„Quid est quod est?“ Der Wahlspruch Giordano Brunos im Licht der Rezeption des alttestamentlichen Buches *Ecclesiastes*

ANGELIKA BÖNKER-VALLON
Universität Kassel,
Institut für Philosophie,
Henschelstraße 2, Kassel
Deutschland
a.boenker-vallon@uni-kassel.de

https://doi.org/10.5507/aither.2020.007

ABSTRACT

In his motto, Giordano Bruno places his philosophy in the tradition of the wisdom of Solomon and the philosophy of Pythagoras. But the procedure proves to be problematic. Bruno neither correctly reproduces the wording of the book Ecclesiastes, nor does he explain the identification of biblical and Greek-Pagan teaching. The question arises how Bruno understands his sources. It turns out that the interpretation of the Book of Ecclesiastes takes place early in the intercultural context of the contact between the Bible and philosophy. As a result, the biblical text experiences significant shifts in meaning, which are taken up and continued in the course of the history of the commentary. Bruno's motto can thus be reconsidered in the context of a broad reception history.

GRUNDFRAGEN ZU GIORDANO BRUNOS VERSTÄNDNIS DER WEISHEITSLITERATUR

„Weisheit“ ist eines der wichtigsten Motive im Denken Giordano Brunos. In geradezu existentieller Weise fühlt sich Bruno der „Liebe zur wahren Weisheit“ (amor della vera sapienza) und dem „Eifer der wahren Betrachtung“ (studio della vera contemplazione)[1] verpflichtet. In der *oratio valedictora* an der Universität Wittenberg billigt er der Weisheit die höchsten Würden zu. Ob in der Gestalt der Sapientia, Sophia oder Minerva, ob in Anspielung auf die Weisheitsliteratur des Alten Testaments oder das Weisheitsverständnis der Kabbala, – immer gebührt der Weisheit die höchste Autorität.[2] Die Berufung auf die Weisheit garantiert die Wahrheit der brunianischen Theorie der unendlichen Einheit des Universums in ihrem innersten, nicht weiter reduzierbaren Kern, ist sie doch selbst mit der Wahrheit und der Einheit identisch.[3]

Vor dem Hintergrund dieser hohen Wertschätzung der Weisheit wundert es nicht, dass Bruno die Berufung auf die Weisheit gleichsam zu seinem Erkennungs- oder Markenzeichen stilisiert. Mehrfach rekurriert er auf die anerkanntesten Weisheitslehrer der Tradition, um nicht nur sein Einverständnis

1 Bruno 2007b, Infinito, S. 6.

2 Bruno 1962a, Oratio valedictoria, S. 9–15.

3 „Quelli filosofi hanno ritrovata la sua amica Sofia, li quali hanno ritrovata questa unità. Medesima cosa a fatto è la sofia, la verità, la unità.“ Bruno 2007a, Causa, S. 236.

mit ihnen zu signalisieren, sondern auch den Fortbestand ihrer Lehre in seiner eigenen Person zu garantieren. Salomon, „der unter den Hebräern als der Weiseste gilt“[4] und Pythagoras, der „zu den göttlichen und höchst weisen Männern“[5] zählt, vertreten dieselbe Grundüberzeugung, die auch die Brunos ist und in knappster Form durch seinen Wahlspruch wiedergegeben wird: „Salomon et Pythagoras. Quid est quod est? Ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum.“[6] Die von Salomon im alttestamentlichen Buch *Ecclesiastes*[7] formulierte Weisheit bezüglich der Wiederholung des Gewesenen verbindet sich mit dem paganen Wissen des Pythagoras als des „ersten Philosophen“ überhaupt.[8] Dieser vertritt – folgt man der weithin rezipierten poetischen Darstellung Ovids – ebenfalls eine Theorie des ewig Widerkehrenden[9] und bestreitet damit, gleich dem alttestamentlichen Lehrer, den grundlegenden Neuigkeitswert des Werdenden und Entstehenden.[10]

Indes, so prägnant Bruno seinen Wahlspruch formuliert, so sehr wirft die nähere Betrachtung seiner Formulierung Probleme auf. Paul Richard Blum stellt in seiner wichtigen Studie über Giordano Bruno etwa fest, dass dieser biblische und griechisch-pagane Weisheit in einer nicht weiter erklärten Weise identifiziere.[11] Die Akten des Prozesses unterstreichen dieses Amalgam, insofern Bruno während seiner Verteidigung vor den Inquisitoren die im Wahlspruch anklingende Mischung der unterschiedlichen kulturellen Strömungen durch den Rekurs auf weitere pagane Gewährsmänner wie den römischen Dichter Vergil noch vertieft.[12] Darüber hinaus aber zeigt ein Textvergleich, dass Brunos Wahlspruch hinsichtlich des darin thematisierten Zeitverständnisses in einer nicht unerheblichen Weise vom Wortlaut des Buches *Ecclesiastes* abweicht.

4 „il sapientissimo stimato tra gli Ebrei“. Bruno 2007a, Causa, S. 116. Vgl. Bassi 2014, S. 1686–1690.

5 „uomini divini e sapientissimi“. Bruno 2019, Cena, S. 166; 168.

6 Spampanato 1921, S. 664. „Salomon und Pythagoras. Was ist das, was ist? Eben dies, was [es] war. Was ist das, was [es] war? Eben das, was [es] ist. Unter der Sonne gibt es nichts Neues.“ Dt. Übs. von der Verfasserin.

7 Vgl. *Ecl 1,9–10*. Das Buch *Ecclesiastes* findet sich auch unter der Bezeichnung *Kohelet* bzw. *Prediger*. Im Beitrag wird die jeweils in der verwendeten Literatur gebrauchte Bezeichnung bzw. Abkürzung verwendet.

8 Vgl. Cicero [7]1998, Gespräche in Tusculum 5, 8–9.

9 Vgl. Ovid [11]1988, Metamorphosen, lib. XV, V. 165–172. Für die Übermittlung pythagoreischer Lehren in der Renaissance vgl. Allen 2014, S. 435–446.

10 In der Forschung (vgl. Lévy 1953,S. 326–328) wird auf Porphyrios‘ Vita Pythagorae als Quelle des Wahlspruchs verwiesen: „Toutefois les points le plus généralement admits sont le suivants: […] qu’à des périodes déterminées ce qui a été renaît, que rien n’est absolument nouveau […].“ Porphyre ([4]2019), Vie de Pythagore 19, S. 44, griechischer Text ebd. In der Brunoforschung wird der Hinweis aufgegriffen (vgl. Canone 2001, S. 195–196; Gatti 1999, S. 24, Anm. 29). Allerdings ist fraglich, ob Porphyrios‘ Text bekannt sein konnte, da vor dem 17. Jahrhundert weder die lateinische noch die griechische Fassung gedruckt vorlag. Vgl. Grafton 1996, S. 788.

11 Vgl. Blum 1999, S. 113–115.

12 Vgl. unten Anm. 112.

Während die biblische Vorlage der *Vulgata* formuliert „Quid est quod fuit ipsum quod futurum est / quid est quod factum est ipsum quod fiendum est / nihil sub sole novum“[13] und damit den unvermittelten Umschlag der Vergangenheit in die Zukunft thematisiert, betont die brunianische Fassung mit der Frage „Quid est quod est?“ die Gegenwart.[14]

Mit diesen vorläufigen Befunden öffnet sich der Blick für die Notwendigkeit weiterer Überlegungen hinsichtlich Brunos Textverständnisses. Erstens wirft der Zusammenschluss von biblischer und paganer Weisheit Fragen auf. Mit welcher Berechtigung, so gilt es zu klären, bringt Bruno religiöse und philosophische Lehrstücke in einen gemeinsamen Kontext? Zweitens lässt sich fragen, mit welcher Legitimation Bruno sprachliche Änderungen an einem biblischen Text vornehmen bzw. die angemessene Technik des Zitierens aufgeben konnte, galt doch die Bibel seit dem Mittelalter als „zentraler Quellentext“, der im Sinn der Schrifttreue „wörtlich zitiert“[15] werden musste. Drittens schiebt sich neben diesen Überlegungen zur Textauslegung ein inhaltlicher Aspekt in den Vordergrund, der die Aussage von *Ecl 1,9–10* im engeren Sinn betrifft. Aus welchem Grund, so ist zu überlegen, wählt Bruno zur Illustration seiner positiv gestimmten Einheits- und Unendlichkeitsspekulation einen biblischen Passus, der – vor dem Hintergrund der zuvor in *Ecl 1,2* behaupteten durchgehenden Nichtigkeit allen Seins[16] – in einer eher pessimistischen Weise die Sinn- und Ziellosigkeit eines ewig gleichen Kreislaufs suggeriert? Transformiert Bruno eigenmächtig die Bedeutung der Heiligen Schrift?

Möchte man auf schnelle Antworten verzichten – etwa, Bruno lese die Bibel eben wie ein Philosoph,[17] oder es handle sich um weitere Beispiele für Brunos Synkretismus[18] – dann stellt sich die Frage nach den verwendeten Quellentexten neu. Es scheint wenig wahrscheinlich, dass Bruno – gerade in der Absicht, seine Philosophie in unverwechselbarer Prägnanz zu erklären – bekannte Autoritäten der Tradition wie Salomon oder Pythagoras in eigenmächtiger sprachlicher Abwandlung und kaum bekannter Ausdeutung anführt. Eher legt sich die Vermutung nahe, dass sowohl die sprachliche Form als auch die inhaltliche Aussage des Wahlspruchs wohl kalkuliert und aufeinander abgestimmt sind.

Geht man von dieser These aus, dann könnte sich der Blick auf die Bibel als ursprünglichen Referenztext für Brunos Wahlspruch als unzureichend erweisen. Es wäre vielmehr eine breitere Rezeptionsgeschichte der biblischen Vorlage zu

13 Biblia sacra iuxta vulgatam versionem ⁴1994, *Ecl 1,9–10*. Vgl. dazu die Varianten „faciendum est“, „finiendum est“ im textkritischen Apparat der genannten Ausgabe, S. 986. „Was geschehen ist, wird wieder geschehen, was man getan hat, wird man wieder tun: Es gibt nichts Neues unter der Sonne.“ Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1974, S. 1169.

14 Vgl. Badaloni 1997, S. 11–13; Blum 1999, S. 115–116.

15 Benninghoff-Lühl 2009, Sp. 1543.

16 „vanitas vanitatum dixit Ecclesiastes vanitas vanitatum omnia vanitas“. Biblia sacra iuxta vulgatam versionem ⁴1994, *Ecl 1,2*.

17 Vgl. Bordello 2007, S. 409.

18 De León-Jones 1997, S. 149.

erwarten, die – wenn man so will – als „mitgegebenes kulturelles Archiv“[19] bzw. als anknüpfungsfähiger Erinnerungsbereich fungiert und für die brunianische Aussage einen entsprechend weiter gefassten Bedeutungsrahmen konstituiert.

Vor diesem Hintergrund beschäftigt sich der Beitrag schwerpunktmäßig mit den folgenden Themenbereichen:

- Wie wird das Buch Ecclesiastes im Horizont biblischer Exegese verstanden?
- Findet ein Zusammenschluss von biblischem und paganem Weisheitsverständnis statt?
- Wie kann Bruno das biblische Buch angesichts dessen Auslegungsgeschichte verstehen?

1. BIBELEXEGESE ALS KULTURELLES ARCHIV IN DER CHRISTLICHEN TRADITION

Die Heilige Schrift wird als grundlegendes Buch göttlich inspirierter Lehre immer von Kommentierung und Auslegung begleitet,[20] wobei vielfältige Aufgaben wie die Reflexion auf hermeneutische Methoden, die Archivierung von exegetischem Wissen bis hin zur Einordnung des biblischen Textes in das kulturelle Umfeld in den Kommentierungs- und Auslegungsprozess einbezogen sind.

In diesem Sinn sollen etwa Auslegungsprinzipien wie die des vierfachen Schriftsinns eine möglichst genaue Erfassung der unterschiedlichen Sinnebenen des biblischen Textes ermöglichen.[21] Aus dem Genre des profanen Kommentars erwächst die literarische Gattung des Bibelkommentars als richtungsweisendes Hilfsmittel für ein adäquates Textverständnis. Glossen und Postillen sammeln als Standardkommentare das reiche Wissen der Tradition,[22] um es im Sinn einer Erinnerungskultur zu bewahren und weiterzugeben.

Die Geschichte der Bibel zeigt zudem, dass ihre Auslegung immer auch im interkulturellen Austausch mit paganen Wissensformen geschieht. Paradigmatisch wird dies in den frühen Schriften der Apologetik deutlich, welche die Überlegenheit des Christentums gegenüber den paganen Formen von Religiosität herauszustellen suchen. Obgleich hierbei die Grundintention in der Abwehr der als konkurrierend empfundenen religiösen Inhalte liegen mag, bleibt dennoch die Tatsache der Begegnung mit der vorgefundenen „anderen“ Kultur bestehen, da ja eine erfolgreiche Abwehr Kenntnis der gegnerischen Positionen voraussetzt.[23]

So weist auch die spezielle biblische Kommentarliteratur im Zuge ihrer Ausbildung vielfältige Bezüge zur nichtchristlichen Umwelt auf. Die pagane Philosophie wird als gesellschaftlich anerkanntes Mittel der geistigen Auseinandersetzung durchaus wahrgenommen,[24] wie auch die pagane Dichtung zu Zwecken der bestätigenden Illustration der eigenen gedanklichen Inhalte mögliche

19 Ich übernehme die Formulierung „kulturelles Archiv“ von Baßler 2013, S. 360.

20 Vgl. Roth 2007, S. 31.

21 Vgl. De Lubac 1959, S. 373–423; Grondin 1996, Sp. 1356.

22 Vgl. Roth 2007, S. 33–34.

23 Vgl. Altaner, Stuiber 1978, S. 58.

24 Vgl. Tornau 2009, S. 421.

Anerkennung findet.[25] Das kommentierende Bemühen bezieht sich also nicht nur auf den biblischen Text als solchen, sondern auch auf die Wissensformen der heidnischen Umwelt, die in vielfältiger Weise aufgegriffen und – nicht zuletzt auch zum Nachweis der eigenen Bildung – für die Vermittlung des eigenen Anliegens eingesetzt werden.

Schließlich erfüllt der Bibelkommentar weitere Funktionen, indem er vor allem auch für eine enge Verbindung zwischen Bewahrung und Erneuerung stehen kann. Eindrucksvoll zeigt sich eine solche „Scharnierfunktion“ des Bibelkommentars zwischen „Altem“ und „Neuem“ anhand der von der Forschung gut dokumentierten Rekonstruktion der Kommentierung des Buches *Ecclesiastes* durch Hieronymus. So greift Hieronymus in seinem einflussreichen und „bis in die Frühe Neuzeit hinein“ als „Standardwerk der Koheletauslegung“[26] geltenden Kommentar auf bereits vorliegende Textversionen wie beispielsweise die *Vetus Latina (Itala)* zurück, um seine exegetische Tätigkeit hierauf zu stützen.[27] Zugleich schärft die Arbeit am Kommentar jedoch auch den Blick für die als unzureichend empfundene Sprachgebung der verwendeten Vorlagen und regt den Kommentator zu einer verbesserten Übersetzung des biblischen Textes an.[28] Hieronymus‘ Kommentar zu *Ecclesiastes* steht dementsprechend zwischen der *Vetus Latina* und der von ihm erst später geschaffenen, sogenannten *Vulgata*. Die kommentierende Textauseinandersetzung des Hieronymus verbreitert so für spätere Kommentatoren und Zitatoren das Spektrum verfügbarer Versionen des biblischen Textes.[29] Neben der als Standardversion akzeptierten Vulgata bieten dann auch die in der Kommentartradition mitgeführten älteren Textversionen eine Referenzmöglichkeit.[30]

25 Ein einschlägiges Beispiel hierfür ist Rezeption Vergils, dessen Werk von Heiden und Christen gleichermaßen geschätzt wird. Vgl. Tarrant [2]2019, S. 59–60.

26 Birnbaum 2014, S. 39.

27 Für die verschiedenen Versionen vgl. Leanza 1987, S. 87–109, insbesondere S. 99. Für die Bedeutung der *Vetus Latina* vgl. Goodrich, Miller 2012, S. 15. Für den Text der *Vetus Latina* vgl. Sabatier 1743.

28 Für die komplexe Entstehungsgeschichte der *Vulgata* vgl. Schulz-Flügel 1996, S. 652–662.

29 Auch Augustinus rekurriert bei seiner Erwähnung des Buches *Ecclesiastes* in *De civitate Dei* XII,14 auf die Version der Vetus Latina. Vgl. Augustinus 1955, S. 368.

30 Für *Ecl 1,9–10* liefert die *Vetus Latina*: „Quid est quod fuit? Ipsum quod erit;. & quid est quod factum est? ipsum quod fiet.“ Sabatier 1743, S. 354. Vgl. dazu die Version der Vulgata, oben Anm. 13. Die *Glossa Ordinara* zu *Ecclesiastes* bietet „fiendum est“. Vgl. Kostoff-Käärd 2015, S. 186. Damit liegt der Akzent der Aussage offensichtlich auf dem Werden, dem Gemachtwerden bzw. dem Geschehen, das zu nichts Neuem führt. In den vorreformatorischen Kommentaren nach Hieronymus findet sich häufig die Wendung „faciendum est“ (vgl. z. B. [Alkuin] 1863, Commentaria, Sp. 671; [Rupert von Deutz] 1893, In librum Ecclesiastes, Sp. 1203; Hugo von St. Victor, In Salomonis, Sp. 144; [Bonaventura] 1893, Commentarii, S. 16), die mit „wird man wieder tun“ wiedergegeben werden kann (vgl. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift [1974], S. 1169). Ob sich durch die Wendung „faciendum est“ ein stärkerer Bezug zum menschlichen Handeln bzw. zur menschlichen Geschichte herstellt, müsste eine Untersuchung klären. Für eine Diskussion des gemeinten Sinns

2. FRÜHE LESART UND SINNVERSCHIEBUNG DES BUCHES *ECCLESIASTES* BEI EUSEBIUS VON CAESAREA

Fragt man vor dem Hintergrund der komplexen Vorgänge biblischer Exegese, wie das Buch *Ecclesiastes* in der Tradition verstanden wird, dann zeichnen sich früh eigentümliche Schwierigkeiten ab.[31] Obwohl Salomon sowohl für jüdische als auch für christliche Interpreten als Verfasser des Textes feststeht und das Buch Eingang in den jüdischen wie auch christlichen Kanon findet, scheint es dennoch aufgrund seiner inneren Widersprüchlichkeiten in eigentümlicher Weise erklärungsbedürftig. So scheint vor allem die in *Ecl 1,2* behauptete Nichtigkeit des Seins mit dem im alttestamentlichen Schöpfungsbericht formulierten Gedanken der von Gott bejahten, guten Schöpfung[32] zu kollidieren.[33] Im Zuge des Bemühens diesen Widerspruch zu überwinden, wird dem biblischen Text ein anderer bzw. neuer Sinn zugeschrieben, der den Verständnishorizont wesentlich transformiert.[34] Explizit lässt sich dieser Prozess der Bedeutungsverschiebung bereits bei Eusebius von Caesarea beobachten, der sich in seiner *Praeparatio Evangelica* veranlasst sieht,[35] eine Erklärung der Sprechweise von „Nichtigkeit" zu geben, womit ein bezeichnender Richtungswandel des Textverständnisses eingeleitet ist.

Grundsätzlich ist Eusebius' *Praeparatio Evangelica* von dem Motiv geprägt, das Christentum gegen Einwände des Judentums und der paganen Philosophie, d. h. vor allem der des Platonismus, zu verteidigen.[36] Um dieses weitreichende apologetische Programm durchzuführen, sieht Eusebius einen Teil seiner Aufgabe darin, die Abhängigkeit der platonischen Philosophie von der alttestamentlichen Offenbarung zu behaupten, zugleich aber auch deren sachliche Übereinstimmung mit der biblischen Lehre aufzuzeigen. In einer kunstvollen Konstruktion wird das Alte Testament als die übergeordnete, geoffenbarte Wahrheit schlechthin bestimmt. Die Wahrheit der platonischen Philosophie hingegen gilt als menschliche und zeitlich nachgeordnet,[37] wobei die inhaltliche Erkenntnis als solche – im Sinne der Einheit der Wahrheit – letztlich dieselbe wie die der Bibel sein soll.[38] In der Folge

auf der hebräischen Textgrundlage vgl. Köhlmoos 2015, S. 85–86.

31 Für einen Überblick über die Auslegung des Buches *Ecclesiastes* vgl. Christianson 2007.

32 „viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona". Biblia sacra iuxta vulgatam versionem [4]1994, *Gen 1,31*.

33 Vgl. Anm. 16. Dazu Bons 1997, S. 328–332. Fox 2004, S. xiv–xv. Birnbaum 2014, S. 404.

34 Vgl. Bons 1997, S. 330–331. Eine häufig rezipierte Lesart bedeutet die des Origenes, der das Buch *Ecclesiastes* im Rahmen seiner Interpretation der salomonischen Weisheitsliteratur der Naturlehre zuordnet. Vgl. Origenes 2016, Der Kommentar zum Hohelied, 3,6, S. 92.

35 Die *Praeparatio Evangelica* liegt 1448 in der lateinischen Übersetzung des Georgios von Trapezunt vor. Vgl. Monfasani 1984, S. 724. Zur Kritik der Übersetzung vgl. Monfasani 1984, 725–726. Zu Kürzungen in der Übersetzung vgl. Monfasani 1976, S. 78.

36 Vgl. Strutwolf 1999, S. 11–18.

37 Vgl. Tornau 2009, S. 427–428.

38 Vgl. [Eusebius von Caesarea] 1539, Praeparatio Evangelica, f. 72r–f. 72v; Eusèbe de Césarée 1982, XI, 9,4. Vgl. hierzu auch Eusebius' Aussage: „quis enim est Plato

stehen Altes Testament und platonische Philosophie in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis von Gleichheit und Ungleichheit. Jedoch lässt die Konstruktion dieses Verhältnisses auch zu, dass Platons pagane Erkenntnisse und Interpretationsformen trotz ihrer „Schwächen“ inhaltlich wie methodologisch für das Verständnis der biblischen Offenbarung genutzt werden können,[39] ohne dass damit eine unsachgemäße Fehlinterpretation der alttestamentlichen Wahrheit zu befürchten wäre.

Vor dem Hintergrund dieser Durchdringung von Bibel und Platonismus kommt Eusebius im elften Buch seiner Abhandlung nun ausdrücklich auf die als schwierig empfundenen Stellen des Buches *Ecclesiastes* zu sprechen. Die Argumentation setzt mit der These ein, dass, entsprechend der von den göttlich inspirierten Propheten mitgeteilten „Physik“ der Hebräer, die Betrachtung der Dinge in zweifacher Weise zu erfolgen habe. Zum einen soll ein unkörperlicher Gegenstandsbereich existieren, der nur dem Geist zugänglich ist, zum anderen soll es die körperlichen Dinge geben, die durch die Wahrnehmung erfasst werden.[40] Damit ist ein Deutungsprozess eingeleitet, der die schwierigen Stellen – erkennbar nach dem Vorbild der platonischen Philosophie – grundsätzlich in den neuen Kontext zweier unterschiedlicher Seinsweisen stellt.

Fragt man, was dies konkret für das Verständnis der salomonischen Weisheitslehre einträgt, dann ist zunächst eine wirksame Strategie für die Eliminierung der im Buch *Ecclesiastes* empfundenen Schwierigkeiten gewonnen. So lässt sich der bereits angedeutete Widerspruch zwischen nichtiger und guter Schöpfung unter der Annahme beseitigen, dass Salomon die Nichtigkeit der Schöpfung nicht in einem absoluten, sondern in einem relativen Sinn anspricht. Entsprechend dem Schema der platonischen Zweiheit von geistiger und körperlicher Seinsverfassung soll „Sein“ nach Eusebius allein den geistigen Entitäten zukommen, wohingegen die Weisheitslehre Salomons über das Werden und Vergehen der „sich auflösenden Substanz der Körper“[41] spreche.

Wenn sich an dieser Stelle ein Prozess der Ontologisierung abzeichnet, der vom ursprünglichen Gedanken einer durchgehenden Nichtigkeit des geschaffenen Seins abrückt und dem biblischen Text durch die einschränkende

quam Moses Attice loquens.“ [Eusebius von Caesarea] 1539, f. 73r; Eusèbe de Césarée 1982, 11,10,14. Vgl. Strutwolf 1999, S. 103–105.

39 Vgl. Favrelle 1982, S. 7–42. Zu Eusebius‘ Platonkenntnis und seinem Rekurs auf mittel- und neuplatonische Exegeten (insbesondere Numenios) vgl. Tornau 2009, S. 428.

40 „Haec igitur pars [scil. physica] etiam apud eos [scil. Hebraeos] intellectualium inde corporaliumque rerum contemplationem, & sensibilium physiologiam diuisa recte à prophetis non coniectura, nec mortalium aliquo, sed sancti spiritus gratia dicente habebatur.“ [Eusebius von Caesarea] 1539, Praeparatio evangelica, f. 72r; Eusèbe de Césarée 1982, XI 7,1.

41 „Idem [scil. Salomo] rursus fluentem corporum substantiam ostendens in Ecclesiaste ait: Vanitas uanitatum, & o[mn]ia uanitas. […]. Et subijcit: Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. Nihil nouum sub sole […].“ [Eusebius von Caesarea] 1539, Praeparatio evangelica, f. 72r; Eusèbe de Césarée 1982, XI, 7,6.

Fokussierung auf den körperlichen Aspekt des Seins einen neuen Sinn verleiht, so vertieft sich diese eingeschlagene Richtung der Interpretation durch anschließende Überlegungen zum Gottesbegriff. Eusebius konzentriert sich auf den in *Ex 3,14* formulierten Gottesnamen, den er mit der salomonischen Aussage von *Ecl 1,9* verbindet. Allein das Sein Gottes könne durch die Aussage „ego sum qui sum" – „ich bin der ich bin" – ausgedrückt werden, wohingegen Salomons Erklärung „futurum esse quod fuit, & faciundum [sic] quod factum est, nec nouum aliquid esse sub sole"[42] – „es wird sein, was gewesen ist, und es wird zu tun sein, was getan ist, und es gibt nichts Neues unter der Sonne" auf einen zweiten, nicht göttlichen Seinsbereich ziele.

Auch die Passage von *Ecl 1,9* wird in den Kontext einer vom platonischen Denken inspirierten ontologischen Differenz gestellt,[43] wobei die zeitlichen Aspekte, die die Sprache auszudrücken vermag, mit diesen Seinsbereichen korrespondieren. Dementsprechend steht die als Gottesname formulierte Selbstidentität Gottes für die gänzlich unabhängige Ursprungslosigkeit, Ewigkeit, Unzerstörbarkeit und Unbeweglichkeit des göttlichen Seins, die allein durch die Form des Präsens des Verbs „sein" ausgedrückt werden kann. Die von Salomon angesprochenen Formen des Seins hingegen, so kann man mit Eusebius schließen, implizieren ständigen Wechsel und ständiges Fließen,[44] so dass von ihnen nicht im Präsens, sondern nur in der Form der Vergangenheit und Zukunft gesprochen werden kann.[45]

Ruft man sich von hieraus das zu Beginn des Abschnitts geschilderte Auslegungsproblem des Buches *Ecclesiastes* in Erinnerung, dann zeichnet sich mit Eusebius' Überlegungen eine paradigma-taugliche Strategie ab, um der als unstimmig empfundenen Sprechweise von der Nichtigkeit des Seins zu begegnen. Der Prozess der Ontologisierung der alttestamentlichen Passage, die Konstruktion der ontologischen Differenz der Seinsbereiche, die relationale Zuordnung von ewig unwandelbarem und zeitlich wandelbarem Sein sowie die Betonung der Notwendigkeit einer sprachlich angemessenen Darstellung dieser Seinsbedingungen liefern in ihrem Zusammenspiel ein tragfähiges Interpretationsgefüge, das zur Erschließung des Textes im gewünschten Sinn geeignet scheint.

42 [Eusebius von Caesarea] 1539, Praeparatio evangelica, f. 72v; Eusèbe de Césarée 1982, XI,9,5.

43 Vgl. Strutwolf 1999, S. 105–107.

44 „Illud uero Salomonis, quod fuit scilicet, quod[que] futurum est per ortum & occasum expresse, quibus subijcit." [Eusebius von Caesarea] 1539, Praeparatio evangelica, f. 72v; Eusèbe de Césarée 1982, XI, 9,5–6.

45 „Quid est inquit [scil. Plato] q[uo]d semp[er] est ortu[m] no[n] habe[n]s? & quid q[uo]d semp[er] fit, est aut[em] nunq[am]? Illud certe me[n]te ac r[ati]one p[er]cipitur, eode[m] semp[er] ens modo, hoc uero irrationali sensu co[m]prehenditur [...]." [Eusebius von Caesarea] 1539, Praeparatio evangelica, f. 72v; Eusèbe de Césarée 1982, XI, 9,5–6."

3. „NICHTS NEUES UNTER DER SONNE“: OFFENE ASPEKTE IN DER KOMMENTARLITERATUR DES BUCHES *ECCLESIASTES*

Die Entkräftung von Widersprüchen bildet auch ein zentrales Thema der engeren Fachkommentierung des Buches *Ecclesiastes*. Ein wichtiges Beispiel hierfür bildet die Auslegung des Verses von *Ecl 1,10*, demzufolge es – in der Fassung der *Vulgata* – „nichts Neues unter der Sonne“ (nihil sub sole novum) geben soll.[46] Wiederum verbindet sich das Problem mit der in Ecl 1,2 ausgesprochenen Behauptung der Nichtigkeit der Schöpfung, so dass sich für die Exegese nach wie vor die Aufgabe der Aussöhnung der Nichtigkeit (vanitas) der Welt mit der von Gott gewollten Schöpfung stellt.[47] Zudem entsteht jedoch die Forderung, pessimistischen Implikationen wie etwa der Vorstellung der Wiederholung des „ewig Gleichen“ entgegenzutreten, die mit der Formulierung „nichts Neues unter der Sonne“ gegeben sein könnten.[48]

3.1 „UNTER DER SONNE“ – „ÜBER DER SONNE“: DIE KONSTRUKTION EINER ZWEIFACHEN REALITÄT

Skizziert man die Erklärungen der Exegese zu dieser Problematik, dann bietet sich aus christlicher Perspektive der wirkungsgeschichtlich wichtige Ecclesiasteskommentar des Hieronymus als Ausgangspunkt an. Von bereits vorliegenden Ecclesiasteskommentaren wie etwa dem (verlorenen) des Origenes inspiriert[49] und aufgeschlossen für hebräische Zitate[50] sowie für pagane Dichtung[51] stellt das Werk in sich selbst ein Resultat interreligiöser und interkultureller Auseinandersetzung dar.[52] Im Rahmen dieses weitgespannten Auslegungshorizonts liefert Hieronymus für die Kommentierung von *Ecl 1,10* entscheidende Vorgaben.[53]

Die Reflexion setzt bei dem Problem an, wie der Unverträglichkeit einer guten und einer nichtigen Schöpfung zu begegnen sei, um sich sodann der Bedeutung der Formulierung von „Nichtigkeit der Nichtigkeiten“[54] in *Ecl 1,2* zuzuwenden. Ähnlich der Vorgehensweise Eusebius‘ vor ihm wählt auch Hieronymus die Strategie der Einschränkung des Verständnisses von Nichtigkeit, um eine im Widerspruch zu *Gen 1,31* stehende absolute Entwertung

46 Die Formulierung „nihil sub sole novum“ der *Vulgata* findet sich nicht in der *Vetus Latina*, die stattdessen die Formulierung „et non est omne recens sub sole“ bietet. Sabatier 1743, S. 345 und oben Anm. 28. Hieronymus bereitet die Formulierung „nihil novum“, die sich später in der von ihm übersetzten *Vulgata* findet, in seinem Kommentar zu *Ecl 1, 9* vor. Vgl. [Hieronymus] 2014, Koheletkommentar, S. 60.

47 Vgl. oben, Anm. 33.

48 Vgl. Kartschoke 1985, S. 175–177.

49 Vgl. Leanza 1986, S. 173–178. Vgl. Birnbaum 2014, S. 7–9; 17.

50 Vgl. Birnbaum 2014, S. 18–20.

51 Hieronymus beruft sich insbesondere auf Horaz und Vergil, wobei Vergil in Verehrung als „der Dichter“ (poeta) schlechthin gilt. Vgl. Birnbaum 2014, 20–21.

52 Zu Hieronymus‘ Auslegungstechnik und dessen Distanz gegenüber der Allegorese vgl. Kostoff-Käärd 2015, S. 10.

53 Zur Orientierung Hieronymus‘ am literarischen und spirituellen Schriftsinn vgl. Birnbaum 2014, S. 11–12.

54 So die deutsche Übersetzung von „vanitas vanitatum“. [Hieronymus], Koheletkommentar 2014, S. 53.

des geschaffenen Seins zu vermeiden. Systematisch leitend ist hierbei die relationale Zuordnung von Unvergänglichkeit und Vergänglichkeit, die mit einer perspektivischen Sichtweise auf die betreffenden Seinsbereiche einhergeht. In diesem Sinn kann die Schöpfung nach Hieronymus als in sich gut, im Vergleich mit Gott jedoch als „nichts" betrachtet werden. Der Grund hierfür liegt in der Struktur von Ewigkeit und Zeitlichkeit, die für Hieronymus auch einen Niederschlag in den zeitlichen Aspekten der Sprache findet. Es könne gesagt werden, dass „nur Gott immer das ist, was er war",[55] während alles andere „vergeht" und „die Welt an ihrem Ende hinschwindet."[56] Eine überzeitliche Identität im Sinn der Koinzidenz von Vergangenheit und Gegenwart komme allein Gott zu, wohingegen die Sprechweise von „Nichtigkeit" die Vergänglichkeit und das Hinschwinden der Welt betone.

Mit diesen Überlegungen schafft Hieronymus eine wesentliche Voraussetzung für die Abschwächung des im Buch *Ecclesiastes* anklingenden Pessimismus. Die Einbettung der „Vanitas" der Welt in ein vom göttlichen Sein dominiertes Bezugssystem verschiebt die Bedeutung von „Nichtigkeit", die nun nicht mehr an sich selbst, sondern als Relationsbegriff diskutiert wird. Nicht „alles überhaupt" (omnia vanitas) ist somit nichtig.[57] Gibt Hieronymus selbst freilich noch in seinen kommentierenden Erläuterungen die Formulierung „abal abalim" des hebräischen Originaltextes und die griechische Übersetzung ἀτμὸς ἀτμίδων bzw. ἀτμῶν der Septuaginta lateinisch mit „vapor" (Dampf) oder „aura tenuis" (zarter Lufthauch) wieder, um die ursprüngliche Bedeutung von „Nichtigkeit der Nichtigkeiten" (vanitas vantitatum) zu erhellen und die „Vergänglichkeit" (caducum) des geschaffenen Seins oder dessen Verfassung als „Nichts" (nihil) zu betonen,[58] so nimmt die spätere Kommentarliteratur weitere Veränderungen vor. „Vanitas" wird als „Veränderlichkeit" (mutabile) im Sinn zeitlicher Zustände verstanden, die sprachlich durch eine Abfolge von Präsens und Futur oder auch von Präteritum und Präsens des Verbs „sein" (esse) angezeigt werden.[59]

55 „solumque deum id semper esse quod fuerit". [Hieronymus] 2014, Koheletkommentar, S. 52; 54.

56 „omnia pertransire et mundum suo fine senescere". [Hieronymus] 2014, Koheletkommentar, S. 52.

57 Vgl. Birnbaum, & Schwienhorst-Schönberger 2012, S. 288.

58 Vgl. [Hieronymus] 2014, Koheletkommentar, S. 54.

59 Bereits bei Alkuin heißt es: „Quidquid enim mutabile est, et non esse poterit quod est, vanitas appellari recte potest: nam Deus solus immutabilis, et semper idem est quod est, et non aliud." [Alkuin] 1863, Commentaria, Sp. 671–672. Dazu auch die *Glossa ordinara* zu *Ecclesiastes*: „Quidquid enim non esse potest uanitas dici potest, quia mutari potest. Solus Deus semper idem est quod est; quod autem mutatur, quodammodo euanescit, et non est quod erat. Ad comparationem creatoris, omnis creatura uanitas potest dici et quasi nihilum computari." Glossa Ordinaria, zitiert nach Larson 2014, S. 127, Anm. 58 (Ausgabe Rusch). Adolph Rusch ediert die *Glossa Ordinaria* erstmalig 1480/81 in Straßburg. Dazu und für die Geschichte der weiteren Ausgaben im sechzehnten Jahrhundert vgl. Froehlich, Gibson 1992, S. XII–XXIV. Bonaventura macht in seinem Ecclesiastes-Kommentar explizit auf den „Zusammenhang zwischen ‚vanitas' und den Faktoren (...)" der

Im weiteren Verlauf der Kommentierungsgeschichte wird die von Hieronymus vorbereitete Hervorhebung der Relationalität der Seinsbereiche sodann auch für die Kommentierung von *Ecl 1,9–10* herangezogen. Legitimiert wird diese Vorgehensweise durch die These späterer – christlicher wie jüdischer – Kommentatoren, dass dem Sein „unter der Sonne“ (sub sole) ein Sein „über der Sonne“ (supra solem) entsprechen müsse.[60] Der Wortlaut des Bibelverses selbst liefert den Exegeten ganz offensichtlich das Stichwort für dessen Ergänzung, so dass nicht mehr allein von der einen Realität „unter der Sonne“, sondern vielmehr von einer Realität die Rede ist, die nur einen Teilbereich einer zweifachen Realität bedeutet. Parallel zu der durch äußerste Gegensätzlichkeit gekennzeichneten Beziehung zwischen Gott und der „größte[n] Nichtigkeit, die nur denkbar ist“,[61] wird durch die Konstruktion des Schemas „Unterhalb“ – „Oberhalb“ eine Form von Relationalität in die Kommentierung eingeführt, die sich offensichtlich durch eine abgeschwächte Gegensätzlichkeit auszeichnet. Akzeptiert man diesen Ansatz, dann muss die im biblischen Text verhandelte Nichtigkeit des Seins „unter der Sonne“ nicht in absolutem Kontrast zur Wirklichkeit Gottes gesehen werden. Die Nichtigkeit ist vielmehr in einer schwächeren, relativen Form auf einen Bereich „über der Sonne“ bezogen, der den unteren Bereich in irgendeiner Weise komplementär vervollständigt. Damit sieht sich die Kommentierung nicht mehr mit der Erhellung des ursprünglichen Textes beschäftigt, sondern mit einem schon im eigenen Verständnishorizont transformierten Text, der in dieser Form zum Ausgangspunkt weiterer Ausdeutung werden kann.

Tatsächlich erweist sich der exegetische Nutzen dieser Reinterpretation im Zusammenhang mit der widersprüchlich anmutenden Behauptung, es gebe trotz der ständig sich verflüchtigenden Nichtigkeit des Seins „unter der Sonne“ in diesem Seinsbereich nichts Neues. Was genau, so ist zu klären, meint „nichts Neues“? Geht es, wie *Ecl 1,4* nahelegt, allein um ein endloses Auf- und Abtreten von Generationen, der einzelnen Lebewesen oder, denkt man an *Ecl 1,5–7*, um ein rastloses Kreisen kosmischer und natürlicher Elemente? Hier erlaubt nun die mit dem Schema von „Unten“ und „Oben“ eingeführte Differenz der Seinsbereiche eine modifizierte Interpretation, die den Widerspruch aufzulösen verspricht. Der Bereich, der „unter der Sonne“ von Vergänglichkeit gezeichnet ist, ohne dass dabei Neues geschehe, besteht nicht in pessimistischer Grundverfassung für sich selbst, sondern „eben nur“ in Bezug auf eine von „oberhalb der Sonne“ gelenkte, ewige Ordnung oder anders formuliert: Unter der Sonne geschieht nichts Neues, weil das zeitlich Vergängliche von einer letztlich in der Weisheit

„Veränderlichkeit“ (transmutatio, natura mutabilis) und der „Zeit“ (tempus) aufmerksam. Vgl. [Bonaventura] 1893, Commentarii, lib. 1, S. 1, S. 11.

60 Für die Formulierung „sub sole“ vgl. bereits Ecl. 1,3. Für die jüdische Exegese vgl. Fox 2004, S. 4–5. Aus christlicher Perspektive vgl. [Hugo von St. Victor] 1854, In Salomonis, Sp. 145–146.

61 Birnbaum 2014, S. 259.

Gottes gründenden Ordnung „über der Sonne“ von Ewigkeit her verbürgt ist. In diesem Sinn erklärt beispielsweise Hugo von St. Victor in seiner zweiten Homilie zum Buch *Ecclesiastes*: „Et ideo sub sole nihil novum est; quia ab illo qui est supra solem quod temporaliter transit, ab aeterno ordinatum est.“[62] Das Vergängliche ist dann immer vom Unvergänglichen überformt, sodass die Vergänglichkeit in Hinblick auf die sie immer in unveränderlicher Weise ordnende Unvergänglichkeit nichts Neues bedeutet, ohne selbst ewig zu sein.[63]

3.2 DIE PHILOSOPHISCHE DEUTUNG DER ZWEIFACHEN REALITÄT

In der Folgezeit wird das Interpretationsmodell der zweifachen Realität in der Kommentarliteratur weiter eingesetzt und variiert. Als Hilfsmittel des Verständnisses kommen dabei insbesondere Relationen der philosophischen Traditionen zum Einsatz, die das Verhältnis von Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit in gedanklich erprobter Weise beschreiben und als kulturelle Wissensformen bereits zur Verfügung stehen. So bezieht sich etwa Rupert von Deutz in seinem Kommentar[64] zu *Ecl 1,9–10* explizit auf das aristotelische Begriffspaar von „Substanz und Akzidenz“, um die aus dem biblischen Text herausgelesene zweifache Realität von „Unten“ und „Oben“ in diesem Sinn auszulegen. [65] Im Anschluss hieran kann Rupert von Deutz sodann auch die sprachliche Gestaltung des Bibeltextes mit der aristotelischen Metaphysik in Übereinstimmung bringen, wenn die sprachlich möglichen Teile der Zeitbestimmung „ist gewesen – ist – wird sein“ unter Einschluss der Präsensform „ist“ der Substanz zugewiesen werden, die sprunghaft Vergangenheit und Futur anzeigenden Formulierungen „was geschehen ist“ und „wird wieder geschehen“ hingegen die akzidentielle Verfassung des Seins anzeigen sollen.[66] Hugo von St. Victor wiederum reflektiert in stärkerer platonischer Orientierung auf die Relation zwischen den Einzeldingen (singula) einerseits und der Ewigkeit ihres Genus bzw. der ihnen zugehörigen allgemeinen Natur (universa) andererseits.[67] So gibt es nach Hugo unter der Sonne nichts Neues und nichts Ewiges,

62 [Hugo von St. Victor] 1854, In Salomonis, Sp. 145.

63 Vgl. [Hugo von St. Victor] 1854, In Salomonis, Sp. 145.

64 Die Zuschreibung des Kommentars an Rupert von Deutz ist unklar. Vgl. Dahan 2020, S. 432.

65 *„Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est ? ipsum quod faciendum est. Nihil subsole novum* [...]. Paucis verbis multa comprehendit, et cum Aristotele substantiam dividit et accidens. Omnis enim res aut substantia est, aut accidens, ita ut neque accidens sine substantia, neque sine accidens substantia esse posit. Accidens quippe sine aliquo substantiae fundamento esse non potest: substantia vero sine superjecto accidenti videri nullo modo potest.“ [Rupert von Deutz] 1893, In librum Ecclesiastes, Sp. 1203–1204. Dazu Kartschoke 1985, S. 181–182.

66 „Sic Ecclesiastes in eo quod ait, *fuit, est, et erit*, substantiam manifeste demonstrat: in eo vero, quod dicit, quid factum est, et quid faciendum, varios eventus rerum ostendit cum accidentibus suis.“ [Rupert von Deutz] 1893, In librum Ecclesiastes, Sp. 1204.

67 Vgl. [Hugo von St. Victor] 1854, In Salomonis, Sp. 145–146.

da alles, was in diesem unteren Bereich vorüberzieht, „in der Ähnlichkeit der eigenen Gattung stillsteht“.[68] Entsprechend meint auch Hugo von St. Cher, dass etwa der Mensch der Spezies (in specie) nach, nicht jedoch an sich sterblich sei und geboren werde.[69]

Jüdische Kommentare zu *Kohelet* bestätigen ebenfalls die Konstruktion von „Oben“ und „Unten“ sowie die Anwendung philosophischer Denkmuster als exegetisches Hilfsmittel. In Anknüpfung an neuplatonische Vorgaben interpretiert etwa Abraham Ibn Esra *Koh 1,9* im Sinn einer oberen Welt, welche die Ewigkeit der Schöpfungen sowie die der Universalien im Sinne der Gattungen gegenüber den vergänglichen Gegebenheiten der unteren Welt verbürge.[70] Eine weitere Variante bietet Ramban (Nachmanides), der sowohl den Bereich „über der Sonne“ als auch den „unter der Sonne“ durch die Relation von Substanz und Form bestimmt sieht. Während sich in den oberen, himmlischen Sphären weder die Substanz noch die Form verändern, ist im unteren Bereich allein die Substanz unveränderlich, die Form hingegen ständigem Wechsel ausgesetzt.[71]

Schließlich aber, um dies hier lediglich anzudeuten, erhält die Konstruktion einer zweifachen Realität von „Unten und Oben“ während der Reformation wiederum einen eigenen Sinn, indem nunmehr das Interesse der neuen Theologie zum Tragen kommt, das Buch Ecclesisates nicht in ontologischem, sondern in anthropologischem Kontext zu verorten. In diesem Sinn verbindet sich etwa für Martin Luther die Sprechweise von „sub sole“ und „supra“ bzw. „ultra solem“ nicht mit der Forderung einer metaphysischen Rehabilitation der Güte der Schöpfung, sondern mit einem im Neuen Testament thematisierten, falschen Weltbezug des Menschen. Die „Vanitas“ wird mit der Gesinnung des Herzens assoziiert, so dass sich der Mensch mit einem unbefriedigenden Leben in der Welt, d. h. „unter der Sonne“, konfrontiert sieht, zugleich aber auch ein Leben in Frömmigkeit und friedvoller Freude „jenseits der Sonne“ als Geschenk Gottes erfahren kann.[72]

68 „in similitudinem sui generis subsistit“. [Hugo von St. Victor], In Salomonis, Sp. 146.

69 „[…]in specie non in se, ut homo mortuus, & homo nasciturus.“ [Hugo von St. Cher] 1669, in Libros, S. 73v.

70 „(Das bezieht sich) auf die Universalien (הכללים), die ewig/bleibend (שמורים) sind, etwa (die) Gattung (מין) Mensch, (die Gattung) (sic) Pferd, (die) Gattung jedes Lebewesens und (die) Gattung jeder Pflanze. Die Natur/Entwicklung dieser aber ist von der Bewegung der Oberen (abhängig). Wenn aber die Oberen beständig sind, werden die Universalien (הכללים) bestehen […]. [Abraham Ibn Ezra] 1999, Kommentar, S. 49. Dazu Rottzoll 1999, S. 17.

71 „The creatures in the celestial spheres are likewise beings of substance and form, but their form is permanent and enduring as their substance; they do not undergo transformation from one form to another. The nature of the substance of those creatures in the lower [or sublunar] world, however, is of such a strong quality that no person can obliterate it from existence or nullify it [completely] although their form continuously changes daily from one state to another.“ Ramban 1978, Discourse, S. 159 und S. 159, Anm. 83–84.

72 „Interpretes hic non observant […] se [scil. Salomo] de rebus sub sole loqui, quod in novo Testamento et vulgatius dicimus ‚in mundo‘. Distinguit enim ille

3.3 DAS AMBIVALENTE BEDEUTUNGSSPEKTRUM VON VERÄNDERUNG UND WANDEL

Die vorausgehende Diskussion zeigt, dass die Formulierung „nichts Neues unter der Sonne" vielfältigen Spielraum für Interpretation lässt. In ähnlicher Weise betrifft dies die Frage nach der konkreten Bestimmung der Veränderung und des Wandels. Obgleich die Konstruktion einer zweifachen Realität „unter" und „über der Sonne" philosophisch abgesicherte Deutungsmodelle für die Entschärfung des „Vanitas"-Gedankens anbietet und im Horizont metaphysischer Reflexion die Verneinung des Neuen durch seine Rückbindung an eine Ewigkeit „über der Sonne" erklärt wird, bleibt für die Interpretation des Buches *Ecclesiastes* dennoch das Problem des Verständnisses der Veränderlichkeit als solcher. Wiederholen sich die Dinge?, so ist zu fragen. Bedeutet Veränderung Vergehen im Sinn von Untergang oder Übergang in etwas Anderes? Auch in diesem Kontext werden, wie sich zeigen wird, pagane Wissensformen zur Interpretation herangezogen. Jedoch wird gerade anhand der Thematik der Veränderung zugleich sichtbar, dass der Umgang mit paganer Erkenntnis ambivalent ist und in Konkurrenz oder gar im Widerspruch zu eigenen Lehrauffassungen stehen kann.

Für eine Skizze der Problematik lohnt erneut ein Blick auf Hieronymus' Ecclesiasteskommentar. In verdichteter Weise zeigt dieser Kommentar, wie die Vorstellungswelt des alttestamentlichen Buches vor dem Hintergrund paganer Wissensformen durch positive wie auch negative Kontextualisierung in einen vom Kommentator mitbestimmten Deutungshorizont transferiert wird. Zunächst führen die Überlegungen auf die Verse von *Ecl 1, 4–11*, die auch als „Gedicht über den Kosmos"[73] bezeichnet werden. Eingebettet in die antike Kosmologie werden kosmische und natürliche Abläufe wie der Lauf der Sonne, das Drehen des Windes oder das Fließen des Wassers thematisiert,[74] die sich durch ein nicht endendes Kreisen bzw. durch eine periodische Wiederkehr auszeichnen. In diesem Zusammenhang sieht sich der Kommentator offensichtlich mit dem Problem konfrontiert, eine Entscheidung zwischen einer augenscheinlichen Sinnlosigkeit oder einer eventuellen, tiefer verborgenen Sinnhaftigkeit der Abläufe zu treffen. Tatsächlich bereitet Hieronymus eine eher positive Lösung vor, indem etwa die kreisende Sonne in *Ecl 1,6* als „Lebewesen" begriffen wird, das „atmet und Lebenskraft hat"[75] und – explizit mit Blick auf die pagane Dichtung Vergils – als das „Titanengestirn" gilt, das „im Innern ein Wind" nährt und durch dessen „Glieder" sich „der Geist ergießt".[76]

libellus vitam pietatis a vita mundi seu ‚sub sole'. Habere laetum cor et gaudere de praesentibus cum timore Dei non est res mundi sed donum Dei est de coelo et ultra solem." Luther, WA 20, 69, 18, 69. Dazu Wölfel 1958, S. 121–123.

73 Birnbaum, & Schwienhorst-Schönberger 2012, S. 52.

74 *Vgl. Ecl 1, 5–7.*

75 „[...] ipsum solem spiritum nominavit, quod animal sit et spiret [...]." [Hieronymus] 2014, Koheletkommentar, S. 56.

76 Hieronymus zitiert Vergil, *Aeneis* 3,284: „[...] sive, quod et ‚lunae lucentem globum et

Auf der Basis solcher Überlegungen, die das kreisende Geschehen an eine lebende und geistige Kraft rückbinden, lässt sich sodann den pessimistischen Formulierungen von *Ecl 1,9–10* eine positive Wendung geben. So gibt es „unter der Sonne“ nichts Neues, weil „die Lenkung der Welt von Anbeginn so vollendet wurde, dass Gott von seinem Wirken am siebenten Tag ausruhte.“[77] Der Kommentar zur Parallelstelle von *Ecl 3,14* bestätigt die optimistische Sicht auf die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ im Sinn der Beständigkeit der Schöpfungsordnung. Schließlich wird im Anschluss in der Deutung der Passage von *Ecl 3,15*, die Hieronymus offensichtlich nach der Fassung der *Vetus Latina* mit „Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Et quae futura sunt iam fuerunt. Et Deus quaeret eum qui persecutionem patitur“[78] wiedergibt, ein lebensbejahender Grundzug aus dem Text herausgelesen. Was immer wahrnehmbar als „Vergangenes“ (praeterita), „Gegenwärtiges“ (praesentia) oder „Zukünftiges“ (futura) existiert und dem Untergang anheimgestellt ist, geht nur scheinbar zugrunde und wird stets neu wiederbelebt. Wie der Lauf der Sonne für einen natürlichen Kreislauf steht, durch den einsichtig werden soll, dass „auch alles Übrige dasselbe bleibt, was es war“,[79] wird nichts verderben, sondern „wiedergeboren werden“ (renascitur) und „wieder lebendig“ (reviviscit).[80]

Versucht man von hieraus das Wesen von Veränderung und Wandel zu konkretisieren, dann scheint mit diesen Erklärungen auf den ersten Blick die Befürchtung eines sinnentleerten Welt- und Lebensverlaufs ausgeräumt. Explizit wird auch die Härte von Tod und Vernichtung entschärft, indem Veränderung und Wandel als „Wiedergeburt“ und „Wiederbelebtwerden“ verstanden werden. Gewesenes bzw. aus der Gegenwart in die Vergangenheit Abgeglittenes bleibt nach der vorgelegten Kommentierung gegenwärtig und kann nicht grundsätzlich verdorben oder vernichtet werden. In diesem Sinn, so lässt sich anfügen, gibt es unter der Sonne nichts Neues.

Umgekehrt freilich zeigt ein zweiter Blick auf den Sachverhalt, dass die Gefahr von Fehldeutungen und vor allem auch die Angst vor dem Einfluss falscher paganer Vorstellungen durch diese Überlegungen – so sehr sie zum Verständnis von Veränderung und Wandel auch beitragen mögen – keineswegs gebannt ist. Abgesehen von

astra Titania spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem et magno se corpore miscet‘ […].“ [Hieronymus] 2014, Koheletkommentar, S. 58.

77 „Quod si in sermonibus nihil novum dici potest, quanto magis in administratione mundi, quae ab initio sic perfecta est, ut requiesceret deus ab operibus suis in die septima!“ [Hieronymus] 2014, Koheletkommentar, S. 60.

78 [Hieronymus] 2014, Koheletkommentar, S. 102. Ebenso bei [Cassian] 1886, Collatio 8, 21, S. 236. Für die *Vetus Latina* vgl. Sabatier 1743, S. 358–359. Die *Vulgata* gibt *Ecl 3,15* folgendermaßen wieder: „quod factum est ipsum permanet / quae futura sunt iam fuerunt et / Deus instaurat quod abit […].“

79 „intellegamus, et caetera esse eadem, quae fuerunt.“. [Hieronymus] 2014, Koheletkommentar, S. 102.

80 Vgl. [Hieronymus] 2014, Koheletkommentar, S. 102.

dem Umstand, dass auch Hieronymus' eigene, auf *Ecl 3,15* bezogene Formulierungen letztlich nicht eindeutig sind, indem er sowohl an die „Auferstehung der Toten" als auch „an eine Art Seelenwanderung"[81] denken könnte, warnt er selbst eindringlich vor falschen Theorien der Philosophie, die ein irriges Verständnis des biblischen Textes bedingen könnten. Insbesondere die der Philosophie Epikurs zugeschriebene Variante der „ewigen Wiederkehr", derzufolge sich durch die Zeitalter hindurch immer wieder dieselben Ereignisse mit denselben Menschen an denselben Orten vollziehen sollen, wird entschieden zurückgewiesen.[82] Möglicherweise in Anlehnung an Origenes, der seinerseits das Spektrum möglicher Interpretationen von Veränderung und Wandel durch den Gedanken einer Abfolge mehrerer, jedoch keinesfalls ununterscheidbarer Welten bereichert,[83] löst Hieronymus sodann das Problem mit dem Hinweis auf die „Vorsehung und Vorbestimmung Gottes", nach der „schon das geschaffen ist, was sein wird."[84]

Die weitere Wirkungsgeschichte bestätigt die angedeutete Ambivalenz im Umgang mit paganen Wissensformen. So wird die von Hieronymus in seinem Ecclesiasteskommentar hergestellte kulturelle Verbindung zwischen Bibel und paganer Dichtung bzw. Philosophie in der sich weiter ausbildenden Kommentarliteratur in fortgesetzter Zustimmung oder Ablehnung weitergegeben und – je nach Kenntnisstand der geistesgeschichtlichen Traditionen – mit neuen Inhalten zu zunehmend komplexen Themenfeldern kombiniert. Paradigmatisch lässt sich ein positiv gestimmter Rezeptionsprozess paganen Gedankenguts einschließlich einer geistesgeschichtlichen Erweiterung anhand der Verknüpfung des biblischen Textes mit der Poesie Vergils beobachten. In diesem Sinn bezieht sich etwa Hugo von St. Victor in seiner zweiten Homilie über *Ecclesiastes* auf die von Hieronymus zitierte Stelle „des Dichters" (poeta), um Vergils „spiritus" zugleich stärker in den Zusammenhang stoischer Vorstellungen einer allen Dingen innewohnenden „lebensspendenden Bewegung" (motus vitalis) und „feurigen Kraft" (ignea vis) zu rücken.[85] Hugo von St. Cher wiederum sieht in seinem Kommentar zu *Ecclesiastes* den von Hugo von St. Victor diskutierten Begriff des „spiritus" im Kontext mit der „Weltseele" oder dem „Engelsgeist", den „einige Philosophen" vertreten haben sollen, um

81 Birnbaum 2014, S. 313.

82 Vgl. [Hieronymus] 2014, S. 62; vgl. Birnbaum 2014, S. 272–273.

83 Vgl. [Hieronymus] 2014, S. 60; Origenes [3]1992, Vier Bücher, II, 3, 4, S. 310; 312.

84 „Sed dicendum, quod ex praescientia et praedestinatione dei iam ea facta sint, quae futura sunt." [Hieronymus] 2014, Koheletkommentar, S. 62.

85 „Vitalis enim motus, et vegetationis sensibilis in cunctis nascentibus ignea vis origo est: quae rebus omnibus incrementum subjicit, et invisibili eas nutrimento alens ac fovens, ad invisibilem tandem producit substantiam. Hanc autem occultam naturae vim cuncta moventem, et alentem poeta quoque spiritum nominavit: et nota sunt ejus verba: ‚Principio caelum ac terras, camposque liquentes, Lucentemque globum lunae, tianiaque astra, Spiritus intus alit: totamque infusa per artus, Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.'" Vgl. [Hugo von St. Victor] 1854, In Salomonis, Sp. 136. Vgl. Lapidge 1998, S. 108–110.

dadurch den Verständnishorizont erneut auszuweiten.[86] Die Interpretation des Hieronymus einer in sich abgeschlossenen Schöpfung findet sich, wie beispielsweise bei Alkuin sichtbar, ebenfalls in der Folgezeit.[87] Die abgelehnte Philosophie Epikurs hingegen kann im Rahmen der Ecclesiastesauslegung als Negativbeispiel für die Rezeption paganen Wissens gelten. So wird das als inakzeptabel eingestufte epikureische Denken in der Geschichte der Textauslegung nicht einfach als für die Interpretation unbrauchbar vergessen. Eine fortgesetzte Reihe von Denkern wie Augustinus, Rupert von Deutz, Hugo von St. Victor oder auch Bonaventura[88] erwähnen die als Irrtum betrachteten Lehren in ihren Schriften weiterhin, so dass die betreffenden Inhalte zwar aus der Interpretation ausgeklammert werden, dennoch aber als problematisches Wissen präsent bleiben und bis in die Neuzeit[89] wenn auch in negativer Weise erinnert werden. Zusätzliche Kritik an der Vorstellung wiederkehrender Großperioden, wie Platon sie gelehrt haben soll[90] oder an dem so genannten „großen Jahr“[91] zeigt zudem, dass auch verworfene Denkmodelle inhaltlich weiter angereichert und als verbreiterte Traditionsströme konserviert werden.

4. BEGLEITENDE KONTEXTE DER AUSLEGUNG DES BUCHES ECCLESIASTES

4.1 DAS AMBIVALENTE BILD DES PYTHAGORAS

Eine Berührung zwischen biblischer Exegese und paganem Wissen erfolgt auch im Zusammenhang mit der Rezeption der Philosophie des Pythagoras. So finden sich in der Kommentartradition zu *Ecl 1,9–10* vereinzelte Hinweise auf den griechischen Philosophen, die auf eine direkte Wahrnehmung von dessen Lehre im Zusammenhang mit der Aussage des Bibeltextes schließen lassen. Pythagoras wird in die Nähe Epikurs gerückt, so dass sein Name in der Kommentierung der Aussagen Salomons offensichtlich negativ besetzt ist. Der Auslöser hierfür ist die Pythagoras zugeschriebene Auffassung der Seelenwanderung oder Metempsychose, die den Übergang der Seelen der Toten in andere, menschliche wie tierische, Körper behauptet und damit auf die drängende Frage nach dem Wesen von Wandel und Veränderung eine nicht vernachlässigbare Antwort liefert.[92]

86 „Hunc Spiritum aliqui Philosophi animam mundi: alij animam angelicam nominauerunt. Magister Hugo de sancto Victore: nomine Solis ignem: nomine venti aërem dicit posse intelligi [...].“ [Hugo von St. Cher] 1669, S. 72v.

87 Vgl. [Alkuin] 1863, Commentaria, Sp. 673.

88 Vgl. dazu die Darstellung und das gut dokumentierte Material bei Kartschoke 1985, S. 178–181.

89 Ein Beispiel hierfür findet sich im Kommentar zu *Ecclesiastes* bei Cornelius a Lapide 1875, S. 60.

90 Vgl. Augustinus 1955, De civitate Dei 12,14, S. 369.

91 Vgl. [Bonaventura] 1893, Commentarii, S. 17.

92 „Pereat ergo haeresis Epicureorum, qui plures mundos esse, vel fuisse mentiuntur, dicentes animas mortuorum in alia semper relabi corpora, et iterum vivere. Hinc Pythagoras, ut ipsi fingunt, in pavonem se transanimavit, anima Pythagorae in Ennium, et sexia sorte in Virgilium requievit. Haec omnia dissipat

Tatsächlich bedeutet die Rezeption der pythagoreischen Lehre ein vielschichtiges Themenfeld der Geistesgeschichte, das von unterschiedlicher Wertschätzung begleitet wird.[93] Aus christlicher Perspektive beunruhigt vor allem die Unvereinbarkeit mit der eigenen Theorie der Individuation der Seele, die sich in lediglich einem Leben vollziehen soll. Dennoch wird auch die abgelehnte Seelenwanderungslehre – wie schon bei Epikur sichtbar – nicht einfach ignoriert, sondern in einem breiten Strom antiker und patristischer Literatur in das Mittelalter transportiert.[94]

In der Neuzeit freilich eröffnet sich ein eigenes Kapitel der Rezeption Pythagoras', das im Horizont von Bewegungen wie der Reformation, den geistigen Versöhnungsanliegen der „prisca theologia" oder auch der neu entdeckten Wertschätzung der antiken Poesie neue Kategorien der Einordnung entwickelt. Offensichtlich beeinflusst von Ulrich Zwingli bestreitet beispielweise Celio Secondo Curione, dass ein so gelehrter Philosoph wie Pythagoras eine so absurde Theorie wie die Seelenwanderung vertreten habe, in Wirklichkeit sei die Metamorphose der Materie gemeint.[95] Philosophen wie Marsilio Ficino bringen den Lehren des Pythagoras unter dem Einfluss neuplatonischer und kabbalistischer Rezeption ein ideengeschichtlich erweitertes Interesse entgegen.[96] Schließlich erwächst offensichtlich aus dem von Ovid transportierten Bild des Pythagoras eine veränderte Sicht auf das Phänomen von Veränderung und Wandel an sich. So genießt Ovid nicht nur als „Seher" (vates) höchstes Ansehen,[97] dessen Dichtung gleichsam wie die Bibel als inspiriert gilt.[98] Über ihn transformiert sich vielmehr die Lehre der Metempsychose zu einer Theorie der allpräsenten Seele, die als unerschöpfliches Wirkprinzip den Formenreichtum allen Lebens hervorbringen und nach dem Untergang wiederbeleben soll.[99]

Ecclesiastes, qui ait: *Non est priorum memoria, nec eorum quidem, quae futura sunt, erit recordatio apud eos qui futuri sunt in novissimo tempore.*" [Rupert von Deutz] 1854, PL 168, Sp. 1204.

93 Die Auseinandersetzung mit der Pythagoras zugeschriebenen Lehre kann selbstverständlich nur stichwortartig angedeutet werden. Für die Anfänge und Fortsetzung der Rezeptionsgeschichte vgl. die Darstellung bei Zander 1999, S. 58–62; 90– 94; 216–254 et passim.

94 Vgl. dazu die Darstellung zu Autoren wie Minucius Felix, Tertullian, Laktanz und Augustinus einschließlich reichen Quellenmaterials bei Maaz 1998, S. 385–416.

95 „Quantum ad Pythagorae opinionem attinet, nunquam erudissimum philosophum eo absurditatis venisse crediderim, ut species ipsas in species alias putarit, aut hominum mentes in diversa migrare corpora crediderit: sed materiae metamorphosim, quam ille palingenesiam appellavit, intelligebat." Celio Secondo Curione 2015, S. 505. Für Zwingli vgl. ebenda, Anmerkung b. Zur Deutung des Materiebegriffs im Sinn eines universellen Substrats vgl. D'Ascia 1999, S. 682–684.

96 Vgl. Ogren 2009, S. 238–263.

97 Ovid [4]2012, Fasti, 6,8.

98 Vgl. Till 2013, S. 442.

99 Vgl. Ovid [11]1988, Metamorphosen, 15, 153–173. Für eine Sicht auf Pythagoras als Vertreter eines Gottes, der sich als „Geist" (animus) und „Leben aller Lebewesen" (animalium omnium vita) auf die gesamte Natur ersteckt vgl. auch Minucius Felix 1931, Octavius 19, 6–7, S. 366."

Im engeren Zusammenhang der Bibelexegese freilich erhält sich das problematische Bild des Pythagoras noch bis in die Frühe Neuzeit. Ein Beispiel hierfür ist der Kommentar des Jesuiten Cornelius a Lapide, der das als irrig eingestufte, an der Nähe Epikurs und der inakzeptablen Seelenlehre orientierte Bild des Pythagoras in Erinnerung ruft, um es abzulehnen.[100]

4.2 EWIGKEIT UND ZEIT IN DER SPRACHE

Die Geschichte der Exegese des Buches *Ecclesiastes* zeigt ein hohes Interesse an der Sprache. So gibt die in *Ecl 1,9–10* formulierte Passage über die Flüchtigkeit der Welt Anlass zur Reflexion auf die sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten von Ewigkeit und Zeit bzw. Beständigkeit und Unbeständigkeit des Seins. Insbesondere die im Satzbau des biblischen Textes angelegte Abfolge der Zeiten, der Wechsel von Frage und Antwort sowie die ihren Sinn selbst erklärende Komposition der einzelnen Textteile regt zu Kontrastierungen, Ergänzungen, Inversionen und logischen Überlegungen an, um auf diese Weise den gemeinten Sinn von vielfältigen Sprachebenen aus zu beleuchten.

In diesem Sinn sieht bereits Eusebius die das Präsens betonende Formel des Gottesbegriffs (ego sum qui sum) im Gegensatz zu der unvermittelt zwischen Vergangenheit und Futur springenden Erklärung Salomons (futurum esse quod fuit, & faciundum quod factum est, nec nouum aliquid esse sub sole).[101] Hieronymus diskutiert die immerwährende Identität von Vergangenheit und Präsens im Sein Gottes (solumque deum id semper esse quod fuerit),[102] wobei er auf der Basis der Vetus Latina auch den Wandel ausgedrückt sieht, wenn alles Wahrnehmbare – ohne den Zusatz des Immerwährenden – in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eingebunden ist (quid est quod fuit? Ipsum quod est. Et quae futura sunt iam fuerunt).[103] Ebenfalls eigene Aufmerksamkeit findet die sprachliche Form des biblischen Passus bei Hugo von St. Cher, wenn er überlegt, warum Salomon anstelle von „quid est, quod fuit“ nicht umgekehrt fragt „quid fuit quod est; vel quid erit, quod est?“, um hierauf die Antwort zu geben, dass dem zeitlichen, flüchtigen Sein bei korrekter Betrachtung eben keine bleibende, im Präsens auszudrückende Gegenwart zugesprochen werden kann.[104] Die sprachlich vielleicht sensibelste und zugleich logisch tiefgründigste Auslegung des alttestamentlichen Passus findet sich bei Bonaventura, der in der Abfolge der Textteile von *Ecl 1,9–10* die Konstruktion einer „conversio simplex“ erkennt,[105] durch die der ständige

100 „Sic Epicurus, ait S. Hieronymus, asserit per innummerabiles periodos, eadem et eisdem in locis et per eosdem fieri; et Pythagoras censuit animas in alia et alia corpora migrare et remigrare.“ [Cornelius a Lapide] 1875, Commentaria, S. 60.

101 Vgl. oben, Anm. 42.

102 Vgl. oben, Anm. 55.

103 Vgl. oben, Anm. 78.

104 Vgl. [Hugo von St. Cher] 1669, in Libros, S. 73v.

105 „*Quid est quod fuit?* Quaerit et ipse respondet: Ipsum quod futurum est: ergo a simplici conversa: quod futurum est fuit. Similiter sequitur: *Quid est quod factum est.* Respondet: Ipsum quod facien-

Wandel des zeitlichen Seins unmittelbar zum Ausdruck kommt. Prädikat und Subjekt gehen im Sinn der logischen Figur einer „einfachen Umkehrung" vollständig ineinander über, so dass das, was war, eben auch künftig dasselbe sein wird, und umgekehrt das, was sein wird, in der Vergangenheit dasselbe schon war.

Parallel zu diesen direkt mit Bezug auf *Ecl 1,9–10* gegebenen sprachlichen Erklärungen kennt freilich auch die philosophische Tradition mit der in der lateinischen Literatur verbreiteten Formulierung „quid est quod"[106] ähnliche Überlegungen zu Ewigkeit und Zeit, die ihrerseits auf die Auslegung der alttestamentlichen Passage rückwirken und somit zur Ausweitung ihres Kontextes beitragen können. Ein Beispiel für eine solche vermittelte Ausweitung des Kontextes findet sich in der lateinischen Fassung von Eusebius' *Praeparatio Evangelica* mit Blick auf Cicero. So fragt Cicero in seiner Übersetzung von Platons *Timaios* gleich zu Beginn „Quid est, quod semper sit neque ullum habeat ortum, et quod gignatur nec umquam sit?",[107] um den fundamentalen Unterschied zwischen dem immerwährenden Sein und dem niemals seienden Werden zu verdeutlichen. Die lateinische Übersetzung der *Praeparatio Evangelica* nutzt sodann Ciceros Text, um ihn – leicht abgewandelt – im Rahmen von Eusebius' Erörterung des von Salomon diskutierten Ablaufs der Zeit zu übernehmen.[108] Damit, so könnte man sagen, erörtert die lateinische Fassung der *Praeparatio Evangelica* nicht nur die Worte Salomons im Horizont der Philosophie Platons, sondern erinnert – implizit – auch an Cicero. Augustinus schließlich verhandelt die ähnlich konstruierten Fragen „Quid est ergo ‚idipsum', nisi quod est? Quid est quod est?", um sie in ihrem Gegenwartsbezug und der darauf gegebenen Antwort „quod aeternum est" entschieden allein für die Darlegung des ewigen Seins Gottes zu reservieren.[109]

5. „QUID EST QUOD EST"? BRUNOS VERSTÄNDNIS DER WEISHEITSLITERATUR IM LICHT DER TRADITION

Im Licht dieser Überlegungen können die anfänglichen, von Paul Richard Blum aufgeworfenen Fragen, etwa wie sich die Identifikation von biblischem und paganem Wissen oder auch die sprachlichen Abwandlungen in Giordano Brunos Verständnis des alttestamentlichen Buches *Ecclesiastes* erklären lassen, neu überdacht werden.

Tatsächlich bewirkt die von Anfang an interkulturell angelegte Kommentierung des alttestamentlichen Buches *Ecclesiastes* sowie die mit ihm in Verbindung gebrachten sachlichen Irritationen früh eine intensive Berührung von biblischer Aussage und paganem Gedankengut. Konkret zeigt sich dies anhand der Abschwächung der

dum est: ergo a simplici conversa: quod faciendum est factum est. – Et ex hoc concludit: *Nihil sub sole novum* [...]." [Bonaventura] 1893, Commentarii, S. 16. Dazu auch ebd., S. 16, Anm. 1.

106 Vgl. Reitz, & Fuchs 2015, S. 52.

107 Cicero 2006, Timaeus 2,3, S.10. Dazu Reitz, & Fuchs 2015, S. 43–56.

108 Vgl. oben, Anm. 45.

109 [Augustinus] 1865, Enarratio in Psalmum 121, 5, Sp. 1621.

„Vanitas“-Problematik und der damit einhergehenden Konstruktion zweier Realitätsebenen, die eine erhebliche Sinnverschiebung des biblischen Textes nach sich ziehen. Eusebius‘ Programm der Ontologisierung sowie die anschließende relationale Verknüpfung eines „unteren“ mit einem „oberen“ Seinsbereich stellen das Buch in den philosophischen Zusammenhang von Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, der in der Kommentierungsgeschichte verschiedentlich wiederholt und variiert wird.[110] Pagane Dichtung wie die Vergils wird durch ihre Aufnahme in Standardkommentare wie den des Hieronymus selbst zu Standardwissen und hält – bei fortgesetzter Diskussion – das Bewusstsein für antike kosmologische Theorien wie die eines alles belebenden Geistes oder einer Existenz der Weltseele aufrecht. Konkurrierende philosophische Denkmodelle, etwa in Hinblick auf als falsch markierte Lehrmeinungen über den Wandel der Dinge oder die ewige Wiederkehr des Gleichen, erweitern den Kontext durch negative Erwähnung. Mitgeführte alternative Textversionen sowie Reflexionen auf grammatikalische und logische Aspekte von Satzbau und Satzgefüge bedingen ein geschärftes Bewusstsein für die Korrelation von Sprachstruktur und ausgedrücktem Inhalt.

Angesichts dieses breit angelegten „kulturellen Archivs“ möglicher Referenz- und Vergleichstexte fallen verschiedene Berührungspunkte mit Brunos Position auf. Die vielleicht grundsätzlichste Feststellung betrifft den Umstand, dass die im Buch *Ecclesiastes* vorgestellte Weisheit Salomons auf eine lange Tradition philosophischer Auslegung zurückblicken kann. Die von Bruno vertretene Nähe des biblischen Weisheitslehrers zu dem paganen Philosophen Pythagoras[111] stellt, so betrachtet, nicht mehr als eine mögliche Variante in der Geschichte des Zusammenschlusses von biblischem Text und Philosophie dar. Ebenso kann die konstatierte Berufung Brunos auf Vergil während seines Prozesses[112] an lang verankerte Vorbilder wie Hieronymus, Hugo von St. Victor oder auch Hugo von St. Cher denken lassen, die in ihren Kommentaren eine solche Verbindung zwischen der biblischen Weisheitslehre und dem Dichter herstellen.[113] Aus philosophischer Perspektive scheint sich

110 Zur weiten Verbreitung von Eusebius‘ Text in der Frühen Neuzeit vgl. Monfasani 1984, S. 726. Für die Nachwirkung von Eusebius‘. Reflexion in der neuzeitlichen Kommentarliteratur zu *Ecclesiastes* vgl. [Cornelius a Lapide] 1875, Commentaria, S. 59.

111 Vgl. oben, Anm. 6. Vgl. Bruno 2007a, Causa, S. 116; 234.

112 „Principio coelum et terras camposque liquentes / lucentemque globum lunae Titaniaque astra, spiritus intus alit totamque infusa per artus / mens agit molem [...] Da questo spirito poi, che è detto vita dell’universo, intendo nella mia filosofia provenire la vita et l’anima a ciascuna cosa anche have anima e vita, la qual però intendo essere immortale; come anco alli corpi. Quanto alla loro substantia, tutti sono immortali, non essendo altro morte che divisione et congregazione: la qual dottrina pare espressa nell’*Ecclesiaste*, dove dice: ‚Nihil sub sole novum: quid est quod est? ipsum quod fuit‘“. Firpo 1993, S. 169.

113 Vgl. oben, Punkt 3.3. Für einen weiteren Beleg des Vergilzitats im Zusammenhang mit der pythagoreischen Lehre vgl. Bruno 2007a, Causa, S. 112.

ein Nachleben der Ontologisierung und Konstruktion einer zweifachen Realität ausmachen zu lassen. Wiederholt bedient sich Bruno in seinen Schriften der vom Buch *Ecclesiastes* bekannten Redewendung „nihil sub sole novum", wobei die Formulierung in seinem Gedankengebäude einer unendlichen kosmischen Einheit freilich nicht einen realen, sublunaren Bereich meinen kann. Das Interesse Brunos an dieser Ausdrucksweise bezieht sich offensichtlich auf die Eigenschaften, die im Lauf der Ecclesiasteskommentierung den Bereichen „unter" bzw. „über der Sonne" beigelegt wurden und – gleichsam als philosophisches Begriffsinventar – auch in seinem Denken eine Rolle spielen. So illustriert die *Ecl 1,10* entnommene Formulierung – in Analogie zu den Varianten der Ecclesiastesauslegung der Tradition – für Bruno die Zusammengehörigkeit und Differenz zwischen der sinnlich nicht wahrnehmbaren, immer beständigen Substanz einerseits und den sinnlich wahrnehmbaren, ständig veränderbaren und in stets Anderes übergehenden Seinsformen andererseits.[114]

Kommt man von hieraus zu Brunos Wahlspruch zurück, so bleibt freilich das Problem der sprachlichen Abwandlung gegenüber dem „normierten" Text der *Vulgata*. Hier könnte geltend gemacht werden, dass es sich eben nicht um ein Zitat, sondern um einen „Wahlspruch", das heißt um ein „Motto" oder auch um eine „Sentenz" handeln soll, also um eine leicht fassliche, spruchförmige Redeweise, die eigenen rhetorischen Regeln folgt. In diesem Sinn würde das Motto nicht notwendig die wortgetreue Wiedergabe eines Zitats verlangen, sondern auch die rezeptionslenkende Simulation eines Zitats erlauben,[115] die Sentenz wiederum würde „unter Verweis auf eine ältere literarische, politische oder religiöse Autorität" als „Gegenstück des Zitats" eine „individuell geprägte, allgemeingültige (zitierbare) Aussage"[116] bedeuten. Gesteht man diese Möglichkeit einer individuellen Sinngebung und damit verbundenen eher losen Anspielung auf die traditionellen Weisheitslehren zu, dann könnte Bruno ein Mischzitat bieten, das aus dem Fundus der traditionell diskutierten Sprachgebung des Buches *Ecclesiastes* schöpft. Der Beginn des ersten Teils von Brunos Sinnspruchs „quid est quod est" würde sinngemäß an die bei Eusebius angeführte Formulierung „quid est quod semper sit", also an die von Cicero verfasste lateinische Übersetzung des *Timaios* erinnern oder auch direkt die von Augustinus diskutierte Frage „quid est quod est?" aufgreifen. Die Fortsetzung des ersten Teils mit „ipsum quod fuit" würde einen Zusammenhang zwischen Gegenwart und

114 „In ipsis igitur sensibilibus rerum non consistit veritas; quod enim vere est, semper est, constat, fuit semper et erit (unde optime illud: ‚nihil sub sole novum)', ipsum est semotum a nostris sensibus, quibus non subiecta substantia, sed quaedam eius affectiones, colores, ordines, figurae, continui motus, alterationes et id, quod semper est alterum atque alterum, minime autem autem, quod verum est simpliciter, offertur." Bruno 1962b, Sigillus, S. 213. Vgl. auch Bruno 1962c, Libri physicorum, S. 340–341 und Firpo 1993, S. 301.

115 Vgl. Grüttemeier 2005, Sp. 1495

116 Engels 2007, Sp. 848.

Vergangenheit herstellen, der sich am ehesten in Hieronymus‘ Überlegungen zum Sein Gottes findet. Der zweite Teil „quid est quod fuit? Ipsum quod est“ hingegen könnte klarer die von Hieronymus kommentierte Fassung der *Vetus Latina* von *Ecl 3,15* anführen. Vor allem aber lässt die kunstvolle Komposition von Brunos Sinnspruch an Bonaventuras „conversio simplex“ denken. Auch in Brunos Formulierung gehen Prädikat und Subjekt ineinander über, so dass sich beide Teile gegenseitig auslegen, um in dieser Form die Verschränkung von Sein und Wandel als das Wesen seiner Philosophie unmittelbar auszdrücken. Die unwandelbare Gegenwart des Seins ist das Gewesene, wie umgekehrt das Gewesene immer schon in die Präsenz des Seins übergegangen ist.

Schließlich wäre die Frage der Beurteilung von Brunos Wahlspruch durch die Inquisition ein lohnendes Thema für eigene Nachforschungen. So bedeutet Brunos ontologische, eigentlich an die Fachtradition anknüpfende Ecclesiastesinterpretation für die Inquisitoren offensichtlich eine inakzeptable Schwächung des Seins der Individuen.[117] Zudem erscheint Brunos Ankläger Robert Bellarmin – wie dessen eigene Schriften nahelegen – die Verbindung des Buches *Ecclesiastes* mit der epikureischen Philosophie zutiefst suspekt.[118] Vor diesem Hintergrund wäre denkbar, dass sich Brunos Berufung auf Pythagoras im Zusammenhang mit Salomon negativ auf seinen Prozess auswirkte, war doch Pythagoras zumindest in Teilen der Tradition der Ecclesiastesauslegung in die Nähe der als häretisch eingestuften Epikureer gerückt worden.[119] Bruno mochte so Assoziationen an eine abgelehnte Lehre wecken. Möglicherweise kollidierte jedoch auch allein schon die sprachliche Zusammenstellung des Wahlspruchs mit dem durch das Konzil von Trient verfassten Dekret über die *Vulgata*-Ausgabe der Bibel.[120] In den Augen der Ankläger Brunos würde dieser hier dann – nicht zuletzt durch sein freies Spiel mit den traditionell verfügbaren Referenztexten – einen nunmehr sanktionierten Umgang mit der als authentisch betrachteten Bibelversion pflegen. Dies konnte in einer Zeit des erbitterten Ringens um die Bedeutung der biblischen Texte als äußerst verdächtig erscheinen. In diesem Sinn öffnet sich für die Bruno-Forschung nicht nur ein weites Feld der Rekonstruktion der für die kirchliche Autorität möglicherweise anstößigen theologischen Motivkreise. Die vielschichtige, produktive Aneignung traditional vermittelter Referenztexte durch Bruno kann vielmehr auch den Blick für die tiefe Verwurzelung brunianischen Denkens – gerade in seiner innovativen Potenz – in der Breite der theologischen Tradition weiten.

117 „[…] negat individua vere esse, quae sunt, sed sunt vanitas, iuxta dictum Salomonis: ‚Vidi cuncta quae fiunt sub sole et universa vanitas‘, sed verae substantiae sunt species primae naturae, quae vere sunt id quod sunt.“ Firpo 1993, S. 304.

118 Vgl. Bellarmin 1721, Disputationes I, V, S. 7.

119 Vgl. oben, Anm. 92 und 100.

120 Vgl. Denzinger [43]2010, Nr. 1506–1507, S. 463–464.

BIBLIOGRAPHIE

QUELLEN

[Abraham Ibn Ezra] (1999). *Abraham Ibn Ezras Kommentar zu den Büchern Kohelet, Ester und Rut*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von D. U. Rottzoll, Studia Judaica 12. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

[Alkuin] (1863). Beati Flacci Albini seu Alcuini abbatis et Caroli Magni imperatoris magistri *opera omnia* tomus primus, *Commentaria super Ecclesiasten* (ed. J.-P. Migne. Patrologia Latina 100). Paris: Garnier fratres, Sp. 666–722.

[Augustinus] (1865). Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, opera omnia tomus quartus pars altera, *Enarrationes in Psalmos* (ed. J.-P. Migne). Patrologia Latina 37. Paris: Garnier fratres.

[Augustinus] (1955). Sancti Aurelii Augustini *De Civitate Dei*. Corpus Christianorum, Series Latina. Aurelii Augustini opera 47–48, XIV,1–2. Turnholt: Brepols.

[Bellarmin] (1721). Disputationum Roberti Bellarmini Politiani S. J., S. R. E Cardinalis, *De Controversiis Christianae Fidei Adversus Hujus Temporis Haereticos*, Quatuor Tomis comprehensarum Tomus primus. Venetiis: Malachinus.

[Bibel] *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift – Das Alte Testament* (1974). Hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands u. a. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.

[Bonaventura] (1893). S. Bonaventurae *opera omnia*, iussu et auctoritate rmi. P. Aloisii a Parma. Tomus 6. Studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata. Tomus 6, *Comentarii in Sacram Scripturam*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentium: Ex typographia collegii S. Bonaventurae.

[Bruno, G.] (1879-1891). Jordani Bruni *opera latine conscripta*, recensebat F. Fiorentino, F. Tocco et al. 3 Bde. in acht Teilen. Neapel / Florenz: Morano. [Nachdruck 1962, Stuttgart / Bad Cannstatt: Friedrich Fromann Verlag / Günther Holzboog]

[Bruno, G.] (1962a). Bd. I,1. *Oratio valedictoria*.

[Bruno, G.] (1962b). Bd. II,2. *Sigillus sigillorum*.

[Bruno, G.] (1962c). Bd. III. *Libri physicorum Aristotelis explanati*.

[Bruno, G.] Giordano Bruno Werke (2007–2019). Mit der kritischen Edition von G. Aquilecchia hg. von T. Leinkauf. Italienisch und Deutsch. Hamburg: Felix Meiner

[Bruno, G.] (2007a). Bd. III. *De la causa, principio et uno – Über die Ursache, das Prinzip und das Eine* (kommentiert und hg. von T. Leinkauf) Übersetzt.

[Bruno, G.] (2007b). Bd. IV. *De l'infinito, universo et mondi – Über das Unendliche, das Universum und die Welten* (kommentiert und hg. von A. Bönker-Vallon). Übersetzt.

[Bruno, G.] (2019). Bd. II. *La cena de le ceneri – Das Aschermittwochsmahl* (Kommentar und zwei Appendices hg. von A. Bönker-Vallon). Übersetzt von F. Fellmann. Durchgesehen, verbessert und mit Einleitung.

[Cassian] (1826). Iohannis Cassiani *collationes XXIII* (recensvit et commentari critico instruxit M. Petschenig). Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 8, pars 2. Vindobonae: C. Gerold.

[Cicero] Marcus Tullius Cicero ([7]1998). *Gespräche in Tusculum – Tusculanae Disputationes* (mit ausführlichen Anmerkungen von O. Gigon). Düsseldorf / Zürich: Artemis & Winkler.

[Cicero] Marcus Tullius Cicero (2006). *Timaeus de universitate – Timaeus über das Weltall* (Lateinisch–deutsch, Hg. und übersetzt von K. und G. Bayer). Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Cornelius a Lapide (1875). *Commentaria* in Scripturam Sacram, tomus septimus, *In Ecclesiastem et Canticum Canticorum*. Paris: Ludovicus Vivès.

Curione, Celio Secondo (2015). *Araneus seu de providentia dei*. A cura di E. Canone, D. v. Wille. *Bruniana & Campanelliana* 21(2), S. 475–509.

Denzinger, H. ([43]2010). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch–Deutsch. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von H. Hoping hg. von P. Hünermann. Freiburg u.a.: Herder.

[Eusebius von Caesarea] (1539). *Evsebii Caesariensis de evangelica praeparatione*. Diligentius ac emendatius nunc, quam antehac usquam typis excusi Libri XIIII, Georgius Trapezuntius uertit. Coloniae: Alopecius.

Eusèbe de Césarée (1982). *La préparation évangélique*. Livre XI. Introduction, traduction et commentaire par G. Favrelle, Texte grec révisé par É. des Places, Sources Chretiennes 292. Paris: Editions du Cerf.

[Hieronymus] (2014). *Der Koheletkommentar des Hieronymus* (Einleitung, revidierter Text, Übersetzung und Kommentierung. Revision des lateinischen Textes

durch M. Margoni-Kögler). Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), extra seriem. Göttingen: De Gruyter.

[Hugo von St. Cher] (1669). Hugonis de Sancto Charo [...] tomus tertius *in Libros Prouerbiorum, Ecclesiastae, Canticorum, Sapientiae, Ecclesiastici opus admirabile* [...] in quo declarantur sensus omnes, literalis scilicet, allegoricus, tropologicus & anagogicus, maxima cum studentium utilitate. Lugduni: sumptibus Ioannis Antonii Huguetan & Guillielmi Barbier.

[Hugo von St. Victor] (1854). Hugonis de S. Victore [...] *opera omnia* tomus primus, *In Salomonis Ecclesiasten Homiliae XIX* (ed. J-P. Migne). Paris: Garnier fratres, Sp. 114–256.

Luther, M. (1898). *Vorlesung über den Prediger Salomo. Annotationes in Ecclesiasten 1532*. D. Martin Luthers Werke 20, S. 1–203. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.

Minucius Felix (1931). „Octavius". In: Tertullian: *Apology, De Spectaculis*; Minucius Felix: *Octavius* (with an English Translation by G. H. Rendall), Loeb Classical Library, Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press, S. 314–437.

Origenes ([3]1992). *Vier Bücher von den Prinzipien.* Lateinisch-Deutsch (Hg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns. & H. Karpp). Texte zur Forschung 24. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Origenes (2016). *Kommentar zum Hohelied.* (Eingeleitet und übersetzt von A. Fürst, & H. Strutwolf), Origenes, Werke mit deutscher Übersetzung, hg. von A. Fürst, & C. Markschies, Bd. 9/1, Berlin u. a.: De Gruyter.

[Ovid] Publius Ovidius Naso ([11]1988). *Metamorphosen* (in deutsche Hexameter übertragen von E. Rösch. Mit einer Einführung von N. Holzberg). München, Zürich: Artemis Verlag.

[Ovid] Publius Ovidius Naso ([4]2012). *Fasti – Festkalender* (auf der Grundlage der Ausgabe von W. Gerlach neu übersetzt und hg. von N. Holzberg). Berlin: Akademie-Verlag.

Porphyre ([4]2019). *Vie de Pythagore / Lettre à Marcella* (texte établi e traduit par Édouard des Places, S. J. avec an appendice d'A.-P. Segonds). Paris: Les belles lettres.

Ramban (Nachmanides) (1978). „Discourse on ‚The Words of Kohelet'". In: *Writings & Discourses* (translated and annotated with index by C. B. Chavel). vol. 1. New York: Shilo Publishing House, S. 146–231.

[Rupert von Deutz] (1893). R. D. D. Ruperti abbatis monasterii S. Heriberti Tuitiensis [...] *opera omnia* tomus secundus, In librum Ecclesiastes commentarius (J.-P. Migne), Patrologia Latina 168, , Paris: Garnier fratres, Sp. 1196–1306.

[Vetus latina] Sabatier, P. (1743). *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*. Tomus secundus. Reims: Reginald Florentain.

[Vulgata] *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem* ([4]1994). Praeparavit R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

SEKUNDÄRLITERATUR

Allen, M. J. B. (2014). „Pythagoras in the Early Renaissance“. IN: C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 435–453.

Altaner, B., & Stuiber, A. ([9]1978). *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg / Basel / Wien: Herder.

Badaloni, N. (1997). „Sulla struttura del tempo in Giordano Bruno“. *Bruniana & Campanelliana* 3(1), S. 11–45.

Bassi, S. (2014). „Salomone“. IN: M. Ciliberto (direttore scientifico), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, 2, Pisa: Edizioni della Normale, S. 1686–1690.

Baßler, M. (2013). „Kontexte“. IN: T. Anz (Hg.), *Handbuch Literaturwissenschaft*, Bd. 1, Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler, S. 355–370.

Benninghoff-Lühl, S. (2009). „Zitat”. IN: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sp. 1539–1548.

Birnbaum, E., & Schwienhorst-Schönberger, L. (2012). *Das Buch Kohelet*. Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 14/2. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Birnbaum, E. (2014). „Einleitung“ und „Kommentierung“ zu *Der Koheletkommentar des Hieronymus* (Einleitung, revidierter Text, Übersetzung und Kommentierung. Revision des lateinischen Textes durch M. Margoni-Kögler). CSEL, extra seriem. Göttingen: De Gruyter, S. 1–46 und S. 251–405.

Blum, P. R. (1999). *Giordano Bruno*. Becksche Reihe Denker. München: C. H. Beck.

Bons, E. (1997). „Das Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Tradition“. IN: L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Ge-*

schichte, Rezeption und Theologie, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 254, Berlin / New York: Walter de Gruyter, S. 327–361.

Bordello, E. (2007). „Tres domos habet divina sapientia. Note sull'utilizzo degli scritti sapienziali biblici in Bruno". IN: O. Catanorchi, & D. Pirillo (a cura di), *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*. Seminari e convegni 19, Pisa: Edizioni della normale, S. 407–428.

Canone, E. (2001). „Le leggi dell'anima. Per un'interpretazione unitaria dei dialoghi morali di Bruno". IN: M. A. Granada (ed.), *Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, S. 189–202.

Christianson, E. S. (2007). *Ecclesiastes through the Centuries*. Blackwell Bible Commentaries, Malden u. a.: Blackwell.

Dahan, G. (2020). „The Sapiental Books in the Latin Middle Ages". IN: S. L. Adams, & M. Goff (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Wisdom Literature*, Hoboken, N J: Wiley Blackwell, S. 429–446.

D'Ascia, L. (1999). „Tra platonismo e riforma: Curione, Zwingli e Francesco Zorzi". *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 61(3), S. 673–699.

De León-Jones, K. S. (1997). *Giordano Bruno and the Kabbalah. Prophets, Magicians, and Rabbis*. New Haven / London: Yale University Press.

De Lubac, H. (1959). *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Première partie II, Théologie 41. Paris: Aubier.

Engels, J. (2007). „Sentenz". IN: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 8, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sp. 847–867.

Favrelle, G. (1982). „Introduction" zu Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*. Livre XI, Sources Chrétiennes 292. Paris: Editions du Cerf, S. 7–42.

Fox, M. V. (2004). „Introduction" to T*he JPS Bible Commentary Ecclesiastes קהלת*. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation, Commentary. Philadelphia: The Jewish Publication Society, S. ix–xxxv.

Froehlich, K., & Gibson, M. T. (1992). *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria. Introduction to the Facsimile Reprint of the Editio Princeps, Adolph Rusch of Strassburg 1480/81*. Turnhout: Brepols.

Gatti, H. (1999). *Giordano Bruno and Renaissance Science*. Ithaca / London: Cornell University Press.

Goodrich, R. J., & Miller D. J. D. (2012). „Introduction" to St. Jerome, *Commentary to Ecclesiastes*. Ancient Christian Writers 66. New York/Mahwah, NJ: The Newman Press, S. 1–31.

Grafton, A. (1996). „The availability of ancient works“. In: C. B. Schmitt, Q. Skinner, & E. Kessler (eds.), T*he Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 767–791.

Grondin, J. (1996). „Hermeneutik“. IN: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sp. 1350–1374.

Grüttemeier, R. (2001). „Motto“. IN: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 5, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sp. 1495–1498.

Kartschoke, D. (1985). „‘Nihil sub sole novum?‘ Zur Auslegungsgeschichte von Eccl. 1,10“. IN: C. Gerhardt, N. F. Falmer, & B. Wachinger (Hg.), *Geschichtsbewußtsein in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Tübinger Colloquium 1983, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, S. 175–188.

Köhlmoos, M. (2015). *Kohelet: Der Prediger Salomo*. Das Alte Testament deutsch 16,5. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Kostoff-Käärd, J. L. (2015). *The “Glossa Ordinaria” on Ecclesiastes: A Critical Edition with Introduction*, PhD-Thesis, University of Toronto, https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/82439 (Zugang 15.07.2020).

Lapidge, M. (1988). „The Stoic Inheritance“. IN: P. Dronke (ed.), *A History of the Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge et al.: Cambridge University Press, S. 81–112.

Larson, A. A. (2014). *Master of Penance. Gratian and the Development of Penitential Thought and Law in the Twelfth Century*. Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 11. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.

Leanza, S. (1986). „Sulle fonti del ‚Commentario all’ecclesiate‘ di Girolamo“. *Annali di storia dell‘esegesi* 3, S. 173–199.

Leanza, S. (1987). „Le tre versioni geronimiane dell’Ecclesiaste“. *Annali di storia dell‘esegesi* 4, S. 87–109.

Lévy, I. (1953). „Rien de nouveau sous le soleil“. *La nouvelle Clio* 5, S. 326–328.

Maaz, W. (1998). „Metempsychotica mediaevalia. Pictagoras redivivus“. IN: J. Holzhausen (Hg.), *ψυχή – Seele – anima. Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998*. Beiträge zur Altertumskunde 109, Stuttgart / Leipzig: B. G. Teubner, S. 385–416.

Monfasani, J. (1976). *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Columbia Studies in the Classical Tradition 1. Leiden: E. J. Brill.

Monfasani, J. (1984). *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond*. Medieval & Renaissance Texts & Studies 25, The Renaissance Society of America 8.

Binghampton N. Y.: Center for Medieval and Renaissance Studies.

Ogren, B. (2009). *Renaissance and Rebirth. Reincarnation in Early Modern Italian Kabbala*. Studies in Jewish History and Culture 24. Leiden / Boston: Brill.

Reitz, C., & Fuchs, A. (2015). „Vertere. Zu Theorie und Praxis des Übersetzens in der Antike". IN: A. Buschmann (Hg.), *Gutes Übersetzen. Neue Perspektiven für Theorie und Praxis des Literaturübersetzens*. Berlin / Boston: De Gruyter, S. 35–65.

Roth, U. (2007). „Die Glossa ordinaria. Ein mittelalterlicher Standardkommentar zur Heiligen Schrift". IN: M. Quisinsky, & P. Walter (Hg.), *Kommentarkulturen. Die Auslegung zentraler Texte der Weltreligionen. Ein vergleichender Überblick*. Menschen und Kulturen. Beihefte zum Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 3, Köln / Weimar / Wien: Böhlau Verlag, S. 31–48.

Rottzoll, D. U. (1999). „Einleitung" zu Abraham Ibn Ezras *Kommentar zu den Büchern Kohelet, Ester und Rut* (eingeleitet) übersetzt und kommentiert von D. U. Rottzoll. Studia Judaica 12. Berlin / New York: Walter de Gruyter, S. 3–21.

Schulz-Flügel, E. (1996). „The Latin Old Testament Tradition". IN: M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament* I/1, *Antiquity*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 642–643.

Spampanato, V. (1921). *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*. Studi filosofici 10. Messina: Casa editrice Giuseppe Principato.

Strutwolf, H. (1999). *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 72. Göttingen: Vandenhoek & Rupprecht.

Tarrant R. ([2]2019). „Aspects of Virgils Reception in Antiquity". IN: F. Mac Góráin, & C. Martindale (eds.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 43–62.

Till, D. (2013). „Normierung und Reflexivität literarischer Kommunikation".IN: T. Anz (Hg.), Handbuch Literaturwissechschaft, Bd.1, Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler, S. 435–465.

Tornau C. (2009). „Kirchenväter". IN: C. Horn, J. Müller, & J. Söder (Hg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Unter Mitarbeit von A. Schriefl, S. Weber, D. Walter, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 421–433.

Wölfel, E. (1958). *Luther und die Skepsis*. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Zehnte Reihe. Bd. 12. München: Chr. Kaiser Verlag.

Zander, H. (1999). *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.