Alfonso Salméron über weltliche Wissenschaften im Dienste der Bibelexegese

Autor(en): **Sander, Christoph**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **64 (2017)**

Heft 2: **ó**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-825805

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

CHRISTOPH SANDER

Alfonso Salmerón über weltliche Wissenschaften im Dienste der Bibelexegese

EINLEITUNG*

In Robert Bellarmins (1542–1621) Autobiographie (1613) erinnert sich der Jesuit ohne falsche Bescheidenheit an folgenden Abschnitt seines Lebens:

> Als [Bellarmin] nach Neapel gesandt war, um die Schriften des Pater Salmerón durchzusehen, blieb er in dieser Stadt ungefähr fünf Monate [...]. In dieser Zeit las er die ungeheueren Bände des besagten Paters durch und brachte dem Pater täglich die Irrtümer, die er gefunden hatte, irrige Zitate, falsche Geschichten, neue Meinungen, unrichtig gedeutete Bibelstellen, von der Wahrheit abweichende philosophische und theologische Lehrsätze, und wiewohl der Pater, wenn er diese Dinge zuerst hörte, ärgerlich wurde und sie zu verteidigen suchte, verbesserte er doch am folgenden Tage ruhig alles, und wenn ich mich nicht täusche, hat ihm diese Revision viel genützt.[1]

Der spätere Kardinal Bellarmin stand tatsächlich 1579 dem Rektor des Jesuitenkollegs in Neapel, seinem Ordensbruder Alfonso Salmerón (1515–1585), zur Verfügung, um die ersten 4 von 16 Bänden seiner posthum veröffentlichten Kommentarreihe zum Neuen Testament zu redigieren (*Commentarii in Evangelicam historiam et Acta Apostolorum*, 1598–1601).[2] Diese Erfahrungen sammelte Bellarmin, ehe er 1615 in seiner berühmten Auseinandersetzung mit Galileo Galilei (1564–1642) und Paolo Antonio Foscarini (1565–1616) die post-tridentinische Bibelexegese gegen die vermeintliche Bedrohung des Kopernikanismus verteidigen musste.[3] Bellarmins redaktionelle Unterstützung seines Ordensbruders hat auf den ersten Blick wenig

* Ich bedanke mich für hilfreiche Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Aufsatzes bei Sven K. Knebel, Christoph Lüthy und Anselm Oelze.

[1] Angepasste Übersetzung nach BELLARMIN, Robert: *Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin, lateinisch und deutsch, mit geschichtlichen Erläuterungen*. Hrsg./übers. von I. von Döllinger und F.H. Reusch. Bonn: P. Neusser 1887, 70. Für den lateinischen Text, vgl. LE BACHELET, Xavier-Marie: *Bellarmin avant son cardinalat, 1542–1598: correspondance et documents*. Paris: Gabriel Beauchesne 1911, 464.

[2] Hierzu vgl. BANGERT, William V.: *Claude Jay and Alfonso Salmerón: Two Early Jesuits*. Chicago: Loyola University Press 1985, 336; LE BACHELET: *Bellarmin*, 106–110. Vgl. auch BIERSACK, Manfred: *Initia Bellarminiana: die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmin SJ bis zu seinen Löwener Vorlesungen 1570–1576*. Stuttgart: Steiner Verlag 1989, 75. Zur Publikation von Salmeróns Kommentaren, vgl. Anm. 7, zu Salmeróns Leben, vgl. Anm. 8.

[3] Vgl. hierzu im Beitrag von Lamanna/Ponzio in diesem Heft.

mit der Galileo-Affäre zu tun.[4] In diesem Aufsatz soll jedoch nicht nur gezeigt werden, dass Bellarmin eine profunde Kenntnis über die Debatte um die Vereinbarkeit von Heiliger Schrift und ‚natürlichem Wissen' aus seiner Mitwirkung an Salmeróns Bibelkommentar gezogen haben dürfte, sondern vor allem, dass Salmeróns Bibelkommentar zu eben dieser Frage nach der Übereinstimmung von christlicher Offenbarung und heidnischer und philosophischer Lehren einen für das 16. Jahrhundert höchst umfangreichen und interessanten Beitrag darstellt.

Eine These dieses Aufsatzes ist, dass die exegetischen und konzeptuellen Kampfplätze und Herausforderungen für Salmerón andere waren, als sie der Kopernikanismus im 17. Jahrhundert für Bellarmin brisant machte. Für Salmerón ging es vor allem um die Frage, ob und inwieweit ‚natürliches Wissen' zur Auslegung der Heiligen Schrift konsultiert werden kann und muss. Bellarmin und seine Kollegen der Inquisition hingegen drängte vor allem die Frage, ob in den säkularen Wissenschaften Lehren vertreten werden durften, die der Heiligen Schrift direkt widersprachen. Waren es für Bellarmin Männer, die mit astronomischen Instrumenten, Berechnungen, Hypothesen und in idiosynkratischer Exegese den biblisch verankerten Geozentrismus herausforderten, so waren es für Salmerón vor allem Martin Luther (1483–1546) und seine Anhänger, die den Nutzen der profanen Literatur und weltlichen Wissenschaften als Hilfsmittel der Theologie aus Sicht der Katholiken unberechtigterweise zu diskreditieren versuchten.[5] Für beide genannten Frageperspektiven und Kampfplätze – Kosmologie und Reformation – ist jedoch bei den Jesuiten Bellarmin und Salmerón die These der ‚Einheit der Wahrheit' gleichermaßen eine zentrale Prämisse. Können vernünftige, womöglich sogar aus paganen Quellen geschöpfte Argumente ganz grundsätzlich überhaupt dem widersprechen, was die Bibel als Wort Gottes enthält? Oder gilt nicht vielmehr, dass alles Wahre mit allem Wahren stets im Einklang stehen muss und damit weder astronomische Beobachtung noch Heidenphilosophie der Wahrheit der Schrift widersprechen können, sofern sie nur wahr sind?

Salmeróns Bibelkommentar in seinem Kontext

Im Zentrum dieses Aufsatzes steht ein Prolegomenon des ersten Bandes von Salmeróns Bibelkommentar, der sich propädeutischen und hermeneu-

4 Salmeróns Kommentar wird in diesem Zusammenhang nur erwähnt in Fabris, Rinaldo: *Galileo Galilei e gli orientamenti esegetici del suo tempo*. Vatikan: Ex aedibus academicis, 1986, 34.

5 So auch Fabris: *Galileo Galilei*, 36.

tischen Fragen widmet.[6] Dort wird die Frage diskutiert, ob die säkularen Wissenschaften (*humanae disciplinae*) zum Verständnis der Heiligen Schrift dienlich seien. Dieser Band zu den Prinzipien der Schriftauslegung (*De prolegomenis in sacrosancta Evangelia*) erschien 1598 erstmals in Madrid, als Teil einer 12-bändigen Ausgabe, die später um vier weitere Bände erweitert und bis 1615 in zwei weiteren, 16-bändigen Gesamtausgaben in Köln verlegt wurde – insgesamt 7834 Folio-Seiten eng gesetzter Text und damit sicherlich einer der umfangreichsten Kommentare zum Neuen Testament der Frühen Neuzeit.[7]

Salmerón starb 1585 und so oblag die Publikationsarbeit seinem Assistenten Bartolomé Perez de Nueros (1548–1583), der wie Bellarmin zuvor zur Zuarbeit von oberster jesuitischer Stelle abkommandiert worden war.[8] Schon zwei Jahre nach Salmeróns Tod, auf der jesuitischen Provinzialkongregation von 1587, verlangte die neapolitanische Provinz, der Salmerón lange Zeit vorgestanden hatte, dass man in Rom die Editionsarbeit endlich

[6] Zugrundegelegt wird SALMERÓN, Alfonso: *Commentarii in evangelicam historiam et Acta Apostolorum: Addita est Auctoris Vita per Petrum Ribadeneiram*. 16 Bde. Köln: Anton Hierat & Johann Gymnich 1612. Die beiden Prolegomena 17 und 18 finden sich in Band 1 auf S. 329–335 und 335–339. Der lateinische Text ist online transkribiert und wird hier aus Platzgründen somit nicht reproduziert: c-sander.heimat.de/Sander_Salmeron.pdf. Die Angaben in Klammern verweisen auf die Seitenangabe. Alle Angaben von Bänden werden durch römische Zahlen angegeben. Salmeróns Bibelkommentar ist bisher nicht Gegenstand einer ausführlichen Studie geworden. Die wichtigste geschlossene Arbeit zum Kommentar ist WILLIS, John D.: *A Case Study in Early Jesuit Scholarship: Alfonso Salmeron, S.J., and the Study of Sacred Scripture*, in: CHAPPLE, Christopher (Hg.): *The Jesuit Tradition in Education and Missions: a 450-year Perspective*. Scranton: University of Scranton Press 1993, 52–80.

[7] Zur Publikation der Bände, vgl. BANGERT: *Alfonso Salmerón*, 328–341; REINHARDT, Klaus: *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500–1700)*. 2 Bde. (= Medievalia et humanistica 5). Madrid: Centro de Estudios Históricos 1990–1999, II, 276–280; WILLIS: *A Case Study*, 60.

[8] Zu biographischen Angaben über Salmeróns Leben stütze ich mich vor allem auf BANGERT: *Alfonso Salmerón*; PARENTE, Ulderico: *Alfonso Salmerón 1515–1585*, in: AHSI 59 (1990), 279–293; WILLIS: *A Case Study*. Die umfassende Grundlage für die Rekonstruktion seines Lebens bildet sicher sein Briefwechsel, ediert in SALMERÓN, Alfonso: *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis*. 2 Bde. (= MHSI 13, 15). Madrid: G. Lopez del Horno 1906; DERS.: *Alfonso Salmerón, SJ (1515–1585): una biografía epistolar*. Hg. v. M. Lop Sebastià. Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2015. Salmeróns Ordensbruder Pedro de Ribadeneyra verfasste bereits kurz nach Salmeróns Tod seine *Vida y muerte del Padre Alonso Salmerón*. Hierzu vgl. auch LE BACHELET: *Bellarmin*, 144. Sie ist publiziert in SALMERÓN: *Biografía epistolar*, 359–372. Auf die lateinische Fassung, die im ersten Band der Ausgaben der Kommentare enthalten ist, wird im Folgenden Bezug genommen. Zu Salmeróns Tätigkeit als Prediger, vgl. SCADUTO, Mario: *L'Epoca di Giacomo Lainez (1556–1565): L'azione* (= Storia della Compagnia de Gesù in Italia 4). Rom: Edizioni „La Civilta cattolica" 1974, 505–513. Zu Salmerón als Konzilsteilnehmer, vgl. Anm. 13. Mit weiteren Aspekten von Salmeróns Leben und Tätigkeit befassen sich CERECEDA, Feliciano: *Lainez y Salmeron y el proceso del Catecismo de Carranza*, in: Razon y Fe 100 (1932), 112–126; PARENTE, Ulderico: *Alfonso Salmerón a Napoli (1551–1585)*, in: Campania Sacra 20 (1989), 14–51. Leider historisch unbrauchbar ist KÜBLE, Philipp: *Glaube als christliche Existenz: der Glaubensbegriff bei Alonso Salmeron SJ*. Diss. LMU München (1969).

fertig stelle.[9] Dieser Bedarf wurde 1590 seitens Neapel wiederholt, doch auch die Jesuiten der oberdeutschen Provinz baten darum, dass ihnen die Kommentare geschickt würden und wiesen darauf hin, dass Salmerón einst selbst als Professor in Ingolstadt gegen die Protestanten gepredigt habe und den Jesuiten dort der Kommentar vielleicht daher auch mehr nütze als den Jesuiten in Italien.[10]

Insbesondere an der Bitte der deutschen Jesuiten zeigt sich, wie Salmeróns Kommentar in seiner Ausrichtung untrennbar mit seiner Tätigkeit als Theologe im Kampf gegen die vor allem im deutsprachigen Gebiet umgreifende Reformation verbunden ist.[11] 1549 legte Salmerón den Römerbrief an der Universität Ingolstadt aus und betrat damit sowohl geographisch wie auch in Bezug auf die Textwahl einen wesentlichen Schauplatz der Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts.[12] Zudem war Salmerón zusammen mit Diego Laínez (1512–1562) jesuitischer Gesandter auf dem Trienter Konzil (1545–1563), wo Grundlegendes zu wichtigen Fragen des Bibelstudiums sowie der Auseinandersetzung mit den Protestanten entschieden wurde.[13] Ergebnisse und Direktiven des Konzils fanden in Salmeróns Bibelkommentar direkten Niederschlag.[14]

9 Vgl. LUKÁCS, Ladislaus (Hg.): *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*. 7 Bde. Rom: MHSI 1965–1998. Im Folgenden zitiert als MPSI gefolgt von Band und Seitenzahl. Hier MPSI VII, 312.

10 Vgl. MPSI VII, 327. Für die Bitte der *Provincia Germaniae Superioris* (1590), vgl. MPSI VII, 334–335.

11 Zur Auseinandersetzung mit der Bibel im Zeitalter der Reformation, vgl. etwa BEDOUELLE, Guy/ROUSSEL, Bernard (Hgg.): *Le temps des Réformes et la Bible*. Paris: Beauchesne 1989; HARRISON, Peter: *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.

12 Vgl. WILLIS: *A Case Study*, 58; BANGERT: *Alfonso Salmerón*, 201–204. In seiner *Vita*: „Salmeronius hic sacras docendi literas munere, post Ioannem Eckium (validum illum Catholicae fidei in Germania adversus Lutheranam pestem athletam) suscepto, divi Pauli epistolas de superiori loco, magna, et audientium corona, et admiratione, fructusque eximio explanavit." Zu Paulus' Briefen in der Reformation, vgl. HOLDER, R. Ward (Hg.): *A Companion to Paul in the Reformation*. Leiden: Brill 2009.

13 Zur Rolle von Salmerón (und Laínez) auf dem Konzil, vgl. DUDON, Paul: *Sur un texte inédit de Salmeron (1562)*, in: Gregorianum 11.3 (1930), 410–417; HUGHES, John Cornelius: *Alfonso Salmerón: His Work at the Council of Trent*. Ph.D. diss. University of Kentucky (1973); SIEBEN, Hermann Josef: *Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, dritte Sitzungsperiode 1562/1563*, in: SIEVERNICH, Michael/SWITEK, Günter (Hgg.): *Ignatianisch: Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg: Herder 1990, 235–253; STEINER, Niccolo: *Laínez und das Konzil von Trient. Ein Überblick*, in: OBERHOLZER, Paul (Hg.): *Diego Laínez (1512–1565) and His Generalate* (= Bibliotheca IHSI 76). Rom: IHSI 2015, 467–526. Vgl. auch Anm. 19.

14 Zur Auseinandersetzung um Text und Auslegung der Heiligen Schrift auf dem Trienter Konzil und in seiner Folge, vgl. insbesondere LE BACHELET, Xavier-Marie: *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine: études et documents*. Paris: G. Beauchesne 1911; BLACKWELL, Richard J.: *Galileo, Bellarmine, and the Bible: Including a Translation of Foscarini's Letter on the Motion of the Earth*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1991; HORST, Ulrich: *Ro-*

Dieser ideengeschichtliche und biographische Hintergrund spiegelt sich in Salmeróns propädeutischen Überlegungen seiner Prolegomena in zwei Fragen: Was ist der authentische biblische Text? Welche Hilfsmittel sind legitim und hilfreich, diesen zu erschließen? Mit Blick auf die zweite Frage nach den Hilfsmitteln der Bibelexegese vertritt Salmerón mit Nachdruck die Position, dass sämtliche Wissensbereiche, von Sprachen, über Naturkunde, Philosophie bis hin zu Geschichtsschreibung und scholastischer Theologie wichtige Instrumente sind, um die Heilige Schrift verständig zu interpretieren. Es verwundert daher nicht, dass Salmerón diesen Hilfswissenschaften in seinem Prolegomena-Band große Aufmerksamkeit schenkt.[15] Insbesondere den Wert der säkularen Wissenschaften und der scholastischen Theologie verteidigt Salmerón gegen die Position von Martin Luther.

Schon die meisten griechischen und lateinischen Kirchenväter der Spätantike reflektierten und wertschätzten den Nutzen der alten Sprachen und der paganen Wissenschaften als Hilfsmittel, um den Bibeltext besser zu verstehen.[16] Ignatius von Loyola (1491–1556), der Gründer des Jesuitenordens, verfolgte in der Konzeption des Bildungsprogramms der Jesuiten ein Modell, das sich letztlich ähnlich darstellte.[17] Das jesuitische Bildungsprogramm war somit klar auf eine theologische Ausbildung ausgerichtet, in der sämtliche säkularen Wissensbereiche, wie Sprachen, Rhetorik, Poesie und Philosophie, zumindest den offiziellen Satzungen nach, darauf ausgerichtet waren, das Theologiestudium vorzubereiten.[18] Was die Rolle säkularer Wissensbereiche angeht, betonte auch Laínez auf dem Trienter Konzil, dass „externe" Quellen, die sich auf die natürliche Vernunft stützten beziehungsweise von weltlichen Autoren verfasst seien, zur Exegese

bert Bellarmin und die Vulgata. Ein Beitrag zur Diskussion über die päpstliche Unfehlbarkeit, in: Theologie und Philosophie 83.2 (2008), 179–208.

15 Diese Einstellung findet bereits darin Anklang, dass schon Salmeróns Biograph dessen Gelehrtheit in genannten Bereichen hervorhob. Vgl. in der *Vita*. Auch in seinem Vorwort kündigt Salmerón an, aus „externen", also paganen Quellen zu schöpfen und rechtfertigt dies dadurch, dass dies schon die Kirchenväter getan hätten.

16 Vgl. hierzu umfangreich dokumentiert *La cultura scientifico-naturalistica nei padri della chiesa (I–V sec.). XXXV Incontro di studiosi del"antichità cristiana, 4–6 maggio 2006* (= Studia Ephemeridis Augustinianum 101). Rom: Institutum Patristicum Augustinianum 2007.

17 Zu den Vorbildern der jesuitischen Konzeption von Ausbildung und Unterricht, vgl. CODINA MIR, Gabriel: *Aux sources de la pédagogie des Jésuites, le „modus parisiensis"* (= Biblioteca IHSI 28). Rom: IHSI 1968.

18 Zu einer ausführlichen Darstellung des jesuitischen Bildungsprogramms, vgl. etwa GANSS, George E.: *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University: a Study in the History of Catholic Education*. Milwaukee: Marquette University Press 1954. Zu Ausrichtung anderer Wissensbereiche auf die Theologie hin, vgl. in den *Constitutiones*, insbes. MPSI I, 217, 224–235, 280–283.

heranzuziehen seien.[19] Auch andere Jesuiten hoben etwa die Wichtigkeit von Landeskunde und Geschichtsschreibung für die Exegese hervor.[20] Schon vor Salmerón diskutierte der dominikanische Konzilsteilnehmer Melchior Cano (1509–1560) in *De locis theologicis* (1563) ausführlich, welche Relevanz die Vernunftsgründe und die säkularen Wissenschaften für die katholische Theologie haben können.[21] Cano begegnet der Thematik ganz ähnlich wie auch Salmerón, nämlich mit gegenreformatorischer Stoßrichtung, wenn er den theologischen Wert der vernunftgeleiteten Wissenschaften, insbesondere der scholastischen Philosophie, gegen deren (angebliche) Diskreditierung durch Luther verteidigt.

Salmeróns Bibelkommentar erschien zu einer Zeit, die eine ganze Flut von Kommentaren zur Heiligen Schrift verzeichnete.[22] In vielen Werken katholischer Theologen finden sich einzelne Bemerkungen bis hin zu kurzen Kapiteln, die ganz ähnlich wie Salmerón etwa die Wichtigkeit der Vulgata und den Nutzen der alten Sprachen betonen, oder die Frage diskutieren, welche Rolle dem säkularen Wissen in der Exegese zukommen kann. Der Sache nach sind sich all diese katholischen Autoren jedoch darüber einig, dass es legitim und mithin nützlich sei, pagane Werke zum Zwecke der Bibelexegese zu lesen und Erkenntnisse der natürlichen Vernunft ebenso in ihren Dienst zu stellen.[23] Salmerón teilt diese Position, gibt ihr jedoch eine dezidiert gegenreformatorische Stoßrichtung, die im Folgenden herauszuarbeiten ist.

[19] Vgl. die *Documenta ad bene interpretandas scripturas*, in LAÍNEZ, Diego: *Disputationes Tridentinae*. Hg. v. H. Grisar. 2 Bde. Innsbruck: F. Rauch 1886, II, 503. Er betont dort auch, dass die Bibelexegese nicht wie eine Naturwissenschaft ständig Fortschritte verzeichnen könne.

[20] Vgl. MPSI IV, 192, für ein Dokument von Juan Maldonado. Vgl. auch das Schreiben von Benet Perera in MPSI VII, 122–126. Vgl. auch MPSI V, 384. Auch Salmerón verfasste 1575 an Everard Mercurian einige Bemerkungen zur Bibellesung, jedoch ohne auf hermeneutische Fragen einzugehen. Vgl. MPSI IV, 604–605.

[21] Vgl. CANO, Melchor: *De locis theologicis libri duodecim*. Salamanca: Mathias Gastius 1563. Ich folge der Edition in CANO, Melchor: *De locis theologicis*. Hg. v. J. Belda Plans. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2006. Der Text ist online verfügbar unter http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1509-1560,_Cano_Melchior,_De_Locis_Theologicis,_LT.pdf (geprüft 12.03.2017). Durch die Volltextsuche sind Seitenangaben hinfällig und ohnehin nicht mit der Druckausgabe konkordant, im Folgenden einfach zitiert als DLT. Eine ausführliche Darstellung von Canos Position findet sich in KÖRNER, Bernhard: *Melchior Cano* De locis theologicis*: ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*. Graz: Ulrich Moser 1994, 247–264.

[22] Diese „Flut" ist dokumentiert in REINHARDT: *Bibelkommentare*. Zu den jesuitischen Beiträgen, vgl. insbes. MURRAY, Luke: *Jesuit Biblical Studies after Trent. Franciscus Toletus & Cornelius A Lapide*. Ph.D. diss. KU Leuven (2016).

[23] Aufgrund der Kürze der Positionen der Kommentatoren, bzw. aufgrund der Tatsache, dass Salmerón deren Positionen nicht rezipiert zu haben scheint, verzichte ich auf eine nähere und differenziertere Darstellung. Salmeróns Prolegomenon wird erwähnt in POSSEVINO, Antonio: *Apparatus sacer*. 2 Bde. Venedig: Societas Veneta 1606, II, 216.

Das Prolegomenon 17: Vom Nutzen der weltlichen Wissenschaften

Nachdem Salmerón in den Prolegomena 13 bis 16 sich der Frage gewidmet hat, warum die Kenntnis der biblischen Schriften zum richtigen Verständnis der Bibel dienlich ist, führt er in Prolegomenon 17 und 18 eine ausführliche Verteidigung, warum die säkularen Wissenschaften (*humanae disciplinae*) und die scholastische Theologie (*scholastica theologia*) eine Unterstützung (*adiumentum*) für das Verständnis (*intelligentia* bzw. *perceptio/interpretatio*) der Bibel darstellen. Die Prolegomena 17 und 18 stellen eine Einheit dar, insbesondere insofern Salmerón in beiden Zusammenhängen gegen Martin Luthers Position argumentiert.[24] Im Folgenden soll jedoch allein der Inhalt des 17. Prolegomenons dargestellt werden.

Salmerón vertritt die Position eines gemäßigten „Pro" auf die Frage nach der Nützlichkeit der menschlichen Wissenschaften für das Verständnis der Schrift. Die Contra-Seite speist sich aus Zweifeln, die schon bei den Kirchenvätern bestanden haben und der neuen Kritik der Reformatoren. Er charakterisiert die *via* der Contra-Seite durch fünf Einwände, mit besonderer Berücksichtigung der Risiken der aristotelischen Philosophie für den Glauben und Tertullians rigoroser Absage an die weltlichen Wissenschaften. Anschließend fasst er kurz Luthers radikale Ablehnung zusammen und schließt sogleich eine Darstellung der diametralen Gegenposition an, nach der die Wissenschaften als Hilfsmittel der Exegese und für den Glauben schlechthin bedingungslos notwendig seien. Salmerón positioniert sich auf einem Mittelweg. Es folgen sieben Stellungnahmen (*assertiones, veritates*), von denen nur die erste seine Pro-Position einschränkt, während die übrigen sechs diese aus verschiedenen Perspektiven untermauern. Daraufhin widerlegt er die zu Beginn angeführten Einwände und schließt, nachdem er Tertullians Position in das rechte Licht gerückt hat, mit einer überwiegend aus Väterzitaten bestehenden Kollage aus historischen Fällen, in denen sich Christen gewinnbringend den weltlichen Disziplinen widmeten.

Unter den genannten Einwänden gegen den Gebrauch der weltlichen Wissenschaften führt Salmerón etwa an (*via prepostera*), dass der menschliche Verstand seine Zuständigkeit überschreite, wenn er das zu erforschen (*indagare*) suche, was dem Glauben zukomme, beziehungsweise dem Heiligen Geist durch das Wort der Propheten und Aposteln entspringe. Salmerón wendet hiergegen ein, dass der Intellekt nicht den Glauben bewiesen (*probare*), sondern bestätigen (*confirmare*) wolle. Des Weiteren führe

[24] Vgl. auch SALMERÓN: *Commentarii*, I, 330. In beiden Fragen argumentiert auch Cano gegen Luther, vgl. KÖRNER: *Melchior Cano*, 258. Possevino erwähnt ebenfalls Luthers Philosophiekritik, vgl. POSSEVINO, Antonio: *Bibliotheca selecta*. 2 Bde. Rom: Ex Typographia Apostolica Vaticana 1593, II, 59.

die Verwendung der säkularen Wissenschaften auf eine *via pericolosa*, da den menschlichen Disziplinen zahlreiche (moralische) Makel beigemischt seien. Salmerón stellt klar, dass die Wissenschaften nicht „geschluckt" (*devorare*) werden sollten, wenn sie der Heiligen Schrift widersprächen. Der Vorwurf (*via contentiosa/rixosa*), die Wissenschaften würden dazu anleiten, alles in Frage zu stellen und den Streit zu suchen, verdient besondere Aufmerksamkeit, da er ganz besonders die Rolle der (aristotelischen) Philosophie betrifft:

> Außerdem ist jene Methode streitsüchtig und zänkisch, indem sie lehrt, Einzelheiten zu bezweifeln und geführt durch die Vernunft alles Mögliche anzufechten, ehe jemand irgendeiner Behauptung sichere Zustimmung gewährt. Paulus scheint ebenfalls dieser Methode zu widersprechen, wenn er im Kolosserbrief schrieb: „Sehet zu, dass euch niemand täusche" (oder, wie es im Griechischen heißt, „dass euch niemand beraube") „durch die Philosophie und lose Verführung nach der Menschen Lehre und nach der Welt Satzungen, und nicht nach Christo" [Kol 2,8].
>
> Was nämlich sonst lernt der Mensch von Aristoteles als die Ewigkeit der Welt und über Gottes Vorsehung oder die Unsterblichkeit der Seele zu zweifeln? [...] Über die Schöpfung aber lehrt er fürwahr ausgehend davon, dass aus nichts nichts entsteht, kaum recht und katholisch zu denken. (329)

Salmerón spricht hier insbesondere über das Problem der so genannten *problemata neutra*, also über vermeintliche philosophische Zweifelsfälle, in denen jedoch aus christlicher Perspektive eine Option weniger fromm ist.[25] In Gehorsam gegenüber der päpstlichen Bulle *Apostolici regiminis* (1513) sollten Jesuiten in solchen Fällen jedoch stets mit philosophischen Argumenten die fromme Position verteidigen. Zwar galt es für Jesuiten der aristotelischen Lehre der Ewigkeit der Welt zu widersprechen, doch wo immer seine Lehre mit dem Glauben vereinbar war, sollte die aristotelische Position auch als solche verteidigt werden. Salmerón scheint sich jedoch gegen diese Form der Aristotelestreue auszusprechen:

> Es gibt außerdem welche, die der aristotelischen Lehre mehr als recht ergeben sind und der Meinung anhängen, dass Aristoteles in der Naturwissenschaft nicht anders Christi Vorgänger gewesen war, als es Johannes in den Gnadengaben und in den übernatürlichen Mysterien war, und sich hartnäckig an Aristoteles klammern, wo er dem Glauben nicht widerspricht. (330)

Eine solche unkritische, übermäßig affirmative Haltung gegenüber Aristoteles war in Salmeróns Zeit ein unter Jesuiten viel und kontrovers diskutiertes Thema, zu dem auch Salmerón selber in einem Brief an den Gene-

[25] Hierzu vgl. SANDER, Christoph: *In dubio pro fide. The Fifth Council of the Lateran Decree* Apostolici Regiminis *(1513) and Its Impact on Early Jesuit Education and Pedagogy*, in: Educazione. Giornale di pedagogia critica 3.1 (2014), 39–62. Auch Cano thematisiert dies ausführlich.

raloberen Claudio Acquaviva (1543–1615) 1582 Stellung bezogen hat und mit seinem Kollegen Benet Perera (1535–1610) gegen eine solche „Vergötterung" plädierte.[26] Salmerón betont jedoch, dass der Apostel Paulus im Kolosserbrief nicht die Philosophie als solche verteufle, sondern nur die Lehren, die dem Glauben widersprechen, wenngleich sie nach menschlichen Maßstäben wahr erscheinen:

> Wenn aber Paulus sagte: „Sehet zu, dass euch niemand täusche" (oder „beraube") „durch die Philosophie und lose Verführung" [Kol 2,8], verurteilte er die Philosophie nicht schlechthin, sondern das Wertlose und Eitle, [das darauf abzielt,] das zu erhärten, was dem Glauben widerspricht, wie etwa die Sterblichkeit der Seele, und das, was Gott die Vorsehung der Welt entreißt, und Paulus untermauert daher: „nach der Menschen Lehre", das heißt, weil es üblich ist zu sagen, ‚dies meint Platon, dies bekräftigt Aristoteles, dies meint Zenon oder Sokrates'. Es heißt weiter „nach der Welt Satzungen", was heißt, dass sie ausgehend von den Vernunftsgründen und Prinzipien der Menschen das zerstören will, was durch den Glauben gelehrt wird.
>
> Auf diese Weise wollen diese aus jenem Prinzip ‚Aus Nichts entsteht nichts' die Schöpfung aufheben, und aus dem Fortdauern der Bewegung, die der Akt des Seiendes der Möglichkeit nach ist, wollen sie die Ewigkeit der Welt ableiten, und aus dem Prinzip, dass der Erkennende Vorstellungsbilder (*phantasmata*) zum Denken braucht, wollen sie die Sterblichkeit der Seele folgern, und aus dem Prinzip, dass der Intellekt Gottes nichtig wird, wenn er sein Augenmerk auf niedere [irdische] Dinge richtet, und wertlos, wenn er sein Augenmerk auf das richtet, was sublunar geschieht, wollen sie ableiten, dass die Vorsehung dieser Bereiche nicht bei Gott liegt. Dies aber sind die Prinzipien der Weisen dieser Welt, die wenngleich sie etwas Wahrheit in Bezug auf die niederen [irdischen] Angelegenheiten haben, doch falsch sind in Bezug auf jene höhere und unbegreifliche Natur, und wir kein sicheres Wissen aus ihnen ableiten können. (334)

Anschließend an jene, vor allem die aristotelische Philosophie betreffende Problematisierung schließt Salmerón eine knappe Erörterung der philosophiekritischen Haltung des Kirchenvaters Tertullian (160–220) an, der die Philosophen „Herrscher der Ketzer" (*Haereticorum Patriarcha*) genannt habe.[27] Tertullians Philosophieskepsis redete auch zeitgenössischen Pro-

[26] Zu Salmeróns Position in dieser Debatte, vgl. SANDER, Christoph: *The War of the Roses. The Debate between Diego de Ledesma and Benet Perera about the Philosophy Course at the Jesuit College in Rome*, in: Quaestio 14 (2014), 31–50, hier 45–46; SALMERÓN: *Epistolae*, II, 709–715; RICCI, Saverio: *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*. Rom: Salerno 2008, 232–249. Zu Pereras Position vgl. SANDER, Christoph/CASALINI, Cristiano: *Benet Perera's Pious Humanism. Aristotelianism, Philology, and Education in Jesuit Colleges. An Edition of Perera's* Documenta quaedam perutilia, in: FEINGOLD, Mordechai (Hg.): *History of Universities* 30.1. Oxford: Oxford University Press 2017, 1–42.

[27] Zu Tertullian und seiner Haltung gegenüber den Philosophen, vgl. OSBORN, Eric Francis: *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press 1997, 27–29. Vgl. TERTULLIAN: *Aduersus Hermogenem*, in: KROYMANN, Emil/WASZINK, Jan

testanten das Wort, so etwa dem Schweizer Reformator Heinrich Bullinger (1504–1575), der in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte jene Stelle des lateinischen Kirchenvaters ebenfalls heranzog, um die Gefahren der Philosophie herauszustellen.[28] Salmerón möchte Tertullians Kritik aber anders verstanden wissen:

> Dass aber Tertullian sagte, die Philosophen seien die Herrscher der Ketzer hat seinen eigenen passenden Sinn. Es gibt nämlich in den menschlichen Disziplinen zwei entgegengesetzte Fehler, die sorgsam vermieden werden müssen.
>
> Der erste Fehler ist, dass wir Fehler und Makel, die mithin in den menschlichen Disziplinen gelehrt werden, wegen einiger guter Dinge, die sie lehren, aufsaugen. Wie nämlich die Erde kein Gold hervorbringt, kein Silber ohne Verunreinigungen, kein Korn ohne Spreu und keine Rose ohne Dornen daherkommt, so haben auch jene Menschen das, was sie an Erkenntnis gewonnen hatten, nicht ohne Fehler und Lügen gelehrt.
>
> Der andere Fehler ist, dass wir wegen der Übel, die sie mithin lehren, alles Übrige, auch das Gute nicht zur Kenntnis nehmen. Der Missbrauch beider [Fehler] besteht darin, auf welche Weise auch immer die Lehren jener den [Lehren] der Heiligen Schrift anzugleichen. Denn die Dienerin muss der Herrin folgen und nicht ihr vorangehen.
>
> Aber deren [der Philosophen] Aussagen und Argumente sind nicht vorzutragen, um den Glauben hervorzubringen, sondern eher um für das Leben zu rüsten, diese [die Philosophen] auf den Glauben vorzubereiten und um aufzuzeigen, dass kein wahrer Grund dem Glauben widersprechen kann. Aber jene Wissenschaften sollen nicht gelernt werden, um Ruhm oder Geltung, Streitsucht in der Debatte und Scharfsinn zu fördern, sondern um der Wahrheit des Glaubens und der Nachfolge Christi willen.
>
> Zuletzt soll man nicht in jenen [Disziplinen] [verweilen], sondern durch diese Disziplinen zum Studium der besseren und höheren [Wissenschaften] eilen. Dass also manche aus der philosophischen Lehre der Ketzer hervorgehen, ist dem Makel jener (Philosophen) zuzuschreiben, und nicht den Disziplinen. Und wie Christus zunächst arm, nackt und gekreuzigt predigen wollte, und Ungebildete sowie solche zum Predigen auswählte, die frei von Reichtum und Beredsamkeit waren, wollte er dennoch später Könige, Vermögende und Redner zum Glauben bekehren, wie auch große Philosophen, die in allen Künsten und Disziplinen bewandert waren, in Christi Heil hinüberführen, nachdem diese von den Makeln und Irrtümern befreit wurden. (334)

Salmerón erklärt die freilich mithin vorhandenen philosophischen Irrlehren nicht durch ein Makel der Disziplin ‚Philosophie' als solcher, sondern durch die Fehlbarkeit und Makel einzelner Philosophen, beziehungsweise

Hendrik (Hgg.): *Opera. Pars I: Opera catholica* (= CCSL 1). 2 Bde. Turnhout: Brepols 1954, II, 397–435, hier p. 1, c. 8. und DERS: *De anima*, in: KROYMANN/WASZINK (Hgg.): *Opera. Pars II: Opera montanistica* (= CCSL 2). 2 Bde. Turnhout: Brepols 1954, II, 781–869, hier c. 3.

[28] Vgl. BULLINGER, Heinrich: *In Acta Apostolorum Commentariorum libri VI.* Zürich: Froschoverus 1556, 140. Auch Possevino erwähnt Tertullians Kritik, vgl. POSSEVINO: *Bibliotheca selecta*, II, 60.

durch die voreilige Aneignung etwaiger Irrlehren in Erwartung bestimmter Vorteile (*propter nonnulla bona*).[29] Solang jedoch die instrumentelle Rolle der Philosophie im Dienste der Theologie berücksichtigt bleibe, entstehe dem Glauben kein Schaden, ja nütze sie diesem vielmehr.[30] Eine Aufgabe der Philosophie bestehe gerade darin, das Prinzip der ‚Einheit der Wahrheit' gewissermaßen einzuführen, indem aufgezeigt werde, dass ein Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft prinzipiell unmöglich sei.

Nach den fünf oben genannten Topoi der Kritik und Tertullians Misstrauen, wendet Salmerón sich Luthers Position zu, die er folgendermaßen zusammenfasst:[31]

> Die andere Meinung ist die von Luther, der vorträgt, dass alle derartigen Wissenschaften unbrauchbare Irrtümer und für den Glauben schädlich seien, sodass Christus für sie keinen Nutzen hatte, und auch als Apostel nicht die auswählte, die in diesen Disziplinen bewandert waren. Er behauptet außerdem, dass derartige Disziplinen, die nur der Vernunft als Führerin folgen, schädlich seien, weil die Heilige Schrift und der Glauben sich allein auf die Autorität des Autors stützen, jedoch nicht auf die Hilfsmittel der Vernunft. Schließlich behauptet er, dass Vieles aus jenen philosophischen Studien den Ketzern nütze, die den Frieden und die Heiterkeit der Kirche stören, wie dies Marcion, Valentinus, Origenes und Arrianus taten. (330)

Jedoch widmet Salmerón keinen eigenen Abschnitt der Entkräftung dieser Position. Ehe er seine eigene, gemäßigte Pro-Haltung entwickelt, schließt er zunächst eine Darstellung der diametralen Gegenposition an:

> Die andere, entgegengesetzte Meinung und extreme Lehre ist, dass derartige säkulare Wissenschaften nicht nur nützlich, sondern auch notwendig für den katholischen Glauben und das Verständnis der Heiligen Schrift seien. Denn es heißt: „Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt, sodass sie keine Entschuldigung haben" [Röm 1,20]. Und an die Korinther [1 Kor 1,21]: „Denn weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott, durch die Torheit der Predigt diejenigen zu retten, welche glauben." Daher nennt er die Disziplinen der Philosophen ‚Weisheit Gottes'.
>
> Des Weiteren auch, weil alle Väter und Gelehrten in jenen Disziplinen bewandert waren und die Heilige Schrift auslegten: nicht nur die Griechen und

[29] Diese wichtige Unterscheidung zwischen ‚Fehler der Philosophen' und ‚Fehler der Philosophie' betonen auch Perera und Salmerón andernorts, vgl. SANDER: *The Debate*, 46, Anm. 70 u. 75; BLUM, Paul Richard: *Studies on Early Modern Aristotelianism*. Leiden: Brill 2012, 149–150.

[30] So betont auch Cano, dass der Syllogismus nicht regieren dürfe, vgl. KÖRNER: *Melchior Cano*, 252.

[31] Salmerón verschweigt seine Quellen in Bezug auf Luther, doch mindestens *De abroganda missa privata* kannte er, vgl. Anm. 36. Zu Luther, vgl. auch im Beitrag von U. Zahnd im letzten Heft dieser Zeitschrift.

> Lateiner, sondern auch unter den Hebräern, etwa Aristobulos, Philon, Flavius Josephus, die für sehr gelehrte Schriftsteller gehalten werden.
>
> Dann schließlich, weil die natürliche Vernunft dem Glauben keineswegs entgegensteht, und der Glaube nicht gegen, sondern über der Vernunft steht, kann sie daher dem Glauben dienen, nach jenem Zeugnis: „wir nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi [2 Kor 10,5] ". (330)

Die radikale Haltung, dass die weltlichen Wissenschaften nicht nur nützlich, sondern für den katholischen Glauben und das Schriftverständnis nötig seien, konnte Salmerón wörtlich bei Melchior Cano finden, wenngleich auch Cano letztlich eine gemäßigte Position verteidigte.[32] Neben den Paulusstellen und den biographischen Anspielungen auf einige Kirchenväter verweist Salmerón hier erstmals auf das Prinzip der ‚Einheit der Wahrheit' beziehungsweise auf das Theologumenon, dass der Glaube über der Vernunft stehe, und richtet dieses damit ganz direkt gegen Luthers Position.

Salmerón spricht sich gegen das ganze bisher genannte Spektrum an Positionen aus, also weder solle den fünf Topoi der Kritik, noch leichtfertig Tertullians Kritik, noch Luthers Totalablehnung, noch der unkritischen Notwendigkeits-These, noch der blinden Aristotelestreue gefolgt werden. Er schlage daher einen Mittelweg (*via media*) ein. Diesen Kurs verfolgt er entlang an sieben Argumenten und Thesen.

Hierbei schränkt die erste *assertio* seine Pro-Haltung gegen über der Notwendigkeitsthese ein. Für das ewige Leben bedürfe es weder eines Aristoteles noch eines Platon, hierfür reiche Christus allein.[33] Eine ausführlichere Darstellung dieser Position hält Salmerón jedoch für wenig gewinnbringend. Dieser Ablehnung der Heilsnotwendigkeit der weltlichen Wissenschaften folgt an zweiter Stelle (*secunda veritas*) eine theologische und metaphysische Begründung, warum Glauben und Vernunft einander prinzipiell nicht widersprechen können und somit ihr Nutzen für die Bibelexegese klar gegeben sei. So hätten auch Augustin und Justin nicht zuletzt in der platonischen Philosophie Bestätigung für den von Gott eingegeben Glauben gefunden. Ein vernunftbegabter Mensch, der glaube, zerstöre daher nicht seine Vernunft, oder die Vernünftigkeit seiner Gedanken, sondern vollende (*perficere*) sie und lasse sie durch das höhere Licht des Glaubens erstrahlen:

> Die Gnade zerstört ja nicht die Natur, sondern vervollständigt sie. Daher ist es so, dass sie [die Gnade] durch die Vernunftgründe und vernunftgeleiteten Wissenschaften im Glauben bestätigt wird. Alles Wahre ist nämlich mit dem Wahren im Einklang, wie Aristoteles sagt, und Gott ist der Urheber beider

[32] Zu Canos Haltung, vgl. KÖRNER: *Melchior Cano*, 251, 260.

[33] Auch Perera betont in seinem Kommentar zum Römerbrief, dass die Philosophie nicht heilsnotwendig sein könne, vgl. BLUM, Paul Richard: *Platonic References in Pererius's Comments on the Bible*, in: Quaestio 14 (2014), 215–227, hier 221.

> Lichter, von der Vernunft wie vom Glauben, außer dass das Licht der Vernunft durch die Schöpfung gegeben ist, aber durch Gnade und übernatürlich durch die Offenbarung. [...] Wie jedoch ein und dasselbe Licht sich nicht selbst entgegengesetzt sein kann, so kann auch der Glaube nicht der Vernunft entgegengesetzt sein.
>
> Aber wie das Licht der Vernunft von Gott dem Menschen gegeben ist, so auch das Licht der Sinneswahrnehmung, und sie widersprechen einander nicht, wenngleich das Licht der Sinneswahrnehmung sich nicht auf alles erstreckt, was dem Licht der Vernunft zugänglich ist, sondern die Wahrnehmung der Vernunft in dieser Hinsicht untergeordnet sein muss. So stammt auch das Licht der Vernunft und das Licht des Glaubens von Gott, wenn auch das Licht der Vernunft nicht soviel erfasst wie das Licht des Glaubens, wenngleich, wie Ambrosius sagte, jede Wahrheit, von wem auch immer geäußert, vom Heiligen Geist kommt. (331)

Salmerón hierarchisiert die drei Lichter (*lumina*) der Sinneserkenntnis, der Vernunft und des Glaubens und weist ihnen damit auch drei unterschiedlich weit reichende Zuständigkeitsbereich zu. Die Widerspruchsfreiheit zwischen allen drei Vermögen begründet Salmerón nicht zuletzt dadurch, dass Gott ihr aller drei Urheber sei.[34] Manche Glaubenswahrheiten fallen damit schlicht nicht in den Erkenntnisbereich der Vernunft, geschweige denn der Sinneswahrnehmung, sondern übersteigen diese Fähigkeiten und seien nur dem Glauben zugänglich. Durch jene vertikale Hierarchisierung lassen sich die vermeintlichen Fälle von *repugnare* als Fälle von *subesse* auflösen, wie dies schon Thomas von Aquin (1225–1274) prominent vorgeschlagen hatte.[35]

An vorletzter Stelle steht ein institutionelles oder bildungsprogrammatisches Argument, das Luther direkt angreift und daher besonders wichtig erscheint:

> Sechstens: Die Dialektik und die Philosophie sind sehr geeignete Werkzeuge, alle Schönen Künste und Wissenschaften vorzubereiten, jene methodisch zu erklären und sie anderen beizubringen: Warum also sollten sie nicht auch dazu dienen, die christliche Theologie und die Heilige Schrift zu erläutern? Ist es möglich, dass die florierenden Philosophieschulen und Akademien verdammt werden müssen, in denen diese Disziplinen gelehrt und gelernt werden? Ist es möglich, dass die frommen Fürsten und römischen Päpste, die jene Schulen nicht nur duldeten, sondern jene sogar mit Schenkungen, Stiftungen und Erlaubnissen förderten, zu verdammen sind? [...]
>
> In seiner Zeit focht einst John Wyclif, und in unserer Zeit sein Schüler Luther, dieser mit scharfen Beleidigungen, die ruhmreichen Akademien der

34 Diesen Gedanken einer gemeinsamen Urheberschaft Gottes in Bezug auf Glauben und Vernunft, betont auch Cano und weist damit den Vernunftgebrauch quasi als menschliche Pflicht aus. Vgl. KÖRNER: *Melchior Cano*, 249, 250, 253.

35 Zu Thomas' Position, vgl. insbes. *Summa contra gentiles*, p. 1, c. 3–8, in: THOMAS VON AQUIN: *Summa contra gentiles seu De veritate catholicae fide*. Turin: Marietti 1933.

> christlichen Welt von Paris und Löwen an, die sich ihm [Luther] ganz besonders widersetzten. Und aus diesen [Akademien] gingen gewöhnlicherweise große und hervorragende Männer hervor, [aber] wie aus dem Trojanischen Pferd folgte gleichsam ihr [der Akademien] größter Feind nach. Indem er [Luther] nämlich die Sturheit seines Geistes ausgoss und seine giftige Zunge herausstreckte, nannte er die Pariser [Universität] ‚Sodom', die Löwener ‚Gomorrha' und Rom ‚Babylon des Papstes'. (332)

Die Traditionslinie Wyclif–Luther hatte auch Cano herausgestellt, während die direkte Wiedergabe der drei, von Luther polemisch gewählten Spitznamen für die katholischen Hochburgen Paris, Löwen und Rom Salmeróns eigenes Zutun ist.[36] Salmeróns rhetorische Fragen zielen jedenfalls darauf, die Verwerfung einer so etablierten und christlich kultivierten Bildungstradition, in der auch die *artes* stets ihren Platz hatten, als Absurdität dastehen zu lassen.

Möchte man Salmeróns Auseinandersetzung zur Frage nach der Nützlichkeit der weltlichen Wissenschaften zusammenfassend bewerten, fällt zunächst auf, dass er das Thema recht abstrakt anpackt. Anders als in dem kurzen, ‚Canon' genannten Regest des Prolegomenons werden keine Beispiele angeführt, welchen konkreten exegetischen Beitrag das natürliche Wissen für dunkle Bibelstellen bereithält.[37] Vielmehr bemüht Salmerón für seine Pro-Position eher abstraktere Begründungen, etwa den institutionellen Nutzen oder die metaphysisch begründete Unmöglichkeit eines Widerspruchs zwischen Vernunft und Glauben. Dies bedeutet wohl, dass Salmerón die Frage klären möchte, ohne direkt den Boden der Exegese zu betreten. Seine Position erscheint damit fundamentaler. Die Prämisse einer ‚Einheit der Wahrheit' kommt auf vielen verschiedenen Ebenen zur Geltung. Zunächst taucht das Prinzip in der extremen Gegenposition zu Luther auf, dann in Salmeróns eigener, wenngleich an Thomas angelehnter *assertio* zu Hierarchie von Glauben und Vernunft und schließlich in der Auseinandersetzung mit Tertullians Kritik, wenn der Jesuit darauf hinweist, dass es der Philosophen bedürfe, um die prinzipielle Widerspruchsfreiheit zwischen Glauben und Vernunft aufzuzeigen. Es scheint jedoch, dass Salmerón mit Hilfe der These der ‚Einheit der Wahrheit' insbesondere Luther zu widersprechen sucht.

36 Vgl. CANO: DLT: „Ac signifer impietatis Germanicae Lutherus Vuicleffi in hoc, ut in aliis, discipulus in libro quidem adversus Iacobum Latomum asserit Theologiam scholasticam esse aliud nihil quam ignorantiam veritatis inanemque fallaciam, quam ad Colo. c. 2. Apostolus praecavet. In libro autem de abrogan. Missa priva." Salmerón bezieht sich auf LUTHER, Martin: *De abroganda missa privata* [1521], in: *D. Martin Luthers Werke*. 73 Bde. Weimar: Böhlau 1889, VIII, 413: „in nomine almae facultatis Theologiae Parrhisiensis Sodomae aut Lovaniensis Gomorrae cum suis Sorbis". Vgl. dort auch 435, 439, 444, 457, 460, 582. Vgl. hierzu auch BÜTTGEN, Philippe: *Luther et la philosophie*. Paris: J. Vrin 2011, 133–135.

37 Vgl. Canon 14 in SALMERÓN: *Commentarii*, I, 97–98.

In Bezug auf den interkonfessionellen Aspekt der Debatte hatte zwar bereits Cano Luther als zeitgenössischen Hauptgegner der katholischen Pro-Philosophie-Agenda identifiziert, doch Salmerón geht hierüber in zwei Punkten sogar noch hinaus. Zum einen zitiert er aus Luthers Schriften direkt und bezeugt damit zumindest eine gewisse Kenntnis von Luthers Schriften im Wortlaut. Zum anderen führt Cano die Diskussion in einem theologisch-dogmatischen Grundlagenwerk. Erst Salmerón überträgt die Relevanz der Konsequenzen einer Entscheidung in dieser Grundsatzfrage auf ein konkretes Anwendungsgebiet, nämlich auf die Bibelexegese, und wählt dafür folgerichtig einen Prolegomena-Band zu einer Kommentarreihe zum Neuen Testament. Damit erreicht die Frage nicht nur eine zusätzliche Leserschaft, sondern das Ergebnis der Debatte hat im besten Fall direkten Einfluss auf den exegetischen Stil der folgenden 15 Bände. Zuletzt gilt es erneut zu betonen, dass die Nutzen-Frage zwar auch den Bibelkommentaren der Zeit nicht fremd ist, aber nirgends so ausführlich und nirgends antireformatorisch auftaucht.

SCHLUSS

Hätte Bellarmin, ehe er 1615 an Foscarini schrieb, in der 1612er Ausgabe von Salmeróns Prolegomena-Band im Index unter „Planet" nachgeschlagen, hätte er dort gefunden: „Die Kenntnis der Planeten ist hilfreich zum Verständnis der Schrift" (*Planetarum cognitio ad scriptuarum intelligentiam utilis*).[38] An der angebenden Stelle ist jedoch nicht von Planeten, sondern von Pflanzen (*plantae*) die Rede – also ein Fehler des Setzers der 1612er Ausgabe.[39] Nichtsdestotrotz gibt Salmerón andernorts im Prolegomena-Band einen knappen Abriss der biblischen, geozentrischen Kosmologie.[40] Auch wurde Salmerón von keinem geringeren als Bernardino Telesio (1509–1588) konsultiert, um unter anderem in einer kosmologischen Frage zu prüfen, ob die Theorien des Naturalisten mit der biblischen Position im Einklang stünden.[41] Salmerón führt allerdings im Bibelkommentar nirgends eine kosmologische Debatte, gar eine Auseinandersetzung mit dem

[38] Vgl. SALMERÓN: *Commentarii*, I, index.

[39] So liest auch der Indexeintrag der Erstausgabe korrekterweise „plantae". Vgl. SALMERÓN, Alfonso: *Commentarii in Evangelicam historiam, & in Acta Apostolorum: in duodecim tomos distributi.* 12 Bde. Madrid: Ludouicus Sanchez 1598–1601, I, 744.

[40] Vgl. SALMERÓN: *Commentarii*, I, 137–139. Salmeróns unvollendeter Genesiskommentar ist handschriftlich bezeugt, vgl. PARENTE: *Alfonso Salmerón*, 43, allerdings seit 1710 nicht mehr verzeichnet.

[41] Vgl. in MIRANDA, Girolamo de: *Una lettera inedita di Telesio al Cardinale Flavio Orsini*, in: Giornale critico della Filosofia Italiana 72 (1993), 361–375, hier 374. Vgl. auch RICCI: *Inquisitori, censori, filosofi*, 237.

Kopernikanismus.[42] Auch interessiert ihn nicht primär die Frage, inwieweit die Bibel Lehren über die natürliche Welt enthält – ein Zugang zum Heiligen Wort, den er als *expositio physica* durchaus kennt, aber nicht ausführlicher diskutiert.[43]

Der Galilei/Foscarini-Bellarmin-Konflikt von 1615/16 beruhte in erster Linie in der Unvereinbarkeit einer konkreten kosmologischen These (Heliozentrismus) mit einigen wenigen Bibelstellen.[44] Ausgangpunkt war somit letztlich kein prinzipielles bibelhermeneutisches Manifest aus Galileos/Foscarinis Feder, sondern eine astronomische (Hypo-)These – Galileos und Foscarinis exegetische Vorschläge waren, zeitlich und argumentativ, Reaktionen in der Bemühung, die astronomische These mit dem Bibeltext in Einklang zu bringen. Für Salmerón ging es hingegen grundsätzlich darum, das Verhältnis zwischen allen möglichen Wissenschaften und dem ganzen Bibeltext als „Hilfsverhältnis" zu bestimmen, nicht um das konkrete Verhältnis zwischen einer bestimmten Lehre der astronomischen Wissenschaft und ihrer Anwendbarkeit auf einige wenige astronomisch relevante Bibelstellen. Er hatte im Prolegomenon 17 dafür argumentiert, dass die Kenntnis der Natur, seien dies nun Pflanzen oder Planeten, das Verständnis der Bibel unterstütze. Die fundamentalste Begründung für die Möglichkeit, dieses natürliche Wissen zu Rate zu ziehen, fußt für ihn auf dem ausdrücklich formulierten Prinzip der Einheit der Wahrheit: Die natürliche Vernunft kann dem Glauben nicht widersprechen, da alles Wahre miteinander im Einklang ist. Alle drei ‚Lichter' – Sinneswahrnehmung, Vernunft und Glaube – sind letztlich allesamt widerspruchsfreie Geschenke der Gnade Gottes.

Salmeróns Position zum Nutzen der weltlichen Wissenschaften für das Bibelverständnis ebnete in ihrem gegenreformatorischen Impetus nicht nur den Weg für bestimmte Voraussetzungen der Galileo-Affäre. Nicht weniger zeigt sich am Kommentar des Jesuiten auch, welche wichtige und positiv besetzte Rolle dem säkularen und paganen, vor allem aber dem natürlichen Wissen für das Bibelstudium zukam und mit dieser Befürwortung auch das jesuitische Kurrikulum widerspiegelte. Ein großes Spektrum der damaligen Wissensbereiche war folglich fest in der jesuitischen Ausbildung der Jugend verankert. Und auch wenn den weltlichen Wissenschaf-

42 Zum Kopernikanismus in Neapel zu Salmeróns Zeit, vgl. GATTO, Romano: *Copernico tra i gesuiti del Collegio napoletano*, in: BUCCIANTINI, Massimo/TORRINI, Maurizio (Hgg.): *La diffusione del Copernicanesimo in Italia, 1543–1610*. Florenz: Olschki 1997, 169–188.

43 Vgl. SALMERÓN: *Commentarii*, I, 78. Zu dieser ‚physikalischen Lesart' der Bibel, vgl. insbes. ROLING, Bernd: Physica sacra*: Wunder, Naturwissenschaft und historischer Schriftsinn zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit*. Leiden: Brill 2013.

44 Vgl. hierzu auch REMMERT, Volker R.: *Die Einheit von Theologie und Astronomie: zur Visuellen Auseinandersetzung mit dem Kopernikanischen System bei Jesuitischen Autoren in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in: AHSI 72.144 (2003), 247–301, hier 254–261.

ten, wenigstens rhetorisch, oftmals nur der Rang einer Dienerin zugesprochen wurde, erlebte die Praxis der Lehre und Forschung gleichfalls oft große Eigenständigkeit und Originalität. Dieses institutionell fruchtbare Klima verdankt sich vielen sozialen, politischen und pädagogischen Gründen, doch, wenn man so will, hat es nicht minder eine Ursache in der Haltung der Jesuiten, aus dem Prinzip der Einheit der Wahrheit den Imperativ abzuleiten, das Studium der natürlichen Welt und der Philosophie *ad maiorem Dei gloriam* zu kultivieren.

Zusammenfassung
Der Jesuit Alfonso Salmerón (1515–1585) argumentiert im ersten Band (gedruckt 1598) seines umfangreichen Kommentars zum Neuen Testament dafür, dass die weltlichen Wissenschaften ein wichtiges Hilfsmittel darstellen, um die Heilige Schrift auszulegen. Er begründet dies durch die These der Einheit der Wahrheit und verteidigt diesen exegetischen Ansatz ausdrücklich gegen Martin Luthers Kritik an Philosophie und weltlichem Wissen. Salmeróns bisher kaum zur Kenntnis genommener Beitrag bezeugt, dass die Frage nach der Einheit der Wahrheit bereits vor der Galileo-Affäre innerhalb der post-tridentinischen und gegenreformatorischen Auseinandersetzung mit protestantischen Autoren eine wichtige Rolle spielt.

Abstract
The Jesuit theologian Alfonso Salmerón (1515–1585) argued extensive in the first volume (printed 1598) of his larges commentary to the New Testament that the knowledge of secular sciences serves as an important instrument to interpret Scripture. He justifies this claim by relying on the principle of the unity of truth and defends this approach explicitly against Martin Luther's criticism of philosophy and secular sciences. Salmerón's contribution proves that the question of the unity of truth – already before the Galileo affair – was an important issue for counter-reformation theology, i.e. in controversies with Protestant authors after the Council of Trent.