler: De Stella nova [… 1606]. In Id., Gesammelte Werke. Bd. 1, München 1938, S. 147-356, hier cap. XXII, S. 259: "Nec sum iganrus, quàm haec opiniuo sit inimica Philosoiphiae

Imagination dazu, die Autorität zu bewahren und ihn von seinem ‚Schüler' und denjenigen, die unkritisch an seine Autorität glauben abzusetzen.

Solche Imaginationen scheinen in der Himmelslehre nicht selten gewesen zu sein. Zuvor bereits hat Georg Joachim Rheticus (1514–1574), der Kopernikus zur Veröffentlichung seines Werks *De Revolutionibus* drängte, in seiner *Narratio Prima*, die Kepler kannte und als Appendix zu seinem *Mysterium cosmographicum* abdrucken ließ, geschrieben, dass Ptolemäus (ca. 100 – ca. 170), ließe er sich wieder zum Leben erwecken, sich nicht einem neuen Weg des Aufbaus einer ‚sicheren Lehre von den himmlischen Dingen' verschlossen hätte.[376] Nicht allein im Rahmen der Astronomie scheint eine solche Imagination schon früher geläufig gewesen zu sein. In Johannes von Salisburys (Saresberiensis 1115/20-1180) *Metalogicon* lautet im Rahmen der Kritik an bestimmten Logikern seiner Zeit eigen Kapitelüberschrift ‚Schwätzer müssten vieles verlernen, um etwas zu wissen', und die darauf folgende: ‚Aristoteles (so er wieder erschiene) würde sie maßregeln, wenn sie (überhaupt) auf ihn hören würden'.[377]

In dem anonym überlieferten Text vom Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts *De modo predicandi ac syllogizandi in divinis* geht es um ein verändertes System des modalen Syllogismus angesichts der Probleme, die das trinitarische Sprechen über Gott einer syllogistischen Darstellung aufgibt. Dieses neue ‚System' soll alles das bewahren, was sich bei Aristoteles finde, allerdings weicht es von ihm auch ab – doch lebte Aristoteles heute, so würde er es annehmen.[378] Mitunter kommt es dabei auch zu Imaginationen, die offenbar *nur*

Aristotelicae. Verùm ut dicam quod res est; sectae magis, quàm principi est adverse. Da mihi redivivum Aristotelem; ita mihi succedat labor atsronomicus; ut ego ipsi persuadere speraverim. Ita fiery solet, Gypso dum recens est fusa, quidlibet impresseris: eadem ubi induruit, omnem tyum respuit. Sic sentential, dum ex ore fluunt Philosophorum, facilimè corrigi possunt: ubi receptae fuerint à discipulis, quivis lapide magis indurescunt: nec ullis rationibus facile revelluntur."

376 Rheticus: Narratio prima [1540] (Kepler: Gesammelte Werke, Bd. 1, S. 81–131. hier S. 102): „[...]. Tantum abest, vt Ptolemaevm adeo hypothesibus suis, si ei vitam redire daretur, addictum et adiuratum putarim, vel ad certam rerum coelestium doctrinam exaedificandam, vbi regiam viam tot seculorum ruinis impeditam, et inuiam factam deprehenderet, non aliud insuper iter per terras mariaque inquisiturus esset, cum per aëra, apertumque coelum ad optatam metam minus scandere liceret."

377 Vgl. Johannes von Salibury: Metalogicon [1159], II, 7 und 8 (PL 199, Sp. 823-946, hier Sp. 864/65).

378 (Anonym), De modo predicandi ac syllogizandi in divinis. In: Alfonso Maierù: Logic and Trinitarian Theology: *De Modo Predicandi ac Sylogizandi in Divinis*. In: Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Hrsg. von Norman Kretzmann, Dordrecht, Boston, London 1988, S. 247–295, der Text: S. 265–295, hier § 92, S. 283: „Et puto <quod> si Aristoteles adhuc viveret et proponerentur sibi illi modi, scilicet tam essendi rerum quam modificandi copularum, ipse concederet

die Reaktionsmöglichkeiten imaginieren, die Reaktion aber selbst offen zu lassen scheinen. So führt Albertus Magnus (um 1200-1280) in seinem Kommentar zu *De caelo* einen arabischen Philosophen (Mauren) an, der gesagt habe: Die Aussagen des Aristoteles über die Bewegungen der Planeten Venus, Merkur und Sonne würden den Beobachtungsbefunden widersprechen. Lebte Aristoteles, so müsse er entweder das, was man über die Sterne erfahren habe, verwerfen, oder seine Ansicht widerrufen.[379] Als dieser arabische Philosoph wird von Albertus ein unbekannter „Abonycer" angeführt[380]: Es könnte Abubacher (Abli Bakr. Muhammad bn'Abd bn Muham. ad ibn Tufayl al-Qays, 1110–1185) gemeint sein, eventuell aber auch Alpetragius (Nur al-Din Ibn Ishaq Al-bitrujige, bis 1204),[381] oder Albumasar (Ja'far ibn Muhammad Abu Ma'shar al-Balkhi, 787–886),[382] aber auch Albategnius (Mahommed ben Gebir al Batani, ca. 850-929), dessen *De Motu Stellarum* (*Kitab al-Zij*) Melanchton herausgab; allerdings scheint eine entsprechende Passage, so weit ich sehe, in ihren überlieferten Ansichten nicht nachweisbar zu sein. Doch nicht jede Imagination ist in diesem Sinn kontrafaktisch – wenn Roger Bacon etwa sich vorstellt, dass Augustin, hätte er nicht

---

talem modum modificandi copularum necessarium ad loquendum exquisite de predicto modo essendi rerum."

379 Vgl. Albertus Magnus, De caelo et mundo. Ad fidem autographi edidit Paulus Hossfeld, Monasterii Westfalorum 1971 (Opera omnia, Tomus 5, Pars 1), lib. 2, Tract. 3, cap. 11 (S. 169): „Et ideo, sicut dicit Maurus Abonycer, si viveret Aristoteles, oporteret eum vel ista improbare quae comperta sunt de motibus astrorum, vel oporteret eum suum dictum revocare."

380 Albertus Magnus hat offenbar versucht, die arabischen Philosophen wahrzunehmen, und so sind denn auch seine Kommentare gespickt mit arabischen Anlehnungen – zu seinem *De causis et processu universitatis* in dieser Hinsicht Alain de Libera, Métaphysique et noétique. Albert le Grand, Paris 2005, S. 151-159, frener den Hinweis bei Pearl Kibre, Albertus Magnus, De Occultis Nature. In: Osirfis 13 (1958), S. 157-183, S. 157.Das ihm lange Zeit zugeschriebene Werk *Speculum astronomiae* dürfte allerdings nicht auf ihn zurückgehen, vgl. Bernhard Geyer, Das *Speculum astronomiae* kein Werk des Albertus Magnus. In: Münchener Theologische Zeitschrift 4 (1953), S. 95–101,

381 Zur Beziehung Angel Cortabarría Beitia: El astronomo Alpetragio en las obras de S. Alberto Magno. In: La Ciudad de Dios 193 (1974), S. 503–533 sowie Id., Deux sources de S. Albert le Grand: al-Bitruji et al-Battani. In: Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, Le Caire 1982, S. 31–52, zu seiner Rezeption um 16. Jh. auch die Hinweise bei Graham Rees und Christopher Upton, Francis Bacon's Natural Philosophy […]. Chalfont St. Giles 1984. – Die Namensschreibung ist auch hier überaus unsicher (so findet sich bei Albert auch „Avenaalpetras" oder „Apetragius Abuysac"); zu dessen Ansichten Abdelhamid I. Sabr, The Andalusian Revolt Against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Bitrūjī. In: Transformation and Tradition in the Sciences. Hrsg. von Everett Mendelsohn, Cambridge 1984, S. 133–153, zur Diskussion seiner Ansichten zur Zeit Alberts Reuven S. Avi-Yonah, Ptolemy vs. Al-Birtuji: A Study of Scientific Decision-Making in the Middle Ages. In: Archives internationales d'histoire des sciences 35 (1985), S. 124–147.

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

nur nur das Buch *De Categoriis* (und *De Interpretatione*) aus dem aristotelischen *Organon* zur Kenntnis genommen (das spielt an auf eine Selbstbekundung[383]), sondern auch andere aristotelische Werke, ebenso der Ansicht sein würde, dass Aristoteles Platon als philosophische Autorität abgelöst habe[384] - das ist denn auch seien eigene Ansicht: Obwohl er Aristoteles mitunter krtiisiert (hinsichtlich Ungeschaffenheit der Welt oder seiner Theorie des Regenbogens[385]), überrifft er gleichwohl alle vorangegangenen Philosophen, deren Irrtümer er korrigiert habe und so könne denn auch Platon mit Aristoteles überhaupt nicht verglichen werden („omnium philosophantium testimonio Plato nullam comparationem respecti Aristotelis noscitur habuisse.“[386]

Wohl noch erstaunlicher als bei Luther, wenn auch ebenso wie bei diesem nur auf den ersten Blick, ist das mehrfache Vorkommen einer kontrafaktischen Imagination dieses Typs, zudem sogar noch Aristoteles gegenüber, bei Galileo. Fraglos finden sich zahlreiche Passagen in seinem Werk, die sich gegenüber Aristoteles und den Aristotelikern überaus kritisch äußern. Zu beachten bleibt dabei zunächst, dass der ‚Aristotelianismus‘ in vielfältiger Gestalt über die Jahrhunderte und sogar zeitgleich auftritt.[387] Eher scheint es angemessen zu sein, die

---

[383] So allerdings in einem beiläufigen Zusammenhang Augustin: Confessiones [um 397–400], IV, 16, 28 (S. 180–182).

[384] Vgl. Roger Bacon: The ‚Opus majus‘ [1267]. Edited with Introduction and Analytical Table by John Henry Bridges. Supplementary Volume. Containing revised Text of the First 3 Parts […], London 1900, S. 29: „Caeterum ex libro praedicamentorum manifestum est quantum sancti laudassent Aristotelis magnalia, postquam illum libellum, qui respectu suae sapientiae in mille tractatibus diffusae unam non valet festucam, magnifice extulerunt. Nam Augustinus ipse transtulit illum de Graeco in latinum pro filio suo, et exposuit diligenter, plus laudans Aristotelem de hoc nihilo quam nos extollamus eum pro magna parte suae sapientiae […].“

[385] Vgl. ebd., S. 212: „Nam Aristoteles, magis omnibus philosophantibus non involvit suis obscuritatibus in tractando de iride, ut nihil per eum quod dignum sit intelligamus […].“

[386] Ebd., S. 27, ferner Id., Compendium Studii Theologiae [zw. 1275-80]. Ed. by Hastings Rashdall. Aberdoniae 1911, S. 33: „[...] quia Pythagoricos et Platonicos et Stoicos invenit errantes et omnes sectas philosophantium et avacuavit errores.“

[387] Hierzu als Auswahl, die den Stand der Forschung andeuten mag, Charles B. Schmitt: A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism 1958–1969, Padova 1971; ders.: Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism. In: History of Science 11 (1973), S. 159–193; ders.: Philosophy and Science in Sixteenth-Century Universities: Some Preliminary Comments. In: The Cultural Context of Mediaeval Learning. Hrsg. von John Emery Murdoch und Edith Dudley Sylla, Dordrecht, Boston 1975, S. 485–537; ders.: L’Aristotelismo nel Veneto e le origini della scienza moderna. In: Aristotelismo veneto e scienze moderna. Hrsg. von Luigi Olivieri, Padova 1983, S. 79–103; Joseph S. Freedman: Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities During the Reformation Era (1500–1650). In: Proceedings of the American Philosophical Society 137 (1993), S. 213–253; zum *späteren* Aristotelianismus auch die Hinweise bei Christian Mercer: The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism. In: The Rise of Modern Philosophy: The Tension Between the New and Traditional Philosophies From Machiavelli to Leibniz. Hrsg. von Tom Sorell, Oxford 1993, S. 33–

verschiedenen Ausformungen – mitunter sogar mit konfessioneller Ausprägung[388] – als Bewahrungen von Familienähnlichkeiten aufeinander zu beziehen.[389] So war Aristoteles beispielsweise sicherlich kein Freund der Anwendung der Mathematik gewesen und hat eine strikte Trennung zwischen ‚Physik' und ‚Mathematik' vertreten, worauf Galilei denn auch in seinem *Dialogo* mehrfach anspielt.[390] Für die zwischen beiden, *physica* und *mathesis*, angesiedelten subalternen Disziplinen (*θάτερον ὑπο θάτερον, altera sub altera, scientiae mediae*, *subalternans* vs. *subalternata*) wie Astronomie oder Optik galt, dass sie ihrem vermeintlich primären Gegenstand zufolge, also den Quantitäten, als mathematisch klassifiziert wurden.[391] Im 17. Jahrhundert vollzieht sich in imposanter Weise die Emanzipation der *physico-mathesis* aus der disziplinären Unterordnung der *mathesis mixta*, woran mit seinem Werk nicht zuletzt Galilei beteiligt ist.[392]

Doch es gibt auch Passagen, bei denen er von Aristoteles mit Achtung spricht. Nicht zuletzt haben Forschungen für den jungen Galilei gezeigt, dass er methodologisch im Rahmen des zeitgenössischen Aristotelianismus als einer Variante des *Renaissance Aristotelianism*

67; ferner Beiträge in: Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Conversations with Aristotle. Hrsg. von Constance Blackwell und Saschiko Kusukawa, Aldershot 1999 oder in: The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy From Antiquity to the Seventeenth Century. Hrsg. von Cees Leijenhorst u. a., Leiden, Boston, Köln 2002.

388 Von katholischem, lutheranischem und calvinistischem Aristotelismus spricht z. B. Charles H. Lohr: Aristotelian Theories of Science in the Renaissance. In: Sciences et religions de Copernic à Galilée, Rome 1999, S. 17–29; auch ders.: Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics. In: ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ. Studies in Memory of Edwin A. Quain, New York 1976, S. 203–220; ders.: Les jésuites et l'aristotélisme du XVI^{e} siècle. In: Les jésuits à la Renaissance: système éducatif et production du savoir. Hrsg. von Luce Giard, Paris 1995, S. 79–91.

389 Vgl. Charles B. Schmitt: Aristotle and the Renaissance, Cambridge 1983, S. 111–112. Zu den sich hieraus ergebenden terminologischen Problemen u. a. Edward Grant: Ways to Interpret the Terms ‚Aristotelian' and ‚Aristotelianism' in Medieval and Renaissance Natural Philosophy. In: History of Science 25 (1987), S. 335–358 sowie J. M. M. Hans Thijssen: Some Reflections on Continuity and Transformation of Aristotelianism in Medieval (and Renaissance) Natural Philosophy. In: Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale 2 (1991), S. 503–528.

390 Vgl. z. B. Galilei: Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolemäische und das kopernikanische [Dialogo {...}, 1632]. Übersetzt und erläutert von Emil Strauß, Leipzig 1891, 3. Tag (S. 415).

391 Zu dieser Unterscheidung und ihren aristotelischen Hintergrund Richard D. Kirahan, Aristotle's Subordinate Sciences. In: British Journal for the History of Science 11 (1978), S. 197–220; Steven J. Liversey: Theology and Science in the Fourteenth Century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences From John of Reading's Commentary on the Sentences, Leiden 1989, S. 22–29.

392 Auch James G. Lennox: Aristotle, Galileo, and ‚Mixed Sciences'. In: Reinterpreting Galileo. Hrsg. von William A. Wallace, Washington 1986, S. 29–51; W. Roy Laird: Galileo and the Mixed Sciences. In: Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotle Commentary Tradition. Hrsg. von Eckhard Kessler u. a., Aldershot 1997, S. 253–270.

seine Ausbildung erfahren hat.[393] Die Wertschätzung des Aristoteles gilt bei aller Kritik jedoch nicht allein für den *frühen* Galilei. Aufschlussreich ist im vorliegenden Zusammenhang ein Brief von 1640, in dem Galilei Aristoteles für die Vorschrift lobt, dass er bei den sicheren Wegen, zur Wahrheit zu gelangen, die Erfahrung an den Anfang gesetzt habe; denn die Sinneserfahrung könne nicht gegen die Wahrheit streiten. Diese Regel sei von größerem Wert als die Kraft aller menschlichen Autoritäten – ja, selbst gegen die eigene Autorität sollte sich das richten.[394] Wie das auch immer beeinflusst sein mochte durch Rücksichtnahmen auf den Adressaten seines Schreibens: Im Blick auf Aristoteles hat Galilei recht – wie in der Zeit alle wussten, ausgedrückt in der oft dem Stageriten zugeschriebenen Sentenz *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, die sich allerdings bei ihm in dieser *Formulierung* nicht findet.[395] Freilich war diese Formel deutbar und immer strittig.[396] Wich-

---

[393] Fatal war die Entscheidung des ansonsten so umsichtigen Herausgebers der Schriften Galileis, Antonio Favaro, bestimmte Teile der *Juvenilia* nicht in seine Edition aufzunehmen; nach ersten Anfängen diesbezüglicher Wahrnehmung bei Alistair C. Crombie: Sources of Galileo's Early Natural Philosophy. In: Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution. Hrsg. von M. L. Righini Bonelli und William R. Shea, New York 1975, S. 157–175 sowie bei Adriano Carugo und Crombie: The Jesuits and Galileo's Ideas of Science and Nature. In: Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze 8 (1983), S. 3–68 ist die Erhellung der methodischen Auffassungen Galileis zahlreichen Untersuchungen von William A. Wallace zu verdanken, u. a. ders.: Galileo and Aristotle in the *Dialogo*. In: Angelicum 60 (1983), S. 311–332; Id., Galileo an His Sources. The Heritage of the *Collegio Romano* in Galileo's Science, Princeton 1984; ders.: Galileo's Logic of Discovery and Proof: The Background, Content, and Commentary of His Appropriated Treatises on Aristotle's Posterior Analytics, Dordrecht 1992 sowie einige seiner in ders.: Galileo, the Jesuits and the Medieval Aristotle, London 1991 gesammelten Aufsätze; auch Mario Vigano: L'aristotelismo di Galileo. In: Gregorianum 53 (1972), S. 117–143 sowie nicht zuletzt zum Einfluss der jesuitischen Naturphilosophie Corrado Dollo: Galilei e la Fisica del Collegio Romano, Catania 1990 sowie ders.: Galileo e la physica del Collegio Romano. In: Giornale critico della filososofia italiana 73 (1992), S. 160–201; zu seiner Pisaner Zeit jetzt die Untersuchung von Michele Camerota und Mario Helbing: Galileo and Pisan Aristotelianism: Galileo's *De Motu antiquioras* and the *Quaestiones de Motu elementorum* of the Pisan Professor. In: Early Science and Medicine 5 (2000), 319–365.

[394] In einem Brief an Fortunio Liceti von 1640 (*Opere*, Vol. XVIII, S. 247–251, hier S. 249): „Tra le sicure maniere per conseguire la verità è l'anteporre l'esperienza a qualsivoglia discorso, essendo noi sicuri che in esso, almanco copertamente, sarà contenuta la fallacia, non senso possibile che una sensata esperienza sia contrario al vero: e questo è pure precetto stimatissimo da Aristotile, e di gran lunga anteposto al valore e alla forza dell'autorità di tutti gli uomini del mondo, la quale V. S. medesima ammette che non pure non doviamo cedere alle autorità di altri ma doviamo, negarla a noi medesimi qualunque volta incontriamo il senso mostrarci il contrario."

[395] Vgl. z. B. Aristoteles: De sensu et sensato, 6 ($445^b16/17$); hierzu auch Paul F. Cranefield: On the Origin of the Phrase *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. In: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 25 (1970), S. 77–80. Thomas: In Boetium de Trinitate et de Hebdomadibus expositio [1258-59], III, q 6, a 2, corp. art., formuliert: „[…] in naturalibus per sensum, a quo nostra cognitio incipit"; sowie ebd., resp.: „Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu [...]", wobei er sich auf *De anima* des Aristoteles beruft.

tiger ist, dass Galilei wie andere Aristoteles-Kritiker weniger den Meister selbst als vielmehr *zeitgenössische* Auffassungen meint, die sich auf Aristoteles als Autorität stützen.[397]

Gegen den Autoritätsbeweis schwingt sich denn auch Galilei zu der kontrafaktischen Imagination bekannten Typs auf: Wenn die herangezogenen Dichter bei seinen Experimenten gegenwärtigen wären, würden sie nicht allein ihre Ansichten ändern, sondern entweder einräumen, dass sie sich eines hyperbolischen Stils bedienten, oder schlicht zugeben, sich getäuscht zu haben.[398] Diese kontrafaktische Imagination ist mithin zweigliedrig: entweder die Wahrheit findet sich nicht (direkt) im wörtlichen Sinn, sondern in den Schriften (nur) verborgen, oder aber ihre Verfasser haben sich geirrt. Der erste Teil entspricht der Variante der Imagination, wie sie sich etwa bei Luther findet; es geht dabei um die *richtige* Interpretation. Der zweite Teil stellt die Variante dar, die sich *nicht* auf das Verständnis von Texten bezieht.

Galileis Imagination bleibt jedoch nicht auf die Dichter beschränkt. In seinem *Dialogo* lässt er Sagredo zu Simplicio sagen: „Ihr habt es immer mit eurem Aristoteles, der nicht sprechen kann. Ich aber sage Euch, daß, wenn Aristoteles hier wäre, er entweder von uns überzeugt würde, oder unsere Gründe widerlegte und uns eines besseren belehren würde.“[399] Das ist zwar vorsichtiger in der Formulierung und von größerer *modestia* als etwa die erwähnte entsprechende Imagination Keplers und ist vom Typus der imaginierten alternativen Reaktionen. Doch an anderer Stelle entfällt die scheinbare *modestia*, wenn Salviati die Vermutung äußert: Aristoteles, lebte er heute, würde sich angesichts der neuen Beobachtungen umstimmen lassen: „Aristotile muterebbe opinione vedendo le novità del nostro secolo.“[400]

---

396 Bekanntlich war Descartes kein Freund dieser Annahme, etwa ders.: Meditationen [Meditationes de prima philosophia, 1641]. Übersetzt und hg. von Arthur Buchenau Hamburg (1915) 1972, 6. Med. (S. 65; AT VII, S. 75); hierzu mit weiteren Hinweisen Louis Loeb: The Cartesian Circle. In: The Cambridge Companion to Descartes. Hrsg. von John Cottingham, Cambridge 1992, S. 200–235.

397 Vgl. Galilei, Dialog [1632], 2. Tag (S. 116): „Seine Anhänger haben dem Aristoteles die Autorität verliehen, nicht er hat sie sich angemaßt oder genommen.“

398 Vgl. Galilei: Il Saggiatore [1623] (Opere, Vol. VI, S. 199–372, hier S. 367): „L’addur tanti testimoni [...] non serve a niente, perchè noi non abbiamo mai negato che molti abbiano scritto e creduto tal cosa, ma sì bene abbiamo detto tal cosa esser falsa; [...]. Voi contrastate coll’autorità di molti poeti all’esperienze che noi produciamo. Io vi rispondo e dico, che se quei poeti fussero presenti alle nostre esperienze, muterebbono opinione, e senza veruna repugnanza direbbono d’avere scritto iperbolicamente o confesserebbono d’essersi ingannati.“

399 Galilei: Dialog [1632], 2. Tag (S. 137).

400 Vgl. Galilei: Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo [1632], Giornata Seconda (Opere, Vol. VII, S. 21–568, hier S. 75). Auch ders.: Dialog [1632], 2. Tag (S. 115): „Zweifelt ihr etwa,

Aufschlussreicher ist, dass hier (wie bei Kepler und anders als bei Luther) die Imagination nicht mehr auf die richtige Interpretation dessen zurückgreift, was eine Autorität einst gesagt hat, sondern sie die Autorität *ohne* ihre Schriften in die Gegenwart versetzt.

Das sagt zwar Salviati, der Auffassungen vertritt, die denen Galileis oftmals entsprechen dürften, gleichwohl lässt er sich nicht mit ihm identifizieren. Siebzehn Jahre später jedoch ist sich Galilei sicher, dass Aristoteles, so er zurückkehrte, ihn, Galilei, unter seine Gefolgsleute zählen würde, eher als viele andere, die meinten, die Wahrheit *jedes* Wissensanspruchs des Stagiriten zeigen zu wollen und dabei seinen Texten Bedeutungen beilegen, die Aristoteles niemals intendiert („in mente“) habe. Hier mithin spielt im Blick auf die aus seiner Sicht autoritätsgläubigen Anhänger des Aristoteles im Rahmen bestimmter Anwendungen des *argumentum ab auctoritate* auch bei Galilei der Rückgriff auf die *mens* oder *intentio auctoris* eine Rolle – aber noch mehr: Würde Aristoteles Galileis neue Entdeckungen im translunaren Bereich zur Kenntnis nehmen, den der Stagirit für unveränderlich gehalten hat, so würde er zweifellos seine Ansichten ändern und nun das Gegenteil behaupten:[401] „Più conforme Aristotile“ könne der Himmel eher als veränderlich denn unveränderlich gelten.[402]

Bei Galilei finden sich mithin beide Varianten dieses Typs kontrafaktischer Imagination nebeneinander: Handelt es sich um die Autorität der *Schriften*, so wird es (*auch*) zum Problem ihrer richtigen Interpretation; handelt es sich hingegen um die Autorität der *Person*, so entscheidet sie nicht hinsichtlich der Bedeutung ihrer Schriften, sondern sie äußert sich zu einem Wissensanspruch unabhängig von dem, was sie zuvor geschrieben oder gesagt hat. Zwar ist der autoritativ gestützte Wissensanspruch (in der Regel) an seine schriftliche Quelle gebunden, doch ist nach der traditionellen Zeugnislehre in einer Hinsicht der Autor das Primäre, seine Texte das Sekundäre – in anderer Hinsicht allerdings ist es umgekehrt. *Auctoritates* sind die Texte und nur in zweiter Linie die Autoren. Aristoteles als *den Philosophen* zu bezeichnen und ihm damit die höchstmögliche menschliche Autorität zuzuwiesen, ist eine abgekürzte Formulierung für: derjenige, der bestimmte Schriften verfasst hat und dessen

---

daß Aristoteles seine Meinung ändern würde und seine Bücher verbessern würde, wenn er von den neuen astronomischen Entdeckungen erführe; [...].“

[401] Brief an Liceti [1640], S. 249–250: „[...] che io mi rendo sicuro che se Aristotele tornasse al mondo, egli riceverebbe me tra i suoi seguaci, in virtù delle mie poche contradizioni, ma ben concludenti molto più che moltissimi altri che, per sostenere ogni suo detto per vero, vanno espiscando dai suoi testi concetti che mai non li sariano caduti in mente. E quando Aristotele vedesse le novità scoperte novamente in cielo, dove egli affermò quello essere inalterabile e immutabile, perché niuna alterazione vi si era sino allora veduta, indubitatamente egli, mutando oppinione, direbbe ora il contrario: […].“

[402] Galilei: Dialogo [1632], Giornata Seconda (S. 80).

Schriften (zahlreiche) Wissensansprüche enthalten, die wahr sind – mithin eine Art Prinzip *induktiver Rationalität*. Der Autor ist hingegen primär in der Hinsicht, dass sich allein ihm bestimmte, nach der Zeugnislehre geforderte Eigenschaften der Kompetenz und der Aufrichtigkeit zuschreiben lassen und es letztlich das Autorkonzept ist, das es erlaubt, die *Basis* für das Schließen nach induktiver Rationalität zu bilden, also des vertrauensvollen Schließens auf die Güte von Wissensansprüchen, die zu überprüfen man prinzipiell oder situativ nicht vermag.

Das liebgewonnene Heterostereotyp, die Gelehrten vor dem ‚Humanismus' seien, was die Verfasserschaft der *heute* als *dubia* und *spuria* angesehenen Schriften renommierter Autoren und Autoritäten betrifft, autoritätsgläubiger als spätere, erweist sich schon von daher als unplausibel. Selbstverständlich hat es Zweifel gegeben: Das lässt sich bei aristotelischen[403] ebenso wie bei augustinischen Schriften oder bei Rechtskodifizierungen zeigen. Wenn dieses Zweifeln in geringerem Umfang als später geschieht, dann dürfte das wesentlich etwas mit den Wissensvoraussetzungen zu tun haben, die erforderlich sind, um den Verdacht der Unechtheit einer Schrift zu wecken, aber so gut wie nichts mit Leicht- oder Autoritätsgläubigkeit als vermeintlichen Dispositionen. Und aus der Autoritätstheorie folgt denn auch nicht, dass die Wissensansprüche, die in einem Werk vorgetragen wurden, das irrtümlich als von einer bestimmten Autorität stammend angesehen wurde, nach dem Verlust seiner Autorisierung obsolet werden mussten. Die Autorisierungsrelation besitzt eine Reihe weiterer Eigenschaften: So vermag die Autorisierung den differierenden Status von Wissensansprüchen im Blick auf die Unterscheidung von testimonalem und nichttestimonalem Wissen *nicht* zu nivellieren – also: Führt eine Autorität fremde Wissensansprüche zustimmend an, so besitzen sie nicht denselben autoritativen Status wie solche, die dieselbe Autorität *ohne* den Rückgriff auf fremde Autorität gebildet hat.[404] Allerdings lässt sich allein daraus, dass eine fremde An-

[403] Am Beispiel der Pseudo-Aristotelica sind die zweifelnden Stimmen zusammengetragen und beleuchtet bei Steven J. Williams: Defining the *Corpus Aristotelicum*: Scholastic Awareness of Aristotelian Spuria in the High Middle Ages. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 58 (1995), S. 29–51; für die Antike die Hinweise u. a. bei Paul Moraux: La critique d'authenticité chez les commentateurs grecs d'Aristote. In: Mélanges Mansel. Hrsg. von Ekrem Akurgal, Ankara 1974, S. 265–288.

[404] Nur ein Beispiel – Thomas, Scriptum super libros Sententiarum [1252–56], II, 14, 1, 2, ad 1. – Auch wenn er sich sehr unterschiedlich äußert, gilt das auch für die Frage nach der Apostolizität und der Kanonizität der christlichen Schriften; dass beides nicht deckungsgleich sein musste, man also Zweifel an einer bestimmten Verfasserschaftszuscheibung haben konnte, ohne deshalb das Werk aus dem ‚Kanon' zu verbannen, hat Luther nachdrücklich deutlich gemacht – lange vor Schleiermachers Vorschlag, trotz seiner Argumente gegen die Berechtigung der Zuschreibung des

sicht zustimmend angeführt wird, nicht schon schließen, dass der so präsentierte Wissensanspruch hinsichtlich seiner *Geltung* (aus der Sicht des Vortragenden) nur oder überhaupt auf fremder Autorität beruht. In ihren wesentlichen Zügen bleibt die Autoritätstheorie unverändert: Das, was sich allerdings gravierend ändert, sind zum einen die (durchaus heterogenen) ‚*Indikatoren*', anhand derer man sich berechtigt sieht, auf die Glaubwürdigkeit des Zeugnisgebers zu schließen, zum anderen die *Ausweitung* der Autoritäten – bis hin zu zeitgenössischen Autoren.[405]

Dass der unter Paul IV. eingerichtete Index zunächst als *Index auctorum et librorum prohibitorum*, nach dem Tridentinum dann als *Index librorum prohibitorum* bezeichnet wurde, besagt denn auch nicht viel; noch immer werden drei ‚Klassen' unterschieden: *Autoren*, von denen alle Bücher (*opera omnia*) verboten waren, *Bücher*, die verboten waren, und schließlich die verbotenen *anonymen* Werke. Das Verbot *aller* Werke eines Autors erscheint vor dem Hintergrund der Autoritätstheorie nach induktiver Rationalität in bestimmter Hinsicht als nachvollziehbar – man misstraute, wenn man so will, der induktiven Rationalität der Leser: Das, was sich hierin ausdrückt, ist das Misstrauen gegenüber der jeweiligen sachgerechten Handhabung der Autoritätstheorie wie des in ihrem Rahmen angemessenen Umgangs mit den ‚Autoritäten' – insofern ‚vergessen' wird, dass die induktive Rationalität immer fallibel und irrtumsanfällig bleibt.[406]

Das, was beiden Varianten kontrafaktischer Imaginationen dieses Typs hinsichtlich der Autoritäten als *kognitive* Funktion zukommt, ist eine *Harmonisierung* widerstreitender Inklinationen[407]: Sie boten die Möglichkeit, den eigenen Wissensanspruch, der von den Autori-

---

1. Timotheus-Briefes an Paulus ihn gleichwohl im ‚Kanon' zu belassen; vgl. ders: Ueber den sogenanten Brief des Paulos an den Timotheos. Ein kritisches Sendschreiben an J. C. Gaß, Berlin 1807. Ähnliches findet sich bereits bei Gregor dem Großen (ca. 540–604) vom Resultat her, und zwar im Blick auf das Buch *Hiob*: Es sei müßig nach dem Autor zu fahnden, da doch sicher sei, dass der Heilige Geist dieses Werk eingegeben habe, vgl. ders.: Moralium Libri, Sive Expositio in Librum B. Job [595], *Praefatio*, I, 2 (CCL 143, S. 8–9): „Sed quis haec scipserit, ualde superuacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictauit. Ipse scripsit, et per scribentis uocem imitanda ad nos euis facta transmisit."

[405] Hierzu bereits Marie-Dominique Chenu: Maître Thomas est-il une „autorité"? In: Revue Thomiste 30 (1925), S. 187–194.

[406] Das ist allgegenwärtig und bringt nur ein Moment der Autoritätstheorie auf den Punkt – nur ein Beispiel: so heißt es in Thomas Morus' (1478–1535) Kritik an Luther am Beispiel der Lüge Sinons aus Vergils *Aeneis*, der zwar in vielen Details die Wahrheit sage, es aber unzulässig sei, daraus zu schließen, dass alle seine Aussagen wahr seien, vgl. ders.: Responsio ad Lutherum [1527] (Complete Works, Vol. 5, S. 132).

[407] Ausführlicher hierzu und zur Autoritätslehre Danneberg: Anatomie, Kap. VI, sowie Id., Säkularisierung, epistemische Situation und Autorität. In: Säkularisierung in den Wissenschaften seit der

täten nicht geteilt wurde oder sogar ihren Äußerungen explizit widerstreitet, aufrecht zu erhalten, ohne – und das ist die Pointe – dabei die kritisierte und überbotene Autorität als *auctoritas* zu zerstören (respektive zerstören zu müssen). Wenn man so will, wird die Abweichung *lokalisiert* (bzw. ‚eingehegt') und die Imagination verhindert gerade, dass sie umfassend wird und damit Nichtanschließbarkeit erzeugt. Deutlicher noch zeigt sich diese Funktion darin, dass oftmals für solche Abweichungen der Autoritäten von neuen Wissensansprüche zudem *Erklärungen* geboten werden.[408] Nach der bis *heute* gängigen Autoritätstheorie stellt der *Irrtum*, der einer Autorität zugeschrieben wird, so sie denn weiterhin als Autorität in Anspruch genommen werden oder gelten soll, ein anhaltendes Problem dar – man denke allein daran, wie viele (interpretatorische) Kunststücke zur Erklärung aufgeboten worden sind, um die Rektoratsrede Heideggers zu *lokalisieren* (bzw. ‚einzuhegen'). Schließlich stiften solche kontrafaktischen Imaginationen Stabilität auch im Blick auf die *neuen* sich etablierenden Autoritäten.

Ein weiteres und ebenso wichtiges Moment liegt darin, dass es nicht Aristoteles, es nicht die Autorität selbst ist, die gerade nicht mehr gegenwärtig ist und die (wie Galilei Sagredo sagen lässt) nicht (mehr) sprechen könne, die also nicht mehr in die Auseinandersetzung um die Anerkennung von Wissensansprüchen einzugreifen vermag, sondern es sind seine ‚Anhänger', denen die Vorwürfe der Autoritätsgläubigkeit gelten. Zwar wird Aristoteles mittels kontrafaktischer Imagination zum Zeitgenossen, doch sind es die *tatsächlichen* Zeitgenossen sowie ihre Verwendungen des *argumentum ab auctoritate*, die das eigentliche Ziel bilden: Mit Hilfe der von ihnen selbst anerkannten Autorität trifft sie die Kritik, die ihnen ihre Autorität entwendet.

Frühen Neuzeit. Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Hrsg. von Lutz Danneberg u. a., Berlin, New York 2002, S. 19−66.

[408] Clark Glymour hatte in den hohen Zeiten der Auseinandersetzung um die Frage nach intertheoretischen Relationen zwischen (natur-)wissenschaftlichen Theorien, bei denen Unvereinbarkeiten bestehen, die aber in der historischen Entwicklung aufeinander gefolgt sind, ein Konzept der kontrafaktischen Erklärung vorgeschlagen, das dabei allerdings auf die Theorien selbst, nicht auf die Träger dieser Theorien bezogen ist, vgl. ders.: On Some Patterns of Reduction. In: Philosophy of Science 37 (1970), S. 340–353, wo es u. a. heißt: „One does not explain one theory from another by showing why the first is true; a theory is explained by showing under what conditions it *would be* true, and by contrasting those conditions with the conditions which actually obtain." Diese Idee scheint in der Diskussion nicht weiter aufgenommen worden zu sein, vgl. aber Veikko Ranatal, Scientific Change and Counterfactuals. In: Imre Hronsky et al. (Hg.), Scientific Knowledge Socialiezed. Budapest 1988, S. 399-408. Zu diesem Aspekt des Theorievergleichs mittels intertheoretischer Relationen Lutz Danneberg: Methodologien. Struktur, Aufbau und Evaluation, Berlin 1989, Kap. V.

Obwohl die Forschung immer wieder der Eindruck weckt, die Kritik der Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts an der ‚Autoritätsgläubigkeit' ihrer Zeitgenossen treffe die Autoritätslehre selbst, dürfte sich das in den meisten Fällen nach genaueren Rekonstruktionen als irrig erweisen – nicht zuletzt erzeugt durch ein ‚autoritätsgläubiges' Folgen der überspitzten Entweder-oder-Rhetorik der Akteure (‚Quellen'); – aber mehr noch: Oftmals machen die autoritätskritischen Bekundungen erst vor dem Hintergrund der von allen geteilten Autoritätstheorie überhaupt Sinn.[409] Faktisch handelt es sich wohl nie um eine Kritik an der Autoritätslehre als solcher, und nahezu immer dürfte die Kritik sich gegen die *unberechtigte* Anrufung einer Autorität richten. Durch kontrafaktisches Imaginieren lässt sich ausdrücken, dass es sich zwar um eine Autorität handelt, aber ihre Anrufung erscheint (in bestimmten Situationen) *nicht* durch die allgemein geteilte Autoritätstheorie als gerechtfertigt. Mithin lässt es sich auch nicht in irgendeinem Sinn als ‚Rhetorik' oder als Simulation einer nur scheinbaren Anerkennung entlarven: Angesichts der Autoritätslehre handelt es um eine vollkommen ‚offene' Argumentationsweise, die nichts zu ‚erschleichen' versucht – und allein deshalb können Kepler oder Galilei bei der Verwendung eines solchen *argumentum secundum imaginationem* auf Erfolg hoffen.

Freilich lässt sich das Problem, das bei den *Zeitgenossen* besteht, ihnen gegenüber nicht durch eine kontrafaktische Annahme lösen. Zwar werden sie aufgrund der Zuschreibung von Autoritätsgläubigkeit gleichsam in die Vergangenheit versetzt und so *per imaginationem* sprachlos gemacht, doch gilt faktisch für sie eben das nicht, was Sagredo von Aristoteles sagt: Die alten Autoritäten *sind sprachlos*, ihre Anhänger kann man nur *sprachlos machen*. Den Typ kontrafaktischer Imaginationen hinsichtlich der Autoritäten, bei dem man sie zu Zeitgenossen macht, begleitet dann oft eine *Erklärung* dafür, weshalb sich die Autorität geirrt hat. Dabei wird denn nicht selten versucht, eine ‚Notwendigkeit' in dem Sinn aufzuzeigen, dass sich die Autorität in diesem ‚lokalen' Bereich irren *musste* und jeder andere sich in der gleichen Situation auch geirrt hätte.[410] Solche präsentistischen kontrafaktischen Imaginationen stellen – wenn man so will – einen Schritt dar zu der später immer häufiger ge-

[409] Das zeigt sich beispielsweise auch bei der mitunter als radikal empfundenen Kritik des Cusaners an den Autoritäten, vgl. z. B. Id., Idiota de sapientia [1450], I, 2/3, sowie I, 19/20; keine einzige autoritätskritische Aussage des *Laien* findet sich hier, die nicht durch die gängige Testimoniumslehre gedeckt wäre.

[410] Beispielhaft dargestellt an der Kritik Vesals (1514–1564) an Galen (129–199) bei Danneberg: Anatomie, Kap. V und VI.

nutzten Möglichkeit, die Autorität zumindest hinsichtlich ihres Irrtums zu *historisieren* und damit zu *relativieren*.

Doch noch mehr war gefordert, und dabei kommt dann nicht allein der Zeugnisgeber, sondern der Zeugnisnehmer in den Blick: Neben dem Vorwurf der Autoritätsgläubigkeit zur Erklärung des renitenten Verhaltens der Zeitgenossen bedurfte es mitunter ausgeklügelter ‚Theorien', die solche ‚Verstocktheiten' gegenüber bestimmten (neuen) Wissensansprüchen zu erklären vermochten – also: nicht nur autoritätsrettende Erklärungen dafür, weshalb eine Autorität sich geirrt hat, sondern Erklärungen für das Verhalten derjenigen, die einer Autorität irrtümlich folgen und nicht von ihr lassen. Gelegentlich, im Laufe der Zeit dann immer häufiger, finden sich mehr oder weniger subtile Erklärungen, die sich nicht nur damit begnügen, schlicht die Autoritätsgläubigkeit von Zeitgenossen zu konstatieren, die sich hartnäckig weigern, einen neuen Wissensanspruch zu akzeptieren. Ich kann an dieser Stelle nur darauf hinweisen, dass sich im Laufe der Zeit im Rahmen der Autoritätstheorie komplexere Typen der Erklärungen (vermeintlichen) wissenschaftlichen Fehlverhaltens ausbilden.[411] Kennzeichnend für diese Erklärungen – sowohl des Irrtums der Autoritäten als auch der Hartnäckigkeit der Zeitgenossen in der Verweigerung der Anerkennung von Wissensansprüchen – ist eine *Asymmetrie*: Erklärungsbedürftig ist (sowohl beim Geber wie Nehmer des Zeugnisses) das Verfehlen der Wahrheit, nicht das Zustimmen.

5. Konstellationen der Entbehrlichkeit kontrafaktischen Imaginierens

5.1. *interpretatio christiana* und *secundum allegoriam*

Die Autoritätslehre beruht – wie gesagt – konzeptionell auf der Probe, inwiefern sich bestimmte kontrafaktische Imaginationen bilden lassen. Diese nehmen ihren Ausgang von einem Wissen darüber, welche Wissensansprüche jemand vertreten hat, und durch sie schafft man den Schritt, den kein solches Wissen allein genommen zu erzeugen vermag, nämlich dieses Wissen wie ein glaubwürdiges Wissen anzusehen und daraus den Übergang zu einer

[411] Hierzu auch die Hinweise bei Lutz Danneberg: *Ad-personam*-Invektive und philologisches Ethos im 19. Jahrhundert: Wilamowitz-Moellendorff *contra* Nietzsche. In: Kontroversen in der Literaturtheorie / Literaturtheorie in der Kontroverse. Hrsg. von Ralf Klausnitzer und Carlos Spoerhase, Bern u. a. 2007, S. 93–148.

Aussage mit Geltungsanspruch über eine Sache zu bilden. Fällt die kontrafaktische Imagination weg, so reißt das eine Kluft zwischen dem *historischen* Wissen, und zwar dem Wissen über die von anderen vertretenen Wissensansprüche, und der Geltung dieser Wissensansprüche. Im *Saggiatore* nimmt sich Galilei diejenigen vor, die eine Fülle von Zeugen anführten, seien es die Zeugnisse der Philosophen, seien es solche der Dichter. Seit alters findet sich im Rahmen der Zeugnislehre auch das Testimonium der *Dichter*, nicht zuletzt Homers,[412] dessen Vorrangstellung sich auch darin ausdrückte, dass er oftmals als Dichter *κατ' ἐξοχήν* galt,[413] wenn auch nicht immer.[414] In einer ähnlichen Stellung war für die lateinische Antike Vergil.[415]

Aristoteles zählt explizit in seiner Lehre des Testimoniums die alten Dichter als Gewährsleute auf,[416] und bekannt ist, dass sich bei ihm zahlreiche Zitationen aus den homerischen

---

412 Ein Beispiel stellt die Vermittlung geographischer Kenntnisse dar: Strabo (64/63 v. Chr. – 23/26 n. Chr.) sieht in Homer nicht allein den ältesten Vertreter seines Fachs, als Autorität *in geographicis* – hierzu u. a. Dirk Marie Schenkeveld: Strabo on Homer. In: Mnemosyne Ser. IV, 29 (1976), S. 52–64; Anna M. Biraschi: Strabone e la difesa di Omero nei *Prolegomena*. In: Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera. Hrsg. von Francesco Prontera, Perugia 1984, Vol. I, S. 127–153; Francesco Prontera: Sull'esegesi ellenistica della geografia omerica. In: *Philanthropia kai Eusebeia*. Hrsg. von Glenn W. Most u. a., Göttingen 1993, S. 387–397; Lucas Palermo: Sicilia et *Odyssea*. Disputationes de Homerica geographia. In: Latinitas 45 (1997), S. 95–114; jetzt auch Silke Diederich: Geographisches in Scholien und Kommentaren. In: Geographie und verwandte Wissenschaften. Hrsg. von Wolfgang Hübner, Stuttgart 2000, S. 209–226,auch Alfred Klotz: Die Irrfahrten des Odysseus und ihre Deutung im Altertum. In: Gymnasium 49 (1952), S. 289-302 –, sondern er sieht in ihm zudem einen Philosophen (Strabo 1, 1), den größten Dichter aller Zeiten und Führer zu allen Lebensweisheiten, nicht zuletzt den *ἀρχηγέτης τῆς γεογραφικῆς ἐμπειρίας*. Freilich erschöpft sich seine Leistung nicht darin, hierzu u.a. Johannes Engels: Die strabonische Kulturgeographie in der Tradition der antiken geographischen Schriften und ihre Bedeutung für die antike Kartographie. In: Orbis terrarum 4 (1998), S. 63–114, sowie ders.: Augusteische Oikumenengeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia, Stuttgart 1999.

413 Vgl. u. a. Chariton Ch. F. Charitonides: De figura quae *κατ' ἐξοχήν* vocatur. In: Mnemosyne Ser. II, 37 (1909), S. 165–170 sowie Austin M. Harmon: The Poet *κατ' ἐξοχήν*. In: Classical Philology 18 (1923), S. 35–47.

414 Zu den Ausnahmen scheint eine Stelle bei Platon: Nomoi, 901a, zu gehören, bei der sicherlich Hesiod gemeint ist, der mitunter als älter galt: Das spiegelt wohl auch die Abfolge bei Platon, Apol., 41a, wieder: Orpheus, Musaios, Hesiod, Homer; im Theait., 194e, sagt Sokrates: *"Ομηρος ὁ πάντα σοφὸς*.

415 Macrobius: Somn. Scip., II, 8: „hic poeta omnis erroris immunis est"; ferner I, 6, 44: „Vergilius nullius disciplinae expers," auch ders.: Saturnalia, I, 16, 12, I, 24, 8 und 16; hierzu u. a. Jan den Boeft: *Nullius Disciplinae Expers* – Virgil's Authority in (Late) Antiquity. In: The Use of Sacred Books in the Ancient World. Hrsg. von Leonard V. Rutgers u. a., Leuven 1998, S. 175–186 sowie Nicholas M. Horsfall: Aspects of Virgilian Influence on Roman Life. In: Atti del convegno mondiale scientifico di studi sul Virgilio, Vol. II, Milano 1984, S. 47–63.

416 Ein Beispiel bietet *Rhet*, $1375^{b}28$ff; zum ganzen Komplex auch Despina Moraitou, Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der Poetik. Stuttgart 1994, S. 64-82.

Werken oder denen anderer Dichter finden.[417] Er unterscheidet zwei Arten von Zeugen: die zeitgenössischen und die alten, damit meint er Dichter und solche, deren Urteile (*κρίσεις*) bekannt seien; dabei muss es sich nicht um ein *argumentum a fictione* handeln, also um eine autoritative Verwendung eines fingierten *exemplum*. Bei Quintilian findet sich zwar Ähnliches zum Dichter als *auctoritas*,[418] er sagt aber auch,[419] dass dem Rückgriff auf den (berühmten) Dichter ‚weniger Beweiskraft' (*minus adfirmationis*) zukomme. Immer strittig war denn auch, welche Beweiskraft der Berufung auf die *authoritas poetarum* zukam. Platons Kritik ist bekannt; weniger vielleicht, dass Ovid (43 v. Chr. – 17/18. n. Chr.) explizit sagt, man dürfe den Dichtern nicht wie Zeugen glauben.[420] Auf die verschiedenen Konzepte, in Dichtung trotz ihres fiktionalen Charakters (philosophische) Wahrheiten zu finden und die diese Autoritäten sichern – etwa in Gestalt des erdichteten Exempels (*fabula*) für die *probatio* gegenüber den historischen[421] –, braucht hier ebenso wenig eingegangen zu werden wie darauf, dass Vergil für Kirchenväter wie Augustin[422] sowie für das ganze Mittelalter als Autorität gelten konnte, und zwar in der Gestalt eines *poeta christianissimus*, als der Dichter,

---

417 Zu einer Zusammenstellung George Edwin Howes: Homeric Quotation in Plato and Aristotle. In: Harvard Studies in Classical Philology 6 (1895), S. 153–237.

418 Vgl. Quintilian: Inst. Orat., I, 8, 11–12; auch XII, 4, 1.

419 Vgl. ebd., V, 11, 17.

420 Vgl. Ovid: Amores, V, 19: *nec tamen ut testes mos est audire poetas*; er sagt dort auch: *exit in immensum fecunda licentia vatuum/ obligat historica nec sua verba fide* (V, 41–42) Die fruchtbare Willkür der Dichter schweift ins Ungemessene, und sie binden die eigenen Worte nicht an die historische Treue. Dabei sei zudem die Situation zu beachten; nämlich das Preisen seiner ‚Geliebten': *et mea debuerat falso laudata videri/ femina; credulitas nunc mihi vestra nocet* (V, 43–44): „Und so hätte man auch erkennen müssen, dass das Lob meiner Geliebten unwahr gewesen ist; eure Leichtgläubigkeit schadet mir jetzt." Vgl. auch Stanisł aw Stabryła: In Defense of the Autonomy of the Poetic World (Some Remarks on Ovid's ‚Tristia' II). In: Hermes 1222 (1994), S. 469-478.

421 Hierzu u. a. Wolfgang G. Müller: Theorie und Praxis des Exemplums in der Renaissance. In: *Exempla*. Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens. Hrsg. von Bernd Engler und Kurt Müller, Berlin 1995, S. 79–95 sowie ders.: Das mythologische Exemplum in der englischen Renaissance. In: Renaissancekultur und antike Mythologie. Hrsg. von Bodo Guthmüller und Wilhelm Kühlmann, Tübingen 1999, S.,183–206.

422 Vgl. zuletzt Gerhard Anselm Müller: Formen und Funktionen der Vergilzitate bei Augustin von Hippo, München, Wien, Zürich 2003. Dabei auch für die Darstellung seines Lebensweges: Vergil bietet neben Paulus das Exempel *par excellence* für das Muster der Konversion, hierzu neben Paula Fredricksen: Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self. In: The Journal of Theological Studies N. S. 37 (1986), S. 3–34; u. a. speziell Camille Bennet: The Conversion of Vergil: The Aneid in Augustine's Confessions. In: Revue des études Augustiniennes 34 (1988), S. 47–69; John O'Meara: Virgil and Augustine: The Aeneid in the Confessions. In: Maynooth Review 13 (1988), S. 30–43.

der *sub imagine fabularum totius philosophiae exprimit veritatem.*[423] Seit der Patristik findet sich die *interpretatio christiana* der IV. Ekloge aus den *Bucolica* mit ihrem Verlangen nach einer neuen Zeit als die Voraussage der Geburt Christi.[424]

Dafür bedurfte es in der Regel gerade keiner kontrafaktischen Imaginationen, sondern allein eines Konzepts des *sensus allegoricus* – die Dichter lügen nicht notwendig, vielmehr haben sie die Wahrheit zu erkennen vermocht (wenn auch ohne tieferes Verständnis), nur bieten sie sie hinter Allegorien verborgen, in verhüllender Rede (*integumentum*, *involucrum*).[425] Bernardus Silvestris (um 1100–1160) beispielsweise formuliert die Grundlage für eine solche Ausdeutung in der Terminologie der Zeit[426]: „Integumentum vero est genus de-

---

[423] Hierzu neben Domenico Comparetti, Virgilio nel medio evo, parte prima: Virgilio nella tradizione letteraria fino a Dante; parte seconda: Virgilio nella leggenda popolare, Firenze ^{2}1896; Eugen Wolf: Die allegorische Vergil-Erklärung des Christoforo Landino. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur 22 (1919), S. 453–479, vor allem Gabriele Rauner-Hafner: Die Vergilinterpretation des Fulgentius. Bemerkungen zur Gliederung und Absicht der „Expositio Virgilianae continentiae". In: Mittellateinisches Jahrbuch 13 (1978), S. 9–49; Antonie Wlosok: *Gemina doctrina*? Über Berechtigung und Voraussetzungen allegorischer Aeneisinterpretation. In: Filologia e forme letterarie, Vol. II, Urbino 1987, S. 517–527; Volker Langolf: Vergil-Allegorese in den *Bucolica* des Calpurnius Siculus. In: Rheinisches Museum für Philologie N. F. 133 (1990), S. 350–370; Christopher Baswell: Virgil in Medieval England. Figuring the ‚Aeneid' From the Twelfth Century to Chaucer, Cambridge 1995; mit weiteren Hinweisen auch Peter Kern: Beobachtungen zum Adaptationsprozeß von Vergils ‚Aeneis' im Mittelalter. In: Wolfram-Studien 14 (1996), S. 109–133; ferner Beiträge in: Lectures médiévales de Virgile, Roma 1985 sowie in: Lectures médiévales de Virgile, Roma 1985.

[424] Vergil: Buc., IV, 4–10; Aufnahme bei Dante: Purg., XXII, 70–72. – Hierzu neben Pierre Courcelle: Les exégèse chrétienne écologue [1957]. In: ders.: Opuscula Selecta, Paris 1984, S. 156–181; ders.: Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéiside, Tom. I und II, Paris 1984 vor allem Stephen Benko: Virgil's Fourth Ecologue in Christian Interpetation. In: ANRW II, 31, 1 (1980), S. 646–705; Antonie Wlosok: Zwei Beispiele frühchristlicher ‚Vergilrezeption': Polemik (Lact., div. Inst. 5, 10) und Usurpation (Or. Const. 19–20). In: 2000 Jahre Vergil. Hrsg. von Viktor Pöschl, Wiesbaden 1983, S. 63–74.

[425] Hierzu u. a. Marie-Dominique Chenu: ‚Involucrum': le mythe selon les théologiens médiévaux. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age 23 (1955), S. 75–79; Edouard Jeauneau: L'usage de la notion d'*integumentum* à travers les Gloses de Guillaume de Conches [1957]. In: ders.: *Lectio Philosophicorum*. Amsterdam 1973, S. 127–179; Hennig Brinkmann: Verhüllung (‚integumentum') als literarische Darstellungsform im Mittelalter. In: Der Begriff der Repräsentation im Mittelalter. Stellvertretung, Zeichen, Bild. Hrsg. von Albert Zimmermann, Berlin, New York 1971, S. 314–339 sowie ders.: Mittelalterliche Hermeneutik, Darmstadt 1980; Peter Dronke: *Fabula*. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism, Leiden, Köln 1985, insb. S. 23–67.

[426] Allerdings ist die Verfasserschaft dieses Kommentars nicht zweifelsfrei geklärt, hierzu Brian Stock: Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvester, Princeton 1972, S. 36, Anm. 42; aber auch Stephen Gersh: (Pseudo-?) Bernard Silvestris and the Revival of Neoplatonic Vigilian Exegesis. In: ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ, S. 573–592, insb. S. 577–580; ferner Edmé R. Smits: New Evidence for the Authorship of the Commentary on the First Six Books of Vergil's *Eneid* Commonly Attributed to Bernardus Sylvestris. In: *Non nova, sed nove*. Hrsg. von Martin

monstrationis sub fabulosa narratione, brevitatis involvens intellectum; unde et involucrum dicitur“. Die Lehre des *integumentum* umfasst *aequivocationes* und *multivocationes* (*diversus integumentorum respectus et multiplex designatio*).[427] Angesichts seines *Commentum super sex libros Eneidos Virgilii* hat man ihn mit dem Titel *allegorizator Virgillii* bedacht. Die kontrafaktische Imagination lässt sich in diesem Fall durch die *interpretatio christiana* ersetzen, die insonderheit nicht auf die kontrafaktisch imaginierte Zustimmung des Autor angewiesen ist.

Ersetzt wird sie insonderheit durch die Annahme einer (wie auch immer gearteten) Inspiration – etwa nach dem *Muster* der Auffassung, dass ein biblischer Prophet das, was er prophezeit, selber nicht (vollständig) verstehe, sondern erst die Späteren, die ihn in dieser Hinsicht besser verstünden als er sich selber verstand oder verstehen konnte. Übertragen auf die (paganen) Dichter wird dieser Gedanke beispielsweise von Coluccio Salutati (1331–1406), wenn er sagt: Dann, wenn der Dichter die von ihm gesagte Wahrheit auch wisse, solle Gott dafür gepriesen werden, dass er ihm diese Wahrheit eingegeben habe; drücke der Dichter hingegen die Wahrheit nur ‚unbewusst‘ aus, aber ließen sich seine Worte so deuten, dass sie diese Wahrheit ausdrücken, dann solle man der unendlichen Weisheit Gottes danken, dass *er* diese Wahrheit in der Gestalt der Erzählung zugänglich gemacht habe.[428] Wie sich auch immer auf diese Weise ein Wissen finden lässt, es ist im Vergleich zum vollgültigen Wissen der *sapientia christiana* immer nur ein *depingere*, ein *imaginari*, eine *imago veritatis*, eine *imago depicta*.[429] Die Verfasser werden weder kontrafaktisch ‚christianisiert‘, noch muss

---

Gasman und Jaap van Os, Groningen 1984, S. 239–246; Christopher Baswell: The Medieval Allegorization of the ‚Aneid‘: MS Cambridge, Peterhouse 158. In: Traditio 41 (1985), S. 181–237; Julian Ward Jones, Jr.: The So-Called Silvestris Commentary on the Aeneid and Two Other Interpetations. In: Speculum 64 (1989), S. 835–848.

427 Bernardus Sylvestris: Commentum […] super sex libros Eneidos Virgilii. Commonly attributed to Bernardus Silvestris. Hrsg. von Elizabeth F. Jones und Julian W. Jones, Lincoln, London 1977, S. 9.

428 Vgl. Salutati, De laboribus Herculis [1405]. Hrsg. von Berthold L. Ullmann, Zürich 1951, Bd. II, 592: „[...] ille, inquam, deus et per hunc poetam nostrum hanc veritatem voluit apparere. Quod si poeta sensit, laudemus deum, qui sibi veritatis spiritum inspiravit. Sin autem, ut plures arbitrabuntur, hoc nostri vatis non fuerit intentio, sed poema suum ad id quod intendo valeat adaptari, gratias ago infinite dei sapentie que hanc veritatem in huius fabule serie dederit deprendisse.“

429 Hierzu auch Vinzenz Buchheit: Cicero inspiratus – Vergilius propheta? Zur Wertung paganer Autoren bei Laktanz. In: Hermes 118 (1990), S. 357–372.

imaginiert werden, dass sie einen ‚Lernprozess' vollzogen haben – und solches ließe sich nicht nur bei den ‚Dichtern' sehen.[430]

Zu den Rahmungen für ein solches Interpretieren gehört gelegentlich auch die Annahme einer *vis veritatis*, also der Wirkmacht der Wahrheit, der sich letztlich niemand entziehen könne. Sie gehört bereits für die Kirchenväter zu den Gründen dafür, dass selbst die heidnischen Philosophen hinsichtlich der von ihnen vorgetragenen Wissensansprüche sich (unter Umständen) als glaubwürdige Zeugnisgeber ansehen lassen. Vor allem bildet das eine der Grundlagen dafür, bei diesen Philosophen auch dort Wahrheiten zu entdecken und sie bezeugen zu lassen, wo sie nicht *explizit* sich kundgetan haben. So meint beispielsweise Abaelard, dass die Ausdrucksweise Platons, für ihn *summus philosophus*, *maximus philosophorum Plato*, verhüllend sei: *anima mundi* meine *vita universitatis*.[431] Ergänzt wird das durch den Hinweis, dass sich Gott überhaupt der sprachlichen Darstellung entziehe, und deshalb habe Platon den Heiligen Geist nach der Wirkung seiner Tätigkeit – *secundum effectum operum* – umschrieben.[432] Es sind nach ihm genau die Glaubensmysterien, die in dieser Weise, also natürlich, erkannt worden seien, und so sei die Lehre der Trinität wie die der Inkarnation schon bei den Platonikern zu finden, allerdings – wie man nach den voraufgegangenen Ausführungen freilich nicht hinzuzufügen braucht – nur im *sensus implicitus*.[433]

Nicht allein sind es die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit oder die Vergeltung im Jenseits,[434] sondern die Trinität habe Gott ihnen offenbart, damit auf diese Weise alle Menschen zur Verehrung des einen Gottes geführt würden und damit der Glaube an die Trinität in ‚der

---

[430] Nach einem Hinweis bei Johann Hermann ab Elswich (1684–1721): De Varia Aristotelis in Scholis Protestantivm Fortvna Schediasma. In: Ioannis Lavnoii Theologi Parisiensis De Varia Aristotelis in Academia Parisiensi Fortvna [...], Vitembergae 1720, S. 1–112, hier cap. XXIX, S. 82, soll für das *Organon* des Aristoteles sogar Theopneustie angenommen worden sein; zu vergleichbaren Äußerungen Martin Grabmann: Aristoteles im Werturteil des Mittelalters. In: ders.: Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. München 1936, S. 63–102.

[431] Vgl. Abaelard: Theologia Christiana [ca. 1125] (PL 178, Sp. 1113–1328, hier Sp. 1145).

[432] Vgl. ebd. (Sp. 1309).

[433] Freilich kann Abaelard auch sagen, ders.: Theologia Summi [1120] (CCCM 13, S. 98–99), Platon habe dem Testimonium der Kirchenväter zufolge, freilich *nach* den Propheten, die vollständige Trinität ‚offen gelehrt' („totius trinitatis summam post prophetas patenter edocuit"). Nach dem Aufweis einzelner Bestandteile in der Lehre Platos fährt Abaelard dann fort, wenn man diese Lehrstücke des Philosophen sorgfältig betrachte, dann lasse sich das auf nichts anderes beziehen als auf den Heiligen Geist – allerdings „per pulcherrimi involucri figuram".

[434] Vgl. Abaelard: Theologia Christiana [ca. 1125] (Sp. 1174).

Zeit der Gnade‘ leichter von den Juden und Christen angenommen werden konnte.[435] Solches hätten sich dann auch die heidnischen Philosophen durch ihren Lebenswandel ver[436]; in ihrer Lehre wie in ihren Ideen komme die „perfectio evangelica seu apostolica“ in nicht mehr zu steigerndem Maße zum Ausdruck.[437] Für Abaelard verbirgt sich im platonischen *νοῦς* Gottes Sohn, in der platonischen Weltseele der Heilige Geist.[438] In seiner *Theologia christiana* bemerkt er – der zwar einige Kenntnisse des Griechischen hatte, aber Platon wohl (wie die meisten anderen in der Zeit) weitgehend aus der indirekten Tradition sekundärer lateinischer Quellen rezipieren musste[439] – denn auch zum *anima-mundi*-Konzept, dass der Sprachgebrauch, so Philosophen über dieses Konzept sprechen, metaphorisch (*per involucrum*) sei, denn ansonsten müssten wir in dem größten aller Philosophen, nämlich Platon, den größten Dummkopf sehen.[440] Mitnichten ist Abaelard hierbei eine Ausnahme.[441] Ficino

---

435 Vgl. ebd. (Sp. 1126): „Sed prius hanc divinae Trinitatis distinctionem, non a Christo incoeptam, sed ab ipso apertius ac diligentius traditam esse ostendamus; quam quidem divina inspiratio et per prophetas Judaeis, et per philosophos gentibus dignata est revelare, ut utrumque populum ad cultum unius Dei ipsa summi Boni perfectio agnita invitaret, ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, et facilius haec fides Trinitatis tempore gratae susciperetur ab utroque populo, cum eam a doctoribus quoque antiquis viderent esse traditam.“

436 Allerdings scheint er *nicht* der Auffassung gewesen zu sein, die er einem zeitgenössischen *magister* zuschreibt, dass diejenigen, die vor der Offenbarung gelebt hätten, auch ohne den Glauben an den zukünftigen Erlöser selig werden würden, vgl. Abaelard: Introductio ad Theologiam [ca. 1134, auch u. d. T.: *Theologia Scholarium*], II, 5–6 (PL 178, Sp. 979–1113, hier Sp. 1056). – Zum Problemhintergrund Louis Capéran: Le problème du salut des infidèles. 1. Essai historique [1912]. Nouvelle éd., revue et mise a jour, Toulouse 1934.

437 Vgl. Abaelard: Theologia Christiana [ca. 1125] (Sp. 1179): „[...] reperiemus ipsorum tam vitam, quam doctrinam maxime evangelicam seu apostolicam perfectionem experimere, et a religione Christiana eos nihil aut parum recedere.“ Sowie: „Si enim diligenter moralia Evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat.“ Auch Sp. 1038.

438 Vgl. Abaelard: Introductio ad Theologiam [1134] (Sp. 1012–19).

439 Hierzu u. a. auch Michel Lemoine: La tradition indirecte du Platon latin. In: The Medieval Translator V. Hrsg. von Roger Ellis und René Tixier, Turnhout 1996, S. 337–446.

440 Vgl. Abaelard: Theologia christiana [ca. 1125] (Sp. 1155): „[...] clarum est, quae a philosophis de anima mundi dicuntur, per involucrum accipienda esse: alioquin summum philosophorum Platonem summum stultorum deprehenderemus. Quid enim magis ridiculosum, quam mundum totum arbitrari unum animal esse rationale, nisi per hoc integumentum sit prolatum?“ In seinem Römerbrief-Kommentar kommt er auch auf dieses Thema zu sprechen, doch dann scheint die göttliche Offenbarung in nichts anderem zu bestehen als in einer spezifisch *rationalen Begabung* des Menschen, die es ihm in der Gestalt des Philosophen ermöglicht, bestimmte Glaubensgeheimnisse zu erkennen, vgl. ders.: Commentaria in epistolam Pavli ad Romanos [ca. zw. 1133–37] (*PL* 178, Sp. 783–979, hier Sp. 803): „Deus illis revelavit, quia per rationem quam Deus eis contulit, ex visibilibus ipsius operibus divina Trinitas innotuit, et per effecta sua ipse artifex, sui notitiam eis impertivit.“ – Zum Vorgehen Abaelards auch Frank Bezner: *Vela Veritatis*: Hermeneutik, Wissen und Sprache in der *Intellectual History* des 12. Jahrhunderts, Leiden, Boston 2005, S. 99–181.

ist da vorsichtiger: Er meint, dass sich in Platons Schriften das Mysterium der Trinität sich niemals finden lasse; gefunden wurde es erst von seinen Ausdeutern, die sich dabei ihr Deuutngswissen den Evangelien entnommen hätten; das gelte letztlich auch für Augustinus.[442] Erst das göttliche Licht der Christen erlaube eine solche Deutung Platos, und das gelte für alle solche theologischen Dinge.[443]

An dieser Stelle lässt sich auf den allgemeinen Zusammenhang sowie das Problem nur hinweisen. Die Christen pflegten die pagane Literatur, wenn sie die religiösen Vorstellungen zu kritisieren versuchten, durchweg im *sensus literalis* zu deuten.[444] Ihre Kritiker, auch wenn sie grundsätzlich nichtliterales, allegorisches Interpretieren für zulässig erachtet haben, sind

---

[441] Zu vergleichbaren Auffassungen Tullio Gregory: *Anima mundi*. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres, Firenze 1955; Robert W. Southern: Platonism, Scholastic Method, and the School of Chartres, Reading 1979, S. 22–24. Die ältere Auffassung scheint die Weltseele mit der Sonne identifiziert zu haben, vgl. Hubert Sylvestre: Le commentaire inédit de John Scot Erigène au Mètre IX du Livre III du *De Consolatione Philosophiae* de Boèce. In: Revue d'Historie ecclésiastique 47 (1952), S. 44–122, insb. S. 58–59; auch Ludwig Ott: Die Weltseele in der Theologie der Frühscholastik. In: Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Hrsg. von Kurt Flasch, Frankfurt a. M. 1965, S. 307–331; Barbara Faes de Mottoni: La dottrina dell' *anima mundi* nella prima metà del secolo XIII: Guglielmo d'Alvernia, *Summa Halensis*, Alberto Magno. In: Studi Medievali 22 (1981), S. 283–297; Irene Caiazzo: La discussion sull' ‚Anima Mundi' nel secolo XII. In: Studi filosofici 16 (1993), S. 27–62; ferner Lawrence Moonan: Abelard's Use of the *Timaeus*. In: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 56/64 (1989), S. 7–90; John Marenborn: The Platonisms of Peter Abelard. In: Neoplatonisme et philosophie médiévale. Hrsg. von Linos G. Benakis, Turnhout 1997, S. 109–129. – Ähnliches auch bei Augustin vgl. R. Teske: The World-Soul and Time in St. Augustine. In: Augustinian Studies 14 (1983), S. 72–92, Vernon J. Bourke: St. Augustine and the Cosmic Soul. In: Giornale di metaphysica 9 (1954), S. 431–440, auch ders.: Wisdom From St. Augustine. Houston 1984, S. 78–90.

[442] So in einem Schreiben an jacopo Rodoni vom 2. 2. 1491 in: [Opera omnia.] Tomvs Primus [...]. Basileae s.a. (1579) (= Riproduzione in fototipia. Con una lettera introduttiva di Paul Oskar Kristeller e una premessa di Mario Sancipriano. Torino (1959) 1962 [Monumenta politica et philosophica rariora ex optimis editionibus phototypice expressa 9]), S. 956: "Ego igitur extra controversiam assero trinitatis Christianae secterum in ipsis Platonis libris nunquam esse, sed nonnulla verbis quidem quamvis non sensu quoqomodo similia; similiora vere in sectatoribus eius qui floruere post Christum, in Numenio, Ammonio, Plotino, Amelio, Imablicho, Porclo qui, cum et omnes Ioannis Evaneglium egissent et quidam unsuper Dionysii Areopagitae libros, nonnulla trinitati similia libenetr ursurpaverunt ordinesque angelorum et nomina susceperunt tanquam Platoni suo Mosis sectatori plurimum consentanea."

[443] Vgl. Ficino, De Christiana religione [1474]. In: Id., [Opera omnia.] Tomvs Primus (Anm. xy), S. 1-77, hier S. 25: "Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum. Hinc est quod magnus Vasilius et Augustinus probant Platonicos Ioannis Evengelistae mytesteria sibi usurpavisse. Ego certe reperi praecipua Numenii, Philonis, Plotini, Iamblichi, Proculi mysteria ab Ioanne, Paulo, Yerotheo Dionysio Areopagita accepta fuisse. Quiquid enim de mente divina angelisque et caeteris ad Theologiam spectantibus mangificum dixere manifeste ab illis ururpaverunt."

[444] Hierzu auch Jean-Marie Vermander: La polémique des apologistes latins contre les dieux du paganisme, in. Recherches Augustiniennes 17 (1982), S. 3–128.

in der Regel in gleicher Weise mit den christlichen Schriften verfahren. Die Christen haben, nicht zuletzt angesichts zahlreicher anthropomorpher oder anthropopathischer Zuschreibung an Gott, bei ihren eigenen Texten davon Abstand genommen. Nach Origenes steckt ausschließlich im *sensus literalis* die Gefahr jedwelcher Häresie, „omnium falsae intelligentiae“: „Die Ursache der falschen Meinung und Gottlosigkeit oder der einfältigen Rede von Gott dürfte [...] keine andere sein als die, daß die Schrift nicht geistlich [*κατὰ τὰ πνευματικὰ*] verstanden, sondern nach dem bloßen Buchstaben [*πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα*] aufgefaßt wird.“[445]

So liegt denn auch die Kritik des Porphyrios an der allegorischen Auslegung der Christen gerade nicht darin, dass er jede Anwendung eines solchen Auslegungsverfahrens zurückweist – seine allegorische Homer-Ausdeutung (Od. 12, 102–112) *De antro nympharum* ist ein bekanntes Beispiel;[446] ähnliches konnte Augustin auch in dem von ihm vor seiner Konversion gelesenen Werk *Περί του Καλου* Plotins zu Homer lesen.[447] Vielmehr dürfte es so sein, dass Porphyrius – neben Celsus (2. Jh.) und Julianus Apostata (331–363) *the most brilliant of the three and the most feared by Christians*[448] – in *Gegen die Christen* (*ὁ κατὰ*

---

[445] Origenes: De principiis libri IV [verm. vor 230]/Vier Bücher von den Prinzipien/. Zweisprachige Ausgabe. Hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen vers. von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt (1976) 1992, IV, 2, 2 (S. 701).

[446] Vgl. Félix Buffière: Les mythes d’Homère et la pensée grecque, Paris 1956, S. 429–459 sowie S. 597–616; Jean Pépin: Porphyre, exégète d’Homère. In: Porphyre: huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres, Genève 1966, S. 229–72; Peter Crome: Symbol and Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos – Plotin – Porphyrios – Proklos, München 1970, S. 144–58; Robert Turcan: *Mithras Platonicus*: recherches sur l’hellénisation philosophique de Mithra, Leiden 1975, S. 62–89; Robert Lamberton: Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition, Berkeley, Los Angeles, London 1986, passim; Karin Alt: Homers Nymphengrotte in der Deutung des Porphyrios. In: Hermes 126 (1998), S. 466–487. Nicht zuletzt wurde die Kritik auf dem Feld der Deutung des Alten Testaments ausgetragen, hierzu John Granger Cook: The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism, Tübingen 2004.

[447] Vgl. Plotin: Enneaden, I, 6, 8.

[448] Vgl. Robert L. Wilken: Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith. In: Early Christian Literature and Classical Tradition. Hrsg. von R. L. Wilken und William R. Schoedel, Paris 1979, S. 117–134; auch ders.: The Christian as the Roman Saw Them, New Haven 1984, S. 117–134; Stephen Benko: Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries. In: ANRW II, 23, 2 (1980), S. 1055–1118; T. D. Barnes: Scholarship oder Propaganda? Porphyry Against the Christian in Its Historical Setting. In: Bulletin of the Institute for Classical Studies 39 (1994), S. 53–65; Jeffrey W. Hargis: Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic, New York 1999; zur frühen Kritik am Christentum auch Wilhelm Nestle: Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum. In: Archiv für Religionswissenschaft 37 (1941/42), S. 51–100, der zwischen „historischen“, „metaphysischen“ und „ethisch-politischen“ Einwänden unterscheidet, sowie Heinrich Otto Schröder: Celsus und Porphyrius als Christengeg-

χριστιανῶν), verfasst um 271 oder später, zu zeigen versucht, dass eine solche Ausdeutung bei bestimmten Schriften und bei gegebenen Voraussetzungen nicht *angemessen* sei – mit einem Wort: Die Auseinandersetzung bezieht sich nicht auf die Zulässigkeit bestimmter *sensus*-Arten im Rahmen der Bedeutungskonzeption, sondern um die Zulässigkeit bestimmter Interpretationsweisen im konkreten Fall. Ähnliches scheint Celsus im Auge zu haben, wenn er angesichts ihrer ‚erbärmlichen Schriften' den Christen bestreitet, ihnen mittels Allegorese einen geistigen, einen weniger erbärmlichen Sinn abzugewinnen – *οὐχ οἷα ἀλληγορίαν ἐπιδέσθαί τινα.*[449] Hinzu kommen allerdings textkritische Beobachtungen, die mitunter das vorwegnehmen, was die spätere alttestamentliche Forschung erbringt, etwa zur Frage der Datierung des Buches *Daniel*, das aus Gründen der historischen Umstände erst zur Zeit des Antiochus IV. verfasst sein könne und nicht während des babylonischen Exils.[450] Das, was der Deutung als eine retrospektive historische Chronik von Hieronymus entgegengesetzt wird, ist im Wesentlichen die *typologische* Interpretation, indem er aus den Angaben eine prospektive Prophezeiung macht[451]: So ist er unter anderem sogar der Ansicht, dass Daniel am deutlichsten von der Ankunft von Jesus Christus gesprochen habe.[452]

---

ner. In: Die Welt als Geschichte 17 (1957), S. 190–202; auch Karl Pichler: Streit um das Christentum: Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes, Frankfurt a. M. 1980.

449 Origenes: Contra Celsum, 4, 49.

450 Vgl. Adolf von Harnack: Porphyrius „Gegen die Christen", 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, Berlin 1916 (Abhandlungen der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften Jg. 1916, Phil.-hist. Klasse Nr. 1), *Frag*. 43, S. 67ff. (das Fragment stammt aus dem Daniel-Kommentar des Hieronymus). Vgl. auch Johannes Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1929 (ND 1972), S. 54ff.; Paolo Frassinetti: Porfirio esegeta del profeta Daniele. In: Istituto Lombardo 86 (1953), S. 194–210; P. Maurice Casey: Porphyry and the Origin of the Book of Daniel. In: Journal of Theological Studies N. S. 27 (1976), S. 15–33; Wilken, The Christians, S. 126–163; Brian Croke: Porphyry's Anti-Christian Chronology. In: Journal of Theological Studies N. S. 34 (1983), S. 168–185; Cook, The Interpetation, insb. S. 187–247; auch Arthur J. Ferch: Porphyry: An Heir to Christian Exegesis? in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 73 (1982), S. 141–147.

451 Zum *Daniel*-Kommentar des Hieronymus neben Jean Lataix: Le commentaire de Saint Jérôme sur Daniel. In: Revue d'histoire et de littérature religieuses 2 (1897), S. 164–173 sowie S. 268–277 vor allem Jay Braverman: Jerome's Commentary on Daniel: A Study of Comparative Jewish-Christian Interpretation of the Hebrew Bible, Washington 1978.

452 Vgl. Hieronymus, Commentarium in Danielem libri III (IV) [407] (CCSL 75A, ed. Glorie, S. 772): […] nullum prophetarum tam aperte dixisse de Christo: non enim solum scribit eum esse venturum, quod est commune cum ceteris, sed quo tempore venturus sit docet." Das vierte Buch *De antichristo in Danielem* bietet eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Auffassung des Porphyrius, dass die ‚Vision' Daniels in *Dn* 11, 21 – 12, 13 eine *post-eventum*-Prophezeihung sei, und zwar nach dem Muster: Zunächst die Ansicht und Argumente des Gegners darzustellen und dann die christliche-typologische Deutung zu geben.

Lange Rede, kurzer Sinn: Für bestimmte kontrafaktische Imaginationen bildet das Interpretieren nach dem *sensus typologicus* oder *allegoricus* eine nicht kontrafaktische *Alternative*. Das bedeutet freilich nicht, dass diese Alternative aufgrund ihres nichtkontrafaktischen Charakters akzeptabler gewesen ist. Abaelard hat für seine Ausdeutungen massive Kritik einstecken müssen.[453] Wilhelm von Thierry (um 1075/1080–1148) ist unumwunden der Ansicht, dass Abaelard ganz allein verantwortlich sei für die Ansichten, die er Platon unterschiebe,[454] und sein vielleicht strengster Kritiker, Bernhard von Clairvaux (1090–1143),[455] erklärt lakonisch, indem Abaelard Platon zum Christen mache, verrate er sich als ‚Heide'

---

[453] Es könnte sein, dass die Identifikation von Platons Weltseele (*anima mundi*) mit dem Heiligen Geist zu den überaus seltenen Fällen gehört, in denen Abaelard unter Eindruck der Kritik, nicht zuletzt angesichts des Verbots auf den Konzil von Sens (1140), seine Ansichten korrigierte, hierzu u. a. T. Gregory, Abélard et Platon. In: Studi Mediaevali 3. Ser. 13 (1972), S. 539–562 sowie ders.: L'*anima mundi* nella filosofia del XII secolo. In: Giornale critico della filosofia italiana 30 (1951), S. 494–508. Allerdings hängt das von der Datierung seiner diesbezüglichen Äußerung ab, die in jüngerer Zeit sehr viel früher datiert wird, so dass sie sich nicht als eine Selbstkorrektur deuten lässt, hierzu Constant Mews, On Dating the Works of Peter Abelard. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 52 (1985), S. 73–134, insb. S. 98–99.

[454] Vgl. Wilhelm von Thierry, Disputatio adversus Abaelradum (*PL* 180, Sp. 265): „Quod miror quo spiritu ipse dicat e Spiritu sancto, qua praesumtione, qua fiducia, tantam, tam insolitam et inauditam rem de Deo dicere, sive scribere praesumat; cum a nullo hoc penitus auctore habeat, nisi a semetipso, nec ab ipso Platone, quem in hoc praecipue se habere auctorem gloriatur." An anderer Stelle (Sp. 322), wirft er Abaelard vor, mit der Verwendung des Ausdrucks seine Folgschaft (zum Häretiker) Johann Scotis zu verraten: „Johannem Scotus […] qui frequentius hoc inusitato vocabulo usus est et ipse pro sua subtilitate de haresi notatus est."

[455] Zu dieser ebenso grundsätzlichen wie facettenreichen Auseinandersetzung u. a. Arno Borst, Abälard und Bernhard. In: Historische Zeitschrift 186 (1958), S. 497–626, neubearbeitet in Id., Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters. München/Zürich 1988, S. 351–376; Albert Victor Murray, Abelard and St. Bernard. A Study on 12th Century ‚Modernism'. Manchester 1967; Jürgen Miethke, Abaelards Stellung zur Kirchenreform. Eine biographische Studie. In: Francia 1 (1973), S. 158–192; vor allem Joachim Ehlers, Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts. In: Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter. Hrsg. von Albert Zimmermann, Berlin, New York 1974, S. 58–79; Elisabeth Gössmann: Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteserkenntnis im Glauben. In: Petrus Abaelardus (1079–1142): Person, Werk und Wirkung. Hrsg. von Rudolf Thomas, Trier 1980, S. 233–242, Thomas J. Renna: Bernard vs. Abelard: An Ecclesiological Conflict. In: Simplicity and Ordinariness. Hrsg. von John R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1980, S. 94–138; Jacques Verger und Jean Jolivet: Bernard – Abélard ou le cloître et l'école, Paris 1982; Gerhard B. Winkler: Bernhard und Abaelard. Oder: Das Ärgernis am Ursprung der westlichen Theologie. In: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Bd. I. Hrsg. von Walter Baier u. a., St. Ottilien 1987, S. 729–738; Wendelin Knoch: Der Streit zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelard – ein exemplarisches Ringen um verantworteten Glauben. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 38 (1991), S. 299–315; Michaela Diers: Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken, Münster 1991, insb. S. 248–269.

(*ethnicum*).[456] Abaelard beruft sich bei seinen Darlegungen mehrfach auf Augustins *De civitate Dei* (etwa VIII, 4). In *De Trinitate* unterlässt der Kirchenvater, mehr oder weniger demonstrativ, jeglichen Rückgriff auf die *testimonia philosophorum.* Auch das war, wenn man so will, traditionsbildend: Die *Libri Sententiarum* des Petrus Lombardus (um 1095–1160) bündeln nicht nur mit rund tausend Zitaten Augustin als Material-Quelle (die doppelte Anzahl aller übrigen Kirchenväter-Zitate)[457] und orientieren sich in der Anordnung der Lehrstücke an den augustinischen Unterscheidungen von *res* und *signa* sowie nach *uti* und *frui*, sondern sie verzichten gänzlich auf die *testimonia philosophorum* wie zuvor Hugo von St. Viktor (um 1096–1141).[458]

Es ist nicht einfach zu sagen, inwiefern die Kritiken den Absichten Abaelards gerecht werden. Im einzelnen wäre zu prüfen, inwieweit solche Zurückweisungen einer *interpretatio christiana* eher im Rahmen der Autoritätslehre zu sehen sind und den gehegten Befürchtungen, das führe letztlich zu einer Aufwertung einer ‚heidnischen Autorität', die sich auf andere ihrer Aussagen ausweiten könnte, oder ob es Differenzen (vornehmlich) hinsichtlich des Sachgehalts der Platon zugeschriebenen Ansichten sind, die unabhängig von ihrer Autorisierung durch Platon als problematisch angesehen werden. Noch lange nach Abaelard werden bis ins 17. Jahrhundert die heidnischen Philosophen, die *testimonia philosophorum*, oftmals zum ‚Prüfstein' der Reichweite der Erkenntnis, die sich durch die *natürliche* Vernunft erlangen lasse: Das, was sie erkannt haben, haben sie vor der Offenbarung durch den Herrn in Gestalt des Christus-Ereignisses erkannt. Solche Nachweise dienen denn auch eher dazu,

---

456 Vgl. Bernard von Clairvaux: Ep. 190, IV, 10 (Opera, ed. Leclerque, VIII, S. 17–40, hier S. 26): „Ubi dum multum sudat, quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum."

457 Vgl. Otto Baltzer: Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung, Leipzig 1902 (ND 1972); auch Ferdinand Cavallera: S. Augustin et le livre des Sentences de Pierre Lombard. In: Archives de Philosophie 7 (1930), S. 438–451.

458 Vgl. hierzu Hugo von St. Viktor: De Sacramentis Christianae Fidei [1134], I, 3 (*PL* 182, Sp. 183–617, hier Sp. 217–234) sowie [Ps.-]Hugo: Summa sententiarum (*PL* 176, Sp. 42–188, hier Sp. 51–61); zu diesbezüglichen Beziehungen Ludwig Ott: Die Trinitätslehre der *Summa Sententiarum* als Quelle des Petrus Lombardus. In: Divus Thomas (Fr.) 21 (1943), S. 159–186. – Thomas von Aquin: Summa Theologica [1266–73], I–I, 32, a. 1, ad primum (S. 186) hält fest: Selbst die Philosophen, Aristoteles oder die Platoniker, hätten zwar die *essentialia attributa* erkennen können, nicht hingegen bei der Trinität die personalen Proprietäten: „[...] philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio. [...] In libris etiam Platonicorum invenitur: *In principio erat Verbum*, non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis, sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae Filio appropriatur." Die Darlegungen Augustins deutet Thomas als *recitatio* (und nicht als *assertio*) und damit seiner Autorität nicht widerstreitend, ebd., I–I, 77, 5 ad tertium (S. 395–396): „In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando."

die Reichweite dessen auszuloten, was in der Verfügbarkeit der natürlichen Vernunft liegt – bei, und das ist zu beachten, grundsätzlicher Unverfügbarkeit eines wie auch immer kleinen ‚Rests'.

Dann freilich erscheint Abaelards *interpretatio christiana per integumentum* eher als ein Versuch, selber die Grenzen dieser Vernunft zu erkunden, der sich selber in der Sprache der Zeugnislehre hüllt: Platon wäre mithin nur ein Exempel, an dem selbst nichts hängt, insofern es um den *allgemeinen* Nachweis sowohl hinsichtlich der Reichweite als auch der Grenzen dieser Verfügbarkeit geht. Der nächste Schritt ist dann der ‚unversteckte' Vollzug der Vernunft, durch den man ihre Grenzen auszuloten versucht, insofern die Versuche rationaler Begründung scheitern oder nicht. Bei Abaelard äußern sich diese Grenzen in dem umfangreichen Abschnitt *Invectio in pseudodialecticos* seiner *Theologia Summi boni* im Zuge der Kritik am *abusus* der Logik: Die Dialektik stellt er gegen die Sophistik[459] und er lässt sich dabei die Sentenz aus dem apokryphen Buch *Jesus Sirach* nicht entgehen: „Wer wie ein Sophist spricht, ist verhaßt" (Sir 37, 23).[460] Entgehen lässt er sich auch nicht die Parallele zwischen der Ableitung von *Logik* aus dem griechischen Ausdruck *logos* mit Jesus Christus, dem ‚Wort', dem *logos incarnatus*: „Et sicut a Christo Christiana, ita a *λόγος* logica proprie dici videatur."[461]

Das Lob der Dialektik, das Abaelard auf seine Entgegensetzung folgen lässt, bietet eine Version des Gedankens der *Neutralität* der Dialektik (*veritas conexionum,* als der Gültigkeit Regeln des Verknüpfens, nicht um die Wahrheit der Prämissen[462]), den die Unterscheidung zwischen *usus* und *abusus* voraussetzt: „Mit der Philosophie verhält es sich wie mit einem sehr scharfen Schwert, das der Tyrann zum Verderben, der Führer zu ‚Schutz und Wehr' gebraucht. Gemäß der Intention seiner Benutzer kann es genauso umfänglich nützen wie schaden."[463] Dieses Argument hat offensichtlich weite Verbreitung gefunden, und ähnliches findet sich immer wieder für die *ratio* angeführt: Sie gilt als ein göttliches Geschenk an den

---

459 Vgl. Abaelard: Theologia Summa boni [1120]. Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Ursula Niggli, Hamburg 1991, S. 66–67.

460 Auf dieselbe Stelle greift Augustin in seinem *Contra Cresconium* bei einer ähnlichen Konstellation zurück, wenn er den Missbrauch der Beredsamkeit kritisiert, sie selber aber als nützlich verteidigt, vgl ders.: Contra Cresconium Grammaticum Partis Donati Libri quatuor [405/06], I, 2, 3 (PL 43, Sp. 445–594, hier Sp. 448).

461 Vgl. Abaelard's Letters IX–XIV. Hrsg. von E. R. Smits, Groningen 1983, *Brief XIII*, S. 271–277.

462 Vgl. Augustin: De doctrina Christiana [396/97 und 425/26], II, 34 , 52: „[...] aliud est nosse regulas conexionum, aliud sententiarum ueritatem [...]."

463 Abaelard, Theologia Summa boni [1120], S. 68–69.

Menschen,[464] und ihre Anwendung findet sich denn auch bei den Heiliegn Schrifstellern selbst (so erscheint nicht zuletzt immer wieder Paulus als *dialecticus*[465]). Ihre Verwendung erscheint als positiv, wenn es um die *rationes fidei* im Sinne der Grundsätze des Glaubens und der Kirche geht – so sei sie als *disciplina disputandi* überaus hilfreich beim Erkennen und Auflösen der in der Heiligen Schrift angesprochenen Fragen[466]; sie erfährt negative Zensuren, wenn es sich um die *rationes humanae* oder *philosophicae* handelt – nicht selten umschrieben als ihren sophistischen Mißbrauch, der das Wahre als falsch, das Falsche als wahr erscheinen lässt.[467] Letztlich komme es auf das *Ziel* des Gebrauchs an. Auch diesen Gedanken konnte Abaelard bei Augustin finden, insofern dieser das Wissen der heidnischen Schriftsteller mit der Formel rechtfertigt: *ad usum meliorem*.[468] Es wäre dann der sich dem rationalen Zugriff entziehende ‚Rest', der sich verhüllt in Bildern und Analogien zeigt[469]:

---

464 Hierzu auch Lutz Danneberg: Kontroverstheologie, Schriftauslegung und Logik als *donum Dei*: Bartholomaeus Keckermann und die Hermeneutik auf dem Weg in die Logik. In: Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Sabine Beckmann und Klaus Garber, Tübingen 2005, S. 435–563.

465 Beginnend u.U. mit Augustin: Contra Cresconium [405/06], I, 16, 17.

466 So Augustin: De doctrina Christiana [396/97 und 425/26], II, 31, 48.

467 So Augustin: Contra Cresconium [405/06], II, 18, 23 (Sp. 480), im Blick auf den Vorwurf, selbst ein *homo dialecticus* zu sein: „Nunc et accusa calumniose *dialecticos*, quod *fugienda uersutia sermonis efficiant, ut si falsum et uerum sit, si uerum est, falsum sit*." Auch ebd., I, 13, 16 (Sp. 455).

468 So z. B. in Augustin: Contra Cresconium [405/06], II, 2, 3 (Sp. 448). Bei ihm findet sich denn auch die Formulierung, dass es sich mit der Rhetorik wie mit den Waffen verhalte, deren sich sowohl der Soldat als auch der Rebell bedienen könne; zu diesem Vergleich Quintilian: Inst. Orat., XII, 2, 2: die Beredsamkeit als „arma" sowohl für den Straßenräuber („latro") als auch für den Soldaten („milito"); auch Cicero: De Orat., 3, 14, 55. Oder wie mit den Heilmitteln, die entweder heilen oder vergiften, vgl. Augustin: ebd., I, 1, 2 (Sp. 447–448), und er fährt fort: „Quis enim nescit, sicuti est [medicina utilis vel inutilis] aut fuerint [utilia vel inutilia] ea quae quaeruntur; ita eloquentiam, hoc est, peritiam facultatemque dicendi sic esse utilem vel inutilem, ut fuerint utilia vel inutilia quae dicuntur?" – Freilich ist hier zu beachten, dass sich Augustin oftmals im Blick auf zeitgenössische Kontroversen äußert – entweder Vorwürfe abwehrend oder den Gebrauch der Logik in aus seiner Sicht häretischen Argumentationen, obwohl hierzu eine Monographie verfasst wurde, Jean Pépin: Augustin et la dialectique, Villanova 1976, gibt es keine einheitliche Ansicht dazu, inwieweit der Kirchenvater seine positive Einschätzung der Logik grundsätzlich korrigiert habe, hierzu u. a. Joseph T. Lienhard: Augustine on Dialectic: Defender and Defensive. In: Studia Patristica 33 (1997), S. 162–166; Johannes Brachtendorf: The Decline of Dialectic in Augustine's Early Dialogues. In: Studia Patristica 37 (2001), S. 25–30; Stefan Herbrüggen-Walter: Augustine's Critique of Dialectic: Between Ambrose and the Arians. In: Augustine and the Disciplines. From Cassiacum to *Confessions*. Hrsg. von Karla Pollmann und Mark Vessey, Oxford 2005, S. 184–205; zur Analyse vor allem Theodor G. Bucher: Zur Formalen Logik bei Augustinus. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 29 (1982), S. 3–45.

469 Vgl. Abaelard: Theologia Summi [1120] (S. 122), wo es heißt, dass das, was über Gott gesagt wird, eher in übertragener Rede und gleichnishaften Rätseln und durch Analogien ausgesagt („translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt per similitudinem aliquam vestigantur

Die *interpretatio christiana per integumentum* würde dann nur zeigen, *wovon* sie künden, aber nicht, *was* sie verkünden.

5.2. die Unterscheidung zwischen ‚Wissen über Wissen' und ‚Wissen der Geltung von Wissen'

In der diesem Kapitel zur Einleitung dienenden Passage Galileis ist aufschlussreich, was er dem *argumentum ab auctoritate* entgegenhält: Das Anführen einer großen Anzahl von Zeugnissen tauge nichts, wenn die *Wahrheit* des betreffenden Wissensanspruchs strittig sei. Habe man doch damit niemals bestritten, dass dergleichen vielfach behauptet worden ist. Wie es im *Dialog* präziser noch heißt: Das Vorbringen von Zitaten als Beweise, die sich (zudem noch) auf ganz andere Gegenstände beziehen, sei eher das Ergebnis eines historischen Studiums. Dementsprechend sollten solche Leute auch nicht den Titel *Philosophen*, sondern den eines *Historikers* oder den eines Doktors der *Memoria* tragen. Es gehe um die Welt der Sinne, nicht um die des Papiers („mondo sensible, e non sopra mondo di carta").[470]

In vielfacher Hinsicht ist das nicht neu und ist durchaus im Horizont des scholastischen Philosophierens – so heißt es im Blick auf den Autoritätsbeweis im Rahmen einer bitterbösen Kritik an den ‚Experten' in gewissen Fächern in einem anonymen, Wilhelm von Ockham (um 1280–1349) zugeschriebenen Text[471]: Sie seien letztlich Ignoranten, dafür verfügten sie aber über ein ausgezeichnetes Gedächtnis; zwar hätten sie viel gelesen (gehört und gesehen), aber ohne ein sicheres Urteil („clarum et certum iudicium") über die so aufgenommenen Wissensansprüche geben zu können. Die Gabe des guten Gedächtnisses teile der Mensch mit

---

ex parte aliqua inductam"), denn (wirklich) zu verstehen sei („quam intelligendo"). Zu seiner Trinitätsauffassung u. a. Eloi M. Buytaert: Abelard's Trinitarian Doctrine. In: Peter Abelard. Hrsg. von E. M. Buytaert, Leuven 1974, S. 127–152; Sergio Paolo Bonanni: Parlare della trinità: lettura della *Theologia Scholarium* di Abelardo, Roma 1996.

470 Vgl. Galilei: Dialogo [1632], *Giornata Seconda* (S. 139).

471 In einer sicher authentischen Schrift heißt es immerhin, vgl. Wilhelm von Ockham: Dialogus de imperio et pontificia potestate [1334], Lyon 1494 (ND Farnborough 1962), I, VII, 73 (fol. 164$^{v/a}$): „Multi enim quamvis memoria vigeant, ut litteras multas retineant et prompte, que voluerint recitent et allegent, carent tamen iudicio et acumine rationis, ita ut ad verum intellectum aliquando per seipsos nesciant pervenire. [...] Alii sunt vigentes rationis iudicio, quamvis in memoria deficere videantur. Et illi – quamvis interdum cum magno labore et tarde – sunt idonei errores occultos et latentes ac coloratos pape heretici impugnare. [...] Qui autem memoria et iudicio prepollent, quod raro accidit, ut quidam estimant, qui essent in sacris litteris eruditi, essent maxime idonei impugnatores pape infecti pravitate heretica [...]."

den Tieren, es komme Männern wie Frauen, Kindern wie Erwachsenen, Gebildeten und Ungebildeten zu. So habe der Verfasser mit eigenen Augen gesehen, dass Männer mit ausgezeichnetem Urteilsvermögen dem Gedächtnis von Knaben und Frauen unterlegen gewesen seien.[472]

In seinen *Regulae* bietet Descartes eine direkte Parallele zu Galileis Unterscheidung zwischen ‚Philosophen' und ‚Historikern', die letztlich auf die Entgegensetzung zwischen *veritas* und *opinio(nes)*, zwischen *scientia* und *eruditio* (*historia*) hinausläuft – wobei sicherlich die Vorstellung der Unabhängigekit von Wissensmenge und bestimmten (kognitiven) Fähigkeiten alt[473]:

> Ja, sogar dann, wenn sie alle untereinander übereinstimmen, würde ihre Lehre dennoch nicht ausreichen: aus uns würden nämlich niemals, sagen wir, Mathematiker werden, mögen wir auch alle Beweise anderer im Gedächtnis haben, wenn wir nicht auch aus eigener Erkenntniskraft befähigt wären, jedes mögliche Problem zu lösen, oder Philosophen, wenn wir alle Beweise des Plato oder Aristoteles gelesen hätten, über vorgelegte Sachen dagegen ein stichhaltiges Urteil zu fällen nicht imstande sind. Auf diese Weise nämlich würden wir offenbar nicht Wissenschaften, sondern historische Kenntnisse erworben haben.[474]

---

[472] Vgl. Ockham, Elementarium logicae. Hrsg. von Eligius Maria Buytaert. In: Franciscan Studies 25 (1965), S. 170–276, sowie 26 (1966), S. 66–276, hier S. 275: „Alius locus ponitur ab auctoritate; et ille locus debilis est [...]. Propter quod non est necesse credere cuilibet, qui putatur expertus in scientia sua, quia in multis artibus et scientiis nullus potest esse perfectus, sed quilibet errare potest. Sunt tamen multi, qui putantur experti esse, qui non sunt, sed vel omnino sunt arrantes et ignari, vel solummodo habent memoriam litterarum vel illorum, quae audierunt et viderunt, de eis certum et clarum iudicium non habentes. Multi enim vigent memoria, quae bestiis et hominibus, viris et mulieribus, pueris et adultis, stultis et sapientibus est communis; et tamen in iudicio omnino deficiunt vel habent iudicium valde debile. Vidi enim aliquos peros et mulieres av etiam naturaliter stultos quibusdam viris intelligentibus et profundi iudicii in potencia memoriae praevalere [...]."

[473] Ein Beispiel bietet Heraklit, der gesagt haben soll, dass die Vielwisserei nicht lehre, Verstand zu haben, vgl. Diog. Laert., IX, 1: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.* Ein anderes Beispiel ist das berühmte Resümee seiner Kritik der Praxis des *grammaticus* bei Seneca: Epistulae ad Lucilium, Ep. 108, 23 „Itaque quae philosophia fuit, facta philologia est." Auch Ep. 88, dazu u. a. Alfred Stückelberger: Senecas 88. Brief – Über Wert und Unwert der Freien Künste, Heidelberg 1965. – Der Hintergrund ist im 17. Jh. freilich das Muster der zunehmenden enzyklopädischen Darbietungen von Wissensbestandteilen, bei denen das Problem ihrer geschickten Anordnung gewichtiger zu sein schien als die Prüfung ihrer epistemischen Güte und Verlässlichkeit, zum Hintergrund Dirk Werle: *Copia librorum*: Problemgeschichte imaginierter Bibliotheken 1580–1630, Tübingen 2007.

[474] Descartes: Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft [postum 1701]. Kritisch revidiert, übersetzt und hrsg. von Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe, Hans Günter Zekl. Hamburg 1973, *Reg. III*, § 2 (S. 15–17): „Sed quamvis etiam omnes inter se consentirent, non tamen sufficeret illorum doctrina: neque enim unquam verbi gratia, Mathematici evaderemus. Licet omnes aliorum demonstrationes memoria teneamus, nisi simus etiam ingenio apti ad quaecumque problemata resolvenda; vel Philosophi, si omnia Platonis et Aristotelis argumenta legerimus, e propositis autem rebus stabile judicium fere nequamus: ita enim non scientias videremur

Seine Argumentation läuft verkürzt wie folgt: Angenommen, die Zeugen für einen Wissensanspruch würden die Bedingungen der Aufrichtigkeit des Testimoniumgebers erfüllen – Descartes drückt das so aus: sie „noch so gerade heraus und offen wären und uns nie Zweifelhaftes für wahr aufdrängen, sondern alles im guten Glauben darstellen würden“ –, so wüssten wir gleichwohl noch nicht, wem wir Vertrauen schenken sollten, „weil doch kaum etwas gesagt worden ist, dessen Gegenteil nicht ein anderer vorbringt“.[475] Letzteres erscheint als ein Echo von Ciceros *nihil tam, absurde dici potest*.[476]

Sein Argument lässt sich wie folgt rekonstruieren: Er geht von der in der Zeit weithin unstrittigen Annahme aus, dass zumindest in vielen Fragen Dissens herrsche und sich daher – in der Sprache der Testimoniumslehre ausgedrückt – keine *auctoritas maiorum* bilden lasse. Im *Discours* heißt es angesichts der widerstreitenden *opiniones* der Gelehrten, es könne nur eine wahr sein, und er hält selbstbeschreibend fest, er habe alles das, was „nur wahrscheinlich war, für so gut wie falsch“ gehalten;[477] in den *Meditationes* verwandelt sich das für die philosophische Erkenntnis (nicht für das praktische und religiöse Handeln) in die *Forderung* (‚Regel beim Forschen‘), dass allein dadurch, dass etwas als zweifelhaft hingestellt werden *kann*, es schon zweifelhaft, respektive es so zu behandeln sei.[478] Die Imagination, dass alle Zeugnisgeber *aufrichtig* seien, dient bei Descartes allein dem Zweck, eine bestimmte *Erklärung* des Dissenses im Rahmen der Theorie des Testimoniums zu unterbinden, nämlich schlicht die, dass sich dieser Dissens dadurch erklären lasse, dass nicht alle Zeugnisgeber aufrichtig bei ihrem Zeugnis sind. Die Unterstellung der Aufrichtigkeit beruht nicht auf einer kontrafaktischen Imagination, sondern auf einer *hypothetischen*. Daraufhin greift Descartes auf die andere Komponente der Theorie des Testimoniums zurück, nämlich die der Kompetenz, um dadurch den Ausweg zu verstellen, dass man nicht nach dem *consensus omnium*, sondern nach der überwiegenden Mehrheit sein Urteil bildet: Entgegengesetzt wird dem

---

didicisse, sed historias.“ In einem Brief vom 8. Februar 1640 (AT III, S. 722/23) werden *historia* und *scientia* entgegengestellt und zu ersteren heißt es: „Per historiam intelligo illud omne quod jam inventum est, atque in libris continetur.“

475 Ebd.; vgl. auch ders.: Discours de la methode [1637]. Übersetzt und hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg (1960) 1969, *sec. Partie* (S. 27).

476 Mit reichen Belegen Günter Gawlick: „Nihil tam absurde dici potest ...“ Ein Ciceronischer Zwischenruf und sein Nachhall. In: *Veritas filia temporis*? Hrsg. von Rolf W. Puster, Berlin, New York 1995, S. 103–114.

477 Vgl. Descartes: Discours [1637], *prem. Partie*, 12 (S.14–15).

478 Vgl. Descartes: Meditationen [1641], 7. Resp. (S. 398; AT VII S. 475): „[...] cum ex hoc solo, quod proponatur ut dubium, dubium reddatur.“

‚Zählen der Stimmen' die größere Glaublichkeit der Annahme, dass bei „einem schwierigen Streitpunkt", der mithin eine besondere Kompetenz erfordert, „eine Wahrheit" eher von „wenigen gefunden werden konnte als von vielen" – ein altes Moment der Hinterfragung der *inventa maiorum*.

Im Rahmen des *argumentum ab auctoritate* lassen sich zwei Verwendungsweisen des *argumentum de consensu omnium* unterscheiden: zum einen im Blick auf die Menge der Anzahl der einzelnen Autoritäten (*multis auctoritatibus* oder *auctoritatibus multorum*), zum anderen als die Autorität der Vielen (*auctoritate multorum*, *opinio communis*, aber auch als *κοιναὶ ἔννοιαι*). Das erste ist im engeren Sinn das Problem einer Logik (*probabilitas*) der Argumentation mit Autoritäten; denn die Autorität der Vielen impliziert gerade nicht, dass jeder der Vielen selbst eine Autorität ist. Das *argumentum de consensu omnium* im letzteren Sinn ist unter anderem deshalb wichtig, weil es in gewisser Hinsicht als Indikator für die Reichweite der Erkenntnis mittels der *natürlichen Vernunft* dient, und es spielt seit alters eine Rolle bei der Auseinandersetzung um den ‚Atheismus' etwa als *consensus gentium circa existentiam Dei*.[479]

Am Beginn der eingangs zitierten Entgegensetzung zwischen *scientia* und *eruditio* als dem (historischen) Wissen von Ansichten ersetzt Descartes diese *hypothetische Annahme* durch die *hypothetische Konzession*: selbst wenn kein Dissens bestehe. Der Unterschied zwischen hypothetischer Annahme und Konzession liegt darin, dass man sich mit letzteren auf den Standpunkt desjenigen begibt, der in *diesem* Punkt die Theorie des Testimoniums zu verteidigen versuchen will, indem man ihm seine Bedenken *ex concessis* nimmt und auf diese Weise die eigene Argumentation stärkt. Schließlich begegnet Descartes implizit der traditionellen Auffassung, dass die Wahrheit nicht im Besitz eines Menschen oder einer Schule (*secta*) sei, sondern vom Zeugnisnehmer erst zu einem Ganzen zusammenzufügen sei. Das geschieht mit dem Hinweis: Da ohnehin letztlich immer das (eigene) *iudicium* entscheiden

[479] Zu den verschiedenen Aspekten u. a. Joseph C. Plumpe: Wesen und Wirkung der *auctoritas maiorum* bei Cicero, Bochum 1935; Klaus Oehler: Der *consensus omnium* als Kriterium der Wahrheit in der Philosophie und der Patristik. In: Antike und Abendland 10 (1961), S. 103–128; Ruth Schian: Untersuchungen über das ‚argumentum e consensu omium', Diss. Phil. Tübingen 1971; Hanns-Dieter Voigtländer: Der Philosoph und die Vielen: die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des *Argumentum e consensu omnium*) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles, Wiesbaden 1980; Dirk Obbink: ‚What all men believe – must be true': Common Conceptions and *Consensus omnium* in Aristotle and Hellenistic Philosophy. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy 10 (1992), S. 193–231.

müsse, ob die in den Büchern (den Zeugnissen) geäußerten Wahrheitsansprüche berechtigt seien, könne man ohne solche ‚Umwege' gleich selber denken.

Das hätte auch Galilei sagen können. Doch an keiner Stelle, wenn ich es richtig sehe, findet sich bei Descartes eine Parallele zu den kontrafaktischen Imaginationen Galileis im Blick auf Aristoteles oder einer anderen Autorität. Weniger dürfte das etwas damit zu tun haben, dass beide in nicht wenigen Ansichten zur *scientia naturalis* differieren.[480] Doch dieser Befund einer Auslassung erscheint nur als die ‚halbe Wahrheit'. Zur ‚ganzen' scheint zu gehören, dass sich die Anlage seines *gesamten* philosophischen Systems, gegründet auf dem ‚hyperbolischen Zweifel', aus einer kontrafaktischen Imagination erzeugt. Im Rahmen seiner Überlegungen zur Sicherung unseres Wissens kommt es bei ihm zu folgender Imagination:

> Es wird daher, denke ich, wohl angebracht sein, wenn ich meiner Willkür die gerade entgegengesetzte Richtung gebe, mich selbst täusche [„me ipsum fallam"] und für eine Weile die Fiktion mache, jene Meinungen seien durchweg falsch und seien bloße Einbildungen [„illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam"], bis ich schließlich meine Vorurteile auf beiden Seiten so ins Gleichgewicht gebracht habe, daß keine verkehrte Gewohnheit fürder mein Urteil von der wahren Erkenntnis der Dinge abwendet.[481]

Descartes muss sich mithin selber täuschen, da er nicht wirklich diese Ungewissheit besitzt – ihm mangelt es so auch nicht an innerer Akzeptanz. Es handelt sich mithin um den Versuch einer willlentlichen Selbsttäuschung. Der Anfang des gewissheitsstiftenden Zweifels scheint bei Descartes mithin eine kontrafaktische Imagination zu sein: durch Selbsttäuschung zur Erlangung von Gewissheit, die nicht einmal der Möglichkeit der Täuschung ausgesetzt ist. Es werden alle Überzeugungen, an denen man zweifeln kann (aber es nicht unbedingt tut), die also nur ‚wahrscheinlich' sind, so behandelt, als ob sie falsch wären – das soll beispielsweise die eigene Existenz einschließen. Doch bei näherer Betrachtung wird es wesentlich komplizierter.

Zu den vier Bestimmungsstücken des Sprechakts des Lügens gehört zunächst das, was sich als *inneres* Verwerfen eines Wissensanspruchs *W* von *A*, also $\mathbf{V_i}(A, W)$, sowie das, was sich als äußeres Akzeptieren durch *A*, also $\mathbf{A_{\ddot{a}}}(A, W)$, bezeichnen lässt. Hinzu treten die Um-

---

480 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.

481 Descartes: Meditationen [1641], 1. Med., 15 (S. 15/16; *AT* VII, 22).

stände **C**, in denen *A* die Äußerung **Ä**(*A*, *W*) vollzieht, sowie seine Absicht der Täuschung (*intentio fallendi*) $\mathbf{I_T}$: *A* glaubt mit seiner Äußerung zu erreichen, dass *B* ein inneres Akzeptieren gegenüber seiner Äußerung **Ä**(*A*, *W*), also $\mathbf{A_i}$(*B*, **Ä**), vollzieht – in diesem Fall, dass *B* glaubt, dass *A* glaubt, *p* sei der Fall. Man könnte das auch mit dem Fehlen des Behauptungscharakters der Äußerung **Ä**(*W*) ausdrücken – mit Befehlen zum Beispiel ließe sich dann nicht lügen. Dem Verdacht, mit seiner Imagination eine Lüge zu vollziehen, scheint Descartes umgehen zu wollen, indem er nicht nur eine offenkundige Falschheit zugrundelegt, sondern explizit seine Imagination als Selbsttäuschung offenbart. Anders als bei dem Gedanken des den Menschen täuschenden Gott (*deus deceptor* oder *deus fallax*) wird die *res cogitans* nicht getäuscht, sondern täuscht sich selbst.

Allein die Annahme eines täuschenden *Gottes* wäre (nach christlichen Vorstellungen) eine kontrafaktische Imagination[482] und *nicht* die eines täuschenden, zwar mächtigen („aliquem malignum, eundemque summe potentem"), aber nicht (unbedingt) allmächtigen Geistes (die *genius-malignus*- oder *deus-deceptor*-Imagination). Auf Nachfrage bemerkt Descartes, man könne ihm die Annahme der Existenz eines bösen Geistes, den er zum Zweck der Radikalisierung eingeführt habe, vorwerfen; zugleich merkt er an, dass die Charakterisierung als im ‚höchsten Maße mächtig' widersprüchlich sei (*contradictoria*), denn Boshaftigkeit (*malignitas*) und höchste Macht (*summa potentia*) können (nach christlichen Vorstellungen) nicht gemeinsamen bestehen.[483]

Nun ist das Problem der Zugänglichkeit eines so erzeugten Wissens, dass jeder selbst ein ähnliches Prozedere bei sich vornimmt, indem jeder *A* mit einer Diskrepanz zwischen $\mathbf{A_i}$(j, W_1) und $\mathbf{A_i}$(*A*, W_2), die durch den Willen erzeugt ist, in eine Übereinstimmung zwischen un-

---

[482] Nicht selten haben mittelalterliche Theologen sich die Frage vorgelegt, ob *Gott* zur Lüge fähig sei – so etwa Anselm von Canterbury (1033/34–1109): *Cur deus homo* – Warum Gott Mensch geworden ist [1097/98]. Lateinisch und deutsch, besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmidt, Darmstadt (1956) ^{4}1988, I, 12 (S. 45), aber immer mit verneinenden Antworten wie: Wenn Gott lügen wolle, so sei Lügen deshalb nicht recht, sondern „vielmehr, daß er dann nicht Gott sei". Aus einigen Stellen des Neuen Testaments ließe sich schließen, dass Jesus Christus gelogen habe – Anselms Antwort: Jesus hätte lügen *können*, aber nicht *wollen können*. Ähnliches findet sich schon bei den ältesten Kirchenvätern, etwa bei 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): Gott könne alles, nur nicht lügen. – Zum Hintergrund des strikten Lügeverbots auch Lutz Danneberg: Aufrichtigkeit und Verstellung im 17. Jahrhundert: *dissimulatio, simulatio* sowie das Lügen als *debitum morale* und *sociale*. In: Die Kunst der Aufrichtigkeit im 17. Jahrhundert. Hrsg. von Claudia Benthien und Steffen Martus, Tübingen 2006, S. 45–92.

[483] Descartes: Gespräch mit Burman [1648]. Lateinisch-deutsch. Übersetzt und hrsg. von Hans Werner Arndt, Hamburg 1982, S. 4–5.

begrenztem Willen und endlichem Verstand verwandelt, in dem sich der Wille nur allein auf das bezieht, was ihm der endliche Verstand (irrtumsfrei) vermittelt – also: Es scheint ein inneres Lügen vorzuliegen, das willlentlich als eine Selbsttäuschung inszeniert wird – $\mathbf{A_i}(A, W_1)$ und $\mathbf{A_i}(A, W_2)$, wobei $\neg (W_1 \wedge W_2)$ gilt; es scheint ein äußeres Lügen vorzuliegen, denn für seine *Meditationes* gilt: $\mathbf{A_i}(A, W_1)$ und $\mathbf{\ddot{A}}(A, W_2)$; es scheint schließlich die Empfehlung an andere des inneren Lügens gegeben zu sein.

Die kontrafaktische Imagination scheint auf einer Zweiteilung des Ich zu beruhen: Das eine Ich steht unter dem Verdacht des Irrtums, das andere erzeugt der Wille als das sich selbst täuschende Ich. Nach Descartes' Vorstellungen garantiert der Vollzug (der *Meditationes*), den anscheinend eine kontrafaktische Imagination einleitet, eine Wiedervereinigung der so auseinandergelegten ‚Ich' am Ende, zumindest bei ganz wesentlichen Wissensansprüchen, wobei die Vereinigung nicht unter dem Verdacht steht, dem (unbegrenzten) Willen geschuldet zu sein. Dieser auf kontrafaktischer Imagination beruhende Vollzug korrigiert nicht nur die kontrafaktische Setzung, sondern stattet das Wissen, das man in selbsttäuschender Weise zurückgewiesen hat, mit einer größeren (der größten) Gewissheitsqualität aus.

Danach würde eine der zentralen epistemischen Situationen des 17. Jahrhunderts, in der sich der Mensch so emphatisch wie wohl nie zuvor als Selbstdenker selbst zu begründen und zu verstehen sucht, auf einer kontrafaktischen Imagination beruhen – aber mehr noch: Es werden zudem alle kontrafaktischen Imaginationen, mit denen die Autoritäten auf die eigenen Wissensansprüche stützend bezogen werden, *hinfällig*, und just das nimmt seinen Ausgang von einer durch Selbsttäuschung erzeugten kontrafaktischen Imagination.[484] Doch wie ich, wenn auch knapp, zeigen will, trügt der Anschein. Es bleibt allein die, wenn auch moralisch bedenkliche *Aufforderung* an die Mitmenschen zur Imitation einer solchen Selbsttäuschung, deren *Vollzug* gerade keine Selbsttäuschung darstellt (darstellen darf), und just

[484] Weder soll damit ein Beitrag geleistet sein zum Sprachgebrauch von *imaginatio* bei Descartes – etwa seine Unterscheidung von *imaginations*, die ihren Ursprung in der Seele und solche, die ihre Ursache im Körper haben, vgl. ders.: Die Leidenschaften der Seele [Passions de l'Ame, 1649]. Hrsg. und übersetzt von Klaus Hammacher, Hamburg 1984, I, XX und XXI (S. 36–37) – noch zu den konkreten Imaginationen, die sich in seinen *Meditationen* und anderswo finden. Hierzu, zu seinem Imaginationskonzept sowie zu weiteren Aspekten Véronique M. Fóti: The Cartesian Imagination. In: Philosophy and Phenomenological Research 46 (1986), S. 631–642; Dennis L. Sepper: Descartes and the Eclipse of Imagination, 1618–1630. In: Journal of the History of Philosophy 27 (1989), S. 379–403 sowie weit ausholend ders.: Descartes's Imagination: Proportion, Images, and the Activity of Thinking, Berkeley 1996; John D. Lyons: Descartes and Modern Imagination. In: Philosophy and Literature 23 (1999), S. 302–312; Dimitri Nikulin: Matter, Imagination and Geometry: Ontology, Natural Philosophy and Mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes, Aldershot 2002, S. 187–239.

hierin hat denn auch das eigentliche Problem des ‚hyperbolischen Zweifelns' als Ausgangspunkt für einige der Zeitgenossen Descartes' gelegen, auch wenn er klar macht, dass sich nur um einen Vollzug im Blick auf eine ‚theoretische Frage' handelt.

Das, was Descartes' zur Gewissheit führende Imagination von kontrafaktischen unterscheidet, wie etwa dem *Etiamsi-daremus-non-esse-Deum*-Prinzip,[485] liegt in der *Performanz* des Zweifelns.[486] Bei der herkömmlichen kontrafaktischen Imagination wird der Konflikt des gleichzeitigen Annehmens unvereinbarer Aussagen dadurch gelöst, dass man zwischen ihnen hinsichtlich ihres Status einen grundlegenden Unterschied sieht, also ihnen gegenüber unterschiedliche epistemische Einstellungen einnimmt: Die eine ist eben faktisch, die andere kontrafaktisch. Bei der cartesianischen Imagination verschwindet die Gleichzeitigkeit des Anerkennens zweier unvereinbarer Annahmen, indem die eine die andere verdrängt – ebenso wie bei der kontrafaktischen Imagination die kontrafaktische die faktische gleichsam ausklammert. Doch der Unterschied ist, dass sich durch dieses Verdrängen der Status ändert. Die *kontrafaktische Imagination* bei Descartes wird zum *faktischen Vollzug* – der Zweifel als Willlensbetätigung muss (wie kurz auch immer) *real* sein, um die unerschütterliche Selbstgewissheit der *res cogitans* zu bewirken – wie experimentell auch immer sich das Szenario dieses Zweifelns darbietet. Man zweifelt also wirklich, und man imaginiert nicht nur, dass ein Zweifel bestehe.[487] Der Übergang zu einem anderen epistemischen Zustand lässt sich nicht (allein) durch Imaginieren, Supponieren oder Vortäuschen erreichen.

Descartes' *selbstbezichtigende* Aussage über das Täuschen erweist sich bei dieser Deutung als nicht mehr als eine *ex-post*-Charakterisierung eines Zustandes (also ein ‚Bericht'

---

485 Vgl. Danneberg: Säkularisierung.

486 Zu Aspekten der cartesianischen ‚Methode des Zweifelns', auf die ich hier nicht eingehen kann, u. a. Janet Broughton: Descartes's Method of Doubt, Princeton 2002.

487 Bekanntlich hat Jaako Hintikka: *Cogito, Ergo Sum*: Inference or Performance? In: The Philosophical Review 71 (1962), S. 3–32, das *cogito* Descartes' als nichtinferentialen performativen Sprechakt gedeutet. Der Unterschied (auch wenn man der Ansiccht ist, das *cogito, ergo sum* sei bei Descartes äquivalent zum *dubito, ergo sum*) zu seinen Darlegungen besteht zunächst darin, dass hier das hyperbolische *Zweifeln* als eine Art eines solchen Aktes gedeutet wird, dann darin, dass andere Gründe für eine solche Sicht angedeutet werden; auf Hintikkas Darlegungen kann ich nicht kritisch eingehen; zu der wohl nicht immer gerechtfertigt scheinenden Kritik neben Julius R. Weiberg: *Cogito, Ergo Sum*: Some Reflections on Mr. Hintikka's Article. In: The Philosophical Review 71 (1962), S. 483–491; Fred Feldman: On the Performatory Interpretation of the *cogito*. In: Philosophical Review 83 (1973), S. 345–363; Margaret D. Wilson: Descartes, New York 1978, Kap. II; Stephen I. Wagner: Descartes' *Cogito*: A Generative View. In: History of Philosophy Quarterly 1 (1984), S. 167–184, ferner Edwin Curley, Recent Work on 17th Century Continental Philosophy. In: American Philosoßphical Quarterly 11 (1974), S 235-255, S. 235-236; zu einer Wiederaufnahme und Ausweitung J. Hintikka: The Cartesian *Cogito*, Epistemic Logic and Neuroscience: Some Surprising Interrelations. In: Synthese 83 (1990), S. 133–157.

und nicht der Vollzug selber), bei der von der zeitlichen Abfolge der Zustände abgesehen wird. Eine kontrafaktische Imagination, dass man etwas nicht annimmt, was man faktisch annimmt, wird durch den Willen zum faktischen Zweifel ersetzt. Die Imagination verliert ihren kontrafaktischen Charakter, wie kurzfristig auch immer, und selbst wenn dem nur die kognitive Funktion zukommt, das, was man schon wusste, nun noch gewisser zu wissen. Die (reformierten) Theologen, die sich kritisch mit der cartesianischen Philosophie auseinander setzten, versuchten Descartes mitunter durch die Imagination in Verlegenheit zu bringen, dass derjenige, der dem cartesianischen Gewissheitsexperiment entsprechend bei sich den Gotteszweifel als epistemische Einstellung erzeugt, nicht als Lügner, sondern, so ihn in just diesem Augenblick der Tod ereilt, als Atheist sterbe[488] – unberechtigt wäre dieser Einwand dann, wäre es bei Descartes nur um kontrafaktische Imagination gegangen, und auch Christian Thomasius (1655–1728) dürfte im Nachhinein irren, wenn er es anders sieht.[489]

Die Bedenken der Theologen erscheinen insofern als stichhaltig, als Descartes' Imagination im *Vollzug* ihren kontrafaktischen Charakter verlieren muss: Der Erfolg des cartesianischen Erzeugungsprogramms wird nicht nur von der Simulation des Zweifelns, sondern von dem wirklichen Zweifel getragen. Allerdings musste sich Descartes von diesen theologischen Bedenken nicht getroffen sehen. Ein Grund hierfür, ohne darauf hier näher eingehen zu können, könnte in der Verknüpfung seiner Aufforderung zum radikalen Zweifeln mit der Erörterung der philosophischen Sünde liegen.[490] Dabei handelt es sich unter anderem just um die Frage, wie jemand, der zunächst an Gottes Existenz nicht zweifelt, dann verschuldet daran zweifelt und *in actu* nicht an ihn denkt, Gott beleidigt. Freilich scheint sich bei Des-

---

[488] Zum Hintergrund Theo Verbeek: Querelle d'Utrecht. René Descartes et Martin Schoock, Paris 1988; ders.: Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy 1637–1650, Carbondale, Edwardsville 1992; ferner ders.: From „Learned Ignorance" to Scepticism. Descartes and Calvinist Orthodoxy. In: Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Hrsg. von Richard H. Popkin und Arjo Venderjagt, Leiden, New York, Köln 1993, S. 31–45.

[489] Thomasius ist trotz seines nicht sonderlich ausgeprägten Wohlwollens für die cartesianische Philosophie offenbar der Ansicht, dass man diesen Sachverhalt aus der Welt schaffen könne, da er von Descartes bestritten werde, vgl. ders.: Auszübung der Vernunfft-Lehre/ [...], Halle 1691, III, § 91, S. 199, wo es im Rahmen seiner Kritik an der ‚Konsequenzenmacherei' heißt: „Also wenn *Cartesius* sagt/ man müsse auch an GOtt zweiffeln/ und seine Widersacher sagen: daß er dadurch nothwendig zum wenigsten zu einen augenblicklichen Atheisten werden müsse; und er wehret sich hierwieder mit Händ und Füssen/ muß man ihn mit frieden lassen." Vgl. auch die Verteidigung Descartes', § 82, S. 192.

[490] Hierzu neben Hugues Beylard: Le péché philosophique. In: Nouvelle revue théologique 82 (1935), S. 591–616 und S. 673–698; Theodore Deman: [Art.] Péché philosophique. In: DTC XII, S. 255–272; Franz Scholz: Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde, Freiburg 1957.

cartes kein *expliziter* Hinweis zu finden, der auf eine Beschäftigung mit dem Problem der philosophischen Sünde schließen lässt. 1690 verbietet Papst Alexander VIII, als ärgernis-erregend und als fromme Ohren verletzend, die folgende Behauptung: ‚Die philosophische oder moralische Sünde ist ein menschlicher Akt, der der Vernunftnatur und der rechten Vernunft nicht entspricht. Theologische Sünde und Todsünde ist dagegen die freiwillige Übertretung des göttlichen Gesetzes. Die philosophische Sünde, so schwer sie auch sein mag, ist bei dem, der Gott nicht kennt oder nicht aktuell an ihn denkt, zwar schwere Sünde, jedoch keine Beleidigung Gottes, noch Todsünde, die die Freundschaft mit Gott auflöst. Sie ist auch nicht ewiger Strafe würdig.‘[491]

Ein Wissen der Kontroverse über die philosophische Sünde ließe sich Descartes möglicherweise auch ohne direktere Spuren zuschreiben. Sie wird nicht nur zu seinen Lebzeiten heftig ausgetragen, sondern sie wurde vor allem von Jesuiten als denjenigen bestritten, die zumindest die Möglichkeit erwägen, dass man beim Zweifeln *in actu* an Gottes Existenz Gott *nicht* beleidige. Freilich sind solche etwaigen indirekten Spuren nicht leicht zu deuten. In der *Synopsis sex sequentium Meditationum* macht Descartes angesichts der vierten Meditation explizit darauf aufmerksam, dass „es sich dort keineswegs [*nullo modo*] um die Sünde oder den Irrtum handelt, der bei der Befolgung des Guten und Bösen [*in persecutione boni et mali*] begangen wird, sondern nur um den, der bei der Beurteilung dessen, „was wahr und falsch ist [*de vero et falso*], vorkommt.“[492] Daraus ließe sich folgern, dass er alles das, was zur praktischen Lebensgestaltung zählt (*ad vitam agendam*) und zum Glauben (*fides*) in seinen *Meditationen* (und nicht allein in der vierten) unberücksichtigt lässt und damit dann *a fortiori* auch das Problem der philosophischen *Sünde*.

Allerdings heißt es in dieser vierten Meditation dann zur Frage, woraus die Irrtümer entstehen, in seiner Antwort, dass der Wille weiter reiche als der Verstand, daher lenke er „leicht vom Wahren und Guten ab, und so irre und sündige ich [*atque ita et fallor et pecco*].“[493] Der Irrtum erscheint als Abweichung sowohl vom Wahren als auch vom Guten (*deflectio a vero* und *a bono*). Diese (unter Umständen nur scheinbare) Inkongruenz zwischen

---

[491] Denzinger, Ench. Symb., Nr. 1290: „Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantum vis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum.“ Eingeführt wurde diese zensurierte Behauptung mit: „Declarata et damnata uti scandalosa, temeraria, piarum aurium offensiva, et eronea.“

[492] Descartes: Meditationen [1641] (S. 9–10).

[493] Ebd., *Med*. IV, 15 (S. 49).

Synopse und den Ausführungen in der vierten Meditation ist mitunter bemerkt worden, aber sie hat – wenn ich es richtig sehe – keine (durchweg) befriedigende Erklärung gefunden.[494] Wollte man einen Zusammenhang mit der philosophischen Sünde herstellen, wäre die Stelle in der vierten Meditation so zu deuten, dass bei ihr die *deflectio a bono* nicht unabhängig von der *deflectio a vero*, insonderheit das zweite eine *Folge* des ersten ist – und die gewählte sprachliche Form (*et ... et*) muss dem nicht widersprechen. Zumindest an dieser Stelle ergebe sich das Sündigen aus dem philosophischen Irren. Ein Widerspruch zu der Ankündigung in der Synopsis bestünde dann nicht, da hier nicht die ‚Sünde' in praktischen oder moralischen Fragen (*ad vitam agendam*) gemeint ist, sondern im Rahmen der theoretischen Philosophie.

Derjenige, der an Gott zweifelt, erscheint als Atheist, und über ihn sagt Descartes in der zweiten Erwiderung explizit, er sei vor dem Zweifeln niemals sicher, bevor er nicht Gott anerkenne,[495] und in der vierten, der Atheist könne niemals gewiss sein (etwa ob er wacht oder träumt), wenn er nicht weiß, dass er von einem nicht täuschenden Gott erschaffen wurde. Das läuft darauf hinaus, dass der Atheist als solcher niemals eine bestimmte epistemische Gewissheit erlangen könne.[496] Allerdings garantiert auch Gott dem Atheisten ein echtes Wissen aufgrund seiner klaren und deutlichen Perzeptionen, und der Zustand beider lässt sich in den Augenblicken der Gewissheit nicht unterscheiden. Der Unterschied zwischen demjenigen, der den (cartesianischen) Gottesbeweis akzeptiert und dem Atheisten besteht allein darin, dass ersterer bestimmte Zweifel auszuräumen vermag, was letzterer

---

494 Vgl. z. B. Anthony Kenny: Descartes on the Will. In: Cartesian Studies. Hrsg. von Ronald J. Butler, Oxford 1972, S. 1–31; oder Hiram Caton: Will and Reason in Descartes's Theory of Error. In: The Journal of Philosophy 72 (1975), S. 87–104.

495 Vgl. Descartes: Meditationen [1641], *2. Resp*. (S. 128; AT VII, S. 141): „Daß aber ‚ein Atheist klar erkennen kann, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind' [...], das leugne ich nicht; aber ich behaupte nur, da diese seine Erkenntnis nicht ein wahres Wissen ist, weil doch wohl keine Erkenntnis, die zweifelhaft gemacht werden kann, ein Wissen genannt werden darf. Da nun jener als ein Atheist angenommen wird, kann er dessen nicht gewiß sei, daß er sich nicht täuscht, selbst in dem, was ihm am meisten einleuchtend scheint, [...], und wenn ihm vielleicht der Zweifel nicht aufstößt, so *kann* er ihm doch aufstoßen, wenn er die Sache prüft oder sie von einem anderen vorgebracht wird, und er wird nie davor sicher sein, wenn er nicht erst das Dasein Gottes anerkennt." Auch *6. Resp*. (S. 371; AT VII, S. 428), *5. Med*., 18 (S. 60; AT VII, S. 71)

496 Vgl. ebd., *2. Resp*. (S. 128; AT, S. 141), hierzu auch Julie R. Klein, Descartes's Critique oft he Atheist Geometer. In: Southern Journal of Philosophy 38 (2000), S. 429-445. – Etwas später in derselben Erwiderung (S. 134; AT VII, S. 148) kommt Descartes auf das Problem zu sprechen, inwieweit ein Ungläubiger sündige, der aufgrund fehlender übernatürlicher Gnade keine Kenntnis von dem hat, was dem christlichen Glaube von Gott offenbart ist, er die (christlichen) Glaubenssätze zwar annehme, aber aufgrund falscher Überlegungen – Descartes antwortet: Derjenige würde deshalb nicht nur nicht gläubig werden, sondern auch in der Hinsicht sündigen, in der er seinen Verstand nicht richtig gebrauche („non ideo fore fidelem, sed potius in eo peccaturum, quòd ratione suâ non recte uteretur.").

nicht kann – gleichgültig, ob er sie hegt oder nicht. Das bedeutet aber auch, dass er nicht wie der erstere im Besitz einer bestimmten Gewissheit (eines vollkommenen Wissens, *perfecte scire, veram & certam scientiam*[497]) sein kann. Wenn man so will, kann erst derjenige, der Gott anerkennt, *Rechenschaft* über sein vollkommenes Wissen ablegen.

Schließlich könnten einige der Cartesianer der ersten Generation durch eine bestimmte (durch Descartes inspirierte) Ausweitungen der Konzeption des Wissenserwerbs auf dieses Problem des Zweifelvollzugs reagiert haben. Ein Beispiel ließe sich finden in der *Praefatio* der 1690 posthum veröffentlichten Kritik an Spinoza des gleichermaßen als cartesianischer Philosoph wie als Theologe hervorgetretenen Christoph Wittich (1625–1687). Sie fällt wegen ihres gemäßigten Tons auf, was Wittich bei einigen Zeitgenossen zu Unrecht den Verdacht der Unaufrichtigkeit als stiller Parteigänger Spionzas einträgt. Die Auseinandersetzung mit den Methodenvorstellungen Spinozas bildet den Ausgangspunkt.[498] Danach kennten die Mathematiker zwei Beweisverfahren: Neben dem von Spinoza gewählten synthetischen das analytische, das dem Weg folgt, auf dem die entsprechende Wahrheit gefunden worden sei. Entscheidend nun ist die Deutung dieses Verfahrens durch den Cartesianer: Indem der Autor in seiner Darstellung den analytischen Weg wählt *und* der Leser ihr folgt, gelange der Leser zu einem Verständnis der Wahrheit, die dem Verständnis desjenigen kaum nachstehe, der sie entdeckt hat. Nach Wittich hat die analytische Methode die *Klarheit* zum Ziel, die den Leser zum *Nachvollzug* der Wahrheitsfindung anleite. Über diesen Nachvollzug sieht er die Wahrheit ein, also die Berechtigung des Wissensanspruchs. Demgegenüber dränge die synthetische Methode durch die Abfolge ihrer Argumente und Beweise den Leser lediglich zur *Zustimmung*, nicht unbedingt auch zur Einsicht.

Obwohl der Descartes der *Meditationes* sich des namengebenden Genres bewusst zeigt, wenn es sein eigenes Vorgehen reflektierend heißt: „Das ist der Grund gewesen, weshalb ich lieber Meditationen geschrieben habe und nicht Abhandlungen (Disputationen), wie die Phi-

---

[497] Vgl. ebd., *5. Med*. (S. 58 und S. 60; AT VII, 69 und 71). Er bemerkt im Anschluss, dass kein rechtgläubiger Theologe jemals darüber anders gedacht habe.

[498] Vgl. Wittich: Anti-Spinoza Sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza, Et Commentarius de Deo Et ejus attributis, Amstelaedami 1690, *Praefatio*, A1^{r}: „Analysis veram viam ostendit, per quam res methodice & tanquam à priori inventa fuit, quam si lector sequatur & ad omnia accurate attendat, rem non minus intelligit, ac si propria sponte sine ullius alterius ductu eam invenisset: [...].“ Freilich ruht Wittich an dieser Stelle wörtlich auf Descartes, *2. Resp* (S. 140, AT VII , 155): „Die Analysis zeigt den wahren Weg, auf dem eine Sache methodisch und gleichsam a priori gefunden worden ist, so daß, wenn der Leser ihr folgen und sein Augenmerk darauf richten will, er die Sache genau so vollkommen einsehen und sie ebenso zu eigen machen wird, wie wenn er sie selber gefunden hätte.“

losophen oder Theoreme und Probleme, wie die Geometer, um nämlich dadurch zu bezeugen, daß es mir um die zu tun ist, die sich die Mühe geben wollen, mit mir den Gegenstand aufmerksam zu betrachten und nachzudenken (*meditari*),“[499] er darüber hinaus zu den wenigen Philosophen in der Zeit gehört, die für ihre Leser Anweisungen geben, wie seine Texte zu lesen seien (mehrfaches, dabei nicht-kursorisches, durchgängiges und aufmerksames Lesen) und obwohl schon die sein Werk in verteidigender Absicht gegenüber seinen *calumniatores* kommentierenden frühen Cartesianer textuelle Besonderheiten wahrgenommen haben, die sie mit der alten, wiewohl in der Zeit gängigen Unterscheidung zwischen *acroamatica* (*Meditationes*) und *exoterica* (*Discours*) zu verstehen versucht haben,[500] ist gleichwohl unklar, welcher Zusammenhang zwischen der (geistlichen) Meditation, in Gestalt etwa der *via purgativa*, und dem hier gemeinten *Vollzug* besteht,[501] schon gar nicht, welche Beziehungen zu den *geistlichen* Meditationen, nicht zuletzt in der Nachfolge Ignatius von Loyolas (1491–1556) erhellend sind.[502] Mitunter zu wenig beachtet wird, dass Descartes mit

---

499 Descartes, ebd., *2. Resp*. (S. 142; AT VII, S. 157). Die lateinischen *Meditationes* würden nur noch von wenigen verstanden werden („vereor tamen, ne a multis satis percipi non possint“), weil sie nicht nur lang sind, sondern vor allem „weil sie einen von Vorurteilen völlig freien Geist erfordern, der sich leicht aus seiner Bindung an die Sinne löst“ („tum praecipue quia requirunt mentem a praeiudiciis plane liberam, et quae se ipsam a sensuum consortio facile subducat“); vgl. ebd., *Widmungsschreiben*, (S. XIV; AT VII, 4).

500 So z. B. Johann Clauberg: Defensio Cartesiana, Adversus Jacobvm Revivm [...], et Cyriacvm Lentvlvm [...] [1652]. In: ders.: Opera omnia […], Amstelodami 1691, S. 937–1119, wo es bereits im Untertitel heißt: „Pars Prior Exoterica, in qua Renati Cartesii Dissertatio de Methodo vindicatur, simul illustria Cartesianae Logicae & Philosophiae Specimena exhibetur“.

501 Hierzu u. a. Amélie Oksenberg Rorty: The Structure of Descartes’ *Meditations*. In: Essays on Descartes’ ‚Meditations‘. Hrsg. von A. O. Rorty, Berkeley 1986, S. 1–20, sowie darin die Beiträge von L. Areh Kosman: The Naive Narrator: Meditation in Descartes’ *Meditations*, S. 21–43 und Gary Hartfield: The Senses and the Fleshless Eye: The *Meditations* as Cognitive Exercise, S. 45–79. Weiter geht die Auffassung etwa bei Martial Guéroult: Descartes selon L’Ordre des raisons, Paris 1953, Bd. II, der sich vornehmlich auf einen Brief stützt, in dem Descartes die Befreiung von den Sinnen sowie die von den Gewohnheiten der Wissenschaften, um das Leben zu finden und der Vernunft gemäß zu führen, mit der doppelten Bewegung des religiösen Lebens parallelisiert und das in Übereinstimmung zu dem sieht, was Ignatius von Loyola in seinen *Exercitien* zum Ausdruck bringt; hierzu ferner Zeno Vendler: Descartes’ Exercises. In: Canadian Journal of Philosophy 19 (1989), S. 193–224; Walter John Stohrer: Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa Revisited. In: Journal of the History of Philosophy 17 (1979), S. 11–27; Arthur Thomason: Ignace de Loyola et Descartes. L’influence des exercices spirituels sur les œuvres philosophiques de Descartes. In: Archives de Philosophie 35 (1972), S. 65–81; ferner Berel Lang: Descartes and the Art of Meditation. In: Philosophy and Rhetoric 21 (1988), S. 19–37; Dennis L. Sepper: The Texture of Thought: Why Descartes’ *Meditations* Is Meditational, and Why It Matters. In: Descartes’ Natural Philosophy. Hrsg. von Stephen Gaukroger u. a., London, New York 2000, S. 736–750.

502 Nicht zuletzt angesichts der Vagheit und des anachronistischen Charakters des zugrunde gelegten Genre-Konzepts der (geistlichen) Meditation sowie im Blick auf die Tragweite der Annahmen

dem, was er in seinen *Meditationes* darstellt, die Meditationen nicht zugleich selbst vollzieht, sondern er bietet eher einen *blueprint* zum Vollzug.

Descartes' Selbstbeschreibung, dass er in den *Meditationes* nämlich der ‚analytischen' (*per analysin*, *apriorisch*) Darstellungsweise gefolgt sei und nicht der ‚synthetischen' (*per synthesin*, *aposteriorisch*) ist für Wittich sicherlich eine orientierende Bekundung[503]; allerdings ist dieser Hinweis nicht von vornherein erhellend – angesichts der ausgeprägten Vielgliedrigkeit der Traditionen, die sich unter diesen und vergleichbaren Methoden-Bezeichnungen verbergen (*resolutio*/*compositio*), ist es kaum verwunderlich. Es hat sich denn auch nicht als einfach erwiesen zu klären, was Descartes darunter verstanden wissen will, und so finden sich auch in der Forschung diesbezüglich verschiedene Rekonstruktionen, worauf hier allerdings nicht näher eingegangen werden kann. Wie dem auch sei: Wichtig ist, dass bei Wittichs Deutung der analytischen Darstellungsweise nicht von unterschiedlichen Wissensansprüchen die Rede ist, sondern von verschiedenen Darstellungsweisen derselben Wahrheit. Weder hat das mit ‚Popularisierung' noch mit ‚pädagogischen Erwägungen' zu tun. Denn dahinter stehen grundsätzliche Überlegungen zur Bildung und Anerkennung von Wissensansprüchen, die an Descartes' Konzeption der Erkenntnis als Selbsterwerb als der privilegierten Form der Zugänglichkeit orientiert sind.

Ist dieser Selbsterwerb im postulierten strengen Sinne nicht möglich (das hat Descartes immer eingeräumt), so wird der Fremderwerb am Eigenerwerb ausgerichtet: Der Nachvollzug des in analytischer Weise dargestellten fremden Wissensanspruchs *simuliert* den Eigenerwerb. Hieraus resultieren drei Arten des Wissenserwerbs: der *Selbsterwerb*, der als *Eigenerwerb simulierte Fremderwerb* sowie die *Zustimmung* als Folge der mangelnden Möglichkeit zum Widerspruch gegenüber der ‚zwingenden' Argumentation. Diese drei Arten verteilen sich auf zwei dichotomischen Einteilungsebenen: der Unterscheidung in Eigen- und Fremderwerb – ersterer bedarf keiner Darstellung, letzterer ist ohne diese nicht möglich – sowie der in analytischer und synthetischer Darstellungsform. Zweifellos mildern diese Differenzierungen die Probleme des Lehrens cartesianischer Philosophie an den Universitäten und umgehen dabei das Problem, die angehenden ‚Cartesianer', wenn auch nur

---

einer Beziehung ignatianischer zu den cartesianischen Meditationen kritisch Bradley Rubidge: Descartes's Meditations and Devotional Meditations. In: Journal of the History of Ideas 51 (1990), S. 27–49.

503 Vgl. Descartes: Meditationen [1641], *2. Resp.* (S. 140ff.; AT VII, S. 155ff.)

vorübergehend, zu ‚Atheisten' zu machen[504]: Der als Selbsterwerb simulierte Eigenerwerb braucht den Zweifel nur imaginativ zu simulieren, mithin nur *nach* nicht *mit* zu vollziehen.

Der Weg vom radikalen Zweifeln zur Gewissheit macht nach expliziter Absicht die Zeugnislehre weitgehend entbehrlich, aber eben nicht vollständig: Descartes entwirft ein Vorgehen der Wissensproduktion, das die Reduktion – das also, was die Theorie des Testimoniums fordert und was auch *secundum imaginationem virtualiter* erfolgt – *actualiter* zu erzeugen verspricht. Einmal erzeugt, bewahrt sich seine Konstanz in der *Erinnerung* an seinen *eigenen*, allerdings vergangenen Wissenszustand. Ebenso wie Descartes in seiner Konzeption der Beweislehre (bestehend aus *deductio* und *intuitio*) die *memoria* so klein wie möglich werden lässt, aber sie gleichwohl nicht vollständig zu eliminieren vermag, ist es die *Erinnerung* an den Vollzug (an die momentane Selbstvergewisserung einer konkreten Person zu einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Ort), die die Wissensproduktion stabilisiert. Freilich mit einem bestimmten und bezeichnenden Unterschied zur Zeugnislehre. Bei ihr gehört die, wenn auch gut begründete kontrafaktische Imagination der Reduktion extrinsischer auf intrinsische *argumenta* zu einem konstitutiven Bestandteil. Demgegenüber kennt die cartesianische Wissenserzeugung *grundsätzlich* die Möglichkeit, zu *jeder Zeit* den Vollzug, an den man sich nach seinem Abschluss nur erinnert, erneut zu vollziehen, um so grundsätzlich auf die kontrafaktische Imagination verzichten zu können. Freilich, wie Descartes hervorhebt: Nur einmal im Leben, *semel in vita*, müsse man das *a sensibus* und *per sensus* Erworbene verwerfen und *a primis fundamentis* das Erkennen vollziehen.

Dass die Erkenntnis *clara et distincta* erfolgt, wenn man so will, *artificialis* und als der *Garant* für ihre Wahrheit tritt das *lumen naturale* (*intuitus mentis*) auf. Freilich kann sich dieses natürliche Licht nicht selber verbürgen; es bedarf noch einer inappellablen Bürgschaft (die dem *lumen supernaturale* gleichsam *per definitionem* eigen ist). Das, was Descartes unternimmt, ist – knapp gesagt – eine (radikale) Kritik an der Vertrauenswürdigkeit des *argumentum ab auctoritate* (der Überlieferung, der traditionellen philosophischen und theologischen Auffassungen) *sowie* am Zeugnis der Sinne, ausgedrückt in der Formel *vel a sensibus, vel per sensus accepi*.[505] Trotzdem verlässt sie nicht den Rahmen der Zeugnislehre.

---

[504] Descartes lässt mehrfach durchblicken, dass er bei ‚schwächeren Geistern' beim ‚Zweifeln' durchaus eine Gefahr für den ‚Glauben' sieht, vgl. AT VIII, S. 7 und S. 247, AT I, S. 558 oder AT V, S. 153 und S. 560.

[505] Erläutert bei Descartes: Gespräch mit Burman [1648], S. 2 (AT V, S. 146); *per sensus* steht für das übernommene fremde Wissen. Nur erwähnt sei, dass es nicht ungewöhnlich in der Zeit gewesen ist, auch von den Sinn als ‚Zeugen' zu sprechen; das erste überlieferte Zeugnis könnte ein

Radikal erscheint sie in der Hinsicht, dass sie die *Präsumtion* des Vertrauensvorschusses, die zumeist die Anwendung der Zeugnislehre begleitet, umkehrt: In Descartes' Szenario genügt *irgendein* Grund des Zweifels (*ratio dubitandi*), um etwas als falsch abzuweisen. Abgesehen von dieser Radiklaität verbleibt die neue epistemische Formierung der Gewissheit und die Zurückweisung ihrer Verächter in der alten Sprache des Testimoniums: Es ist die Sprache der *Täuschung* und der *Glaubwürdigkeit – Aufrichtigkeit* (*veracitas*) ist neben der Annahme der Kompetenz die andere zentrale Annahme in der Zeugnislehre, die, sofern es sich um menschliche Zeugnisgeber handelt, letztlich nie vor Irrtum gefeit ist (das schließt die Kirchenväter ein, wenn darauf hingewiesen wird, dass auch sie nur ‚Menschen' waren,[506] wenn auch vielleicht besonders berufene). In dieser Hinsicht anders sieht es allein aus bei den *testimonia divina* aus (in Gestalt etwa des cartesianischen *lumen naturale*[507]): Genau dass das auch beim *testimonium divinum* gegeben ist, versucht Descartes zu zeigen.

Es gibt mithin *einen* absolut zuverlässigen Zeugnisgeber, und das sind weder die Sinne (*a sensibus*) noch das fremde Testimonium (*per sensus*) – freilich sind sie damit noch nicht *per se* als fallible Zeugnisgeber entwertet. Auch das verbleibt in der zeitgenössischen Theorie der Autorität, und die vier Regeln seiner *morale par provision* schöpfen aus den Lehrstücken der Autoritätstheorie.[508] Nur erwähnt sei, dass Descartes für die ‚Notwendigkeit' des

---

Diktum Heraklits, fr. 107, sein, in dem explizit die Sinne als Zeugen (*μάρτυρες*) angesprochen werden. – Wie nahezu alles in den *Meditationes*, so hat auch das zu unterschiedlichen Deutungen Anlass gegeben, etwa im Hinblick darauf, inwieweit dadurch der ‚hyperbolische Zweifel' eine bestimmte Beschränkung erfährt, vg. z. B. Merrill Ring: Descartes' Intentions. In: Canadian Journal of Philosophy 3 (1973), S. 27–49, dazu Peter A. Schouls: The Extent of Doubt in Descartes' *Meditations*. In: ebd., S. 51–58.

506 Nur ein Beispiel vom Beginn des 16. Jhs.: Auch für die Kirchenväter gelte nach Erasmus, dass man sie mit Kritik und Urteilsvermögen – „cum delectu iudicioque legat" – zu rezipieren habe, denn auch sie seien nur Menschen, ders.: Methodus [1516]. In: ders.: Ausgewählte Schriften. Lateinisch und deutsch. Hrsg. von Werner Welzig, 3. Bd. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gerhard B. Winkler, Darmstadt (1967) 1990, S. 38–77, hier S. 70–71; vom Beginn des 17. Jhs.: Clemens Timpler (1563/64 – 1624): Metaphysicae Systema Methodicvm, Libri Qvinq[ue] comprehensum [...], Steinfvrti 1604, lib. IV, cap. 6, q. 7, S. 494, wo es unter explizitem Einschluss der Kirchenväter heißt: „[...] argumentú[m] tamen ab auctoritate humana petitum est nimis informú[m] ad probandú[m] q[uae] rationi omnino est absurda." – Zu den Konzepten der Auszeichnung der Kirchenväter (im Rahmen der Zeugnislehre) als *auctoritas*, in diesem Fall insbesondere zur Annahme ihrer Inspiriertheit, Gustave Bardy: L'inspiration des pères de l'église. In: Recherches de science religieuse 40 (1952), S. 7–26.

507 Vgl. z. B. Descartes: Die Prinzipien der Philosophie [Principia Philosophiae, 1644]. Übersetzt und erläutert von Artur Buchenau, Hamburg (1922) 1965, I, 30 (S. 11, AT VIII, S. 16), wonach die göttliche *veracitas* für das natürliche Licht *bürge*.

508 Er betont, dass er eigentlich nichts darüber schreiben wollte, vgl. AT V, S. 86–87 und in ders.: Gespräch mit Burman [1648], S. 114–115, heißt es: „Der Autor schreibt nicht gern Ethisches.

vorgängigen Verhaftetseins an fremden Testimonia sogar eine Erklärung bietet, nämlich mit dem Hinweis, dass sich das der Mensch in seiner ‚Jugend' erwerbe. Seine Irrtumstheorie dient dann dazu, diese Gewissheit im Blick des göttlichen Zeugnisgebers (ebenfalls) mittels der *Erklärung* dafür abzusichern, wie sich der Umstand des (menschlichen) Irrens als eine Art Selbsttäuschung durch den menschlichen Willen auffassen lässt und so der Irrtum nicht die Glaubwürdigkeit der *testimonia divina* infrage stellt.[509] Nicht der *gütige* Gott sichert das, sondern der *aufrichtige*, und das schließt ein, dass der Mensch seine Irrtümer (prinzipiell) zu korrigieren vermag. Wie Descartes sieht, ist damit noch nicht begründet, weshalb Gott den Menschen nicht als irrtumslos geschaffen habe – wie seinerzeit den *ersten* Menschen (aber auf seine einschlägigen Darlegungen kann hier nicht eingegangen werden).

Augustin und Descartes sind nicht selten im Blick auf das *cogito*-Argument (etwa in *De civitate Dei*, XI, 26: *Si enim fallor, sum*) miteinander verglichen worden. Mitunter führt das zur Ansicht, zwischen beiden seien in dieser Hinsicht die Unterschiede eher gering.[510] Ohne damit der eigenen Selbststilisierung betonter Unabhängigkeit desjenigen, der etwas

---

Aber der Schulmeister [*paedagogicos*] und ähnlicher Leute wegen war er genötigt, diese Regeln anzuführen. Denn sonst könnten jene sagen, er sei ohne Religion und ohne Glauben und wolle diese mit seiner Methode zu Fall bringen." Oftmals wrid der Zusammenhang zu den überkommenen Lehrstücken der Autroitätslehre nicht gesehen und man wundert sich entsprechend über Descartes' Darelgungen zur *morale par provision* so bei Francis P. Coolidge: The Insufficiency of Descartes' Provisional Morality. In: International Philosophical Quarterly 31 (1991), S. 275-293.

509 Konzise in Descartes: Die Prinzipien [1644], I, 30 (S. 10; AT VIII, S. 16): „Das erste Attribut Gottes, das hier in Betracht kommt, ist, daß er im höchsten Grade wahrhaft und Geber allen Lichtes ist. Er kann uns deshalb nicht betrügen noch auch im eigentlichen oder positiven Sinne die Ursache der Irrtümer sein, denen wir uns ausgesetzt sehen." Auch II, 1 (S. 31).

510 Hierzu u. a. Léon Blanchet: Les antécédents historiques du „Je pense, donc Je suis", Paris 1920; Étienne Gilson: Le role de la pensée médiévale dans la transformation cartésien, Paris 1930, u. a. S. 191–200; Geneviève [Rodis-]Lewis: Augustinisme et catésianisme. In: Augustinus Magister, Tom. II, Paris 1954, S. 1087–1104; William O'Neill: Augustine's Influence upon Descartes and the Mind/Body Problem. In: Revue des études Augustiniennes 12 (1966), S. 250–260; Winfried Weier: Die introspektive Bewußtseinswahrnehmung beim hl. Augustinus und bei Descartes. In: Franziskanische Studien 50 (1968), S. 239–250; Gareth B. Matthews: *Si fallor, sum*. In: Augustine, a Collection, S. 151–167; ders.: Thought's Ego in Augustine and Descartes, Ithaca, London 1992; Bruce S. Bubacz: St. Augustine's „Si Fallor, Sum". In: Augustinian Studies 9 (1978), S. 35–44; John A. Mourant: The *cogitos* Augustinian and Cartesian. In: ebd. 10 (1979), S. 27–42; Michael J. Coughlan: ‚Si Fallor, Sum' Revisited. In: ebd. 13 (1982), S. 145–149; Floy Andrews Doull: *Si enim fallor, sum*. La lógica de la certeza en san Augustín y Descartes. In: Avgvstinvs 31 (1986), S. 87–93; Gareth B. Matthews: Thought's Ego in Augustine and Descartes, Ithaca 1992; Christoph Horn: Welche Bedeutung hat das Augustinische *Cogito* (Buch XI 26). In: Augustinus, *De civitate Dei*, S. 109–129; Stephen Menn: Descartes, Augustine, and the Status of Faith. In: Studies in Seventeenth-Century European Philosophy. Hrsg. von Michael A. Stewart, Oxford 1997, S. 1–31 sowie ders.: Descartes and Augustine, Cambridge 1998.

vormacht, ohne jemandem etwas zu verdanken, das Wort reden zu wollen, scheint mir Descartes' Zurückhaltung gegenüber solchen Hinweisen bereits seiner Zeitgenossen nicht unbegründet zu sein. Ich beschränke mich dabei nur auf den Punkt, der hier als Pointe des cartesianischen ‚hyperbolischen Zweifelns' erscheint. Wie man auch immer den bei Augustin zu findenden ‚Skeptizismus' qualifizieren und seine Überwindung einschätzen mag,[511] kaum würde er dem ‚hyperbolischen Zweifeln' im *Vollzug* eine vergleichbare Bedeutung beimessen[512]: Wenn man so will, dann schließt er aus einer *hypothetisch* angenommenen Konstellation (das wird bereits daran deutlich, dass der ‚Selbstbezug' für seine Argumentation nicht wesentlich ist).

Letztlich bildet der Kirchenvater nur ein Argument zur Bekräftigung eines vorgängigen *innersten Wissens* (*intima scientia*).[513] Es geht um die Wendung zum inneren Menschen, wo hinein Gott die Wahrheit gelegt habe.[514] Bei Augustin handelt es sich um eine wiederkehrende, wenn auch unterschiedlich intonierte Melodie[515]: Im Anschluss an den Gedanken, dass es

---

511 Hierzu u. a. Augustine J. Curley: Augustine's Critique of Scepticism. A Study of *Contra Academicos*, New York 1996; Edwin M. Curley: Descartes Against the Sceptics, Oxford 1978; Matthew J. Kisner: Scepticism and the Early Descartes. In: British Journal for the History of Philosophy 13 (2005), S. 207–232; zum Unterschied zwischen antikem Skeptizismus und dem, dem Descartes zu begegnen versucht, Michael Williams: Descartes and the Metaphysics of Doubt. In: Essays on Descartes' *Meditations*, S. 117–139; Gail Fine: Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage? in: The Philosophical Review 109 (2000), 195–234, auch Josè Luis Bermúdez: The Originality of Cartesian Skepticism: Did It Have Ancient or Medieval Antecedents? In: History of Philosophy Quarterly 17 (2000), S. 333-360, sowie Myles Burnyeat: Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed. In: Philosophiocal Review 91 (1982), S. 3-40.

512 Das meint nicht, dass ich mit Heinrich Scholz: Augustin und Descartes [1932], in ders.: Id., Mathesis Universalis. Hg. von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Joachim Ritter, Basel/Stuttgart 1961, S. 45-61, die Ansicht teile, dass Descartes' Absicht eher durch ein *dubito ergo sum* als durch das *cogito ergo sum* ausgedrückt werde.

513 Augustin: De Trinitate [399–419], XV, 12, 21 (Sp. 1074–1075).

514 Vgl. z. B. Augustin: De vera religione [391], XXXIX, 72: „[...] noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas."

515 Zu der komplexen Rolle der *memoria* u. a. Gottlieb Söhngen: Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre (Conf. X, 6–27) [1930]. In: ders.: Die Einheit der Theologie, München 1952, S. 63–100; Lopez Cilleruelo: *Pro memoria dei*. In: Revue des études Augustiniennes 12 (1966), S. 65–84; Wendelin Schmidt-Dengler: Die *Aula memoriae* in den Konfessionen des heiligen Augustin. In: Revue des études Augustiniennes 14 (1968), S. 69–89; John A. Mourant: Saint Augustin on Memory, Villanova 1980; Wolfgang Hübner: Die *praetoria memoriae* im zehnten Buch der *Confessiones*. In: ebd. 27 (1981), S. 245–263; Dominique Doucet: L'*Ars Memoriae* dans les *Confessions*. In: ebd. 33 (1987), S. 49–69; Gerard O'Daly: Augustine's Philosophy of Mind, Berkeley 1987, insb. S. 131–151; Klaus Kienzler: „Memoria" im X. Buch der „Confessiones" des Augustinus. In: Alltag und Transzendenz: Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. von Bernhard Casper und Walter Sparn, Freiburg 1992, S. 113–134; Rolf Schönberger: Der Raum der *memoria*. In: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter. Hrsg. von

ein Buch des Lichtes gebe, eine *lex aeterna*, die den Menschen von Gott eingegeben sei und daher jeder die sittlichen Regeln erkennen könne und jeder in der Lage sei, die unwandelbare Wahrheit wahrzunehmen, ist es nach Augustin Gott, der jedem Menschen die *ratio* verliehen habe, damit er mit ihrer Hilfe ihn in seiner Existenz erkenne,[516] ohne dabei jedoch das göttliche Licht selbst ertragen zu können. Durch den Heiligen Geist erkenne man Eigenschaften Gottes wie seine Unwandelbarkeit, Unsichtbarkeit und Unkörperlichkeit (auch seine Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit zählen gelegentlich dazu), nicht hingegen etwa Gottes Güte; denn sie gehöre nicht zur Schöpfung, sondern zur erlösenden Tätigkeit Gottes. Augustin räumt ein, dass auch die Philosophen Gott als Schöpfergott erkennen können und auch seine Ewigkeit;[517] denn der Vernunft bleibe Gott nicht verborgen.[518] Es gebe im Menschen eine *memoria Dei*: Es ist die Erinnerung der Seele, die fragend sich Gottes erinnert, und genau das ist denn auch die Grundlage für die Aneignung fremder Wissensansprüche ebenso wie für die Heidenmission, bei der man das Vergessen in ein Erinnern zu verwandeln versucht.[519] Für Augustin ist es Gottes Anwesenheit in der *memoria*.[520] Während bei ihm der *memoria* ein grundlegendere Stellung bei der Wissenserlangung zukommt als bei Des-

---

Jan A. Aertsen und Andreas Speer, Berlin, New York 1998, S. 471–488; auch Catherine M. Chin: Christians and Roman Classroom: Memory, Grammar, and Rhetoric in *Confessions* X. In: Augustinian Studies 33 (2002), S. 161–182.

516 Vgl. Augustin: De libero arbitrio [388/391–95], II, 15, 39 (Sp. 1262): „Est enim Deus, et vere summeque est. Quod jam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis adtingimus […].“

517 Vgl. Augustin: De Trinitate [399–419], IV, 17, 23 (Sp. 903), wo es von den Philosophen heißt, „qui Creatoris aeternitatem, in quo vivimus, movemur et sumus (*Act*. XVII, 28), quantum potuerunt intellexerunt.“

518 Vgl. Augustin: Tractatus in Johannem Evangelistam [407–16], *tractatvs* 106, 4 (Sp. 610): „Haec est enim uis uerae diuinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium deprauata est, uniuersum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem. In hoc ergo quod fecit hunc mundum caelo terraque conspicuum, et antequam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus gentibus Deus. […] In hoc vero quod Pater est huius Christi, per quem tollit peccatum mundi, hoc nomen eius prius occultum omnibus, nunc manifestauit eis quos dedit ei Pater ipse de mundo.“

519 Vgl. Augustin: De trinitate [399–419], XIV, 13, 17 (Sp. 1049): „*Commemorabuntur*, inquit, *et convertuntur ad dominum universi fides terrae* (*Ps* XXI, 28). Non igitur sic erant oblitae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur. Obliviscendo autem Deum, tamquam obliviscendo vitam suam, conversae fuerant in mortem, hoc est, in infernum. Commemoratae vero convertuntur ad dominum, tamquam reviviscentes reminiscendo vitam suam, cujus eas habebat oblivio.“

520 Vgl. u. a. Augustin: Confessiones [um 397–400], X, 24, 35 (S. 545): „[…] seitdem ich Dich kennen lernte, habe ich Deiner nicht vergessen. Und wo ich Wahrheit fand, da fand ich meinen Gott, die Wahrheit selbst, und seit ich Wahrheit kennen lernte, habe ich ihrer nicht vergessen. So also, seit dem Tage, da ich Dich kennen lernte, wohnst Du in meinem Gedächtnis, [...].“

cartes,[521] spielt bei Descartes die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus, mit dem er sich konfrontiert sieht, eine grundlegendere Rolle als bei Augustin, bei dem das *Cogito*-Argument eher *en passant* verwendet wird.

6. Kontextsensitivität und Komplexität kontrafaktischer Imaginationen

Auch wenn es zumeist zu verharmlosend erscheint, kontrafaktisches Imaginieren aus der Anpassung des eigenen Argumentierens an die Erwartungen derjenigen zu erklären, die man zu überzeugen versucht – man sich gleichsam dadurch nur auf den gleichen Boden stellt (etwa wenn diese sich selber als Aristoteliker sehen) – wird es auch das immer wieder geben; insbesondere dann, wenn die in dieser Weise als Zeuge aufgerufene Autorität erst kürzlich verstorben ist, wie es etwa bei Jean Calvin geschieht.[522] In einem Schreiben von 1554 sagt er hinsichtlich der Abendmahlslehre und eines Lehrstücks zur Christologie: Wenn Luther noch lebte, würde er seinen Ansichten zustimmen.[523] Das ist kein Einzelfall.[524] Freilich dürfte kaum anzunehmen sein, dass er bei seinem Adressaten Zustimmung gefunden hat; denn bei diesem handelt sich um Johann Marbach (1521–1581), der in Straßburg energisch gegen

---

[521] Zur *memoria* bei Descartes die mehr Fragen aufwerfenden als beantwortenden Darlegungen bei Timothy J. Reiss: Denying the Body? Memory and the Dilemmas of History in Descartes. In: Journal of the History of Ideas 57 (1996), S. 587–607.

[522] Das dürfte auch bei Heinrich Bullinger (1504-1575) der Fall sein, der angesichts von Luthers späten Judenschriften schreibt, und zwar in einem unveröffentlichten Schreiben an Martin Bucer (1491-1551), bei dem er für diese kontrafaktische Imagination ein offenes Ohtr erwarten konnte, vom 8. Dezember 1543, zitiert nach der Übersetzung bei Achim Detmers, Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin. Stuttgart/Berlin/Köln 2001, S.162 (lateinischer Text ist in Anm. 6, S. 162/63 abgedruckt): „Wenn heute jene herausragende Autorität Reuchlin widererstünde [„revivisceret“], würde er sagen, in dem einen Luther seinen die [Inquisitoren] Tongern Hochstarten und Pfefferkorn wieder lebendig geworden, mit so möderischem Haß greift er die hebräischen Kommentatoren an und verrreißt sie.“

[523] Vgl. Calvin (*CR* XLIII, S. 212–213): „Si hoc viveret eximus ille Dei servus, et fidelis ecclesiae doctor *Lutherus*, non tam esset acerbus vel implacabilis, quin libenter admitteret hanc confessionem: nobis vere praestari, quod figurant sacramenta, ideoque in sacra coena corporis et sanguinis Christi non fieri participes.“ – Die Darelgungen in Alasdair Heron, „Wenn Luther uns mit unserem Bekenntnis annehemn will“. Luther und die Abendmahlsfrage in den Briefen Calvins bis 1546. In:Gudrun Litz, Heidrun Munzert und Roland Liebenberg (Hg.), Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheoloigie. Contributions to European Church History [...]. Lieden/Boston 2005, S. 395-409, geht auf die hier angesprochenen Schrieben Calvins nicht ein.

[524] So in einem Schreiben Calvins vom März 1555 (ebd., Sp. 501–502): „Utinam hodie viveret Lutherus.“ Usw.

alles das stritt, was ihm als calvinistisch erschien.[525] Zum Hintergrund gehört, dass Calvin von 1554 bis 1561 in heftigste Auseinandersetzungen mit Lutheranern wie Tileman Heshusen (1527–1588) und Joachim Westphal (1510/11–1574) verstrickt ist.[526]

Es geht dabei um zwischen ‚Lutheranern' und ‚Reformierten' so strittige Fragen wie die zur Eucharistielehre und zur Christologie[527] und damit um Auseinandersetzungen, bei denen Philipp Melanchthon (1497–1560) weniger den ‚Lutheranischen' als eher den ‚Reformierten' zuneigte.[528] So bietet er sich in einem Schreiben an Albert Hardenberg (Rizaeus 1510–1574) nicht nur als Sekundant an, sondern er empfiehlt die Hilfe des (wie er später in der Forschung mit Recht tituliert wurde) ‚reformierten Thomisten', des ‚calvinistischen Aristotelikers' Petrus Martyr Vermilius (Pietro Martire Vermigli 1499–1562), mit dem er gemeinsam beim Bremer Streit um die Abendmahlslehre auftreten wollte, woran ihn vermutlich nur sein Tod gehindert hat.[529] So kann sich denn auch Calvin in einem Brief an Melanchthon bitter dar-

---

[525] Hierzu Wilhelm Horning, Dr. Johann Marbach, Pfarrer zu St. Nikolai, Münsterprediger, Professor und Präsident des lutherischen Kirchenkonvents in Straßburg 1545–1581, Straßburg 1887; auch Volker Press: Calvinismus und Territorialstaat, Regierung Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619, Stuttgart 1970; zum Hintergrund René Bornert: La réforme protestante du culte a Strasbourg au XVI[e] Siècle (1523–1598). Approche sociologique et interprétation théologique, Leiden 1981; zu den Auseinandersetzungen ferner James M. Kittelson: Marbach vs. Zanchi: the Resolution of Controversy in Late Reformation Strasbourg. In: The Sixteenth Century Journal 8 (1977), S. 31–44; auch Bernhard Vogler: L'affirmation de l'orthodoxie luthérienne. In: Strasbourg au Coeur Religieux du XVI[e] siècle. Hrsg. von Georges Livet und Francis Rapp, Strasbourg 1977, S. 595–602.

[526] Hierzu vor allem Carl Mönckeberg: Joachim Westphal und Johannes Calvin, Hamburg 1865 sowie Ernest Lengereau: Théorie de Calvin sur la Cène d'après ses controverses avec Joachim Westphal et Tilemann Heshusius, Toulouse 1896; zum Hintergrund zudem Robert F. Barton: Um Luthers Erbe. Studien und Texte zur Spätreformation. Tilemann Heshusius (1527–1559), Witten 1972; ders.: Der erwählte Bremer Superintendent Heshusius und die lutherische Spätreformation. In: Hospitium Ecclesiae 10 (1976), S. 21–36 sowie Inge Mager: Tilemann Heshusen (1527–1588). Geistliches Amt, Glaubensmündigkeit und Gemeindeautonomie. In: Melanchthon in seinen Schülern. Hrsg. von Heinz Scheible, Wiesbaden 1997, S. 341–358, zu Westphal auch Heinrich Schmid: Der kampf der Lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. Zweite, unveränderte Auflage. Leipzig 1873, S. 120-185

[527] Vgl. Calvin (CR XLIII, Sp. 488–489), Brief vom März 1555.

[528] Zur Beziehung zwischen Calvin und Melanchthon u. a. Timothy Wengert: „We will Feast Together in Heaven Forever": The Epistolary Friendship of John Calvin and Philip Melanchthon. In: Melanchthon and Europe. His Work and Influence Beyond Wittenberg. Hrsg. von Karin Magg, Michigan 1999, S. 19–44.

[529] Vgl. Melanchthons Brief vom 29. 2. 1560 (CR IX, Sp. 1062–1063); dazu auch Wilhelm H. Neuser: Hardenberg und Melanchthon. Der Hardenbergische Streit (1554–1560). In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 65 (1967), S. 142–186 sowie Wim Janse: Wittenberg, *Calvinizans*, the Involvement of Melanchthon, Peucer, and Eber in the Bremen Sacramentarian Controversy, 1560. In: Ordenlich [sic] und Fruchtbar. Hrsg. von Wilhelm H. Neuser und Hermann J. Selderhuis, Leiden 1997, S. 128–139.

über beklagen, dass dieser nichts unternehme, um dem Einhalt zu gebieten. Wie es sich im Einzelnen in diesem Fall auch verhalten mag: Solche Imaginationen werden gerade dann spannend, wenn es nicht nur um eine mehr oder weniger rhetorisch vollzogene Anpassung geht, sondern sich in ihnen mehr ausdrückt.

Kontrafaktische Imaginationen sind – wie gesagt – kontextabhängig, und das, was sie zum Ausdruck bringen sollen, kann komplexer sein als die Imagination auf den ersten Blick zu erkennen gibt. Zur Illustration mag ein Beispiel dienen, das sich noch vergleichsweise gut hinsichtlich seiner kognitiven Funktion deuten lässt, dabei aber aufschlussreiche Eigentümlichkeiten besitzt. Unter explizitem Bezug auf den wegen seiner Zweifel an der Fundierung der allgemeinen Trinitätsauffassung in der Heiligen Schrift erbittert bekämpften Michel Servet (1509/11–1553) konzediert Melanchthon, dass Demosthenes (384–322), hätte er Joh 1 gelesen, nicht auf den Gedanken gekommen wäre, dass mit dem Ausdruck „Wort“ an dieser Stelle eine Person gemeint sei.[530] Doch wisse nach Melanchthon der „auditor admonitus ab ecclesia“, dass der Ausdruck gleichwohl so zu verstehen ist.[531] In diesem Werk unterscheidet (*discrimen*) Melanchthon hinsichtlich der *autoritas ecclesiae*: Inwiefern diese auctoritas im Einklang mit dem Wort Gottes beruhe, die Schriften, so sie noch vorhanden sind, menschlicher Verfasser Irrtümer enthalten können, in der Kriche selbst kann es Menschen geben, die die anderen zwar an Autorität übertreffen, aber sich irren.

Nur erwähnt zu werden braucht, dass Servets Verurteilung und Hinrichtung 1553 wegen des (hartnäckigen) Leugnens bestimmter Trinitätsvorstellungen erfolgte und in Übereinstimmung mit den geltenden Gesetzen stand (*Codex Justinianus* I, 1, auch I, 3). 1555 sieht die Konstitution Pauls IV. „Cum quorundam hominum“ die Todesstrafe für Antitrinitarier

---

530 Vgl. Melanchthon, De Ecclesia et de Autoritate Verbi Dei [1539] (*CR* XXIII, Sp. 595–641, hier Sp. 603): „Servetus enim, cum renovat impium errorem Samosateni, et negat verbum intelligi personam in hoc dicto: In principio erat verbum, magnifice praedicat autoritatem Scripturae, iubet hanc anteferri Ecclesiae decretis. Deinde callide disputat sermonem simpliciter intelligendum esse, Cum autem verbum in communi hominem sermone non significet personam, negat apud Ioannem intelligendam esse personam, ut si Demosthenes hoc dictum legeret: In principio erat verbum, certe non cogitaret intelligi personam aliquam.“

531 Vgl. ebd.: „Fortassis Demosthenes non cogitaret de persona, si legeret: In principio erat Verbum. Sed auditor admonitus ab Ecclesia, quod verbum significet personam, scilicet Filium Dei, adiuvatur iam ab Ecclesia, docente et admonente, et articulum credit non propter Ecclesiae autoritatem, sed quia videt hanc sententiam habere firma testimonia in ipsa scriptura, videt de quadam persona dici, quae assumta humana natura in mundo, conversata est cum hominibus.“ – Zur Thematik der Darlegungen Melanchthons, allerdings ohne auf diese Passagen einzugehen, Jan Nicolaas Bakhuizen van den Brink, Melanchthon: De Ecclesia et de autori tate Verbi Dei (1539] und dessen Gegner. In: Martin Greschat und J.F.G. Goeters (Hg.), Reformation und Humanismus […]. Witten 1969, S. 91-106.

vor.[532] Die Verurteilung geschieht nicht nur im Einverständnis mit dem eher zurückhaltenden Heinrich Bullinger (1504–1575) in Zürich, sondern auch mit den beiden italienischen Glaubensflüchtlingen Petrus Martyr und Hieronymus Zanchi (1519–1590)[533] – und ähnlich haben Luther und Melanchthon gedacht.[534] Der *praeceptor germaniae* hat in zwei Gutachten von 1531 und 1536 die Hinrichtung von Wiedertäufern gerechtfertigt, die auch die Unterschrift Luthers tragen,[535] und in einem Gutachten von 1536, das ebenfalls beide unterzeichnen, heißt es im Blick auf die Wiedertäufer: „wiewol wir wissen, das diese frag vil disputation hat und blutuergießen am aller libesten meyden wolten, so tzweyfeln wir doch nit, diese unsere mahnung sey genugsam gegrundt und christlich.“[536]

Seine Verteidigung der Verpflichtung der akademischen Lehrer auf die Symbole und die *Confessio Augustana*, also auf die *regula fidei*, begründet Melanchthon gegen den Einspruch Andreas Osianders (1498–1552) mit dem Hinweis auf die *fanatici homines*, womit er offen-

---

[532] Vgl. Denzinger: *Ench. Symb*., Nr. 993; zum Hintergrund auch Ludwig Fimpel: Mino Celsis Traktat gegen die Ketzertötung. Ein Beitrag zum Toleranzproblem des 16. Jahrhunderts, Basel, Stuttgart 1967.

[533] So schreibt Vermigli an Calvin (*CR* XLIII, S. 137; Brief vom 9. Mai 1554), dass er ihn wissen lasse wolle, wie sehr er mit allen anderen gutgesonnenen Männern bedaure, dass man gegen Calvin und gegen die Wahrheit höchst albern und fälschlich zu behaupten wage, Ketzer seien nicht mit dem Tode zu bestrafen. Er versichert Calvin, dass man in Straßburg jede Gelegenheit nutze, die Sache Calvins, die auch die der Wahrheit sei, zu verteidigen. Er hebt dabei vor allem Zanchi hervor, der ausführlicher auf die Frage nach der Art der Behandlung der Ketzer in einer eigenen Schrift eingehe, gemeint ist Zanchi, An Magistratui christiano liceat haereticos occidere. In: ders.: Opervm Theologicorvm. Tomvs Septimus [2], Genevae 1614, S. 168–184. Zwei Jahre später in einem Brief vom 14. 2. 1556, vgl. Id., Loci communes [...]: ex variis ipsius authoris scriptis, in unum librum collecti, & in quatuor classes distributi [1576], Tiguri 1580, hält Vermigli Servet für einen echten Sohn des Teufels, und er bestätigt seine Zustimmung zu der Hinrichtung, denn niemand hätte solche Gotteslästerungen dulden können (fol. 553^{v}): „De Serveto quid aliud dicam non habeo, nisi eum fuisse genuinum Diaboli filium, cuius pestifera & detestanda doctrina undiq[ue] profliganda est; neque magistratus qui de illo supplicium extremum sumpsit, accusandus est, cum emendationis nulla indicia possent in eo deprehendi, iliusq[ue] blasphimae omnino intolerabiles essent.“

[534] Melanchthon hat sich seit der ersten Schrift Servets von 1531 immer wieder mit ihm auseinandergesetzt, vgl. Melanchthon, Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum [1559]. In: Melanchthon Werke in Auswahl. VI. Band. Hg. von Robert Stupperich. Gütersloh 1955, S.365-377; so auch in seinen Briefen, vgl. (*CR* II, u.a. Sp. 630 und Sp. 660); zudem wandten sich Anhänger des Flacius gegen seine Deutung des Johannes-Proogs, vgl. Melanchthon, Responsio ad ep. Werneri (*CR* VIII, Sp. 924-931). Zu weiteren Stellungnahmen sowie der Diskussion insbesondere in der Schweiz Uwe Plath, Calvin und Basel in den Jahren 1552–1556, Zürich 1974.

[535] Vgl. Luther: Briefwechsel [1531–33] (*Werke*, 6. Bd., S. 223), auch Melanchthon: Bedenken der Theologen zu Wittenberg: ob man die Wiedertäufer mit dem Schwert strafen möge (*CR* IV, Sp. 737).

[536] Luther u. a.: Daß weltliche Obrigkeit den Widertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei [...1536] (*Werke*, 50. Bd., S. 6–15, hier S. 8).

kundig auch Servet meint,[537] und in einem Brief von 1553 begrüßt er explizit das Vorgehen der Obrigkeit in Genf und drückt sein Unverständnis gegenüber denen aus, die in der Strafe zu große Strenge sehen.[538] Direkt mit Melanchthon und Calvin setzt sich Servet mit dieser Frauge in seinem Werk *Christianismi Restitvtio* auseinander.[539] In beiden fallen denn auch die schärfsten Ausdrücke gegen die *tritoitae* (*Thritheitae*?) und ihre Ansichten, die für Servet nach seinem strengen *Wörtlichkeitskriterium* für die *probatio theologica* ausgemachte Monstrositäten darstellen.[540]

Eigentümlich ist bei der kontrafaktischen Imagination, auf die sich Melanchthon bezieht, dass sie sich (so weit ich sehe) nicht in den beiden Schriften zur Trinität (*De Trinitatis erroribvs libri septem* und *Dialogorvm de Trinitate Libri Dvo*) Servets findet – wie dem auch sei: Fündig wird man bei einem anderen berühmten Kritiker, der just diese kontrafaktische Imagination im Blick auf Demosthenes verwendet. Erasmus von Rotterdam (1466–1537) greift auf sie in seiner grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Luther um die Freiheit des Willlens zurück: „‚Das Wort ist Fleisch geworden.' Was gibt es Klareres [„apertius"]? Aber nur für uns, denen das Geheimnis [„mysterium"] erklärt worden ist; würde Demosthenes die-

---

537 Vgl. Melanchthon, De calumnia Osiandri [1553] (*CR* XII, Sp. 5–12). – Zum Thema auch ders.: De haereticis puniendis per Magistratum [1541] (CR XII, Sp. 696–698). Auch das abgedruckte Schreiben vom 14. Oktober 1554 an Calvin (vgl. CR XLIII, S. 268–269).

538 Hierzu noch immer Henri Tollien: P. Melanchthon und M. Servet. Eine Quellenstudie, Berlin 1876, ferner ders.: Luther und Servet, Berlin 1875, der allerdings einen Einfluss Servets auf Luther nachzuweisen versucht, hierzu kritisch Gustav Kawerau: Luther und seine Beziehungen zu Servet. In: Theologische Studien und Kritiken 51 (1878), S. 479–498. Ferner zum allgemeineren Hintergrund Gunther Wenz, *Sine vi, sed verbo*? Toleranz und Intoleranz im Umkreis der Wittenberger Reformation. In: Kerygma und Dogma 41 (1995), S. 136–157; Marc Lienhard: Les autorités politiques et les dissidents d'après Luther. In: Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI^{e} siècle européen. Hrsg. von Danièle Letocha, Paris 1992, S. 57–67 sowie ders.: Die Grenzen der Toleranz: Martin Luther und die Dissidenten seiner Zeit. In: Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Hrsg. von Norbert Fischer, Leiden 1997, S. 127–134.

539 Vgl. Servet, Christianismi Restitvtio. Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, iustificationis nostrae, regenerationis baptismi, et coenae domini manducationis. Restituto denique nobis regno caelesti, Babylonis impiae captiuitatae soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo. s. l. 1553 (ND 1966) „De Mysterio Trinitatis et Vetervm disciplina, ad Philippum Melanchthone, et eius collegas", S. 671–734; davor findet sich die mit Calvin („Epistolae triginta ad Iohannem Calvinum") abgedruckt.

540 So heißt es dort (S. 581) von der *trinitas*: „[...] impostvra diaboli est & impossibile monstrvm in Deo [...]", oder gleich darauf (S. 582): „[…] Draconis fuit haec triceps illvsio, qvae in sophistas facile irrepsit instante regno Antichristi […]. Tres sunt uere daemoniorum spiritvs, a qvibvs occvpati tenentvr, qvi bestiae trinitatem agnoscvnt [...]"; oder in der Kritik an Melanchthon z. B. (S. 674–675): „[...] est animis uestris tam euidens illvsio & tam mvltiplex in tam impossibili monstro. Delvsi estis et penitvs ebrii, qvi filivm impossibilem realiter distinvtvm uobis Deum pingitis [...] tibi qvale est Cerberi apparitio, qvale monstrum tv inuocas?"

selben Worte lesen, wenn er wieder lebendig würde, wird er sie nicht verstehen [„non intelliget“].“[541] Erasmus’ Imagination steht in der Auseinandersetzung mit der protestantischen, nicht zuletzt der von Luther verfochtenen Lehre der *claritas scripturae*, die einen wesentlichen Eckstein der *hermeneutica sacra* und der theologischen Beweislehre des Reformators bildet, auf die hier nicht näher eingegangen zu werden braucht; denn zur Funktionsbestimmung genügen im vorliegenden Zusammenhang knappe Hinweise zur *Rekonstruktion* des Kontextes, in dem diese kontrafaktische Imagination ihre kognitive Funktion erfüllt. Diese Rekonstruktion macht einen Zusammenhang sichtbar, auch wenn er bei der Verwendung dieser Imagination von Erasmus nicht explizit in Erscheinung tritt. Erasmus, aber auch Melanthon könnten dabei Hieronymus im Auge haben. In einem Brief an Paulus Prebyter tadelt er Platon, aber auch Demosthenes, weil sie nicht wußten, dass Gott der *Λόγος* sei, und durchh den *λόγος* alle Dinge, die existieren, geschöpft wurden.[542] Lorenzo Valla hält in seinen Adnotationes zu 1. Thess. 1, fest, dass Paulus ein so für die Sache angemessenes Griechisch gesprochen habe, so dass er noch Demnosthenes übertroffen habe.[543]

---

[541] Erasmus von Rotterdam: Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri. Liber primus [1526]. In: ders.: Ausgewählte Schriften, 4. Bd. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Winfried Lesowsky, Darmstadt 1969, S. 197–675, hier S. 490–491.

[542] Hieronymus, Ep. 53, cap. IV (PL 23, Sp. 544): “Nisi forte rusticum Petrum, rusticum dicimus Joannem; quorum uterque dicere poterat: ‚Etsi imperitus sermone, non tamen scientia’ […]. Joannes rusticus, piscator, indoctus? Et unde illa vox obsecro, „In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum?‘ […] Λόγος enim Graece multa significat; nam et verbum est, et ratio, et supputatio, et causa uniuscujusque rei, per quam sunt singula quae subsistunt. Quae universa recte intelligimus in Christo. Hoc doctus Plato nescivit: hoc Demosthenes eloquens ignoravit. “Perdam, inquit, sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo’[…]. Vera sapientia perdet falsam sapientiam: et quanquam stultitia praedicationis in Cruce sit, tamen Paulus “Sapientiam loquitur inter perfectos. Sapientiam autem non saeculi hujus, nec principum saeculi istius, qui destruuntur: sed loquitur Dei sapientiam in mysterio absconditam, quam praedestinavit Deus ante saecula” […]. Dei sapientia Christus est. “Christus enim Dei virtus, et Dei sapientia” […]. Haec sapientia in mysterio abscondita est: de qua et noni Psalmi titulus praenotatur, ‚pro occultis filii:’ in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi: et qui in mysterio absconditus erat, praedestinatus est ante saecula. Praedestinatus autem, et praefiguratus, in Lege et Prophetis. Unde et Prophetae appellabantur Videntes: quia videbant eum, quem caeteri non videbant. “Abraham vidit diem ejus: et laetatus est” […]. Aperiebantur coeli Ezechieli; qui populo peccatori erant. “Revela, inquit David, oculos meos: et considerabo mirabilia de lege tua” […]. Lex enim spiritualis est, et revelatione opus est, ut intelligatur, ac revelata facie Dei gloriam contemplemur.”

[543] Valla, Annotationes in Novum Testamentum [um 1445]. In: Id., Opera omnia. Con una premessa di Eugenio Garin. Tomus prior. Scripta in editione Basilensi anno MDXL collecta. Torino 1962 (Monumenta politica et philosophica, I.5), S. 801-895, hier S. 880: “[in qua lingua [scil. Graeca]

Mit dieser Imagination vollzieht Erasmus einen der Teilschritte bei seinem Versuch, die Auffassung Luthers zur Schriftlehre zu widerlegen: Wenn die Heilige Schrift im Sinne Luthers klar sei, dann folge daraus, dass sie in *allen* ihren wesentlichen Aussagen und von *allen*, die bestimmte, (mehr oder weniger) allgemein gegebene Voraussetzungen erfüllen, richtig verstanden werden müsste. So jemand sei Demosthenes. Wenn dieser nun, so imaginiert Erasmus, die Schrift lese, würde er sie gleichwohl *nicht* verstehen. Hinter dieser Argumentation verbirgt sich ein Bündel *allgemeiner* Annahmen, die zugleich die kontrafaktische Imagination stützen und sie in der Situation als angemessen erscheinen lassen. Diese Voraннahmen erweisen sich als recht komplex. Zu ihnen gehört nicht zuletzt die, dass Texte, die sich im Alten Testament etwa auf das Christusereignis der Offenbarung prophetisch beziehen, *zeitlich vor* diesem Ereignis in ihrer Bezugnahme nicht vollauf verständlich seien – eine im Mittelalter weithin geteilte Auffassung.

Danach gelten die menschlichen Autoren des Alten Testaments nur als *instrumentum deficiens*, die das Niedergeschriebene und die Intention Gottes nur unvollständig verstanden hätten. *Ihre* Intentionen bestimme zum Beispiel nur den *sensus historicus*, während der Heilige Geist den *sensus spiritualis* intendiert habe – in immer wiederkehrender Metaphorik: das schattenhafte Vorbild und die vollendete Wirklichkeit. Hinter der *intentio scribentis*, wie unvollkommen sie auch immer sein mochte, ließ sich die *intentio inspirantis* vermuten, an deren Vollkommenheit kein Zweifel bestehen könne. Die Vorstellung, dass derjenige, der als Prophet weissagt, nicht selber seine Weissagungen verstehe, die Autorität durch seinen Mund für den Propheten selbst nicht wissbar von Zukünftigem künde, ist bereits den Kirchenvätern geläufig. Das macht eine spezifischen Zug der Demosthenes betreffenden Imagination deutlich: Der *Johannes*-Prolog erfährt seine zeitlich Verlagerung in die Zeit des großen Rhetors – nicht umgekehrt.

Das Ergebnis der kontrafaktischen Imagination besteht mithin im Rahmen der Bedenken des Erasmus in einer Spezifizierung der *claritas*-Annahme für die theologische Beweislehre.[544] Melanchthons an Servet adressierte Entgegnung räumt das ein, ohne freilich daraus die gleichen Konsequenzen für die theologische Beweislehre und für die Bibelhermeneutik zu ziehen wie Erasmus. Auch wenn sich die Verwendung dieser kontrafaktischen Imagina-

---

Paulus accurate loquutus est, qui in verbis cum propriis tum ornatis duntaxat rerum maiestate servata, Demosthenem ipsum antecellit."

[544] Luther begegnet den Einwendungen nicht zuletzt im Rahmen seiner Lehre der *duplex claritas scripturae* mit einer *duplex obscuritas*, vgl. Id., De servo arbitrio [1525] (*Werke* 18, S. 551–787, hier S. 609), auf die hier ebenfalls nur hingewiesen zu werden braucht.

tion hinsichtlich ihrer Leistung, also in dem, was sie vermitteln soll und auf welche Problemstellung sie reagiert, vollkommen ersetzen lässt durch eine, wenn auch recht umständliche und komplexe Argumentation zum Verständnis der Kritik an der protestantischen Auslegungs- und Beweislehre, besitzt diese Rekonstruktion freilich weder dieselbe Anschaulichkeit noch Zuspitzung. Gleichwohl gibt es kein – wenn man so will – *Kriterium* für den Abschluss der Rekonstruktion zur Ersetzung der kontrafaktischen Imagination. Selbst überaus schematische können im *Kontext* ihrer argumentativen Verwendung spezielle Bedeutungen gewinnen. In diesem Fall muss man nicht lange suchen: Eine der Pointen könnte bei dieser kontrafaktischen Imagination darin liegen, dass Erasmus gerade Demosthenes wählt,[545] auch wenn ihn das 16. Jahrhundert offenbar sehr schätze und eine sehr aktive Editionstätigkeit sich in ihm entwickelte,[546] nicht etwa Aristoteles oder Platon oder Cicero.[547]

---

[545] Zu einer Ausgabe der Reden des Demosthenes steuert Erasmus eine Widmung bei, die auf den 2. 9. 1532 datiert ist. Dort weist er darauf hin, dass bei den Griechen der Unterschied zwischen ‚Dichtung' und ‚Rhetorik' so groß gewesen sei, das man meinte, zwei verschiedene Sprachen vor sich zu haben. Diejenigen, die mit den Dichtern zu lernen begönnen, würden bei der darauf folgenden Lektüre der Redner zwar die einzelnen Wörter verstehen, nicht aber den Sinn (des Ganzen): Ebenso wie Cicero nicht für die Anfänger des Lateinunterrichts geeignet sei, so Demosthenes nicht für den des Griechischen. Erst für denjenigen, der die Rhetorik bereits beherrsche, öffne sich das ‚Göttliche' des Demosthenes. Dann erst erkenne man sein außerordentliches Urteilsvermögen und seine argumentative Kraft, vgl. ders.: Opus Epistolarvm. Tom. X. Denvo recognitvm et avctvm per P. S. Allen et H. Allen, Oxford 1941, S. 73–75, hier S. 73–74: „Apud Graecos diuersa ratio est. Tantum enim discriminis est inter poetarum et oratorum dictionem vt credas illos diuersa lingua loqui. Eoque fit, vt qui a poetis fecerunt institutionis rudimentum, quum ad oratorum lectionem sese contulerint, subinde velut in peregrino sermone restitent; et licet quid quaeque vox declaret non ignorent, tamen sensum non percipiant. [...]. Verum vt puerilibus ingeniis Romanae linguae non statim accommodus est M. Tullius, qui Fabio iudicie, nulli valde placet, nisi qui am egregie profecerit: ita Graecarum literarum peritiam ambientibus non arbitror ad modum conuenire Demosthenem, qui plus artis habet in recessu quam prima fronte prae se ferat. [...] Quemadmodum tabula magno artificio depicta nemo magnopere delectatur artis imperitus, ita Demosthenis diuinum illud, et quod facundissimi quique semper in eo mirati sunt, *τό δεινὸν*, non sentitur, nisi et rhetoricis praeceptionibus exercitatis, et historiarum cognitione instructis." – In einem Schreiben an Johannes Eck (1486–1543) vom 5.5. 1518 in: ders.: Opus Epistolarvm. Tom. III. Denvo recognitvm et avctvm per P. S. Allen et H. Allen, Oxford 1913, S. 330–338, hier S. 332, hebt Erasmus hervor: Wenn er den Aposteln abspreche, wie Demosthenes geschrieben zu haben, so leugne er damit jedoch nicht ihr Sprachvermögen des Griechischen, das sie (allerdings) aus der Sprache des Volkes entlehnt hätten: „[...] non ex orationibus Demosthenis, sed ex vulgi colloquio didicerint: non nego donum linguarum. Neque tamen consequitur eos non potuisse Graece discere ex vulgi colloquio."

[546] Hierzu die Auflistungen bei Ulrich Schindel, Demosthenes im 18. Jahrhundert. Zehn Kapitel zum Nachleben des Demostehenes in Deutschland, Frankrich, England. München 1963, S. 207-215.

[547] Dass Melanchthon Demosthenes schätzte, geht bereits aus seiner Antrittsvorlesung in Wittenberg hervor, vgl. ders.: De corrigendis adolescentiae studiis [1518] (CR XI, Sp. 15–26, hier Sp. 23), wo er bei der Hervorhebung der Philosophie betont, dass er unter *philosophia* die Naturwissenschaften, die Moralwissenschaften und die *exempla* (aus der Geschichte) verstehe; wer sich mit diesen

Als aufschlussreicher noch erscheint, was dem Verständnis des Demosthenes zugemutet wird: Es ist das *Johannes*-Evangelium, und dabei vor allem der Prolog. Gerade an dieser Passage macht Augustin – trotz des verwendeten Ausdrucks λόγος – die Grenzen der ‚natürlichen', der ‚philosophischen' Einsicht in die (christliche) Gottesvorstellung deutlich.[548] Im

---

drei Bereichen vertraut mache, habe das Höchste erreicht, etwa als Anwalt oder in anderen Berufen. Es erstaune daher nicht, dass der als Redner so berühmte Demosthenes diesen Vorteil der Philosophie geschätzt habe; die angesprochenen Zuhörer fordert Melanchthon auf, die Stelle selbst nachzulesen: „Complector ergo Philosophiae nomine scientiam naturae, morum relationes, et exempla. Quibus qui recte imbutus fuerit, ille viam sibi ad summa muniit. […] Nimirum haec Philosophiae commoda Demostheni clarissimo Oratori vis sunt, […]." Gleichermaßen erscheint das wie eine leichte Korrektur Ciceros: im Blick auf den als Schüler Platons angesprochenen Demosthenes sagt Crassus in *De orat.* 3, 71, dass man es nicht allein beim Studium der Rhetorik belassen soll, sondern auch Kenntnisse der Philosophie besitzen müsse, vgl. auch Brutus 121. Zugleich erscheint die Bestimmung der Philosophie bei Melanchthon als Berichtigung Ciceros, der in *Orator*, 14, zwar sagt, dass die Philosophie dem Redner helfen müsse (wie die Gymnastik dem Schauspieler); aber in *De oratore*, I, 68, erklärt er, was er dabei unter Philosophie verstehe: nicht Physik und Dialektik, sondern praktische und politische Philosophie, die Wissenschaft *de vita et de moribus et rebus publicis*. Vgl. auch Josef Mančal: Untersuchungen zum Begriff der Philosophie bei M. Tullius Cicero, München 1982, sowie Norbert Blössner, Cicero gegen die Philosophie: eine Analyse von *De re publica* 1, 1–3. Göttingen 2001.

548 Zum Hintergrund u.a. Peter Hofrichter, ‚Im Anfang war der „Johannes-Prolog". Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie, Regenburg 1986, sowie Id.. Logoslehre und Gottesbild bei Apologeten, Modalisten und Gnostiker: Johanneische Christologie im Lichte ihrer frühesten Rezeption. In: Monotheismus und Christologie: zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum. Hrg. von Hans-Josef Klauck, Freiburg 1992, S. 186–217, ferner Walther von Löwenich, Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert. Gießen 1932, Heinrich Dörrie, Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der älteren Apologten. In: Kerygma und Logos. [...]. Hrsg. von Adolf Martin Ritter, Göttingen 1979, S. 136-152. Zur Auslegungsgeschichte des Johannes-Evangeliums überhaupt u.a. Maurice F. Wiles, The Spiritual Gospel: The interpretation of the Forth Gospels in the Early Church. Cambridge 1960, Joseph Reuss**,** Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. Berlin 1966, Michael Mees, Die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums: am Beispiel von Textüberlieferung und Väterexegese. Hg. von Georg Scheuermann und Andreas-P. Alkofer. Würzburg 1994, Domenico Pazzini, L'interpretatione del Prologo di Giovanni in Origene e nella patristica greca. In: Annali di storia dell'esegesi 11 (1994), S. 45-56, Fiorella De Michelis Pintacuda, L'interpretatzione del Prologo di Giovanni tra Erasmo e Lutero. In: ebd., S. 73-94, Maria Christiani, Il Porlogo di Giovanii da Agostino a Tommaso d'Aquino. In. ebd., S. 57-72, Giuseppe Ferraro**,** Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo: i commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria**.** Roma 1995, Titus Nagel, Die Rezeption des Johannesevangelium im 2. Jahrhundert: Studien zur vorirenaìschen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur**.** Leipzig 2000, Seán P. Kealy, John's Gospel and the History of Biblical Interpretation. 2 Bde. Lewiston 2002, Charles E Hill**,** The Johannine Corpus in the Early Church**.** Oxford 2004**,** Felix Thome, Studien zum Johanneskommentar des Theodor von Mopsuestia**.** Bonn 2008, Mark Hazard, The Literal Sense and the Gospel of John in late Medieval Commentary and Literature. New York/London 2002, Albert Rabil, Erasmus' Paraphrase of the Gospel of John. In: Church History 48 (1979), S. 142-155, U. Gäbler, Bullingers Vorlesung über das Johannesevangelium aus dem Jahre 1523. In: Id. und E. Herkenrath (Hg.), Heirnich Bullinger, 1504-1575. Zürch 1975, S. 13-27, Irena Bachus, Chruch,, Communion and

Blick auf die von ihm gelesenen (neo)platonischen Schriften heißt es in den *Confessiones*, dass er in ihnen Ähnliches, wenn auch nicht wörtlich, sondern dem Sinn nach gefunden habe: „Et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem [...]“.[549] Im Zusammenhang mit der Wiegerung gelehrter Anhänger Platons, Schüler Christi zu werden, weist er in *De civitate Dei* auf diese Stelle hin und bemerkt: Ihm sei zugetragen worden, dass ein Platoniker gesagt habe, diese Stelle müsste mit goldenen Buchstaben aufgeschrieben und an allen gut sichtbaren Orten in den Kirchen angebracht werden.[550] Es kommt aber noch ein weiteres Moment hinzu: Wie Augustin auch sagt, könne die Verkündigung des Johannes der *animalis homo* nicht verstehen; und der Kirchenvater spielt mit dem Gedanken, obwohl er ihn für erleuchtet hält,[551] dass Johannes nicht gesagt habe, wie es ist, sondern nur, wie er es auszudrücken vermochte.[552] Zum Hintergrund gehört, dass sei hier nur erwähnt, dass man die Heilige Schrift hinsichtlich spezielelr Wissensbestände aufgefasst hat: So finde sich die Moralphilosophie vor allem in den *Proverbia Salomonis*, die Naturphilosophie in den Büchrern *Ecclesiastes* und *Genesis* schließlich die Theologe insonderheit im *Hohelied* und im Johannes-Evangelium.[553]

Community in Bucer's Comemntary on the Gospel of John. In: D.F. Wright (Hg.), Martin Bucer: Reforming Church and Community. Cambridge 1994, S. 61-71, Barbara Pitkin, Seeing and believing in the Commentaries on John by Martin Bucer and John Calvin. In: Church History 68 (1999), S. 886-885, Ead., Calvon as Comemntator of the Gospel of John. In: Donald K. McKim (Hg.), Calvin and the Bible. Cambridge 2006, S. 164-198, Craig St. Farmer, The Gospel of John in the Sixteenth Century: The Johanine Exegesis of Wolfgang Musculus. New York 1997.

[549] Vgl. Augustin, Confessiones [um 397–400], VII, 9, 13/14.

[550] Vgl. Augustin, De civitate Dei [413–26], X, 29. – In seinem Adagium *festina lente* wünscht Erasmus, dass man es in alle Säulen und Portale der Paläste wie in die Fassaden der Tempel in goldenen Buchstaben meißle, vgl. ders.: Adagiorum Chiliades/Mehrere tausend Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten [1500, 1533]. In: ders.: Ausgewählte Schriften, 7. Bd. Darmstadt (1972) 1990, S. 358–633, hier S. 466–467.

[551] Vgl. Augustin, Tractatus in Johannem Evangelistam, CXXIV homilies [407–416], Tract. I (*PL* 35, Sp. 1379–1976, hier Sp. 1380).

[552] Vgl. ebd. (Sp. 1379). – Zum Hintergrund auch Dietmar Wyrwa, Augustins geistliche Auslegung des Johannesevangeliums. In: Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chlacedon. Hrsg. von Johannes van Oort und Ulrich Wickert, Kampen 1992, S. 185–216. – Zu seiner Deutung des ersten Johannes-Briefes u.a. Daniel Dideberg, Saint Augustine et le Première Épître de Saint Jean: Une Théologie de l'Agapé. Paris 1975, Egoin G. Cassidy, Augustine's Exegesis of the First Epistle of John. In: Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit. Hrsg. von Thomas Finan und Vincent Twomey, Dublin 1995, S. 203–220, Michael Heintz, The Immateriality and Eternity of the Word in St. Augustine's Sermons on the Prologue of John' Gospel. In: Jospeh T. Lienhard et al. (Hg.), Collectena Augustiniana: Augustine Presbyter Factus Sum. New York 1993. S. 395-402, John M. Norris, The Theological Structure of Augustine's Exegesis in the *Tractatus in Euangelium Ioannis*. In: ebd., S. 385-394

[553] Vgl. u.a. Origenes, Commenatire sur le Cantique des Cantiques I, Porl 3 (*SC* 375, ed. Brésard/-Crouzel/Borret, S. 128-143, sowie Id.: Expositio in Porverbia (*PG* 17, S. 220), ferner Ambrosius,

Worüber allenthalben geklagt wurde, ist die Schwerverständlichkeit des *Johannes*-Evangeliums. Im Widmungsschreiben seiner *Paraphrasis in Evangelium secundum Ioannem* stellt Erasmus nicht zuletzt heraus, dass diesem Evangelium größere Dunkelheiten als anderen eigen sei: Nicht allein wegen der angesprochenen sublimen Themen, sondern weil die verwendete Sprache voller Rätsel sei, die das Erkennen des Sinns oft sehr schwierig machten. Den Grund sieht Erasmus nicht zuletzt darin, dass Christus viele Dinge in einer Weise gesagt habe, aus der hervorgehe, dass er nicht wolle, dass sie verstanden werden, bevor die Dinge eingetreten seien, aus denen ihre Bedeutung klar werde.[554] Dieser Satz ist von Noël Beda (1470–1537) heftig moniert worden, so dass sich Erasmus gezwungen sah, ihn weiter zu erläutern.[555] In seiner *Diatribe* über den freien Wille formuliert Erasmus noch grundsätzlicher: „Es gibt in der Heiligen Schrift gewisse unzugängliche Stellen, in die Gott uns nicht tiefer eindringen lassen wollte, und wenn wir einzudringen versuchen, tappen wir desto mehr in der Finsternis, je tiefer wir eingedrungen sind, damit wir auf dieses Weise einerseits die unerforschliche Majestät der göttlichen Weisheit, andererseits die Schwäche des menschlichen

---

Espositio Psalmorum, XII, Ps. 36, 1, 1118, 1, 3 (*CSEL* 64, S. 70): „[…] unde et Salomonis tres libri ex plurimis uidentur electi: Ecclesiastes de naturalibus, Cantica canticorum de mysticis, Prouerbia de moralibus […].“

554 Vgl. Erasmus: Dedicatory letter [1523] (Collected Works, 46, S. 2–12, hier S. 3): „No Gospel has given rise to more numerous or more difficult problems concerning the faith, none has been the object of more intense efforts by the greatest intellects of antiquity, none has seen greater disagreement among its interpreters, and this I ascribe not to their stupidity or lack of experience, but either to the obscurity of the language or to the difficulty of the subject-matter. And there were those further problems in which this activity is specially involved: almost all of the language which the Evangelist puts into the mouth of the Lord Jesus is highly figurative and obscure. If one makes the figures clear in the paraphrase, there is no connection with the answers given to him by men who had failed to understand what he said. For the way in which our Lord says many things shows that he knew they could not be understood, and did not wish them to be understood, until the course of events should make his meaning plain.“ Die lateinische Fassung lautet, vgl. ders.: Opvs Epistolarvm [...]. Tom. V. Denvo recognitvm et avctvm per P. S. Allen et H. Allen, Oxford 1924, S. 163–172, hier S. 64: „Nullum enim est Euangelium vnde natae sint plures aut operiosiores de fide quaestiones, aut in quo vehementius sudatum sit ab eximiis veterum ingeniis, denique in quo enarrando magis varient interpretes: quod ego sane non illorum traditati vel imperitiae, sed vel sermonis obscuritati vel rerum, difficultati tribuo. Accedebant et illae peculiares huic negocio difficultates, quod totus fere sermo quem Euangelista tribuit Domino Iesu, sit aegnimatis inuolutus: quae si explices paraphrasi, iam non cohaerent quae respondentur ab his qui quod dictum erat, non intellexerant. Sic enim multa dicuntur a Domino, vt non prius intelligenda sciret, nec prius intelligi vellet, quam rerum euntes quod dictum erat explanaret.“

555 Vgl. Erasmus, Svppvtatio Errorvm in Censvris Beddae [1526] (Opera, ed. Clericus, IX, Sp. 515–702, hier Sp. 622^{A-E}).

Verstandes erkennen, [...].“[556] Das folgt, auch wenn darauf nicht explizit verwiesen wird, dem *Dictum Socraticum*: *Quae supra nos, nihil ad nos*.[557]

Im Blick auf das *Johannes*-Evangelium brauchen hier nur seine Zweifel an der Authentizität des *Comma Ioanneum* (1 Joh 5, 7) erwähnt zu werden („comma“ meint im Rahmen der antiken Grammatik das kleinste Element der Periode: *κόμμα*, auch *caesum*, *incisum* oder *articulus*) – einer Stelle, die als Bestätigung der Trinitätslehre, und zwar im *sensus literalis* angesehen wurde.[558] Erasmus sieht in ihr spätere Interpolationen der lateinischen Manuskripte[559] und eliminiert diese Stelle in der zweiten Auflage seiner Edition des Neuen Testaments, auch wenn er das in der folgenden Auflage wieder zurücknimmt. [560] Das hat ihm nicht selten den Vorwurf eingetragen, den Lehren der Arianer (Anti-Trinitarier) zu folgen oder ihnen durch solche philologischen Bedenken Vorschub zu leisten.[561] Allerdings scheint Erasmus selber die kirchliche Trinitätslehre weitgehend geteilt zu haben, und er betont denn auch, er unterwerfe sich in solchen Fragen der Lehrautorität der Kirche („sensum meum submitto iu-

---

556 Erasmus, De libero arbitrio *διατριβή* seu collatio [1524]. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen. In: ders.: Ausgewählte Schriften, 4. Bd., S. 1–196, hier I a 7 (S. 11).

557 Vgl. Erasmus, Adagiorum Chiliades [1500, 1533], I 6 69: Quae supra nos, nihil ad nos (S. 414–417). Luther identifiziert den Grundtenor der Ansichten des Erasmus mit diesem *dictum*, vgl. Id., De servo arbitrio [1525], (S. 605).

558 Zur frühen Auseinandersetzung um das *Comma Ioanneum* noch immer August Bludau, Der Beginn der Kontroverse über die Echtheit des Comma Ioanneum im 16. Jahrhundert. In: Der Katholik 72 (1902), S. 25-51 und S. 151-175, sowie Id., Das Comma Ioanneum im 16. Jahrhundert. In: Biblische Zeitschrift 1 (1903), S. 280-302 und S. 378-407.

559 Zu solchen lateinischen Bibelhandschriften Karl Künstle, Das Comma Ioanneum – auf seine Herkunft untersucht. Freiburg 1905, insb. S. 27–61.

560 Zu Erasmus in diesem Zusammenhang neben Samuel Berger, La Bible au seizième siècle. Étude sur les origines de la critique biblique. Paris 1879, S. 60-69, vor allem aber Henk Jan de Jonge, Erasmus and the Comma Johanneum. In: Ephemerides Theologicae Lovanienses 56 (1980), S. 381-389, mit der Korrektur einiger Vermutungen über die Gründe, die Erasmus für die Aufnahme des Kommas in der dritten Auflage seiner Edition des Neuen Testaments bewogen haben, ferner Joseph M. Levine, Erasmus and the Problem of the Johannine Comma. In: Journal of the History of Ideas 58 (1997), S. 573-596.

561 Hierzu u. a. James D. Tracy, Erasmus and the Arians: Remarks on the *Consensus Ecclesiae*. In: The Catholic Historical Review 67 (1981), S. 1–10; Irena Backus, Erasmus and the Antitrinitarians. In: Erasmus of Rotterdam Yearbook 11 (1991), S. 53–66, Robert Coogan. Erasmus, Lee and the Correction of the Vulgate: The Shaking of the Foundations, Genève 1992, insb. S. 83–113; zum Hintergrund auch Cesare Vasoli, La critica umanistica e le origini dell’antrinitarismo. In: Antitrinitarism in the Second Half of the 16th Century. Hrsg. von R. Dán und Antal Prinát, Leiden 1982, S. 269–285; auch George H. Williams, The Radical Reformation [1962]. 3. ed., rev. and expanded. Kirksville 1992, S. 42-44, sowie J. Domanski, *Explicatio primae parties primi capitis Evangelii Ioannis* de Fauste Socin et l#exégèse d’Erasme. In: Movimenti ereticali in Italia e Polonia nei secoli XVI-XVII. Firenze 1974, S. 77-102.

dicio ecclesiae“).[562] Beim *Johannes*-Prolog wäre zudem der Bezug seiner kontrafaktischen Imagination auf die viel Aufsehen erregende Neuübersetzung des λόγος□ □ aus Joh 1, 1 durch den *princeps humanistarum* zu prüfen: In seinen *Annotationes* zum Neuen Testament hält Erasmus fest, dieser Ausdruck könne mit *verbum, oratio, sermo, ratio, modum* und *suppositio* wiedergegeben werden. Gegen große Teile der Tradition übersetzt er selbst den Ausdruck λόγος nicht als *verbum*, sondern als *In Principio erat sermo*.[563] Deutung erfährt das in der Forschung mitunter als programmatische Geste, die gegen die philosophierenden scholastischen Theologen gerichtet sei und die Ersetzung von *Dialektik* (*verbum*) durch *Rhetorik* (*sermo*) ankündige – problematisch allein schon deshalb, weil man gemeinhin dem *sermo interior* die Dialektik und dem *sermo exterior* die Rhetorik zuschreiben müsste. Allerdings führt Erasmus in seiner Argumentation als Grund explizit an, dass Aspekte der göttlichen Natur Jesu Christi im Zusammenhang mit der Trinität durch eine solche Übersetzung besser zum Ausdruck kämen.[564]

---

[562] So in Erasmus, Manifesta Mendacia [1525]. In: Erika Rummel, An Unpublished Erasmian Apologia in the Royal Library of Copenhagen. In: Nederlands Archief voor Kerkgeschiednis 70 (1990), S. 210–229, hier S. 215. Zu diesem postum edierten Werk auch E. Rummel, *Manifesta mendacia*: Erasmus' Reply to „Taxander“. In: Renaissance Quarterly 43 (1990), S. 731–743. – In einem Brief an Willlibald Pirckheimer (1470-1530) sagt er angesichts einer Auffassung Johannes Oekolampads (1482-1531), dass sie ihm nicht missfalle, würde nicht die allgemeine Ansicht der Kirche ihr entgegenstehe, vgl. Erasmus, Opus Epistolarvm. Tom. VI. 1525-1527. Denvo recognitvm et avctvm per P.S. Allen et H. Allen. Oxonii 1926, Nr. 1717 (S. 351): „Mihi non displiceret Oecolampadii sententia, nisi obstaret consensus Ecclesiae.“ Oder ebenfalls an Pirckheimer, Nr. 1729: „Im quibusdam de Eucharistia ego velut parum eruditus subdubitarem, nisi me confirmaret autoritas Ecclesiae.“ Zum *consensus*-Begriff bei Erasmus auch Willi Hentze, Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam. Paderborn 1974.

[563] Bekanntlich hatt Goethe im Faust eine weitere Übersetzung hinzugefügt; offenbar beugt sich sein Faust über den „Grundtext“ und versucht *logos* zu übersetzen und nicht *verbum*: Er erwägt „Sinn“, „Kraft“ und dann „Tat“. Nur erwähnt zu werden braucht, dass in den gesprochenen Eingangsworten eine magische Kraft gesehen wurde gegen den Teufel (der im übrigen als „Pudel“ bereits anwesend ist, wenn Goethe seine Exegese betreibt). Freilich ist die Deutung dieser Stelle überaus strittig, vgl. u.a. Elizabeth M. Wilkinson, Faust in der Logosszene – Willkürlicher Übersetzer oder geschulter Exeget? In.Victor Lange und Hans-Gert Roloff (Hg.), Dichtung, Sprache, Gesellschaft [...]. Frankfurt/M. 1971, S.115-124, Karl Pestalozzi: Faust als Luther. Zur Übersetzungsszene in Goethes *Faust*. In: Ulrich Stadler et al. (Hg.), Zwiesprache. Beiträge zur Theorie und Geschichte des Übersetzens. Stuttgart/Weimar 1996, S. 42-51, Manfred Fuhrmann: Goethes Übersetzungsmaximen. Goethe-Jahrbuch 117 (2000), S. 26-45.

[564] Hierzu u. a. C. A. L. Jarrot: Erasmus' *In principio erat Sermo*. In: Studies in Philology 61 (1974), S. 35–40; vor allem Marjorie O'Rourke Boyle: Erasmus on Language and Method in Theology, Toronto, Buffalo 1977, S. 3–31, Ead., Sermo: Reopening the Conservation on Translating Jn 1, 1. In: Vigiliae Christianae 31 (1977), S. 161–168, auch Fiorella De Michelis Pintacuda, L'interpretazione. In seiner *Apologia de In principio erat sermo* von 1520 tritt Erasmus, ebenso wie der ihn unterstützende Thomas Morus in einem Schreiben von 1519 (*Complete Works* 15, S. 198–311,

Damit ist das Stichwort gefallen für einen weiteren Kontext der kontrafaktischen Imagination, und nimmt man ihn in den Blick, so ist auch der Bezug zu Servet nachvollziehbar – an zahlreichen Stellen seiner Schriften richtet er sein besonderes Augenmerk gerade auf die Kritik der *dicta probantia* des *Johannes*-Evangeliums, mit denen die Trinitätslehre gemeinhin begründet wurde. Überaus folgenreich für die christliche exegetische Tradition befindet Augustin, dass das *in principio* vom Beginn der *Genesis* keine zeitliche Implikation besitze, sondern sich auf die zweite Person der Trinität beziehe – für Augustin liegt damit schon ein zweifaches Zeugnis vor[565] – und das bietet dann die Grundlage für die Verknüpfung mit dem *Johannes*-Prolog.[566] Danach ist es nicht selten, im Zuge des Trinitätsbeweises die Stelle *Joh* 1, 1 mit *Röm* 1, 2 sowie mit *Gen* 1 zu verbinden – Grundlage hierfür war unter anderem, aber nicht zuletzt, dass die Prophezeihung in *Dt* 18, 18 auf einen neuen Propheten auf Jesus hin gedeutet wurde.[567] So geschieht es denn auch in Melanchthons *In evangelium Ioannis annotationes*[568] sowie in Luthers Beschäftigung über einen langen Zeitraum (1515 bis 1539) mit dem *Johannes*-Prolog (1, 1–18).[569] In der im Rahmen seiner *Kirchenpostille* abgedruckten Deutung von 1522 findet Luther in diesem Zusammenhang sogar zu der Maxime: „Alliß, was die Apostel geleret und geschriben haben, das haben sie auß dem alten testament gezogen.“[570]

---

hier S. 236–248), den Traditionsbeweis für diese Übersetzung an. – Zum vorausgegangenen theologischen Hintergrund u. a. Russell L. Friedman: Relations, Emanations, and Henry of Ghent’s Use of the „Verbum Mentis“ in Trinitarian Theology: the Background in Thomas Aquinas and Bonaventura. In: Documenti et studi sulla tradizione filosofica medievale 7 (1996), S. 131–182.

565 Vgl. Augustin: De Genesi ad litteram [401–414], I, 6 (Sp. 250–251).

566 Vgl. z. B. ebd. (Sp. 248).

567 Zu der recht typologische Beziehungsstiftung zwischen Moses und Jesus u.a. J. Edgar Bruns: The „Agreement of Moses and Jesus“ in the ‚Demonstratio Evangelica’ of Eusebius. In: Vigiliae Christianae 31 (1977), S. 117-125.

568 Vgl. Melanchthon, Annotationes in Evangelia [1544], *Annotationes in Evangelium Ioannis*, cap. I (*CR* 14, Sp. 1048–1210, hier Sp. 1050): „Spiritus sanctus est ipsissima agitatio, qua omnes res vegetantur, Genesis primo: Et spiritus domini ferebatur super aquas. Item Genesis secundo: Spiravit in faciem eius spiraculum vitae, Non possunt separari actiones personarum. Pater est, ex quo omnis actio oritur. Filius consilium agendi. Spiritus sanctus ipsa agitatio. Sic Hilarius discernit personas infinitas in aeterno, libro secundo: Species in imagine, usus in munere.“ Usw. Zu Melanchthons Johahnes-Kommentar auch Timothy J. Wengert, Philip Melanchthon’s *Annotationes in Johannem* in Relation to Ist Predecessors and Contemporaries. Geneva 1987.

569 Zur besonderen Wertschätzung, die Luther dem Evangelium des Johannes entgegengebracht hat, vgl. die Zusammenstellung bei James Atkinson, Luthers Einschätzung des Johannesevangeliums. Erwägungen zu Luthers Schriftverständnis. In: Vilmos Vajta (Hg.), Lutherforschung heute. [...]. Berlin 1958, S. 49-56, Eduard Ellwein, Summus Evangelista: Die Botschaft des Johannesevangeliums in der Auslegung Martin Luthers. München 1960.

570 Luther, Kirchenpostille [1522] (*Werke*, 10. Bd., Erste Abt., 1. Hälfte, S. 180–247, hier S. 181).

Bereits bei Moses sei die Lehre von der einen Gottheit und den zwei unterschiedenen ‚Personen' so offenkundig, dass derjenige, der das nicht sehen wolle, „die helle schrift leugnen" müsse. Nach Luther handelt es sich um „die recht guldene fundgrube, darauß genommen ist alß, was von der gottheytt Christi ym newen testament geschriben ist".[571] Ebenso spreche Moses von der ‚dritten Person', dem Heiligen Geist, „aber diße spruch sind noch nit ßo geerbeyttet, alß die den ßon anzeygen, drumb gleyssen sie noch nit ßo hell"[572] – der Beleg ist die immer wieder als *interpretatio authentica* aufgefasste Selbstbekundung des Herrn (*Joh* 5, 46/47 in Luthers Übersetzung): „Wenn ihr Moses glaubetet, so glaubetet ihr auch mir, denn er hat von mir geschrieben". An anderer Stelle räumt er ein, Moses habe das ewige Wort des Vaters nicht „nach der Grammatica", so doch der Sache nach.[573] Schließlich bleibt noch zu erwähnen, dass Luther – wohl nicht zuletzt in direktem Blick auf Augustin[574] – alle Versuche, die Stelle mit einer platonisch-philosophischen Deutung zu verknüpfen, mit Nachdruck zurückweist: „Dißen Spruch tzihen sie gemeyniglich ynn das hohe speculirn unnd schweren vorstand von dem tzweyerfley weßen der creatur, da die platonischen philosophi von berümet sind".[575] Demgegenüber spreche Johannes „gar einfelltig unnd schlecht, denckt unß nit ynn solche spitzige und subtile betrachtung tzu furen".[576]

Hauptstelle für den biblischen Gebrauch ist *Ad Eph*, 6, 3 (*ἁπλοτης*); bei *Matth* 6, 22 heißt es (in Luthers) Übersetzung: „Wenn dein Auge einfälig ist, wird dein ganze Leib Licht sein."[577] *Simplex, simplicitas* wird erst in der Zeit Ciceros übertragen für ‚offenen' ‚aufrichtigen Charakter' verwendet. Zuvor war *simplex* ausschließlich als Zahlwort gebraucht und

---

571 Ebd. (S. 185).

572 Ebd. (S. 186). Vgl. z. B. auch Luther, Vorlesungen über 1. Mose 1535-45, (S. 185–186), was er auf die Formel „Deus dixit, fecit, vidit" (S. 35) bringt.

573 Vgl. Luther, Von den letzten Worten Davids [1543] (Werke, 54. Bd., S. 16–100, hier S. 67): „Ob nu Mose nicht nennet den Son oder Christum nach der Grammatica, So nennet und bekennet er doch den spruch oder wort, durch welchs alles gemacht ist, damit er anzeigt, das in Gott Ein ander ist, der do spricht, un ein ander, der das Wort ist, und doch ein einiger Schepffer aller Creaturen ist, Denn es muste dem newen Testamtent auch ettwas furbehalten bleiben, darin der Vater, und der Sohn, und der Heilige geist klerlicher gennent wurde."

574 Vgl. Luther, Kirchenpostille [1522] (S. 210): „Die Platonici haben S. Augustinum tzum ersten ynn diße meynung ubir diißem Text [...] bracht; [...] darnach hatt Aug. unß alle mit yhm dreyn tzogen."

575 Ebd. (S. 195).

576 Ebd. (S. 196; auch S. 197 sowie S. 199), wo erneut der Hinweis auf die ‚Einfalt' erfolgt.

577 Spätere Übersetzer vermeiden den Ausdruck ‚einfältig' an dieser Stelle; zu dieser Stelle Conny Edlund, Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Matth. 6, 22-2 und Luk. 11, 34-35. Kopenhagen/Lund 1952, Joseph Amstutz, ΑΠΛΟΤΕΣ. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch. Bonn 1968. *Matth* 10, 16 übersetzt Luther als: Seid klug wie die Schlangen und ohne [Vulgata: *simplices*; griechischer Text: *ἀκέραιοι* oder *ἁπλούστατοι*] falsch wie die Tauben.

nach dem Vorbild von *ἁπλοῦς*, respektive *ἁπλοτης*: Bei Homer steht Achill als *ἁπλοτης* gegen den listenreichen und verschlagenen (*πολύτροπος*) Odysseus und bei Horaz (carm 1, 5, 7) wird daraus *duplex Ulixes*. Bei Luther handelt es sich dabei um einen technischen Ausdruck im Rahmen der *hermeneutica sacra* und der *probatio theologica*. Das ist deshalb wichtig, weil der *einfältige* Sinn der *gewisse* Sinn ist im Gegensatz zum ‚mehr-', oder ‚vielfältigen' – es ist die Gradheit des Ausdrucks, die Aufrichtigkeit ohne Zwiespalt - einer der Gegenbegriffe bei Luther ist etwa der der *subtilitas*, mit den dann durchweg das scholastischen Theologie charakterisiert wird.[578] In diesem Sinn kann es bei ihm heißen (um nur zwei Passagen herauszugreifen): „Denn der text" – dieser Ausdruck bezeichnet hier (wie im Mittelalter) ein Werk, so fern es zum Gegenstand der Auslegung wird[579] – „mus ia einerley und einfeltig sein und einen einigen gewissen verstand haben, sol er klar und gewissen artickel gruenden [...]"[580] sowie: „Der heylig geyst ist der aller eynfeltigste schreyber und rether, der ynn hymell und auf erden ist, darumb auch seyne wortt nit mehr denn eynen einfeltigsten synn haben kunden, wilchen wir den schriftlichen odder buchstabischen tzungen synn nenen. Das aber die ding, druch seyne eynfeltig wort einfeltiglich bedeuttet, ettwas weytter und ander ding und also ein ding das ander bedeuttet, da seyn dei wort auße und hoeren dei tzungen auff. Thun doch das auch alle andere ding, dei nit ynn der schrifft genennet werden, Syntemal alle gottis werck und creaturn eytel lebendig tzeychen und wort gottis sein, wie Augustinus sagt und ale lerer. Aber darumb soll man nit sagen, das die schrifft odder gottis wort mehr denn eyneen synn haben."[581]

Das bildet denn auch das einzige Moment, das gegen eine allegorische Ausdeutung der Heiligen Schrift spreche: Derjenige, der sie in bestimmter Weise allegorisch deute, mache aus ihr eine ‚wächserne Nase', die sich in die eine wie die andere Richtung biegen lässt, und

---

[578] Wirkunsgvoll aufegnommen in den den *Centuriae Magdeburgenses* in der stehenden Formel *spinosa et subtiles quaestiones*, vgl. u.a., Duodecima Centuria Ecclesiasticae Historiae, continens Descriptionem Amplissmarvm Rervm in Regno Christi, quae Duoecimo post eius natiuitatem seculo acciderunt [...]. Basileae 1569, S. 9: „[...] hoc seculo Schalastica doctrina nata & fundata est per Petrum Lombardum: qui cum spinosa & subtiles quaestiones conatus sit atque amputare, magis illas audauxit, ut historia sequentium seculorum testatur."

[579] Das wird übersehen bei Maximilian Scherner, „Text". Untersuchungen zur Begriffsgeschichte. In: Archiv für Begriffsgeschichte 39 (1996), S. 103–160; ferner einige der Beiträge in: ‚Textus' im Mittelalter: Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld. Hrsg. von Ludolf Kuchenbuch und Uta Klein, Göttingen 2006.

[580] Luther, Vom abendmal Christi, Bekenntnis [1528] (*Werke*, 26. Bd., S. 241–509, hier S. 262).

[581] Luther, Auff das ubirchristlich, ubirgeystlich und ubirkunstlich Buch Emszers zu Leypezick Antwortt [...1521] (*Werke*, 7. Bd., S. 621–688, hier S. 650).

das raubt ihr jede Gewissheit.[582] Es ist die Absage an einen *duplex sensus literalis*, wenn die *probatio theologica* betroffen ist: die Einfalt als Garant für die Gewißheit der Schriftaussage. In Fortsetzung der vorangegangenen Passage heißt es dann bei Luther nachdrücklich: „das ein gemalet bild eynen lebendigen menschen bedeutt on wort und schrifft, soll darumb nit machen das du sagist, das worttlin ‚bild' habe tzween synn, eyneen schrifftlichen, der das Bild, eynen geystlichen, der den lebendigen menschen bedeut, also ob wol die ding, ynn der schrifft tzispeltigen synn habenn, szondern den eynigen, auff wilchen di wort lautten, behalten, Unnd darnach den spacirer geysten urlaub gebenn, auszer den wortten die manigfeltige deuttung der angezeygten dinger zu jagen und suchen, doch das sie zusehen und sich selb nit vorjagen noch versteygen, wie den gemsen steyger geschicht, als auch Origeni geschehen ist. Es ist viel gesisser unnd sicherer an den wortten unnd eynfeltigen synn bleyben, das ist die rechte weyde und wonung aller geyster.‟[583]

Ein letztes Moment schließt den Zusammenhang zu Melanchthons Zugeständnis der Unverständlichkeit des *Johannes*-Prologs für Demosthenes. In Augustins allgegenwärtigem Werk zur christlichen Hermeneutik findet sich an der Stelle, wo es um die Interpretationsprobleme geht, die durch ambige Zeichen entstehen, seien sie nun *verba propria* oder *verba translata*, just Joh 1, 1 als Beispiel angeführt: Die Häretiker deuteten diese Stelle so, dass sie in dem ‚Wort' nicht auch Gott erkennten, sondern es nur *bei* Gott sein ließen – und nun folgt die Pointe: Dass eine solche Deutung unzulässig sei, lasse sich nicht mehr direkt dieser Passage selbst entnehmen und auch nicht dem textuellen Kontext (*praecedentibus et consequentibus partibus*),[584] sondern es sei (allein) die Unvereinbarkeit ihrer häretischen Deutung mit der *regula fidei*, die uns (nach Augustin) die Gleichheit der drei Personen vorschreibe.[585]

---

582 Vgl. z. B. Luther, Operationes in Psalmos [1519–21] (*Werke* 5. Bd., S. 280): „Cum autem scripturae et verbi dei oporteat esse unum, simplicem constantemque sensum, ne (ut dicunt) sacris literis caereum nasum faciamus, Iustum est, Pauli sensum praeferri omnium aliorum patrum sensui, sive Ambrosii, Augustini, Athanasii, Hieronymi."

583 Luther, Auff das ubirchristlich [1521] (S. 650).

584 Vgl. Augustin, De doctrina christiana [396/97 und 425/26], III, 2, 2 (S. 78).

585 Vgl. ebd., III, 2, 3 (S. 78): „Illa haeretica distinctio: *In principio erat uerbum ut uerbum erat apud deum et deus erat*, ut alius sit sensus: *Verbum hoc erat in principio apud deum*, non uult deum uerbum confiteri. Sed hoc regula fidei refellendum est, quua nobis de trinitatis aequalitate praescribitur, [...]." Zudem Id., De Trinitate [399–419], XV, 27, 49: „[...] cur non de illa summa Trinitate, quae Deus est, credunt postius quod in sacris litteris inuentitur […]. Et certe cum inconcusse crediderint scripturis sanctis tamquam ueracissimis testibus [...] regente duntaxat fidei regula." Die *regula fidei* als eine exegetische Maxime auch ebd. II, 10, 17, ferner die *fides catholica* I, 4, 7 sowie die Auflistungen (*regula canonica*) von Maximen zum richtigen Verständnis des Textes der Heiligen Schrift, I, 7, 14–8, 15, I, 9, 19, II, 1, 2 und II, 3, 5. – Augustins Darlegungen finden eine

Angesichts der Schwerverständlichkeit gerade dieses Evangeliums betont Augustin verschiedentlich, dass nur Christus ein Verständnis im Inneren des Lesers gewähren könne[586] und mehrfach beruft er sich zum Verständnis auf die *regula fidei*.[587]

Nach Melanchthon weiß der „auditor admonitus ab ecclesia", dass der Ausdruck so zu verstehen sei, wie es nach der christlichen *regula fidei* vereinbar ist. Unter dem Eindruck von Servets und wohl auch Johannes Campanus' (1500-1575)[588] Kritik an Trinitätsvorstellungen, nimmt er dieses Lehrstück überhaupt erst auf in der Fassung seiner *Loci*-Lehre von 1535.[589] In allen folgenden Ausgaben, wenn auch mit wandelnden Formulierungen, behauptet es sich. Dieser Vorgang gehört zu den nicht wenigen Beispielen, bei denen sich die Reformatoren sich mehr oder weniger gezwungen sahen, intrikate Glaubenslehren, die sich in einer bestimmten Hinsicht nicht wörtlich in der Heiligen Schrift finden ließen und die aufgrund widerstreitenden Auffassungen schon in der alten Kirche zum Problem wurden und bereits früher durch sprachliche Festlegungen zu schlichten versucht wurden, selbst zu fixieren. Delikat ist das deshalb, weil man selbst der kritisierten Kirche immer wieder in den Auseinandersetzungen über Glaubenslehren vorgeworfen hat, dass bestimmte Lehren keinen *probatio*

Ausdeutung mit Blick auf die gegenwärtige Diskussion bei David Glidden: Augustine's Hermeneutics and the Principle of Charity. In: Ancient Philosophy 17 (1997), S. 135–157

586 Vgl. u.a. Augustin, Tractatus in Johannem Evangelistam [407–16], *tract*. 20, 3: „Habemus enim intus magistrum Christum."

587 Vgl. u.a. ebd., *tract*. 18, 1/2 oder *tract*. 98, 7.

588 Zu Campanus, der vergeblich auch in Wittenberg zu wirken versuchte, neben: De Joannae Campano Anti-Tritario Dissertatio. In: Amoenitates Literariae, Quibus Variae Observatioens Scripta item quaedam anecdota & rariora Opuscula exhibentur. Tomvs Undecimus. Francofurti & Lipisae 1729, S. 1-92 – bei dem Verfasser könnte es sich um Johann Georg Schelhorn (1694-1773) handeln, dem anonymen Herausgeber der *Amoenitates Literaria* –, Friedrich Trechsel, Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. Aus den Quellen und Urkunden geschichtlich dargestellt. Erstes Buch. Heidelberg 1839, S. 26-34, Chalmers MacCormick, The Restitution Göttlicher Schrifft of John Campanus. Ph. Diss. Harvard University 1959, sowie Id., The ‚Antitrinitarianism' of John Campanus. In: Church History 32 (1963), S. 278-297, André Seguenny, Johannes Campanus, Christian Enfelder, Justus Velsius, Catherine Zell-Schütz. Baden-Baden 1980; Luther hat gegen Campanus disputieren lassen, vgl. Id., Die Promotionsdisputation von Georg Major und Johannes Faber [1544] (Werke, 39. Bd./2. Abt., S. 284-336).

589 Vgl. Melanachthon, Ep. 1123 (*CR* 2, Sp. 660-661, hier 661), wo es seine zwei Jahre später erscheinende Fassung der Beweislehre ankünigend heißt: „[..]: tamen hoc mihi neququam placet, quod Servetus non facit Christum vere naturalem filium *καὶ γνήσιον* Dei, hoc est, habentem *σωματικῶς* aliquid subtsantiae Dei. Hoc est illius controversiae caput *καὶ σύνεχον*. Si enim habet Christus aliquid divinae naturae substantialiter, sicut necesse est, sequitur *λόγον* non significare tantum ipsum patrem cogitantem, aut vocem transeuntem, sed aliquam in Christo manentem naturam. Haec velim cogites, deque eis mihi rescribas. Praelego nunc iterum *locos communes*, ut novameditionem atque emendationem adornem, in his etiam haec attigi."

aus dem wörtlichen Verständnis der Heiligen Schrift erlaubten und sie sich daher in ihrer Geltung anfechten ließen.

Beide, Luther wie Calvin, scheinen zumindest im Blick auf den Glaubensartikel der Trinität, zunächst aufgrund eines strengeren Wörtlichkeitsprinzips die altkirchlichen Ausdrücke zur Umschreibung dieses Wissensanspruchs gemieden zu haben. Beide gerieten zumindest zeitweilig deshalb in den Verdacht, nicht kirchenkonforme, nicht den altkirchlichen Dogmen entsprechende Ansichten in dieser Frage zu vertreten.[590] Bei Calvin beginnt das 1537 mit seiner Weigerung der von ihm verlangte Unterzeichnung der ihm vorgelegten altkirchlichen Symbole zu entsprechen. Er spricht von ‚Tyrannei', die in die Kirche einzuziehen drohe, wenn jemand schon für einen Ketzer gehalten werde, der nicht nach der Vorschrift anderer ‚geredet' hätte.[591] Die Formulierung des trinitarischen Wissensanspruchs auf dem Konzil von Nicäum erscheint ihm als eine überflüssige Häufung von Worten („battalogia"), die sie eher zum Singen eignen würden, als zu einer Bekenntnisformel, bei der es nicht angebracht sei, wenn eine einzige überflüssige Silbe sich in ihre fände.[592] Luther ist sogar schon misstrauisch gegenüber dem Ausdruck *trinitas*, den er ihn als mathematisch identifiziert und wie an vielen anderen Stellen auch hier die Gefahr einen ‚Sphärenmischung' fürchtet - so heißt es in der Hauspostille von 1532: „[...] die wort ‚trinitas, ‚unitas' sunt vocabula mathematica"[593], und fünf Jahre später im Blick auf den deutschen Ausdruck: „Wiewols nicht kostlich deutsch ist, wie sol man thun? der artikel ist zu hoch uber menschlich sprach. Sicut pater stamlet und bose deutsch macht cum filio, ita nobiscum deus."[594]

Während in der Auseinandersetzung mit Jacobus Latomus (1475-1544) konnte Luther noch sagen, dass seine ‚Seele' den Ausdruck *homoousios* (*ὁμοούσιος*) geradezu hasse und er

---

590 Vgl. die Hinweise bei Reiner Jansen, Studien zu Luthers Trinitätslehre. Bern/Frankfurt 1976, S. 87ff.

591 Vgl. Calvin, Pro G. Farello et collegis eius adversus Petri Caroli theologastri calumnias defensio [1545] (*CR* 35, Sp. 289-340, hier Sp. 315).

592 Vgl. ebd. (S. 316): „Vides ergo carmen esse, magis cantiilando aptum quam formulam confessionis, in qua syllabam unam redundare absurdum est." – Zum Hintergrund der Auseinandersetzung noch immer E. Bähler, Petrus Caroli und Johannes Calvin. In: Jahrbuch für schweizerische Geschichte 29 (1904), S. 39-168, dazu auch R. C. Gamble, Calvin's Theological Method. The Case of Caroli. In: Willem van ‚t Soijker (Hg.), Calvin – Erbe und Auftrag. Kampen 1991, S. 130-137.

593 Luther, Hauspostille [1532], EA^2 5, S. 236*. Auch Id., Tischreden. 2. Bd. Weimar 1913, S. 340: „Physica tractat de motu rerum, mathematica vero de quidditate et formis earum. Ideo non est loquendum de Christo mathematice nec physice, sed magis quis sit unus eius quid nobis attulerit etc."

594 Luther, Zwos schöne tröstliche Predigt zu Smalkaden getahn 1537, Predigt am Trinitätstage (*Werke* 45, S. 36-143, hier S. 89).

ihn auf keinen Fall gebrauchen wolle. Dabei hat er sich dabei allerdings alles andere als einen Häretiker gesehen: „Quis enim me coget uti, modo rem teneam, quae in concilio per scripturas definita est?“[595] Das Wort ist weniger wichtig – zu ihm könne man niemanden zwingen –, wenn nur die ‚Sache‘ gegeben sei, die das Konzil auf der Grundlage der Heiligen Schrift festgelegt habe. Obwohl die Arianer theologisch irrten, haben sie doch nach Luthers Ansicht mit Recht gefordert, dass es nicht erlaubt sein sollte, ein profanes und neues Wort („vocem prophanam et novam“) in Glaubensbekenntnissen („regulis fidei“) zu etablieren. Es sei die Unverfälschtheit („sinceritas“) zu bewahren und keinem Menschen solle es einfallen, zu meinen, er könne klarer und sicherer sprechen als Gott (mit seinem Mund).[596] Zwar sei das Wort [*ὁμοούσιος*] von Menschen erdacht, aber die Sache, die mit ihm umschrieben werde, hält Luther für schriftgemäß.[597] Er kann dann sogar die Klarheit der Schrift gegen die Dunkelheit und Sophismen etwa der spätscholastischen Trinitätslehren ausspielen.[598]

Nicht zuletzt angesichts des Eindrucks der zeitgenössischen Trinitätszweifler scheint Luther später freilich, spätestens in seiner Schrift *Von den den Konzliis und Kirchen* von 1539, seine Ansichten in einigen Punkten korrigiert zu haben. So hat denn auch Luther seine Sicht des strengen Schriftprinzips, nach dem ein Lehrstück *in terminis* in der Heiligen Schrift präsent zu sein habe, wie andere in der Not des Beweises modifiziert. Sein anfängliches Verständnis für die Reserviertheit gegenüber dem unbiblischen Ausdruck *ὁμοούσιος* – freilich hat das nie bedeutet, dass Luther am der *res* des *articulus trinitatis* zweifelte –, gibt er vollständig auf angesichts der Konfrontation mit „Ketzern“ sowie angesichts des Vorwurfs, selbst ein Trinitätsgegner zu sein.[599]

---

595 Luther, Rationis Latomianae confutatio [1521] (Werke, 8. Bd., S. 43-128, hier S. 117).

596 Vgl. ebd., S. 117/18: „Et si Ariani male senserunt in fide, hoc tamen optime, sive malo sive bono animo, exegerunt, ne vocem prophanam et novam in regulis fidei statui liceret. Scripturae enim sinceritas custodienda est, nec praesumat homo suo ore eloqui, aut clarius aut securius, quam deus elocutus est ore suo.“

597 Vgl. ebd., S. 117/18: „Nec est, quod mihi ‚homoousion‘ illud obiectes adversus Arianos receptum. Non fuit receptum a multis iisque praeclarissimis […]. Quod si odit anima mea vocem ‚homoousion‘ et nolim ea uti, non ero haereticus. Quis enim cogit uti, modo rem teneam, quae in concilio per scripturas definita est.“

598 Vgl. Luther, De servo arbitrio [1525], S. 608: „Si de Sophistarum quaestionibus circa has res agitatis, intelligis, quid tibi fecit innocentissima scriptura, ut abusum sceleratorum hominium obiicas illius puritati? Scriptura simpliciter confitetur trinitatem Dei […].“ Auch etwas später S. 623: „Alterum exemplum, tres esse Deos, fateor esse offendiculo si docetatur, nec est verum bec scriptura docet, Sed Sophistae sic loquuntur et novam Dialecticam finxerunt […].“

599 Hierzu bei Reiner Jansen, Studien zu Luthers Trinitätslehre. Bern/Frankfurt 1976, S. 87-91.

Bereits in einem Schreiben an den Freund Joachim Camerarius (1500-1574) vom 9. Februar 1533 moniert er die Ansichten Servets etwa zur Rechtfertigungslehre[600]; ähnlich in einem Schreiben vom Mitte des Jahres an Johannes Brenz (1499-1570) heißt es: „In Serveto multae notae comparent fanatici spiritus.“[601] In einem Schreiben von 1539 betont er, dass Servet leugne, dass im Johannes-Evangelium Logos Hypostase oder Person (im heutigen Sinn des Worts) bedeute und das, obwohl Johannes sage: Im Anfang sei das Wort“ sowie „Und das Wort ist Fleisch geworden“.[602] Zwar räumt Melanchthon ein, es erscheine als absurd, wenn die Kirche den Ausdruck *Logos* bei Johannes durch ‚Person’ oder ‚Hypostase’ deute; aber bei solchen himmlischen Dingen dürfe man nicht darauf sehen, was der menschlichen Vernunft angemessen sei, sondern allein berücksichtigen, was die göttlichen Zeugnisse in den apostolischen Schriften als gewiss lehrten und genau das unterschlage der verschlagene Servet.[603] Servet hatte gesagt, dass der Ausdruck Logos seiner Etymologie zufolge kein metaphysisches Wesen bezeichne, sondern lediglich ein Orakel, eine Stimme oder eine Rede Gottes.[604] Wollte man im Widerstreit zum Sinn der Heiligen Schrift aus ‚Logos’ einen ‚Sohn’ machen, so sei das so, als würden die Heiden mythologische Personen philosophisch zu deuten versuchen und dass wäre wiederum nichts anderes als platonisieren und die Schrift mit Widersprüchen gegen sich selbst anzufüllen.[605] Wenn ‚Logos’, so betont Servet allerdings, nur eine Stimme Gottes meine, dann leugne oder verringere man damit nicht die Hypostase; es bleibe, dass Christus durch eine ausdrückliche und besondere Stimme Gottes

---

600 Vgl. Melanchthon, Ep. 1094 (*CR* 2, Sp. 629-632, hier S. 630): „De iustificatione manifeste delirat.“

601 Vgl. Melanachthon, Ep. 1123 (*CR* 2, Sp. 660); er fährt fort: „Nam de justificatione vides eum deridere doctrinam, fidei, neque aliud docere, quam Augustini qualitatem. De discrimine veteris et novi Testamenti aperte delirat, cum Prophetis adimit Spiritum sanctum. […].“

602 Vgl Malanchthon, Ad senatum Venetum [1539] (*CR* 3, Sp. 745-750, Sp. 748): „[…] negat in Johanne *verbum* significare hypostasin seu personam, ut nunc vocant, cum ait Johannes: *In principio erat verbum*, et postea: *Et verbum caro factum est*.“

603 Vgl. ebd: „Scio absurdum videri, quod interpretatur Ecclesia, *verbum* esse personam seu hypostasin; sed in his coelestibus dictis, non quid concinnum rationi humanae videatur, spectandum est, sed quid certo doceant ac affirment testimonia divinitus proposita in Apostolicis scripturis, quae *Servetus* astute eludit, sed calumniae praecipue removendae sunt a sacris dogmatibus.“

604 Vgl. Servet, De Trinitatis Erroribus Libri Septem. S.l. 1531 (ND Frankfurt/M. 1965), fol. 47^{r}: „Nam *λόγος* non philosophicam illam rem, sed oraculum, vocem, sermonem, eloquium Dei sonat. Usurpatur enim a verbo *λέγω*, quodest dico.“

605 Vgl. ebd, fol. 47^{v}: „Quid obsecro interest (qui de sermone faciunt filium) doctrina a gentilium fictionibus, qui Mercurium verbum esse tradunt, per quod sensui doctrina confertur, Paridem seum & fortitudinem Minervam. Simili enim modo ipsi dicunt, quod tertia illa res est charitas & secunda noticia; magna est eis gloria, res separatas multiplicando Platonizare, dissidia & discordias in scripturis seminare est corum studium, […].“

gezeugt worden sei und erst durch das ewige Wort seiner Zeugung die Welt geschaffen und den Dingen das Leben mitgeteilt worden sei.[606] Nach seinem Kriterium des *wörtlichen Beweises* aus der Heiligen Schrift: in *terminis terminantibus* und *per verba* und nicht allein *per sensum*,[607] handelt es sich bei bestimmten Deutungen der *trinitas*, die in Schrift keine Grundlage haben, um *figmenta*: „Figmenta sunt imaginaria, quae Scripturae tarnsgrediuntur.“[608]

Da nach Melanchthons Auffassung der Johannes-Prolog dem Zweck dient, Gottes Natur zu beschreiben, bildet er einen wesentlichen Teil seiner Argumentation zur Bedeutung des dort verwendeten Logos-Ausdrucks.[609] Es gehe wesentlich darum, zu zeigen, dass der Logos Person sei.[610] Zwei Arten der Häresie gegenüber der Trinitätslehre unterscheidet Melanchthon. Die eine sei so monströs, dass für sie weder die Schrift noch die Vernunft im geringsten spreche,[611] die andere sei wesentlich geschickter: So behaupt Paulus von Samosata sehr raffiniert, dass der Logos keine Person sei, nämlich so wie auch im Menschen der Gedanke des Menschen oder sein Wort keine Person sei, sondern eine Eigenschaft oder eine vorübergehende Bewegung.[612] Der letzteren Auslegung habe der Spanier Servet in seinen

---

606 Vgl. ebd., fol 111^{v}: „Expressa & speciali voce est filius a Deo genitus, aeque ver genitus, sicut mundus creatus; immo per illam prolationis efficacium, per quam eum genuit, per illam enadm mundum creavit, lucem fecit & rebus vitam dedit, non aliter nobis vitam daturus, nisi per filii generationem.“

607 Vgl. ebd., fol. 64^{v}, wo es heißt, man solle den Ausdruck „Trinität“ vermeiden, da er *nicht* biblischer Herkunft sei (meine Hervorhebung): „Et sic concedo, aliam personam patris, aliam personam filij, aliam personam spiritus sancti: & concedo patrem, filium & spiritum sanctumm, tres in una deitate personas, & haec est uera trinitas. *Se uoce scripturis extranea uti nollem*, ne forte in futurum sit philosophis occasio errandi, & cum antiquioribus, qui ea uoce sanè usu sunt, nihil mihi quaestionis est, modo haec trium rerum in uno Deo blasphema & philosophica distinctio à mentitbus hominum eradicetur.” An anderer Stelle (fol. 32^{r}) wird er expliziter: „[...] cum nec unum uerbum reperiatur in tota Biblia de trinitate, nec de suis personis, nec de essentia, nec de unitate suppositi, nec de plurimum rerum una natura, nec de alijs eorú[m] cenophonijs & logomachijs, quas Paulus falsae agnitionis esse ait.“

608 Vgl. edb., fol. 81^{v}.

609 Vgl. Melanchthon, Loci Theologici [1535], *De Tribus Personis*, (*CR* 21, Sp. 229-330, hier Sp. 261): „Hace tota narratio Joannis proprie ad hoc instituta est, ut die naturam describat.“

610 Ebd.: „Illud igitur praecipue nobis illustrandum est, quod *λόγος* sit persona. Nam haec est principalis controversia in hac causa.“

611 Ebd.: „Multae sunt exortae hareses contra trinitatem; sed adeo monrstosae sunt, ut Valentiniana et Manichae, ut nihil afferant, quod in speciem ullo modo sit probabile.“

612 Vgl. ebd.: „Sed Paulus Samostenus calidissime contendit, *λόγος* non esse personam, sicut in homine cogitatio hominis aut sermo non est personas, sed quaedam hominis qualitas aut motio transiens. “

veröffentlichten Werken angeschlossen, wenn auch in überaus konfuser Weise.[613] Zwar schmeichelten Aspekte Vorstellung Servets dem menschlichen Scharfsinn, doch seien sie nicht korrekt. Denn Johannes bezeuge, dass Christus Person sei, da er später von ihm sagt, die Welt sei durch ihn geschaffen worden und daher sei es auch notwendig, dass in Christus göttliche Natur sei.[614]

Die Pointe nun ist, woher Melanchthon selbst weiß, dass der Ausdruck in dieser Weise zu verstehen sei – es ist neben der Glaubensanalogie die Autorität der *alten Kirche*: Genau diesen Tatbestand verschleiere Servet, da er behaupte, die ältesten rechtgläubigen Kirchenväter seien der Ansicht gewesen, der Logos sei keine Person, bevor er nicht die menschliche Natur angenommen habe. Aber das sei falsch unter Berufung auf die *patres ecclesiae* Irenaeus (ca. 130-200) und Tertullian (ca. 160 - ca. 220).[615] Obwohl Servet so tue, als seien Irenaeus und Tertullian seine Gönner, tue er beiden Unrecht, werfe doch Tertullian nachdrücklich die Frauge auf, ob ‚Logos' Hypostase oder ob es den denkenden, den überlegenden oder etwas beschließenden Vater meine.[616] Er behaupte, so Melanchthon, häufig, dass ‚Logos' ‚Person' oder ‚Hypostase' sei und dabei berufe er sich auf die Autorität der alten Kirche.[617] Ähnliches gelte für Irenaeus, der deutlich behaupte, ‚Logos' sei bereits vor der Annahme der mensch-

---

[613] Vgl. ebd.: „Haec est Samosteni interpretatio, quam hoc tempore renovat et defendit Servetus ille Hispanus, editis libellis, sed confusissime." Den Vorwurf der Konfusion hat Melanchthon in der späteren Fassung von 1543 seine *Loci*-Lehre zwar nicht mehr wiederholt, aber die Absage fällt noch schärfer aus, vgl. Id., Loci Theologici […1543, 1559], *De Filio, Testimonia* (CR 21, Sp. 601-1106, hier S. 619): „Sed astuti quidam et impii ut Samosatenus et posta Photinus et recens Servetus, scelerate eludere et corrumpere ausi sunt dictum Joannis ac contenderunt *λόγον* non significare personam."

[614] Vgl. Melanchthon, Loci Theologici [1535] (Sp. 262): „Joannes itaque testatur *λόγον* personam esse, cum ait postea de Christ, quod mundus per ipsum sit, Necesse est igitur In Christo naturam divinam esse, alioqui non posset dici mundum per Christum esse factum."

[615] Vgl. ebd. (Sp. 263): „Servetus lectori fucum facit, quasi probati scriptores vetussimi senserint *λόγον* non esse personam, anmtquam induit humanam naturam. Et citat Irenaeum et Tertullianum, sed utrique injuriam facit." – In der späteren Ausgabe lautet die Stelle, Melanchthon, Loci [1543, 1559] (Sp. 622): „Nunc et velerum scirptorum dicta queramus, qui fuerunt ante Nicenam Symbolum, de quibus Servetus perfidiose fucum facit lectoribus, citat multilata dicta ex Irenaeo et Tertulliano, quasi velint *λόγον* non esse personam seu *ὑπόστασιν*, antequam Christus nascitur ex virgine: sed manifestam injuriam utrique facit."

[616] Vgl. Melanchthon, Ad senatum Venetum [1539] (Sp. 748/749): „Nam *Servetus* iniuriam insignem facit Irenaeo et Tertulliano, quos fingit sibi patrocinari, cum Tertullianus diserte instituat quaestionem, an *verbum* sit hypostasis, aut significit Patrem cogitantem, aut deliberantem seu constituentem aliquid."

[617] Vgl. ebd. (Sp. 749): „Saepe autem affirmat *verbum* esse hypostasin seu personam, et allegat prioris Ecclesiae autoritatem."

lichen Natur ‚Person' oder ‚Hypostase'[618] und es gelte für zahlreiche andere rechtgläubige Väter – nur angem erkt sei, dass sich Calvin im Punkt der Anrufung des Kirchenvaters Irenaeus explizit und ausführlich suich mit Servet auseinandersetzt.[619]

Inwieweit Melanchthon mit dieser Aussage über die alte Kirche richtig liegt, muss hier nicht beantwortet werden. Melanchthon führt dann zahlreiche Bibelstellen, die diese Deutung plausibilisieren; denn allein genommen wäre der Väterbeweis nicht ausreichend gewesen. Auch hierauf braucht nicht weiter eingegangen zu werden. Wichtig ist das Resümee: Allen diesen sicheren Zeugnissen sei zuzustimmen, weil sie deutlich machten, was die alte Kirche von dem Sohn Gottes gelehrt habe.[620] Dieser Consenus der ersten Kirche sei zu folgen, eingedenk des Umstandes, dass über diese Dinge nicht dem menschlichen Verstand, sondern den himmlischen Zeugnissen Glauben zu schenken sei,[621] und genau in diesem Sinn ist dass Melanchthons Wort: „auditor admonitus ab ecclesia", zu verstehen.

Zum einen bleibt festzuhalten das, welches dem Zeugnis der *patres eccelsiae* zukkommt – bereits 1530 in der Vorrede zu seinen *Sententia veterum de coena domini*[622] im Blick auf die Deutung der Einsetzungsworte betont Melancnthon, an der wörtlichen Deutung festzuhalten, auch wenn die allegorische einige Probelme zu beseitigen scheine. Aber er will zugleich sich zu dem neuen Dogma, das ein Welt zum Einsturz bringe („maximam ruinam rerum maxuimarum secum trahit") nicth ohne das überwältigende Zeugnis der Kirchenväter bekennen.[623] Wichtig ist zum anderen der Blick auf den beweiskonzeptionellen Hintergrund.

---

[618] Vgl. ebd.: „Irenaeus citat Polycarpum, auditorem Ioannis, estque autor imprimis purus, is clare affirmat, *verbum* esse hypostasin seu personam, etiam antequam induit humanam naturam." Die Argumentation in dem Schreiben von 1539 entspricht im wesentlichen seinen Ausführungen in Id., Loci communes theologici recens collecti et recogniti [1536], *Testimonia* (CR 21, Sp. 331-560, hier Sp. 359).

[619] Hierzu Irena Backus, Calvin and the Greek Fathers. In: Robert J. Bapst und Andrew C. Grow (Hg.), Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History […]. Leiden/Boston/Köln 2000, S. 253-276, insb. S. 263-266; fener zu seiner Retzeptionsgeschichte mit zahlreichen Hinweisen zu diesem Thema E. P. Meijering, Bemerkungen zum Nachleben des Irenäus im Streit der Konfessionen. In: Vigiliae Christianae 53 (1999), S. 74-99.

[620] Vgl. Melanchthon: Ad senatum Venetum [1539] (Sp. 750): „His et similibus testimoniis certis ac firmis assentiamur, cum aperte hoc efficiant, quod docet Ecclesia de filio Dei."

[621] Vgl. ebd.: „Adjuvemur etiam consensu veteri primae Ecclesiae, ac cogitemus de Dei natura et voluntate non humanis ratiocinantionibus, sed coelestibus testimoniis credendum esse."

[622] Text in *CR* 23, Sp. 733-752.

[623] Vgl. *CR* 2, Sp. 29-32. Vgl. neben Gottfried Hoffmann: Sententiae patrum. Das patristische Argument in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon. Diss. Theol. Heidelberg 1971, auch Pierre Fraenkel: *Testimonia patrum*. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melanchthon. Genève 1961, ferner E. P. Meijering,

Vereinfacht gesagt, wird aus dem, was für Augustin die *regula fidei* ist,[624] also: Jede Schrifterklärung müsse mit der Glaubensregel kompatibel sein, die aus den direkt zugänglichen, ‚offenen' Stellen der Schrift gebildet und durch die Autorität der Kirche bekräftigt werde: „[...] consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit, [...],[625] bei Melanchthon die *interpretatio secundum analogiam fidei*,[626] sie findet sich ebenso bei Luther[627] wie bei Calvin[628] und avanciert spätestens um die Wende zum 17.

Melanchton and Patristic Thought. The Doctrine of Christ and Grace, the Trinity and the Creation. Leiden 1983..

[624] Zur älteren *regula fidei* als (Interpretations- und/oder) Glaubensregel – etwa bei Irenaeus, einflussreicher war Tertullians Verwendung dieses Ausdrucks, hinzuweisen ist zudem auf Clemens von Alexandria (gest. 215) – Bengt Hägglund, Die Bedeutung der „regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen. In: Studia Theologica 12 (1958), S. 1–44; L. William Countryman: Tertullian and the Regula Fidei. In: The Second Century 2 (1982), S. 208–227; zu Origenes auch Gustave Bardy: La règle de foi d'Origène. In: Recherches de science religieuse 9 (1919), S. 162–196; ferner Joseph F. Mitros, The Norm of Faith in the Patristic Age. In: Theological Studies 29 (1965), S. 434–447 Henri Blocher: The Analogy of Faith in the Study of Scripture. In: Scottish Bulletin of Evangelical Theology 5 (1987), S. 17–38; Eric F. Osborn: Reason and the Rule of Faith in the Second Century AD. In: The Making of Orthodoxy. Hrsg. von Rowan Williams, Cambridge 1989, S. 40–69; sowie zur *regula fidei* vornehmlich im Blick auf die *Identifikation* mit dem Taufbekenntnis die umfangreiche Untersuchung von Johannes Kunze: Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Untersuchungen über die dogmatische Autorität ihr Werden und ihre Geschichte vornehmlich in der alten Kirche, Leipzig 1899.

[625] Augustin: De doctrina Christiana [396/97 und 425/26], III, 2, 2 (S. 78); zur Übereinstimmung mit der Glaubensregel auch Id., De consensu evangelistarum [400], I, 1, 2 (CSEL 41, S. 2–3), oder ders.: De civitate Dei [413–26], X, 23; XI 33; XV, 7, 1; XV, 26, 1, ferner zur Überprüfung der Interpretation *cum sana fide* Id., De Genesi ad litterarum libri duodecim [401–414] (*PL* 34, Sp. 262): „[...] certum apparuerit eum sensisse quemlegimus; si autem hoc latet, id certe quod circumstantia Scripturae non impedit, et cum sana fide concordat: si autem et Scripturae circumstantia pertractari ac discutari non potest, saltem id solum quod fides sana praescribit." – Zu einigen Aspekten auch Jaroslav Pelikan: *Canonica Regula*: the Trinitarian Hermeneutics of Augustine. In: Collectanea Augustiniana, S. 329–343, zu anderen Aspekten im Kontext auch Caelestis Eichenseer: Das *Symbolum apostolicum* beim hl. Augustinus mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs, St. Ottilien 1960.

[626] Wohl zuerst bei Melanchthon: Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos [1532] (Werke, ed. Stupperich, V. Bd., S. 299), wo es u. a. heißt: „Interpretatio profana et calumniosa Arii et similium, qui negant Christum esse vere et natura Deum, non habet analogiam fidei, et quia pugnat cum apertis verbis evangelii, [...]."

[627] Vgl. z. B. bereits Luther: Vom abendmal Christi, Bekenntnis [1528] (Werke, 26. Bd., S. 241–509, hier S. 390): „[E]s müßten doch alle wort Christi glauben und liebe treiben vnd dem glauben ehnlich sein."

[628] Vgl. Calvin, Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos [1540, 1551, 1557], XII. 6 (*CR* IL, Sp. 1–292, hier S. 270–271); hierzu auch Benoît Girardin, Analyse d'un discourse théologique. Le commentaire de Calvin à l'Epître aux Romains. (Strasbourg, 1540), Paris 1979, S. 234–36 ; vgl. auch Calvin: Institution de la religion chrétienne [1545]. Éd. nouv., Genève 1955, Tom. I, S. xxiv, explizit in der Widmungsepistel an König Franz I. (S. xxiv): „Quand saint Paul a voulu que toute prophétie fût conforme à l'analogie et similitude de la foi (Rom. 12, 6), il a mis une très certaine

Jahrhundert zu der zentralen Maxime der protestantischen *probatio theologica* wie *hermeneutica*: In Johann Gerhards (1582–1637) *Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione* von 1610 ziert die für diese Interpretationsmaxime immer wieder herangezogene Belegstelle aus dem Römerbrief als griechisches Motto bereits das Deckblatt des gesamten Werkes.[629]

7. Das Sich-Hinein-Versetzen als hermeneutische Maxime

Beispiele kontrafaktischer Imaginationen finden sich in der frühen Neuzeit im Rahmen der *ars critica* – erwähnt sei nur ein Beispieltyp: Er mündet in die Frage, ob ein wieder geborener antiker Autor seinen eigenen Text nach so vielen im Verlauf der Überlieferungsgeschichte entstandenen Verunstaltungen überhaupt noch wieder erkennen könnte. In der *ars critica* des Caspar Schoppius (1576–1649) heißt es: „Daher sind schließlich die alten Begründer der lateinischen Sprache oftmals so verfälscht oder verderbt worden, dass sie, wenn sie zufällig wieder auflebten, in ihren eigenen Werken kaum noch Spuren ihrer Arbeit erkennen würden." Allerdings ist diese Imagination schon älter; der Gräzist Bonaventura Vulcanus (1538–1618) bekundet: „Diese Waghalsigkeit und der Wahnsinn der Halbwisser (um von den Schreibfehlern, die sich aufgrund der Unwissenheit der Schreiber eingeschlichen haben, ganz zu schweigen) erstreckte sich auf die besten Schriftsteller jener alten Zeit. Sollten sie [je] wieder lebendig werden, würden sie ihre eigenen Schriften nur mit großer Not wieder erkennen."[630] Hier dürfte hinsichtlich der kognitiven Funktion nicht sonderlich viel zu klären bleiben.

---

règle pour éprouver toute interprétation de l'Ecriture. Or si notre doctrine est examinée à cette règle de foi, nous avons la victoire en main."

[629] Gerhard: Tractatus De Legitima Scripturae Sacrae Interpretatione [...], Jenae 1610; im Text dann §§ 61–62, S. 40–41, sowie § 130, S. 91–92; vgl. dazu jünngst die ausgezeichnete Edition ders.: Tractatus de legitima Scripturae Sacrae (1610). Lateinisch – deutsch. Kritisch hrsg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Johann Anselm Steiger, Stuttgart/Bad Cannstatt 2007.

[630] Beide Stellen zitiert nach der Übersetzung bei Klara Vanek, *Ars corrigendi* in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte der Textkritik, Berlin, New York 2007, S. 111; die entsprechenden lateinischen Passagen lauten: „[...] quo factum tamdem, ut adeo saepe veteres latinae linguae conditores interpolati & depravati fuerint, ut, si forte reviviscerent, vix quaedam operum suorum vestigia in operibus suis adgnituri." Sowie: „Grassata est haec sciolorum audacia atque vesania (ut de mendis quae inscitia librariorum irrepserunt, nihil dicam) [...] in optimos veteris illius aevi scriptores, qui si reviviscant, sua ipsi scripta aegre sint agnituri." Klara Vanek bringt das allerdings ein wenig zu unbestimmt mit „Tod und Wiedergeburt, also mit jener Metaphorik, die der Renaissance ihren

Ähnliches gilt, wenn Charles Perrault (1628–1703) in seinem Gedicht von 1687 *Le siècle de Louis le Grand* gegen die anhaltende,[631] zu dieser Zeit freilich längst nicht mehr einmütige Wertschätzung Homers als Vorbild imaginiert[632]: Lebte Homer in unserem Jahrhundert und wäre er in Frankreich geboren, so hätte er die Fehler, die sein Werk entstellen, vermeiden können.[633] Auch wenn das Gedicht nicht frei ist von heftigem Nationalstolz, ist die Erwähnung Frankreichs nur pars pro toto. Letztlich geht es um die Überlegenheit der Modernen gegenüber den Alten. In einer solchen Problemlage beziehen sich die vergegenwärtigenden Imaginationen – anders als die aus der ars critica erwähnten – nicht auf die Verunstaltungen, die ein Werk im Zuge des Tradierungsprozesses erleidet, sondern es sind Fehler und Mängel, die man aus der Sicht der neuen Zeit nicht am überlieferten, sondern an dem Werk selbst erkennt und die es verunstalten. Nicht nur würde der in die Gegenwart versetzte Verfasser das selbst erkennen, sondern – die eigentliche Pointe – als Zeitgenosse würde er diese Fehler nicht begehen.[634]

Namen gab“ in Verbindung und dürfte damit *solchen* kontrafaktischen Imaginationen nicht ganz gerecht werden.

631 Zum Hintergrund der Entwicklung der Wertschätzung Homers in Frankreich u. a. Pierre Costil: La question homérique et l’évolution du goût littéraire en France. In: Annales de L’Université Grenoble N. S. 19 (1943), S. 95–168; Noémi Hepp: Homère en France au XVI^{e} siècle. In: Atti ella Accademia delle scienze di Torino 96 (1962/62), S. 1–120 sowie dies.: Homère en France au XVIIe siècle, Paris 1968; Marc Fumaroli: Sur Homère en France au XVII^{e} siècle. In: Revue d’histoire littéraire de la France 73 (1973), S. 643–656.

632 Bereits zur Zeit des Gedichts Perraults hat es nicht wenig Kritik gegeben, sei es im Blick auf die Autorschaft, sei es hinsichtlich der Einheitlichkeit der Homer zugeschriebenen Werke. Obwohl erst 1715 veröffentlicht, wurden lange zuvor die sehr kritischen Darlegungen in François Hédelin Abbé D’Aubignacs (1604–1674) *Conjectures académiques* in Frankreich öffentlich erörtert; sie wurden im 19. Jh. als weitgehende Vorwegnahmen der Kritik Friedrich August Wolfs angesehen, dazu nicht zuletzt Georg Finsler: Die *Conjectures académiques* des Abbé d’Aubignac. In: Neue Jahrbücher 8 (1905), S. 495–509 sowie ders.: Homer in der Neuzeit – von Dante bis Goethe: Italien, Frankreich, England, Deutschland, Leipzig 1912, S. 208ff.

633 Vgl. Perrault: Le siècle de Louis le Grand [1687]. In: ders.: Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences, 4 Vol., Paris 1688–1697 (ND München 1964), Vol. I, S. 165–171.

634 Knapp heißt es bei dem eminenten Bibelphilologen Jean LeClerc (Clericus): Des berühmten Johann Le Clercs Gedanken über die Poesie und Poesie an sich selbst. [Refelxions sur les Poëtes & sur la Poësie, 1699]. In: Beyträge zur Critischen Historie der Deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit 24. Stück, Leipzig 1740, S. 531-600 , hier S. 536, zum einen: „Man muß gleichsam seinen Verstand in die alten Zeiten versetzen, um ihren Geschmack, und ihre Gewohnheiten anzunehmen.“ Zum anderen findet sich die vergegenwärtigende Imagination (S. 534): „Wenn die alten Weltweisen jetzo in die Welt zurücke kommen, und ohne Vortheil unsre neue Philosophen studiren möchten; so würden sie aufrichtig gestehen daß sie selber so wohl in der Kunst richtig zu schließen, als in der Ordnung und dem Ausdrucke ihrer Gedanken, als auch endlich in der Wichtigkeit der Erfindungen, mit ihnen gar nicht zu vergleichen seyn. Eben das kann man von den alten Sprachverständigen und Auslegern der heil. Schrift in Vergleichung mit den Neuern sagen. Aber

Ein weiterer Sprung bringt mich zu Gottfried Hermann (1772–1848). Nach Friedrich August Wolfs (1759–1824) Tod gehört er in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts neben August Boeckh (1785–1867) zu den angesehensten Altphilologen wohl nicht nur in Deutschland. Damit ist das 19. Jahrhundert erreicht und eine Zeit, in der kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik wie selbstverständlich und durchweg programmatisch vorgetragen werden. So greift auf sie auch Hermann mehrfach zurück. In der einzigen seiner Schriften, *De officio interpretis*, die sich ausdrücklich mit Problemen des philologischen Interpretierens befasst, legt er dar, dass der Interpret angesichts des Wissens gleichsam selbst ein ‚antiquus' werde („quasi ipse factus sit antiquus").[635] Im Rahmen einer Rezension textkritischer Darlegungen zu Aischylos ermahnt er den Verfasser, sich dieses Themas angenommen zu haben, „ohne sich [..] den sichern und festen Tact erworben zu haben, der mit Bestimmtheit zu erkennen weiss, was die griechische Rede überhaupt, die der Tragiker insbesondere, und vorzüglich die des Aeschylus verlangt", so dass er „oft [...] in den Fehler der meisten Bearbeiter des Aeschylus verfallen ist, dem Dichter in den Mund zu legen, was er durchaus nicht sagen konnte."[636] Darauf folgt die allgemeine Annahme zur Textkritik: „Die Kunst der Kritik besteht darin, dass einem das, was nicht gesagt werden kann, gar nicht einfalle, sondern man sich so in den Geist und die Stimmung des Schriftstellers zu versetzen wisse, dass sich das, was er nothwendig sagen mußte, von selbst aufdrängt."[637]

Dieses ‚nothwendig' ist zweifellos relativiert auf ein gegebenes zeitgenössisches Wissen samt einiger Maximen zur Rekonstruktion literarischer Denkmäler (etwa der Forderungen der *pulchritudo* sowie der *apta cogitationum compositio*): Vor *diesem* Hintergrund erscheint

---

in Absehen auf die Poeten ist es gewiß, daß die Neuern (ich rede von denen, so in den todten Sprachen schreiben) nichts als Schüler gegen die Alten zu nennen sind." Die Übersetzung stammt von Johann Christoph Gottesched, der dem Text zudem zahlreiche kommentierende Anmerkungen beigegeben hat; beide Stellen hat er freilich unkommentiert gelassen.

635 Hermann, De officio interpretis [1834]. In: ders.: Opvscvla, Tom. VII, Leipzig 1839, S. 97–128, hier S. 104.

636 Hermann: [Rez.] Ad audiendas orationes etc. d. 6. m. April. 1832 [...]. In: Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik 2. Jg., 6. Bd., 2. H. (1832), S. 28–44, hier S. 44.

637 Ebd. – Etwa zur gleiche Zeit heißt es in der Formulierung sehr extrem und zugleich überaus mißverständlich bei dem Theologen Leopold J. Rückert (1797-1871), Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Leipzig 1831, S. IX: „Der Interpret des Paulus soll nämlich, meiner Überzeugung nach, sich seines eigenen Ichs durchaus entledigen, und dagegen, so viel wie nur irgend möglich, die ganze Individualität des Apostels angezogen haben. Er soll nicht mit seinem Kopfe denken, nicht mit seinem Herzen empfinden, nicht von seinem Standpunkte aus betrachten, sondren ganz auf die Stufe treten, auf welcher der Apostel stand, nichts wissen, als was dieser wußte, keine Ansicht haben, welche er nicht hatte, keine Empfindung hegen, die ihm unbekannt war. [...] Kurz er muß ganz Paulus zu seyn bestreben."

es als nachvollziehbar, was ein Autor sagen *musste* (und so wird das erkennbar, was spätere Veränderungen oder Umbildungen sind). Hermann, der *in philosophicis* seinen unbestrittenen Gewährsmann in Kant gefunden hat,[638] versucht das nicht zuletzt anhand von *logischen* Rekonstruktionen aufzuzeigen. Nach seiner massiven Kritik an Boeckhs *Corpus Inscriptionum Graecorum* spielt just hierauf der Kritisierte abfällig an, wenn er nicht nur beklagt, dass man gerade „bei einseitigen Grammatikern" einen „auffallenden Mangel an richtigem Geschmack und gesunder Urteilskraft" finde,[639] sondern er am Ende seiner Auseinandersetzung darauf zurückkommt mit dem Hinweis auf eine sowohl in der Philologie als auch in der Philosophie „verderblichen Sophistik", die „sich im Leeren ergeht, das wirklich Bewiesene unsicher zu machen strebt, und durch Syllogistik zu ersetzen sucht, was ihr an Kenntnissen, geradem Urteil, künstlerischem Takt und Tiefe der Anschauung abgeht."[640]

Was Boeckh hier im Eifer der Kritik mit Blick auf Hermanns Schulung in ‚kantischer Logik' gerade ihm abspricht, ist das, was im Selbstverständnis beider (Alt-)Philologen ganz wesentlich zu seiner Ausstattung gehört: der *philologische Takt* gleichsam als ein *habitus cogitandi*. Das braucht hier nicht weiter untersucht zu werden;[641] denn wichtig ist allein: Nicht die (kontrafaktische) Imagination des Sich-Hinein-Versetzens war strittig – sie findet sich, wie zu sehen sein wird, ebenso selbstverständlich bei Boeckh[642] –, sondern allein die Mittel, die man hierzu voraussetzte und zur Anwendung brachte, also wie sich solche ‚Notwendigkeiten', solche Exklusionen erzeugen lassen.

An anderer Stelle hält Hermann fest: Es sei „keine allzu leichte Sache, griechische Verse zu machen, die ein echtes Gepräge des Althertums trügen: und sollte jeder, der einen griechischen Dichter herausgiebt, seiner Ausgabe nur einen Prolog von zwanzig Versen vorsetzen müssen, so würde das sicher die treffenden Recension seiner gantzen Ausgabe

---

638 Von seinem philosophischen Werdegang spricht er selbst in Hermann: Praefatio. In: Acta societatis Graecae. Hrsg. von Anton Westermannus und Carl H. Funkhaenel, Lipsiae 1836, Vol. I, S. IX–X.

639 Boeckh: Ueber die Logisten und Euthynen der Athener [1827]. In: ders.: Gesammelte kleine Schriften, Bd. 7, Leipzig 1872, S. 262–328, hier S. 268.

640 Ebd., S. 325–326.

641 Hierzu wie zur zentralen Bedeutung des Takt-Konzepts bei der philologischen Arbeit im 19. Jh. die Hinweise bei Danneberg: *Ad-personam*-Invektive.

642 Vgl. z. B. Boeckh: Einleitungsrede [1855]. In: ders.: Gesammelte kleine Schriften, 2. Bd., Leipzig 1859, S. 439–459, hier S. 443.

sein.“[643] Dem hat Ulrich von Wilamowitz-Mollendorff (1848–1931) in seiner programmatischen Abhandlung *Was ist übersetzen?* nicht nur zugestimmt, „daß niemand einen griechischen Dichter philologisch behandeln sollte, ohne in einem eigenen Gedichte den Nachweis zu liefern, daß er imstande ist, selbst in den Formen seines Dichters zu schreiben.“[644] Er selbst hat das denn auch immer wieder praktiziert.[645] Vermutlich würde man gegenwärtig kaum auf eine solche Forderung verfallen. Doch damit ist nicht die Frage beantwortet, was mit ihr zum Ausdruck gebracht werden soll. Das im Hintergrund stehende Konzept dürfte das der ‚Nachconstruktion‘ sein:[646] ‚Nachconstruktion‘ als *Probe* für die Richtigkeit der Interpretation, des Verständnisses.

Gelinge diese Nachkonstruktion – denn die „Aufgabe der Hermeneutik“ bestehe, wie Schleiermacher sagt, darin, „den inneren Hergang der Composition“,[647] „den ganzen innern Verlauf der componirenden Thätigkeit des Schriftstellers auf das vollkommenste nachzubilden“,[648] „vom ersten Entwurf an bis zur letzten Ausführung“[649] –, so handle es sich um ein ‚richtiges‘ Verstehen, zumindest sei es die beste aller Versicherungen für die Richtigkeit der Interpretation. Schleiermacher spricht gelegentlich von der „beste[n] Probe der Nachahmung“.[650] Deutlicher noch wird der Gedanke der Probe bei August Boeckh, der aufgrund seiner zahllosen Gespräche mit Schleiermacher einräumt, das „Eigene“ und das „Fremde“ seiner hermeneutischen Überlegungen nicht mehr unterscheiden zu können.[651] Bündig bringt

---

643 Hermann: Ueber die Behandlung der griechischen Dichter bei den Engländern nebst Bemerkungen über Homer und die Fragmente der Sappho [1831]. In: ders.: Opuscula, Vol.VI.1, Lipsiae 1835, S. 70–141, hier S. 72–73.

644 Wilamowitz-Moellendorff: Vorwort: was ist Übersetzen? in: Euripides Hippolytos. Griechisch und deutsch von U. von W.-M., Berlin 1891, S. 1–22, hier S. 22.

645 Aus dem Nachlass edierte Teile seiner lateinischen und griechischen Gedichte findet sich in Wilamowitz-Moellendorff: *Ἐλεγεῖα*. Mit einer Einführung von Fr. Hiller von Gaertringen hrsg. von Wolfgang Buchwald, Berlin 1938.

646 Hierzu Lutz Danneberg: Schleiermacher und die Hermeneutik. In: Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von Annette B. Baertschi und Colin G. King, Berlin 2008.

647 Schleiermacher: Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hrsg. und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, Heidelberg 1974, S. 136 [1829].

648 Ebd., S. 135 [1829].

649 Ebd., S. 138 [1829].

650 Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik. Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977, S. 168: „Individuelle Anschauung ist nicht nur niemals erschöpft, sondern auch immer der Berichtigung fähig. Man sieht dies auch daran, daß die beste Probe ohnstreitig die Nachahmung ist. Da aber dieses so selten gelingt und die höhere Kritik noch immer Verwechselungen ausgesetzt ist, so müssen wir noch ziemlich weit von dem Ziel entfernt sein.“

651 Vgl. Boeckh: Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Hrsg. von Ernst Bratuschek, Leipzig 1877, S. 75.

er das zum Ausdruck, was Schleiermacher über den Probecharakter der ‚Nachconstruction' hätte sagen können, wenn es bei Boeckh als orientierendes Ideal formuliert heißt:

> Wäre die Aufgabe [scil. die „individuelle Interpretation"] völlig lösbar, so müsste man das ganze Werk reproduzieren können und zwar mit Bewusstsein und Reflexion; dies wäre die endgültige Probe des individuellen Verständnisses. Hierzu wäre aber nöthig, dass man vollständig in eine fremde Individualität einginge, was nur approximativ zu erreichen ist.[652]

Freilich handelt es sich dabei nicht um einen Gedanken, der sich nur bei Schleiermacher oder bei Boeckh finden ließe, sondern bei vielen anderen in der Zeit. Nur ein Beispiel: Nach einer längeren Passage über das (schwierige) Verstehen von Autoren heißt es bei Fichte: „[...] und nach der Regel immerfort, so lange, bis die Sphäre der Unbestimmtheit und Unverständlichkeit ganz verschwunden, und aufgegangen ist, im klaren Lichtpunkte; und ich das ganze Denksystem des Autors, vorwärts und rückwärts, in jeder beliebigen Ordnung [...] selbst schaffen kann."[653] Unabhängig davon, wie diese Passage im Rahmen von Fichtes Überlegungen zum Umgang mit (philosophischen) Texten zu sehen ist und wie sich die nicht geringen Unterschiede zu Schleiermacher *in hermeneuticis* darstellen, Fichte ist mit dieser Umschreibung ohne Zweifel unabhängig von Schleiermacher.

Vor diesem Hintergrund wird deutlicher, was die Forderung, Gedichte „in den Formen" des „Dichters zu schreiben", als hermeneutische Maxime meinen kann: Zwar ist es nicht die Probe für das Verstehen, doch ist es eine Probe dafür, dass so viel an Wissen sowie an Fertigkeiten bei der Anwendung dieses Wissens erworben worden ist, dass man in der Lage ist, einen Texte zu erstellen, der als ein solcher des Dichters selber gelten kann. Im Hintergrund steht eine in der Regel nicht eigens des Aussprechens bedürftige kontrafaktische Imagination: Würden Zeitgenossen des Dichters diese Gedichte lesen, so wären sie zumindest unsicher, ob es sich nicht um ein Gedicht des betreffenden Dichters handeln könnte. Die Probe des Nachkonstruierens wird zur (Teil-)Probe des Selbstmachens. Daher konnte das

---

652 Ebd., S. 140. So bereits in Boeckh: Kritik der Uebersetzung des Platon von Schleiermacher [1808]. In: ders.: Gesammelte kleine Schriften, 7. Bd., Leipzig 1872, S. 1–38, hier S. 3: „[...] so dass man von ihm [scil. Schleiermacher] behaupten kann, was als die vollgültige Probe des Verstehens anzusehen ist, er würde ähnliche Gebilde haben schaffen können." Ferner Friedrich Schlegel: Athenäums-Fragmente [1798]. In: ders.: Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801). Hrsg. und eingeleitet von Hans Eichner (Kritische Ausgabe, I. Abt., 2. Bd.), München, Paderborn, Wien 1967, S. 165–255, hier Nr. 393 (S. 239): „Um aus den Alten ins Moderne vollkommen übersetzen zu können, müßte der Übersetzer desselben so mächtig sein, daß er allenfalls alles Moderne machen könnte; zugleich aber das Antike so verstehen, daß ers nicht bloß nachmachen, sondern allenfalls wiederschaffen könnte."

653 Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters [1806]. In: ders.: Gesamtausgabe [...]. Hrsg. von Reinhard Lauth. I. Werke. Bd. 8, Stuttgart/Bad Cannstatt 1991, S. 263 [6. Vorlesung].

damit einhergehen, dass Gottfried Hermann beispielsweise attestiert wurde, die „lateinische Sprache nicht wie eine angelernte und fremde, sondern wie die eigene und angeborene“ zu reden und zu schreiben, „und wenn man zugibt, daß sie so in Rom nie gesprochen worden ist [...], so ist nicht minder gewiß, daß sie ebenso echt antik als der eigentümliche Ausdruck seines [scil. Gottfried Hermanns] Charakters, wahrhaft sein Stil ist.“[654]

Freilich finden sich auch Formulierungen, gegenüber denen sich die Äußerungen Hermanns eher zurückhaltend anhören. Im Mund eines seiner bedeutendsten Schüler, Otto Jahn (1813–1869), wird aus seinen Ansichten: „Seine Kritik war divinatorisch; nachdem er durch scharfe, nüchterne Prüfung sich von der Verderbtheit und ihrer Art überzeugt hatte, versetzte er sich an die Stelle des Schriftstellers und schuf ihm nach.“ Jahn fügt hinzu, daher seien seine „Vermuthungen oft kühn“, und zwar „stets so beschaffen, daß der Schriftsteller so geschrieben haben könnte, daß man oft wünschen möchte, er habe so geschrieben; [...].“[655] Letzteres deutet auf die anhaltende Gefahr, den Gegenstand der Untersuchung in der einen oder anderen Weise zu ‚idealisieren‘, ihn, an einer ‚wohlwollenden Interpretation‘ orientiert, den Erwartungen der jeweiligen Jetztzeit zu akkommodieren. Doch zugleich besteht die Möglichkeit, dass diese „ebenso genialen als unzweifelhaft sicheren Verbesserungen“ durch „spätere Entdeckungen bestätigt worden“ seien.[656] Just dieses Moment der sich bestätigenden kühnen philologischen *Prognose* ist es, das Hermann Diels (1848–1922) herausstellen wird als eine im Vergleich mit den Naturwissenschaften in gewisser Hinsicht ähnliche Möglichkeit, in der Philologie zur unabhängigen Überprüfung durch Prognosen zu gelangen.[657]

Abgesehen von der einen oder anderen Besonderheit bei den Formulierungen Hermanns geben sie den in der Zeit gängigen, später nurmehr auf schieres Unverständnis stoßenden Gedanken des Sich-Hinein-Versetzens in eine entfernte historische Vergangenheit wieder. Das spätere Unverständnis rührt nicht zuletzt daraus, dass man vergessen hat oder nicht mehr wahrnimmt, dass solche hermeneutischen Äußerungen als kontrafaktische Imaginationen verstanden werden wollen. Der kontrafaktische Charakter solcher Formulierungen findet mitunter sogar *explizit* seinen Ausdruck – so bei Schleiermacher, wenn er sagt: „Um einen

---

654 Otto Jahn: Gottfried Hermann [1849]. In: ders.: Biographische Aufsätze, Leipzig 1866, S. 89–132, hier S. 113.
655 Ebd., S. 116.
656 Ebd.
657 Vgl. Hermann Diels: Wissenschaft und Prophezeiung. In: Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 6 (1911), Sp. 1–10.

Gesichtspunct zu finden, aus welchem sich vielleicht zusammenstellen läßt, was zu unserer Aufgabe gehören muß, können wir uns einer Fiction bedienen. [...] uns möglichst in die Stelle der ursprünglichen Leser zu setzen [...].“[658] An anderen Stellen drückt er den Status dieser Aufforderung durch ein „gleichsam“ aus: „Die divinatorische [scil. Methode] ist die, welche, indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das Individuelle unmittelbar aufzufassen sucht.“[659]

Den Zusammenhang zwischen dem ‚Hineinversetzen‘ und der ‚Nachconstruktion‘ findet sich denn auch explizit bei Schleiermacher.[660] Selbst da, wo sprachlich nicht der Charakter einer kontrafaktischen Imagination gegeben zu sein scheint, behaupte ich, besitzt die hermeneutische Grundannahme des Sich-Hinein-Versetzens immer diesen Charakter, und ich behaupte, dass das bis zu einer bestimmten Zeit allen vollkommen klar war, bis vergessen wurde, was man einst wusste und dann dieser Eigenmangel als Fremdmangel wahrgenommen wurde[661] - später erscheinen solche Formulierungen dann eher als

---

658 Schleiermacher: Einleitung in das neue Testament [1831/32] (Sämmtliche Werke, 1. Abth., 8. Bd., S. 6). Ebenso spricht er von „Fiction“ hinsichtlich der Möglichkeit, die „grammatische Auslegung getrennt“ von der ‚psychologischen Interpretation‘ „zu vollführen“, vgl. ders.: Hermeneutik und Kritik, S. 164 [1832]. Gleiches geschieht mehrfach in ders.: Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens [1813]. In: Das Problem des Übersetzens. Hrsg. von Hans Joachim Störig, Darmstadt 1973, S. 38–70, hier S. 67 und S. 68; zu der recht komplexen Argumentation auf der Grundlage verschiedener kontrafaktischer Imaginationen in dieser Abhandlung vgl. Danneberg: Schleiermacher und die Hermeneutik. – Zudem ist solche Charakterisierung als ‚Fiktion‘ nicht ungewöhnlich: So spricht Anton Friedrich Justus Thibaut (1772–1840): Theorie der logischen Auslegung des römischen Rechts [1799]. Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe, Altona 1806 (ND Düsseldorf 1966), § 3, 18, von einer „Art juristischer Fiction“, die darin bestehe, dass das, was aus der „Raison des Gesetzes geschlossen“ werden könne, „als besonderer Wille des Gesetzgebers zu betrachten ist.“

659 Schleiermacher: Hermeneutik, S. 105 [1819].

660 Schleiermacher: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt: aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen. Hrsg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850 (Sämmtliche Werke, 1. Abth., 13. Bd.), S. 715: „Dieses Bewußtsein von der Einheit aus welcher der Absprung der Gegensätze hervorgehen wird, streitet nicht damit daß er [scil. der theologische Lehrer] selbst auf der einen Seite steht, sondern hat nur die Wirkung, daß er im Stande ist die andere auch auf die Einheit zu beziehen, daß er sich an die Stelle des entgegengesetzten versezen und sie nachkonstruieren kann.“ Zugleich sieht hierin Schleiermacher einen Unterschied zwischen dem „Laien“ und dem „Theologen“ (ebd.): „*Dem Laien, wenn er auch bis zu einen gewissen Grad gebildet ist, kann ich es eher verzeihen wenn er eine gewisse Leichtigkeit hat, von denen die auf der entgegengesetzen Seite stehen zu glauben daß sie nicht Christen sind, dem Theologen weit weniger. Der Laie lebt sich in seinen Kreis von Vorstellungen ein, und dem ist es natürlich, was außerhalb dessen liegt, als das widersprechende anzusehen, und folglich, wird er auch selbst widersprechen. Der Theologe soll aber beständig im Uebertragen der Sprachen und Vorstellungsweisen begriffen sein.*“

661 Zwar hält Gunter Scholtz: Ethik und Hermeneutik. In: ders.: Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt a. M. 1995, S. 126–146, hier S. 143,

unmittelbare Erfahrungen, als Propagierung einer *unio mystica*.[662] Ohne weitere Beispiele will ich versuchen, zu einem übergreifenden Verständnis dessen zu kommen, was sich in dieser kontrafaktischen Imagination – wenn man so will – *ausdrückt*. Um das zu konturieren, muss ich ein wenig ausholen.

Nur auf den ersten Blick haben solche Imaginationen Ähnlichkeiten – auf den zweiten springen die Unähnlichkeiten ins Auge – zu den Vorstellungen im Rahmen der *hermeneutica sacra*, dass man sich in bestimmter Weise auf die Lektüre des (Heiligen) Textes vorzubereiten habe. Es sei dann eine spezielle Disposition zu erwerben oder erforderlich, die es erst ermögliche, den Text ‚richtig' oder ‚angemessen' zu verstehen und vor allem auf sich wirken zulassen, also (im Fall der Heiligen Schrift) den *sensus salutaris* zu erlangen. Solche Vorbereitungen konnten sehr unterschiedliche Momente beherbergen (etwa das vorbereitende Gebet), und sie sind vor allem nicht auf die pietistische *hermeneutica sacra* beschränkt gewesen, sondern sie haben bei ihr nur eine bestimmte Ausformung gefunden wie einen besonderen Stellenwert erlangt: Im Mittelalter war im wesentlichen unstrittig, dass für den Glauben, den man aus der Lektüre der Heiligen Schrift empfängt, *Verstand*, *Wille* und *Gnade* beteiligt sein müsse. Der Wille bei der Interpretation der Heiligen Schrift kommt beispielsweise bei der methodischen Regelgebung für die propädeutische Rahmung zum Zuge,

---

fest: „Was viele in den historischen Geisteswissenschaften heute als Zumutung empfinden, wenn wir uns im Sinne der psychologischen Interpretation Schleiermachers hypothetisch in die Lage eines anderen versetzen sollen, [...]", so wird aus Nachfolgendem und den Beispielen ersichtlich, dass der Status einer solchen ‚Empfehlung' auch hier nicht mehr erkannt wurde. – Nur erwähnt sei, dass beispielsweise Kants Imagination des Sich-Hinein-Versetzens zur Charakterisierung der ‚Unparteilichkeit' (*KdU*, § 40, B 157/158, A 155/156) nur strukturelle Ähnlichkeiten zu den entsprechenden hermeneutischen Maximen aufweist.

662 Vgl. z.B. Johann Baptista Helmont, Aufgang der Artzney.Kunst [...]. Sutzbach 1683 (ND München 1971), S. 45: „Ich merckte auch zugleich/ daßß der verstand auf eine leichte Art sich selbst müste versetzen/ und verwandeln in die Gestalt dieses Dinges/ das er verstehen soll; also daß alsdenn der Verstand vor denselben Augenblick gleichsam das verstanden Ding selbst werde." Zur (den verschiedenen Konzepten) der *unio mystica* als Charakteristikum der (deutschen) Mystik vgl. Friedrich-Willhelm Wentzlaff-Eggebrecht: Erscheinungsformen der *unio mystica* in der deutschen Literatur und Dichtung. In: Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 22 (1944), S. 237-277, dort verstanden als eine spezielle Verbindung von *visio* und *speculatio*; auch Id.: Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit: Einheit ihrer Erscheinungsformen, Berlin 1944. Hierzu gehört denn auch u. U. der Grundsatz *Gleiches zum Gleichen* , hierzu u.a. Carl Werner Müller, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens. Wiesbaden 1965. In der Beschreibung der *armuot des geistes* in der Predigt 52 Miester Eckharts heißt es (Deutsche Werke II, ed. Quint, S. 727): „Nun bitte ich euch, ebenso [scil. arm] zu sein, auf daß ihr dieses Rede versteht: denn ich sage euch bei er ewigen Wahrheit: Wenn ihr dieser Wahrheit, von der wir nun sprechen wollen, nicht gleicht, so könnt ihr mich nicht verstehen." Freilch, wie er gleichsam zum Trost seiner Zuhörer weiß, müssten sie sich nicht grämen, wenn sie es ncith verstehen, denn diese Wahrheit verstünen „nur wenige gute Leute" (ebd.).

in der alle Hindernisse durch entsprechende Vorbereitung des Geistes wie des Körpers zu beseitigen seien.

Ein altes Bild hierfür sind die ‚ungewaschenen Hände', mit denen man sich der Heiligen Schrift nicht nähern soll; sie sei mit ‚reiner Absicht', mit ‚reinem Herzen' aufzunehmen. In Tertullians (ca. 160–220) *Apologie* findet sich die Anweisung: Bevor man aufgerufen sei, vor der Gemeinde zu Gott zu singen, entweder etwas aus der Heiligen Schrift oder eine eigene Komposition, solle man sich vorher die Hände waschen und das Licht anzünden.[663] Das ‚reine Herz' ist biblisch (Ps 50 (51), 12 oder Mt 5, 8): „Selig sind, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen" – und wird nicht selten von Augustin zitiert[664]: Das Erkennen Gottes erfolgt nach ihm nicht *corpore*, sondern *corde*, und stattfinden muss dabei eine *purgatio cordis*. Es ist anhaltend gegenwärtig – Melanchthon hat das Bild offenkundig geliebt.[665]

Spätestens im 16. Jahrhundert findet das Bild der ‚ungewaschenen Hände' zwar auch bei Erasmus von Rotterdam seine Deutung als „ohne Ehrfurcht und unvorbereitet".[666] Doch gemeint sind damit bei ihm nun auch diejenigen, die „vermessen oder ohne nötige Sachkenntnis an eine Aufgabe herangehen". Es konturieren sich denn auch jeweils diejenigen, gegen die dieser Vorbehalt gerichtet ist, und das sind in diesem Fall die scholastischen Theologen, denen der ‚wahre' Zugang zur Heiligen Schrift verwehrt sei, da sie nicht über das *neue* Zugänglichkeitswissen verfügten, nämlich über entsprechende Sprachkenntnisse.[667] Hier findet

---

663 Tertullian: Apologeticum, 39, 18 (*CCL* 1, S. 77–171, hier S. 153): „Post quam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis uel proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere."

664 So in Augustin: De quantitate animae [387/88], 33, 75 (Sp. 1075), oder Id.: De diversis Quaestionibus LXXXII [388–95], 83 (Sp. 100).

665 Vgl. z. B. Melanchthon: Ratio discendi [1522] (*CR* XX, Sp. 701–704, hier Sp. 704): „Prudenter monuerunt, qui sacra monuerunt attingi illotis manibus."

666 Erasmus: Adagiorum Chiliades [1500, 1533], I, 9, 55 (S. 455).

667 Vgl. ebd., S. 457–459: „[...] oder wenn einer sich unterfängt, die Hl. Schrift auszulegen, obwohl er von der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, ja überhaupt von der ganzen Antike nicht die geringste Ahnung und Kenntnis hat. Doch ohne diese Voraussetzungen die Mysterien der Religion erörtern zu wollen, ist nicht nur töricht, das ist gotteslästerlich. Gleichwohl tun dies frevelhafterweise jetzt, wo man hinschaut, fast alle. Ein paar starre [„frigidis"] Syllogismen und infantile Sophismen, das ist ihr ganzes Rüstzeug, und damit – Gott im Himmel! – haben sie die Frechheit, an alle Probleme heranzugehen, alle möglichen Lehren zu verbreiten und in allen erdenkichen Fragen eine Entscheidung zu treffen. […] Wer diese [scil. die drei Heiligen Sprachen] nicht beherrscht, der treibt nicht Theologie, sondern versündigt sich an ihr; unrein an Händen und Füßen kann er diesen Gegenstand, den heiligsten von allen, nicht erörtern, er kann ihn nur entweihen, beflecken und schänden." Auch Erasmus: Enchiridion militis christiani/Handbüchlein eines christlichen Streiters [1503, 1518]. In: ders., Ausgewählte Schriften, 1. Bd. Übersetzt, ein-

sich eine der Pointen der kontrafaktischen Imagination des Sich-Hinein-Versetzens angesprochen, ihre *Wissenssensibilität*, freilich ohne dass auf diese Imagination zurückgegriffen wird. Zu unterscheiden ist die Imagination des Sich-Hinein-Versetzens schließlich auch von dem ‚hohen Geistergespräch', das mit Petrarca anhebend gelehrte Briefe an längst Verstorbene schreibt und so tut, als könnten sie diese Briefe noch empfangen und man sich so eine ‚Nähe' zu den ‚Großen der Vergangenheit' vorstellt.[668]

Als weiteres will ich der Ansicht entgegentreten, dass sich die hermeneutische Maxime des Sich-Hinein-Versetzens einer speziellen deutschen ‚Gemütslage', einer spezifischen ‚deutschen' epistemischen Situation verdanke oder sie erst mit dem Altphilologen Christian Gottlob Heyne (1729–1812): „Die erste Regel bey der Hermeneutick der Antike sollte doch wohl seyn: Jedes alte Kunstwerk muß mit den Begriffen und in dem Geiste betrachtet und beurtheilt werden, mit welchen Begriffen und in welchem Geist der alte Künstler es verfertigte. Man muß sich also in sein Zeitalter, unter seine Zeitverwandten verezen, diejenigen Kenntnisse und Begriffe zu erreichen suchen, von denen der Künstler ausging; die Absicht seiner Arbeiten so viel möglich aufsuchen, […]." [669] Oder gar mit Herder (1744–1803) beginne,[670] obwohl seine Werke nicht wenige solcher Imaginationen durchziehen, mitunter auch solche, nach denen man sich in einem Atemzug zum Zeitgenossen der Alten und die Alten zu Zeitgenossen macht,[671] und sich bei ihm die eine oder andere Besonderheit

---

geleitet und mit Anmerkungen versehen von Werner Welzig, Darmstadt (1968) 1990, S. 56–375, hier S. 87.

668 Vgl. Karl Otto Brogsitter: Das hohe Geistergespräch. Studien zur Geschichte der humanistischen Vorstellungen von einer zeitlosen Gemeinschaft der großen Geister, Bonn 1958, insb. S. 165ff.

669 Heyne, Lobschrift auf Winckelmann, Leipzig 1778, S. 13. Öfter spricht er das als *principium* einer *ars interpretandi veteres autores* an, ausführlicher etwa in Id., Praefatio. In: Apollodori Atheniensis Bibliothecae libri tres et Fragmenta. Cvris secvndis illvstravit Chr. G. Heyne, Goetingae 1803, S. III–X, hier S. VI–VII: „Haec et alia cum peruidissem, cumque animo imbibissem omnis interpretationis principium esse, vt alterius verbis auditis idem sentias quod alter senserat, qui ea verba pronuntiauit, nosque adeo antiquum quemque scriptorem non recte interpretari, nisi, vulgaribus nostris notionibus animo seclusis, eadem sentiamus et cogitemus, quae scriptor, cum ista enuntiaret, sentire potuit ac debuit: vix vllo alio in rerum genere hac seueriore cura opus esse intellexi, quam in remotiore antiquitate, aetatumque rudiorum, vitae heroicae et historiae mythicae, enarratione; nec aquiescendum esse in eo, vt antiqua ista ita accipiamus, quemadmodum, si a nobis, a nostrae aetatis hominibus pronuntiata essent, nec quemadmodum recentior scriptor, qui eorum notitias forte seruauit, ea acceperat: sed redeundum esse ad antiquiorum hominum sensus et ad priscarum aetatum loquendi vsum; [...]."

670 Hierzu auch Erich Hassinger, Zur Genesis von Herders Historismus. In: Deutsche Viertejahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 53 (1979), S. 251-274.

671 Vgl. Herder: Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten? [1765] In: ders.: Werke. Bd. 1. Frühe Schriften 1764–1772. Hrsg. von Ulrich Gaier, Frankfurt a. M. 1985, S. 40–55, hier S. 42: „Wenn wir uns in das Publikum der alten versetzen: so verliert, so verirrt sich

findet, etwa die Modellierung des ‚Einfühlens' nach einem christlichen Prototyp: Wenn Herder formuliert, dass der Leser ‚mit den Hebräern ein Hebräer, mit den Arabern ein Araber' usw. werden solle, dann erscheint ein solcher Leser als ein *Paulus redivivus*, der ‚allen alles' sein wollte. Mitunter wird dieses Anverwandlung bei ihm anscheienden zur Imitation.[672] Ein Beispiel von vielen: „Es ist schwer, aber billig, daß der Kunstrichter sich in den Gedankenkreis seins Schriftstellers versezze und aus seinem Geist lese."[673]

In dem Werk zur heiligen Poesie der Hebräer, das Herder gleichsam aufgesogen hat, auch wenn es seinen Ambitionen entspricht, es kritisch überbieten zu wollen, heißt es: So habe sich derjenige, der die Eigentümlichkeit der hebräischen Poesie nachvollziehen und würdigen will, an die Stelle zu versetzen, von der sie aus geschrieben worden sind: Wir müssen alles mit ihren Augen sehen und nach ihnen beurteilen; wir sollten uns bemühen, so viel wie möglich hebräisch zu lesen, so wie es die Hebräer gelesen hätten. Wir müssen wie die Astronomen handeln im Hinblick auf jenen Zweig ihrer Wissenschaft, der ‚vergleichend' genannt wird: Um eine vollständigere Anschauung von dem allgemeinen System und seinen verschiedenen Teilen zu gewinnen, stellen sie sich vor, sie seien das ganze Universum durchschreitende und überschauende Wanderer – von einem Planeten zum anderen ziehend –, um für kurze Zeit Einwohner eines jeden von ihnen zu werden.[674] Bei dem, der das schreibt,

---

gleichsam unser Blick; und noch staunender würde der Anblick sein, wenn unser Vater Adam, wenn Solon und Lykurg, wenn Cato oder der Hermann der alten Deutschen aufstehen und unsere politische Verfassungen sehen sollte: eben der Anblick, der einen Grönländer oder Afrikaner betäubt, wenn er auf einmal in die Zauberkünste von Paris eintritt: nur jene würden uns besser zu beurteilen wissen, weil sie aus einer anderen und weisern Denkart gleichsam in die unsre überschiffen müßten."

[672] Vgl. Herder, Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen. In: Id., Werke, Bd. 5. Hg. von Rudolf Smend. Frankfurt/M. 1993, S. 9-178, hier S. 102/03): „Ich schreibe im Tone eines Morgenländers; denn ich interpretiere ein Morgenländisches Stück aus den ältesten Zeiten."

[673] Herder, Über den Discours „Von dem Ursprunge und den Gesichtspunkten in denen der Kunstrichter erscheinet ..." (Werke I, ed. Suphan, S. 247).

[674] 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, cap. V, S. 88: „Ab hoc errore semer cavendum, et incommoda ista quantum diligentia compensanda sunt: nec modo perdiscenus eorum sermo, mores, ritus, disciplinae; sed intimi etiam sensus pervestigandi, cogitationum modi nexusue eruendi; eorum oculis, ut ita dicam, cernenda sunt omnia, eorum opinionibus estimanda: it denique enitendum, ut Hebraea, quantum fieri potest, tamquam Hebraei legamus. Idem propemodum hic nobis faciendum est, quod Astronomi solent in ea suae disciplinae parte quam vocant Comparatiam: qui ut clariorem in animo forment imaginem et totius mundi et singularum ejus partium, fingunt sese Universum obire et perlustrare, de alio Planeta in alium migrare, et uniuscujusque paulis per incolas fieri [...] qui poematum Hebraeorum proprias et interiores elegantias percipere velit, ita

Robert Lowth (1710–1787), geht es bekanntlich darum, den poetischen Charakter des Alten Testaments zur Geltung zu bringen, indem dieser nicht (mehr) am Maßstab einer späteren (normativen) Poetik gemessen und damit verkannt werde. Lowth malt das noch ein wenig aus; aber für mein Anliegen reicht das.

In einer sehr ausführlichen Besprechung dieses Werks geht Moses Mendelssohn (1729–1786) mit keinem Wort auf diese kontrafaktische Imagination ein; ein schwaches Echo könnte sich allein in folgender Formulierung finden: „[…] er muß mit der Erkenntniß der Sprache, einen sichern philosophischen Geschmack verbinden, und das Genie verschiedener Völker gegen einander zu halten, und zu unterscheiden wissen. Wir getrauen uns zu behaupten, daß man beydes an unserm *Robert Lowth* nicht vermissen wird.“[675] Bei einer sehr umfangreichen Besprechung, die vermutlich von Johann August Ernestis (1707-1781) stammt, findet sich kein Hinweis.[676] Aufgrund eines solchen Nichtbeachtens zu vermuten, es handle sich um keinen sonderlich neuen und daher eigens zu annotierenden Gedanke, erweist sich denn auch als keine unplausible Vermutung. Erneut will ich mich auf ein Beispiel beschränken, nämlich auf die einschlägigen Ausführungen in Hermann von der Hardts (1660–1746) *Vniversalis Exegeseos Elementa*.[677]

---

se comparet oportet, ut sese putet eodem in loco positum, quo ii quorum causa ea scripta sunt, aut qui ipsi scripserunt ut cogitet, non qua rerum Imagines suo protinus animo jam offerent certae quaedam voces, sed quaenam Hebraeo iis temporibus in ea constituto easdem dicenti aut audienti observari debuissent.“

675 Mendelssohn: Robert Lowth, De sacra poesi Hebraeorum [1756] (Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 20–62, hier S. 20–21).

676 Vgl. (Ernesti) Roberthi Lowth [...]. In: Neue Theologische Bibliothek 3 (1762), S. 134-154 und S. 205-225.

677 Vgl. z.B. auch Hieronymus, Commentariorum in Epistolam ad Ephesios libri tres [um 387], Porlogus (*PL* 26, Sp. 439-589, hier Sp. 440), wo von einer Art des Hineinverstezens in die Gedanken des Apostels gesprochen wird, vom Verstehen, weshalb er geschrieben und wie er für seine Ansichten argumentiert habe, woin die Besonderheiten seiner Adressaten gelegen habe, da die Brief des Paulus sich entsprechend der Zeit und dem Ort ihrer Abfassung und der gemeinten Empfänger unterschiuedliche Themen behandeln: „Sed cum aliud sit proprios libros componere, verbi gratia, de avaritia, et de fide, de virginitate, de viduis, et super unaquaque materia testimoniis Scripturarum hinc inde quaesitis eloquentiam jungere saecularem, et pene in communibus locis pompaticum jactare sermonem: aliud in sensum prophetae et apostoli ingredi, intelligere cur scripserint, qua sententiam suam ratione firmaverint, quid habeant in veteri Lege proprium Idumaei, Moabitae, Ammonitae, Tyrii, Philistiim, Aegyptii, et Assyrii; quid rursum in novo Testamento Romani, Corinthii, Galatae, Philippenses, Thessalonicenses, Hebraei, Colossenses, et quam nunc ad Ephesios Epistolam habemus in manibus. Necesse est enim, ut juxta diversitates locorum et temporum, et hominum, quibus scriptae sunt, diversas et causas, et argumenta, et origines habeant. “

Danach sei es eine große Tugend und Fertigkeit, dem übersetzten Verfasser seinen Mund, seine Geschichte, seinen Verstand und sein Angesicht zu verleihen, die er unter fremden Himmeln erlangt hatte. Für uns sei es eine große Kunst, dieses einem Autor zuzugestehen, der uns in vielfacher Hinsicht fremd erscheine. Umso wichtiger sei es daher, den zu übersetzenden Autor so einzuweisen, dass er mit unserer Art zu sprechen und unserer Sprache vertraut rede, und zwar so, als wäre er bei uns geboren und erzogen worden, man nicht erkenne, dass es ihm erst beigebracht worden sei. Nicht reiche es, allein Wort für Wort zu übersetzen, da das oftmals die richtige Bedeutung verfehle.[678] Der Übersetzer müsse sich daher, wie von der Hardt meint, mit dem Werk so vertraut machen, dass er die speziellen Auffassungen des Autors nicht ignoriere, die seinen Worten viele Kennzeichen seiner (besonderen) Ansichten eingeprägt haben. Ein Übersetzter, der das beherzigen wolle, müsse die besondere Gegend berücksichtigen, in der der Autor aufgewachsen sei, und sich vertraut machen, wo er geschrieben und gelebt habe. Alles das sei einflussreich für das, *was* und *wie* es der Verfasser ausgedrückt habe. Zur Pointe seiner Ausführungen gelangt von der Hardt, wenn er betont, dass es daher erforderlich sei, gleichsam (*quasi*) in derselben Gegend, in welcher der zu übersetzende fremde Autor gelebt hat, auch zu leben. Erst dann würde der gute Übersetzer das, was der Autor gedacht und gefühlt habe – Augen, Affekte, Herz samt aller seiner Bewegungen – mit angemessenen Worten wiedergeben.[679]

---

[678] Hermann von der Hardt, Vniversalis Exegeseos Elementa [...1691], Ed. Sec., Helmstadi 1708, cap. II, S. 7–8: „Quapropter magnae omnino virtutis, versione *suum* tribuere Autori os, *suum* vultum, *suam* mentem, *suam* quam habuerat frontem sub alio coelo. Et apud nos quidem hoc *illi* dare, qui oris & aurae nostratis insuetus plane fuerat, artis est. Ita ergo docere Autorem, ut *nostro* idiomate, *nostrâ* linguâ, familiariter nobiscum loquatur, ut *apud nos* natus & *educatus*, non *edoctus* appareat, magni momenti res est. Non enim sufficit, verbum verbo nude & crasse reddere. Qualis *versio inversio* saepius ac verae sententiae *eversio* fit."

[679] Ausführlicher, als ich es hier wiedergegeben habe, führt von der Hardt aus, ebd., S. 8: „Utriusque ergo *idiomatis*, tum *peregrini*, tum *alterius*, in versione adhibendi, plenior & penitior *notitia* habenda. Neque verò *linguae notitia* est, vocabulorum cognitio, vel exactissima. Hoc enim res *memoriae*: cum dignam versionem dare sit *judicii* permagni. Necesse igitur est, probe didicerit Interpres *usum* infinitarum locutionum: juxta *regionis* illius, ubi natus vel educatus Autor, consuetudinem. […]" usw. Des weiteren S. 10: „Eò igitur penetrabit dignae versionis autor, ut ex oculis suis nunquam dimittat *scriptoris affectum*, qui verbis varios impresserit *significandi characteres*. Et ut hoc rite possit Interpres, versionem instruens, *regionis, aeris, morum, affectum, vulgarium* & *gentilitium, motuum publicorum* ac *privatorum, ubi vixit* & *scripsit autor*, rationem & conditionem sciat oportet. *Haec* enim *affectuum* mira sunt argumenta atque *calcaria*. […] Necesse igitur est, bonae & dignae *versionis autor* non minus *in illa regione* quasi spiritum hauserit, ubi natus vel versatus *Scriptor* peregrinus: […]." Sowie S. 11: „Quandoquidem igitur tam excellens est virtus, & magnae *peritiae*, multaeque *doctrinae, judiciique* haud vulgaris, versionem Autoris dare, quae non verba enumeret, sed *os, oculos, pectus, affectus, omnesque cordis motus* sistat, & paucis paribusque verbis exprimat: [..]."

Der Gedanke, dass man bei der Lektüre der Heiligen Schrift sich in den ‚affektiven Zustand' desjenigen versetzen solle, der den Text verfasst hat, ist schon vorreformatorisch. Er findet sich etwa bei Jean Gerson (1363–1429).[680] Auch die Schwierigkeiten und Grenzen der Übersetzbarkeit hinsichtlich der Eigentümlichkeit der fremden Ausdrucksweise werden bereits früher thematisiert, so etwa von Luther, wenn er in einem Brief klagt, dass er Blut und Wasser schwitze, um die Propheten in deutscher Sprache wiederzugeben. ‚Was für eine gewaltige Arbeit!', ruft er aus, und wie schwierig sei es, die hebräischen Autoren zu zwingen, die deutsche Sprache anzunehmen. Sie wollten ihre hebräische Herkunft nicht ablegen und sträubten sich beharrlich, sich der germanischen Barbarei anzupassen. Luther bringt es auf den kontrafaktisch imaginierten Vergleich: Als verlöre die Nachtigall ihre süße Melodie, würde sie gezwungen werden, das monotone Rufen des Kuckucks nachzuahmen.[681]

Was die kontrafaktische Imagination des Sich-Hinein-Versetzens selbst betrifft, so findet sich bei Francis Bacon (1561–1626) mitunter Ähnliches – so an einer Stelle, dass der Geschichtsschreiber ‚seinen Geist zur Vergangenheit hin zurückziehen und gleichsam alt machen müsse'. Darin sieht Bacon eine sehr mühselige und schwierige Aufgabe.[682] Ebenfalls in *The Advancement of Learning*, allerdings erst in der späteren lateinischen Version, sieht er das verwirklicht, indem man aus den besten Büchern einer Epoche deren ‚Gedankengang, Stilrichtung und Methode' erkenne, dann – so fährt er fort – werde ‚der Geist einer Epoche wie durch eine Art Zauber wiedererweckt und vom Tode auferstehen'.[683] Lowth habe ich

---

[680] Vgl. Gerson: In festo S. Bernardini: Fulcite me floribus [1410] (Œuvres complètes, Vol. V, S. 325–339, hier S. 334): „[…]; nihilominus testimonium perhibeo vobis quale positum est in epistola mea Ad fratres de Monte Dei quod Scripturas sacras nullus unquam plene intelliget qui non affectus scribentium induerit."

[681] Luther in einem Brief vom 14. Juni 1528 (Werke, 4. Bd., S. 484): „Nos iam in prophetis vernacule donandis sudamus. Deus, quantum et quam molestum opus, Hebraicos scriptores cogere Germanice loqui, qui resistunt, quam suam Hebraicitatem relinquere nolunt, et barbariem Germanicam imitari, tanquam si philomela cuculum cogatur, deserta elegantissima melodia, unisonam illius vocem detestans, imitari."

[682] Vgl. Bacon: De dignitate et augmentis scientiarum, libros IX [1623], II, 4 (Works, Vol. I, S. 423–83, hier S. 504–505): „Etenim animum in scribendo ad praeterita retrahere et veulti antiquum facere […] magni utique laboris est et judicii."

[683] Ebd. (S. 504): „[…]; ut ex eorum non perlectione (id enim infinitum quiddam esset) sed degustatione, et observatione argumenti, stili, methodi, Genius illius temporis Literarius veluti incantatione quadam a mortuis evocetur." – So wenig wie man die Alten vergessen sollte, sollte man auch nicht Jüngeren tun oder aber sei wenigestens zur Kenntis zu nehmen, andres ist wohl kaum erklärlich wie es bei Ewald Flügel, Bacon's *Historia Litteraria*. In: Anglia N.F. 9 (1899), S. 259-288, just zu der Stelle heißen kann (S. 272): „Ich bekenne, dass mir in all unseren aufsätzen über die aufgaben der litteraturgeschichte und in usnerem systemen derseleben kein gedanke entgegengetreten ist, der sich mit den letzten worten Bacon's [scil. *genius illius temporis literarius veluti incanatione*

mithin nicht wegen der Verleihung eines Prioritätsanspruchs gewählt, sondern seines Vergleichs wegen, also wie die Astronomen, wenn sie sich etwa um der Anschaulichkeit willen oder aus anderen Gründen auf einzelne Planeten imaginativ versetzen.

Da fällt Keplers 1609 geschriebenes, mit später verfassten kommentierenden Fußnoten versehenes und erst 1634 veröffentlichtes Werk *Somnium, sive Astronomia Lunaris* ein.[684] Mitunter gilt es als *fons et origo* einer neuen Gattung[685] und seine Deutungen fallen dooch recht unterschiedlich aus.[686] Vereinfacht gesagt, verlegt es den Blickpunkt auf den Mond und erörtert die Mondastronomie entsprechend der kopernikanischen Lehre. Freilich enthält es wesentlich mehr und man hat mnitunter auch vermutet, dass dieses Werk die Situationen auf der Erde nicht aus den Augen verliert. Wie dem auch sei: Solche Imaginationen,[687] nicht zu-

---

quadam a mortuis evocetur] an kürze, klarheit und abschliessender erschöpfender bedeutung messen zu können scheint."

[684] Von diesem lateinischen Werk, von dem keine akzeptable und vollständige deutsche Übersetzung vorliegt, gibt es gleich zwei englische, vgl. mit einer umfangreichen interpretierenden Einleitung John Lear: Kepler's Dream. Translated by Patricia F. Kirkwood, Berkeley, Los Angeles 1965 sowie Edward Rosen: Kepler's „Somnium", Wisconsin 1967, mit überaus informativen Anmerkungen. 1898 kommt es zu einer von Ludwig Günther kommentierten Fasimilenachdruck der Erstausgabe, vgl. (Kepler): Keplers Traum vom Mond. [...]. Leipzuig 1898; Günther hat dazu auch zumindest zwei (populäre) Veröffentlichung, die allerdings in derselben Zeitschrift in kurzem Abstand nicht sehr unterschiedlich sind, vgl. Id.: Keplers Traum vom Mond. In: Himmel und Erde 11 (1899), S. 97-108, sowie Id., Keplers Traum vom Mond. Eine Weltanschauung. In: ebd18 (1906), S. 481-492.

[685] Vgl. Marjorie Hope Nicolson, Voyages to the Moon, New York 1948, S. 41; ferner Gale E. Christianson: Kepler's *Somnium*: Science, Fiction and the Renaissance Scientists. In: Science Fiction Studies 3 (1976), S. 79–90; Donald H. Menzel: Kepler's Place in Science Fiction. In: Vistas in Astronomy 18 (1975), S. 896–904; Catherine Chevalley: Un songe de Kepler. Superstition et science-fiction au XVII^{e} siècle. In: Cahiers de Fontenay 1 (1975), 1-22; auch Christian Schneider: Science as Science Fiction. Johannes Kepler's *Somnium* and the Poetic of Invention. In: Imagination, S. 259–268.

[686] Neben Marjorie Nicolson, Kepler, The Somnium and John Donne. In: Journal of the History of Ideas 1 (1940), S. 259-280, auch Ead., Cosmic Voyages. In: ELH 7 (1940), S. 83-107, vgl. Timothy J. Reiss, The Discourse of Modernism. Ithaca 1982, chap. 4, Michèle Le Doeuff, L'idée d'un *Somnium Docrtinae* chez Bacon et Kepler. In: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 67 (1983), S. 553-563, Fernand Hallyn, The Poetic Structure of the World – Copernicus and Kepler [Structure poétique du monde, 1987], New York 1990, S. 253–280, auch Id., Le Songe de Kepler. In: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance42 81980), S. 329347, Elizabeth A. Spiller, ‚To Depart from the eartgh with such Writing': Johannes Kepler's Dream of Reading Knowlesdge. In: Renaissance and Refrmation 23 (1999), S. 5-28, Mary B. Campbell, Wonder and Science: Imaging Worlds in Early Modern Europe. Ithaca 1999, insb. S. 133-143, Raz Chen-Morris, Shadows of Instruction: Optics and Classical Authoriteis in Kepler's *Somnium*. In: Journal of the History of Ideas 66 (2005), S. 223-243.

[687] Neben Nicolson, Voyages, auch Anke Janssen: Wirkung eines Romans als Inspirationsquelle: Francois Godwins *The Man in the Moon*. In: arcadia 20 (1985), S. 20–46.

letzt auch allgemein in Gestalt von Überblicksvisionen,[688] dem gedanklichen Flug durch das Universum,[689] imaginierte Betrachtungen von außen, die dabei (mitunter) wie Ciceros *Somnium*, aber aber auch die ironische Darbietung in Lukians (120–180) *Ikaromenippus oder die Luftreise*, durchaus den zeitgenössischen wissenschaftlichen Auffassungen übereinstimmen,[690] sind wesentlich älter: In Platons *Phaidon* wird gesagt, dass die Erde, würde man sie von oben betrachten, wie ein aus zwölf Lederstücken zusammengesetzter Ball erscheine.[691] Nach Kepler bietet neben Christiaan Huygens (1629-1695) *Cosmotheoros*[692] Athanasius Kirchers (1602-1680) Weltraumresie ein weiteres großartiges Szenario: Der Held mit dem sprechenden Namen gerät unter Einfluss der Musik in einen Zustand, in der sich selbst als Diener des Allerhöchsten bezeichnenden Engel Cosmiel ihn zu einer Reise ins All auffordert, auf der er ihn begleiten will – und dann geht die Reise los durch eine weder ptolemäisch noch kopernikanisch strukturierte Welt.[693] Aufschlussreich ist dieses Werke denn auch für Kirchers astronomische Ansichten (hier dürfte es im großen und ganzen die tychonische Theorie sein)[694] – und in der tat ist es als eine Intervention in er großen Debatte

---

[688] Vgl. etwa die Überblicksvisionen bei Augustin: Confessiones [um 397–400], IX, 10. 24. Zu Ciceros *Somnium Scipionis* und den Vorläufern des ‚Blicks von oben' und der ‚Kosmosschau' Karl Büchner: *Somnium Scipionis*: Quellen – Gestalt – Sinn, Wiesbaden 1976; ferner Richard Harder: Über Ciceros *Somnium Scipionis* [1929]. In: Id., Kleine Schriften, München 1960, S. 354–395. – Zu einer Mondreise in einem verlorenen Werke des Antonios Diogenes (2. Jh.) Klaus Reyhl, Antonios Diogenes: Untersuchungen zu den Roman-Fragmenten des „Wudbnerjenseits von Thule" und zu den „Wahren Geschichten" des Lukian. Tübingen 1968, insb. S. 32-77.

[689] Hierzu auch Bruce J. Malina, Die Offenbarung des Johannes: Sternenvisionen und Himmelsreisen [On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys, 1995], Stuttgart 1997.

[690] Hierzu u.a. Rudolf Helm, Lucian und Menipp. Leipzig/Berlin 1906,S. 80-114; ferner Aristoula Georgiadou und David H. J. Larmour, Lucian's Science Fiction Novel *True Histories*: Interpretation and Commentary. Leiden 1998, sowie Ead./Id., Lucian's ‚Verae Historiae' as Philosophical Parody. In: Zeitschrift für klassische Philologie 126 (1998), S. 310-325, Christopher Robinson, Lucian and His Influence in Europe. London 1979, ferner auch Roy Arthur Swanson, The True, the False, and the Truly False: Lucian's Philosophical Science Fiction. In: Science Fiction Studies 3 (1976), S. 228-239.

[691] Vgl. Platon, *Phaidon*, 110b: *ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι*. – Mit einer einwandfreien Begründung Aristoteles, *De caelo*, 2, 14 ($297^{a}8$ und $297^{b}24$ff): Bei Mondfinsternissen sei die Projektion des Erdschattens auf dem Mond immer kreisförmig

[692] Vgl. Christiaan Huygens: Cosmotheoros, sive de terris coelestibus. Haguae Comitum 1699. Ohne auf dieses Werk einzugehen Piero E. Ariotti, Christiaan Hygens: Aviation Pioneer Extraordinary. In: Annals of Science 36 (1979), S. 6111-624.

[693] Vgl. Kircher: Intinearium Exstaticum [...]. Roma 1656 (später dann auch unter dem Titel *Iter Exstaticum*).

[694] Hierzu u.a. allgemein John E. Fletcher, Astronomy in the Life and Correspondence of Athanasius Kircher. In: Isis 61 (1970), S. 52-67, sowie Id., Kircher and Astronomy: A Postscript. In: Maristella Casciato et al. (Hg.), Enciclopedismo in Roma barocca: Athansius Kircher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico. Venezia 1986, S. 129-138, ferner Tho-

über den Kopernikanismus aufgefasst worden.[695] Freilich fanden nicht wenige Kirchers Imaginationen enttäuschend – so schreibt Christiaan Huyghens: „nothing but a heap of unreasonable stuff".[696]

Solche ‚Außenansichten' sind dabei nicht wenig verbreitet und reichen bis hin zu Imaginationen einer (eigentlich Gott vorbehaltenen) *cognitio intuitiva*, des Sehens von Komplexionen *simul et semel*, einer Allübersicht.[697] Vereinfacht gesagt: Die *cognitio intuitiva* ist (in der Zeit) epistemologisch konzipiert und *kann* zugleich ein rhetorisches Moment besitzen; das *Ad-oculos*-Stellen ist rhetorisch konzipiert – sowohl *enargeia* (*ἐνάργεια*) als Anschaulichkeit (*evidentia*) und Veranschaulichung (*illustratio*), als das „Vor-Augen-Stellen" (*sub oculos subiectio*), als auch *energeia* (*ἐνέργεια*) als das „Vor-Augen-Führen" (*πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν*) als Verwendung einer dynamischen Metaphorik (als *actus*, *motus*, *actio* oder *animus*) – und *kann* zugleich ein epistemisches Moment mit sich führen; wenn es beispielsweise dazu führt, dass man eher *meine* zu sehen als zu lesen[698] oder im Rahmen einer visualisierten Exegese die in der Heiligen Schrift beschriebenen Gegenstände *figuratio corporaliter*, ‚wie

---

mas Leinkauf: Die Centrosophia des Athanasius Kircher SJ: Geometrisches Paradigma und Geozentrisches Interesse. In: Bericht zur Wissenschaftsgeschichte 14 (1991), S. 217-229, aber auch Barbara Bauer, Copernicanische Astronomie und cusanische Kosmologie in Athanasius Kirchers *Iter exstaticum*. In: Prickheimer-Jahrbuch 5 (1989/90), S. 69-107.

695 So z.B. von Harald Siebert, Die große kosmologische Kontroverse. Rekonstruktionsversuche anhand des *Itinerarium exstaticum* von Athanasius Kircher SJ (1602 - 1680). Stuttgart 2006, dort wird insbesondre auf das *experimentum crucis* des Kopernikanismus hingewiesen: Die Sternparallaxe, wobei dann das eher implizite Arguement Krichers zu rekronstruieren versucht wird, das darauf hinauslaufen solle, dass seklbst dann,w enn die Sternparallaxe beobachtet werden würde, es nicht Erbewegung beweisen würde. Aus meiner Sicht gibt es allerdings noch weiteer beachtliche Aspekte des Werks Kirchers, die in der Untersuchung unberücksichtigt beliben.

696 Vgl. Fletcher, Astronomy in the Life, S. 59.

697 Bei Lukian von Samosata, Ikaromenippus oder die Luftreise, in ders.: Werke. Übersetzt von Wieland. Hrsg, von Jürgen Werner und Herbert Greiner–Mai, Berlin/Weimar 1974, Bd. I, S. 113–135, hier S. 123, scheint es sich eher um ein schärferes Sehen und um ein Alles-Sehen zu handeln, nicht ohne Ironie (mittels einer Vorrichtung – „wie die Zimmerleute", die „mittelst eines Auges die Balken nach dem Richtscheit so gerade richten, als ob sie bei Augen dazu gebrauchten"): „Wie ich aber einmal die Augen scharf darauf geheftet hatte, wurde mir alles so deutlich, daß ich nicht nur Völker und Städet ganz genau erkennen, sonern sogar sehen konnte, wie die einen auf em Meere dahinsegelten und wieder andere zu gericht saßen. [...] ich sehe nun, indem ich auf die Erde hinabschaute, ganz deutlich Städte und Menschen und alles, was die letztern nicht nur unter freiem Himmel, sondern sogar was sie in ihren Häusern taten, wie sie von niemand gesehen zu werden glaubten."

698 Vgl. z. B. Johannes Chrysostomos, Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos, *Argumentum* (PG 60, Sp. 583–680, hier Sp. 391): Indem ich die Schriften des Heiligen Paulus immer wieder lesen höre, freue ich mich und brenne vor Verlangen; wenn ich diese Stimme vernehme, ist mir beinahe, als sähe ich ihn gegenwärtig und hörte ihn reden.

gegenwärtig vor uns sehen‘ („tanquam praesentia videremus“).[699] Das rhetorische Moment begleitet ein epistemisches dabei jedoch erst dann, wenn zugleich abgehoben wird auf die unterschiedliche epistemische Autorität, die das Sehen (Augenzeuge) gegenüber dem Hören (Ohrenzeuge) zugesprochen erhält; *evidentia – evidens probatio* – ist das Versetzen des Redners und seiner Adressaten in die Situation des Quasi-Sehenden, aber deshalb noch nicht in die des Augen*zeugen* – das bildet dann die Grundlage für Konzepte, die sich als virtuelle Zeugenschaft umschreiben lassen.

Das, was freilich zu dieser speziellen Allübersicht hinzukommt, ist die Vorstellung, dass fremde Gestirne bewohnbar sein könnten; es etwa aufgrund des Planeten-Status der Erde mehrere (bewohnte) ‚Welten‘ (*plures mundi, pluritas mundorum*) geben könne[700]: In der Antike nur als eine Möglichkeit einer *pluralitas mundorum*, die sich aus den Auffassungen einer unendlichen Anzahl von Atomen ergeben hat, deren Kombinationen nicht nur eine Welt zu erzeugen vermögen, über die Erörterung im Mittelalter der Frage, inwiefern die Annahme, die *potentia absoluta Dei* erlaube ihm, eine andere als die jetzige Welt zu

---

[699] So Roger Bacon: The ‚Opus majus‘ [1267], S. 212.

[700] Zur Pluralität von (belebten) Welten, nicht zuletzt auch im Blick auf Imaginationen in der Literatur neben Grant McColley, The Seventeenth-Century Doctrine of A Plurality of Worlds. In: Annals of Science 1 (1936), S. 385–430; M. H. Nicolson: The Breaking of the Circle: Studies in the Effect of the „New Sciences“ Upon Seventeenth-Century Poetry. Revised Edition, New York 1960, insb. S. 115–122 vor allem Paolo Rossi, Nobility of Man and Plurality of Worlds. In: Science, Medicine and Society in the Renaissance, Bd. II. Hrsg. von Alan G. Debus, London 1972, S. 131–162; Marie-Rose Carré, A Man Between Two Worlds: Pierre Borel and His *Discours nouveaus prouvant la pluralité des mondes* of 1657. In: Isis 65 (1974), S. 322–335; Karl S. Guthke, Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Revolution bis zur Science Fiction, München 1983, Id., Nightmare and Utopia: Extraterrestial Worlds From Galileo to Goethe. In: Early Science and Medcine 8 (2003), S. 173-195.; Steven J. Dick, Plurality of Worlds: The Origins of the Extraterrestial Life Debate From Democritus to Kant, Cambridge 1984; Michael J. Crowe, The Extraterrestrial Life Debate 1750–1900: The Idea of a Plurality of Worlds Form Kant to Lowell, Cambridge 1986, Eugenio Randi, Plurality of Worlds: Fourteenth Century Theological Debates. In: Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, Vol. II. Hrsg. von Monika Asztalos u. a., Helsinki 1990, S. 322–330. Zu den Hintergründen der Auseinandersetzung zwischen David Brewster und Willam Whewell über diese Frage in der ersten Hälfte des 19. Jhs. J. H. Brooke, Natural Theology and the Plurality of Worlds: Observations on the Brwester-Whewell Dabate. In: Annales of Science 34 (1977), S. 221–286, Laura J. Synder, ‚Lord only of the ruffians and fiends’? William Whewell and the Plurality of Worlds Debate. In: Studies in the Philosophy and History of Science 38 (2007); S. 584–592, auch W. C. Heffernan, The Singulatrity of Our Inhabited World: William Whewell and A.R. Wallace in Dissent. in: Journal of the History of Ideas 39 (1978), S. 81–100, ferner Michaewl Ruse (Hg.): William Whewell, Of the Plurality of Worlds. A Facsimile of the First Edition of 1853: Plus Previously Unpublished Material Excised by the Author Just Before the Book Went to Press; and Whewell’s Dialogue Rebutting Its Critics, Reprinted Form the Second Edition. Edited and with new introductory material by Michael Ruse. Chicago/London 2001.

schaffen, bis hin zu Nicolas von Oresmes (1320/25–1382) Versuch zu zeigen, dass die *Möglichkeit* anderer Welten ohne einen übernatürlichen Eingriff Gottes gegeben sei und schließlich hin zur Erschütterung der strikten (aristotelischen) Unterscheidung zwischen dem sublunaren und dem Himmelsgeschehen durch die Zweifel an der Unveränderlichkeit der himmlischen Sphären. Ohne das hier im Einzelnen zeigen zu können, wird bei dieser Imagination deutlich, wie sich ihr epistemischer Status ändert, und zwar in Abhängigkeit vom geteilten und als relevant erachteten Wissen und vor allem von den *Gründen*, die für oder gegen eine solche Imagination sprechen.

Neben Kepler fällt aber auch Leibniz ein. Zwar konnte Lowth dessen Imagination nicht kennen, aber sie dient mir, um einen weiteren Aspekt bei kontrafaktischen Imaginationen deutlich zu machen. Leibniz liebte offenkundig Imaginationen – kontrafaktischer wie nichtkontrafaktischer Art.[701] So imaginiert er beispielsweise, dass, wenn drei Engel vom Himmel kämen und versuchten, ihm die Natur der Farbe klar und deutlich darzulegen, würden das selbst Engel nicht schaffen, wenn sie das mit ‚Formen' und ‚Fakultäten' versuchten[702] – mit schlichten Worten: Es kann nicht mit den Konzepten der alten (scholastischen) Philosophie gelingen, und der Bezug auf Engel meint, dass es dann *a fortiori* für den Menschen unmöglich sei; die imaginierte Zahl der Engel ließe sich im übrigen auch erklären.

In seinen *Nouveaux Essais sur l'endendement Humain* findet sich eine parallele Imagination, allerdings nicht im Blick auf Engel, sondern im Blick auf die göttliche Offenbarung, die einem Menschen zuteil wird und dem Problem, wie ein durch göttliche Inspiration mitgteiltes Wissen von demjenigen, dem es vermittelt wurde, selber wieder an Nichtinspirierten vermittelt werden kann. In diesem Zusammenhang heißt es:

> Aber ein von Gott inspirierter Mensch kann anderen keien neue einfached Idee mitteilen, weil er sich nur der Worte oder anderer Zeichen oder deren Verbindung bedienen kann, die in uns die ein-

[701] Vgl. z. B. Leibniz, De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis ilustrandisque (Philosophische Schriften, ed. Gerhardt, IV. Bd., S. 505–516, hier S. 514). Eine wietere ist die Imagination, man würde der chinesische Kaiser werden unter der Voraussetzung zu vergessen, was man einmal gewesen ist, vgl. ders.: Discours de Métaphysique/Metaphysische Anhandlung [1686]. Übersetzt, mit einem Vorwort und Anmerkungen hrsg. von Herbert Herring, Hamburg ^{2}1985, § 34 (S. 86).

[702] Vgl. Brief an Hermann Conring (1606–1681) vom 19. März 1678 (*Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, I. Bd., S. 193–199, hier S. 197): „Fac angelum aliquem mihi velle distincte explicare naturam colorum. Nihil aget si formas et facultates crepabit, sed si pressionem quandam rectilineam fieri ostendat ad omne punctum sensibile in circuitu per corpora quaedam regulariter pervia sive diaphana propagatam, pressionisque hujus et causam et modum exacte doceat, legesque reflexionis et refractionis inde deducat, atque ita cuncta explicet ut appareat aliter ne fieri quidem posse: tum demum me doctiorem reddiderit, cum scilicet mathematicum in physica aget."

> fachen Ideen wachrufen, welche die Gewohnheit [*coustume*] mit ihnen verbunden hat. Und welche neuen Ideen der heilige Paulus auch empfangen hat, als er in den dritten Himmel entrückt war – alles was er darüber sagen konnte, war dies: *es sind Dinge, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und die niemals in das Herz des Menschen eingegangen sind*.

Zur Illustration erfolgt dann eine kontrafaktische Imagination:

> Vorausgesetzt [*Supposé*], es gäbe Geschöpfe auf dem Planeten Jupiter, die mit sechs Sinnen ausgestattet wären, und Gott gäbe übernatürlicherweise [*surnaturellement*] einem von uns Menschen die Idee dieses sechsten Sinnes, so könnte er sie im Geiste der anderen Menschen durch Worte nicht entstehen lassen. [703]

Womöglich handelt es sich zugleich um ein Anspielung auf Christiaan Huygens' *Cosmotheoros, sive de terris coelestibus*, wo die Frage erörtert wird, inwiefern sich bei den Planetenbewohnern ähnliche Sinnesorgane sich vorstellen lassen. Dabei weist er die Vorstellung eines sechsten Sinns entschieden zurück.[704] Das, was Leibniz freilich damit deutlich machen will, ist der Unterschiede zwischen *Revelation originale* und *Revelation traditionale*.

Offenbar ist diese kontrafaktische Imagination durchsichtiger als die mit den Engeln. Solche Engel-Imaginationen finden sich im übrigen nicht selten bei Leibniz,[705] aber auch bei Descartes: Wenn ich es richtig sehen, gibt es in seinem Werk etwa ein halbes Dutzend Stellen, in denen Engel im Zusammenhang mit der Frage nach dem menschlichen Erkennen erwähnt werden. Allerdings muss das nicht bedeuten, dass das für seine Lehre der Wissensbildung neben *deductio* zentrale *Intuitus*-Konzept als Nachbildung einer den Engeln vorbehaltenen *cognitio intuitiva* (*intuitio intellectualis*) zu begreifen sei und damit dann als kontrafaktisch; aus der Sicht Descartes' erscheint dieses Konzept vielmehr als die Umschreibung einer dem Menschen gerade (direkt) zugängliche *cognitio interna* (im Unterschied zur *scientia reflexa*). Engels-Imaginationen finden sich wesentlich früher in der Philosophie, auch wenn ihre jeweilige Funktion sehr speziell sein kann.[706]

---

[703] Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand/Nouveaux Essais sur l'entendement Humain [1704] (*Philosophische Schriften* III/2, ed. Holz), Livre IV, chap. XVIII, § 3 (S. 599).

[704] Vgl. Huygens. Cosmotheoros [1699], S. 22ff. – Dazu, wenn auch kanpp, S. J. Dick, Plurality, S. 127-135, ferner Riccardo Bogazzi, Il Komsotheoros di Christiaan Huygens. In: Physis 19 (1977), S. 87-109. – Ein ähnliche Imagintation findet sich bei Nikolaus von Kues, De docta ignorantia, II, cap. XII

[705] Zur Analyse eines Beispiels Robert E. Butts, Leibniz on the Side of the Angels. In: The Natural Philosophy of Leibniz. Hrsg. von Kathleen Okruhlik und James Rober Brown, Dordrecht 1985, S. 207–226, der dabei das *ontische* vom *methodologischen* Sprechen über Engel unterscheidet.

[706] So z.B. zur Engelssprache (*de locutione angelorum*) u.a. Barbara Faes de Motoni, *Enuntiatores divini silentii*: Tommaso d'Aquinon e il linguaggio degli angeli. In: Medioevo 12 (1986), S. 197-228, Ead., Voci, ‚alfabeto' e altri segni angeli nella *quaestio* 12 del *De cognitione angelorum* di

Wichtiger noch ist, dass nach traditioneller christlicher Vorstellung die Engel über spezifische Erkenntnisfähigkeiten verfügen, die zwar nicht an die göttlichen heranreichen – nämlich an eine göttliche *cognitio intuitiva*. Doch seien sie wie die göttlichen nicht diskursiv, also zum Beispiel nicht schlussfolgernd[707]: Gott oder ein Engel hätte nicht nur *extensiven* Überblick, sondern auch intensiven Einblick[708]: Ihm würde es genügen, dass man ihm die Peanoschen Axiome mitteilt, und er würde alle Theoreme, die aus ihnen folgen, also die gesamte Theorie der natürlichen Zahlen, nicht schlussfolgern, sondern *simul et semel* erkennen. Das kann der Mensch zwar nicht, gleichwohl kann Leibniz in seiner Imagination sagen: Selbst ein Engel könnte uns nichts lehren, es sei denn, dass wir die Bedingungen der Sache selbst einsehen. Eine Wahrheit, die uns ein Engel eröffne, könnten wir genauso aus eigener Kraft entdecken, wenn wir die ersten Anfänge der Wahrheit besitzen und uns auf ihre Erforschung richteten.[709] Das lässt sich zwar noch als ein sachtes Echo Augustins auffassen, aber das, was Leibniz damit zu zeigen versucht, liegt nahe,[710] und nur erwähnt zu werden braucht, dass für ihn die *cogitatio caeca vel symbolica* genau dazu dient, die Begrenzung der menschlichen Erkenntnisweisen gegenüber der göttlichen *cognitio intuitiva* zu lindern.[711] So

---

Egidio Romano. In: ebd, 14 (1988), S. 71–105; Claude Panaccio, Angel's Talk, Mental Language, and the Transparency of the Mind. In: Constantino Marmo (Hg.), Vestigia, Imagines, Verba. Brepols 1997, S. 323–335; zu anderen Beispielen auch G. MacDonald Ross, Angels. In: Philosophy 60 (1985) S. 499–515.

[707] Zur intuitiven Erkenntnis der Engel z. B. Thomas von Aquin, De veritate [1256–59], q. 16, a. 1, resp. (S. 261): „[...] naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturae angelicae est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanae vero proprium est ut ad veritatem cognoscendam perveniat inquirendo, et ab uno in aliud discurrendo."

[708] Vgl. aber auch Leibniz, System der Theologie [1690]. Nach dem Manuskript von Hannover (den lateinischen Text zur Seite) ins Deutsche übersetzt von Andraes Räß und Nikolaus Weis [...]. Zweite Auflage. Mainz 1820, S. 160-163: „Niemand aber darf sich wudnern, daß vielleicht irgend ein Engel, oder eine himmliche Seele zugleich [„simul"] die Begebenheiten von Asien und Europa überschaue, und das sei deisen großen Raum umfasset, doch auch in die geringstwen Theile eindringe."

[709] Leibniz, Initia et Specimina scientiae generalis (*Philosophische Schriften* VIII, ed. Gerhardt, S. 57–123, hier S. 62): „Dico igitur, si qua veritas aut si quod artificium etiam ab angelo nobis posit demonstrari ex illis solis principiis quae jam habemus, idem invenire nos potuisse per nos ipsos ope hujus scientiae generalis, si modo aut veritatis hujusmodi inquisitionem aut artificii talis modum quaerendum proposuissemus."

[710] Vgl. ebd., „Cujus rei ratio brevis est, quod de re aliqua nihil nobis demonstrari potest ne ab Angelos quidem, nisi quatenus requisita ejus rei intelligemus."

[711] „Solius Dei est ideas habere rerum compositarum", zitiert aus einem unveröffentlichten Manuskript nach Albert Heinekamp, Natürliche Sprache und Allgemeine Charakteristik bei Leibniz. In: Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongreß, Bd. IV, Wiesbaden 1975, S. 257–286, hier S. 283, Anm. 30.

erlaube der Gebrauch von ‚Symbolen' die Zusammenfassung von Gedankengängen in der Zeit und damit, das zeitlich Ausgedehnte dem menschlichen Geist zu vergegenwärtigen.[712]

In demselben Text-Konvolut entfaltet Leibniz eine kontrafaktische Imagination, die sich bei Lowths Vergleich andeutet und auf die ein wenig näher eingegangen werden soll. Leibniz lässt wissen: „Aber nachdem man endtlich außgefunden, daß man das auge in der Sonne stellen müße, wenn man den lauff des Himmels recht betrachten will, und daß alsdann alles wunderbar schöhn herauskomme, so siehet man, daß die vermeinte unordnung und verwirrung unseres unverstandes schuld gewesen, und nicht der Natur." Leibniz theoretisiert das dann noch ein wenig: „Allein wir müssen uns mit den augen des verstandes dahin stellen, wo wir mit den augen des leibes nicht stehen, noch stehen können."[713] Der Standpunkt des Auges des Leibes sieht Unordnung, das Auge des Verstandes, wenn es den ‚richtigen' Ort hat, sieht Ordnung und wenn es diesen Ort hat – und davon ist abhängig, dass es als Auge des Verstandes aufgefasst wird –, dann ist es zugleich ein Auge des Leibes.

Das Auge des Verstandes erscheint deshalb als gerechtfertigt, weil es an diesem für das Auge des Leibes unmöglichen Ort in das Auge des Leibes übergehen würde; aber da das kontrafaktisch ist, bleibt der Betrachter immer auf das Auge der Verstandes angewiesen. Das läßt sich dann so deuten: Das Auge des Verstandes ist wörtlich (nicht metaphorisch); damit es aber wörtlich ist, muss man die Korrektheit eines kontrafaktischen Gedankenexperiments erkennen; die Korrektheit dieses Gedankenexperiments ist aber allein mit dem Auge des Verstandes zu sehen. Es gibt mithin, wenn man so will, drei Augen; das des Leibes, das des Verstandes, das das des Leibes wäre, wenn es an er entsprechenden Stelle stünde; schließlich

---

[712] Leibniz' Bestimmung des für ihn so wichtigen Konzepts der Ähnlichkeit, die er gegen die Euklids absetzt, enthält als Definitionselement explizit das Sehen durch den ummittelbaren geistigen Blick („primo statim mentis obtutu"), vgl. Id., De analysi situs [1679] (Mathematische Schriften, ed. Gerhardt, II. Abt., Bd. 1, S. 178–183, hier S. 182); auch Id., Specimen Geometriae Luciferae [1695] (ebd., II. Abt. Bd. 3, S. 260–299, hier S. 275 sowie S. 282). Auf diese Definition war Leibniz sichtlich so stolz, dass er in diesem Zusammenhang mehrfach den Anspruch auf Innovation erhebt, so in Id., De analysi situs [1679] (S. 179–182), sowie in Id., Specimen Geometriae [1695] (S. 275–282).

[713] Leibniz, Initia et Specimina scientiae generalis (S. 120); auch Id., Von dem Verhängnisse, S. 51/52. – Nur angemerkt sei, dass der Wechsel des Standpunktes des Betrachters von der Erde an den Himmel sich bereits (im kosmologischen Kontext) bei Johannes Buridan (vor 1300 – nach 1358) findet; zu den nominalistischen Argumenten und Imaginationen im Blick auf die Erdrotation J. Bulliott, 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, IX. Tom., Paris 1958, S. 325–362; auch Ferdinand Fellmann, Scholastik und kosmologische Reform, Münster 1971; Pierre Souffrin, Oresme, Buridan, et le mouvement de rotation diurne de la terre ou des cieux. In: von Bernard Ribémont (Hg.), Terres médiévales. Paris 1993, S. 277–303.

das Auge des Verstandes, das das, was hier als kontrafaktisch imaginiert erscheint, als richtig erkennt.[714] Das leibliche Auge ließe sich dann mit der *cognitio communis* oder *vulgaris*, das Auge des Verstande mit der *cognitio philosophica* identifizieren.[715]

Doch es gibt noch eine andere Deutungsmöglichkeit, und zwar nach einer der Grundannahmen der Lehre des Testimoniums: Um einem fremden Wissensanspruch vertrauen zu können, muss man berechtigt annehmen dürfen, dass der Zeugnisgeber seinen Wissensanspruch kompetent gebildet habe, also entweder durch Autopsie oder rationale Überlegungen. Für dieses Vertrauen steht der Umstand, dass das Auge des Verstandes an bestimmter Position ein Auge des Leibes ist. Das nun ermöglicht dem gegenwärtigen Zeugnisnehmer, das zu sehen, etwa Vergangenes, was ihm mit leiblichem Auge unmöglich zu sehen ist. Wenn man so will, dann ist der Zeugnisgeber das theoretische Auge des Zeugnisnehmers, das für den Zeugnisgeber zugleich das leibliche Auge ist. Schließlich gibt es noch eine weitere Deutung, nach der das unmögliche, weil immer nur partielle Sehen des leiblichen Auges sich in seiner Möglichkeit auffassen läßt als das göttliche Sehen des *gesamten* Universums, und zwar auf *einen* Blick (*simul et semel*).

Diese drei Deutungsmöglichkeiten brauchen hier nicht weiter verfolgen zu werden – und schon gar nicht im Blick auf Leibniz' Sichversetzen in unterschiedliche ‚Perspektiven'; denn das Beispiel soll nur als Hinweis dafür dienen, dass es auch beim Typ der kontrafaktischen Imagination des Sich-Hinein-Versetzens (recht) unterschiedlich begründete Konzeptionen geben kann, die sich durch die gleiche kontrafaktische Imagination ausdrücken lassen.

---

[714] In seinen Exzerpten aus Spinozas *Tractatus theologica-politicus* von 1675/76 hält Leibniz an einer Stelle fest (*Sämtliche Werke*, VI, 3, Nr. 18, S. 268), dass man die unsichtbaren Attribute Gottes, die zu verstehen seien, um zu glauben, mit keinen anderen Augen sehen/verstehen könne als durch Beweis („Dei attributa credere tantum non scire nihil est. Nam ut credas intelligi opus est, at ista non aliis oculis quam demonstrationis intelliguntur.").

[715] Inwiefern ältere Muster hier ein Echo finden, ist nicht leicht entscheidbar – etwa Aristoteles, *De Mundo* (Übersetzung Otto Schönberger. Stuttgart 1991, S. 3): „Weil es nämlich unmöglich war, leiblich zum Himmel emporzusteigen, die Erde zu verlassen und jene heilige Stätte zu schauen, wie einst die törichten Aloaden meinten, unternahm wenigestens die Seele mit Hilfe der Philosophie diesen Weg und diese Reise: Sie wählte sich den Geist zum Führer, entdeckte einen Weg, der nicht ermüdetet, und führte, was weltenweit voneinander entfernt ist, durch das Denken zusammen; erkannte sie doch, wie ich meine, leicht, was ihr verwandt ist, und erfaßte das Göttliche mit dem göttlichen Auge der Seele, um es den Menschen begeistert zu künden." Eine nahezu wörtliche Adaptatation findet sich bei Apuleius (125 – um 169): De mundo. In: Opuscules philosophiques [...] et fragments. Hrg, übersetzt und kommentiert von Jean Beaujeu, Paris 1971, S. 120/21.

8. Autoritätstheorie und kontrafaktische Imaginationen – Selbstdenken und Besserverstehen

Es sind bislang weitgehend solche kontrafaktischen Imaginationen erörtert worden, die mit dem Verstehen sowie mit der Autoritätstheorie, also der epistemischen Dependenz, zusammenhängen. Nun scheint es aber Imaginationen zu geben, die wesentlichen Teilen der hier als gültig angenommenen Autoritätstheorie zu widersprechen scheinen. Ein Beispiel, wenn man so will, ein hermeneutisches, sei herausgegriffen: Bezogen auf den *sensus carnalis* und den *sensus spiritualis* sagt Luther nach dem Grundsatz, lieber mit Augustin und dem falschen *sensus literalis* (*carnalis*) in den Himmel kommen, als mit den Juden und dem richtigen in die Hölle fahren: „Ich ließe die Jüden mit ihrem Verstand und Buchstaben zum Teufel fahren, und führe mit S. Augustin Verstand, ohne ihren Buchstaben zum Himmel.“[716] Bei Erasmus heißt es: „Lieber mit Hieronymus ein frommer, als mit Scotus ein unbesiegbarer Theologe zu sein.“[717] Es handelt sich um eine im 16., 17. und 18. Jahrhundert immer wieder verwendete Sentenz,[718] die auf eine Formulierung Ciceros zurückgehen dürfte. Im Zusammenhang mit dem umfangreichen Teil, in dem er die Unsterblichkeit der Seele erörtert, heißt es: Man wolle lieber mit Platon hinsichtlich der Unsterblichkeit irren als mit den Leugnern die Wahrheit erfahren.[719] Zwar schätzte Cicero den platonischen *Phaidon* wie wohl keinen anderes antikes Werk, nicht zuletzt den dort gebotenen Beweis der Unsterblichkeit; doch hält er fest, wenn man das Buch zuschlage, habe man noch immer Angst vor dem Tod.

---

[716] Luther, Von den letzten Worten Davids [1543] (S. 29).
[717] Erasmus, Methodus [1516], S. 74.
[718] Das Diktum des Altphilologen und Lehrers Nietzsches Friedrich Ritschls (1806–1876): „Besser methodisch irren, als unmethodisch d. h. zufällig das Wahre finden,“ ders.: Zur Methode des philologischen Studiums (Bruchstücke und Aphorismen) [Ende 1850]. In: ders.: Kleine philologische Schriften, Bd. V, Leipzig 1879, S. 19–32, hier S. 27, ist ein Nachläufer, der in der Philologiegeschichtsschreibung nicht wenig Karriere gemacht hat als Indiz für eine unbändige Methodensehnsucht der Philologie des 19. Jhs. Freilich erfolgt solches Indizieren ohne das erforderliche Kontextwissen, vgl. auch Lutz Danneberg: Altphilologie, Theologie und die Genealogie der Literaturwissenschaft. In: Handbuch Literaturwissenschaft. Hrsg. von Thomas Anz, Bd. III, Stuttgart, Weimar 2007, S. 3–25.
[719] Cicero, Tusc. 1, 17, 39: *Errare mehercule malo cum Platone* [...] *quam cum istis vera sentire.* – In einer Ilias-Scholie (Σ *Il.* 4.235) heißt es: Lieber mit Aristarch (um 310 – 320) zu irren, als mit Hermappias (1. Jh. v. Chr.) im Recht zu sein: *καὶ μᾶλλον π(ι)στέον ’Αριστάρχῳ ἢ τῷ ‘Ερμαππίᾳ, εἰ καὶ δοκεῖ ἀληθεύειν.*

Im Laufe der Zeit wird der Eigenname und die benannte Sache dieser Sentenz zu einer frei verfügbaren Variablen[720] und sie scheint dann eine ebenso sprichwörtliche wie bedingungslose Autoritätsgläubigkeit zum Ausdruck zu bringen, so dass sie der Autoritätstheorie, wie sie hier rekonstruiert wurde, eklatant zu widersprechen scheint. Doch der erste Anschein eines Widerstreits mit der Autoritätstheorie trügt – zumindest in den Fällen, die ich analysieren konnte. Es ist entweder uneigentlich gemeint – wenn nicht gar wie bei Erasmus im *Lob der Torheit* ironisch: Da sagt die personifizierte Torheit, dass sie es mit den gestandenen (scholastischen) Theologen halte, denn die Gelehrten gehen lieber mit diesen auf dem falschen Weg, als auf dem rechten mit den Dreizungenmenschen, also denjenigen, die die drei biblischen Grundsprachen beherrschen. Die Torheit benutzt, wenn sie das sagt, selbst eine griechische Wendung.[721] Häufiger noch erweist sich der Gebrauch dieser Sentenz im christlichen Mund als *kontrafaktisch*; denn sie verweist auf die in ihr nicht ausgesprochene göttliche Autorität, die für die Wahrheit steht und der man folgt, auch wenn die Imagination das anders zu formulieren scheint: Unverblümt bei Johann Amos Comenius (Komensky 1592–1670), wenn er sagt, er wolle „lieber unter der Führung Gottes, als unter der Führung des Aristoteles irren!“[722] Da das erstere nicht für einen Christen, schon gar nicht für Comenius, denkbar ist, können solche Imaginationen auch der Geltung der Autoritätslehre nicht widerstreiten. Einen ganz anderen Zungenschlag erhält dieses Adagium in Balthasar Graciáns (1601–1658) Aphorismensammlung *Oráculo manual y arte de prudencia*, wenn es heißt: „Besser mit allen ein Narr als allein gescheit.“[723]

---

[720] Nach Joachim Jungius (1587-1657) pflegte der Paduaner Professor Alessandro Massaria (1510-1598) zu sagen, dass er lieber mit Galen irren als mit anderen richtig denken wolle, vgl., vg. Id., Einladung zu Caspar Westermanns [1622-1688] Rede. In: Gaby Hübner, Aus dem literarischen Nachlaß von Joachim Jungius. Edition der Tragödie ‚Lucretia’ und der Schul- und Unversitätsreden. Göttingen 1995, S. 315-316: „Hinc nata est Alexandri Massariae Professoris Patavini temeraria asseveratio, qua se cum Galeno errare malle dictitabat, quam cum aliis rectè sentire.“

[721] Vgl. Erasmus: ΜΩΡΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ sive laus stultitiae [1515]. In: ders.: Ausgewählte Schriften, 2. Bd. Deutsche Übersetzung von Alfred Hartmann [...]. Eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Wendelin Schmidt-Dengler, Darmstadt (1975) 1995, S. 1–211, § 63 (S. 184): „Ego magnos, pingues, crassos, et vulgo probatissimos Theologos sequor, cum quibus magna pars doctorum errare, *νὴ τὸν Δία*, malit, quam cum istis trilinguibus bene sentire.“

[722] Comenius: Physicae ad lumen divinum reformatae Synopsis, Philodidacticorum et Theodidacticorum censurae exposita [1633, 1647, 1663]. In: Des Johann Amos Comenius Physik [...]. Hrsg., übersetzt und erläutert von Joseph Reber, Gießen 1896, S. 1–455, *Praefatio*, S. 37. Vgl. auch ebd., S. 116: „Ich mag lieber der wenn auch weniger richtig verstandenen Stimme Gottes folgen (nur wenn ich folge), als mich von den Zeugnissen meines Herrn der menschlichen Hirngespinste willen abreißen.“

[723] Gracián: Handorakel und Kunst der Weltklugheit [1647]. Deutsch von Arthur Schopenhauer. Mit einer Einleitung von Karl Voßler, Stuttgart 1967, 133 (S. 55).

Bei Luthers Imagination ist der *sensus literalis* im Blick auf seine Priorität gemeint, die bei grundsätzlicher Anerkennung freilich in Gestalt des *sensus judaicus* als *sensus carnalis* zu verwerfen sei, wenn er nicht zum *sensus christologicus* voranschreitet – wie es bei den Juden gerade nicht geschieht, aber auch bei bestimmten Christen nicht,[724] die dann ebenfalls der Vorwurf des *Judaisierens* trifft.[725] In der Geschichte der christlichen Exegese ist die (polemische) Abgrenzung vom *modus judaeus*, der lediglich *carnaliter* verfahrend, am *sensus literalis* insonderheit beim Alten Testament verhaftet bleibe, längst vorgeprägt – zumeist ist dann die Verwendung von *carnaliter intellegere*[726] oder *carnaliter interpretari*[727] (im Unterschied etwa zu *iuxta litteram*,[728] *iuxta historiam*[729] oder *secundum litteram intelligere*[730]) pejorativ und kündigt bereits an, dass der so bezeichnete *sensus literalis* nicht hinreichend oder sogar abzulehnen sei. Die Zuweisung des Schimpfworts des Judaisierens trifft schon im 16. Jahrhundert beispielswiese diejenigen, die mit der Ausdeutung bestimmter Stellen des Alten Testaments als *vestigia trinitatis* vorsichtiger gewesen sind – bekanntes Beispiel ist Aegidius Hunnius' (1550–1603) *Calvinus Iudaizans. Das ist: Jüdische Glossen und Verkehrungen/ mit welchen Johanns Calvinus die allertrefflichsten Sprüch und Zeugnujß der heyligen Schrifft von der heyligen dreyfaltigkeit/ von der Gottheit Christi [...] zu verfälschen sich nicht geschewet* hat von 1593.

Um abschließend zum Aspekt des Verlustes der kognitiven Funktion einer kontrafaktischen Imagination im Zuge einer veränderten epistemischen Situation überzuleiten, kann ich

---

[724] Mit Recht bemerkt Jerome Friedman: The Most Ancient Testimony: Sixteenth-Century Christian Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia, Athens 1983, S. 182: „This term [scil. Judaisieren] was often used as a catch all epithet to describe the religious views of all opponents no matter how incongrous the charge." Zur Geschichte dieser Bezeichnung auch Róbert Dán: „Judaizer" – the Career of a Term. In: Antitrinitarism, S. 25–34; ferner die Hinweise bei Martin Friedrich: Die evangelische Theologie des konfessionellen Zeitalters und ihre Sicht des Judentums. In: Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts. Hrsg. von Hartmut Lehmann und Anne-Charlott Trepp, Göttingen 1999, S. 225–242. – Der Ausdruck ist biblischen Urspungs: in *Gal* 2, 15: heißt es in der *Vulgata*: *iudaizare*, in der *Itala*: *iudaeisare*, die Kirchenväter haben *iudaisare*, in der griechischen Fassung steht: *ἰουδαΐζειν*, was so viel bedeutet, wie *jüdisch sprechen* oder *gesinnt* sein.

[725] Damit soll keine Verharmlosung der überaus heftigen Schriften des späten Luther gegen die Juden das Wort geredet sein; hierzu aus der Vielzahl der Untersuchungen Thomas Kaufmann: Die theologische Bewertung des Judentums im Protestantismus des späten 16. Jahrhunderts (1510–1600). In: Archiv für Reformationsgeschichte 91 (2000), S. 191–237.

[726] U. a. Hieronymus: Ep. 121, 10 (CSEL 56, S. 43).

[727] U. a. Hieronymus: Commentarii in Esaiam [408–410], 14, 2 (CCL 73, S. 166–167).

[728] U. a. Hieronymus: Commentarii in Hiezechielem [410–414], (CCL 75, S. 251).

[729] U. a. Hieronymus: Commentarium in danielem III (IV) [407] (CCL 75A, S. 808):

[730] U. a. Hieronymus: Tractatus in librum Psalmorum, 75, 13 (CCL 78, S. 54).

mir nicht versagen, das mit einer literarischen *Parodie* einer solchen Imagination der Vergegenwärtigung einzuleiten. Sie bietet Jonathan Swift (1667–1748) in *Gullivers Travels* und sie zeigt zudem, dass sich im Kleid einer singulären kontrafaktischen Imagination eine allgemeine epistemische Annahme verbergen kann. In der zweiten Reise (chap. VIII) wird es dem Erzähler ermöglicht, die Alten erscheinen zu lassen. Er wünscht Homer und Aristoteles zu sprechen samt ihrer Kommentatoren. Ein Geist, dessen Namen er nicht preisgeben will, flüstert ihm zu, dass die Kommentatoren sich in der Unterwelt von ihren Autoren so weit wie möglich entfernt aufhielten, eingedenk der Schande, sie so fürchterlich entstellt der Nachwelt überliefert zu haben. Doch das ist noch nicht die Pointe.

Der Erzähler wünscht sich bei Aristoteles noch Descartes und Gassendi hinzu, die ihre Systeme darlegen, und der große Philosoph gibt alle seine Irrtümer freimütig zu, da er sie nur auf Vermutungen gestützt habe, wie dies alle Menschen täten – dann kommt es: Aristoteles prognostiziert, dass auch diese neuen Lehren, so schmackhaft sie auch sein mögen, über lang oder kurz ebenso überholt sein werden wie seine eigenen; nicht zuletzt gelte das für solche Systeme, die mittels mathematischer Grundsätze bewiesen werden würden und ebenso nur Moden seien, die nach ihrer Zeit vergessen werden würden. Bei dieser kontrafaktischen Imagination wird deutlich, dass es hier nur vordergründig um die Imagination eines singulären Ereignisses geht, sondern um eine allgemeine epistemische Aussage.[731]

Bei Swift mag sich bereits etwas andeuten, das am Ende des 18. Jahrhunderts sichtbarer wird angesichts sich als ausgesprochene Selbstdenker verstehender Philosophen wie Kant, Fichte, Schelling oder Hegel: Offenbar macht ein Muster der kontrafaktischen Vergegenwärtigung – gleichgültig, mit welchem Namen man den des Aristoteles substituiert – in der

---

[731] In seinem ersten größeren Werk, Swift: A Tale of a Tub [1704], to which is added The Battle of Books and the Mechanical Operation of the Spirit. Hrsg. von A. C. Guthkelch und D. Nicol Smith, Oxford 1920, S. 166, heißt es bereits: „*Epicurus*, *Diogenes*, *Apollonius*, *Lucretius*, *Paracelsus*, *Des Cartes* [...] if they were now in the world, tied fast, and separate from their Followers, would in this our undistinguishing Age, incur manifest Danger of *Phlebotomy*, and *Whips*, and *Chains*, and *dark Chambers*, and *Straw*." Auf die Kritik Swifts an den Philosophen kann hier nicht eingegangen werden, zumal es nicht immer leicht ist zu entscheiden, wann er ‚parodiert' und wann nicht; im Blick auf Bacon scheint in *A Tale of a Tub* z. B. keine Parodie vorzuliegen, hierzu Ricardo Quintana: Two Paragraphs in *A Tale of a Tub*, Section ix. In: Modern Philology 73 (1975/76), S. 15–32; auch Jenny Mezciems: The Unity of Swift's *Voyage to Laputa*: Structure as Meaning in Utopian Fiction. In: Modern Language Review 72 (1977), S. 1–21, insb. S. 8–10; vgl. aber auch Brian Vickers: Swift and the Baconian Idol. In: The World of Jonathan Swift. Essays for the Tercentenary. Collected and Edited by B. Vickers, Oxford 1968, S. 87–128, sowie Hermann J. Real: „Bacon advanced with a furious Mien": Gulliver's Linguistic Travels. In: Vir Bonus Dicendi Peritus. [...]. Hrsg. von Beate Czapla et al., Wiesbaden 1997, S.345-387.

veränderten epistemischen Situation überhaupt keinen Sinn mehr, und so habe ich denn auch (bislang) kein einziges Beispiel gefunden.

Johann Jacob Brucker hingegen spricht von den Newtonianern als ‚Sekte' unter den Engländern, deren Mitglieder diesen (zwar) ‚großen Mann an die höchste Stelle setzten, (doch) nicht allein unter den Geometern, Mechanikern, Astronomen und Physikern, sondern sogar unter den Metaphysikern': „magnum virum non tantum inter geometras, mechanicos, astronomos, physicos, sed inter metaphysicos quoque summo loco ponunt, ne quid sectae suae desit, in quo cum contemtu aliorum gloriari possit".[732] Doch dem, würde er noch leben, widerspräche Newton, da er jegliche Metaphysik abgelehnt habe und nur seine Zuflucht in der Erfahrung genommen habe: „[...] metaphysicam si non plane contemsit, omnem tamen eius ratiocinandi modum neglexit, omnes hypotheses reiiciens, et ad experientiam solam confugiens."[733]

Das bedeutet indes nicht, dass solche kontrafaktischen Imaginationen trotz geänderter epistemischer Situation aussterben. Freilich macht sie das so situationslos, dass es zumeist kaum wert erscheint, sie über ihren schlichten und unzeitigen ‚rhetorischen' Charakter hinaus zu analysieren. Zwar kann es bei Fichte heißen: „Falls Jesus in die Welt zurückkehren könnte, so ist zu erwarten, das er vollkommen zufrieden seyn würde, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei preisete, oder überginge, und dies ist in der That das allergeringste, was von so einem Manne, der schon damals, als er lebte, nicht seine Ehre suchte, sondern die Ehre des, der ihn gesandt hatte, sich erwarten ließe."[734] Doch handelt es sich hierbei deshalb nicht um ein Gegenbeispiel, da sich die kontrafaktische Imagination nicht auf einen ‚Menschen' bezieht.

Nur erwähnt sei, dass die Imagination der Wiederkehr von Jesus Christus eine längere Geschichte besitzt. In seinem anonym erschienen Werk *Christianismi Restitvtio* schreibt Michel Servet: Wenn Christus heute käme, und wieder predigen würde, dass er Gottes Sohn sei, dann würden ihn unsere Sophisten erneut ans Kreuz schlagen.[735] Mit den Sophisten

---

732 Brucker: Historia critica philosophiae [...]. Tomi IV. pars altera, Lipsiae 1744, period. III, pars II. lib. II, cap. II, S. 646.

733 Ebd.

734 Fichte: Die Anweisung zum seligen Leben oder auch Religionslehre [1806, 1828], Sechste Vorlesung, (*Werke*, ed. I. H. Fichte, V. Bd., S. 397–580, hier S. 485).

735 (Servet): Christianismi Restitvtio [1553], S. 199: „Si Christus hodie veniens, iterum praedicaret, se esse filium Dei, iterum eum sophistae nostri crucifigerent."

meint Servet teilweise die scholastischen Theologen überhaupt, vor allem aber diejenigen, die aus seiner Sicht mit Spitzfindigkeiten das auseinandersetzen wollen, was sich in der Heiligen Schrift gerade nicht finde, nämlich eine bestimmte Sicht der drei Personen in einer – also der *articulis trinitatis*, einem Grundpfeiler der christlichen Glaubenslehre. Servets Aussage lässt sich in diesem Rahmen etwa so deuten: Diese scholastischen Sophisten würden, wenn er wieder käme, Christus nicht erkennen, weil seine Rede nicht mit ihrer Auffassung von dem, was Christus gesagt habe, übereinstimme. Diese Diskrepanz sei so groß, dass sie den wiedererstandenen Christus in gleicher Weise wie die damaligen Nichtchristen behandeln würden. Servets Botschaft lautet mithin: Wer eine bestimmte Auffassung der Trinität teilt, ist kein wahrer Christ, und die geradezu selbstverständliche Nagelprobe für jeden Christen ist Jesus Christus selber, und diese Nagelprobe würden die scholastischen Theologen aufgrund einer falschen Auffassung der Trinität nicht bestehen; sie würden den Herrn nicht erkennen.

Diese Verwendung einer kontrafaktischen Imagination gehört sicherlich zu den hinsichtlich ihrer kognitiven Funktion eher leicht zu durchschauenden Beispiele.[736] Das scheint für den gesamten, recht verbreiteten Typ solcher Imaginationen zu gelten. Sie sind vermutlich deshalb weithin verfügbar, weil sie auf einem gängigen Muster aufruhen: Es wird an etwas appelliert, das bei einer (bestimmten) Bezugsgruppe geteilt wird, und es enthält die Behauptung, jemand sei von diesem Gemeinsamen abgefallen. Das freilich ist nicht leicht zu erkennen: Erst wenn man das ursprünglich Gemeinsame heranzieht und es gleichsam sichtbar werden lässt, indem man es als Wiederkehr in die Gegenwart hineinimaginiert, wird diese Diskrepanz erkennbar. In dieser Hinsicht war die kontrafaktische Imagination der Wiederkehr des Herrn beispielsweise für alle die verwendbar, die in Konflikt mit der mehr oder weniger etablierten protestantischen Kirche standen und so ihre Forderungen nach Erneuerung und Umkehr formulieren konnten. Wichtig ist, dass die zweite Ankunft des Herrn nicht als eine Nahzeiterwartung zu deuten ist, also nicht als seine *tatsächliche* Wiederkehr in naher Zukunft oder am Ende der Welt, sondern eben als kontrafaktische Imagination, in der sich die Unzufriedenheit mit den Entwicklungen der Reformation ausdrückt.[737]

---

[736] Es lässt sich die eine oder andere Frage noch anschließen, etwa die, weshalb Servet in der früheren Präsentation seiner Auffassungen an einer parallelen Stelle nicht zu dieser Imagination greift, vgl. Servet: Dialogorvm de Trinitate Libri Dvo, s. l. 1532, A 2.

[737] Zu anderen Beispielen auch Ernst Benz: *Wenn Christus heute wieder käme* ... Zur Eschatologie des deutschen Spiritualismus. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte IV, 53 (1934), S. 492–541.

Fichte ist denn auch nicht wirklich eine Ausnahme angesichts des veränderten epistemischen Szenarios am Beginn des 19. Jahrhunderts: Man weiß um die Jahrhundertwende, dass es solche Imaginationen gegeben hat, doch ihre Wertschätzung und Verwendung findet sich nicht.[738] So heißt es bei Schelling in seinen *Ideen zu einer Philosophie der Natur*:

> Von jeher haben die alltäglichsten Menschen die größten Philosophen widerlegt, mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, dass so großen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren und dass so anerkannt-kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, dass sie vielleicht all das auch gewusst haben; denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? Viele sind überzeugt, dass Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher glaubt, dass selbst Leibniz, wenn er von den Todten auferstünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde [...].[739]

Was tritt an die Stelle der kontrafaktischen Imagination, die in der veränderten epistemischen Situation ihre Attraktivität verloren hat? Es ist die auf den ersten Blick *hermeneutische* Maxime des Besserverstehens eines Autors, als dieser sich selbst verstanden habe. Zwar spielt auch bei der Beanspruchung des Besserverstehens der Name eines Autors, einer Autorität, eine Rolle, gleichwohl geht es um *Texte.*

Ich behaupte nun, dass solche Imaginationen des Besserverstehens der Philosophen eine ähnliche Funktion erfüllen wie die alten kontrafaktischen Imaginationen der Vergegenwärtigung; denn das Problem des Selbstdenkers liegt nicht in der Erreichung der Wahrheit, sondern in der Anerkennung der eigenen Wahrheitsansprüche durch die anderen, sich in gleicher Weise als Selbstdenker Verstehenden. Durch dieses neue Muster der Imagination werden *fremde Texte* zu virtuellen Zeugen für den *eigenen* Wahrheitsanspruch. Zwar können die toten Autoritäten (und ihre Texte) sich gegen ein solches Besserverstehen nicht wehren, aber die Lebenden: Man kann sich vorstellen, wie wenig es Kant zusagte, als ihm Fichte geradezu drohte, ihn notfalls besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat.

Alles spricht dafür, dass eine Maxime des Besserverstehens tatsächlich erst am Ende des 18. Jahrhunderts vertreten wird, und zwar dann gleich in zwei miteinander unvereinbaren Ausprägungen, die sich mit den Namen Kant und Schleiermacher verbinden lassen. Die getrennte Ausformung dieser beiden unterschiedlichen Maximen ist eine sehr komplizierte Ge-

---

738 Selbstverständlich bleibt die traditionelle Autoritätstheorie noch in Geltung, und man weiß sogar, dass sie auf kontrafaktischer Imagination beruht – nur ein Beispiel: Lichtenberg (*A* 136): „Andere Sätze für wahr zu halten zwingt uns oft die Versicherung solcher Menschen, die in der Sache viel gelten, *und jeder Mensch würde das glauben, der sich in eben den Umständen befände*."

739 Schelling: Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797] (Sämmtliche Werke, Erste Abth. 2. Bd., S. 1–344, hier S. 19).

schichte, die ich hier nicht darlegen kann.[740] Beide unterscheiden sich voneinander grundlegend in der Hinsicht, *was* jeweils besser zu verstehen ist und *wie* dieses bessere Verständnis autorisiert wird. Bei Schleiermacher findet sich eine Reihe von Formulierungen dieser Maxime, die durchweg in die gleiche Richtung weisen. Bei ihm bezieht sich das Besserverstehen nicht zuvörderst auf den Text, sondern auf die Real-Analyse. Das, was ihm vorschwebt, ist der Übergang zu einer ‚Nach-Construction' (anhebend mit dem ‚Keimentwurf'), die so sehr die individuellen Momente herausarbeitet, dass sich der Text in seinen individuellen Zügen erneut erzeugen respektive nachkonstruieren lässt – etwas zugespitzt: Die höchste Form des Verstehens ist (wie gesehen), wenn man den zu verstehenden Text in seiner Entstehungsgeschichte so analysierend erkennt, dass man (prinzipiell) die Mittel zur Hand hat, um ihn selbst zu erzeugen, zu ‚synthetisieren'. Das selbst ist notwendig ein kontrollierter bewusstseinsmäßiger Akt und unterscheidet sich in der Regel hierin von dem des produzierenden Autors, auch wenn in beiden Fällen idealiter dasselbe entsteht – das meint das Besserverstehen bei Schleiermacher. Wenn man so will, dann betrifft diese Art des Besserverstehens die *Genese* eines *Textes*.

Bei Kants Maxime stellt sich das anders dar. In der Einleitung zu seiner Übersetzung platonischer Dialoge heißt es bei Schleiermacher angesichts der „Mißverständisse", denen sich die Dialoge ausgesetzt sehen, dass noch „Unsicherheit" auch der „besten Erklärer über die Absichten einzelner Platonischer Werke" bestehe und dass „auch bei allen besseren Ansichten ein vollständiges Verstehen noch nicht überall zum Grunde gelegen" habe. Vor diesem Hintergrund nun erscheint ihm „jene Zufriedenheit etwas unreif zu sein […], welche behauptet, wir könnten den Plato jetzt schon besser verstehen, als er sich selbst verstanden habe, und dass man belächeln kann, wie sie den Platon, welcher auf das Bewusstsein des Nichtwissens einen solchen Wert legt, so unplatonisch suchen will".[741] Es scheint nicht zu kühn, diese abwertenden Bemerkungen (auch) auf Kant zu beziehen und als einen Hinweis zu werten, dass Schleiermacher sich des Unterschieds beider Maximen bewusst gewesen ist, damit aber nicht unbedingt des *Grundes* für den Unterschied.

Kant bekundet angesichts der Ideenlehre Platos, „daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräch, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er

---

740 Hierzu und zum Folgenden Danneberg: Besserverstehen.

741 Schleiermacher: Einleitung [1804]. In: ders.: Über die Philosophie Platons, Hamburg 1996, S. 21–69, hier S. 29.

sich selber verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch seiner eigenen Absicht entgegen redete oder dachte“.[742] Auf den ersten Blick scheint es sich um eine vergleichsweise moderate Fassung des Besserverstehens zu handeln, um ein nur ‚kritisches‘ Besserverstehen – wie das denn auch immer wieder in der Forschung vorgetragen wird. Ziel scheint weiterhin zu sein, die Absicht des Autors zu verstehen, und *kritisch* in dem Sinn, wie man es etwa bei Aristoteles in der *Eudemischen Ethik* formuliert finden konnte: „Denn jeder Mensch trägt etwas in sich, was in Beziehung steht zur Wahrheit; dies muß man zum Ausgangspunkt nehmen und auf diese oder jene Weise überzeugende Argumente für unser Problem aufzeigen. Denn aus den Meinungen, die zwar zutreffend, aber nicht präzise (von den Menschen) vorgebracht werden, wird sich im weiteren Verlauf dann auch das Präzise einstellen, indem man jeweils für die üblichen ungeordneten Meinungen das klarere Wissen bekommt“.[743] Zudem spielt Kant auf ein traditionelles hermeneutisches Mittel an, nämlich den Vergleich mit anderen einschlägigen Stellen des Autors, so dass zumindest der Eindruck entsteht, als sei sein Besserverstehen in Verbindung mit einem Prinzip der *analogia doctrinae* zu sehen: Bestimmte Stellen oder Ausdrücke des Autors sind unklar oder mit bestimmten anderen Stellen nicht in Harmonie.

Daher scheint es sich bei Kant (zumindest an dieser Stelle) um eine *wohlwollende* (Über-)Interpretation zu handeln. Eine Interpretation, welche die *intentio auctoris* in der Sache übersteigt, übersteigt sie in dem Sinn *wohlwollend*, dass dem Autor *allein* ein kognitiver Defekt oder ein solcher seiner Darstellung zugesprochen wird, aber keine anderen. Aber ist das alles? Das, was bei Kants Besserverstehen konzeptionell vorliegt, erkennt man, wenn es auf die Unterscheidung zwischen der Wahrheit einer Interpretation (*formalis veritas sermonis*, *interpretatio vera*, *interpretatio textualis*) und der Wahrheit des Sinns (*veritas objectiva*, *interpretatio realis*, *veritas sensus*) bezogen wird. Im Rahmen der Wahrheit des Sinns kennt man schon immer Texte, die ihre Argumentationen und Wissensansprüche suboptimal darbieten und die man dementsprechend beurteilt – ohne dass man meinte, sie oder ihre Autoren besser verstehen zu können oder müssen. Da die Intention Platons, die Kant annimmt, ganz wesentlich auf der Unterstellung beruht, man spreche von einer gemeinsamen Sache, liegt die Frage nach der Funktion der Zusammenziehung der *interpretatio realis* mit der *interpretatio textualis* nahe. Eine Antwort könnte in der Bewahrung autoritativer Texte bestehen, orientiert etwa an dem seit dem Mittelalter herrschenden Gedanken *exponere reverenter* oder

[742] Kant: KrV, A 314/B 370.
[743] Aristoteles: Eud. Eth., I, 6 ($1216^{b}32–35$).

pie interpretari, eine andere – im vorliegenden Zusammenhang interessanter, weil meines Erachtens Kant zuschreibbar – in der Lancierung der eigenen Wissensansprüche.

Man deutet Kants Aufnahme der Formulierung des Besserverstehens nicht richtig, wenn man sie (nur) als ein ‚kritisches' Besserverstehen begreift. Es handelt sich in einem eminenten Sinn um ein überbietendes Verstehen, das den sachlichen Konflikt hinsichtlich (philosophischer) Wissensansprüche durch eine harmonisierende Interpretation der konfliktträchtigen Texte zu lösen versucht. Das ist freilich in gewisser Weise längst gängig, wenn es darum geht, die mitunter als *diversa*, aber auch als *adversa* erscheinenden *verba* zur *concordantia auctoritatum* zu führen und damit nicht zuletzt zur Legitimation eigener Wissensansprüche. Genau dieses Vorgehen stellt sich nach einem Diktum des frühen Kant dar als Ausdruck der Integrität menschlicher Vernunft: „Es heißt gewissermaßen die Ehre der menschlichen Vernunft verteidigen, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereiniget und die Wahrheit, welche dieser ihre Gründlichkeit niemals gänzlich verfehlet, auch alsdenn herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen."[744] Unter seinen *Reflexionen* zu Georg Friedrich Meiers (1718–1777) *Vernunftlehre* mit Blick auf die Ausführungen zu den „gelehrten Schriften" findet sich denn auch die folgende: „Den Autor zu seinem Vortheil auslegen, weil er selbst nicht sprechen kann. Der Zweck ist Vernunft und ihr Wachsthum."[745]

Es ist aber keine Re-Interpretation, die sich als Wiedergabe der Intention des Autors, der mens auctoris, verstehen lässt, sondern es ist die Korrektur im Namen der Vernunft: Kants Besserverstehen ist das Selbstgespräch der Vernunft. Der Autor befindet sich nicht in Übereinstimmung mit sich selbst (und das heißt: mit der Vernunft), und der Philosoph schlichtet das anhand der (seiner) Philosophie. Kant steht mit dieser Form des Besserverstehens am Ende des 18. Jahrhunderts nicht allein – besser versteht man freilich nur selbst. Mit einem Wort: Geht es Schleiermacher mit seiner Maxime des Besserverstehens um die Genese von Texten, so geht es Kant und anderen Philosophen bei einer solchen Maxime um die Geltung von philosophischen Wissensansprüchen.

Ich kann hier nicht auf den Problemhintergrund eingehen, der für solche Auffassungen wie der Nachkonstruktion und das Besserverstehen bei Schleiermacher wichtig ist – in einem

---

744 Kant: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung und Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben [...1746]. In: ders.: Werke [...]. [Bd. I], Darmstadt 1960, S. 1–218, hier § 125, A 194 (S. 180).

745 Kant: R 3476 (Akademie-Ausgabe, XVI, S. 861).

Wort[746]: Es sind die Zweifel am traditionellen Modell des Verstehens nach dem *ordo inversus* sowie seine Absicht, diesen *ordo inversus* durch die Übertragung des philosophischen Modells auf die Textinterpretation allerdings als Real-Analyse und Real-Synthese zu retten, so dass das Kriterium für die richtige Interpretation die Probe im Rahmen des *ordo inversus* bewahrt bleibt: also etwas zu zerlegen und dann es wieder aus dem Zerlegten entstehen zu lassen. Zumindest bei Schleiermacher bildet das den Hintergrund für seine kontrafaktische Imagination des Sich-Hinein-Versetzens.

Wenn es heißt, dass es das „Wichtigste", aber auch „(das Schwerste)", sei „sich in's Alterthum liebevoll hineinzuleben u. die Differenz zu empfinden"[747] – wie Nietzsche der *opinio communis* folgend eröffnet[748] – bestehen Ähnlichkeiten zu der genannten älteren kontrafaktischen Imagination der Vergegenwärtigung darin, dass beide zeitüberspringend sind: Mit der älteren kontrafaktischen Imagination werden die Alten zu Zeitgenossen gemacht, während man bei der des Hineinversetzens versucht, sich selber zum Zeitgenossen der Alten zu machen. Der Philologe müsse sich ‚dem auf gewisse Weise ähnlich machen, das er auffassen will' – wie eine der zahlreichen Formulierungen in scheinbarer Anlehnung an den alten Grundsatz *simile simili cognosci* lautete.[749] Nun ist das oftmals nicht in dem Sinn zu verstehen, dass man gleichsam an die Stelle des fremden Autors tritt – auch das konnte gemeint sein. Aber zumeist sind die „realen Verhältnisse", unter denen eine „Mitteilung" erfolgt, gemeint, „deren Kenntnisse bei denjenigen vorausgesetzt wird, an welche sie gerichtet sind. Um eine Mitteilung zu verstehen, muss man sich in diese Verhältnisse hineinversetzen"[750] – wie es bei August Boeckh heißt.

---

746 Vgl. Danneberg: Schleiermacher und die Hermeneutik.

747 Nach Nietzsche: Encyclopädie der klassischen Philologie und Einleitung in das Studium derselben [1870/71] (Kritische Gesamtausgabe, II. Abt. 3. Bd., S. 341–437, hier S. 368), sei das „Wichtigste" und „(das Schwerste), sich ins's Alterthum liebevoll hineinzuleben u. die Differenz zu empfinden."

748 Vgl. ebd. (S. 358): „[...] nur aus Liebe entstehen die tiefsten Einsichten". Auch S. 390 und S. 393. Um „die Dinge ernst u. groß [...] betrachten zu können" müsse sich der Philologe aus der Gegenwart bewegen, um sich selbst „an dem Alterthum" zu „erziehen"; das freilich geht nicht durch einen „Sprung in's Blaue", so „kommt niemand in's Alterthum" (KGW III/2, S. 178), hierzu auch Danneberg: *Ad-personam*-Invektive.

749 Bei Dionysios von Halikarnaß (1. Jh. v. Chr.) *Περὶ μιμήσεως*, Fr. 6 (*Opuscula* II, S. 202, ed. Usener-Rademacher), heißt es z. B., dass die Seele des Lesenden durch die anhaltende Beobachtung sich die Ähnlichkeit mit dem literarischen Vorbild aneigne (*οὐκέτι φευκτέον ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧα ἕτεροι πρότερον εἰρήκασιν, ἀλλ' ἄμεινον ἐκείνων εἰπεῖν πειρατέον*).

750 Boeckh: Encyklopädie [1877], S. 82.

Die hermeneutische Grundlage für die kontrafaktische Imagination bildet die um die Wende zum 19. Jahrhundert sich weitgehend auch in der Bibelphilologie durchsetzende Auffassung zu dem, was sich als *Bedeutung* einem Text zuschreiben lässt: Danach bemisst sich seine Bedeutung an dem, was sich dem Autor *sowie* seinen ersten Lesern (*sensus auctoris et primorum lectorum* oder *auditorum*) zuschreiben lässt[751] – so nennt noch Boeckh als „wichtigen Kanon der Auslegung“: „*man erkläre nichts so, wie es kein Zeitgenosse könnte verstanden haben*.“[752] Es kann hier nicht die Geschichte erzählt werden, wie angesichts eines solchen Bedeutungskonzepts die Hoffnung auf eine überzeitliche, im Neuen Testament niedergelegte, sich an alle richtende theologische Botschaft wie Schnee in der Sonne zu schmelzen droht – eine Hoffnung, die sich dann auf die Literatur richtet und noch immer eine stattliche Gemeinde hat.

Das, was die kontrafaktische Imagination neben dem exorbitanten Wissenserwerb meint, ist das bewusste Absehen von Wissen – oder wie es Friedrich August Wolf formuliert: „um eine als unendlich erscheinende Menge fremder Formen in uns aufzunehmen, dazu wird es notwendig, unsere eigenen nach Möglichkeit zu vertilgen, und gleichsam aus dem ganzen gewohnten Wesen herauszugehen.“[753] Eine „Leichtigkeit der Seele“[754] sowie eine „lebhafte Phantasie“[755] sollte der Philologe besitzen, um sich anhand seiner historischen Kenntnisse „schnell in fremde Gedanken einzustimmen“[756] und „sich in den Kreis [...zu] versetzen, worin die Verfasser schrieben“.[757] Und so findet sich denn auch bereits bei Wolf der Gedanke der Verbindung von Imitation und Verstehen: „Denn nur die Fertigkeit nach der Weise der Alten zu schreiben, nur eigenes productives Talent befähigt uns, fremde Productionen gleicher Art ganz zu verstehen.“[758]

Im Unterschied zur älteren kontrafaktischen Imagination der Vergegenwärtigung, bei der es keines *speziellen* Wissens bedurfte, musste man bei der des Sich-Hinein-Versetzens so-

---

751 Hierzu auch Danneberg: Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext.

752 Boeckh: Encyklopädie [1877], S. 106; noch einmal wiederholt S. 121: „In der Regel nämlich darf, auch wo es der grammatische Sinn zuläßt, durch die historische Interpretation *nicht mehr in die Worte gelegt werden, als die, an welche der Autor sich wendet, dabei denken konnten*.“

753 Wolf: Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth (Museum der Alterthums-Wisssenschaft. Erster Band). Berlin 1807, S. 91–92.

754 Wolf: Vorlesung über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft [gehalten ca. 1798]. Hrsg. von J. D. Gürtler, Bd. 1, Leipzig 1831, S. 273.

755 Ebd., S. 284.

756 Ebd., S. 273.

757 Ebd., S. 283.

758 Wolf: Darstellung, S. 42; auch S. 37–38.

wohl ein bestimmtes Wissen erwerben als auch von einem bestimmten Wissen absehen: Das erste ist mühsam, das zweite erfordert, dass man sich – gegen seine eigene Wirklichkeit – so zu modellieren vermag, dass man ein bestimmtes Wissen in einer bestimmten Konstellation, etwa als wissenschaftliche *persona*, (anhaltend) unter Kontrolle hält. Wenn sich das Irreführende in der Formulierung bannen ließe, dann läßt sich sagen: Im Zuge der kontrafaktischen Imagination bildet der Philologe aus sich eine Experimentalapparatur, um die Vergangenheit bei Isolierung bestimmter Einflussfaktoren zu erkennen – vielleicht der letzte, der das noch gesehen hat, ist Wilhelm Dilthey gewesen, wenn auch mit stärker psychologisierender Akzentsetzung: „Indem nun aber der Ausleger seine eigne Lebendigkeit gleichsam probierend in ein historisches Milieu versetzt, vermag er von hier aus momentan die einen Seelenvorgänge zu betonen und zu verstärken, die anderen zurücktreten zu lassen und so eine Nachbildung fremden Lebens in sich herbeizuführen.“[759]

Beide kontrafaktischen Imaginationen, die ältere wie die jüngere, stiften Zeitgenossenschaft, doch die eine ist nicht allein wissenssensibel, sondern bietet zugleich die Voraussetzung für einen *ethischen* Umgang mit dem Gegenstand des Erkennens: Bei Abwesenheit des Autors steht der Willkür gegenüber dem Text niemand mehr im Weg, wenn nicht der Interpret selbst und seine Imagination der Selbstdisziplinierung: Es handelt sich mithin um die Imagination der Anwesenheit bei eigener Versetzung in die Vergangenheit. Selbstverständlich haben die Philologen bestenfalls davon geträumt: Aber das, was die kontrafaktische Imagination ausdrückt, ist der Versuch, *sich selbst zu binden, als könnte es eintreten*.

9. Kurzer Blick auf kontrafaktische Imaginationen des Typs ‚wäre noch am Leben' am Ende des 19. und im 20. Jahrhundert

Neun herausgegriffene Beispiele.[760]

(I) Ludwig Goldschmidt (1853–1923) stellt in seiner Auseinandersetzung mit der Kritik Hermann von Helmholtzs an Kants Raumvorstellung die Frage: „Wie würde Kant, wenn er

[759] Dilthey: Die Entstehung der Hermeneutik [1900] (Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 317–338, hier S. 330).

[760] Vgl. auch Hans Larsson, Intuition. Einige Worte über Dichtung und Wissenschaft. Jena 1926, S. 6: „Wenn ein Shaekespeare in usneren tagen auferstünde, würde er den Wunsch hegen, eigen Psychologie schreiben zu könen.“

heute unter uns lebte, über die Raumfrage urteilen?“[761] Es dürfte sich hierbei schlicht nur um eine rhetorische Frage handeln, denn nahegelegt wird, er hätte den Raumbegriff Riemanns angefochten, und so weiter. Helmholtz bestimmt das Sich-Vorstellen: „[U]nter dem viel gemißbrauchten Ausdrucke ‚sich vorstellen‘ oder sich ‚denken können, wie etwas geschieht‘ verstehe ich – und ich sehe nicht, wie man etwas Anderes darunter verstehen kann, ohne allen Sinn des Ausdrucks aufzugeben –, daß man sich die Reihe der sinnlichen Ausdrücke ausmalen könne, die man haben würde, wenn so etwas im einzelnen Falle vor sich ginge.“[762]

(II) Das zweite Beispiel zeigt, dass man sich der Faszination bestimmter kontrafaktischer Imaginationen selbst dann nicht entziehen kann, wenn man sie bei anderen heftig kritisiert. Das Beispiel bietet Otto Zöckler in einem Kepler-Aufsatz. Zöckler bemühte sich im 19. Jahrhundert um die Verbindung von Theologie und den sich entwickelnden Naturwissenschaften, dabei oftmals letzteren gegenüber nicht unkritisch. Gleich am Beginn seiner Imagination heißt es:

> Wir gestehen, uns nur ungern in Betrachtungen, oder auch in eine Kritik von Betrachtungen, wie die hier dargelegten, einzulassen; denn der Versuch, angeben zu wollen, was wohl Kepler sagen und welche Partei er ergreifen würde. Wenn er dermalen unter uns lebte, erinnert nur allzu lebhaft an die bis zum Ekel oft wiederholten Expectorationen einer gewissen Sorte von Theologen, welche sich erstaunlich viele Mühe geben mit der Darlegung dessen, was wohl Luther sagen und auf welche Seite er sich stellen würde, falls es ihm vergönnt wäre, das helle Sonnenlicht der Jetztzeit zu schauen.

Gleichwohl fährt er fort, allein von einer genaueren „Erörterung dieses leidigen Themas abzusehen“, dass man „immerhin [...] soviel mit bester Zuversicht habehaupten“ könne,

> daß Kepler, falls es ihm obläge, unter den naturwissenschaftlichen und religiösen Parteien der Gegenwart Stellung zu nehmen, sich sicherlich *nicht* auf die Seite der theologischen Fortschrittler, der Materialisten und Atheisten schlagen würde, deren Denkweise seiner in Gott gegründeten glaubensvollen Weltansicht gleicherweise, wie dem idealistischen Hochfluge seiner kosmophysischen Spekulation und seiner von Gemüth und Phanatsie gleicherweise wie vom berechenenden Verstand geleitetetn Forschungsmethode so von Grund aus wiederstreitet.[763]

Und so geht es dann eine halbe Seite weiter.

(III) Angesichts der neueren Entwicklung der physikalischen Theoriebildung fragt Paul Volkmann (1856-1938), in der Zeit theoretischer Physiker an der Universität Königsberg:

---

[761] Goldschmidt: Kant und Helmholtz, Hamburg/Leipzig 1898, S. vii

[762] Helmholtz: Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome [1870]. In: ders.: Schriften zur Erkenntnistheorie. Kommentiert von Moritz Schlick und Paul Hertz [1921]. Hrsg. von Ecke Bond, Wien/New York 1998, S. 15–39, hier S. 18

[763] Zöckler, Johann Kepler als Christ und Naturforscher. In: Der Beweis des Glauebns. Monastschrift zur Bwegründung uind Vertheidigung der christlichen Wahrheit 8 (1872), S. 155-171, hier S. 168.

„Würde Kant auf Grund des heute vorliegenden Materials der mathematischen und physikalischen Wissenschaften der Gegenwart in gleicher Weise zur Metaphysik fortschreiten und seine Kritik der reinen Vernunft schreiben können, wie er es auf Grund der Mathematik und Physik seiner Zeit getan hat? Diese Frage ist nicht unwichtig, [...].“[764] Seine Antwort lautet *nein*.

(IV) In seinem für die spätere evolutionäre Erkenntnistheorie programmatischen und überaus einflussreichen Aufsatz *Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie* hat Konrad Lorenz versucht, Kants *Apriori* als ein *biologisches Aposteriori* aufzufassen un seine Entstehung gedeutet durch den Hinweis auf die ‚Arterhaltung'. In diesem Zusammenhang kommt er am Ende seiner mit zahlreichen Bildern und Metaphern durchwobenen Darlegung zu der Frage[765]: „Was würde Kant auf alledem sagen? Würde er unsere völlig natürliche Deutung der für ihn außernatürlichen Gegebenheiten der menschlichen Vernunft als jene Profanierung des Heiligsten empfinden, die sie in den Augen der meisten Neukantianer ist? Oder würde er sich angesichts des Entwicklungsgedankens, der ihm manchmal so nahe zu liegen schien, mit unserer Auffassung befreundet haben, daß die organische Natur kein amoralisches, von Gott verlassenes Etwas, sondern in allem ihrem schöpferischen Entwicklungsgeschehen grundsätzlich ebenso ‚heilig' ist wie in den höchsten Leistungen dieses Geschehens, in Vernunft und Moral des Menschen? Wir sind geneigt, dies zu glauben, denn wir glauben, daß die Naturforschung nie eine Gottheit zerschlagen kann, sondern immer nur die tönernen Füße eines von Menschen gemachten Götzen.“[766]

(V) Von Max Planck wird die Anekdote erzählt, er habe imaginiert: „Wenn ein Physiker oder Astronom des vorigen Jahrhunderts sich plötzlich versetzt sähe in eine Vorlesung seines Kollegens im Ablauf des 20. Jahrhunderts, der würde sich den Vortrag eine Zeit anhören, dann mit allen Zeichen des Entsetzens aus dem Hörsaal stürzen zur nächsten Telephonzelle

---

[764] Volkmann, Kant und die theoretische Physik der Gegenwart. In: Annalen der Philosophie und philosophischen kritik 4 (1924), S. 42-68, hier S. 67

[765] Lorenz, Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. In: Blätter für Deutsche Philosophie 15 (1941/42), S. 94–125; das Bild der Zahl als Schaufel, das ‚Baugerüst' verwendet zur Charakterisierung von Wissenschaft, Sicht des Apirorischen als ‚Schachtel' oder ‚Instrument', usw.

[766] Ebd., S. 124/125. – Zur Kritik des mangelnden Verständnisses der Apriorität bei Kant zudem Helmut Holzhey, Genese und Geltung. Das vernunftkritische Resultat einer Kontroverse zwischen biologischer und kantianischer Erkentnnistheorie. In: Studia Philosophica 42 (1983), S. 104-123, insb. S. 106.

und die Irrenanstalt anrufen wegen akuten Wahnsinnsausbruches des Vortragende.“[767] Ich versage mir wie bei den vorangegangenen Exempeln ein Kommentieren, auch nicht zur ‚Telefonzelle‘ und ergänze das nur mit dem Hinweis, dass es bei einem der namhaftesten Mediziner des 17. Jhs., Thomas Bartholin (1616–1680) heißt, dass das anatomische Wissen so immens angewachsen sei, dass die Alten, stiegen sie aus der Unterwelt wieder hervor, angesichts der gegenwärtigen Anatomischen Theater sich in eine fremde Welt versetzt fühlten: „Creuit in immensvm Anatomes scientia, & si ueteres ab Orco reuocati Theatris nostris Anatomicis introdvcerentvr, in alivm terrarravm orbem se cererederent delatos, [...].“[768]

(VI) In Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* findet sich eine ähnliche Imagination, allerdings im Rahmen seiner übergreifenden (prognostischen) Theorie des Entstehens und Verfalls gegeneinander völlig abgeschlossener Kulturen: „Ein feiner Kopf aus der Zeit des Archimedes würde nach gründlichem Studium der modernen theoretischen Physik versichert haben, es sei ihm unbegreiflich, wie jemand so willkürliche, groteske und verworrene Vorstellungen als Wissenschaft und noch dazu als notwendige Konsequenzen der vorliegenden Tatsachen ansprechen könne. Wissenschaftlich gerechtfertigte Folgerungen seien viel mehr – und er würde seinerseits auf Grund derselben ‚Tatsachen’, der mit seinem Auge gesehenen und in seinem Geist gestalteten Tatsachen nämlich, Theorien entwickelt haben, denen unsre Physiker mit erstauntem Lächeln zugehört hätten.“[769] Zu Spenglers Imagination: „die moderne Mathematik ein Meisterstück des abendländischen Geistes – wahr allerdings nur für ihn – wäre Plato als lächerliche und mühselige Verirrung auf dem Wege erschienen, der wahren Mathematik, der antiken natürlich beizukommen“, findet sich eine Gegenimagination bei Werner Trauthan: „Hätte Spengler Archimedes statt Plato als Vertreter antiker Mathematik gewählt, so wäre die Unbegründetheit seiner Behauptung sofort evident geworden, denn darüber, daß Archi-

---

[767] Zitiert nach Joseph Meurers, Rationalität und Irrationalität in der Naturwissenschaft der Gegenwart. In: Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen. Hrsg. von Leo Scheffczyk, Freiburg/-München 1989, S. 449–466, hier S. 449.

[768] Bartholin, Dubia anatomica de lacteis theoreticis et an hepatis funus imutet medendi metodum [1653]. In: ders.: Opuscula nova anatomica de lacteis thoracicis et lymphaticis vasius, Francofurti 1670, sep. pag., cap. V, S. 141.

[769] Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte [1917]. 1. und 2. Bd. Neubearbeitung. München 1923, Bd. I, S. 485.

medes den Grundgedanken des calculus summatorius von Leibniz sogleich erfaßt haben dürfte, besteht wohl kein Zweifel.“[770]

(VII) Im Rahmen der forcierten Bewegung eines Neothomismus findet sich die kritische Stimme des katholischen Philosophen (und Theologen) und des damaligen Privatdozenten Johannes Hessen (1889-1971).[771] Er analysiert die Ideen des Thomas von Aquin und seiner Anhänger in einem Werk *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin*, das zu heftigen Reaktionen geführt hat. Das erste Blatt vor dem Text trägt das Motto *Amicus mihi Thomas, sed magis amica veritas*, und das Werk schließt mit *Veritas praevalebit*. Die *Amicus*-Sentenz selber ist dem Aquinaten nachgebildet, der sie selbst wiederum Aristoteles nachgebildet hat[772]: In ihr kommt *in nuce* die traditionelle Autoritätstheorie zum Ausdruck.[773] Auf die einzelnen Kritikpunkte braucht hier nicht eingegangen zu werden. An dieser Stelle allein interessant ist, dass Hessen sein Buch mit einer kontrafaktischen Imagination beendet. Zuvor hatte er sich die Frage sich gestellt, inwiefern die Darlegungen des Aquinaten nach sechshundert Jahren noch zufriedenstellend seien:

> Wenn er [scil. Thomas von Aquin] wiederkäme, würde er ganz gewiß keine thomistische Metaphysik dozieren und auch keine ‚Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquin‘ schreiben! Er würde vielmehr mit aller Pietät gegen die Leistungen Früherer und doch in voller Freiheit und Selbständigkeit aus der gegenwärtigen Problemlage heraus eine neue Synthese von philosophischem Wissen und religiösem Glauben, von Philosophie und Christentum versuchen. Freilich würde er dann vielleicht doch mehr als zu seiner Zeit als ‚der große Neuerer dastehen, gegen den die Anhänger des Alten offen oder versteckt ihre Pfeile richten‘ [...]. Aber das würde ihn nicht abhalten, in diesem Geisteskampfe seinen Mann zu stehen, eingedenk des Wortes: *Veritas praevalebit*![774]

---

[770] Werner Trauthan, Mathematisches Denken und allgemeine Kulturentwicklung. In: Unterrichtsblätter für Mathematik und Naturwissenschaften 36 (1930), S. 246-250, hier S. 248.

[771] Zu ihm vor allem Christoph Weber, Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889-1971): Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus. Frankfurt/M. 1994, ferner Hubertus Mynarek, Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses. München/Paderborn/-Wien 1963. Zu einer allgemeinen Eindordnung Lydia Bendel-Maidl, Tradition und Innovation. Zur Dialektik von historischer und systematischer Perspektive in der Theologie. Am Beispiel der Transformation in der Rezeption des Thomas von Aquin im 20. Jahrhundert. Münster 2004, zu Hessen: S. 145-153.

[772] In der fast dreißig Jahre späteren erneuten Aufnahme des Themas und Auseinandersetzung mit seinen Kritikern in Hessen, Thomas von Aquin und wir. München/Basel 1955, findet sich die Sentenz ebenfalls vor dem Text, nun aber auch noch an seinem Ende.

[773] Zu dieser Sentenz L. Danneberg, Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers: das Lesen im *liber naturalis* und *supernaturalis*. Berlin/New York 2003, Kap. X.

[774] Hessen, Die Weltanbschauung des Thoams von Aquin. Stuttgart 1926, S. 167. – Auch Jacques Maritain wartet gleich mit einer zweifachen Imagination auf, die sich beliebig fortführen lässt, in dem der Aquinate immer das vertritt, was man selbst für richtig erachtet, dabei aber zugleich immer an dem, was man sich konstant wünscht, festhält, vgl. Id., Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit [Humanisme intégral: problémes temporels et

Das ist nicht weit entfernt von den entsprechenden kontrafaktischen Imaginationen – sagen wir des 16. oder 17. Jahrhunderts –, beinhaltet freilich auch dieselben Probleme.[775]

(VIII) Das achte Beispiel stammt aus einem der gängigen Texte, die neue Konzepte mit großartigen und vollmundigen Versprechen einführen, von denen man schon jetzt weiß, dass sie diese Versprechen nicht erfüllen werden; in einem seiner zahlreichen Darbietungen, die das Konzept des ‚blending' andienen sollen, heißt es im Blick auf die ‚klassische Rhetorik' und ‚modern cognitive studies' bei Mark Turner: „If Aristotle were alive today he would be studying this research and revising his work accordingly." Wenn man meinte, es handle sich um eine ideengeschichtlich gesättigte, selbstironische Anspielung, so irrt man; dem Verfasser ist bei seiner kontrafaktischen Imagination nicht nur nicht klar, in welcher Tradition er sich stellt – „On the other hand, in the scenario of the living historical Aristotle as he engaged in his own research, he is unaware of modern cognitive study and certainly uninfluenced by it. But in the blend we have a conception of Aristotle aware of modern studies and revising his ideas under their influence. This is a new conception, a construction of meaning that is emergent in the blend."[776] Die nachfolgenden Darlegungen bestehen bei Turner aus der Umschreibung von Trivialitäten mittels einer neuen Worthülse – nur gut, dass das Aristoteles nicht lesen musste, und man möchte zu einer kontrafaktischen Imagination im Rahmen

---

spirituels d'une nouvelle chrétienté, 1936]. Heidelberg 1950, S. 165: Wenn der hl. Thomas von Aquino zur Zeit Galilei oder Descartes gelebt hätte, so würde er die christliche spekulative Philosophie die Selbstbefreiung von den veralteten Vorstellungen und Phantasien der aristotelischen Mechanik und Astronomie gelehrt haben, um das metaphysische Denken des Aristoteles umso treuer zu bewahren. Könnte er doch heutzutage die christliche Philosophie in der sozialen und kulturellen Ordnung die Befreiung von etwas Anderem lehren, - um die unvergängliche Substanz des vergangenen christlichen Europa durch die Aufstellung eines christlichen historischen Ideals zu retten, das der Existenz fähig ist und die Existenz unter einem neuen ‚historischen Himmel' hervorruft. Wenn der hl. Thomas von Aquino heute lebte, so würde er also die Befreiung von Vorstellungen und Phantasien des sacrum imperium lehren, das früher ein wirksamres und notwendiges Moment des geschichtlichen Wachstums war, heute aber, da es ein *ens rationis* – ein bloßes Vernunftgebilde – geworden ist, die Wahrheit hinfort wieder einmal nur mehr in den Dienst der Lüge stellen und mit einem christlichen Anschein die Formen einer zeitlichen Lebensordnung bedecken und maskieren könnte, die seit langem dem christlichen Geiste fremd geworden ist.

775 Kritisch etwa Anselm Stolz, Das Elend der Thomasinterpretation. In: Benediktinische Monatschrift 13 (1931), S. 158-161, hier S. 159: „Seiner Thomasinterpretation setzt der Verasser die Krone auf mit der Fragestellung, was Thomas wahrscheinlich gelehrt haben würde, wenn er länger am Leben geblieben wäre. Damit ist natürlich allem Unfug Tür und Tor geöffnet."

776 Mark Turner, The Cognitive Study of Art, Language, and Literature. In: Poetics Today 23 (2002), S. 9–20, hier S. 10.

der *opportunitas mortis* greifen: Was hätte Aristoteles noch alles mitansehen müssen, wenn er nicht gestorben wäre.[777]

Schließlich **(IX)** sei ein perfides Beispiel nicht verschwiegen. Es zeigt, dass sich die Begeisterung für kontrafaktisches Imaginieren in Grenzen halten sollte, denn es kann ein überaus taugliches, ja unbegrenztes Mittel sein, um sich in die Gunst der Herrschenden und des Publikums einzuschmeicheln und um dabei zugleich die abstrusesten Behauptungen aufzustellen – durchaus zu bedenken angesichts des wachsenden Zuspruchs, dass das kontrafaktische Imaginieren gegenwärtig erfährt.

In seinem Rücblick auf die *Goetheverehrung in fünf Jahrzehnten* ist Julius Petersen der Ansicht, dass der „Tag von Potsdam eine Absage an den falschen Geist von Weimar, aber nicht einen Abfall von Goethe" bedeutet, den dieser blieb „vielmehr als reinste und reichste Verkörperung deutscher Art, als der größte ‚Hüter und Bewahrer unserer Anlage', wie in Alfred Rosenberg nennt, in Ehren [...]," auch wenn er den misslichen Umstand erwähnen muß, „auch wenn er nicht als Führer im Kampfe voranzog."[778] Nach Ansicht von Petersen kämen „wir [...] nicht um die Frage herum, wie Goethe selbst sich zu den gewaltigen Wandlungen, die in den letzten Jahren mit seinem Volk vorgangen sind, gestellt hätte." Welches Wissen über Goethe kann zur Antwort auf eine solche Frage relevant sein, durch die Goethe zum Genossen einer bestimmten Zeit wird und aus dem man auf seine Reaktionen schließen könnte? Petersens Antwort ist: Goethes „vaterländisches Fühlen", und wie lässt sich dieses „Fühlen" ermitteln – durch eine Anekdote, die ein Verhalten Goethes in einer bestimmten Situation beschreibt und entkontextualisiert zugleich einen Hinweis darauf gibt, wie er nach 1933 ‚fühlen' würde.

> Wie er im Frühjahr 1813 Lützowschen Jägern, die in den Freiheitskampf zogen, an der Elbe die Waffen segnete, so würde er auch den schwarzen Gesellen und braunen Kameraden [scil. der SS und der SA], die 120 Jahre später für die innere Befreiung Deutschlands sich zu opfern bereit waren, seinen Gruß nicht versagt haben. Wie er damals durch das Wunder der Volkserhebung bekehrt wurde und in der Befreiung Deutschlands kaum für möglich Gehaltenes und doch in Herzenstiefe Ersehntes erfüllt sah, so würde er auch heute ehrfürchtig staunen über das Erwachen der Volkskraft und über die Erreichung eines Zieles, das in seinen fernsten Hoffen lag. Er selbst hatte

---

[777] Vgl. auch Rudolf Kassel, Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur. München 1958, S. 82.

[778] Julius Petersen, Goetheverehrung in fünf Jahrzehnten: Ansprache zur Feier des 50jähigen Bestehens der Goethe-Gesellschaft am 27. August 1935. In: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 21 (1935), S. 1–25, hier S. 23. – Vgl. auch Paul Fechter, Vom Wilhelm Meister zur SA. In: Deutsche Rundschau 59, Bd. 237 (1933), S. 1-7.

> es nicht geglaubt, es je zu erleben, daß einmal alle Deutschen sich eins fühlen und daß, was andren Völkern längst zuteilgeworden war, auch ihnen gelingen könnte: die Bildung zur Nation.[779]

Auch wenn es keinen direkten Hinweis gibt für eine Bezugnahme, bietet ein Beitrag von Ferdinand Lion in der Emigration zahlreiche kontrafaktische Imaginationen, die den gegenwärtigen Vorstellungen zwar eher entsprechen, aber nicht deshalb, weil sie besser begründet werden. In seinem Essay *Goethesche Politik* bestreitet Ferdianand Lion den Abschnitt „Goethe und das Heute" mit der Aneinanderreihung kontrafaktischer Imaginationen unter den Überschriften „Völkerbund", „Föderalismus", „Parlamentarisches", „Soziales", „Deutsche Geschichte" – unter anderem mit der Behauptung, „am meisten hätte ihn [scil. Goethe] die neue Physik gefesselt"[780] –, „Mythologie", „Diktatoren", „Feste", „Rüstungen", „Schicksal des Faustischen", „Politisierung", „Mittlerschaften", denn er ist der Ansicht, dass eine „Verehrung Goethes" sich „nicht mit der philologischen und ästhetischen Interpretation begrnügen" dürfe, sondern sie „müsste eine tätige Nachfolge sein." Freilich warnt er, dass solche Darlegungen „nicht den Ansrpuch, Authentisches festzulegen" besitzen; droch scheint das durchaus in Reichweite zu sein, denn „ein Kreis von Goethekennern müsste fortwährend beratschlagen und erwägen, wie seine hypothetischen Stellungsnahmen von Fall zu Fall hätte sein können."[781]

Es erscheint als Zeichen einer armen Gegenwart, die der Altvorderen als Autoritäten *secundum imaginationem* bedarf, um das zu rechtfertigen, was als gut und richtig angesehen

---

779 Ebd. - In seinem Beitrag Id., Die Sehnsucht nach dem Dritten Reich in deutscher Sage und Dichtung. In: Dichtung und Volkstum 35 (1934), S. 18-40 und S. 145-182, hat er die „Machtübernahme" der Nationalsozialisten begrüßt; freilich wirft ihm ein Rezensent, Walther Linden: [Rez.] in: Zeitschrift für Deutschkunde 49 (1935), S. 262, vor, die Unterschiede zwischen dem Gedanken des „Dritten Reich" als einer „politisch-geschichtliche Existenzfrage", wie sie sich beim Nationalsozialismus darstelle, aufgrund der „philosophischen Konstruktionen", die Petersen untersuche, als „entscheidender Tatbestand" zu „verhüllen". Zudem scheint Petersens Verhalten nach 1933 nicht leicht einzuschätzen sein, vgl. Eberhard Bahr, Julius Petersen und die Goethe-Gesellschaft in Wiemar zwischen 1926 und 1938. In: Jochen Golz und Julius H. Ulbricht (Hg.), Goethe in Gesellschaft: zur Geschichte einer literarischen Vereinigung vom Kaiserreich bis zum geteilten Deutschland. Köln 2005, S. 137-150, Petra Boden, Julius Petersen: Ein Wissenschaftsmanager auf dem Philologenthron. In: Euphorion 88 (1994), S. 82-102; zu Petersens Auseinansdersetzung mit Franz Koch auch Wolfgang Höppner, Wissenschaft und Macht. Julius Petersen (1878–1941) und Franz Koch (1888–1969) am Germanischen Seminar in Berlin. In: Zeitschrift für Germanistik 1/2 (2010).

780 Lion, Goethesche Politik. In: Maß und Wert 1 (1937/38), S. 764-782, hier S. 775 (auch Id., Geist und Politik in Europa. Verstreute Schriften aus den Jahren 1915-1961. Heidelberg 1980, S. 174-192).

781 Ebd., S. 771.

wird oder die Autoritäten selber gegenüber einer sie wenig schätzenden Gegenwart zu bewahren.