

Andreas Scheib

Emanzipation der Ratio

Descartes' Projekt der
Naturalisierung von Wissen

Andreas Scheib

Emanzipation der Ratio

Andreas Scheib

Emanzipation der Ratio

Descartes' Projekt der Naturalisierung von Wissen

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2023 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40772-9

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-40773-6

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation
im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND International 4.0 («Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives International») veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese
Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Vorbemerkung.....	10
Allgemeine Einleitung	13
Teil I Aspekte theologischer Descartes-Kritik.....	31
1 Einleitung	31
2 Ausgangspunkt: die Provokation der unaristotelischen Physik	33
2.1 Die frühe Physik von 1637.....	33
2.2 ‚Substanzmetaphysische‘ und kausaltheoretische Implikationen.....	38
3 Eine procartesische Stellungnahme: Heereboord in Leiden.....	53
3.1 Heereboord als Vermittler zwischen Aristotelismus und Cartesianismus	60
3.2 Die Aufnahme des Cartesianismus	65
3.3 Annäherung an Descartes	70
3.4 Eine aristotelische Philosophie-Konzeption: die Disputation vom 30. März 1643.....	73
3.5 Die <i>Collegia</i> von 1648/9	77
3.6 Disputationen	81
3.7 Die <i>Pneumatica</i>	83
4 Der Vorwurf des Atheismus, Deismus und Skeptizismus gegen Descartes.....	85
4.1 Allgemeines	85
4.2 Zum Atheismus-Begriff und zur historischen Einbettung.....	92
4.3 Anticartesische Stellungnahmen. Konkrete Vorwürfe des ‚Atheismus‘ in Utrecht und Herborn	113
4.3.1 <i>Die universitären Auseinandersetzungen von Utrecht</i>	114
4.3.2 <i>Herborn</i>	123
4.4 Zusammenfassung	131
5 Das Themenfeld der Eucharistie	135
5.1 Allgemeines	140
5.2 Thomas von Aquin	144
5.3 Die Frage nach der Zuständigkeit des philosophischen Denkens in theologischen Fragen	163

5.4	Louis Le Valois' exemplarische Cartesianismus-Kritik. Die Gefährdung der Einheit der Philosophie	172
5.5	Abgrenzung und Harmonisierung: Arnauld und Bernier als Verteidiger von Descartes?.....	212
5.6	Zusammenfassung	234
Teil II	Methodische Emanzipation. Die Ausklammerung nicht natürlicher Erkenntnisquellen als systematisches Erfordernis.....	243
	Einleitung	243
	Abschnitt I Descartes' Selbstverständnis und Problemstand: Die Herausforderung der <i>duplex veritas</i> und das Erfordernis der Epochë.....	248
1	(Offenbarungs-)Theologie als alternative Erkenntnisquelle. Das Eucharistieproblem als Beispielfall der <i>duplex veritas</i>	248
1.1	Das ‚klassische‘ <i>duplex-veritas</i> -Problem: das Nebeneinander von Erkenntnisquellen	248
1.2	Eucharistie als Beispielfall konkurrierender (supranaturaler) Erkenntnisquellen	265
1.3	Die Inkompatibilität der Substanzontologien und das Erfordernis der Ausklammerung.....	267
2	Die Gewissheitsforderung bei Descartes. Die unaristotelische Neubestimmung des epistemischen Standards	277
2.1	Der cartesische Gewissheitsanspruch	285
2.2	Philosophie als System?	295
2.3	Das systematische Erfordernis: die Überwindung skeptischer Einwände und die Zurückweisung alternativer Erkenntnisquellen.....	305
2.4	Negative Implikationen des Wissenschaftsbegriffs.....	309
2.5	Systematische Einheit als Ausschluss alternativer Erkenntnisquellen	311
3	Das Instrument der systematischen Ausklammerung des Theologischen aus dem Feld wissenschaftlicher Rationalität.....	317
3.1	Der methodische Zweifel als Instrument der Ausklammerung supranaturaler Erkenntnisquellen.....	317
3.2	Die Stufen der Zweifelsargumentation	318
3.3	Ausklammerung der supranaturalen Erkenntnis	321
3.4	Supranaturale Erkenntnisquellen als Zweifelsgrund.....	324
4	Die <i>morale provisoire</i> als thematische Epochë.....	331
	Abschnitt II Die Konsolidierung gesicherten Wissens – das ‚ <i>cogito</i> ‘ als exkludierendes Element	340

1	Das <i>cogito</i> als Basis apodiktischen Wissens im cartesischen Evidentismus	344
2	Das <i>cogito</i> als unifizierendes epistemisches Methodenprinzip	345
3	Die Entfaltung des Systems aus dem <i>cogito</i> in den <i>Meditationen</i>	349
4	Exkurs: Schoock, Heereboord und Schotanus.....	351
5	Das Erfordernis der Unmittelbarkeit im <i>cogito</i>	363
6	Unmittelbares Gegebensein. Das <i>cogito</i> als innere Wahrnehmung	370
Teil III	Die Umdeutung des Gottesbegriffs. ‚Naturalistische‘ Tendenzen bei Descartes....	389
	Abschnitt I ‚Gott‘	392
	1 Die Funktion der sogenannten ‚Gottesbeweise‘ als fomaler Garanten des Wissens. Problemstand und die Umdeutung der ‚Gottesbeweise‘	392
	1.1 Das Problem der Zirkularität. Arnaulds und Heereboords Descartes-Interpretation	395
	2 Ein Lösungsvorschlag: Grade von Evidenz und der Existenzbeweis der <i>Fünften Meditation</i>	402
	2.1 Die Ersetzung des Beweiskomplexes der <i>Dritten</i> durch den der <i>Fünften Meditation</i>	404
	2.2 Voraussetzungen zur Deutung des Existenzbeweises der <i>Fünften Meditation</i>	406
	2.3 Der Gottesbeweis der <i>Fünften Meditation</i>	413
	2.4 Exkurs: Husserls <i>cogito</i> -Deutung als noetisch höchstgradige Evidenz	417
	2.5 Der erste basale Denkinhalt.....	418
	3 Aspekte von ‚Naturalisierung‘.....	425
	3.1 Die metaphorische Lesart des Gottesbegriffs und die ‚naturalistische‘ Umdeutung des Gottes- zum Seinsbegriff	426
	3.2 Der Gottesbegriff als Seinsbegriff.....	428
	Abschnitt II Eucharistie als Beispielfall der cartesischen ‚Naturalisierung‘	441
	1 Descartes’ naturalistische Neumodellierung des Eucharistiegedanken	441
	1.1 Die Rolle der Eucharistieproblematik für Descartes	443
	1.2 Substanzmetaphysische Voraussetzungen. Parallelen zur thomasischen Transsubstantiationslehre	448
	1.3 Cartesische Besonderheiten	450
	1.4 Das Individuationsprinzip	453
	1.5 ‚Transdisposition‘ als ‚natürliche Transsubstantiation‘. Das naturalistische Eucharistiemodell im Brief an Mesland	455
	1.6 Die <i>Erwiderungen</i> auf Arnaulds <i>Einwände</i> gegen die <i>Meditationen</i>	459
	1.7 Zum Verhältnis von <i>fides</i> und <i>ratio</i> bei Descartes	461

Teil IV	Schlussbemerkung	469
Teil V	Bibliographie.....	472
	1 Quellentexte	472
	2 Sekundärliteratur	478
	3 Nachschlagewerke, Handbücher etc.....	507
	4 Abkürzungen.....	508

Dann [wird] die Wahrheit in einfacher und faßlicher Gestalt ... die Religion von dem Platze herunterstoßen, den sie so lange vikarierend eingenommen, aber eben dadurch jener offen gehalten hatte. Dann nämlich wird die Religion ihren Beruf erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben: sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden. Dies wird die Euthanasie der Religion seyn.

Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* II/2, Kapitel 15. Über Religion, § 174.

Vorbemerkung

Zu dem Bild, das sich in der Literatur zur Philosophie des französischen Privatgelehrten René Descartes geformt hat, gehört unter anderem, dass er zwar auf die öffentliche Erörterung von Themenfeldern verzichtet, die in den Zuständigkeitsbereich der Theologie gerechnet werden und ihn in Konflikt mit einzelnen Aussagen des kirchlichen Dogmas bringen könnten; dass er aber, bei aller Zurückhaltung gegenüber dem Theologischen, letztlich doch so etwas wie ein ‚christlicher Autor‘ bleibt, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass der Terminus ‚Gott‘ und dessen axiologische Funktionen eine zentrale Stellung innerhalb der systematischen Entfaltung der cartesischen Philosophie einnehmen.¹

Dieses Bild ist keineswegs zwingend. Auch wenn Descartes’ neue Philosophie von einigen religiösen Gruppierungen seiner Zeit, vor allem aus dem Lager der Reformierten,² als Chance für eine philosophische Aufrüstung ihrer eigenen Disziplin verstanden wird – unter anderem wegen ihrer beider Kritik am Aristotelismus –, sehen nicht wenige seiner Zeitgenossen in Descartes’ Lehre eine klandestine Bedrohung der Theologie, die deren Rolle im Gefüge des Wissenschaftsganzen der Zeit in Frage stellt.

Ich werde mich im folgenden dieser Lesart der cartesischen Philosophie als einem Projekt grundlegender Theologie- und Transzendenzkritik anschließen. Die vorliegende Studie vertritt deshalb im wesentlichen zwei Hauptthesen:

(i) Die säkulare, Glaubens- und Offenbarungsgehalte vollständig ausschließende Neubestimmung des Gegenstandsbereichs rationaler Diskurse, wie sie mit der cartesischen Systementfaltung geschieht, impliziert, so meine erste Hauptthese, nicht nur die Eingrenzung des Gebietes gesicherter, sinnvoller und rational begründbarer Propositionen auf den Bereich der natürlichen Rationalität. Vielmehr beinhaltet sie darüber hinaus eine mit dieser Eingrenzung einhergehende und im Umkehrschluss aus ihr folgende, strikte Ausklammerung von Bereichen jeden Meinens anderer Art, insbesondere des theologischen Meinens, weil und sofern dieses nicht im Rahmen einer natürlichen Erkenntnis konsolidiert ist, einer derartigen also, die sich streng und ausschließlich nach den methodischen Kriterien gültiger Ableitungsvorgänge aus

¹ Vgl. beispielsweise Cottingham 2010.

² Beispielsweise der coccejanische Theologenkreis um Abraham Heidanus und Frans Burman; vgl. Arndt 1982: XVIff.; vgl. Specht 1984.

erst- und bestgekannten Sachverhalten richtet. Diese Ausklammerung ist somit keine bloß optionale Zurückhaltung zur Vermeidung riskanter Diskussionen mit der Theologie, sondern ein systematisches Erfordernis, und der Ausschluss der Theologie aus dem Feld des rational vertretbaren Diskurses, der ihren Verweis in die Bereiche des Fideismus bedeutet, ist damit ein integraler Teil des cartesischen Denkens insgesamt.

(ii) Zum anderen, so meine zweite Hauptthese, ergibt sich aus diesem Verständnis dessen, was als rationaler Diskurs überhaupt möglich sein kann, die Notwendigkeit eines besonderen Umgangs mit dem Terminus ‚Gott‘, den Descartes trotz seiner vermeidenden Haltung gegenüber der Theologie nicht nur auffallend häufig, sondern auch an zentralen Stellen seines philosophischen Systems verwendet; denn die epistemologische Ausklammerung von Theologie zugunsten der Begrenzung möglicher Quellen für das, was man sinnvoller Weise als ‚Erkenntnis‘ und ‚Wissen‘ bezeichnen kann, ist zugleich eine metaphysische Ausklammerung von Transzendenz im Sinne des das Natürliche Übersteigenden, wenigstens aus dem Feld möglicher rationaler Diskurse. Die sich aus den Voraussetzungen seiner Epistemologie ergebende Unmöglichkeit der sinnvollen Rede von transzendenten Seienden, die mit der Ausklammerung des Theologischen gemeint ist, hat so nicht weniger zur Folge, als dass der Gottesbegriff letztlich von allen theologischen Implikationen befreit und gereinigt werden sowie auf das reduziert werden muss, was er so, als bloß ontologische Vokabel, noch bedeuten kann. Descartes‘ Äußerungen über ‚Gott‘ dürfen demnach weder in einem theistischen Sinne verstanden werden, noch in irgendeinem anderen, der dem Bereich des Theologischen auch nur in einem weiten Sinne zuzurechnen wäre, weil dies als massiver Verstoß gegen die Grundlagen seiner Neumodellierung der Epistemologie aufgefasst werden müsste.

Der von mir als Untertitel der Studie gewählte Begriff der *Naturalisierung von Wissen*,³ der für sich genommen unscharf ist und durchaus disparate Ansätze bezeichnen kann, will in diesem Sinne verstanden werden. In der von mir gewählten Verwendungsweise bezeichnet der Terminus zunächst die negative Seinsaussage hinsichtlich einer Gottesfigur im transzendent-theistischen Sinn. Darüber hinaus unterstellt er, durch den mit dieser negativen Seinsaussage verbundenen Verzicht auf Transzendenz überhaupt, ein vollständig immanentes Weltganzes, das durch innere Gesetzmäßigkeiten exklusiv beschreibbar ist und einzig Gegenstand sinnvoller Aussagen sein kann. Und als Konsequenz hieraus ergibt sich die angedeutete Umdeutung des Gottesbegriffs letztlich und ganz einfach im Sinne jener Theorie, die die Annahme jeder Form von supranaturalen Entitäten und Instanzen ablehnt, also von all dem, was jenseits oder außerhalb dessen steht, was sich als *natura*, also als das integrale Ganze des Universums

³ Im folgenden verwende ich durchgängig Kursivierungen zur Kennzeichnung von wörtlichen Zitaten, Texttiteln und, in seltenen Fällen, inhaltlichen Hervorhebungen.

verstehen lässt. Zu diesem Ganze gehören für Descartes freilich nicht nur die Gegenstände beziehungsweise (aufgrund seiner Kontinuumstheorie der Materie) der Gegenstand der Physik, also Ausgedehntes, sondern wesentlich auch Seiende, die dadurch charakterisiert sind, dass sie nicht physikalisch sind, sondern denken. Es soll also nicht von einem Materialismus, physikalistischen Reduktionismus oder ähnlichem die Rede sein. Das klassische Verständnis des Gottesbegriffs ist mit diesem Begriff von Naturalismus dennoch nicht vereinbar, weil es eben wesentlich ein Transzendentes meint, das die innerweltliche Seinsregion übersteigt. Im Rahmen der Studie werde ich deshalb zu zeigen versuchen, wie der Gottesbegriff einerseits so verstanden werden kann und muss, dass er nicht gegen Descartes' ureigenste philosophische Prinzipien verstößt, sowie dass er insbesondere andererseits eine Rolle innerhalb der Systementfaltung einnimmt, die diesen Prinzipien konstruktiv genügt.

Diese Vorschläge können selbstverständlich nicht abschließend gemeint sein. Stattdessen wollen sie das Desiderat weiterer Analysen aufweisen, die vor allem auf ontologische Aspekte der cartesischen Philosophie ausgerichtet zu sein haben.

*

Das Thema der vorliegenden Studie hat mich über einen längeren Zeitraum begleitet. Naturgemäß ist deshalb die Zahl derer, die an der Entstehung und Entwicklung der hier erörterten Gedanken auf die eine oder andere Weise teilhatten, und denen deshalb zu danken wäre – für wertvolle Hinweise und Anregungen sowie für lehrreichen Austausch, der mir die Gelegenheit zur Klärung einiger meiner Gedanken gab – nicht mehr zu überblicken. Stellvertretend möchte ich hier deshalb nur Peter McLaughlin (Heidelberg), Andreas Kemmerling (Heidelberg) und Andreas Schmidt (Jena) dafür meinen Dank aussprechen, dass sie seinerzeit die Mühsal der Begutachtung meiner Studie im Rahmen eines Habilitationsverfahrens an der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg auf sich nahmen; Peter McLaughlin darüber hinaus dafür, dass er in diesem Verfahren die Funktion eines Mentors übernahm um mein Anliegen gegenüber der Fakultät zu vertreten und dabei mir und meinen Thesen stets offen und wohlwollend zur Seite stand.

Heidelberg, im Spätsommer 2022

Andreas Scheib

Allgemeine Einleitung

Wenn es so etwas wie einen Fortschritt in Philosophie- und Ideengeschichte gibt, dann besteht er vermutlich am ehesten in zweierlei: zum einen darin, dass Philosophie sich immer aufs Neue darum bemüht, die Grenzen der eigenen Zuständigkeiten festzulegen und Gegenstandsfelder zu definieren, in denen sinnvolle philosophische Aussagen *nicht* möglich sind, um so unlösbare und Scheinfragen aus ihrem Betätigungsfeld auszuklammern; zum anderen ist von Fortschritt da zu sprechen, wo es, ganz ähnlich, der Philosophie gelingt, sich von überflüssigen – beispielsweise theologischen – Entitäten innerhalb ihrer Argumentationsgänge zu befreien und die Dogmen zu entlarven, die dazu geführt hatten an ihnen festzuhalten.

Große, epochale Wirkungen entfaltende Entwürfe wie beispielsweise die Kants oder Wittgensteins sind, auch wenn die Systeme, die sich aus ihnen ableiten lassen, nicht immer Perennität für sich veranschlagen können, Beispiele für die erstgenannte Art der philosophischen Fortentwicklung. Ihre zweitgenannte Art hat im wesentlichen damit zu tun, dass Philosophie sich von der Infiltration durch theologische Interessen freimacht, die ihre Autonomie und Integrität gefährden; denn Verkündigung ist das Gegenteil von Wissenschaft, und die ontologischen Behauptungen, die jede Theologie voraussetzt, sind so weitgehend, dass sie mutmaßlich und in letzter Konsequenz durchaus immer auf außerphilosophische oder philosophisch nicht haltbare Grundannahmen reduziert werden können. Philosophische Wissenschaft kann aber nur dort gelingen (was auch immer das heißen mag), wo sie unbegründeten weil nicht begründbaren Behauptungen entgegentritt und sich als unausgesetztes *Fragen* dem *Behaupten* insgesamt entgegenstellt. Da dies nicht nur offenbarungsgestützte Theologien betrifft, sondern ebenso ihre natürlichen akademischen Spielarten, gelten diese Vorbehalte letztlich für jede Rede über so etwas wie ein transzendentes Seiendes. Die philosophische Aufklärung ist, in dieser Hinsicht, einer der großen Träger einer wirklichen und epochenübergreifenden Weiterentwicklung im Sinne einer Befreiung des Denkens, und eine ihrer zentralen und langfristigen Leistungen ist es, die später von Laplace so genannte (argumentativ vermutlich weder überzeugende noch erforderliche) ‚Hypothese Gott‘ aus dem philosophischen Denken weitgehend auszuschalten.

Die vorliegende Studie widmet sich einigen Aspekten der Philosophie René Descartes', sofern diese für so etwas wie ein Programm der Emanzipation natürlicher Rationalität von theologischen Vorannahmen und Einflüssen von Bedeutung ist. Untersuchungen wie diese haben sich dabei stets der Frage zu stellen, ob sie, neben dem rein historischen Interesse, auch durch

Erkenntnisse legitimiert werden, die in die Gegenwart des Forschenden ragen und zu deren Verständnis beitragen können. Im Falle der Untersuchung von Details einer allmählichen und in vielerlei Hinsicht beschwerlichen Befreiung der natürlichen Verstandestätigkeit von den Scheinfragen der Theologie (und selbstverständlich insbesondere von deren Scheinantworten), ist die historische Selbstvergewisserung in mehrfacher Hinsicht auf Fortschritte im oben bezeichneten, doppelten Sinn gerichtet – nicht zuletzt da sich die beiden akademischen Disziplinen Philosophie und Theologie heute, mit Ausnahme spezifisch religionsphilosophischer Diskurse, häufig weitgehend sprachlos gegenüberstehen.¹ Dass dies so ist, kann aus der philosophischen Perspektive als Gelingen von Aufklärung gelten. Und diese Leistung dauerhafter aufklärerischer Bemühungen der Philosophie bleibt von epochaler Bedeutung, auch wenn es erst seit den metaphysikkritischen Strömungen des späten 19. und des 20. Jahrhunderts für die durchaus meisten Philosophen als ausgemacht gilt, dass die starken ontologischen Setzungen, die gerade für eine monotheistische Theologie konstitutiv wären und sie überhaupt erst möglich machen könnten, philosophisch weder begründbar noch auch nur in sinnvollen weil entscheidbaren Sätzen formulierbar wären.²

Die Wurzeln des Verdikts der Philosophie, dem Theologie sich freilich immer wieder entgegenzustemmen versucht, und das sich aus der Diversifikation beider ergibt, reichen selbstverständlich tiefer in die Ideengeschichte zurück als bis zu den metaphysikkritischen Strömungen der Moderne, die etwa mit Nietzsches Sprachkritik beginnen wirkungsvoll zu werden. Während der Scholastiker Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert, in einiger Hinsicht durchaus augustinisch inspiriert, zumindest noch eine partielle Identität von *fides* und *ratio* und damit im weiteren Sinne so etwas wie eine Einheit von natürlichem und supranaturalem Wissen annimmt,³ zerbricht diese Einheit im Lauf der Ideengeschichte zunehmend; vor allem im Verlaufe der Aufklärung der Früh- und Neuzeit sogar weitgehend. Spätestens seit Duns Scotus aber ist das Gleichgewicht von natürlicher und supranaturaler Erkenntnis, vor allem aber das von natürlichem Erkenntnisvermögen und supranaturalen Erkenntnisgegenständen, bereits merklich zu Lasten der kreatürlichen Verstandestätigkeit gestört, und die theologiekritische Haltung der ‚religiös unmusikalischen‘ Philosophie, die wir heute konstatieren,⁴ lässt sich letztlich auch

¹ Dazu, dass die Abwendung von *Theologie* – auch von ihren nicht auf Offenbarung fußenden Spielarten – nicht als Absage an *Metaphysik* verstanden werden muss, eine wirklich theologiefreie Metaphysik also durchaus möglich und sogar naheliegend ist, vgl. beispielsweise Halfwassen 2015: 11ff.

² Für einen Überblick philosophischer Einwände gegen religionsphilosophische Begründungsversuche theistischer Annahmen und sogenannter Gottesbeweise vgl. Schröder 2021 und Beckermann 2013.

³ Ratzinger 2004: 33.

⁴ Jürgen Habermas hat vor einigen Jahren Max Webers Wendung von der *religiösen Musikalität* aufgegriffen, über die man verfügen müsse um heute einen Zugang zum theologischen Denken zu finden,

als Inversion früherer theologischer Vorbehalte gegenüber der natürlich verfahrenen Philosophie lesen, die keineswegs nur bei Bernhard, Occam, Luther und anderen plastisch zu Tage getreten waren. Sie hat wenigstens einige ihrer Wurzeln in Säkularisierungstendenzen, wie sie im 17. Jahrhundert auch und vielleicht vor allem im Zusammenhang mit dem Aufkommen der cartesischen Philosophie stehen, und auf deren Basis sich ein signifikantes Auseinanderdriften von Theologie und Philosophie dokumentiert; denn gerade Descartes' Bemühungen um die Konsolidierung verlässlicher Wissenschaft, die neue Rationalitätsstandards modellieren, implizieren, so eine These, die im folgenden zu erörtern sein wird, zugleich auch die prinzipielle und systematische Aussonderung des theologischen Denkens sowie religionsphilosophischer Diskurse aus dem Bereich von Wissenschaft überhaupt. Damit entstehen zwischen philosophischem und theologischem Diskurs Risse, die, allmählich aber maßgeblich, zum Zerschneiden jener von Thomas angenommenen, zumindest ansatzweisen Einheit des Denkens signifikant beitragen, dessen finaler Ausdruck letztlich eben die moderne Situation weitgehend kommunikationslos nebeneinander bestehender paradigmatischer Felder ist.⁵

Dass eine Dissoziierung von Philosophie und Theologie stattfindet, lässt sich, auch ohne historische Perspektive, aus der heutigen Situation ablesen; dass sie in der Aufklärungsphilosophie entscheidende Impulse erhält, gehört zu den ideengeschichtlichen Binsenweisheiten;⁶ und dass Descartes hieran maßgeblichen Anteil hat, ist zumindest weitgehend akzep-

das damit wenigstens als Grenzfall natürlicher Rationalität beschrieben, und dessen Zugänglichkeit für die philosophische Rationalität damit fragwürdig wird; vgl. Müller 2007.

⁵ Besonders vor dem Hintergrund der philosophischen Annahme einer paradigmatischen Inkommensurabilität von mathematisch-naturwissenschaftlichem und theologischem Rationalitätsverständnis, wie sie sich vor allem in der Frühen Neuzeit abzeichnet, und innerhalb derer dem theologischen Denken die Verletzung grundlegender epistemischer Standards nachgewiesen wird, ist das Gespräch mit einer Wissenschaft, deren erste Voraussetzung in einem ontologischen Postulat wie dem der Existenz eines personalen unendlichen und vollkommenen Seienden besteht, vorsichtig formuliert, schwierig. Was bleibt, ist Theologie, die dazu verurteilt ist sich entweder auf individuelle und private, einer geregelten Methodik nicht verfügbare Erkenntnisquellen zu berufen, oder eben immer ein Glasperlenspiel des ‚als ob‘ zu sein, das Attribute eines nur zu postulierenden oder – bestenfalls – als Hypothese anzunehmenden göttlichen Seienden, ohne Rücksicht auf die Hypothetizität dieser Seinsannahme, ebenso hypothetisch analysiert.

⁶ Eine ausführliche Untersuchung der Dissoziierungsvorgänge hätte den Weg der Diversifikation von Philosophie und Theologie im einzelnen nachzuzeichnen, seine methodischen Strukturen sichtbar zu machen und seine argumentative Basis auf ihre Validität hin zu prüfen. Dadurch könnten Wurzeln jener Kommunikationsbrüche erhellt werden, die zum theologiekritischen Selbstverständnis der ‚religiösen Unmusikalität‘ philosophischer Denker beigetragen haben, das die Begrenzung rational begründ- und kommunizierbaren Wissens vollständig internalisiert hat. Der heutige Zustand der (wenn auch einseitigen) Sprachlosigkeit könnte so in seiner historischen Genese noch stärker beleuchtet und als historisches Phänomen mit systematischer Langzeitwirkung noch deutlicher verständlich gemacht werden, als dies auf der Basis bereits bestehender Untersuchungen der Fall ist. Während dabei auf philosophischer Seite die Ausklammerung des Theologischen aus dem Feld der

tiert – auch wenn sich in großen Teilen der Descartes-Literatur nach wie vor die Auffassung hält, den Autor als Vertreter einer dem Katholizismus nahen, durchaus christlich motivierten Philosophie zu sehen, die an grundlegende Überzeugungen des Theismus nicht rühre.

Descartes' Auswanderung aus dem katholischen Frankreich in die reformierten Niederlande wird gelegentlich als bloßer Ausdruck einer gewissen Überängstlichkeit gesehen, der keine reale Bedrohung gegenübersteht, die einen solchen Schritt notwendig gemacht hätte. Dabei wird aber häufig der Umstand übersehen, dass die Ausklammerung des Theologischen – auch im philosophischen Sinne – aus dem Feld des Rationalen keineswegs Gegenstand kontingenter Interpretation ist, sondern dass sie sich systematisch zwingend und notwendig aus dem cartesischen Denken ergibt, wie im folgenden zu zeigen sein wird. Die Arbeitshypothesen meiner Studie, die ich in der *Vorbemerkung* umrissen habe, deuten Descartes insofern als Vertreter einer durchaus radikal zu nennenden, wenn auch klandestin auftretenden Aufklärung im eben beschriebenen Sinne. Bereits Zeitgenossen hatten darauf hingewiesen, dass Descartes' System, liest man es als ‚christliche Philosophie‘, nicht nur Inkonsequenzen aufweist, sondern auch argumentative Fehler. Wollen wir Descartes nicht eklatante Verstöße gegen seine eigene Methodik unterstellen, müssen wir indes davon ausgehen, dass in seinem Denken sowohl das Feld des Theologischen insgesamt zwingend zum philosophischen *Anathema* erklärt wird, als auch dass insbesondere der Terminus ‚Gott‘ wenigstens eine semantische Modifikation gegenüber dem erfahren muss, was üblicher Weise damit gemeint ist, nämlich ein Seiendes, das transzendent und immanent gleichermaßen ist. Gerade der Aspekt der Transzendenz würde, nähmen wir ihn theistisch-wörtlich, das cartesische Gebäude sprengen, weil er nicht nur einen Diskussionsgegenstand, sondern vor allem auch eine Erkenntnisquelle darstellen würde, die nicht mit dem methodischen Regularien vereinbar ist, wie sie den Kern des cartesischen Denkens ausmachen.

Ein besonders häufig diskutierter Vorwurf gegen Descartes ist der einer Zirkularität im Kontext des sogenannten ‚Gottesbeweises‘ der *Dritten Meditation*. Es wird deshalb unter anderem zu zeigen sein, dass und wie sich derartige Vorwürfe durch die von mir vorgeschlagene Lesart, die beiden Notwendigkeiten Rechnung trägt, entkräften lassen. Diese besagt, auf die knappste Formel gebracht, dass Descartes nicht nur eine von Theologie und Transzendenzbezug freie Philosophie entwirft, was letztlich als disziplinentheoretischer Aspekt seiner

Rationalität als tatsächlicher Fortschritt zu analysieren wäre, wären für die Theologie diejenigen Argumentationen zu untersuchen und systematisch einzuordnen, die sich gegen die Diversifikationsabläufe stemmen; denn wenn Philosophie der Theologie, wie im einzelnen zu zeigen wäre und hier am Beispiel Descartes' dargelegt wird, die rationale Satisfaktionsfähigkeit streitig macht, dann ist auch zu untersuchen, wie Theologie, die offenkundig auf ihre sich hieraus eigentlich zwingend ergebende Selbstauflösung verzichtet, damit *en detail* umgeht.

Arbeiten durchgehen könnte, sondern dass er damit mehr tut – nämlich eine von allem Theologischen und ebenso allem Transzendenten freie Welt zu beschreiben.

*

1649 besucht Descartes auf seiner Reise an den Schwedischen Hof Anna Maria van Schurman, die erste Frau, der man im 17. Jahrhundert das Studium der Theologie in Utrecht gestattet. Sie ist unter anderem für ihre Studien des hebräischen Originaltextes des *Alten Testaments* bekannt und genießt damals wie heute den Ruf außerordentlicher Klugheit. Sie berichtet, Descartes habe bei seinem Besuch ihre hebräische Bibel bemerkt und sie gefragt, wieso sie als Frau von Geist ihre Zeit damit verschwende das *Alte Testament* zu lesen. Er selbst habe bereits früh erkannt, dass die *Genesis* keinerlei klare oder deutliche Inhalte aufweise, so dass sich eine Beschäftigung damit nicht lohne. Schurman beurteilt Descartes nach diesem Gespräch als in ihren Augen allzu weltlich gestimmt und beschließt deshalb, sich künftig von ihm fernzuhalten.⁷

Tatsächlich klingt in Descartes' Reserviertheit gegenüber Schurmans Lektüre, neben einer Geringschätzung der Befassung mit alten Sprachen, vor allem eine Ablehnung der *Bibel* an, die für ihn, anders als für nicht wenige seiner Zeitgenossen, die eine *physica biblica* vertreten, keinen wissenschaftlichen Stellenwert besitzt und allenfalls zur metaphorischen Darstellung von Vorgängen dienen kann, deren angemessene Erörterung aber nicht in der bildhaften Sprache eines als Offenbarungsschrift gedeuteten Textes zu geschehen hätte, sondern im Rahmen der rationalen Physik und als Teil einer nur auf natürlichen Erkenntnisquellen aufbauenden Philosophie.

Die Frage, was Philosophie sei und welcher Methoden sie sich zu bedienen habe, um ihren je zu definierenden Zielen und Funktionen ebenso zu genügen, wie dem mit diesen Zielvorstellungen verbundenen Anspruch von Wissenschaftlichkeit ihrer Verfahrensweisen und Ergebnisse, gehört nun bekanntlich zu den innersten Anliegen des Philosophierens selbst.⁸ Die Festlegung distinkter Kriterien zur Bestimmung dieses Gegenstandes von Philosophie hat dabei immer auch ausschließenden Charakter, der es erfordert, dass wir Inhalte und Methoden, die den festgelegten Standards nicht entsprechen, aus dem Kanon philosophischen Denkens ausklammern. Die *Suche nach einem sicheren Fundament der*

⁷ Vgl. Larsen 2016: 99; Schurmans Interesse daran, das *Alte Testament* auf Hebräisch lesen zu können, ist selbstverständlich keineswegs nur ihrer Frömmigkeit geschuldet, sondern steht im Kontext der Suche nach der adamitischen Ursprache, die als Originalsprache der alttestamentlichen Ereignisse von hermeneutischem und allgemein sprachphilosophischem Interesse ist; vgl. Larsen ebd.; vgl. Slaughter 2010; vgl. Knowlson 1975; vgl. Akerman 1991: 111.

⁸ Vgl. Simmel 1989: 7ff.

Erkenntnis und des Handelns, die sich zwar im neuzeitlichen Denken als fragwürdig erwiesen hat,⁹ die aber gleichwohl zu den Signaturen der Systementwürfe des klassischen Rationalismus und seiner spezifischen Sicht von Inhalt und Methodik des philosophischen Denkens, insbesondere zu denen von Descartes' Philosophie, gehört, zielt darauf ab, Ergebnisse zu Tage zu fördern, deren Verlässlichkeit keinen Zweifel mehr zulässt. Ein solches System muss sich in der Frühneuzeit immer auch mit der Frage auseinandersetzen, wie natürliche Wissenschaft und Philosophie mit den (offenbarungs)theologischen Autoritäten ihrer jeweiligen Zeit umgehen; denn ein auf unbestreitbare *certitudo* ausgerichteter epistemischer Konsolidierungsvorgang kann Inhalte, die sich, zumindest mittelbar, nicht auf die natürliche Rationalität, sondern eine göttliche Offenbarung oder andere außerrationale Quellen stützen, sicherlich nur bedingt und unter genau zu definierenden Umständen, vermutlich aber gar nicht zulassen.

Die hier anklingende Frage nach einer hierarchischen Relation zwischen natürlicher und supranatural begründeter Erkenntnis bildet Konflikte ab, die eine lange Geschichte haben, nicht nur innerphilosophisch. Der römisch-deutsche König Heinrich IV. hatte 1076/77, nach dem Skandalon seiner Exkommunikation, mit seiner Unterwerfung unter die Autorität des Papstes Gregor VII. in Canossa das Primat der Kirche gegenüber der weltlichen Macht im Namen letzterer für lange Zeit offiziell dokumentiert und damit zugleich auch Signale für das Feld menschlichen Wissens ausgesendet. Das Primat des Theologischen gegenüber dem Weltlich-Natürlichen, dem philosophischen Denken also, ist, so gesehen, ein Pendant zur Gesellschaftsordnung, das sich unter anderem in den Auseinandersetzungen zwischen Klerikern und Laienprofessoren an den Artistenfakultäten mittelalterlicher Universitäten zeigt, und das einige seiner inhaltlichen Höhepunkte in den Verurteilungen streng pagan-aristotelischer Standpunkte findet, die theologische Essentiale in Frage zu stellen und mit ihnen in Konkurrenz zu treten drohen. Die Diskussionen, mit denen Descartes noch im 17. Jahrhundert konfrontiert ist, sind, zumindest überwiegend, späte Folgen dieser scholastischen Diskurse über die Relation zwischen natürlicher und supranaturaler Erkenntnis, in denen die Philosophie immer wieder und zunehmend darum bemüht ist, den Autoritätsanspruch der Theologie zurückzuweisen. In einer ihrer vielleicht konsequentesten Formen wird diesem Umstand innerhalb der Philosophie der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts die scharfe Offenbarungskritik von Hermann Samuel Reimarus Rechnung tragen, die geoffenbarte Inhalte und mit ihnen verbundene Thematiken aus dem philosophischen Diskurs zunächst vollständig ausschaltet – allerdings nur, um anschließend diejenigen Aspekte in einem rationalen Verfahren der natürlichen Theologie zu reetablieren, die dem bloßen *lumen naturale* vollständig und hinreichend zugänglich sind.

⁹ Albert 1975: 11.

In einem solchen Zusammenhang stehen auch die Bemühungen um eine Emanzipation wissenschaftlichen Denkens vom (offenbarungs-)theologischen, wie sie in einigen Philosophien des 17. Jahrhunderts zu beobachten sind. Der Vollzug der Konsolidierung eines Systems gesicherter Rationalität, wie sie Descartes im Rahmen seiner *Meditationes de Prima Philosophia* darlegt, ist eines der prominenteren Beispiele solcher Emanzipationsversuche. Er ist mittlerweile auch als transzendentes Unterfangen verstanden worden,¹⁰ das unter anderem in der Tradition nicht nur der augustinischen Subjektphilosophie steht, sondern auch in der von scholastischen Metaphysikentwürfen.¹¹ Zu seinen Gegenständen gehört die Auslotung der Möglichkeitsbedingungen gesicherten Wissens, und hierzu ist, neben den Methodenreflektionen im *Methodendiskurs*, insbesondere der eigentliche Vorgang der Systementfaltung selbst zu rechnen, der in seiner umfänglichsten Gestalt eben in den *Meditationen über die Erste Philosophie* vorliegt, wo er bei der Methode einer zweifelnden Dekonstruktion von Annahmen einsetzt, die als nicht unbestreitbar evident erwiesen gelten, und von wo aus er – über den Nachweis eines ersten paradigmatischen Beispiels für tatsächlich unbestreitbar evidente Einsichten im *cogito* sowie die Offenlegung der zunächst hypothetisch isolierten Kriterien für die Verlässlichkeit von Erkenntnissen überhaupt, Klarheit und Deutlichkeit, – zur Analyse der *natura sive forma sive essentia* körperlicher und geistiger Seiender gelangt, um schließlich sein epistemisches Ziel in dem auf der Basis natürlicher Erkenntnis offengelegten *primum cognitum* sowie unseres je schon allem Erkennen vorgängigen Wissens von diesem zu finden.¹² Dass Descartes keine Meditationen über *Metaphysik* schreibt, die seit dem 16. Jahrhundert als Lehre von Gott und den reinen Intelligenzen definiert ist, sondern über die ersten Prinzipien der *Ontologie*, ist einer der offenkundigen Hinweise auf die Neuorientierung seiner Philosophie, die, so die Grundannahme der Studie, den Gottesbegriff eben im Sinne einer derartigen Ontologie umdeutet, innerhalb derer er als bloßes Synonym für den Begriff des (innerweltlichen) Seins zu fungieren scheint.

Das cartesische *cogito*, das den systematischen Kern dieser Auslotung unseres Wissens und seiner Strukturen ebenso wie das methodische Zentrum einer Begründung gesicherten Erkennens bildet, versteht sich dabei gleichermaßen als methodischer Ausgangspunkt *und* erstes inhaltliches Ergebnis, auf dem die im System miteinander verknüpften Erkenntnisgehalte formal fußen, und mit dem das *nihil scitur*, das in den skeptischen Philosophien des frühen 17. Jahrhunderts eine Renaissance erfährt, überwunden werden kann. Descartes kann dabei als ein früher Vertreter einer *ante litteram* ‚systematisch‘ verfahrenen Philosophie verstanden

¹⁰ Vgl. Lauth 1965 und ders. 1998 sowie Bader 1983 und neuerdings Förschner 2015.

¹¹ Vgl. aber die Einschätzung Lauths, Descartes habe die gesamte ihm vorgängige Geschichte der Philosophie zu einem Prolog herabsinken lassen, Lauth 1965: 34.

¹² Vgl. AT V: 153; vgl. hierzu unten, Teil III, Abschn. I, Kap. 2.5.

werden, deren Teile zueinander in direkten Ableitungsrelationen stehen, und deren methodischer *ordo* den Anspruch erhebt, Ergebnisse zu Tage zu fördern, die sich aufgrund ihres hohen epistemischen Status weitergehenden Diskussionen entziehen und dauerhaft als gültig anzusehen sind. Und er verfährt, etwa einhundert Jahre vor Reimarus, in einigen Hinsichten weit radikaler als dieser, indem er nicht nur den Gesamtbereich dessen, was auf Offenbarung und deren exegetischer Reflexion fußt, als Theologie definiert und aus dem Feld seiner Interessen ebenso ausklammert wie auch aus dem Feld dessen, was Gegenstand der methodisch geregelten Rationalität sein kann. Anders als Reimarus verzichtet er nämlich nicht nur auf die Etablierung einer *theologia naturalis*, sondern er löst, so meine These, den Gottesbegriff, als Gegenstand jeder *theo-logia* überhaupt, zugunsten einer Umdeutung zum bloßen Seinsbegriff auf und betreibt damit zugleich das, was ich im weiteren Verlauf gelegentlich als ‚Naturalisierung‘ der Philosophie insgesamt bezeichnen werde.

Im Brief an Marin Mersenne vom 15. April 1630 definiert Descartes *Theologie* grundsätzlich als *ce qui depend de la reuelation*.¹³ Zugleich weist er Mersennes Klassifizierung aller metaphysischer Themen als in einem weiteren Sinne ‚theologisch‘ zurück, weil dies den Rahmen dessen sprengen würden, was unsere natürliche – eben: nicht theologische – methodengeleitete Wissenschaft leisten kann.¹⁴ Es gilt sicherlich nicht nur für das Thema der Eucharistie, sondern besitzt grundsätzlichen Charakter, wenn Descartes im Brief an Denis Mesland vom 2. Mai 1644 im Zusammenhang mit der Frage nach der Transsubstantiation konstatiert, er halte sich aus der Erörterung theologischer Fragen heraus, weil er *hierzu nicht verpflichtet* sei.¹⁵ Die Stellen, an denen er Korrespondenzpartnern mitteilt, er befasse sich grundsätzlich nicht mit Fragen der Theologie, gehören zu den häufig zitierten. Sie tragen zu jenem wohlbekannten Bild vom Aufklärer bei, der primär säkular-pagane Interessen verfolgt und deshalb aus pragmatischen Gründen von der Auseinandersetzung mit theologischen Diskursen absieht, weil diese sich in

¹³ AT I: 144. Descartes' Werke zitiere ich durchgängig nach der Ausgabe René Descartes, *Oeuvres*. Publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris 1964ff.

¹⁴ *Zu Ihrer Frage nach der Theologie: obwohl sie die Fähigkeiten meines Geistes übersteigt, scheint sie mir nicht vollständig außerhalb meiner Profession zu liegen, da sie nirgends etwas betrifft, was von der Offenbarung abhängig ist und was ich im eigentlichen Sinne Theologie nenne. Sie ist vielmehr metaphysisch und muss durch die menschliche Vernunft geprüft werden; zumal ich der Auffassung bin, dass all jene, denen Gott die [Fähigkeit zur] Ausübung dieser Vernunft verliehen hat, grundsätzlich zu einem Gebrauch verpflichtet sind, der danach trachtet, ihn [Gott] und sich selbst zu erkennen. Von hier aus habe ich mich bemüht, meine Studien zu beginnen; ebd., Übersetzung zitiert nach Scheib 2008: 78.*

¹⁵ AT IV: 110, Übersetzung nach Scheib 2008: 80; vgl. aber die Formulierung vom Januar 1642, wo Descartes von der *metaphysica sive theologia* spricht; AT III: 505. Die Terminologie zeigt, wie sich Descartes der von Benedict Pererius angeregten terminologischen Neuordnung der Disziplinen anschließt, die als ‚Metaphysik‘ die Gottes- und Engellehre bestimmt und die ontologischen Fragen einer ‚Ersten Philosophie‘ zuweist (vgl. Vollrath 1962), was sich ja auch im Titel der *Meditationen* niederschlägt.

unentwirrbare argumentative Scheingefechte verloren haben – und weil der Streit mit Theologen im 17. Jahrhundert durchaus gefährlich werden kann.

Tatsächlich besagt der Befund, der sich aus Descartes' einschlägigen Mitteilungen ergibt, so scheint mir, aber zumindest zweierlei. Zum einen, ganz offenkundig: Was offenbarungsgeliebt ist, fällt aus dem Feld dessen heraus, was Gegenstand von Wissenschaft sein kann. Das spricht zunächst nur für die Selbstbeschränkung eines klugen Autors, der so ganz einfach verhindern will in Schwierigkeiten zu geraten, wie sie Giordano Bruno dreißig Jahre zuvor das Leben gekostet hatten. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass die Ablehnung offenbarungsgestützter Theologie mehr ist als bloße Zurückhaltung und der Versuch, Konflikten aus dem Weg zu gehen: Sie ist nicht optional, sondern systematisch zwingend, eindeutig und leitet sich notwendig aus dem Wissensbegriff ab, den Descartes etabliert.

Zum anderen implizieren Descartes' Äußerungen darüber hinaus, dass, als Konsequenz aus dem Erfordernis der Ausklammerung des Theologischen, jedes Sprechen von ‚Gott‘ als dem eigentlichen Gegenstand von Theologie, will es Gegenstand von Wissenschaft sein, selbst eben niemals ein ‚theologisches‘ sein kann, auch kein natürlich theologisches, sondern dass es immer nur Teil von Philosophie zu sein hat – mit jenen Konsequenzen für den Gottesbegriff, die im einzelnen zu untersuchen sei werden. Es geht Descartes also nicht nur um die Ausklammerung von Offenbarungstheologie, sondern, so wird zu zeigen sein, um die von Theologie überhaupt und im weitesten Sinne.

Die doppelte Standortbestimmung, die sich so aus der Modellierung des Wissenschaftsbeziehungsweise des Wissensbegriffs und aus der ihm folgenden Ablehnung des Theologischen aus der Suche nach Wissen, die Philosophie ja immer wenigstens auch ist, ergibt, beinhaltet deshalb entschieden mehr, als dies mit der Formel des aufgeklärten Pragmatismus eines vorsichtigen Philosophen nahegelegt wird; denn wenn aus dem Interessen- und Zuständigkeitsfeld der Philosophie all das ausscheidet, was als logos von einem wie auch immer zu denkenden theos auftritt, bedeutet dies im Umkehrschluss auch, dass jedes Sprechen, das die Vokabel ‚Gott‘ verwendet und dennoch sinnvoll, wahrheitswertfähig und rational zu rechtfertigen sein soll, den Terminus auf eine Semantik beschränken muss, die völlig frei zu sein hat von beinahe all dem, was traditioneller Weise mit dem Begriff gemeint zu werden pflegt, sofern er Element eines theologischen Diskurses ist, und was es deshalb rechtfertigen würde, ihn als ‚theologischen‘ Begriff zu klassifizieren.

Wie bereits Hans-Werner Arndt richtig beobachtet hat, *wendet sich [Descartes damit] sowohl gegen die augustinische Aufhebung der Grenzen von Philosophie und Theologie, wie gegen das thomistisch-scholastische Verfahren argumentativer Behandlung theologischer Fragen*¹⁶ im tatsächlich weitesten Sinne des Wortes. Belegt wird diese Haltung beispielsweise durch Briefe an

¹⁶ Arndt 1982: 164 [137].

Mersenne und Hyperaspistes sowie durch entsprechende Passus des *Methodendiskurses*, wo Descartes die Verbindung philosophischer und theologischer Fragen als *entièrement contre mon sens* darstellt,¹⁷ weil zum einen *les vérités révélées ... sont au-dessus de notre intelligence*,¹⁸ und weil zum anderen Inhalte supranaturaler Natur nur Gegenstand des *lumen gratiae* sein könnten, aufgrund dessen uns nur das *confidere illis esse credendum*¹⁹ bleibt.²⁰ Im sogenannten *Burman-Gespräch* bestätigt Descartes daher, dass der theistische *logos* sich nicht innerhalb der an mathematisch-demonstrativen Verfahren geschulten Beweiszusammenhänge bewegt, die das Vorbild eines plausibel zu vertretenden Wissenschafts- und Wissensverständnisses prägen – weil er sich in letzter Instanz eben doch stets auf Offenbarungen zu stützen hat, sofern wir seinen Gegenstand nicht vollständig erfassen können und ihn als transzendent deuten. Selbst wenn der Beweis möglich ist, dass theologische und philosophische Inhalte einander nicht widersprechen müssen, ist die Erörterung theologischer Gehalte auf der Basis natürlicher Rationalität deshalb nicht zu leisten.²¹ Rational gerechtfertigte Aussagen sind zwar auch dann möglich, wenn ich keine adäquat-vollständige Kenntnis einer Sache besitze, solange ich mich auf die Erörterung der an dieser Sache klar und deutlich festgestellten Aspekte beschränke. Die mit dem Begriff ‚Gott‘ aufgrund klarer und deutlicher Einsicht zu verbindenden Aspekte rechtfertigen jedoch nicht, ihn in einem Sinn aufzufassen, der über wenige, grundlegende ontische Bestimmungen hinausgehen würde, die kaum etwas mit dem gemein haben, was theistische Semantiken zu beinhalten pflegen.

Descartes' Aussagen sind daher brisanter, als sie auf den ersten Blick zu sein scheinen, sofern dieser erste Blick nur jene an sich unproblematische Disziplinentrennung meinen könnte, wie sie in der Literatur gelegentlich gesehen wird.

*

Entsprechend dem definitorischen Miteinander von Integration und Exklusion, bedeutet die Suche nach Wissen, das gemäß seiner cartesischen Definition auf dem sicheren Fundament

¹⁷ Brief an Mersenne vom 27. August 1639, AT II: 570.

¹⁸ AT VI: 8.

¹⁹ Brief an Hyperaspistes vom August 1641, AT III: 426.

²⁰ Vgl. Arndt ebd.

²¹ Auf Burmans Frage *annon etiam in Theologia omnia ita se sequuntur et connexa sunt*, ob also nicht auch theologische Auffassungen in Begründungs- und Verknüpfungszusammenhängen stehen, antwortet Descartes mit dem Hinweis auf die rationale Unzugänglichkeit des Theologischen: *nos earum veritatum nexum ita consequi et intelligere non possumus, quia a revelatione dependent. Et certe Theologia nostris ratiociniis, quae in Mathesi et aliis veritatibus adhibemus, subjicienda non est, cum nos eam capere non possimus ... Possumus quidem et debemus demonstrare, Theologicas veritates non repugnare Philosophicis, sed non debemus eas ullo modo examinare*; AT V: 176.

einer unbezweifelbaren *certitudo* fußt, die es zunächst ermöglicht das skeptische *nihil scitur* zu widerlegen und darüber hinaus eine Physik zu begründen, die in der Lage sein soll, technologische Anwendungen hervorzubringen und damit verändernd in das Leben der Gesellschaft einzugreifen, so also zumindest zweierlei: zum einen die systematische Konsolidierung und Definition eines Bereichs des dem Menschen überhaupt Wissbaren auf der Basis einer vollständig *natürlich* verfahrenen Philosophie, die all das erkennt, was dem *lumen naturale* zugänglich ist und auf dessen Grundlage Ergebnisse verspricht, deren Gültigkeit nicht von theologischen oder ideologischen Grundannahmen abhängt; zum anderen aber, und gewissermaßen als Kehrseite dieses Konzeptes, eben die konsequente Ausklammerung sämtlicher theologischer Thematiken im weitesten Sinne des Wortes aus dem Kanon dessen, was Gegenstand gesicherter Erkenntnis ist, und was unter den Begriff von ‚Wissenschaft‘ ebenso wie unter den von ‚Wissen‘ gezählt werden kann – und damit, und dies ist entscheidend: so etwas wie die naturalistische Säkularisierung aller Teile von Philosophie überhaupt. Das bedeutet nicht weniger als den Verweis alles Theologischen ins Feld des Fideismus.

Dass und in welchem Sinne dieser Vorgang ein integraler Teil der cartesischen Philosophie ist, wird im Verlauf der Studie zu zeigen sein. Tatsächlich konstatiert Descartes schon im Schreiben an Mersenne vom 28. Januar 1641 die Notwendigkeit einer Anpassung der Theologie an seine Philosophie,²² die freilich einer Aufhebung der ersteren gleichkommt. Deshalb bedeutet dieses Verfahren auch keinen *Ausschluss* des Begriffs ‚Gott‘ aus dem philosophischen Diskurs; allerdings, so werde ich zu zeigen versuchen, eben seine *Umdeutung*, die mit einer Ausklammerung all jener Implikationen einhergeht beziehungsweise sich aus ihr ergibt, die wenigstens seine Zeitgenossen im allgemeinen als ‚theologisch‘ zu bezeichnen pflegen dürften. So etwas wie eine positive Bestimmung des Gottesbegriffs liegt bei Descartes ohnehin nur ganz rudimentär vor, und die wenigen Versatzstücke, die wir aus Descartes‘ systematischer Verwendungweise des Begriffs ableiten können, eröffnen sowohl die Möglichkeit, diesen seiner theologienahen Semantik ganz zu entkleiden, als auch die, ihn auf wenige – tatsächlich auffallend wenige – ontologische Aspekte zu verengen. Der Gottesbegriff, der eine zentrale Rolle innerhalb des systematischen Entfaltungsgeschehens spielt, wie es in den *Meditationen* dargestellt wird, wird so zur Metapher, die für ein Ersterkanntes, unserem Erkennen Apriorisches steht, das für sich genommen frei zu sein hat von jeglichen Aspekten des Theismus.²³ Deshalb ist es zulässig, von einer ‚Emanzipation‘ der Philosophie vom Einfluss und der korrekativen Funktion des Theologischen insgesamt zu sprechen.

²² AT III: 295f.

²³ Zu den verschiedenen Fassungen der Systemdarstellung im *Methodendiskurs* und den *Prinzipien* beziehungsweise der Systementfaltung in den *Meditationen* siehe die von Aza Goudriaan zitierten Hinweise aus der Korrespondenz und den Lehrschriften, vgl. Goudriaan 1999.

Wenn wir von fragmentarischen und verworfenen Ansätzen absehen, die der endgültigen Konsolidierung des Systems durch das *cogito* und den Aufweis seiner hochgradigen Evidenz vorausgehen beziehungsweise vorausgegangen sein dürften,²⁴ finden sich drei mehr oder weniger ausführliche Darstellungen des Systementwurfs in den hauptsächlichen, spezifischen Lehrschriften, das heißt dem *Discours de la méthode*, den *Meditationes de Prima Philosophia* und den *Principia Philosophiae*. Alle drei umreißen auch die Beweisziele, denen Descartes je nachgeht, und in deren Kontext auch die Bemühungen um die Ausklammerung all jener Inhalte, die Gegenstand übernatürlicher, geoffenbarter oder eben theo-logischer Erkenntnis sind, verortet werden müssen. In allen drei Texten steht jedoch der Begriff ‚Gott‘ an zentraler epistemischer Stelle; denn wir verfügen über eine klare Idee Gottes,²⁵ die allerdings keine adäquate Einsicht in seine Attribute und Vollkommenheiten beinhaltet,²⁶ wie grundsätzlich unsere *cognitiones* auch dann, wenn sie klar und deutlich sind, keine Adäquatheit im Sinne der vollständigen Wesenserkenntnis der von uns betrachteten Gegenstände garantieren.²⁷ Alexandre Koyré weist darauf hin, dass zu den Gehalten der klaren Idee, die wir von Gott haben, an zentraler Stelle die Unendlichkeit gehört, und zwar nicht im Sinne des indefinit Unendlichen,²⁸ sondern im Sinne des wirklich Infiniten, das Descartes als jene Seinsfülle versteht, die eine Bestimmung Gottes als *causa sui* in einem positiven Sinne zulässt,²⁹ und als deren epistemisches Pendant die sogenannte ontologische Argumentation der *Meditationes* fungiert,³⁰ in der die Existenz Gottes auf eine Weise *erfahren* wird, die der Selbstwahrnehmung des denkenden ‚Ich‘ im *cogito* verwandt ist.³¹

²⁴ Vgl. Rodis-Lewis 1996: 271ff.

²⁵ AT VII: 114.

²⁶ Vgl. Koyré 1922: 138.

²⁷ Vgl. die Hinweise im Burman-Gespräch darauf, dass unsere klare und deutliche Erkenntnis zwar die in ihr enthaltenen Sachverhalte garantieren kann, darüber hinaus aber kein Garant für Adäquatheit im Sinne der Vollständigkeit ist; vgl. AT V: 152.

²⁸ Vgl. die Briefe an Morus vom 15. April 1619, AT: V 314f., und an Clerselier vom 23. April 1619, AT: V 356, sowie das Göttinger Manuskript, AT: V 167; vgl. Koyré 1922: 138ff.

²⁹ ... *admitto aliquid esse posse in quo sit tanta et tam exhausta potentia, ut nullius unquam ope egerit ut existaret, neque etiam nunc egerit ut conservetur, atque adeo sit quodammodo sui causa. Deumque talem esse intelligo, Erste Erwiderungen*, AT VII: 110.

³⁰ Vgl. Koyré 1922: 183.

³¹ Darüber hinaus kommt dem Gottesbegriff eine wichtige Funktion innerhalb der rationalen Physik zu, deren oberste Steuerungs- und Bewegungsinstanz er darstellt, auf die ich in der vorliegenden Studie jedoch nicht ausführlich eingehe. Im 2. Teil der *Prinzipien* (§ 42ff.) wird die Tätigkeit Gottes aus seiner Unveränderlichkeit abgeleitet, das heißt als Folge seiner Vollkommenheit in philosophischer Hinsicht dargestellt. Zu weiteren Stellen zur Vollkommenheit vgl. AT VII: 45–47, 52 und 161; AT VIII: 11f.; AT V: 154; AT VI: 33f.

Wohl nicht zuletzt deshalb haben wir uns daran gewöhnt, in Descartes, obwohl er vielen als *Vater der Aufklärung* und der modernen Philosophie gilt,³² einen ‚christlichen Autor‘, Restaurator des Theismus und Vertreter einer ‚natürlichen Theologie‘ zu sehen, die unter anderem Gottesbeweise führt, und in der wir monotheistische oder wenigstens deistische Züge zu sehen glauben. Bereits der Utrechter Mediziner und Magistratsherr Lambert van Velthuysen – Utrecht ist eine der Hochburgen von so etwas wie einer anticartesischen Bewegung – widerspricht in diesem Sinne in seinem gegen den Leidener Pfarrer Jacob Du Bois gerichteten *Nader Bewijs* von 1652 der Auffassung von der theologischen Gefährlichkeit der cartesischen Philosophie und deutet Descartes’ Unternehmen als ernstgemeinten Versuch, skeptische Einwände gegen den Theismus zu überwinden, um die gängige theistische Gottesvorstellung als Prinzip seiner Philosophie zu stärken.³³ Derlei Belege ließen sich in hoher Zahl bis heute anführen. Und dass derartige Deutungen sich keineswegs nur bei Autoren finden, die selbst theistischen Grundannahmen aufgeschlossen gegenüberstehen, lässt sich beispielsweise noch bei Fritz Mauthner beobachten, der in seiner umfangreichen *Geschichte des Atheismus im Abendland* urteilt: *Descartes hätte ... ein Erneuerer des mechanistischen Weltbildes des Altertums werden können ..., störte jedoch seine Aufgabe dadurch, daß er eigentlich überall christelte: in der Astronomie und Physik, da er die Lehre des Galilei nicht anzuerkennen wagte, in der Psychologie, da er die aus dem Neuen Testament überkommene Verachtung der Tiere neu begründen wollte, in der Philosophie, da er den hergebrachten Dualismus von Geist und Körper systematisch ausbaute. Descartes wird trotz glänzender Gaben so wenig den Befreiern von religiösen Ketten zuzurechnen sein wie der noch scharfsinnigere Leibniz.*³⁴ Und auch Georges Minois ist noch davon überzeugt, in Descartes einen *zutiefst gläubigen Menschen* zu erkennen, *der den Atheismus, den er intellektuell nicht akzeptieren kann, verwirft und überzeugt ist, den rationalen Beweis für die Existenz Gottes zu besitzen*, und dessen Weigerung, sich mit dem Atheismus seiner Zeit zu befassen, nur in der Vorsicht gründet, nicht selbst in den Verdacht zu kommen, Gott in Frage zu stellen.³⁵

³² Vgl. Schütt 1998.

³³ Anders als Du Bois behauptet, nimmt Velthuysen an, *dat des Cartes waerlijcks niet en twijfelt noch aen Godt, noch aen andere gronden van waerheyt; maer alleenlijck alle bedenckelijcke tegenwerpinghen, die by de Scriptici en Atheisten soude mogen uytgevonden worden, voortbrengh tegen d'argumenten, die men gewoon is by te brengen, om te wijzen dat er een Godt, en gheschapien dinghen sijn: en dat hy niet eer will aenvangen tegen de selve directelijck te argumenteren; of hy heeft een argument aen-getroffen, op het welcke een scepticus met de minste schijn van reden; en sonder sich in een tegensrijdikheyt te bedraepen, niet de minste twijfeling formeren kann. Zijnde de orde, of methode die des Cartes houden will in sijn argumenteren, om te bewijzen dat er en Godt is, sodanich als men in Mathesis gewoon is te gebruycken; al-waer men verwerpt als onwaer, 't geen door een matematiche demonstratie niet bewesen is; Velthuysen 1652: 55f. Zu du Bois vgl. Dibon 1993: 364ff.*

³⁴ Mauthner 1989: 245.

³⁵ Vgl. Minois 2000: 248.

Die in dieser Hinsicht gängige – und man ist versucht zu sagen: orthodoxe Lesart der cartesischen Philosophie, lässt sich mit den Worten Klaus Oehlers so zusammenfassen: *Alles, was ... [der] Verstand klar und deutlich erkennt, ist wahr, weil seine Begriffe von dem, was er klar und deutlich erkennt, von Gott sind. Der so insgeheim als göttlich sanktionierte gesunde Menschenverstand und seine Evidenzen sind die höchste Instanz. ... Denn Gott hat ja jedem ein Licht gegeben, Wahres und Falsches zu unterscheiden.*³⁶

Zeitgenossen wie der calvinistische Theologe Gisbert Voetius und sein Schüler Martin Schoock hingegen, die als Spitzen einer anticartesischen Phalanx agieren, unterstellen Descartes wenigstens einen latenten Atheismus, der zumindest versuche, den christlichen Theismus zu schädigen, wenngleich er darauf verzichte, ihn öffentlich zu bekämpfen. Die Vorhaltungen, die ihm insbesondere in protestantischen Hochschulen gemacht werden, betreffen dabei nicht nur die Metaphysik, deren essentialistisches Verständnis durch ihn fragwürdig werde, sondern auch Fragen der Anthropologie. So habe er beispielsweise Tiere zu Maschinen gemacht und damit insgesamt einem Materialismus Tür und Tor geöffnet, der sich letztlich auch auf die Lehre vom Menschen erstrecken könnte, wie Libert Froidmont Descartes am 13. September 1637 brieflich vorwirft.³⁷ Henricus Regius' Erklärung der Seele als Modus des Körpers, die durchaus im Geiste von Descartes zu argumentieren überzeugt ist, tut hierzu das ihrige.³⁸ Und dass der Mechanismus in der cartesischen Physik demjenigen Julius Caesar Vaninis ähnelt, ist vielen offenkundig – über letzteren, der 1619 wegen des Verdachts auf mutmaßlichen Atheismus hingerichtet wird, urteilt nicht zuletzt auch Hegel: *Die Tendenz war Naturalismus, zu zeigen, dass die Natur die Gottheit sei, dass alle Dinge mechanisch entstünden und das ganze Universum in seinem Zusammenhange nur aus mechanischen, wirkenden, nicht aus Endursachen zu erklären. ... So tritt Gegensatz von Glauben und Vernunft ein.*³⁹

Vielleicht schwerer als Atheismusvorwürfe der Zeit, die oftmals eher unspezifisch formuliert werden – zumal die Analyse des Descartesschen Gottesbegriffs eine intensive Auseinandersetzung mit so etwas wie den Tiefenstrukturen der cartesischen Philosophie voraussetzen –, wiegt indes, dass katholische Theologen wie Louis de la Ville, welche die offenkundige Diskrepanz der cartesischen Materiekonzeption mit der im Konzil von Trient festgelegten Lehre einer Transsubstantiation der Altargaben beim Vorgang der Eucharistie innerhalb der Messfeier rügen, offenbar durchaus erkennen, dass es zu den Absichten des Cartesius gehört, theologische Diskussionen ganz aus dem Feld überprüfbarer rationaler Diskurse auszuklammern

³⁶ Oehler 1961: 125f.

³⁷ Vgl. a. a. O.: 249f.

³⁸ Vgl. Bloch 1985: 61; vgl. Minois 2000: 250; vgl. unten, Kap. 4.3.1.

³⁹ *Vorl. über die Geschichte der Philosophie* IV B 4.

und in den Bereich des Fideismus zu verweisen, was dem katholischen Selbstverständnis im wesentlichen zuwiderläuft, die cartesischen Vorhaben aber vermutlich sehr treffend beschreibt.

Obwohl eine vorläufige Zählung, die nur die drei genannten Hauptschriften einbezieht, bereits deutlich über zweihundert Belegstellen für den Gottesbegriff ergibt, ist eine Gotteslehre im eigentlichen Sinne, auch eine philosophische, bei Descartes wie erwähnt nicht vorhanden.⁴⁰ Insbesondere die Nennung des Attributes der Vollkommenheit wird nur als Basis für die Annahme einer als moralische Integrität deklarierten Funktion herangezogen, die zur Verifikation der Kriterien für die Verlässlichkeit von *cogitationes*, Klarheit und Deutlichkeit, erforderlich ist.⁴¹ Diese nur rudimentäre Erörterung göttlicher Attribute beschränkt sich im übrigen auf den Zusammenhang der sogenannten ‚Gottesbeweise‘ in der *Dritten* und der *Fünften Meditation* und ist diesen untergeordnet.⁴² Die *Prinzipien* sprechen hier vom ersten für unsere Beweisführung relevanten Attribut, nämlich der Unfähigkeit zu betrügen,⁴³ und sie klassifizieren damit die Eigenschaft göttlicher Wahrhaftigkeit als attributive Bestimmung.⁴⁴ Diese lässt sich in den *Meditationen* als Derivat der göttlichen Vollkommenheit verstehen,⁴⁵ die für den Beweis der *Dritten Meditation* konstitutive Bedeutung besitzt und als Inhalt der evidenten Einsicht des Beweises der *Fünften Meditation* eine Rolle spielt. Eine weitere Systematisierung unterbleibt.⁴⁶

Vor dem Hintergrund der cartesischen Lehre von der Erschaffung der ewigen Wahrheiten durch Gott, die eine *Kluft zwischen Gottes Wesenheit und den ewigen Wahrheiten poniert*,⁴⁷ ist indes anzunehmen, dass eine theoretische Erkenntnis der Ursache dieser Wahrheiten ohnedies aus prinzipiellen Gründen und deshalb grundsätzlich ausgeschlossen werden muss, sofern sie sich auf mehr als deren Gegebenheit erstrecken soll, weil das hierzu erforderliche

⁴⁰ Vgl. aber die Lesart Goudriaans, der die philosophische Gotteserkenntnis bei Descartes im Sinne einer solchen Gotteslehre zu verstehen scheint, Goudriaan 1999; vgl. hierzu auch die älteren Arbeiten Gouhiers, insbesondere Gouhier 1924.

⁴¹ Vgl. Goudriaan 1999: 241

⁴² Vgl. aber die anders lautende, wengleich stark pauschalisierende Auffassung Klaus Müllers, der, hier als Theologe argumentierend, konstatiert: *In allen Gottesbeweis-Projekten geht es der Sache nach um den Nachweis der Rationalität des Glaubens an einen Gott*, und der damit implizite – aber vermutlich zu Unrecht – auch den cartesischen Argumentationen so etwas wie ein *fides-quaerens-intellectum*-Konzept unterstellt, bei dem der vorgängige Glaube nachträglich rational gerechtfertigt werden soll; vgl. Müller 2002: 39.

⁴³ ... *le premier de ses attributs qui semble devoir estre icy consideré, consiste en ce qu'il n'est pas possible qu'il nous trompe*, AT IX: 37.

⁴⁴ AT VIII-1: 16 spricht im selben Kontext davon, Gott sei *verax*.

⁴⁵ AT VII: 52; vgl. Goudriaan 1999: 241f.

⁴⁶ Vgl. a. a. O.: 231.

⁴⁷ A. a. O.: 217ff.

Instrumentarium thematisch und formal von seinem Erkenntnisobjekt abhängig wäre. Descartes' Definition der Existenz Gottes als erste Wahrheit, *aus der die anderen hervorgehen*,⁴⁸ ist vor diesem Hintergrund zu betrachten. Sie leitet, so meine ich, zu einer Lesart über, die einerseits eine Parallelität zwischen der inneren Erfahrung des *cogito* und dem Seinsaufweis dessen, was als ‚Gott‘ bezeichnet wird, sichtbar macht; denn dieser Seinsaufweis, der in der *Fünften Meditation* diskutiert wird, muss, wenn er den strengen Anforderungen für evidente und bestgekannte Erkenntnisse genügen soll, wie sie für das *cogito* festgelegt sind, ebenfalls als innere Wahrnehmung verstanden werden. Der Vorwurf der Zirkularität, der bereits zu Descartes' Lebzeiten gegenüber der Argumentation in der *Dritten Meditation* erhoben wird, weil die Vollkommenheitsannahme für den epistemischen Ablauf der Systementfaltung konstitutiv ist, lässt sich durch die ontologische Reduktion des Gottesbegriffs entkräften, wie zu zeigen sein wird. Dasselbe gilt für die spezifische Dialektik der cartesischen Philosophie, die darin besteht, dass ihre Ausklammerung theologischen Denkens sich ausschließlich auf den epistemologischen Bereich zu beschränken scheint und hier auch nur geoffenbarte Inhalte zu meinen vorgibt, während Descartes innerhalb seiner Physik wenigstens scheinbar auf die Erklärungsleistung zumindest von Aspekten des Gottesbegriffs in mehrfacher Hinsicht zurückgreift.⁴⁹

*

Welche persönliche Einstellung Descartes zu Theismus und Glaubensüberzeugungen hat, bleibt bei all dem freilich unscharf und letztlich auch irrelevant. In seiner Untersuchung zu frühen Erscheinungsformen des Atheismus in der Frühen Neuzeit fasst Michael Titzmann dies so zusammen: ... *bei den bedeutenden Naturwissenschaftlern (zum Beispiel Kepler, Galilei oder Newton) beziehungsweise Naturphilosophen (wie Descartes oder Leibniz) ist oft einigermaßen unklar, was sie privatim geglaubt haben: Wo Kepler und Newton sich offenbar als ... Christen empfanden, glaubten Galilei, Descartes, Leibniz zwar sicher an einen Gott – aber welchen? Galilei und Descartes z. B., die sich bezüglich des offiziellen Katholizismus ihrer Heimatländer so unauffällig als möglich zu verhalten versuchen, reden zwar in ihren wissenschaftlichen*

⁴⁸ Vgl. a. a. O.: 218 [68]; vgl. Descartes' Brief an Mersenne vom 6.5.1630, AT I: 150.

⁴⁹ Damit steht er natürlich nicht allein. Seine Kosmologie scheint so, wenigstens begrifflich, vollständig in der Tradition der *abendländischen Kosmosmetaphysik* zu stehen, die, wie Hans Albert anmerkt, *bis zur Aufklärung den Rahmen für die Erklärung alles Geschehens in der Natur und Geschichte bildete. Noch Newton benötigte bekanntlich die Annahme der Existenz Gottes, um die Stabilität des Planetensystems zu erklären. Erst Laplace konnte behaupten, daß er diese Hypothese nicht benötige. ... Und erst mit Kant verschwand diese These auch aus der Erkenntnislehre, in der sie die Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit erklären sollte:* Albert 2008: 20; vgl. Koyré 1969 und Heuser 2005; vgl. Röd 1992.

*beziehungsweise philosophischen Texten von einem Gott: Aber ... wir werden nie wissen, wie viel Abweichung – und welche genau – sich unter dem anscheinenden oder scheinbaren Konformismus so mancher Autoren verbirgt: Wer will schon gerne verbrannt werden.*⁵⁰

Tatsächlich, so ist also zu konstatieren, ergibt sich aus den cartesianischen Festlegungen hinsichtlich der Begründung einer Wissenschaft, deren Ergebnisse nicht nur den Status von *opinionones* besitzen sollen, sondern deren Zuverlässigkeit am Beispiel der Mathematik geschult ist, das Erfordernis umfangreicher Ausklammerungen von Themenfeldern und Fragestellungen, die nicht mehr als zulässige Gegenstände des rationalen Diskurses angesehen werden können. Dies betrifft nicht nur aber auch nicht zuletzt den Gottesbegriff, der sich dennoch, wie erwähnt, in auffallender Häufigkeit bei Descartes findet. Die im Verlauf der Studie von mir vorgeschlagene Lesart zentraler Aspekte der cartesianischen Etablierung eines Systems gesicherter Erkenntnisse, welche die Bemühungen um eine Emanzipation des Philosophischen vom Theologischen in einem sehr weitgehenden Sinne ernstnimmt, dient der Untersuchung der Frage, wo und auf welche Weise auf diesem Wege systematische Brüche vermieden werden können und müssen, wenn ein Erkenntnisganze im cartesianischen Sinne möglich sein soll. Dass eine in diesem Sinne idealtypische Rekonstruktion des cartesianischen Systems die Ausklammerung des Theologischen aus dem Feld sinnvollen rationalen Sprechens systematisch so weit führt, wie dies möglich und nötig ist, führt zu Umdeutungen zentraler Elemente der cartesianischen Systembegründung, die aber, so meine ich, systematisch abgeleitet und damit belegt werden können; denn der von Descartes entworfene methodische *ordo* der Ableitung unbestreitbarer Sätze aus unbestreitbaren Prinzipien versteht sich als universales Instrument und verlangt daher nach einer geschlossenen Verfahrensweise, die den im *Methodendiskurs* umrissenen Verfahrensregeln entspricht. Andernfalls wäre Descartes' Philosophie eine hohes Maß methodischer Korruptheit zu unterstellen, sofern sein Methodenverständnis alternative Erkenntnisquelle definitiv ausschließt und ein letztlich geschlossenes und rein immanentes Erkenntnisganze konstruiert, das jeden transzendenten Einfluss, epistemologisch wie ontologisch, ausschließen muss, und in dem folglich auch die Spekulation mittels transzendenter Entitäten eine Unmöglichkeit wäre.⁵¹ Dies ist natürlich nicht nur im Bereich der Eucharistielehre mit der

⁵⁰ Titzmann 2013: 154.

⁵¹ Vgl. aber neuere Arbeiten, die Descartes durchaus in der Nähe zu theologischen Ansätzen sehen: während Rainer Schäfer (Schäfer 2006) sein Augenmerk vornehmlich auf die egologischen und subjektphilosophischen Aspekte der epistemischen Systemfundierung richtet und damit der Forschungsrichtung um Dominik Perler nahesteht, versucht Andreas Schmidt (Schmidt 2009), Descartes' Philosophie des Geistes – völlig zu Recht – als von Anfang an erkenntnistheoretisch motiviert zu deuten, interpretiert dabei aber die Funktion, die Gott im Vollzug der Systemkonsolidierung einnimmt – vermutlich zu Unrecht – im Sinne einer *visio beatifica*, womit er Descartes eine auch systematische Nähe zur supranatural fundierten Theologie bescheinigt und ihn in die Nähe der von Malebranche vertretenen, möglicher Weise pantheistisch motivierten Lehre der Erkenntnis als

Gefahr offener Opposition zur kirchlichen Lehrmeinung verbunden, die Descartes ja stets zu vermeiden sucht. Gerade hier offenbart das säkulare Selbstverständnis der Philosophie aber massive Probleme und Verwerfungen, die nicht nur für die Frage der Rezipierbarkeit einer Philosophie im katholischen Frankreich nicht unterschätzt werden darf – auch deshalb, weil Theologie sich durchaus der Gefahr des Verlustes ihrer kommunikativen Gemeinschaft auf der Basis einer natürlichen Rationalität durch die neue Philosophie bewusst ist. Deshalb nehme ich im Rahmen der Studie wiederholt Bezug auf dieses Themenfeld, an dem sich nicht zuletzt Descartes' Umgang mit der Gefahr eines offenen Verstoßes gegen fundamentale Erfordernisse der Wissenschaftskommunikation seiner Zeit und eines aufklärerischen Tabubruchs zeigt – auch weil sich hier belegen lässt, wie weit seine eigene Interpretation eines genuin theologischen, in diesem Falle: katholischen Essentials, des eucharistischen Vorgangs, die sich unmittelbar aus seinem System ergibt, von all dem entfernt ist, was sinnvoller Weise als ‚theologisch‘ durchgehen könnte.

einer *vision en Dieu* rückt. Günter Frank (Frank 2003), der systematische Untersuchungen ausgewählter religionsphilosophischer Positionen von Luther bis Leibniz vornimmt, widmet Descartes zwar verständlicher Weise kein eigenes Kapitel, liefert aber mit der Dokumentation der geistesgeschichtlichen Umgebung, in der Descartes steht, Einsichten in den Nährboden, aus dem sich einige jener Kontroversen ergeben, die seine Philosophie begleiten. Sein Ansatz lässt Descartes' Denken als beinahe homogene Reaktion auf die von ihm rezipierten und verarbeiteten Zeitströmungen erkennen. Ähnliches gilt auch für die Arbeiten von Jan van Ruler (van Ruler 1995) und Aza Goudriaan (Goudriaan 1999).

Teil I

Aspekte theologischer Descartes-Kritik

1 Einleitung

Die frühe Rezeption der cartesischen Philosophie wird unter anderem begleitet von massiver Kritik von theologischer Seite, die eine prinzipielle Unvereinbarkeit zentraler cartesischer Gehalte mit dem Geltungsanspruch theologischer Überzeugungen konstatiert. Theologisch motivierte kritische Einwände gegen philosophische Annahmen der Zeit treten zwar nur in den seltensten Fällen als philosophisch relevante Argumentationen auf, wirken sich aber häufig und in mehrfacher Hinsicht auf die spezifische Gestalt aus, in denen zeitgenössische Philosophien auch argumentativ auftreten. Die kritischen Widerstände gegen Descartes, die nicht zuletzt für die Frage der Rezipierbarkeit seiner Philosophie bedeutsam sind, kommen, sofern sie theologische Fragen betreffen, sowohl von katholischer als auch von protestantischer, hier häufig reformierter Seite, sind dabei aber keineswegs immer deckungsgleich und betreffen zum Teil vollständig verschiedene Themenfelder. Von protestantischer Seite werden gegen Descartes vor allem allgemeinere Vorwürfe des latenten Atheismus und Skeptizismus sowie einer Entstellung des Gottesbegriffs erhoben; es wird vor der Gefahr einer physikalistischen Anthropologie gewarnt, und zudem wird gerügt, dass die cartesische Korpuskularphysik und die mit ihr verbundene Kosmologie und Kosmogonie von literalen Lesarten biblischer Schilderungen, insbesondere der *Genesis*, abweichen und damit nicht mit der *physica mosaica* oder *physica biblica* vereinbar sind, wie sie von vielen orthodoxen protestantischen Theologen, beispielsweise im Gefolge des in Utrecht lehrenden Calvinisten Gisbert Voetius, als dauerhaft verbindlich vertreten werden.¹ Von katholischer (häufig jesuitischer) Seite wird darüber hinaus und spezifisch die Unvereinbarkeit der cartesischen rationalen Physik, insbesondere ihrer Identifikation von Körperlichkeit und Ausgedehntheit, mit dem für den Katholizismus zentralen Topos der *Eucharistie* gerügt, der seit dem 13. Jahrhundert in einer verbindlichen Formulierung auf der Basis der aristotelischen Substanzmetaphysik vorliegt.

¹ Zu einem kurzen Abriss der ‚mosaischen Physik‘ vgl. Lind 1992: 16ff.

Sofern Descartes auf diese Vorhaltungen reagiert – gegebenenfalls auch durch die Vermeidung und Ausklammerung von Themen und Fragestellungen –, dokumentiert sich in ihnen auch der prinzipielle Einfluss des Theologischen auf die Philosophie der Frühen Neuzeit, wie er in den (in der Literatur ausführlich dargestellten) universitären Auseinandersetzungen beispielsweise in Utrecht, Leiden und Herborn gipfelt. Mit den Fragen der physikalischen Kosmologie, der ihr zugrundeliegenden Substanzmetaphysik sowie der Anthropologie betreffen die Auseinandersetzungen, die aus theologischen Bedenken entstehen, letztlich alle Kernthemen der Philosophie. In allen drei Bereichen verstößt Descartes ausdrücklich gegen theologische Überzeugungen, und er tut das nicht nur durch Widerspruch gegen religiöse Überlieferungen, sondern auch durch seine signifikante Abweichung von aristotelischen Positionen und solchen der theistisch modifizierten Peripatetik. Damit erschwert oder verhindert er die Rezipierbarkeit seiner Philosophie für Autoren mit theologischen Interessen, weil der Aristotelismus (trotz beispielsweise Luthers durchaus kritischer Haltung gegenüber Aristoteles) für den theologischen Diskurs aller christlichen Konfessionen der Zeit letztlich konstitutive Bedeutung besitzt.

Im ersten Teil meiner Überlegungen beleuchte ich zunächst einige Aspekte der umfangreichen Polemiken, die sich von theologischer Seite um und gegen die cartesische Philosophie entspinnen, und die Descartes mit dem Vorwurf der grundsätzlichen Inkompatibilität seiner Philosophie mit verschiedenen theologischen Essentialien konfrontieren. Dabei kommen naturgemäß auch Argumentationen zur Sprache, die eigentlich nicht spezifisch für eine philosophische Studie sind. Sie beleuchten aber zum einen wichtige Aspekte des ideengeschichtlichen Umfelds, in dem Descartes' Philosophie entsteht, sofern Philosophie sich immer auch reaktiv zu den intellektuellen Gegebenheiten ihrer Zeit verhält. Zum anderen können sie, bei allem Vorbehalt gegenüber ihrer argumentativen Valenz, als Indikatoren für diejenigen Aspekte des cartesischen Denkens fungieren, denen im Sinne einer systematisch bedingten Emanzipation der natürlichen Ratio vom Theologischen und im Kontext einer naturalistischen Umdeutung zentraler, theologienah erscheinender Begriffe besondere Bedeutung zukommt.

Historisch sind viele der hier zu schildernden Vorgänge bereits sehr detailliert aufgearbeitet, sodass ich mich auf die Zusammenfassung einiger grundlegender Argumente beschränken kann. Sie zeigen unter anderem, dass sich die von Descartes vorgebrachte neue Philosophie nur durchsetzen lässt, wenn die Vielzahl theologischer Vorbehalte ausgeschaltet werden können – beispielsweise dadurch, dass sie für irrelevant erklärt werden.

2 Ausgangspunkt: die Provokation der unaristotelischen Physik

2.1 Die frühe Physik von 1637

Descartes tritt 1637 mit dem *Discours de la Méthode* und den ihm beigefügten *Essais de cete Méthode*, also der *Dioptrik*, den *Meteoren* und der *Géométrie*, an die Öffentlichkeit. Der Band erscheint anonym, aber der Name des Verfassers wird, vielleicht durch Indiskretionen Mersennes, schnell bekannt. Die *Essais* sind Teile des früheren Projekts eines *Traité de la lumière ou le Monde*, der wohl 1630–33 entstanden ist, vermutlich wegen der Verurteilung Galileis unveröffentlicht bleibt und erst posthum von Claude Clerselier herausgegeben wird. Sie zeigen, so ist mit Étienne Gilson zu urteilen, dass Descartes' Hauptinteressen im Bereich der Physik liegen, nicht in dem der Metaphysik beziehungsweise Ersten Philosophie.² Diese nimmt, nach dem frühen Versuch der *Regulae ad directionem ingenii*,³ zwar die zentrale Stelle einer Grundlegung gesicherten Wissens ein und liefert uns Kenntnis von den Kriterien verlässlicher Erkenntnis überhaupt. Zugleich und vielleicht in erster Hinsicht dient sie aber der (nachträglichen) Begründung oder Rechtfertigung jener Physik, die bereits im *Traité de la lumière* umrissen wird, und die schon dort die grundlegenden Besonderheiten der Physik der späten *Principia* aufweist.⁴ Diese Physik wird im *Traité* noch *in Form einer Fabel* eingeführt⁵ und nicht mit letzter Notwendigkeit bewiesen.⁶ Sie läuft, so ist sich Descartes durchaus bewusst, der gängigen zeitgenössischen Physik in mehrfacher Hinsicht zuwider und operiert mit ungewohnten Begriffsbestimmungen, die so stark voneinander abhängen, dass sie nur in einer systematischen Gesamtdarstellung belegbar sind. Insbesondere legt sie aber den Grund für eine mechanistische Physik, die zum einen vollständig unaristotelisch⁷ ist und zum anderen kei-

² Vgl. Gilson 1952: 109.

³ Seit Gilsons Hinweis beziehungsweise spätestens seit der Arbeit von Lüder Gäbe ist Descartes' Kurskorrektur in der frühen Phase seines Arbeitens zunehmend erhellt worden. Zu den auffallendsten Divergenzen der sogenannten ‚klassisch‘ cartesischen Philosophie gegenüber der fragmentarischen Frühschrift gehört, dass Descartes in den *Regulae* die metaphysische Fundierung von Wissenschaft ablehnt; vgl. Gäbe 1972.

⁴ Vgl. hierzu besonders die Briefe an Mersenne vom 25.11.1630, AT I: 179, und an P. Vatier vom 22.2.1638, AT I: 562.

⁵ AT XI: 31 u. 48; vgl. den Brief an P. Mesland vom Mai 1645, AT IV: 217.

⁶ Über das Licht spricht Descartes noch in der *Dioptrik* nur *par hypothese*: Brief an P. Vatier vom 22.2.1638, AT I: 562.

⁷ Mit dem Aristotelismus der Zeit ist Descartes unter anderem dadurch konfrontiert, dass jener die universitäre Philosophie bekanntlich weitgehend unumstritten dominiert. Descartes' an der

nerlei Bezugspunkt zur Genesis-Schilderung der Bibel aufweist, welche für zumindest einige Zeitgenossen, beispielsweise orthodoxe Calvinisten der Niederlande, in denen Descartes seit

Mathematik geschulte Forderung nach universaler *certitudo*, die das Leistungsprofil der für Aristoteles im wesentlichen nur in der Mathematik und ihren Derivaten anzustrebenden Apodeixis auf den gesamten Bereich wissenschaftlicher Rationalität zu übertragen versucht, wird besonders deutlich im Kontrast zu zeitgenössischen Positionen, die sich dem aristotelischen Pragmatismus anschließen, in weiten Teilen des Wissenschaftsfeldes auf apodiktische Gewissheit verzichten zu können. Ich nenne mit Arnold Senguerd (1610–1667) einen in Utrecht lehrenden Aristoteliker, der, ähnlich wie Bartholomäus Keckermann, als Vertreter der Burgersdijk-Schule dem sogenannten ‚offenen Aristotelismus‘ nahesteht. Als Utrechter Professor sympathisiert er vor allem mit den theologisch-motivierten Anfeindungen gegen Descartes durch Voetius und seine Schule. Senguerd studiert in Leyden zunächst bei Burgersdijk und setzt nach dem Erwerb des Magistergrades in den Artes seine Studien im Fach Theologie in Franeker bei Amesius und Maccovius fort. Er ist zunächst Theologe. (Dibon weist auf eine gnadentheologische Disputation Senguerds unter dem Vorsitz von Johannes Maccovius hin. (Vgl. Dibon 1954: 203.) Nach seiner Bestallung als Professor im Jahre 1639 wird er auch Physik und Logik lesen und vorübergehend für die gesamte philosophische Grundausbildung der Studenten verantwortlich sein, bevor er 1648 nach Amsterdam geht. (Vgl. a. a. O.: 204.) In Utrecht präsidiert er 1639 die Magister-Disputation des späteren Übersetzers und Herausgebers der lateinischen Ausgabe von Descartes’ *Traité de l’Homme*, Florentius Schuyt. (Vgl. Beck 2007: 65.) Zu seinen Veröffentlichungen sowie seinem peripatetisch motivierten Interesse an Ontologie und dem an calvinistischer Pneumatologie. (Vgl. Dibon ebd. und insbesondere a. a. O. 241ff.)

Besonders erwähnenswert ist eine von Senguerd 1648 in seiner in Amsterdam gehaltenen *Oratio inauguralis de vero philosopho* aufgestellte Liste philosophischer Tugenden, deren erste Frömmigkeit, und deren zweite Demut ist. Vor allem mit letzterer greift Senguerd – wie Dibon vermutet in Rückgriff auf Caspar Barlaeus (vgl. Dibon a. a. O.: 241) – auf den platonisch-neuplatonischen Topos des Wissens um unser Nichtwissen zu, der die Zurückhaltung gegenüber dem Anspruch auf apodiktische Einsichten dokumentiert. Er erörtert exemplarisch die eher pragmatische Einschätzung einer aristotelisch geprägten Physik, die neben Metaphysik und Ethik zu seinen zentralen Interessen gehört. Dibon stellt bei ihm eine Verschiebung des Interesses von der *physica generalis* zur *physica specialis* (vgl. a. a. O.: 66) fest, die das Feld für eine primär empirisch verfahrenende Physik jenseits der traditionellen Naturphilosophie bereitet, und die damit zugleich die Interessen einer rationalen Physik, die auf substanzzmetaphysischen Wurzeln fußt und die Klärung allgemeiner epistemologischer Fragen voraussetzt, schwächt. Diese, zumindest der Tendenz nach zu beobachtende, Verlagerung des Interesses von der metaphysisch und epistemologisch in apriorischen Annahmen verankerten Substanzmetaphysik zur Empirie, die sich auf die Beschreibung und Interpretation beobachteter Phänomene fokussiert, impliziert in Senguerds naturphilosophischer Hauptschrift, der *Introductio ad Physicam*, eine relativierende Einstellung gegenüber grundsätzlichen Fragen sowohl nach den ontologischen Fundamenten der Physik wie auch nach dem eigentlichen Gegenstandsbereich physikalischer Untersuchungen überhaupt. Und sie geht mit einem Geltungsanspruch einher, der weit von dem der apodiktischen Gewissheit entfernt ist. Der pragmatische Umgang mit Grundfragen der Gültigkeit physikalischer Modelle kontrastiert, nicht zuletzt aufgrund Descartes’ eigener starker Orientierung an der Physik und deren Ausrichtung auf das Ideal zweifellos begründbarer Grundlagen der rationalen Physik, stark mit dessen System.

Senguerds Wissenschaftsauffassung, zumindest sofern sie die Physik betrifft, wird in ihren Grundzügen in der Einleitung der *Introductio* umrissen. Wissenschaft zeichnet sich durch den *habitus* aus, gemäß dem wir *per causas rem cognoscimus* (Senguerd 1644: 1). Als aristotelisch geprägtes Kriterium für die Wissenschaftsfähigkeit einer Disziplin nennt Senguerd dabei, dass diese ein

subjectum necessarium, quod non dependet ab arbitrio nostro (a. a. O.: 2) besitzt, und dass die *principia & affectiones, quae de subjecto demonstrantur* (ebd.) zum Gegenstand der Disziplin gehören. Das *subjectum* wird bestimmt als *illud quod principis & affectionibus opponitur* (a. a. O.: 3). Es ist, in anderer Terminologie, das *genus scibile*, die *materia circa quam* oder das *objectum*, das *affectionibus subjicitur, quae ipsi attribuuntur* (ebd.). Das *subjectum* wird dabei von den Prinzipien und Affektionen unterschieden und ist damit zunächst als Gegenstand der Wissenschaft im Sinne der aristotelischen Wissenschaftslehre und Substanzmetaphysik definiert.

Als diesen Gegenstand der Physik bestimmt Senguerd in der Folge das *corpus naturale*. Es erfüllt die oben genannten Kriterien als *ens necessarium ... non dependens ab humana cognitione vel operatione* (a. a. O.: 5f.), von dem *praecognosci, quid nomen significet & quod sit, das proprias affectiones & propria principia* besitzt, und das *toti scientiae ... adaequatum* ist, so dass *omnes partes scientiae in ejus consideratione versentur* und es *in nulla alia scientia tractari possit*. (ebd.)

Diese Gegenstandsbestimmung steht in Ablehnung konkurrierender zeitgenössischer Bestimmungen, wie sie vor allem Georg Ragusejus in der ersten Disputation seines *De Naturae Philosophiae Subjecto*, Kapitel 3, referiert, und wie sie Senguerd ausführlich wiedergibt und ergänzt. Die Liste der Vorschläge, was als Gegenstand der Physik zu definieren sei, umfasst als mögliche Gegenstände bei Averroes die *res sensibiles*, bei Thomas von Aquin das *ens mobile*, bei Avicenna, Algazali, Albertus Magnus und Aegidius Romanus das *corpus mobile*, bei den nicht auf eine gemeinsame Position festgelegten Scotisten die *substantia naturalis* beziehungsweise die *substantia finita*, bei Johannes Major das *ens naturale*, bei Alexander Achillinus und Lucillis Philaltaeus die *natura ipsa*, bei einigen nicht näher genannten Zeitgenossen (*quorundam recentiorum*) das *corpus generabilis et dissolubilis* und bei Antonius von Genua das *corpus mistum, coelo & elementis exclusis*. Senguerd selbst schließt sich, wie erwähnt, der laut Ragusejus unter anderem von Themistius getroffenen Wahl des *corpus naturale* als Gegenstand der Physik an. Er spezifiziert dieses im Sinne einer Position, die er der Liste hinzufügt, nämlich der von Redemptus Barazan geforderten Wahl des *corpus naturale* nicht allein in seiner aristotelischen hylemorphen Zusammengesetztheit, sondern auch in der Zusammengesetztheit aus Subjekt und Akzidens. Damit wird als Gegenstand der Physik das *corpus naturale* in seinem suppositalen Sein bestimmt, das aber, und dies ist hier entscheidend, nicht besonderer, metaphysisch abstrahierter Anschauung unterzogen, sondern ausschließlich in seiner supposital-individuellen und akzidentellen Bestimmtheit verstanden wird. Senguerd betont hierbei seine Übereinstimmung mit Ragusejus, der als Gegenstand der Physik das *corpus naturale non in sua latissima significatione spectatum, sondern tantummodo generabilia dissolubilioque corpora* akzeptiert.

Die hier einander gegenübergestellten und voneinander abweichenden Vorschläge, was als Gegenstand der Physik zu definieren sei, lassen sich, so Senguerd weiter, auf die vergleichbaren Konzepte des *ens mobile* und des *corpus mobile* zurückführen. Als Beleg für die Meinung, eine endgültige terminologische Festlegung sei nicht erforderlich, werden Toletus und Arretinus angeführt, die die Diskussion als bloßen inhaltslosen Streit um Worte deuten) und davon ausgehen, dass *opiniones illas nomine potius quam re ipsa differente esse*. (a. a. O.)

Senguerds Bestimmung des Gegenstandes der Physik ist aufschlussreich für seine grundsätzliche Einstellung gegenüber dem Anspruch, der an Wissenschaftsdisziplinen zu stellen ist. Als Wissenschaften in einem strikten Sinne können grundsätzlich nur jene Disziplinen gelten, die den genannten Kriterien genügen. Physik darf unter den so zu bestimmenden Wissenschaftsbegriff gezählt werden, weil sie von den natürlichen Körpern handelt und deren Prinzipien und Eigenschaften erklärt: sie *agit de corpore naturali, ejus principia, affectiones, species & specierum affectiones declarans*.

Der Anspruch an Wissenschaftsdisziplinen muss dabei in eben der Weise eingeschränkt werden, die für vorcartesische Philosophien der aristotelischen Linie charakteristisch ist: Wissenschaftlichkeit

einer Disziplin kann nicht bedeuten, dass wir über vollständige und vollständig gewisse Erkenntnisse all dessen verfügen müssen, was zum Gegenstandsbereich dieser Disziplin gehört. Im Bereich der Physik bedeutet das konkret, dass die *inconstantia & varietas corporum sublunarium* eine endgültige und sichere Erklärung partikulärer Vorgänge weitgehend verhindert. Die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin beinhaltet zwar die Erkenntnis der charakteristischen Eigenschaften ihres Gegenstandes und die Herleitung ihrer charakteristischen Verhaltensweisen hieraus. Sie beinhaltet aber nicht notwendigerweise eine vollständige kausale Erklärung aller beobachtbaren Vorgänge innerhalb des Gegenstandsbereichs der Disziplin. Eine Vielzahl von Erklärungen muss im Bereich des nur Wahrscheinlichen bleiben, und laut Senguerds eigener Einschätzung überwiegt der Anteil der optionalen Erklärungsmodelle gegenüber den wenigen endgültigen Erkenntnissen *per causas*:... *cum Physicam scientiam esse dico, non debet hoc ita accipi, ac si velim, ... nobis omnia perfecte sciri & per demonstrationem cognosci quae Physicam spectant: nihil minus, praeterquam enim quod perfectae demonstrationes non ita frequentes dentur, etiam quae cognoscuntur paucissime sunt respectu eorum quae ignoramus, & nulla in physica traduntur quae tantum ut probabilia accipienda sunt. Sed hoc volo, quod Physica nihilominus scientia dici debeat, si consideretur in se, ita ut qui omni modo perfectus esset physicus, haberet veram & perfectam scientiam omnium corporum naturalium, qualem physicum non puto in toto terram orbe inter homines dari.*

Für uns ist eine vollkommene Wissenschaft also nicht erreichbar, obwohl sie an sich denkbar wäre. Diese Einschränkung ist zunächst als Beurteilung der traditionell überlieferten physikalischen Modelle zu lesen: es gibt in der aristotelischen Physik vieles, was wohl wahrscheinlich, nicht aber zwingend nachgewiesen ist. Daneben verstehen sich Senguerds Äußerungen aber auch als grundsätzliche Absage an die Forderung nach Endgültigkeit in Einzelerklärungen; denn die aristotelische Forderung nach einem konstanten *subiectum necessarium*, auf dessen Basis allein unwiderruflich gewisse Erkenntnisse möglich wären, lässt sich durch die *inconstantia & varietas* partikulärer Abläufe nicht erfüllen. Auch in diesem Punkt stimmt Senguerd grundsätzlich mit den aristotelischen Vorgaben überein. Dies gilt umso mehr, als er selbst, wie gezeigt, gerade die abstrakten metaphysischen Bedeutungen des Körper- oder Dingbegriffs zur Bestimmung des Objektes der Philosophie ablehnt und durch die Bestimmung des individuellen suppositalen Seienden als Gegenstand der Physik eben jene konkreten sublunaren Einzelkörper ins Zentrum seines Interesses rückt, deren partikuläre Zustände nicht vollständig wissenschaftlich erfasst werden können.

Die unterschiedliche Betrachtungsweise macht dabei die Differenz zwischen den beiden Teilen der Physik, der *physica generalis* und *specialis* aus. Während im speziellen Teil der Physik die *species corporis naturalis* betrachtet werden, zeigt die *physica generalis* das *corpus naturale in genere*, indem sie *generalia & communia corporis naturalis principia & generalis illius affectiones* untersucht.

Senguerd bewegt sich auch hier im Rahmen der Vorgaben einer hylemorphistischen aristotelischen Physik, also der Deutung beobachteter Phänomene im Rahmen eines Erklärungsschemas, das eine plausible Verknüpfung der im Phänomenbereich zu beobachtenden Ereignisse und Abläufe ermöglicht, und dessen Kohärenz als Verifikationskriterium hinreicht. Eine metaphysische oder epistemische Grundlegung als Basis der physikalischen Erörterungen unterbleibt hier, und auch das entspricht aristotelischen Gepflogenheiten. Indem eine aristotelische Wissenschaftsauffassung referiert wird, die Wahl des suppositalen Einzelkörpers zum Gegenstand der Physik aber die Tendenz zur empirisch verfahrenen Physik deutlich werden lässt, wirkt die auch bei Aristoteles zu beobachtende Einschränkung des Geltungsanspruches physikalischer Erklärungen noch verstärkt. Gleichzeitig haben wir es bei Senguerd mit einer Gegenstandsdefinition zu tun, die von der empirischen Beobachtung hergenommen ist, und deren Auswahlkriterien in einem möglichst hohen Grad der Handhabbarkeit und des pragmatischen Nutzens für die Disziplin begründet liegen: als Vorzüge

1628 lebt, durchaus literale Autorität im Sinne einer *physica mosaica* oder *sacra* besitzt.⁸ Dieser Umstand wird zu den Schwierigkeiten bei der Adaptierbarkeit der neuen cartesischen Lehre in protestantischen Kontexten beitragen. Im Brief an Père Vatier vom 22. Februar 1638 schreibt Descartes deshalb, dass seine Materieauffassung und die auf ihr aufbauende Physik für sich genommen in den Augen seiner Zeitgenossen ungläubhaft bleiben müssten und deshalb in den größeren Zusammenhang einer allgemeinen Bestimmung des Materiebegriffs gestellt werden sollen, die nur im Rahmen einer vollständigen metaphysischen Grundlegung zu leisten ist, aus der sich seine rationale Physik zwingend ergibt.⁹ Im Brief an Mersenne vom 11. März 1640 erklärt er darüber hinaus, dass die Gültigkeit seiner Physik erst dann bewiesen ist, wenn zu zeigen gelingt, dass sich die beschriebenen physikalischen Sachverhalte notwendigerweise auf die von ihm beschriebene Weise verhalten, und dass jeder Erklärungsversuch, der von seinem System abweicht, sich bereits hierdurch als notwendigerweise falsch zu erkennen gibt.¹⁰

Ebenso wie die Physik der *Essais* hypothetisch dargestellt wird, versteht sich auch der *Methodendiskurs* zunächst nicht als Lehrschrift, sondern, wie Descartes Mersenne gegenüber ausführt,¹¹ als Diskussionsgrundlage für die Suche nach einer endgültigen Methode. Erst die *Meditationes de Prima Philosophia*, die einige der im *Diskurs* nur angedeuteten Argumente systematisch vollständig ausführen (so insbesondere das *cogito*, das im *Methodendiskurs* nur in einer quasi-syllogistischen Form erscheint), versuchen diese Physik als zwingend zu belegen, und sie sind deshalb als die angestrebte faktische Konsolidierung der Physik anzusehen – und damit letztlich auch als Descartes' erste Lehrschrift im eigentlichen Sinne. Dieses

des gewählten Gegenstandsbegriffs der Physik gegenüber den inhaltlich mit ihm vergleichbaren *ens mobile* und *corpus mobile* wird angeführt, dass *mobilis* zweideutig und *ens* zu weit gefasst sei. Andere Argumente werden nicht angeführt, und eine eigentlich begründende Fundierung für Senguerds Auffassung fehlt, soweit ich sehe, sofern wir die Berufung auf Aristoteles und die peripatetische Tradition nicht als solche deuten. Auch hierin wird Distanz zu metaphysisch relevanten Termini genommen und die Ausrichtung der Disziplin auf die eigentlich nicht wissenschaftsfähigen partikulären Beschaffenheiten des Suppositums deutlich gemacht. Die Gegenüberstellung konkurrierender Ansätze, deren Differenzen nivelliert werden, und zwischen denen aus rein pragmatischen Gründen eine Auswahl getroffen wird, zeigt so zugleich das geringe Interesse, das Senguerd an den metaphysisch relevanten Grundlagen der Naturphilosophie hat. Aufgrund ihrer fehlenden deduktiven Verankerung, bietet diese Vorgehensweise grundsätzlich zugleich die Möglichkeit, konkurrierende Modelle zur Erklärung beobachtbarer Phänomene gegeneinander auszutauschen, und insofern steht Senguerd den eklektischen Syntheseversuchen von Autoren wie Heereboord und de Raey zumindest nahe. Seine Nähe zu Aristoteles ist dabei weniger diejenige der treuen Befolgung aristotelischer Lehrinhalte als vielmehr diejenige der Umsetzung der Lehre vom Hinreichen des Probablen. Die Forderung einer mathematischen Gewissheit im Gesamtfeld wissenschaftlichen Denkens, die Descartes aufstellen wird, ist Senguerd fremd.

⁸ Vgl. Van Ruler 1995: 71ff., bes. 76ff. und 96ff.

⁹ Vgl. AT II: 562; vgl. AT III: 233 und 297; vgl. Broughton 2002, 10ff.

¹⁰ Vgl. AT III 39.

¹¹ Vgl. Buchenau 1906: VIII.

Ableitungsverhältnis zwischen der Ersten Philosophie der *Meditationes* und der Physik wird Descartes später, im Brief an Abbé Picot, den Übersetzer der *Prinzipien der Philosophie*, im berühmten Bild vom 'Baum der Wissenschaft' fassen, bei dem die Metaphysik die Rolle der Wurzeln übernehmen muss, in denen die *vrais Principes des choses materielles* offengelegt werden.¹²

Die grundlegenden Besonderheiten der cartesianischen Physik sind mit der Verschmelzung von phoronomischer Korpuskularphysik und Kontinuumstheorie der Materie,¹³ der Ablehnung realer sinnlicher Qualitäten körperlicher Entitäten sowie der prinzipiellen Unterscheidung von attributiv modifizierter Phänomen- und Substanzebene¹⁴ im *Traité* und den dem *Methodendiskurs* beigegebenen *Meteoren* bereits weitgehend vorhanden.¹⁵ Allerdings beweist das Argument gegen das Vakuum, das Descartes im vierten Kapitel des *Traité* anführt um seine Kontinuumstheorie der Materie zu stützen, nur, dass zumindest nicht überall dort, wo keine Materie sichtbar ist, ein Vakuum angenommen werden muss. Der Beweis der Unmöglichkeit von Vakuen als materieunabhängiger Räumlichkeit und damit der Beleg der starken Identifikation von Körperlichkeit und Ausgedehnthet, der unter anderem für die Frage nach der Kompatibilität der cartesianischen Philosophie mit der katholischen Eucharistieauffassung bedeutend ist, auf die ich im weiteren Verlauf der Studie eingehen werde, wird erst durch die systematisch begründete Gleichsetzung von Körpern mit der sie attributiv bestimmenden Eigenschaft der aktuellen Ausgedehnthet zwingend.

2.2 ‚Substanzmetaphysische‘ und kausaltheoretische Implikationen

Die ‚substanzmetaphysische‘ Basis auch der frühen Physik gründet sich auf der Annahme, dass es *Dinge* gibt, die durch eine ihr Wesen konstituierende Eigenschaft charakterisiert werden.¹⁶ Die beiden Arten der das Wesen von Dingen charakterisierenden Eigenschaften, die wir

¹² Vgl. AT IX-2 14.

¹³ Vgl. AT IX: 31ff.

¹⁴ Vgl. AT IX: 3ff.

¹⁵ Den äußeren Anlass für die *Abhandlung über das Licht* bildet, wie der Brief an Mersenne vom 8. Oktober 1629 berichtet, die Erklärung des in Rom beobachteten Phänomens des Parheliums, also der auf Spiegelung beruhenden Erscheinung einer zweiten Sonne, sowie der Farbigkeit des Regenbogens, die Descartes in einem *petit Traité* behandelt, der einen Abriss seiner übrigen Naturphilosophie darstellen soll (vgl. AT I: 22f.) und 1637 als einer der dem *Methodendiskurs* angehängten *Essais* unter dem Titel *Meteore* gedruckt werden wird. Wenig nach diesem Schreiben, am 13. November 1629, berichtet Descartes Mersenne, er sehe es mittlerweile als erforderlich an, nicht nur einzelne Phänomene der Natur abrissartig, sondern deren Gesamtheit, das heißt die ganze Physik erklärend darzustellen. Dies umso mehr, als er einen Weg gefunden habe, dies auf eine Weise zu tun, der niemand mehr zu widersprechen vermöge. (vgl. AT I: 70); vgl. auch Rodis-Lewis 1992.

¹⁶ Für das folgende vgl. Scheib 1997: 43ff.

kennen, sind *Ausdehnung* und *Denken*. Beide werden als vollständig disparat angenommen, sodass auch die beiden jeweils durch sie charakterisierten Dinge beziehungsweise Arten von Dingen keinerlei Gemeinsamkeiten besitzen. Da das Wesen von Körpern in ihrer bloßen Ausgedehntheit besteht, ist es möglich, die Vorgänge im Gegenstandsbereich der Physik vollständig auf mechanische Weise zu erklären, ohne auf immaterielle Größen (wie beispielsweise substantielle Formen) und insbesondere auf Finalkausalität rekurrieren zu müssen, die beide in vorcartesischen, aristotelisch geprägten Physiken eine zentrale Rolle spielen. Insbesondere der durch die Theorie eines Materiekontinuums bedingte Wegfall individueller substantieller Körper zugunsten der Deutung von (scheinbaren) Makrokörpern als bloß phoronomisch voneinander unterschiedene Materiezusammenballungen, die sich vom Rest der Gesamtmaterie dadurch unterscheiden lassen, dass sie sich zu dieser in Bewegung befinden, innerhalb ihrer selbst aber in relativer Ruhe sind, und der mit diesem Wegfall korrelierte Verzicht auf die Annahme substantieller Formen bedingen mit der sich aus ihnen ergebenden Ablehnung finaler Kausalität eine besonders wirkungsreiche Veränderung der Naturphilosophie; denn zum einen sind keine Dinge mit eigenem Substanzstatus und der dazugehörigen Perdurabilität innerhalb der Gesamtmaterie, die nur als Ganze die einzige ausgedehnte Substanz ist, denkbar. Vielmehr sind alle individuellen Körper nur durch die Modifikationen der Materie, *Gestalt* und *Bewegtheit*, hervorgebrachte, vorübergehende und makrokorpuskular erscheinende Teile der einen Materiesubstanz. Die Bedeutsamkeit dieser Veränderung gegenüber der scholastischen aristotelisierenden Auffassung von individuellen materiellen Substanzen lässt sich an einem Beispiel ablesen, das bereits Johannes Duns Scotus zur Beschreibung der Relation zwischen dem essentialen Gehalt eines individuellen Suppositums und seinen sinnlich wahrnehmbaren, wandelbaren Merkmalen, sowie der Bedeutung sinnlicher Wahrnehmung als Initialpunkt von Erkenntnis anführt: Wenn ich sämtliche akzidentellen Eigenschaften eines Schafes so modifiziere, dass es aussieht wie ein Wolf, wird sein Lamm zwar vor ihm fliehen, weil die Erkenntnistätigkeit leibgebundener Lebewesen bei der sensorischen Wahrnehmung einsetzt – das Schaf wird aber doch immer ein Schaf bleiben, weil es durch die in der substantiellen Form angelegten spezifischen Merkmale strukturiert ist und eine (dem Lamm wohl unzugängliche) abstraktive Analyse diese freilegen kann. Einen solchen, über die Modifikationen von Ausdehnung hinausgehenden und durch Abstraktion zugänglichen, ‚substantiellen Kern‘ eines individuellen Suppositums, der es beispielsweise unabhängig von seiner gestalthaften Modifikation zum Schaf macht, das heißt es als Individual exemplar einer göttlich vorgedachten, kreatürlichen Spezies erkennbar werden lässt, gibt es in Descartes’ Physik nicht mehr, so dass ohne substantielle Formen keine essentialistische Grundlage der Physik und Naturphilosophie mehr gegeben ist; denn existierende Dinge sind nicht mehr die substantielle, das bedeutet die in ihrer formal bestimmten Identität perdurable Aktualisierung eines ihnen vorgängigen

essentlichen Prinzips, sondern nur noch veränderliche und vorübergehende Zusammenballungen einer in sich unausgesetzt bewegten und sich umgestaltend verändernden Gesamtmaterie.

Zum anderen sind kausale Akte für Descartes nur noch als bloße Impulsgebung eines Modifikationsvorgangs zu verstehen, so dass kausale Abläufe zwar von einer effizienten Ursache aus- und hervorgehen, nicht aber auf ein sie inhaltlich bestimmendes Ziel zulaufen, in dem sie enden, und durch das sie gleichermaßen spezifiziert und begrenzt werden. Außerdem werden die Konstrukte einer kausalen Doppelstruktur von göttlicher Erst- und kreatürlichen Zweitursachen, wie sie vor allem in spätscholastischen Philosophien unter dem Titel des *consursus divinus* vertreten werden, obsolet und durch eine spezielle Theorie der *creatio continua* ersetzt, die zumindest latent die Alleintätigkeit desjenigen Agens unterstellt, das Descartes, aus Gründen, die näher zu betrachten sein werden, ‚Gott‘ nennt.

Ich werde auf diese beiden Punkte im weiteren Verlauf der Studie (unter anderem im Zusammenhang mit der Diskussion der spezifisch cartesischen Lösung der Eucharistie-Frage im zweiten Abschnitt des dritten Teils der Studie) gesondert eingehen.

Als einzige Erklärungsgrößen der Physik bleiben so die räumliche Bewegung und die unterschiedliche Gestalt von Materiekorpuskeln übrig, deren Interaktionen (beziehungsweise Quasi-Interaktionen) einzig durch die effiziente Kausalität beschrieben werden können, auf die der gesamte Komplex der Kausalität verengt wird. Auch vegetative und sensitive Funktionen organischer Körper werden ausschließlich aus der Anordnung der den Organismus bildenden materiellen Teilchen erklärt; das heißt, dass Pflanzen ebenso wie Tiere für Descartes unbelebt sind. Sie werden als natürliche Maschinen aufgefasst, die sich von den menschlichen Leibautomaten nur darin unterscheiden, dass letztere mit einem Geist verbunden sind, der sie organisiert beziehungsweise lenkt. Da die Anordnung unterschiedlich gestalteter und bewegter Materieteile zur Hervorbringung aller organischen Funktionen ausreicht, kann sich auch die Medizin als bloße Technik zur Wiederherstellung der *dispositio partium* im Organismus verstehen. Sie gehört zu den zentralen Interessen, die Descartes mit seinen Forschungen verbindet.¹⁷

Diese Konzeption ist in mehrfacher Hinsicht folgenreich: Die Definition des Körpers als bloßes *extensum quid*, wie die *Zweite Meditation* es definieren wird, und die damit verbundene Reduzierung des Wesens körperlicher Seiender auf die Eigenschaft der Ausgedehntheit, beinhalten zunächst die Gleichsetzung von Körper- und Raumbegriff. Wenn aber Körperlichkeit und Ausgedehntheit identisch sind, ist kein leerer Raum denkbar, weil es sich bei diesem

¹⁷ So berichtet er im Brief vom 12. Dezember 1630 an Mersenne, er plane, zukünftig keine weitere Zeit mit dem Schreiben zu verbringen und stattdessen Studien in Medizin anzustellen; vgl. AT I: 179f. Im Brief vom 15. April 1630 bittet er den an Gesichtrose leidenden Mersenne um Geduld, bis er in der Lage sei zu beurteilen, ob es eine auf unumstößliche Beweise gegründete Medizin geben könne, deren Anwendung sich als praktische Umsetzung der rationalen Physik verstehen lässt; vgl. AT I: 105f.

um Ausgedehnthet ohne Körperlichkeit handeln würde. Räumlichkeit wird deshalb durch Körperlichkeit konstituiert, und Descartes vertritt folgerichtig eine plenistische Kontinuums-Theorie der Materie; das heißt er nimmt nicht eine Vielzahl individueller körperlicher Substanzen an, sondern nur eine einzige große Gesamtmaterie, die den Raum vollständig erfüllt und nicht in realiter getrennte Teile zerteilt werden kann, weil andernfalls materiefreie Lücken zwischen den Materieteilen entstünden, also materiefreier Raum, was nach den obigen Voraussetzungen nicht möglich ist. Individuell erscheinende Korpuskeln entstehen innerhalb der Gesamtmaterie durch die Bewegtheit in sich ruhender Materieteile zu ihrer unmittelbaren Umgebung, sind also keine selbständigen und von der restlichen Materie getrennt zu denkenden Substanzen, weil nur die Gesamtmaterie selbst Substanzstatus besitzt. Dadurch fällt für die Descartessche Physik auch die Notwendigkeit weg, transeunte, also substanzübergreifende Kausalität im Bereich körperlicher Abläufe zu erklären; denn alle Vorgänge innerhalb des Gegenstandsbereichs der Physik finden hier in ein und derselben Materiesubstanz statt.

Neben diesen beiden Vorteilen – dem Wegfall immaterieller Größen in der Physik und dem Wegfall des Erfordernisses, sich innerhalb der Physik mit dem Problem substanzübergreifender Kausalität auseinanderzusetzen – beinhaltet die Descartessche Philosophie aber auch Schwierigkeiten, die von Descartes selbst nicht gelöst werden: Während Pflanzen und Tiere als unbelebt gelten und alle in und an ihnen beobachtbaren Vorgänge mechanisch erklärt werden können, sind menschliche Organismen belebt; das heißt sie verfügen neben ihrem Körper auch über einen Geist, der mit allen Teilen des Organismus eng verbunden ist und mit ihnen eine substantielle Einheit bildet. Aufgrund der Annahme der vollständigen Disparatheit von Körper- und Geistsubstanz, kann Descartes jedoch keine Erklärung der offenkundig gegebenen Interaktion beider im Menschen leisten, und er muss das Problem der substanzübergreifenden Kausalität, das sich in diesem Kontext nicht mehr umgehen lässt, ungelöst lassen. Er selbst scheint dies für nicht allzu problematisch zu halten, weil seine Philosophie stark auf die Möglichkeit technologischer Umsetzung ihrer Ergebnisse ausgerichtet ist und die metaphysische Diskussion von Kausalkonzeptionen hierzu ohnedies wenig beitragen könnte.

Descartes' sprichwörtliche Zurückhaltung gegenüber den traditionellen philosophischen Diskussionen, die im Zusammenhang mit seinem Programm einer radikalen Neubegründung der Philosophie steht, äußert sich unter anderem im weitgehenden Verzicht auf die ausführliche Erörterung metaphysischer Grundbegriffe. Dennoch kommt er in der Darstellung seiner Philosophie nicht umhin, in zentralen Fragen auf eminent traditionsbeladene Begriffe wie den der *Substanz* oder die hylemorphistische Gegenüberstellung von *Materie* und Form zu

rekurrieren.¹⁸ Die Deutung der Descartesschen Substanzauffassung ist aber gerade aufgrund seiner Zurückhaltung keineswegs unproblematisch. Descartes unterscheidet zwar begrifflich zwischen der Substanz selbst und einem sie charakterisierenden Attribut, das als Denken oder Ausgedehtheit jeweils eine der beiden vollständig disparaten Substanzarten bestimmt, welche in den verschiedenen Systemteilen der Descartesschen Philosophie getrennt behandelt werden. Wie genau jedoch das Verhältnis aufzufassen ist, in dem substantielle und attributive Bestimmungen eines Seienden zueinander stehen, das heißt ob sie unterschiedliche Aspekte eines ontisch Einfachen oder real verschiedene Konstituenten eines Zusammengesetzten sind, ist dabei zumindest nicht eindeutig. Das Gewicht dieser Frage kann gleichwohl für die cartesische Philosophie kaum überschätzt werden; denn ob in denkenden beziehungsweise ausgedehnten Dingen die jeweilige attributive Eigenschaft mit der von ihr je bestimmten Substanz identisch ist, oder ob zwischen Attribut und substantiellem Träger eine reale Distinktion besteht, ja ob überhaupt neben dem Attribut so etwas wie ein mit ihm nicht Identisches, ihm Zugrundeliegendes zu denken ist, hat letztlich für sämtliche zentralen Aspekte der Descartesschen Philosophie ausschlaggebende Bedeutung.

Am deutlichsten tritt dies am Beispiel der umrissenen Materiekonzeption und der aus ihr abgeleiteten Kontinuumstheorie zu Tage, aber auch speziellere Problemstellungen wie die Eucharistieproblematik, die sich aus der Materietheorie ergibt und großen Einfluss auf die Rezipierbarkeit des frühen Cartesianismus gerade in katholischen Ländern besitzt, hängen in ihrer systematischen Kompatibilität mit den metaphysischen Grundlagen von der Frage nach den genaueren Bestimmungen der Substantialität ab.

Insbesondere der eigentliche Kernpunkt der cartesischen Metaphysik selbst jedoch, das sogenannte *cogito*-Argument, auf das ich im zweiten Teil der Studie näher eingehe, und das, anders als es der frühe *Diskurs* nahelegt, in der eigentlichen Form seiner systematischen Herleitung in den *Meditationen* zwingend unsyllogistisch verstanden werden muss um nicht den Vorwurf der Zirkularität auf sich zu ziehen, gewinnt oder verliert seine Plausibilität entsprechend der Antwort, die wir auf die Frage nach dem Verhältnis von Substanz und Attribut geben; denn nur, wenn die Selbstwahrnehmung des Denkenden im *cogito* eine wirklich

¹⁸ Zu den in dieser Hinsicht prominentesten Stellen gehört der Brief an Regius vom Januar 1642, der die Verbindung von Körper und Geist im Sinne einer zusammengesetzten Substanz interpretiert, innerhalb derer der Körper die Rolle der Materie und der Geist die Rolle der Form spielt; vgl. AT III: 505. Dass durch diesen Rekurs auch teils enge Bezüge der cartesischen Philosophie zu Philosophien der Scholastik zum Ausdruck kommen, ist seit den Untersuchungen R. Freudenthals, G. v. Hertlings und E. Gilsons zunehmend ins bis heute fortwirkende Forschungsinteresse gerückt (vgl. auch als eine der neueren Arbeiten Ariew 1999), auch wenn deswegen noch keineswegs eine *gänzliche Abhängigkeit des cartesischen Ansatzes von der Scholastik* behauptet werden kann, wie dies Wolfgang Stegmaier bei Gilsson zu finden glaubt; vgl. Stegmaier 1977: 91 [9]. Des weiteren vgl. die §§ 51ff. des ersten Teils der *Principia*.

unmittelbare Selbstwahrnehmung der Substanz ist, die nicht der vermittelten Wahrnehmung eines Attributes bedarf, aufgrund derer wir auf das Vorhandensein der dem Attribut als Träger zugrundeliegenden Substanz schließen müssen, kann jener Grad an Evidenz erreicht werden, den Descartes für den Gang der Begründung eines wissenschaftlichen Systems für erforderlich hält, und der eben jene erwähnte unsyllogistische Gestalt besitzt. Anders ausgedrückt: Nur wenn die attributive Eigenschaft des Denkens ohne weitere ihr zugrundeliegende und im attributiven Sinne eigenschaftslose Substanz, von der sie realiter unterschieden wäre, als vollständiges Seiendes zu verstehen ist, ist der Akt des unmittelbaren Sich-Selbst-Denkens der *mens* im Sinne des *cogito* möglich, ohne den nachträglichen Schluss vom Denk- beziehungsweise Wahrnehmungsakt auf das Gegebensein eines diesem zugrundeliegenden, aber als von ihm unterschieden aufzufassenden Denkenden beziehungsweise Wahrnehmenden zu erfordern.

Nur unter der Voraussetzung einer bestimmten Position in der Substanzfrage also sind sowohl Descartes' Metaphysik und rationale Physik als auch die auf diesen aufbauende Mechanisierung der Teildisziplinen der Physik im Sinne ihrer Reduktion auf die Beschreibung der durch Stoßgesetze geregelten Abläufe innerhalb eines Materiekontinuums schlüssig.

Descartes' gegenüber der aristotelischen Tradition in einiger Hinsicht radikale Umdeutung des Substanzbegriffs,¹⁹ den er zur Bezeichnung des attributiv bestimmten substantiellen Seienden als ‚Ding‘ (*res* beziehungsweise *chose*), ‚Natur‘ oder ‚Materie‘ verwendet,²⁰ und mit dem er im Rahmen der systematischen Entfaltung seiner metaphysischen Grundpositionen in den *Meditationes* auf den Bedeutungsgehalt eines als existierend beziehungsweise existenzfähig nachgewiesenen Bestimmten zurückgreift, das bei Aristoteles *ousia* heißt, und für das Thomas gelegentlich den neuplatonischen Begriff des *authypostaton* benutzt, äußert sich – neben dem Wegfall des hylemorphistischen Dualismus von Stoff und Form in kreatürlichen Seienden mit all seinen Folgen – insbesondere in eben jener Annahme der Identität von substantiellem Substrat und attributiver Spezifikation, bei der beide nur begrifflich unterscheidbare integrale Aspekte eines ontisch einfachen, vollständigen und attributiv bestimmten Suppositums bilden.

Die prominenten und häufig zitierten Formulierungen zur Bestimmung des Einfachen und des diesem inhärenten Verhältnisses von Substantialität und Attributivität in den *Erwiderungen* auf die *Zweiten Einwände* gegen die *Meditationes* und in den *Principia*, beinhalten neben der klassischen Differenzierung von Substanzen und Akzidentien und der ausschließlich auf Gott bezogenen ontischen Dependenz der Substanz²¹ eben auch den Gedanken eines unmittel-

¹⁹ Vgl. Stegmaier 1977: bes. 85ff.

²⁰ Vgl. a. a. O.: 91.

²¹ Vgl. AT VIII-1: 24f. Da Substanzen in ihrer Existenz nur von Gott abhängen und, anders als Akzidentien, nicht der Existenz einer Substanz, der sie anhaften, oder des Beistandes Dritter bedürfen,

baren Inhärenzverhältnisses zwischen einer wahrnehmbaren Qualität oder Eigenschaft und dem Seienden, dem diese Eigenschaft innewohnt, sodass der Begriff der Substanz zunächst nur aussagt, eine von anderen kreatürlichen Seienden unabhängig bestehende Sache (*res*) zu sein, in der eine in uns durch eine reale Idee repräsentierbare Eigenschaft (*proprietas sive qualitas sive attributum*) unmittelbar wie einem Subjekt ist. Die *essentia* des Seienden wird durch diese Eigenschaft als attributive *proprietas* der Substanz konstituiert,²² und die beiden *proprietates*, die die beiden disparaten Substanzarten Denken und Ausdehnung charakterisieren, sind uns in klaren und deutlichen Ideen repräsentiert.²³

Descartes spricht so in den beiden erwähnten Bestimmungen von der Substanz als der vollständigen *res*, der Eigenschaften zugesprochen werden können und müssen. Bezogen auf das Verhältnis, das zwischen Substanzen und Attributen besteht, ist durch die Hinweise sowohl auf die wesenskonstituierende Funktion der Attribute als auch auf die Unmittelbarkeit des Inhärenzverhältnisses, in dem diese zur Substanz stehen (*immediate*), die Annahme einer Identität beider bereits nahegelegt.

Neben der *epistemischen* Koppelung zwischen einer für sich in ihrem bloßen Dasein allein nicht wahrnehmbaren Substanz und den attributiven Eigenschaften, die wir als Modifikationen eines der beiden Attribute *Denken* und *Ausgedehntheit* wahrnehmen, und die die Substanz für uns erkennbar machen,²⁴ sind Substanzen und ihre wesentlichen Eigenschaft auch *ontisch* gekoppelt und getrennt voneinander nicht existenzfähig, weil sie getrennt voneinander nicht als vollständige Seiende denkbar sind, wie die *Erwiderungen* auf die *Vierten Einwände* gegen die *Meditationes* erläutern.²⁵ Die attributiven Bestimmungen der *res extensa* und der *res cogitans*, also *Ausdehnung* und *Denken*, die im Rahmen der *Meditationes* unterschieden werden, sind demnach hinreichend dafür, Substanzen beider Arten als vollständige und existenzfähige Seiende vorzustellen, wohingegen eine Wahrnehmung

kann Substantialität im strengen Sinne nur von Gott selbst prädiert werden, darf jedoch im äquivoken Sinne auch von erschaffenen Seienden ausgesagt werden, die mittels göttlichen Beistandes existieren, von anderen erschaffenen Seienden aber unabhängig sind. Als weitere Fundstellen für die Substanz als das Seiende, das per se existiert sind vgl. AT III: 502, AT V: 355f., AT VII: 44, 161, 175f., 185 222 und 228, AT VIII-1: 22f., 49 und 50, AT VIII-2: 348 und AT IX-2: 45. Zur Bestimmung Gottes als ewige Substanz vgl. insbes. AT VIII-1: 24f. und AT V: 355.

²² *Principia* I § 53, AT: VIII-1 25.

²³ A. a. O. §§ 53ff., AT VIII-1: 25ff.

²⁴ Vgl. AT VIII-1: 25.

²⁵ *Eine vollständige Sache ist eine Substanz zusammen mit jenen Formen oder Attributen, die dazu hinreichen, dass ich aus ihnen erkennen kann, dass die Substanz selbst existiert. Denn wir können Substanzen nicht unmittelbar erkennen ... sondern nur dadurch, dass wir bestimmte Formen oder Attribute wahrnehmen, die, weil sie irgend einer Sache innewohnen müssen um zu existieren, uns jene Sache, der sie innewohnen, Substanz nennen lassen.* AT VII: 222; eigene Übersetzung.

der bloßen Substantialität eines Dings im Sinne seiner nur ontischen Bestimmungen nicht möglich ist.

Substantielle und attributive Bestimmungen eines Seienden sind daher nur in einer *distinctio rationis*²⁶ zu unterscheiden, während der Versuch, sie durch einen abstraktiven Akt zu trennen und als disparate Seiende zu denken,²⁷ den Begriff des suppositalen Seienden im Sinne eines vollständig bestimmten Existenzfähigen zerstört,²⁸ da wir keine klare und deutliche Idee von einem Gegenstand als einem wirklich Existierenden oder zumindest Existenzfähigen besitzen, wenn etwas nur rational von ihm zu Unterscheidendes von ihm realiter getrennt gedacht wird,²⁹ sodass nicht nur das Attribut ohne Substanz, sondern dass umgekehrt auch die Substanz ohne Attribut nicht als existierend oder auch nur existenzfähig gedacht werden kann.³⁰

Die bloße Substantialität lässt sich in Descartes' Konzept deshalb nicht als Entität im Sinne des vollständig bestimmten Möglichen denken, ohne dass wir die *aktualisierte* attributive Eigenschaft der Ausgedehntheit oder des Denkens an ihr mitdenken. Die Substanz als

²⁶ Die *Principia I* unterscheiden zwischen der *distinctio realis*, die nur zwischen Substanzen besteht, der *distinctio modalis*, die zwischen einer Substanz und ihrem Modus beziehungsweise zwischen zwei Modi einer Substanz besteht, und der *distinctio rationis*, die zwischen einer Substanz und ihrem Attribut beziehungsweise zwei Attributen einer Substanz besteht: vgl. AT VIII-I: 28ff. Der Text der lateinischen Fassung der *Principia* spricht in § 62 des ersten Teils von der *distinctio ... inter substantiam & aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiae*. (AT VIII-I: 30) Descartes scheint hier das wesentliche Attribut im Sinn zu haben, das Ausdruck der *natura sive essentia sive forma* ist (vgl. AT VII: 64) und als Gegenstand meiner klaren und deutlichen Idee vom Wesensgehalt einer Substanz die Etablierung des Substanzendualismus ermöglicht. Descartes verwendet den Begriff der *distinctio rationis* zugleich auch für die Unterscheidung *inter duo talia attributa ejusdem ... substantiae*, also sinngemäß für zwei Attribute der genannten Art, die sich auf ein und dieselbe Substanz beziehen. Er könnte hier die Unterscheidung im Sinn haben zwischen dem in einer klaren und deutlichen Idee verfügbaren Attribut, anhand dessen wir eine Substanz als vollständig erkennen können und das Ausdruck der *natura* etc. der Substanz ist, und eine zweiten Attribut, das ebenfalls Ausdruck der *natura* der Substanz ist, das uns aber nicht in Form einer klaren und deutlichen Idee gegeben ist; denn wir scheinen nur über je ein Attribut von mehreren als Wesensausdruck möglichen zu verfügen (vgl. *Principia I*, § 53, AT VIII-I: 25), ohne zu wissen, ob wir deshalb eine adäquate Einsicht in das Wesen der Substanz besitzen; vgl. den Brief an Gibieuf vom 19. Januar 1642, AT III: 474.

²⁷ Vgl. AT VIII-I: 31.

²⁸ Vgl. die einschlägigen Erörterungen zur Differenzierung von begrifflicher Unterscheidung einerseits und Trennung durch Abstraktion andererseits im Brief an Clerselier vom 12. Juni 1646, AT IX-I: 216.

²⁹ Vgl. AT VIII-I: 30.

³⁰ Vgl. die *attributa sine quibus res quarum sunt attributa esse non possunt* im Brief an *** von 1645/46, AT IV: 348f. Vgl. auch den Brief an Mersenne vom 26. April 1643, in dem Descartes die Annahme der Existenz realer sinnlicher Qualitäten unter anderem deshalb ablehnt, weil wir über keinen Begriff verfügen, mit dem wir diese getrennt von dem durch sie bestimmten Suppositum denken könnten, AT III: 648, und den Brief an Gibieuf vom 19. Januar 1642 in dem er dasselbe Argument, das den Begriff einer Sache betrifft, unmittelbar auf die Existenzfähigkeit von Substanzen anwendet; AT III: 478.

vollständiges Seiendes zu betrachten heißt eben, sie als Suppositum mit tatsächlich aktualisierten attributiven Eigenschaften und Modi zu denken, also mit den Zustandsbestimmungen von Eigenschaften, deren Bestimmtheit die Zuordnung der Substanz zu einer der beiden für uns denk- und wahrnehmbaren Substanzgruppen ermöglicht.

Dass es – entgegen dem Gesagten – gleichwohl zwar schwierig ist, durch einen abstraktiven Denkakt von der Substanz getrennte Attribute zu denken, nicht aber unmöglich, zeigt § IX der *Erwiderungen* auf die *Zweiten Einwände* der *Meditationes*, der zu den Diskussionsgegenständen des *Entretien avec Burman* gehört. Der Fragesteller des *Entretien* zielt hier direkt auf das Verhältnis von Substanz und Attribut und greift eine Formulierung auf, die die Annahme einer realen Verschiedenheit beider in der Tat nahelegen könnte: Die Erschaffung beziehungsweise Erhaltung einer Substanz, so die *Erwiderungen* auf die *Zweiten Einwände*, ist etwas anderes, größeres (*majus*), als die der Attribute.³¹

Im folgenden § X der *Erwiderungen* wird erläutert, dass die Idee beziehungsweise der Denkinhalt (*idea sive conceptus*) einer Sache immer deren Existenz mitbeinhalten muss, im Falle der endlichen Dinge die mögliche Existenz, im Falle des vollkommensten Seienden die *notwendige* und *vollkommene* Existenz.³² Dabei unterscheidet § IX zwischen der Substanz und dem Attribut beziehungsweise den substantiellen Eigenschaften, während § X von der Idee des Dings spricht, das immer nur als existenzmöglich gedacht werden kann. Die durch den obigen Befund nahegelegte Lesart beider Passus impliziert deshalb zunächst die Unterscheidung zwischen der Sache als einem vollständig Bestimmten, zu dessen Bestimmung auch die mögliche Existenz gehört (§ X) einerseits, und eben der Differenzierung zwischen den beiden Aspekten einer solchen Sache, die wir als substantiell und attributiv bezeichnet finden (§ IX) andererseits.

Diese Differenzierung muss zunächst der Unterscheidung der ontischen und attributiven Aspekte einer existenzfähigen und als vollständig gedachten Sache dienen. Die Interpretation des § IX in diesem Sinne würde dann lauten: Wenn wir das Seiende nicht als einfaches, vollständig Bestimmtes betrachten, sondern die uns durch die verwendete Terminologie zu Gebote stehende Binnendifferenzierung der beiden in ihm vereinten Aspekte vornehmen, dann ist die Erschaffung beziehungsweise Erhaltung eines Seienden (*substantia* im Sinne der suppositalen *res*), das durch näher zu beschreibende Attribute über seinen bloßen ontischen Status, also im Sinne der Substantialität wie sie in *Principia* I bestimmt wird, hinaus spezifiziert wird, mehr als die Erschaffung beziehungsweise Erhaltung jener attributiven Eigenschaften, die zur Spezifizierung der Substanz herangezogen werden, die aber in diesem Kontext der theoretischen Erörterung metaphysischer Sachverhalte eben nicht als wirklich konstituierende und integrale

³¹ *Majus est creare vel conservare substantiam quam attributa*; AT VII: 166; AT IX: 226ff.

³² AT VII: 166.

Bestandteile eines zwar Einfachen, aber nach metaphysischen Aspekten terminologisch differenzierbaren Seienden zu sehen sind, sondern als bloße Denkinhalte, als Noumena, das heißt als Resultate einer Abstraktion, die nichts Existenzfähiges mehr repräsentieren, sondern einen einfachen hypothetischen Denkinhalt wiedergeben, ungeachtet der Frage, ob ein eventuell zu denkendes Referenzobjekt existenzfähig wäre oder nicht.

Tatsächlich erläutert der Passus des *Entretien*, der sich auf § IX der *Erwiderungen* auf die *Zweiten Einwände* bezieht, dass *omnia attributa, collective sumta, sunt ... idem cum substantiam*.³³ Wir haben demgemäß im einfachen suppositalen Seienden zu unterscheiden zwischen (i) der Substanz im Sinne der vollständig bestimmten und existenzfähigen Sache, (ii) deren Attribut, dessen Aktualität zur Existenz wie auch zur Erkennbarkeit der Sache sowie für unseren Akt ihrer Wahrnehmung erforderlich ist, und (iii) der Substantialität im Sinne des bloß ontischen Status der Sache, der sich terminologisch als metaphysischer Aspekt von den durch das Attribut bezeichneten Bestimmungen differenzieren lässt. Die Substanz vereint somit in sich die integralen Teilaspekte der Substantialität als ontische Beschreibung sowie der Attributivität als inhaltliche Wesensbestimmung im Sinne des Dualismus disparater Arten erschaffener Seiender.³⁴

Obwohl wir zum Verhältnis dieser unabtrennbaren Eigenschaften erschaffener Supposita, also der Attribute, und der substantiellen Supposita selbst, deren Attribute sie sind, nur über verstreute Bemerkungen Descartes' verfügen, wird insgesamt deutlich, dass er die Annahme eines an sich eigenschaftslosen substantiellen Substrats ablehnt, dessen Wesen in der bloßen Substantialität bestehen könnte, und das durch Attribute wie Ausgedehtheit und Denken näher bestimmt würde, von denen es jedoch real verschieden sein müsste. Vielmehr scheint er

³³ AT V: 155. Ferdinand Alquié verzichtet in seiner Auswahl Descartesscher Texte ganz auf die Wiedergabe des *Entretien*, weil er ihn als unauthentisch ansieht und damit auch für die Untersuchung der Descartesschen Philosophie für ungeeignet hält; vgl. Alquié 1973: III 765. Zu Beckermanns Verwendung des Textes siehe in diesem Kap., S. 51, Fn. [49]. Für ein weiteres Dokument der Akzeptanz des Textes vgl. Bridoux 1953: 1351ff. Vgl. auch Ariew 1987: bes. 142ff.

³⁴ Diese Lesart wird u. a. vom Brief an *** vom März 1637 gestützt. Dort definiert Descartes Substanz als *être*, was sowohl ‚Seiendes‘ als auch ‚Sein‘ bedeuten kann. Übersetzen wir *être* mit Sein, so kann ‚Substanz‘ nicht nur ‚vollständig bestimmtes Suppositum‘ bedeuten, sondern auch und insbesondere den ontischen Aspekt bei der Betrachtung solcher *res singulares* bezeichnen. Dies entspricht den oben zitierten Bestimmungen. Attribut bezeichnet dagegen den inhaltlichen Aspekt des Suppositums, das heißt die Eigenschaft, die das Wesen des Suppositums konstituiert, sofern es wesentlich ausgedehntes oder denkendes ist, und aufgrund derer wir das Suppositum als existierend erkennen können, nämlich eben aufgrund des Vorhandenseins aktueller Ausdehnung und aktuellen Denkens. Entsprechend unterscheidet auch der *Entretien* zwischen den Attributen *collective sumta*, die mit der Substanz im Sinne des Suppositums identisch sind (*quidem idem cum substantia*), und den Attributen *singula et distributive sumta*. Als letztere lassen sich wohl nur die Attribute im Sinne der von dem durch sie spezifizierten Suppositum getrennt gedachten Bestimmungen verstehen. AT V: 155.

die attributiven Eigenschaften als unabtrennbare Eigenschaften der einfachen Substanz selbst zu sehen, durch die diese näher bestimmt wird.³⁵

Descartes geht so vom vollständigen Suppositum aus,³⁶ das heißt von der aktuell existierenden oder zumindest als vollständig existenzfähig gedachten *res singularis*, deren Wesen dadurch konstituiert wird, zu denken oder ausgedehnt zu sein. Dieses Wesen ist unveränderlich, und es besteht nicht in der bloßen Substantialität einer Substanz beziehungsweise der Veranlagung attributiver Eigenschaften, sondern in der tatsächlich aktualisierten Eigenschaft des Denkens oder der Ausdehnung. In einem gegebenen oder als vollständig gedachten Suppositum lässt sich so erst durch einen nachträglichen Abstraktionsakt die Eigenschaft der Substantialität freilegen, die keine vollständige Bestimmung eines denkbaren Seienden beinhaltet. Das entspricht dem in *Principia* I § 52 angedeuteten induktiven Schritt von der Wahrnehmung des Attributs zur Analyse seiner Substantialität: *Ex hoc enim quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse.*³⁷

Aus unserer Wahrnehmung eines aktuell gegebenen Attributs schließen wir auf die notwendig gegebene Existenz der Substanz, der das Attribut angehört. Durch das explikative *sive* werden *res existens* und *substantia, cui attributum tribui possit* zu Synonyma. Eine *res existens* ist dann als *substantia, cui attributum tribui possit* nicht eine Substanz, der ein Attribut *zukommen kann*; das wäre sie als eigenschaftsloses substantielles Substrat, beziehungsweise als *entitas* im Sinne des vollständig bestimmten *possibile*. Sie ist stattdessen jedoch ein tatsächlich existierendes Suppositum, das heißt eine Substanz, der ein Attribut *zugesprochen werden* kann, sofern wir eine Eigenschaft an ihr grundsätzlich *feststellen können*, also abhängig von unserem *aktuellen* Erkenntnisstatus. Wir können der Substanz nur im Vollzug der Wahrnehmung ihrer aktuellen Existenz ein Attribut zusprechen, sodass dieser Wahrnehmungsakt die notwendige und zugleich hinreichende Voraussetzung dafür bildet, dass wir der Substanz auch die Existenz als ontischen Status zusprechen können, da die Erkenntnis der aktuellen Existenz einer Substanz im Sinn einer *res* ja die Wahrnehmung der aktuell gegebenen attributiven Eigenschaft voraussetzt, auch wenn das Attribut der Substanz unabhängig von unserer Wahrnehmung angehört.³⁸ Das *possit* in dem zitierten Passus kann sich deshalb nicht auf eine etwaige nichtdauernde oder gelegentliche Verbindung von Substanz und Attribut beziehen,

³⁵ Vgl. Cottingham 1976: 77.

³⁶ Durch die ontische Koppelung beziehungsweise die Identität von Substanz und Attribut kann unter anderem die aristotelische Bestimmung der Substanz als das der Erkenntnis nach Erste erhalten bleiben; vgl. Stegmaier 1977: 156.

³⁷ AT VIII-I: 25. Picots französische Übersetzung der *Principia* nimmt die Unterscheidung zwischen *res existens* und *substantia*, auf die ich mich hier berufe, nicht auf; vgl. AT IX-2: 47.

³⁸ Vgl. AT VII: 222.

sondern das *tribui posse* einer Eigenschaft kann vielmehr nur epistemisch davon abhängig sein, ob wir die Substanz überhaupt wahrnehmen oder nicht.³⁹

Ein Attribut ohne Substanz zu betrachten heißt vor diesem Hintergrund, eine inhaltliche Bestimmtheit, beispielsweise Ausgedehntheit, ohne die angenommene aktuelle Existenz eines wirklich Ausgedehnten zu denken; Substantialität ohne Attribut zu denken heißt entsprechend, den Seinscharakter eines erschaffenen Dings ins Auge zu fassen, sofern es erschaffen und von anderen erschaffenen Dingen existenzunabhängig ist, ohne seine im Begriff des Attributes veranlagten inhaltlichen Bestimmtheiten zu berücksichtigen, die es von anderen Dingen unterscheiden, welche, sofern sie Substanzen sind, gleichen ontischen Status besitzen. Damit rückt das Begriffspaar ‚Substanz / Attribut‘ dem von ‚Dasein und Soseinsbestimmtheit‘ in aristotelisch-thomistischen Metaphysiken nahe. Die Substantialität beschreibt für Descartes so nicht das Wesen eines Suppositums, und sie beinhaltet keine inhaltliche Bestimmung dieses Wesens im Sinne der Attribute Denken / Ausgedehntheit, weil diese vom jeweiligen Attribut konstituiert werden. Sie ist vielmehr *nur* eine ontische Bestimmung, und damit sind die oben angeführten Passus zum existentiellen Status von Substanzen keine Definitionen des Substanzbegriffs, sondern nur die Beschreibungen eines Aspekts von Seienden, eben des ontischen. Das Wesen erschaffener Substanzen, also die *natura sive forma sive essentia*, als die Descartes ja das Attribut bestimmt,⁴⁰ besteht somit auch nicht darin, auf eine bestimmte ontische Weise zu subsistieren, sondern denkend oder ausgedehnt zu sein. Die tatsächliche Subsistenz ist dann nur die Aktualisierung eines Wesens, einer *essentia*, deren Begriff auch ohne aktuelle Existenz gedacht werden kann. Trotz der Ablehnung des vom Thomismus aufgenommenen aristotelischen hylemorphistischen Dualismus findet sich so bei Descartes zumindest in dieser Hinsicht eine auffallende Nähe zum essentialistischen Dualismus von Sein und Wesen, das heißt von Dasein und Sosein, sofern ersteres von der unabhängigen Subsistenz, letzteres von der attributiven Bestimmung hergeleitet wird – die aber, wie gezeigt, identisch und nur begrifflich differenzierbar sind.

Während es also mit der Annahme eines eigenschaftslosen substantiellen Substrats zunächst vereinbar wäre, das Suppositum als inhaltlich bestimmtes Seiendes zu sehen, lässt sich die Differenzierung zwischen attributiver Bestimmung und ontischem Status tatsächlich nicht auf zwei Komponenten, Substrat und attributive Bestimmung zurückführen, die nicht identisch und im Suppositum im Sinne einer Synthese miteinander verknüpft wären, sondern ist vielmehr nur als epistemische Differenzierung zweier Aspekte eines Einfachen mit Descartes' metaphysischem Grundkonzept vereinbar.

³⁹ Diese Interpretation trifft sich auch mit Descartes' Bestimmung der Substanz als *subjectum immediatum extensionis localis*, & *accidentium quae extensionem praesupponunt*. AT VII: 161.

⁴⁰ Vgl. *Notae in Programma*, AT VIII-2: 348; vgl. *Med. V*, AT VII: 64; vgl. *Principia* I § 53, AT VIII-1: 25; I § 56, AT VIII-1: 26; I § 62, AT VIII-1: 30; vgl. Arndt 1982: 133f. [50].

Die hier umrissene Lesart des Begriffspaars Substanz / Attribut als begriffliche Unterscheidung integraler Aspekte innerhalb eines einfachen Seienden findet sich bei Claude Clerselier bestätigt, der zu den zentralen Figuren des frühen Cartesianismus gehört, mit Descartes selbst in engem Kontakt steht und nach dessen Tod als Herausgeber Descartesscher Schriften und Briefe fungiert. In dem seiner Ausgabe des *Monde* vorangestellten, ausführlichen Vorwort,⁴¹ in dem er sich auch zum Substanzbegriff äußert, betont Clerselier eben jenen nur begrifflichen Charakter der Unterscheidung, den wir bei Descartes ausgemacht haben, und der mittels terminologischer Differenzierung unterschiedliche Aspekte eines Einfachen kennzeichnen soll.

Wie Descartes geht auch der frühe Rezipient davon aus, dass wir auf sinnliche Wahrnehmungen angewiesen sind, mittels derer wir klare und deutliche Ideen beziehungsweise Begriffe in uns aufrufen.⁴² Die Ähnlichkeit oder Verschiedenheit wahrgenommener Gegenstände kann deshalb nur auf die Ähnlichkeit oder Verschiedenheit der Vorstellungen (*conceptions*) zurückgeführt werden, die wir von den wahrgenommenen Gegenständen haben.⁴³ Unser Urteil, dass zwei wahrgenommene Gegenstände verschieden seien, beruht daher darauf, dass sie von verschiedenen Begriffen repräsentiert werden.⁴⁴ Deshalb nehmen wir in Form eines Analogieschlusses an, dass auch Substanz und Eigenschaft (Clerselier spricht hier nicht von *attribut*, sondern von *accident*) verschieden seien, weil sie durch verschiedene Begriffe in unserer Vorstellung (d. h. als *conceptions*) repräsentiert werden.⁴⁵

Anschließend führt Clerselier eine Bestimmung des Substanz-Begriffs ein, die sich fast wörtlich an Descartes' Formulierung orientiert: Substanz ist das, dem unmittelbar eine Eigenschaft oder Qualität, das heißt ein Attribut inhäriert, von dem wir eine *idée réelle* besitzen. Es ist uns möglich, von der Wahrnehmung einer Eigenschaft durch eine reale Idee auf das Vorhandensein einer Substanz zu schließen, der das Attribut inhäriert, weil das Nichts keine realen Eigenschaften besitzen kann.⁴⁶ Die Wahrnehmung einer Eigenschaft ist damit ein si-

⁴¹ Vgl. Clerselier 1677.

⁴² *Tout le monde demeura d'accord, que nous ne scaurions juger des choses que par le moyen des idées ou des notions qui sont en nous, & que nous n'en scaurions bien juger, si ces idées ou ces notions ne sont claires & distinctes; Si bien que quelque jugement que nous fassions des choses, il ne peut estre fondé que sur nos perceptions;* Clerselier 1677: Préface (o. P.).

⁴³ ... elles [= les choses; A.S.] ne nous peuvent paroistre diverses ou semblables, qu' à cause de la diversité ou ressemblance des conceptions que nous en avons; ibd.

⁴⁴ *Ainsi ... nous disons que la flamme ne'est pas du bois, ny du bois vn mouvement, ny vn mouvement vne figure, parce que toutes ces choses se presentent à nous sous différentes notions;* ibd.

⁴⁵ *De mesme, parce que la notion de la substance est autre que celle de l'accident, ou du mode, nous mettons de la difference entre l'Accident & la Substance;* ibd.

⁴⁶ *La substance ... est une chose en laquelle reside immediatement comme dans vn sujet, & par laquelle existe quelque propriété, qualité, ou attribut, dont nous avons vne réelle idée; car la lumière naturelle nous apprend que le Neant ne peut avoir aucun Attribut qui soit Réel;* ibd.

cheres Mittel zur Erkenntnis der Existenz einer Substanz, und sie ist zugleich auch das einzige Mittel zur Erkenntnis der Existenz und des Wesens der Substanz.⁴⁷ Die Bestimmungen, die einem Seienden zukommen, sofern es Substanz ist, sind für Clerselier nicht dazu geeignet, es als aktuell existierend erkennbar zu machen. Sie betreffen nur den ontischen Status dieses Seienden, sofern es aktuell existiert.⁴⁸ Damit bezeichnet der Begriff *Substanz*, sofern er die von kreatürlichem unabhängige Subsistenz zum Ausdruck bringt, auch für Clerselier nur den ontischen Aspekt eines Seienden, der uns nicht zu affizieren vermag. *Substanz* scheint deswegen für Clerselier ebenso wie für Descartes nur dann ein adäquater Begriff für das gesamte Suppositum zu sein, wenn er nicht als Teil des Gegensatzpaares Substanz / Attribut auftritt. Die Ambivalenz des Substanzbegriffs, die hier deutlich wird, trägt wesentlich zu den Schwierigkeiten der cartesischen wie auch der cartesianischen Terminologie bei, auf die in der Literatur immer wieder hingewiesen wird.⁴⁹

Auch für Clerselier wird das Wesen eines Dings, seine *nature* oder *essence* also, nicht von der Substantialität, sondern von der attributiven Bestimmung abgeleitet. Er unterscheidet dabei zwischen der *essence* und der *existence* eines Dings, die zwar auf seine unterschiedlichen Konstituenten zurückzuführen sind, die gleichwohl beide nur aufgrund des Attributs Gegenstand unseres Urteils sein können.⁵⁰ Gleiche Attribute lassen so auf gleiche Substanzen schließen, und durch verschiedenartige Attribute wahrnehmbar zu sein bedeutet, wesenhaft verschieden zu sein. Substanzen, die durch disparate Attribute repräsentiert werden, sind ebenso disparat wie diese.⁵¹ Da die durch verschiedenartige Attribute repräsentierten Dinge *vollständig*

⁴⁷ *Si ... nous avons connoissance de quelque attribut réellement existant, par cet attribut nous venons à connoître la substance en qui il reside. Et c'est la seule voye que nous ayons pour connoître qu'une substance est actuellement existante, & quelle est cette substance; ibd.*

⁴⁸ *... en qualité de Substance, c'est à dire, entant que par ce mot on entend vne chose qui subsiste par soy, & sans l'appuy d'aucune autre, elle ne scauroit se manifester à nostre Esprit; ibd.*

⁴⁹ Beispielsweise Ansgar Beckermann vertritt unter Berufung auf das *Burman-Gespräch* die Auffassung, Descartes gehe von einer realen Distinktion zwischen substantiellem Substrat und der attributiven Eigenschaft einer Substanz aus; denn obwohl er in den *Principia* die Auffassung vertrete, Substanz und Attribut seien identisch (vgl. AT VIII 30f.), spreche seine Bemerkung im *Entretien* dafür, dass die entsprechende Stelle, die sich in den *Principia* findet, *nicht wörtlich zu nehmen* sei. Descartes rücke gegenüber Burman vielmehr von der Position einer Identifikation von Substanz und Attribut ab und kehre zur Theorie einer Substanz zurück, die als realiter von ihrem Attribut verschieden angesehen werden müsse; vgl. Beckermann 1986: 51.

⁵⁰ *... la raison nous apprend que pour juger de L'Essence & de l'Existence de quelque Substance, nous ne le pouvons faire que par le moyen des Attributs, proprieté, ou qualitez, dont nous avons en nous les idées, & que nous concevons appartenir à cette Substance; Clerselier 1677: ibd.*

⁵¹ *Si ... des Attributs sons semblables, nous devons juger que les Substances en qui ils resident sont de mesme Nature; que s'ils sont differens, nous devons juger que ces Substances sont sifferentes; ... Mais à plus forte raison devons-nous juger de la pluralité & diversité des Substances, lors que les Attributs, que nous remarquons leur appartenir, sont totalement differens, & n'ont rien entreux de commun; ibd.*

verschieden sind (*totalement differens*), kann kein eigenschaftsloses Substrat als gemeinsame Basis gedacht werden. Die allen Substanzen gleichermaßen zukommende Eigenschaft der ontischen Unabhängigkeit von Kreatürlichem scheint Clerselier offenbar nicht als ausreichend zu sehen um von einer Ähnlichkeit oder gar Verwandtschaft von Substanzen unterschiedlicher Attribute zu sprechen. Die Substantialität ist vielmehr für das Wesen eines Dings irrelevant, und die Naturen von Substanzen im Sinne vollständig bestimmter existierender Seiender verhalten sich ebenso zueinander, wie ihre Attribute.⁵²

Die terminologische Regel, der Clerseliers Formulierungen ebenso wie die Descartesschen zu gehorchen scheinen, lautet also, dass *Substanz* als *Träger (sujet)* der *Attribute* das attributiv bestimmte *Suppositum* bezeichnet, während *Substanz* im Sinne der *ontischen suppositalen Unabhängigkeit* von *Kreatürlichem* nur einen für die inhaltliche Bestimmung des Wesens irrelevanten Teilaspekt des Suppositums etikettiert.

Ein geradezu klassisches Beispiel für die Gegenannahme, die einer Nicht-Identität körperlicher Substanzen mit den ihnen anhaftenden Akzidentien also, findet sich in Thomas von Aquins Erörterung des Transsubstantiationsvorgangs im Moment der Eucharistie, auf die ich in Kapitel 5 dieses Teils eingehe. Die von Thomas vertretene aristotelische Deutung des sakramentalen Vorgangs basiert dabei auf der Verschiedenheit der Brot- beziehungsweise Weinsubstanz vom Akzidens der Ausgedehntheit, dem die übrigen Akzidentien als Modifikationen anhaften. Nur diese Verschiedenheit der Substanz von einem ersten (im cartesischen Sinne: attributiven) Akzidens lässt es denkbar werden, veränderliche akzidentelle Beschaffenheiten von Brot und Wein über den Moment der Substanzverwandlung in Leib- und Blutsubstanz hinaus zu erhalten und das Erscheinen der Leib und Blut eigentlich zugehörigen Akzidentien zu unterdrücken. Das Themenfeld wird am Ende der Studie nochmals zur Illustration des universalen Anspruchs herangezogen, den Descartes mit der atheologischen Neumodellierung der Philosophie verbindet.

⁵² ... si entre les Attributs dont j'ay moy les notions ou les idées, & que je scay appartenir necessairement à quelques Substances ... il y en a de tels qu'on n'y remarque entr'eux aucune affinité, aucune ressemblance, & mesme de la contrariété, je dois necessairement conclure que les Substances qui en sont les sujets ... sont non seulement diverses, mais aussi differentes en nature; ibd.

3 Eine procartesische Stellungnahme: Heereboord in Leiden

Im vierten und fünften Kapitel dieses Teils der Studie werde ich einige Beispiele für die theologisch motivierte Kritik erörtern, die von Zeitgenossen an der Descartesschen Philosophie geübt wird und zeigt, dass diese bereits in ihrer Entstehungszeit von nicht wenigen Rezipienten als wenigstens atheologisch und mutmaßlich atheistisch verstanden wird.

Dass indes keineswegs alle Theologen die cartesische *philosophia nova* als Bedrohung ansehen, muss nicht besonders erwähnt werden. Der Gottesbegriff ist bei den überwiegend meisten Autoren der Zeit so selbstverständlich theistisch konnotiert, dass diejenigen, die sich Descartes gegenüber positiv positionieren, in den allermeisten Fällen – Hobbes⁵³ bildet hier

⁵³ Eine ‚positive Positionierung‘ Hobbes‘ gegenüber Descartes ist in diesem Zusammenhang, bei aller Hobbesschen Kritik, hinsichtlich der Frage nach dem Atheismus-Vorwurf gemeint. Hobbes vertritt die durchaus seltene Auffassung, dass der Gottesbegriff nur im Sinne eines körperlichen Seienden verwendet werden kann, und er deutet die cartesische Kosmologie, wie sie in den frühen naturphilosophischen Schriften entworfen wird, ebenfalls in diesem besonderen Sinne. In Kapitel 34 des *Dritten Teils* seines *Leviathan* von 1651, das den Titel *Of the signification, of Spirit, Angell, and Inspiration in the Books of Holy Scripture* trägt, beschreibt er Vorgänge, wie sie in *Genesis* 1.2. als göttliche Eingriffe geschildert werden, als körperliche Abläufe (Hobbes 1651: XXXIV,4), so dass Gott kein transzendentes Wesen ist, sondern Teil der Welt. (Hobbes 1651: XXXIV,2)

Diese erst im *Leviathan* in extenso dargestellte Position gehört schon deutlich länger zu Hobbes‘ Denken. (Vgl. Martinich 2013: 238ff.) Sie ist bereits Gegenstand eines Schreibens, das er 1640 an Mersenne mit der Bitte um Weiterleitung an Descartes sendet, und das offenkundig dezidierte Aussagen zu einem körperlichen Seelen- und Gottesbegriff enthalten haben muss. Der Brief gilt heute zwar als verloren (vgl. Hobbes 1994: 60 [1]), aber Descartes nimmt in einer Nachricht an Mersenne vom 21. Januar 1641 (AT III: 287–292) auf ihn Bezug. Dabei wendet er sich gegen Aussagen zu einem körperlichen Seelen- und Gottesbegriff, die in dem Schreiben offenbar enthalten waren, und mit denen sich zu befassen er zurückweist, weil sie ihn ‚nichts angehen‘: *Omittam Initium de anima et de deo corporeis, de spiritu Interno, et reliquis quae me non tangunt, etsi enim dicat materiam meam subtilem eandem esse cum suo spiritu Interno non possum tamen id agnoscere* (ebd., zitiert nach Hobbes 1994: 54).

Hobbes selbst versucht in einem Schreiben vom 7. Februar 1641 die Gleichsetzung seines eigenen Konzepts der Deutung von Geistern als feinstoffliche Materie (*materia subtilis*), das er 1640 in den *Elementa Philosophiae* entwirft (vgl. Martinich 2013: 240), mit dem Descartesschen Ansatz der Animalgeister, die zur Weiterleitung von Nervenaffizierungen zur Zirbeldrüse und zur Weitergabe von Bewegungsbefehlen aus dieser Drüse an Körperteile erforderlich sind, gegen die Descartessche Zurückweisung zu verteidigen. (Vgl. AT III: 300–313; vgl. Hobbes 1990: 62–70; vgl. Martinich 2013: 240.) Die Grundidee der Argumente, mit denen Hobbes insbesondere die von Descartes vertretene Unterscheidung der Hobbesschen *materia subtilis* von den Descartesschen *spiritus animales* hinterfragt und in Abrede stellt, ist klar. Sie verweist auf eben denselben Punkt, den auch reformierte Theologen aus dem Umkreis von Voetius, wenn auch in anderer Absicht, hervorheben: wenn die Beschreibung aller physiologischen Vorgänge innerhalb eines Organismus ausschließlich mit der

eine Ausnahme – eine entsprechende Lesart auch der cartesischen Verwendung des Terminus ‚Gott‘ vertreten.⁵⁴ So fasst beispielsweise die procartesische, 1674 entstandene *Historia Philosophiae Cartesianae*, eine Tübinger Arbeit zum Erwerb des philosophischen Magistergrades von Johannes Tepel,⁵⁵ den cartesischen Gottesbegriff vollständig im Sinne eines personalen Schöpfers auf, *qui potest omnia, & à quo sumus creati*. Gott verfügt über Willensakte, die wir hinsichtlich seiner Schöpfungsabsichten und der Gestaltung seiner Geschöpfe nicht durchschauen, die aber eindeutig im voluntaristischen (und nicht im leibnizisch-rationalistischen) Sinne zu deuten sind; denn, so referiert Tepel den cartesischen methodischen und damit nur vorläufigen Zweifel hinsichtlich unserer Kenntnis Gottes, *ignoramus ..., an fortè nos tales creare voluerit, ut semper fallamur, etiam in iis, quae nobis quàm notissima apparent*.⁵⁶

Zu den für Tepel durchaus fehlerhaften Lesarten, die sich vom cartesischen System herausgebildet haben, gehören die in seinen Augen absurden Annahmen, Descartes sei Deist, negiere also personale Willensakte und planvolles Handeln bei Gott – Mersenne definiert Deisten ja dadurch, *quod cum cognitionem aliquam numinis praeseferant, providentiam tamen ejus, & justitiam negent*,⁵⁷ dass sie also ein nichtpersonales Numen zwar annehmen, Vorsehung und göttliche Gerechtigkeit jedoch in Abrede stellen –; oder aber er sei Skeptiker, lehre also, dass nichts gewiss und alles strittig sei. Die Absurdität dieser letzteren Annahme wird nicht durch Descartes’ epistemisches Programm erwiesen, sondern liegt, so Tepel, darin, dass hieraus *sequetur, nihil esse certi in Sacra Scriptura, & in Theologia Orthodoxa, cùm contra utramque disputetur*.⁵⁸ Der Vorwurf des Skeptizismus wird hier eindeutig nicht allgemein epistemologisch, sondern in einer auf den Gottesbegriff und die Zuverlässigkeit theologischer Erkenntnisquellen verengten Bedeutung verstanden, die von Skeptikern als vollständig unbeweisbar und undiskutierbar prinzipiell in Frage gestellt werden müssten. Dies ist, so Tepel, bei Descartes nicht der Fall.

Bleibt so für Tepel die Zuverlässigkeit von Schrift und Theologie durch Descartes’ Überwindung des Skeptizismus in Form der in den *Meditationen* geführten Gottesbeweise gewährleistet,

Berufung auf Körper und deren Bewegung möglich ist, dann liegt eine materialistische und insbesondere auch eine reduktionistische Deutung auch jener traditionell als Geister gedeuteter Entitäten nahe, die wir als *Seele* oder als *Gott* bezeichnen. Damit bestreitet Hobbes freilich auch das Vorliegen von so etwas wie einer Idee Gottes in uns, das für die Lesart der Argumentation in *Meditation V* als ontotheologische Beweisführung von Bedeutung ist.

⁵⁴ Die heranzuziehenden Beispiele sind wegen der praktisch unüberschaubaren Fülle und Vielgestaltigkeit der Kontroverslitteraturen der Zeit in gewisser Weise willkürlich ausgewählt, können aber, so denke ich, so etwas wie ein Stimmungsbild von der Rezeptionssituation zeichnen.

⁵⁵ Vgl. Pariser 1894: 573.

⁵⁶ Tepel 1674: 36.

⁵⁷ Zitiert nach Voetius 1639: 117.

⁵⁸ Tepel 1674: 46f.

so warnt er doch vor einer Descartes-Deutung im Sinne des sogenannten *Enthusiasmus*, also der Theorie eines gotterfüllten und damit mystischen Erkenntnisvollzugs, wie ihn Autoren wie Thomas Münzer und Sebastian Frank vertreten – Simon Fouchers und Nicolas Malebranches Theorien der *Vision en Dieu* wären hier ebenfalls zu nennen –, und der, wegen der Möglichkeit einer unmittelbaren Einsicht in die göttliche Erkenntnisquelle ohne die Notwendigkeit der Vermittlung durch einen Offenbarungsvorgang, ebenfalls die Geltung der Schrift in Frage stellen könnte. Nur deshalb wäre sie für die akademische Theologie nicht ungefährlich.⁵⁹

Auch andere Stimmen lassen sich anführen, die zwar weder im engeren noch im weiteren Sinne Cartesianer sind, Descartes' Philosophie aber keineswegs als Angriff auf theologische Standards oder gar auf die Theologie als Ganze ansehen. Zu ihnen gehört der lutherische Theologe Franz Josef Budde. Dieser vertritt zwar einen uneingeschränkten Anspruch der Autorität der Schriftoffenbarung gegenüber philosophischen Argumentationen,⁶⁰ und er gehört damit zu jenen Vertretern seiner Fakultät, die dem Gedanken einer Autonomie der Philosophie gegenüber der Theologie ablehnend gegenüberstehen, und die folglich insbesondere der cartesischen Philosophie zunächst mit Misstrauen begegnen; Atheismus-Vorwürfe gegen Descartes hält Budde aber für nicht gerechtfertigt und versteht sie als Ausdruck des übertriebenen Eifers einiger seiner theologischen Kollegen wie Voetius und Schoock. Der Vorwurf des Skeptizismus gegen Descartes, den allerdings sogar moderatere Autoren wie Samuel Parker und Daniel Huet erheben, ist in den Augen Buddes ebenfalls nicht gerechtfertigt, weil Descartes skeptische Positionen niemals lehre, sondern sie nur vorübergehend hypothetisch einnehme, um aus ihrer Überwindung ein festes Regelwerk zur Erkenntnis gesicherter Wahrheit zu entwickeln.⁶¹ Dennoch: Auch wenn Descartes selbst keinen ausdrücklichen Atheismus

⁵⁹ *Recta ad Enthusiasmum ducere Philosophiam Cartesianam arbitrantur ... Quod si enim sensibus fides derogatur, vetera omnia abdicantur, & menti oclusis oculis creditur, quàm facillè fieri potest, ut menti sibi relictæ & iudice suo carenti obrepere potest erroneum aliquod axioma, inimicum pietati, contrarium scripturæ, id quod evenisse legimus antuquibus & recentioribus Enthusiasticis, David Georgio, Thomas Munzero, Henrico Nicolai, & Sebastiano Frankio, qui contemplationibus suis vacantes, scripturam contemnere inceperunt, & vice divinorum oraculorum ea obtrudere ausi sunt, quæ mens dictabat;* Tepel 1674: 48f.

⁶⁰ Vgl. Christian Wolffs polemische Spitze gegen Budde und seine Haltung gegenüber der Philosophie: *Man siehet, daß er haben will, die Leute sollen in der Philosophie glauben, was er saget, weil er in der obersten Fakultät ist, gleich als wenn man durch diese Promotionem das Donum infallibilitatis überkäme;* Wolff 1724: 25 [i].

⁶¹ *Sans vouloir prendre parti pour Descartes, je me crois obligé de lui rendre justice, en disant que l'accusation de l'Athéisme que Voetius & son disciple ont potée contre lui, n'a point d'autre fondement, que la passion, & la haine outrée qu'il lui portoit. Ainsi d'autres Ecrivains plus modérés, laissant la l'accusation insoutenable de l'Athéisme, l'ont repris d'être tombé dans le Pyrrhonisme, parce qu'il a établi le doute pour le principe de sa Philosophie, voulant que son disciple avant toutes choses, & avant que de rien affirmer, commence à douter de tout. ... Vid. Sam. Parker, de Deo & Prov. Div. Disp. VI. Sect. XV.*

lehrt und diesen mit seinen Gottesbeweisen – die Budde für völlig untauglich hält⁶² – sogar zu bekämpfen scheint, könnten einige Aspekte seiner Philosophie von seinen Schülern und Nachfolgern durchaus in einem atheistischen Sinne verstanden werden und diese deshalb selbst zum Atheismus verleiten. Hierzu gehört vor allem die Streichung der finalen Kausalität aus der Physik sowie die Annahme, dass sowohl individuelle Organismen als auch das Universum als Ganzes vollständig geschlossene und autonome Systeme darstellen, deren innere Vorgänge, seien sie nun vegetativ, sensitiv oder im kosmologischen Sinne durch eine mechanistische Physik beschreibbar, durch die Anordnung ihrer Teile hinreichend erklärt werden können, sodass die von Descartes andernorts zumindest dem Begriff nach verhandelte unmittelbare Einwirkung Gottes auf das Universum und seine Bestandteile also letztlich zur Erklärung ihrer Funktionsweise nicht erforderlich ist. Nimmt man eine göttliche Assistenzfähigkeit bei partikulären Bewegungsvorgängen der durch ihre spezielle *dispositio partium* organisierten materiellen Bestandteile des Universums trotzdem an, so führt sie zum Occasionalismus, den Budde als mögliche Vorstufe des Spinozismus versteht.⁶³ Der von Budde zu Descartes und dem Cartesianismus formulierte Befund gilt in seinen Augen übrigens genauso für Aristoteles und den Aristotelismus; denn ebenso wie Descartes, begehe Aristoteles selbst zwar einige *impietés*, atheistisch im eigentlichen Sinne seien aber nur einige seiner peripatetischen Nachfolger.⁶⁴

Anders aber letztlich uneindeutig urteilt hierzu der englische Platoniker Henry More. Ähnlich wie Budde, verwendet auch er den Begriff des ‚Atheismus‘, den ich im folgenden vierten Kapitel dieses Teils der Studie genauer erörtere, keineswegs nur als polemisches Instrument gegen theologisch unorthodoxe Auffassungen, sondern meint ihn durchaus ernst und im eigentlichen Wortsinne einer Leugnung oder zumindest fehlerhaften Auffassung Gottes. Er rückt

& Petrus Dan. Huetius, in Censura Phil. Cartes. Cap. I § XV. Mais à examiner de près son Opinion, l'on est obligé d'avouer qu'elle est fort éliognée de celle des Sceptiques. Le doute touchant les vérités les plus importantes, n'est que pour un tems; il n'a jamais nié qu'on pût rien comprendre évidemment & certainement, comme le croyoient les Pyrrhoniens, au contraire il ne s'est servi du doute que pour se défaire de tous préjugés, pour établir une règle certaine de connoître la vérité, & de ce doute il passe ensuite à la connoissance des vérités les plus certaines; Budde 1740: 72f.

⁶² Vgl. Budde 1740: 73f.

⁶³ *Il y a encore d'autres dogmes de Descartes qui sont fort au goût des Athées, lorsque par exemple, il traite des causes naturelles, il en a exclu la cause finale, laquelle nous fournit néanmoins les meilleurs arguments, pour démontrer l'existence de Dieu. Il s'est fait encore une idée de l'origine du Monde, & de la disposition de la Matioère, laquelle supposé, l'action de Dieu sur les créatures ne seroit pas nécessaire. ... Pour ne pas dire que dans son Système de l'action de Dieu sur les créatures, qu'il croit être immédiate, & produiroit ainsi immédiatement tous les mouvemens dans les créatures, ce qui a donné lieu au Système des causes occasionelles, lequel si l'on n'y apporte de grandes précautions, semble conduire au Spinozisme; Budde 1740: 74f.; vgl. auch a. a. O.: 231f.*

⁶⁴ Vgl. Budde 1740: 108 [2].

ihn in die Nähe eines mechanistischen Reduktionismus, den er freilich der cartesischen beziehungsweise cartesianischen Auffassung, dass das Gesamt aller beobachtbaren (physikalischen) Phänomene *e causis pure mechanicis ... posse deduci*⁶⁵, durchaus zuordnet. Deshalb konstatiert er im Vorwort der zweiten Auflage seiner *Opera omnia* von 1679 eine latente Atheismusgefahr für cartesianische Ansätze überhaupt;⁶⁶ denn als metaphysische Grundlage der spezifischen rationalen Physik, die Descartes vertritt, wird, so More, keineswegs ein theistischer Gottesbegriff erfordert. Der Bewegungsbegriff, der eine zentrale Regelgröße der cartesischen Physik bildet,⁶⁷ kann im Gegenteil auch mit dem einer Weltseele verbunden werden,⁶⁸ ohne dass damit gesagt wäre, ob und in welchem Sinne ihr ein wie auch immer geartetes Erstes ontisch vorgeordnet werden müsste. Descartes selbst allerdings, dessen metaphysische Grundannahmen ihm zwar fragwürdig erscheinen, dessen mechanistische Physik er ungeachtet ihrer gefährlichen Implikationen aber für bewundernswert hält,⁶⁹ steht für More letztlich dann aber doch nicht im Verdacht derartiger atheistischer Tendenzen. Im Gegenteil, vergleicht er ihn mit den alttestamentlichen Künstlern Bezaleel und Oholiab, die dort als fromm und weise gelten,⁷⁰ und bestätigt seiner Philosophie, dass sie dem finalen Ziel aller Philosophien, der Religion, diene, sofern sie eben genau den oben genannten reduktionistischen Deutungsmöglichkeiten seiner eigenen Physik entgegentrete: Mit dem Existenzbeweis Gottes und dem Beweis der

⁶⁵ More 1679: II.1: 8.

⁶⁶ *Altera illa Cartesii quae Pietatem videtur minus sapere Opinio haec est, omnia scilicet Mundi Phaenomena, nè Plantis quidem Organicisque Animalium corporibus exceptis, oriri posse ex Principiis merè Mechanicis, nimirum ex Motu solummodo locali ac Materia; necessariásque eorum omnium causas ac rationes ab istis fontibus posse deduci.* More 1679: II.1: 6; zwar spricht More hier ausdrücklich nur von der Unangemessenheit einer mechanistischen Erklärung aller physikalischen Phänomene sowie aller vegetativen Prozesse; der unmittelbar sich anschließende Verweis auf seine Hauptschriften, das *Antidote against Atheism* und *De Animae Immortalitate*, macht aber deutlich, wie klein für ihn der Schritt von einer mechanistischen Physiologie zur Infragestellung jeder immateriellen Pneumatik ist; vgl. Hutin 1966: 98; vgl. Jacob 1987: VII; vgl. Crocker 2003: 147.

⁶⁷ Im Unterschied zu Descartes, der, wie oben zitiert, in seinem dritten Schreiben an More festgestellt, dass die Bewegung nicht weniger als Entität zu gelten habe als die Gestalt eines Körpers selbst, sieht More die *translatio* der Bewegung als ontisch weniger valent an als die *figura*, sofern diese einen substantiellen Modus, jene aber nur eine Relation bezeichnet: *Videtur Translatio minus habere entitatis quàm Figura, quoniam hae est magis absoluta affectio corporis in quo est, illa ad aliud duntaxat relatio. Responsio ad Fragmentum Cartesii, ex Epistola Henrici Mori ad Claudium Clerselier:* More 1679: II.2.: 270.

⁶⁸ *Quod ad vim motricem spectet, sive in Deo sive in Mente Divina sive in Anima Mundi cum Platonicè statuatur;* ebd.

⁶⁹ *Ac proinde Cartesium, cujus Mechanicum Ingenium nunquam satis admirari potui, tanquam Metaphysicorum Magistrum heic sequi nolui. Praefatio zu Antidotus adversus Atheismum,* More 1679: II.2: 24.

⁷⁰ Vgl. *Ad defensionem Cabbalae Philosophicae Apendix,* More 1679: II.2: 554; vgl. *Exodus* 36:1.

Unsterblichkeit der Seele, vor allem aber mit dem Beweis, dass Materie keine formalen oder sonstigen immateriellen Prinzipien umfasse (oder hervorzubringen in der Lage wäre) und daher keine kognitiven Funktionen tragen und erzeugen könne (was in einem reduktionistischen System ja erforderlich wäre), festige Descartes, so More, faktisch die wichtigsten Grundlagen der Religion.⁷¹ Auch der Vorwurf, dass Descartes eine fehlerhafte Auffassung von Gott vertrete, ist in seinen Augen unzutreffend,⁷² sodass More getrost zu den Verteidigern des guten theistischen Rufs von Descartes gerechnet werden kann – auch wenn ihm auffällt, welches atheistische Potential in seinem System verborgen liegt.

Sogar bei dem Calvinisten Gisbert Voetius, der Zentralfigur des niederländischen Anticartesianismus,⁷³ ist, so ist dem Folgenden kurz vorzugreifen, die Ablehnung der neuen Philosophie in erster Linie auf deren Wendung gegen Aristoteles und dessen Prinzipien der Naturphilosophie und Anthropologie zurückzuführen. Voetius sieht hier – durchaus zu Recht – die Gefahr eines allgemeinen Verfalls der essentialistischen Metaphysik sowie die einer physikalistischen Anthropologie. Die Frage nach der Relation, in der Descartes zu Aristoteles steht, ist ohnedies für eine Vielzahl seiner Kritiker der eigentliche Ausgangspunkt ihrer Bedenken. Autoren, die sich für eine Harmonisierung der cartesischen mit der aristotelischen Naturphilosophie einsetzen, deuten den paganen Aristotelismus dabei gerne theistisch so um, dass er dem von ihnen ebenfalls vollständig theistisch verstandenen Cartesianismus ähnelt und damit mit christlichen Essentialen harmonisiert werden kann. So versteht beispielsweise Johann Heinrich Schweitzer, dessen *Compendium Physicae Aristotelico-Cartesianae* 1691 in zweiter Auflage erscheint, und in dem er sich weitgehend der cartesischen Identifikation von Materie, Raum und Körper anschließt, die aristotelische Annahme der Ewigkeit der Welt ganz in einem

⁷¹ *Nec certè solùm lectu jucunda est hae Cartesiana Philosophia, sed apprimè utilis ... ad summum illum omnis Philosophiae finem, putà Religionem. ... solus ... inter Physiologos extitit Cartesius, qui substantiales illas formas, animàsve materià exortas, è Philosophia sustulit, materiàmque ipsam sentiendi cogitandique facultate planè spoliavit. Unde, si principiis staretur Cartesianis, certissima esset ratio ac Methodus demonstrandi, & quòd Deus sit, & quòd anima humana mortalis esse non possit; An Claude Clerselier, Mai 1655; More 1679: II.2: 233. Die Praefatio ad Lectorem von Mores *Immortalitas Animae* lobt die cartesische Physik als hilfreiches Instrument zur tieferen Einsicht in die Natur, die vor allem für Theologen bedeutsam sei; vgl. More 1679: II.2.: 287 und 289; vgl. hierzu auch die Einleitung zum *Enchiridion Metaphysicum*, More 1679, II.1: 136.*

⁷² *Quod ad vagos illos susurros ac rumores spectat quos spargi ais de Cartesio, quasi de Deo non recte sentiret, nihil eos moror. Novi enim maximorum ac liberrimorum ingeniorum perpetuum ferè fuisse fatum à semidocto vulgo Atheismi esse suspecta; Epistola H. Mori ad V.C., More 1679: II.1: 116.*

⁷³ Die Beziehungen zwischen dem Utrechter Theologen und Descartes sind ausführlich dargestellt worden. Ebenso sind die Utrechter Polemiken in den letzten Jahren intensiv untersucht worden; vgl. Dibon, 1954b; vgl. Dibon 1955; vgl. Thijssen-Schoute 1954; vgl. McGahagan 1976; vgl. Verbeek 1988; vgl. Verbeek 1989; vgl. Verbeek 1992; vgl. Verbeek 1996; vgl. Van Ruler 1995; vgl. Bos 1996; vgl. Bos 1999; vgl. Goudriaan 1999; vgl. Fowler 2000; vgl. Beck 2007: 60ff.

theistischen Sinne: Dass Aristoteles Materie als *ingenerabile* und *incorruptibile* bezeichnet, ist, so Schweitzer, nicht im eigentlichen Sinne und wörtlich zu verstehen, sondern es bedeutet nur, dass die Materie nicht auf *natürlichem* Wege entstehen und vergehen kann, und dass sie deshalb Gegenstand einer Schöpfung und gegebenenfalls Zerstörung durch ein göttliches Agens sein muss.⁷⁴

Ähnlich liegt der Fall bei dem in Leiden lehrenden Adrian Heereboord, auf den ich im folgenden näher eingehe. Seit 1582 sind die Professoren der Leidener Universität durch deren Statuten dazu verpflichtet, sich an einen Aristotelismus zu halten, der freilich enger oder weiter ausgelegt werden kann. 1641 wird ein *Ordo, secundum quem in academia Leidensi Philosophia docebitur* erlassen, mit dem auch Heereboord konfrontiert ist, der sich aber für eine Harmonisierung von Aristotelismus und Cartesianismus einsetzt und damit wenigstens implizit Stellung zu den Vorwürfen der Unvereinbarkeit des cartesischen Denkens mit essentiellen Aspekten der Philosophie und Theologie der Zeit nimmt.

Die Auseinandersetzungen an der Universität Leiden datieren zwischen denen von Utrecht und Herborn, das heißt sie finden etwa 1644 bis 1648 statt, und sie sind vielleicht weniger spektakulär.⁷⁵ Und sie unterscheiden sich von diesen unter anderem darin, dass sie nicht zu einer vollständigen Blockade der cartesischen Philosophie führen, sondern dass von hier aus deren Integration in den universitären Lehrbetrieb ihren Anfang nimmt – trotz anfänglicher Lehrverbote.⁷⁶ Das hat möglicher Weise auch damit zu tun, dass Descartes selbst bereits 1630 Student der Mathematik in Leiden wird und bis 1643 in der Nähe der Stadt lebt, und dass, wie Dibon berichtet, in Leiden ein früher cartesischer Freundeskreis besteht, zu dem auch Hochschullehrer wie Heereboord und Abraham Heidanus gehören.⁷⁷ Sein philosophischer Synkretismus, der zur Etablierung der neuen cartesischen Philosophie in der Hochschullandschaft der Zeit einen signifikanten Beitrag leistet, lässt sich als Beleg und Beispiel für ein Descartes-Verständnis lesen, das die ‚neue‘ Philosophie eben nicht als unbotmäßige Neuerung deutet, sondern als weitere Spielart eines seit der aristotelischen Antike ungebrochenen Kontinuums philosophischer Suche, einer *philosophia perennis* also. Als solche beinhaltet sie keinerlei Risiko, weder philosophisch noch theologisch. Hierin unterscheidet sich Heereboord von einer Vielzahl seiner Zeitgenossen, auch wenn er nicht zum Kreis der dezidierten Cartesianer gehört, sondern weitgehend aristotelisch geprägt bleibt.

⁷⁴ Vgl. Schweitzer 1691.

⁷⁵ Vgl. Dibon 1993: 359.

⁷⁶ Vgl. Eberhardt 2018: 120.

⁷⁷ Vgl. Dibon 1993: 358; vgl. Eberhardt 2018: 83 und 86ff.;

3.1 Heereboord als Vermittler zwischen Aristotelismus und Cartesianismus⁷⁸

Da Descartes selbst durch seine eigenen Studien schon früh Kontakt zur Leidener Akademie hat, registriert er die dortigen Abläufe recht genau.⁷⁹ Heereboord setzt sich als Professor für Logik und Ethik intensiv für eine möglichst breite Basis der universitären philosophischen Lehre ein und integriert gegen den Widerstand einiger aristotelisch ausgerichteter Kollegen eine zunächst neutrale Beschäftigung mit der neuen Philosophie, bevor er schließlich cartesische Versatzstücke ausdrücklich in seine eigenen Lehre aufnimmt.

Ungeachtet der Frage, in welchem Maße wir Heereboord als Cartesianer auffassen können oder sollen, zeigt seine Einstellung eine hohe Achtung vor der *libertas philosophandi*, die er auch zum Gegenstand einer akademischen Rede macht,⁸⁰ und die eine neutrale Darstellung der konkurrierenden zeitgenössischen Ansätze der Philosophie erfordert. Diese Einstellung Heereboords dürfte im wesentlichen von seinem Lehrer Franz Burgersdijk geprägt sein, einem der Hauptvertreter des sogenannten *Offenen Aristotelismus*, der in seiner eigenen Philosophie bereits das Nebeneinander aristotelischer und nicht-aristotelischer Meinungen vorführt, und der übrigens auch zu den Lehrern von Voetius gehört hatte.

Die zunehmende Stützung naturphilosophischer Studien auf empirische Beobachtungen, wie sie im 17. Jahrhundert zu verzeichnen ist, geht in vielen Fällen mit einer Abwendung von metaphysischen Konsolidierungsunternehmungen einher. Das ist nicht nur bei denjenigen Autoren so, die sich ausdrücklich dem Cartesianismus zuwenden.⁸¹ Descartes' Annahme, dass die Ergebnisse seiner Philosophie nicht nur in einem pragmatischen Sinne als Arbeitshypothesen verlässlich sind, sondern dass sie darüber hinaus logisch verpflichtend sein müssen, setzt ihre Einbindung in einen festen Argumentationsrahmen voraus, dessen Teile so miteinander verknüpft sind, dass ihre jeweilige Gültigkeit wechselseitig voneinander

⁷⁸ Für das folgende vgl. Scheib 2011b.

⁷⁹ Vgl. Verbeek 1992. Der Cartesianismus findet in Leiden vergleichsweise frühen Einzug in die Universitätsphilosophie, obwohl dies, wie an anderen Akademien der reformierten Niederlande, kein problemloser Prozess ist. Die unterschiedliche Akzeptanz der *philosophia nova*, gegen die sich einflussreiche Professoren zuweilen heftig wehren (beispielsweise der Utrechter Gisbert Voetius, in Leiden vor allem die Theologen Revius und Triglandius und der schottische Philosoph Adam Stuart), dürfte indes neben philosophischen Überzeugungen in nicht weiter bestimmbarer Maße auch mit Universitätspolitik zu tun haben.

⁸⁰ Vgl. Scheib 2011.

⁸¹ Ich habe oben den stark empiristisch ausgerichteten, in Utrecht lehrenden Arnold Senguerd als Beispiel für einen Vertreter der zunehmend an Experimentalphysik orientierten peripatetischen Autoren erwähnt; vgl. Kap. 2.1, S. 33, Fn. [7].

abhängt. Vor dem Hintergrund dieses System-Konzeptes⁸² wird deutlich, dass die Akzeptanz der Annahme, beim *cogito* handele es sich um eine unmittelbare und unhintergehbare Einsicht von axiomatischem Charakter, für dessen Plausibilität ebenso unverzichtbar ist wie die Deutung der sogenannten Gottesbeweise (beziehungsweise genauer: des Argumentes der *Fünften Meditation*) als unbestreitbar gültige epistemische Instanzen, die unabhängig von jeder außerphilosophischen Überzeugung ihre epistemologische Validität besitzen. Beide, die *cogito*-Argumentation und das Gottesbeweisargument, sind damit notwendige (und, zumindest wenn die Ableitungsvorgänge korrekt verlaufen, auch hinreichende) Voraussetzungen für die Übernahme aller übrigen Aussagen des Descartesschen Systems – auch ihres Verzichts darauf, andere als von ihr definierte Felder zum Bereich wissenschaftlicher Rationalität zu rechnen; denn aus dem *cogito* als einer Einsicht, die eben aufgrund ihres axiomatischen Charakters exemplarisch für jede unumstößlich gewisse Erkenntnis ist, leitet sich das Kriterium ab, das Descartes in der *Dritten Meditation* formuliert, und das für die Bewertung der übrigen Systemteile ausschlaggebend ist.

Ob wir diesem Kriterium tatsächlich die systematische Leistungsfähigkeit zuerkennen, die Descartes ihm zuschreibt, und die er ihm zur Fundierung seiner Philosophie auch zuschreiben muss, ist an dieser Stelle nicht erheblich. Anhand einiger im zweiten Teil der Studie zu erörternder Argumente sollte gleichwohl deutlich werden, welches die Voraussetzungen sein könnten, unter denen zumindest der Vorwurf der Zirkularität zu entkräften ist, der von Autoren wie Antoine Arnauld gegen das Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit als Garant für die Richtigkeit philosophischer Positionen vorgebracht wird.

Sofern sich das *cogito* so als argumentativer Kern des Descartesschen Systems ausweist, setzt die Übernahme dieses Systems, in Umkehrung des eben genannten Argumentes, die Übernahme eben auch der *cogito*-Argumentation selbst voraus, und zwar in einer Weise, die dem Descartesschen Verständnis entspricht, wie es in den *Meditationes* zum Ausdruck kommt. Die Frage nach dem System-Anspruch bei frühen Descartes-Rezipienten fällt deshalb weitgehend zusammen mit der Frage nach deren Auffassung des *cogito* und der ‚Gottesbeweisargumente‘, die zur Sicherung oder eben Bereitstellung allgemeiner Gültigkeitskriterien dienen. Gerade Autoren, die eine Harmonisierung der aristotelischen und der cartesischen Philosophie anstreben, neigen dabei, wie angedeutet, naheliegender Weise zu einer Interpretation des *cogito* im Sinne aristotelischer Konzeptionen, mit denen es, wenn wir seine Fassung in den *Meditationes* ernst nehmen, eigentlich gar nicht kompatibel ist, weil sie es syllogistisch verstehen – und damit letztlich missverstehen.⁸³

⁸² Zur Frage nach der Angemessenheit des Systembegriffs vgl. Kap. II.I.2.2 der Studie.

⁸³ Vgl. hierzu unten Teil II, Abschn. 2, Kap. 4 der Studie.

Heereboord gilt bei all dem zwar als Protagonist bei der Einführung cartesischen Gedankengutes in den Lehrbetrieb der Leidener Universität⁸⁴ und ist damit auch in die Auseinandersetzungen verstrickt, die mit der dortigen allmählichen Descartes-Rezeption einhergehen;⁸⁵ seine uncartesische Sicht auf das *cogito* hat jedoch sicherlich ihren Anteil daran, dass ihm die Verschmelzung des neuen mit dem aristotelischen Denken möglich erscheint. Heereboords eigene Philosophie bildet dabei letztlich die universitäre Situation in Leiden mit all den Brüchen ab, die sich durch die eklektizistische Aufnahme wesentlicher Positionen der neuen, cartesischen Philosophie und ihrer gleichzeitigen Beibehaltung aristotelischer Grundannahmen ergibt. So zitiert er beispielsweise fast wörtlich den Gottesbeweis der *Dritten Meditation* und Descartes' dubitative Methodik mit dem Ergebnis des *cogito*, lehrt die Disparität von Körper und Geist und behauptet eine Inneität unserer Kenntnisse hierüber, behält jedoch gleichzeitig die Lehre von substantiellen Formen bei und spricht sich gegen eine Identifizierung von Materie und Ausgedehnthheit aus, woraus er einen physikalischen Atomismus ableitet.

Sein Verzicht darauf, sich eindeutig auf die Seite einer Philosophie zu stellen und sich gegen die andere auszusprechen, drückt sich in seiner Lehre der Vereinbarkeit beider aus, und er bemüht sich darum zu zeigen, dass die Verfahrensweisen des ursprünglich aristotelischen und des *neuen* Philosophierens in wesentlichen Punkten übereinstimmen: Aristotelische und cartesische Positionen können und sollen deshalb nebeneinander bestehen, weil beide die Resultate vergleichbarer philosophischer Vorgehensweisen sind. Sie gehen von einer richtig verfahrenen philosophischen Methodik aus, und ihre Ergebnisse werden als Modelle gewertet, die zwar nicht immer deckungsgleich sind, die sich aber aufgrund der gleichen zugrundeliegenden Verfahrensweise ineinander übersetzen lassen.

Dies setzt zum einen voraus, dass für die Beurteilung einer Philosophie deren Methode wichtiger ist als die von ihr zutage geförderten Ergebnisse. Zum anderen verlangt es die

⁸⁴ Vgl. Dibon 1993: 359ff.; vgl. auch Verbeek 1992: 34. Heereboords Vorreiterrolle wird in der Literatur fast einhellig gesehen. Ausnahmen bilden Bouillier 1868: I 270 und die sich auf ihn berufenden Autoren. Baillet nennt als weitere Befürworter einer Auseinandersetzung mit der *nouvelle philosophie* in Leiden Heidanus, Golius und Schooten; vgl. Baillet 1691: 267. Als Gegner treten vor allem die Theologen Revius und Triglandius sowie der Metaphysikprofessor Stuart auf.

⁸⁵ Die Details der universitätsinternen Streitigkeiten, die mit Heereboords Auseinandersetzung mit der *philosophia nova* einhergehen, sind in der Sekundärliteratur wiederholt dargestellt worden, zuletzt von McGahagan 1976: 217–269; Verbeek 1992: 34–51, Dibon 1993: 359–362, Albrecht 1994: 216–218, Israel 1995: 586, Van Bunge 1999: 304–306, Van Bunge 2001: 41–49, Goudriaan 2002, Otterspeer 2008: 373–376. Heereboord selbst berichtet von den Hauptereignissen in einer *Epistola ad Curatores* vom 12. Februar 1648. Sie wird von den Leidener Kuratoren zunächst unterdrückt (*supprimé*, AT V: 12), und Heereboord stellt sie später seinen *Meletemata Philosophica* als Einleitung voran. Der Brief gibt unter anderem Revius Anlass, 1650 die *Statera Philosophiae Cartesianae* zu veröffentlichen, in der er sich gegen Heereboords Befassung mit Descartes wendet, vgl. AT V: 12f. Teile des Schreibens sind in AT V: 12ff. abgedruckt.

Interpretation des aristotelischen Philosophierens im Sinne der cartesischen dubitativen Methodik sowie eine Relativierung der Gültigkeit jener Ergebnisse, die Descartes selbst mittels dieser Methode erzielt. Auf diese Weise gelingt es Heereboord, Descartes in den Lehrbetrieb und in seine eigene philosophischen Lehre zu integrieren, ohne Aristoteles' Autorität in Abrede stellen oder auch nur grundlegend kritisieren zu müssen. Schließlich erfordert es jedoch, alle philosophischen Positionen als optionale Modelle zu deuten, womit Heereboord dem zentralen Anspruch des Descartesschen Philosophierens widerspricht.

Ähnlich wie es beispielsweise Simon Foucher⁸⁶ tut, bemüht sich Heereboord so darum zu zeigen, dass die Descartessche Philosophie und Methodik Abbild einer natürlichen Verfahrensweise menschlichen Strebens nach Wissen ist, und dass sie daher keine Neuentwicklung im eigentlichen Sinne darstellen kann, weshalb sich signifikante und grundlegende Übereinstimmungen zwischen dem cartesischen und antikem Philosophieren feststellen lassen, die letztlich Spielarten eines konstanten wissenschaftlichen Grundmusters sind. Anders jedoch als Foucher, der diese Parallelen zwischen der neuen und der platonischen Philosophie zu sehen glaubt, weist Heereboord sie zwischen den epistemologischen Grundlagen der neuen und der aristotelischen Philosophie auf.

Konkret setzt Heereboords Integration cartesischen Denkens in den Leidener Lehrbetrieb mit einer Rezeption der dubitativen Methodik ein, die als zwingendes Erfordernis eines richtig verfahrenen Philosophierens dargestellt wird. Die übernommenen Positionen werden nicht als spezifisch ‚cartesisch‘ klassifiziert, sondern allgemein mit der *philosophia nova* gleichgesetzt, als deren Vertreter Descartes nur neben anderen genannt wird. Dass die Descartessche Methode mit der aristotelischen im wesentlichen übereinstimmt, ist, so Heereboord, indes nur von einigen wenigen peripatetischen Nachfolgern bemerkt und wirklich authentisch aufgegriffen worden. Heereboord geht damit über das Vorhaben einer *cartesianischen Scholastik* im Sinne Bohatecs hinaus, *die dubitative Methode des Cartesius von dem Vorwurf des Skeptizismus ... zu reinigen*⁸⁷ und damit schlagkräftig zu machen. Die Behauptung der inhaltlichen Konvergenz spezifisch cartesischer Konsequenzen aus der Methodik der *Meditationes* mit Aristoteles'

⁸⁶ Foucher ist hauptsächlich wegen seiner Korrespondenz mit Leibniz und wegen seiner Polemik gegen die Malebranchesche *Recherche de la vérité* bekannt, die er für eine Antwort auf seine eigene *Dissertation sur la recherche de la vérité* hält; (vgl. Rodis-Lewis 1993b: 774. Der vollständige Titel der Schrift lautet *Dissertation sur la recherche de la vérité, ou la philosophie des académiciens, où l'on réfute les préjugés des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec un examen particulier des sentiments de M. Descartes*, o. O. 1672; zu Varianten des Titels dieses verlorenen Werkes vgl. a. a. O.: 766. Dort auch die Auflistung der übrigen Titel Fouchers.) Der Text enthält neben einer ausführlichen Darstellung der antiken akademischen Philosophie auch eine Auseinandersetzung mit Descartes und den von ihm beeinflussten Autoren. Foucher spricht dabei nur pauschal von *Cartesianern*, ohne Differenzierungen vorzunehmen.

⁸⁷ Bohatec 1912: 103.

eigenen philosophischen Positionen geschieht dabei durch die Interpretation aristotelischer Lehrstücke im Sinne Descartes', nicht umgekehrt. Damit hebt Heereboord den Gegensatz Aristoteles / Descartes auf und ersetzt ihn durch die Gegenüberstellung von ‚Aristoteles und Descartes‘ auf der einen und ‚den Peripatetikern‘ auf der anderen Seite.

Für die Debatte um die Möglichkeit, die cartesische Philosophie mit den (thomasisch-)aristotelisch geprägten Vorgaben der Eucharistie-Thematik zu vereinbaren, wären Ansätze wie der Heereboords sicherlich systematisch interessant, vielleicht sogar gewinnbringend. Dieser Debatte kommt bekanntlich eine zentrale Bedeutung für die Rezipierbarkeit von Descartes in katholischen Ländern wie Frankreich zu. Die von scholastischen Philosophen durchdrungenen Festsetzungen, mit denen der Cartesianismus im Falle der Eucharistiethematik konfrontiert wird, sind freilich so weit von dem reformierten Heereboord entfernt, dass derartige thematische Verknüpfungen sich, vorsichtig gesagt, kaum anbieten dürften.⁸⁸

⁸⁸ Dass Descartes mit den Positionen der katholischen Scholastik gut vertraut ist, ist mittlerweile bekannt, ebenso dass der *Discours* auch auf außerkatholische Traditionen Bezug nimmt. Zu den Unterschieden zwischen katholisch und protestantisch/reformiert geprägten Philosophien gehört, stark vereinfachend gesprochen dass die Vertreter der frühen reformierten Schulphilosophien gerade der Niederlande sich in einem hohen Maße mit Ramus auseinandersetzen, dessen Orientierung an praktischer Umsetzbarkeit der Philosophie Einfluss auf den philosophischen Lehrbetrieb verschiedener Hochschulen hat, wie sich an den Vorlesungsverzeichnissen der Herborner Hohen Schule exemplarisch zeigen lässt (Zum Einfluss des Ramismus auf den Lehrbetrieb der Hohen Schule Herborn und zur Literatur betreffend den ramistischen Einfluss auf andere Hochschulen der Zeit vgl. vor allem G. Menk 1981: 203ff.), die beispielsweise im Sommersemester 1598 unter dem Motto: *Praxis non theoria studiorum est finis* (zitiert nach G. Menk, a. a. O.: 213 [60]) firmieren, was sich in den im Lehrbetrieb durchgeführten Übungen sichtbar niederschlägt. (Vgl. ebd.)

Für den reformierten und entsprechend ideengeschichtlich sozialisierten Heereboord sind die protestantischen Schulphilosophien nicht zuletzt deshalb von besonderem Interesse, weil aristotelico-cartesische Positionen, wie er sie vertritt, überwiegend vom protestantischen Aristotelismus ausgehen und von ihm aus eine Descartes-Rezeption anstreben. Die katholische Scholastik besitzt indes – trotz inhaltlich divergierender Strömungen – zumindest im Hinblick auf die Befassung mit Aristoteles beziehungsweise der peripatetischen Philosophie ein hohes Maß an Kontinuität. Dies wird im Kontext der Gegenreformation durch die von Papst Pius V. erlassene Deklaration Thomas' zum Kirchenlehrer noch bestärkt, wenn auch die akademische Bedeutung des Ordens der Dominikaner gegenüber dem zunehmenden Einfluss der Jesuiten auf den Lehrbetrieb allmählich geringer wird. (Zur weiteren Entwicklung des Aristotelismus im Katholizismus vgl. z. B. Gumposch 1967: 144ff.) Aristoteles ist auch dann gegenwärtig, wenn von jesuitischer Seite eine methodische Veränderung in der Auseinandersetzung mit seiner Philosophie eintritt, sofern mit Suarez neben der im Thomismus üblichen Kommentarliteratur das eigenständige Metaphysikbuch auftritt, das gleichwohl ebenfalls eng an Aristoteles angelehnt ist und diesen als philosophische Autorität schlechthin ansieht. Die Hochschätzung des Aristoteles gilt, von dem veränderten Umgang mit der Metaphysik unbeeindruckt, auch für die Bereiche der Logik, Naturphilosophie und Ethik und bleibt auch im 17. Jahrhundert bestimmend. (Vgl. Gumposch 1967: 144ff.) Das im 18. Jahrhundert entstandene und im jesuitischen Unterricht weit verbreitete Lehrbuch von Horvath beispielsweise belegt die ungebrochene Bindung an Aristoteles noch deutlich später. (Vgl. Horvath 1778: v. a. 131ff.) Für die

3.2 Die Aufnahme des Cartesianismus

Heereboord hat seit 1641 in Leiden eine Logik- und ab 1645 zusätzlich eine Ethikprofessur inne.⁸⁹ Er gehört der Professorenkommission an, die im August 1641⁹⁰ im Auftrag der Leidener Akademie einen *Ordo, secundum quem in Academia Leidensi Philosophia docebitur* erlässt.⁹¹ Dieser soll die nach Burgersdijks Tod in Desorganisation geratene Philosophieausbildung an der Leidener Universität reformieren⁹² und legt fest, welche Texte für die philosophischen Unterrichtsveranstaltungen verbindlich sind.⁹³ Im wesentlichen schreibt er vor, im universitären Philosophieunterricht *Aristoteles per Aristotelem et ex antiquis, praesertim Graecis interpretibus* zu erklären.⁹⁴ Hierzu wird eine Liste verbindlicher Texte aus den Bereichen Logik, Physik und Ethik aufgestellt, die eine peripatetische *philosophia recepta* konstituiert. Metaphysik wird als Lehrgegenstand nicht erwähnt.⁹⁵

Neuscholastik des frühen 20. Jahrhunderts wird die enge Bindung an Aristoteles beispielsweise bei dem Dominikaner Michelitsch deutlich, der in seiner Erkenntnislehre Aristoteles nicht nur als Bezugsautor von Thomas behandelt, sondern ihm in philosophischen Fragen eindeutig den Vorrang vor diesem einräumt; vgl. Michelitsch 1910: bes. 106ff. u. 136ff.

Bei den protestantischen Schulphilosophien ist die Lage anders, weil und sofern die Reformation einen Bruch in der Auseinandersetzung mit Aristoteles nach sich zieht. Hierfür ist vor allem Luthers Ablehnung der aristotelischen Philosophie verantwortlich, aber durch Melanchthons Vermittlung kann auch im Protestantismus des 16. Jahrhunderts *von einem gänzlichen Abkommen [von] der aristotelischen Philosophie nicht die Rede sein.* (Gumpoisch 1967: 3.)

⁸⁹ Seit 1620 hat Heereboords Lehrer Burgersdijk den Leidener Philosophieunterricht bestimmt. Ab 1629 lehrt J. Bodecher Benning (1606–42) Ethik und übernimmt nach dem Tode Burgersdijks dessen Lehrstuhl für Naturphilosophie, den er 1638 mit seinem Weggang nach Westindien abgibt. Nach Burgersdijks Tod erhält außerdem der frühere französische Jesuit François Du Ban (1592–1643) den Lehrstuhl für Physik. Nach dessen Tod gehen einige von dessen Lehraufgaben auf Heereboord über; später wird allerdings trotz Heereboords Bewerbung der schottische Philosoph Adam Stuart (1591–1654) für Metaphysik und Physik berufen (vgl. Ruestow 1973: 37 und Verbeek 1992: 34ff.), *qui ne voulait rien entendre aux idées nouvelles* (Kommentarteil der AT-Ausgabe, AT IV: 632) Ruestow nennt als Berufungsdatum Stuarts 1645, der Kommentar zur AT-Ausgabe hingegen, übereinstimmend mit Heereboords eigener Darstellung in der *Epistola* (10 b), 1644.

⁹⁰ Ruestow und Bohatec (1912: 149) nennen dieses Datum, Verbeek (1992: 36) abweichend davon den 13. August 1642, beruft sich aber hierbei auf Molhuysen und Bohatec.

⁹¹ Vgl. Ruestow 1973: 38.

⁹² Vgl. Verbeek 1992: 36.

⁹³ Der Text des *Ordo* ist im Anhang von Bohatec 1912: 149ff. abgedruckt.

⁹⁴ *Ordo* = Bohatec 1912: 149.

⁹⁵ Heereboord zögert als einziges Kommissionsmitglied, die *unqualified confirmation of Aristotle in all branches of philosophy*, als die Ruestow den *Ordo* beurteilt (Vgl. Ruestow 1973: 38.), zu unterzeichnen. Das ist allerdings nicht als frühes Votum für Descartes zu verstehen; Verbeek hat daran erinnert, dass Heereboord zur Zeit des Leidener *Ordo cannot have known very much about Descartes, who had not even published his Meditations* (Verbeek 1992: 35.), und Cohen sieht Heereboords

Theo Verbeek verweist auf Quellen wie Bacon und Ramus, die zu diesem frühen Zeitpunkt für den Leidener Professor von Bedeutung sind,⁹⁶ und die durch die erzwungene Konzentration auf Aristoteles und einen ‚orthodoxen‘ Aristotelismus in den Hintergrund gedrängt zu werden drohen. Heereboords Zurückhaltung gegenüber der im *Ordo* verfügten und in den folgenden Jahren immer wieder verschärften Fokussierung der Leidener Lehre auf den Aristotelismus ist deshalb in erster Linie in dem Bemühen zu sehen, die Freiheit des Philosophierens nicht durch die übertriebene Einengung auf die peripatetische Lehrmeinung zu gefährden. Gegen eine solche Festlegung auf peripatetische Positionen reagiert Heereboord, der als Vizepräsident des *Statencollege* auch für den Unterricht der Theologiestudenten Verantwortung trägt⁹⁷ unter anderem mit einer theologischen Aristoteles-Kritik,⁹⁸ auf die ich im weiteren nicht eingehe.

Heereboord hat, so urteilt Verbeek im Anschluss an Philip Christiaan Molhuysen, den von seinen Leidener Kommissionskollegen im *Ordo* festgelegten Kurs nicht als uneingeschränkt verbindlich aufgefasst,⁹⁹ denn seine Lehrveranstaltungen im Bereich Logik sind nach wie vor unabhängig von den dort formulierten Vorgaben eingerichtet. Das scheint zunächst auch gutzugehen, solange Heereboord sich darauf beschränkt, *to teach logic in his own way, which, being short and practical, conformed to the curators desires*.¹⁰⁰ Zu dieser Zeit vertritt er Lehrmeinungen, die mit der verlangten *philosophia recepta* durchaus konform und deshalb nicht anstößig sind.

Ab dem Jahre 1644 beginnt Heereboord jedoch damit, in seinen Disputationen auch cartesische Lehrstücke zu diskutieren beziehungsweise von seinen Studenten diskutieren zu lassen.¹⁰¹ Verbeek deutet dies als endgültige Hinwendung zu Descartes.¹⁰² Die in den frühen einschlägigen Disputationen¹⁰³ besprochene cartesische Methode des Zweifels ruft die Kritik sowohl des Metaphysikers Adam Stuart als auch des Theologen Jacob Triglandius hervor, und es dürften nicht zuletzt die hieraus resultierenden Streitigkeiten sein, die schließlich zu dem Eklat führen,

Zurückhaltung durch dessen Status als Extraordinarius, das bedeutet also durch taktische Vorsicht, begründet. (Vgl. Cohen 1976: 653.)

⁹⁶ Vgl. Verbeek 1992: 35; Thijssen-Schoute hat darüber hinaus an Heereboords Beschäftigung mit Pierre Gassend erinnert, auf die ja bereits Baillet eingeht; vgl. Thijssen-Schoute 1954: 62 und 62[2].

⁹⁷ Vgl. P. Dibon 1993: 55.

⁹⁸ Vgl. die von Verbeek übersetzten Belegstellen, Verbeek 1992: 35.

⁹⁹ Vgl. Verbeek 1992: 36.

¹⁰⁰ Verbeek 1992: 36.

¹⁰¹ Vgl. Verbeek 1992: 37.

¹⁰² Vgl. Verbeek, ebd.; vgl. aber die abweichende Annahme McGahagans, der diese Hinwendung erst 1643 sieht, vgl. McGahagan 1976: 231; vgl. Beck 2007: 73.

¹⁰³ Es handelt sich um Thesen *contra Cartesium* und *pro Cartesio*, die mir nicht vorliegen.

über den Heereboord selbst in der *Epistola ad Curatores* berichtet. Er besteht in der Unterbrechung einer Verleihung der Magisterwürde am 18. September 1646 durch Triglandius, der in der cartesischen Methode des Zweifels, die Gegenstand der Magisterdisputation ist, eine Gefahr für Wissenschaft und Glauben sieht.¹⁰⁴

Am 17. Januar 1647 versucht Heereboord seine Position in einer Rede *De libertate philosophandi* klarzustellen.¹⁰⁵ Am 20. Mai 1647 ergeht jedoch ein Dekret der Kuratoren des Leidener Kollegs, in dem den Professoren verboten wird, Descartes' Namen oder Lehre zu nennen, unabhängig davon, ob ablehnend oder befürwortend. Michael Albrecht erwähnt, dass eine Woche nach dem Erlass Heereboords Gehalt *drastisch erhöht* wird,¹⁰⁶ wohl um ihn mit dieser Regelung zu versöhnen. Das ändert jedoch nichts an seinem Interesse, die Freiheit des Philosophierens weiterhin aufrechtzuerhalten. Er stellt in der 1654 veröffentlichten *Philosophia naturalis* den peripatetischen naturphilosophischen Ansätzen die Positionen der *philosophia nova* gegenüber, die er nicht nur durch Descartes selbst, sondern auch durch Claude Bérigard und Regius vertreten sieht. Die neuen Lehrmeinungen werden hier aber nur *referiert*, ein Votum für oder gegen sie ist hier nicht zu finden.

In einer *Pneumatica* greift Heereboord ausdrücklich Einzelpositionen aus der Descartes'schen Philosophie auf, indem er unter anderem den Gottesbeweis der *Dritten Meditation* paraphrasiert, und fügt sie in eine Lehre von den reinen Geistern ein, die ansonsten gänzlich uncartesisch ist.¹⁰⁷

Ab wann Heereboord Kenntnis von der Descartesschen Philosophie besitzt, ist nicht mit Sicherheit festzustellen.¹⁰⁸ Es ist aber davon auszugehen, dass er bereits vor 1644 mit den grundlegenden Annahmen der Descartesschen Philosophie vertraut ist. Heereboords Korrespondenz,

¹⁰⁴ Vgl. *Epistola ad Curatores*: 12 b; vgl. Dibon 1993: 359.

¹⁰⁵ Vgl. Scheib 2011.

¹⁰⁶ Vgl. Albrecht 1994: 217.

¹⁰⁷ Die Streitigkeiten innerhalb der Universität weiten sich aus, bis es in einer von Stuart präsierten Disputation zum oben erwähnten Handgemenge kommt, was für Stuart zum Entzug der Lehrerlaubnis der Metaphysik und für Heereboord zu der Ermahnung führt, künftig keine metaphysischen Fragestellungen mehr zu diskutieren und seine Lehrveranstaltungen auf die Bereiche der Logik und Ethik zu beschränken. (vgl. Dibon 1993: 361) Der Kommentar der AT-Ausgabe gibt den weiteren Verlauf des Streits detailliert wieder, der im wesentlichen darin besteht, dass die zerstrittenen Professoren in den von ihnen präsierten Disputationen Korollarien diskutieren lassen, in denen die vom jeweiligen Gegner vertretenen Positionen in Frage gestellt werden. (vgl. AT IV 632ff.)

¹⁰⁸ G. Cohen nimmt an, es sei der ehemalige französische Jesuit François Du Ban, der Heereboord für den Cartesianismus interessiert; vgl. Cohen 1921: 336f. u. 653. Du Ban, den Heereboord mehrfach nennt, ist einer der Lehrer Descartes' in La Flèche, bevor er zum Protestantismus konvertiert und in die Niederlande geht; vgl. a. a. O.: 335. Ruestow wendet gegen Cohens Vermutung ein, dass für eine entsprechende Ausrichtung Du Bans keine Hinweise vorlägen; vgl. Ruestow 1973: 37.

die nur sehr bruchstückhaft ediert vorliegt, lässt hierzu einige Schlüsse zu.¹⁰⁹ So berichtet Heereboord in seinem Schreiben an den Dordrechter Andreas Colvius vom 8. April 1642,¹¹⁰ er sei von Adolph Vorstius darüber informiert worden, dass Descartes einen Traktat *de homine* verfertigt hat, in dem er die Theorie von der Unbelebtheit tierischer und pflanzlicher Organismen vertritt.¹¹¹ Auch über Descartes' ursprünglich lebhaftes, mittlerweile aber geschwundenes Interesse an Eustachius a Sancto Paulo¹¹² ist Heereboord informiert.¹¹³

Unvollständig sind unsere Informationen darüber, wieviel Descartes selbst von Heereboord weiß. Descartes hält sich mehrfach in Leiden auf, und er immatrikuliert sich dort 1630, nachdem er 1629 in Franeker eingeschrieben war. Wie Gustave Cohen urteilt, ist *toute son existence, de 1629 à 1649, c'est-à-dire pendant ses années de production, ... étroitement mêlée à celle des universités hollandaises, où il recrute des disciples à la philosophie nouvelle, et parmi les maîtres et parmi les élèves*¹¹⁴. Ob er in Leiden die persönliche Bekanntschaft Heereboords macht, ist nicht zu entscheiden. Ein sehr knapper Brief Descartes' an Heereboord vom 19. April 1647 lässt aufgrund der eher unpersönlichen Anrede vermuten, dass die beiden sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht begegnet sind. Descartes fragt hier nach den Missverständnissen, die zur Unterstellung des Pelagianismus durch seine Leidener Gegner geführt haben.¹¹⁵ Descartes schreibt im Mai 1647 zwei Briefe an die Leidener Kuratoren.¹¹⁶ Im ersten Schreiben nennt er wiederholt Heereboord und beschreibt dessen Rolle bei den universitären Auseinandersetzungen um die Disputationen, in denen cartesische Gedanken diskutiert werden.

¹⁰⁹ Bislang hatte ich keine Gelegenheit, die in Leiden aufbewahrten Manuskripte von Heereboords Briefwechsel einzusehen. Ich beschränke mich deshalb auf die Auswertung der Informationen, die sich aus den wenigen gedruckten Quellen ziehen lassen.

¹¹⁰ Der Brief, ebenfalls als Manuskript in Leiden vorhanden, ist in der AT-Ausgabe in Bd. VIII-2: 196f. abgedruckt.

¹¹¹ *Intelligi de Cl. D. Vorstio ... penes Nob. D. Cartesium esse tractatum quendam de homine jam confectum, in quo thesin istam adstruat, quòd omnia animalia, praeter hominem, ceu automata sint*; AT VIII-2: 196.

¹¹² Heereboord ist zumindest von dem ursprünglichen Interesse Descartes' an Eustachius und dessen späterem Abflauen unterrichtet.

¹¹³ ... *praeterea eum jam adornare, aut adornasse, totius quadripartitae philosophiae Eustachii à Sancto Paulo monachi refutationem*, AT VIII-2: 196.

¹¹⁴ Cohen 1921: 9.

¹¹⁵ Descartes berichtet, man unterstelle ihm, dass für ihn die Idee der menschlichen Freiheit bedeutender sei als die Idee Gottes; vgl. AT IV: 632 [2–3]. Der Kommentar der AT-Ausgabe nennt die Titel und Termine der theologischen Disputationen, in denen der Blasphemie-Vorwurf gegen Descartes diskutiert wird; vgl. AT IV: 631 [a] und 632 [a]. Heereboord tritt diesem Vorwurf unter anderem in der *Epistola* entgegen.

¹¹⁶ AT V: 2–12 und 23.

Heereboords Vertrautheit mit den Schriften Gassendis, die auch Adrien Baillet erwähnt, zeigt sich in seinem Brief an Gassendi vom 25. Februar 1644. Heereboord wendet sich hier an Gassendi um ihm seine Bewunderung mitzuteilen. Diese gilt besonders Gassendis Aristoteles-Kritik, die dessen Hochschätzung der Freiheit des Philosophierens dokumentiere. Außerdem erwähnt Heereboord neben anderen Texten Gassendis, dessen Einwände gegen die Descartesschen *Meditationes*, die er als moderat, detailliert und scharfsinnig preist.¹¹⁷

Heereboords Auseinandersetzung mit Descartes findet, so lässt sich insgesamt urteilen, vor dem Hintergrund einer programmatisch begründeten Offenheit gegenüber unterschiedlichen Strömungen des Philosophierens statt. Im Zentrum seines Interesses steht das Bemühen um die Erhaltung der *Libertas Philosophandi*.¹¹⁸ Im Zusammenhang mit den oben angedeuteten Ereignissen versteht sich dieses Bemühen im wesentlichen als Kritik an der verordneten Treue zum aristotelischen Textkorpus, wie sie im Leidener *Ordo* ihren Ausdruck findet. Inhaltlich geht sie jedoch bald mit einem wachsenden Interesse an der neuen Philosophie einher, als deren Vertreter Descartes gewürdigt wird.

1650 gibt Heereboord die *Meletemata philosophica* heraus, eine Textsammlung, die philosophische Lehrtexte, Disputationen, akademische Reden und Polemiken umfasst. Sie stammen teils aus der frühen Phase seiner Leidener Lehrtätigkeit und teils aus dem Umkreis der oben skizzierten dortigen Auseinandersetzungen.¹¹⁹ Diese Sammlung dokumentiert den Stand seiner akademischen Lehre und es ist anzunehmen, dass Heereboord mit ihr auch den *Status quo* seiner eigenen denkerischen Auseinandersetzung mit Descartes wiedergeben möchte. Die Texte umfassen einen breiten philosophischen Bereich und lassen so eine Bestandsaufnahme der von ihm diskutierten Themen zu. Die Einleitung bildet der Brief an die Kuratoren der

¹¹⁷ *Subibit haud-dubiè animum tuum admiratio, quod ego de facie pariter ac nomine tibi ignotus hasce ad te dem litteras: sed enim ita facere impulit affectus, quo te iam multos annos prosequor: Ex quo enim tuas in Aristotelem Exercitationes Paradoxas vidi ac legi, coepi vnice te & libertatem in philosophando tuam adamare: cui amori & affectui in te meo incrementum dedit lectio tuae exercitationis in Fluddum, & dissertationis de Mercurio in Sole viso: at postquam incidi in tuum, de apparente Solis magnitudine & de motu impresso à motore translato, tractatum, & nuperrimè in dubitationes tuas & instantias aduersus magni Viri Renati des Cartes Metaphysicas meditationes ibique deprehendi, tantà modestià, tam facili & leui stylo, tam dextrâ analysi, ac tanto iudicio concinnatum omnium sectionum ac punctorum examen, ita me Deus amet, vt ego totus fui abreptus, tui amore atque admiratione.* Der Brief ist in Petrus Gassendis *Opera Omnia* (Lyon 1658), Bd. VI: 465, vollständig und in der *Correspondance du P. Marin Mersenne Religieux Minime* (Paris 1977), Bd. XIII: 27, zum Teil abgedruckt.

¹¹⁸ Heereboord erwähnt die akademische Rede *De Libertate Philosophandi* vom 17. Januar 1647 in der *Epistola* (13 a) und gibt einige ihrer Grundgedanken wieder. In den *Meletemata* ist außerdem eine Disputation *Pro Libertate Philosophandi* abgedruckt (367ff.).

¹¹⁹ Zur Aufnahme unterschiedlicher Texte innerhalb der verschiedenen Auflagen vgl. Dibon 1993: 79.

Leidener Akademie¹²⁰ von 1648, in dem unter anderem auch Gedanken aufgegriffen werden, die Heereboord bereits in seiner Antrittsvorlesung von 1641 vertritt, in der er verschiedene historische Spielarten des Philosophierens einander gegenüberstellt.¹²¹

3.3 Annäherung an Descartes

Heereboords Annäherung an Descartes geschieht vor dem Hintergrund der Kritik an der Verfahrensweise der *textualen* Philosophie. Sie findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Rezeption der dubitativen Methode, erstreckt sich aber auch auf die Übernahme typisch cartesischer Lehrstücke.

Die *Epistola* datiert zwar deutlich nach Heereboords Bekanntschaft mit Decartes' Philosophie, aber die für die Methodenfrage relevanten Passus beziehen sich auf ältere Texte, die Heereboord hier nur referiert. Er nennt als ersten Punkt in seiner Diskussion des Methodenproblems die Sammlung einiger metaphysischer Korollarien, die der Respondent der Disputation De Angelis von 1644, Andreas du Pre, den von ihm zu vertretenden Thesen hinzufügt. In diesen Korollarien werden Grundzüge einer Methodenlehre referiert und als Erfordernis der philosophischen Suche nach Wahrheit dargestellt, die im wesentlichen mit dem im *Methodendiskurs* geforderten und in den *Meditationes* umgesetzten Verfahren übereinstimmt: (i) Die Auflösung aller Vorurteile ist eine notwendige Voraussetzung bei der Suche nach Wahrheit.¹²² (ii) Ohne Kenntnis (*cognitio*) der Seele und Gottes ist keine sichere Kenntnis der Wahrheit möglich.¹²³ (iii) All das ist wahr, was wir klar und deutlich erkennen.¹²⁴ (iv) Ursache unserer Irrtümer ist unser Wille, der sich weiter auszudehnen sucht als unser Intellekt und sich damit oft auch auf das erstreckt, was der Intellekt nicht mehr klar erkennt.¹²⁵ Nach Heereboords An-

¹²⁰ *Adriani Heereboord, ad Nobiliß. Ampliße. Spectatiße. Dominos, Acad. Lugd. Batav. Curatores, Epistola.*

¹²¹ Sie trägt den Titel *De varia, vario tempore & variis usitata, ac vera tandem philosophandi ratione*. Der Originaltext ist nicht überliefert (vgl. Verbeek 1992: 114 [11]), Heereboord gibt aber die Grundgedanken in der *Epistola ad Curatores* (1ff.) wieder: *Orationem tunc habitam publicae luci exposui: ejus summam nunc fisto; Epistola ad Curatores: 1b.*

¹²² *Omnium praejudicorum eversio est necessaria ad veritatem indagandam. Epistola: 10 b.*

¹²³ *Sine cognitione Animae & Dei nulla datur certa Veritatis cognitio; ebd.*

¹²⁴ *Illud omne est verum, quod clare & distincte percipimus; ebd.*

¹²⁵ *Causa errorum est voluntas, quae, cum latius pateat quam intellectus, saepe se extendit ad ea, quae intellectus non clare percipit; ebd.* Daneben findet sich noch ein Korollar, das die Annahme der menschlichen Freiheit gegen die göttlicher Eingriffe und die eines Determinismus verteidigt: *Neque concursus divinus, neque voluntatis necessitas, libertatem evertit; imo magis auget & corroborat; ebd.* Diese Formulierung dürfte zu denjenigen Punkten gehören, die in Leiden zu Vorwürfen gegen Descartes wegen Pelagianismus-Verdachts führen.

gaben stammen diese Korollarien nicht von ihm selbst.¹²⁶ Drei Jahre später stellt Heereboord in seiner Rede *De Libertate Philosophandi* selbst die Forderung nach einem methodischen Verfahren, das bei der Zerstörung von Vorurteilen ansetzt und so zu einer Befreiung des Geistes von vorgeformten Irrtümern führt.¹²⁷

Die Terminologie erinnert hier aber weniger an Descartes, als vielmehr an Bacons ältere Idolenlehre. Der Geist wird als etwas beschrieben, das nach der Reinigung von Idolen leer ist. Diese Interpretation würde keine besondere Nähe zur Descartesschen Theorie bedeuten, ihr wird aber durch einen zweiten Text widersprochen, den Heereboord ebenfalls in seine *Epistola* einfügt. Es handelt sich um die Disputation *De Notitia Dei Naturali*, die 1643 erstmals gehalten und 1647 wiederholt wird. Unter Bezugnahme auf Burgersdijk wird dort erläutert, dass unser Intellekt solange als *tabula rasa* anzusehen sei, so lange er die in ihm ruhenden einfachen Denkinhalte nicht aktuell wahrnimmt.¹²⁸ Was mit den einfachen Denkinhalten gemeint ist, wird nicht im einzelnen erklärt. Aber der Text der Disputation, die im Jahre der akademischen Rede, aus der die baconisch anmutenden Formulierungen stammen, wiederholt wird, lässt zumindest eine nicht-empiristische Deutung zu. Zumindest einige Jahre später spricht sich Heereboord dezidiert für eine solche nicht-empiristische Wissenschaftsposition aus, und durch die Hinzufügung der Interpretationshilfe, die ihm die Disputation *De Notitia Dei naturali* gibt, ist es nicht erforderlich, die Formulierungen der Rede *De Libertate Philosophandi* zu verändern; denn sie betonen die Notwendigkeit der Reinigung des Geistes von Vorurteilen und Irrtümern, um die es Heereboord an dieser Stelle geht, und lassen gleichzeitig eine Deutung zu, die zum Zeitpunkt ihres Entstehens Heereboord nicht nachgewiesen werden kann, die aber zumindest seinem Standpunkt zum Zeitpunkt der Herausgabe der *Meletemata* zu entsprechen scheint.

Dem Vorwurf des Theologen Trigland, der das Korollar einer Magisterdisputation vom 14. Oktober 1646 (*Dubitatio indubitatae Philosophiae initium est*)¹²⁹ für gefährlich, neu und gegen Aristoteles gerichtet hält und fürchtet, es führe zum Skeptizismus und infiziere damit auch die Theologie,¹³⁰ weil es deren Geltungsgrad in Frage stelle, entgegnet Heereboord, der

¹²⁶ Vor der Zitierung der Korollarien schreibt Heereboord in der *Epistola* von der Disputation, *cui Respondens, juvenis doctissimus, & summae spei, si superstes in vivis extisset, D. Andreas Du Pre, subjuxit haec Corollaria Metaphysica*; ebd.

¹²⁷ ... fortiter excutiendum docui, renunciandum esse omnibus mentium nostrarum idolis, eradicandas esse opiniones praeconceptas, tollenda omnia praejudicia, & animum ad Philosophiam esse adferendum, qualis est infantis in quo nihil pictum est at fictum aut scriptum actu, sed quidvis, fingi, pingi, scribi in eo potest; *Epistola*: 13 a.

¹²⁸ Nam ante rationis usum mens hominis, neque propositiones comprehendit, neque terminos simplices apprehendit, veritatem proinde ac falsitatem nullius propositionis actu cognoscit. *Epistola*: 24 a.

¹²⁹ *Epistola*: 12 b

¹³⁰ Heereboord beschreibt Triglands Auftritt bei der Feier zur Verleihung der Magisterwürde an den Respondenten ausführlich: *Ait, voce grandi, vultu gravi, se mirari, quod tales theses & sub praesidio*

methodische Zweifel sei weder neu, noch aristotelisch. Diese auch für die Einschätzung der spezifischen cartesianischen Methodik aussagekräftige Bemerkung findet sich in Heereboords Darstellung der Leidener Ereignisse zwar eher an untergeordneter Stelle, ist aber für die Beurteilung seiner Auffassungen von einiger Bedeutung; denn sie zeigt, dass Heereboord auch hier nicht von einem *Gegensatz* zwischen aristotelischen und cartesianischen Konzeptionen ausgeht. Er nennt als Beweis die Namen einiger Aristoteliker unterschiedlicher Zeiten, die sich alle der genannten Methode bedient hätten.¹³¹ Eine detaillierte Darlegung, auf welche Weise der methodische Zweifel bei diesen Autoren auftritt, unterbleibt. Das Bemühen um den Aufweis, dass der methodische Zweifel ein erkenntnistheoretisches Instrument ist, das sowohl bei Aristoteles selbst als auch bei wichtigen Aristotelikern in ganz ähnlicher Weise zu finden ist, entspricht jedoch dem Programm einer *cartesianischen Scholastik*, wie sie bereits Bohatec charakterisiert hat. Descartes wird hier wie an andere Stelle nur unter anderen Vertretern der neuen Philosophie genannt, die so nicht in erster Linie mit ihm in Verbindung gebracht wird. Heereboord erklärt, die in Frage stehenden Korollarien seien *ex Keplero, Bassone, Verulamio, Campanella, Sperlingero, Cartesio, aliisque posita*.¹³²

Der Hinweis auf die Kompatibilität der Methode des Bezweifelns auch als gewiss geltender Annahmen mit peripatetischen Auffassungen weist darauf hin, dass Heereboord die Positionen, die in den Korollarien vertreten werden, tatsächlich nicht als spezifisch cartesianisch einschätzt, zumal sie der peripatetischen Philosophie nicht entgegengesetzt sind. Descartes ist hier ein Autor unter anderen, die zur Reetablierung einer Methode beitragen, die dem Aristotelismus seit Beginn eigen ist. Die Philosophie Descartes' ist somit keine Gegenposition zu Aristoteles. Sie ist die Mahnung an Aspekte des Aristotelismus, die in der textualen Philosophie zu kurz kommen, und eine wie auch immer geartete Gefahr kann von ihr nicht ausgehen.

Der Schluss für den akademischen Betrieb, den Heereboord aus seiner methodischen Forderung zieht, besteht demnach darin, dass eine systematisch verfahrenende Philosophie einer

*& sine praesidio ventilarentur: esse illas periculosas, novas, & contra Aristotelem: Viam sternere ad scepticismum: easdem dubitationes ex Philosophia transferri in theologiam: Studiosos dubitare sic de rebus omnibus, de se, de deo, &c. Plura ipse id genus retulit, quae non refero (nec enim necesse est). Epistola: 12 b. Der Vorwurf Triglands richtet sich zunächst gegen den Promotor des Respondenten, den Mathematiker Jacob Golius, den Baillet wie Heereboord als Vorkämpfer für Descartes ansieht, zugleich aber auch gegen Heereboord selbst, weil dieser bereits in einer Disputation vom Juli 1645 ein fast gleichlautendes Korollar verteidigen ließ: *Ipse dubitandi actus firmissimum indubitantis est Philosophiae principium*.; ebd.*

¹³¹ Heereboord nennt als griechischen Vertreter einer entsprechend verfahrenenden Methode unter den Aristotelikern Alexander v. Aphrodisias, als arabischen Vertreter Averroes, sowie Thomas und Scotus für die Lateiner und für die Neueren Fonseca, Scaynus und du Vallius; vgl. *Epistola*: 13 a.

¹³² *Epistola*: 11.

nur exegetisch an Aristoteles orientierten vorzuziehen ist,¹³³ weil sie dem Prinzip des Philosophierens mehr entspricht als die bloße Antiken-Exegese, ohne dass die Auseinandersetzung mit Aristoteles hierdurch ihre systematische Relevanz verlieren würde. Heereboord empfiehlt daher zwar, beim systematischen Philosophieren einzusetzen, sieht danach aber den Übergang auch zur Behandlung peripatetischer Texte vor, bevor die neue Philosophie behandelt wird.¹³⁴

3.4 Eine aristotelische Philosophie-Konzeption: die Disputation vom 30. März 1643

Eine vergleichsweise ausführliche Erörterung Heereboords zu Begriff und Aufgabe der Philosophie datiert aus dem Jahre 1643. Es handelt sich um eine Disputation, die am 30. März in Leiden unter dem Vorsitz Heereboords stattfindet.¹³⁵ Der Titel lautet: *De Philosophia & speciatim Naturali*.¹³⁶ Aristoteles wird im *Praeloquium* und in mehreren Thesen wiederholt als Bezugsautor genannt. Dabei stehen die *Zweiten Analytiken* (Buch I) und die *Ethik* (Buch VI) im Vordergrund. Als Autoritäten gelten, neben Aristoteles selbst als, auch aristotelische Schulautoren, die *Peripatetici*, ohne dass dieser Begriff an dieser Stelle näher spezifiziert und eingegrenzt würde.

Philosophie dient dem Menschen zur Erkenntnis seiner selbst und Gottes, so die augustinish motiviert klingende, grundlegende Bestimmung im *Praeloquium*. Während der Mensch auch *a priori* erkannt werden kann, ist Gott für uns nur *a posteriori* erkennbar. Im Erkennen beider liegen *voluptas & felicitas* des Philosophierenden, und durch sie ist die *Philosophia ... digna per se*.¹³⁷ Philosophie hat also neben ihrer Funktion als Hilfswissenschaft für die drei übergeordneten Fakultäten Theologie, Recht und Medizin¹³⁸ einen Eigenwert, sofern sie der Selbst- und Gotteserkenntnis dient.

¹³³ *Prior* [= *philosophia systematica*, d. h. 'quando vestigia ordinati systematis premuntur'; A.S.] *praeferenda mihi videtur posteriori* [= *philosophia textualis*, d. h. 'quando textus solus tractatur Aristotelicus'; A.S.], *salvo meliori iudicio*. *Epistola*: 7 b.

¹³⁴ *Ordinem quod spectat Philosophandi, a Systemate, Philosophiae studioso est incipiendum; Inde ad Quaestiones transeundum, in Textu Aristotelis desinendum; ex tota Philosophia Vetus atque Aristotelica prius est tenenda, antequam ad novam hujus vel illius recentioris accedatur*. *Consilium = Meletemata*: 27 a.

¹³⁵ Respondent ist Guilielmus Panterus, über den mir nichts weiteres bekannt ist.

¹³⁶ Ich verwende das Exemplar der Anna-Amalien-Bibliothek Weimar (Signatur 35,3:50). Da der Text unpaginiert ist, nenne ich bei Stellenangaben, sofern vorhanden, die Nummer der jeweiligen These.

¹³⁷ *Praeloquium*.

¹³⁸ Vgl. ebd.

Mit Bezug auf die genannten Aristoteles-Texte wird ausgeführt, dass jede *doctrina* und Wissenschaftsdisziplin *ex praecognitis* ausgeht. Die sich anschließende Darstellung der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Philosophie greift ebenfalls zum Teil auf Aristoteles zurück und beweist außerdem eine deutliche Nähe zu Bacon. Der Text folgt zunächst dem Aufbau und den Erörterungen von Buch I, Kap. 1 der *Metaphysik*.¹³⁹ Erfahrung (*experientia*), so die sich anschließende Thesis I, ist die *cognitio singularium memoriae commissa*.¹⁴⁰ Viele solcher *cognitiones* bilden die *historia experimentalis*. Sie ist die *mater* und *causa* der *vera Philosophia* und aller übrigen Wissenschaftsdisziplinen.¹⁴¹ Diese entstehen durch Induktion aus der *historia experimentalis*.¹⁴² Erkenntnistheoretische Details werden im einzelnen nicht erörtert.

Korrespondierend der aristotelischen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie, sind es *disciplinae mentis* und *disciplinae corporis*, die voneinander unterschieden werden müssen, wobei die *disciplinae mentis ... solius mentis ope exercentur* und die *disciplinae corporis ... auxilio & molitione corporis indigent, ut exerceantur*.¹⁴³ Letztere sind *disciplinae mechanicae* oder *illiberales*.¹⁴⁴

Die *disciplinae mentis* sind entweder *principales* oder *instrumentales*. Die *principales* behandeln die Dinge selbst und befördern unsere Kenntnis der Gegenstände. Die *instrumentales* dienen hingegen nicht der bloßen Anschauung und Anhäufung von Kenntnissen, sondern instrumentalisieren diese in Form von Logik, Grammatik, Rhetorik und Poetik. All dies zusammen bildet den Kanon und Gegenstandsbereich der Philosophie.¹⁴⁵ Der hier zugrunde gelegte Philosophiebegriff umfasst dabei *studium & amorem sapientiae*, womit der von Pythagoras herkommende Begriff der Philosophie als *Streben* nach Wissen eher im Vordergrund steht als der des wirklichen *Wissens*;¹⁴⁶ das heißt: Philosophie – und hier ist zu ergänzen: natürlich verfahrenende und sich auf natürliche Erkenntnisquellen stützende Philosophie – ist, ebenso wie für beispielsweise für den oben erwähnten Foucher, auch für Heereboord selbst nicht die institutionalisierte *Verfügbarkeit* von Wissen, sondern die *Suche* nach Weisheit. Beide stehen insofern in deutlicher Differenz zum stark technologisch gefärbten Philosophieverständnis Descartes', wie es als Grundlage seiner Methodenlehre fungiert.

Die Bestimmung der Funktion von Philosophie findet im wesentlichen in Thesis III statt. Philosophie ist die Kenntnis der Gegenstände aus selbstevidenten Prinzipien, die dazu dient,

¹³⁹ Vgl. ebd.

¹⁴⁰ *Thesis I*.

¹⁴¹ Vgl. ebd.

¹⁴² Vgl. ebd.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Vgl. ebd.

¹⁴⁶ Vgl. *Thesis II*.

den menschlichen Geist zur Glückseligkeit zu führen.¹⁴⁷ Diese *felicitas* ist die augustinische der eingangs genannten Selbst- und Gotteserkenntnis. In welchem Verhältnis empirisches Wissen im Sinne der *historia experimentalis* zu den an sich bekannten Prinzipien steht, wird jedoch nicht erläutert. Ebenso werden die *principia per se nota* hier nicht weiter beschrieben, vermutlich dürfte Heereboord hier aber Axiome aristotelischer Prägung im Sinn haben.¹⁴⁸

Neben diesen knappen Definitionsversuchen der Philosophie werden auch andere Positionen referiert, die deutlich machen, dass in der Darstellung ein Nebeneinander differierender Ansichten zulässig ist. *Thesis III* erläutert, dass *alii definiunt Philosophiam, plurimum habituum, sc. Scientiarum & prudentiarum, compagem*. Das entspricht der insbesondere bei Keckermann zu findenden Terminologie. Die nicht weiter spezifizierte Gruppe der *alii* geht davon aus, dass Philosophie ein Kompositum *ex pluribus habitibus* sei. Da die Künste nur instrumental sind, sind es *scientia* und *prudentia*, die den Kanon der Philosophie bilden.¹⁴⁹

Es gibt, so fährt *Thesis III* fort, drei Vermögen unserer *mens*: *scientia*, *prudentia* und *ars*. Auf sie werden alle Disziplinen rationaler Denktätigkeit zurückgeführt.¹⁵⁰ Die *scientia* ist dabei die *cognitio rei necessariae per causam propriam & proximam*. Diese Definition greift auf die *Zweiten Analytiken* (I § 2) zurück.¹⁵¹ Die *prudentia* ist die *notitia rerum expetendarum & fugiendarum*. Hier bezieht sich der Text auf VI § 5 der *Nikomachischen Ethik*.¹⁵² Als *ars* wird, gemäß VI § 4 der *Ethik*, der *habitus (sive notitia) cum recta ratione effectivus* definiert. Aristoteles, so die Darstellung weiter, nennt als *virtutes mentis* auch *intelligentia* und *sapientia*, wobei die *intelligentia* ein *habitus intellectualis* ist, durch den wir theoretische oder praktische Prinzipien erhalten. Sie ist deshalb eine *potentia ad aliquem habituum* und als solche das gemeinsame Fundament von *scientia*, *prudentia* und *ars*.¹⁵³

Sapientia ist ein zusammengesetzter *Habitus ex intellectu et scientia*, und sie ist deshalb kein eigentlich von der *scientia* verschiedener *Habitus*. Peripatetiker unterscheiden theoretische

¹⁴⁷ *Philosophia describi solet, rerum ex principiis per se notis, collecta notitia, mentem hominis, quoad id naturaliter fieri potest, ad felicitatem perficiens. Thesis III.*

¹⁴⁸ Die angeführte Bestimmung der Philosophie lässt auch eine Differenzierung gegenüber den drei übergeordneten Fakultäten zu. Die Theologie beispielsweise geht nicht aus an sich bekannten Prinzipien vor, sondern aus der Offenbarung. Auch die Jurisprudenz ist von der Philosophie wesensverschieden, weil sie nur arbiträre menschliche Gesetze untersucht. Die Unterscheidung der Philosophie von der Medizin beruht darauf, dass die Medizin *Philosophiae certae, sc. Naturalis tantum, est praxis*, das heißt sie ist eine Verbindung von Physik und der *ars sanandi*; ebd.

¹⁴⁹ *Artes ... Philosophiae ambitu excludunt; itque scientia & prudentia genus sunt disciplinarum, quae Philosophiâ comprehenduntur; ebd.*

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd.

und praktische Philosophie.¹⁵⁴ Die theoretische Philosophie betrifft notwendige Gegenstände, die von unserem Willen unabhängig sind und zielt auf die *theoria* ab. Diese ist eine *notitia mentis*, die nicht auf Handlung ausgerichtet ist, sondern in sich selbst ruht. Zu ihr sind Metaphysik, Mathematik und Physik zu rechnen. Deren Objekte lassen sich nach dem Grade der Abstraktion voneinander unterscheiden. Wenn die Objekte der theoretischen Physik von jeder Materie und jeder Veränderung (*mutatio*) abstrakt gedacht werden und solche Veränderungen auch nicht in ihrem *conceptus essentialis* tragen, sind sie Objekte der Metaphysik. Wenn sie nur in der Materie existieren können und verschiedenen Veränderungen unterworfen sind, muss im Wissenschaftskontext von diesen Veränderlichkeiten abstrahiert werden. Wenn hierbei von aller Materie (*ab omni materia*) und Veränderungen abstrahiert wird, gelangen wir zu den Gegenständen der Mathematik; wenn nicht von allen, sondern nur von der singulären Materie und den singulären Veränderungen, gelangen wir zu den Gegenständen der Physik.¹⁵⁵

Physik ist so die *scientia corporis naturalis qua talis*. Sie behandelt die *affectiones proprias* des Gegenstandes durch Untersuchung von deren *causa proxima et necessaria* und befasst sich so mit den *res necessarias*, die *extra causas suas constituta* sind und nicht vom menschlichen Vermögen oder Willen abhängen. Sie dient somit nicht der Handlung, sondern *in nuda acquiescit cognitione*.¹⁵⁶ Das materiale Objekt, das *corpus naturale*, wird hier unterschieden vom *corpus mathematicum*, das heißt der bloßen Dreidimensionalität, also Quantität. Dieses Objekt wird auch unterschieden vom *spiritus creatus* oder *incretatus*, der vielleicht zur Metaphysik, am besten aber zur Pneumatik gerechnet wird.¹⁵⁷

Hier wird eine ganz aristotelische Einteilung der philosophischen Teildisziplinen vorgeführt, und Heereboord zeigt eine deutliche Orientierung an Aristoteles' erkenntnistheoretischen Vorgaben. Daneben finden sich Formulierungen, die eine experimentelle Ausrichtung nahelegen und baconische Ursprünge haben dürften. Gerade der Umstand, dass von einer Handlungsorientierung der theoretischen Philosophie abgesehen wird, und dass die Physik, wie die übrigen beiden theoretischen Erkenntnisse, primär kontemplativen Charakter hat, sowie die Annahme, dass wir zwischen Objekten der Metaphysik, der Mathematik und der Physik nach dem Grad ihrer Abstraktion von singulären Bestimmungen beziehungsweise von der Materialität überhaupt zu unterscheiden haben, sind ganz uncartesisch und entsprechen im wesentlichen dem peripatetischen Bestand, wie er sich beispielsweise bei Benedikt Pererius nachweisen lässt.

¹⁵⁴ Vgl. *Thesis V*.

¹⁵⁵ Vgl. *Thesis VI*; Heereboord übernimmt hier eine Einteilung, wie sie beispielsweise auch in Benedikt Pererius' Kommentar zur aristotelischen Physik zu finden ist.

¹⁵⁶ *De Philosophia & speciatim Naturali*, *Thesis VII*.

¹⁵⁷ A. a. O.: *Thesis VIII*.

3.5 Die *Collegia* von 1648/9

Die zunächst weitgehend aristotelische epistemologische Grundausrichtung wird von Heereboord in späteren Texten modifiziert, indem der Gedanke der Inneität an sich bekannter Prinzipien zunehmend betont und der einer empirischen Ausrichtung zurückgedrängt wird. In den beiden frühen Lehrschriften *Collegium Logicum* und *Collegium ethicum*, die in den Jahren 1649 beziehungsweise 1648 erstmals gedruckt werden, finden sich ebenfalls ausführliche Erörterungen zum Gegenstand und zur Methode der Philosophie, die nicht mit den in der Disputation vertretenen Thesen übereinstimmen.

Das *Collegium logicum*¹⁵⁸ greift zur Bestimmung des Begriffs von Philosophie jene Lehrmeinung auf, die in der eben referierten Disputation von 1643 als Meinung *anderer Autoren*¹⁵⁹ gekennzeichnet wurde: Philosophie kann so nicht wirklich definiert werden,¹⁶⁰ weil sie weder eine bestimmte Disziplin, noch ein bestimmter *habitus* ist.¹⁶¹ Sie ist vielmehr eine *compages* mehrerer *habitus*¹⁶² und kann daher nur unvollkommen beschrieben werden.¹⁶³ Sie lässt sich als Erkenntnis charakterisieren, die göttliche und menschliche Eigenschaften betrifft und aus evidenten Prinzipien auf natürliche Weise gewonnen werden kann.¹⁶⁴ Damit betrifft sie Notwendiges¹⁶⁵ ebenso wie Kontingentes.¹⁶⁶ Sie umfasst theoretische und praktische Aspekte¹⁶⁷ gleichermaßen, wobei die theoretische Philosophie in Metaphysik, Mathematik und Physik zerfällt,¹⁶⁸ damit Notwendiges zum Gegenstand hat und der *contemplatio* dient.¹⁶⁹ Diese Sichtweise stimmt weitgehend mit den Bestimmungen von Philosophie als *compages* durch Aristoteliker wie Keckermann überein.¹⁷⁰

Die aristotelische Unterscheidung theoretischer und praktischer Teilbereiche der Philosophie steht im Vordergrund der Erörterungen zu Beginn des *Collegium ethicum*.¹⁷¹ Philosophie

¹⁵⁸ Ich verwende die Ausgaben, die den *Meletemata philosophica* von 1664 beigegeben sind.

¹⁵⁹ ... *alii definiunt: De Philosophia & speciatim Naturali*“, *Thesis III*.

¹⁶⁰ *Collegium Logicum, Disputatio Prima, Thesis I*.

¹⁶¹ A. a. O.: *Thesis II*.

¹⁶² A. a. O.: *Thesis III*.

¹⁶³ A. a. O.: *Thesis IV*.

¹⁶⁴ A. a. O.: *Thesis V*.

¹⁶⁵ A. a. O.: *Thesis VI*.

¹⁶⁶ A. a. O.: *Thesis VII*.

¹⁶⁷ A. a. O.: *Thesis VIII*.

¹⁶⁸ A. a. O.: *Thesis IX*.

¹⁶⁹ A. a. O.: *Thesis X*.

¹⁷⁰ Ausführlich zu Keckermanns Terminologie s. u. Kap. II.I.2.2, S. 296, Fn. [164].

¹⁷¹ *Collegium Ethicum seu Philosophia Moralis*; ich verwende die Ausgabe London (bei Roger Daniel) 1658.

wird hier als Einheit aus theoretischen und praktischen Aspekten dargestellt. Sie ist auf die Anwendung der Ergebnisse theoretischer Überlegungen im Rahmen der Praxis hingeeordnet: Die theoretische Philosophie schmückt den Geist (*animus*) zwar mit der Erkenntnis unterschiedlicher Gegenstände,¹⁷² lehrt dabei aber nicht, wie wir unsere Handlungen ausrichten sollen. Sie bliebe unnütz (*frustra*), gäbe es nicht auch eine praktische Philosophie, der wir die theoretische unterzuordnen haben.¹⁷³ Theoretische und praktische Philosophie ergänzen einander und können nicht sinnvollerweise getrennt voneinander bestehen, auch wenn sie nicht vollständig ineins fallen. Die *philosophia practica* oder *activa*, die, weil sie *mores formet*¹⁷⁴ auch *philosophia moralis* oder *Ethica* heisst,¹⁷⁵ ist eine *prudentia*, die unsere Handlungen so ausrichtet, dass wir mittels unserer natürlichen Kräfte ein glückliches Leben führen.¹⁷⁶ Als *prudentia* ist sie ein *habitus intellectualis*,¹⁷⁷ das heißt eine Qualität, die dem Geist aufgrund häufiger wiederholter Erkenntnisakte zukommt.¹⁷⁸ Ihr *finis ultimus* ist das *summum bonum*, dem alle Handlungen unterworfen sind.¹⁷⁹

Die oben referierte Disputation von 1643 ist deutlich experimentell orientiert, und sie greift damit vermutlich auf Bacon zurück. Heereboord gibt hier keine Auskünfte darüber, ob Wahrheit in einem Absoluten verankert ist, und welcher Stellenwert wahren Aussagen zuzumessen ist. Es ist möglich, dass er auf eine ähnliche aposteriorische Konzeption rekurriert, wie sie bei Bacon mit der Konzeption der auf Erfahrung beruhenden Begriffe zu finden ist. Ebenso denkbar wäre aber auch eine an Aristoteles angelehnte Auffassung von Axiomen als ursprünglichen Denkinhalten, auf die empirisch Wahrgenommenes verweist.

Die Äußerungen im *Collegium ethicum* sind eindeutig. Sowohl die Prinzipien der theoretischen, als auch die der praktischen Philosophie werden hier auf *notitiae naturales*¹⁸⁰ zurückgeführt. Im theoretischen Bereich sind das die Begriffe *verum* und *falsum*,¹⁸¹ im praktischen *bonum* und *malum*.¹⁸² Beide Begriffspaare sind die nach dem Sündenfall fortbestehenden

¹⁷² *variarum rerum cognitione animus exornet*, a. a. O.: 1.

¹⁷³ *Theoretica enim Philosophia frustra foret, nisi practica quoque esset, cui aliquo modo illa subordinatur*; ebd.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Vgl. ebd.

¹⁷⁶ Heereboord spricht von der *prudentia humanas actiones dirigens, ut in hac ita naturae viribus homo beate vivat*. A. a. O.: 3.

¹⁷⁷ Heereboord kennt als *habitus intellectuales: prudentia, scientia und ars*; vgl. a. a. O.: 5.

¹⁷⁸ *Habitus intellectuales sunt qualitates quaedam, quae intellectui adveniunt per frequentes intelligendi actiones*; ebd.

¹⁷⁹ Vgl. A. a. O.: 7.

¹⁸⁰ A. a. O.: 3.

¹⁸¹ A. a. O.: 2.

¹⁸² Ebd.

Reste eines Abbildes des Schöpfers in uns. Auch Heiden tragen sie in sich, und aus ihnen haben sie die Grundsätze tugendhaften und sittlichen Verhaltens abgeleitet.¹⁸³ Die *notitiae* sind eingeboren,¹⁸⁴ das heißt sie sind nicht *postea ... institutione*, sondern *ab ipsa nativitate omnium hominum animis* gegeben.¹⁸⁵ Im Kindesalter sind sie noch verschüttet, werden aber klar und evident, sobald unsere Ratio ihren Zugang zu ihnen findet. Dieser ist nicht syllogistisch oder demonstrativ, sondern besteht in einem unmittelbaren Einsehen ihrer semantischen Gehalte.¹⁸⁶

Aus den theoretischen Prinzipien¹⁸⁷ deduzieren wir *conclusiones theoreticas*, die *in cognitionem rerum Physicarum, Metaphysicarum & Mathematicarum* führen.¹⁸⁸ Aus den praktischen Prinzipien¹⁸⁹ werden *conclusiones practicae* abgeleitet, die in den Bereichen Ethik, Politik und Ökonomie liegen.¹⁹⁰ Die natürlichen praktischen Prinzipien sind von den geoffenbarten Moralgesetzen zu unterscheiden.¹⁹¹ Diese Unterscheidung ist wichtig, weil sie die Unabhängigkeit der praktischen Philosophie von der Theologie zeigt.¹⁹² Für die theoretische Philosophie wird diese Unabhängigkeit zum Beispiel an den Gottesbeweisen deutlich, die Heereboord in der *Pneumatica* führt. Einer der dortigen Beweise basiert auf dem Rekurs auf eingeborene Denkinhalte und beinhaltet eine ausdrückliche Descartes-Rezeption Heereboords. Auch hier würden die theoretischen Leistungen der Philosophie aber unnützlich bleiben, wenn die praktische Philosophie nicht den Kultus des bereits als existierend angenommenen Gottes aus dem *lex naturae* ableiten und darlegen würde.¹⁹³

¹⁸³ ... *superstites quaedam reliquae imaginis divinae in homine, quas in se invenerunt gentiles sriptuerarum luce destitui, & ex quibus procuderunt (!) praecepta de virtutibus exercendis & moribus honeste instituendis; ebd.*

¹⁸⁴ *insita sive innata; ebd.*

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ ... *rationis usus accedit, ses exerat, sine syllogismo aut demonstratione, quia haec principia sola vocabulorum significatione percepta cognoscuntur; a. a. O.: 2f.*

¹⁸⁷ Heereboord nennt aus dem Bereich der theoretischen Philosophie drei Prinzipien: *Idem potest esse et non esse (!)*, den mathematischen Satz $2 \times 2 = 4$ und den Satz, dass das Ganze größer als sein Teil sei; vgl. a. a. O.: 3.

¹⁸⁸ A. a. O.: 3f.

¹⁸⁹ Hier werden *Deum cole* genannt, sowie *Ehre deine Eltern* und *Was du nicht willst, dass man dir tu...*; vgl. ebd.

¹⁹⁰ Vgl. a. a. O.: 4.

¹⁹¹ Vgl. a. a. O.: 3.

¹⁹² Vgl. A. a. O.: 2.

¹⁹³ *Praeterea eam dari probatur a Philosophia theoretica, quae Deum docet, cognoscere ex libro naturae, non scripturae, lumine naturae, non gratiae aut fidei, ac frustra id docere nisi alia foret Philosophiae pars, quae exponeret Dei jam cogniti cultum ex lege naturae, non revelata, quod facit Ethica dum explicat virtutes, docetque eas exercere, quibus exercitis Deus colitur; ebd.*

Während das Referat aristotelisch-baconischer Gedanken in der Disputation von 1643 den empirischen Charakter der Philosophie in den Vordergrund stellt und zugleich den kontemplativen Aspekt der theoretischen Philosophie betont, zeigen die späteren Konzeptionen im *Collegium ethicum* und im *Collegium logicum* sowohl eine Hinordnung auch der theoretischen Philosophie auf Aspekte der praktischen Philosophie, als auch eine deutliche Betonung des Gedankens einer Inneität unserer ersten Begriffe und Prinzipien. Der Standpunkt des *Collegium logicum* stützt damit auch die rationalistische Lesart des oben angeführten Zitats zur Methodik; denn unter der Voraussetzung eingeborener Begriffe wird die Zurückweisung der Idole zur Offenlegung jener. Die Tatsache, dass Heereboord von *Idolen* spricht, erinnert an Bacon; durch die Annahme eingeborener Begriffe grenzt er sich jedoch gegen ihn ab. Gleichzeitig korrespondiert die Lehre von eingeborenen einfachen Denkinhalten grundsätzlich zwar der Descartesschen Philosophie, aber die Charakterisierung dieser Denkinhalte stimmt nicht mit Descartes' Theorie der eingeborenen Ideen überein. Das gilt sowohl inhaltlich wie terminologisch.¹⁹⁴

Während die Aufhebung der strengen Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie mit cartesischen Positionen ebenso wie mit ramistischen harmoniert, die von Keckermann, Burgersdijk und anderen vorcartesischen Autoren der Zeit ja ebenfalls vertreten werden, wirkt der völlige Verzicht auf ein einheitliches System im Sinne des Descartesschen Baums der Wissenschaften ganz uncartesisch und entspricht dem von Wilhelm Risse konstatierten Verzicht auf die Übernahme der rationalistischen Grundeinstellung der Descartesschen Philosophie. Er entspricht dem Umgang Heereboords mit Descartes, wie er sich am deutlichsten in der *Pneumatica* äußert, in der Heereboord ganz unaristotelische cartesische und ganz uncartesische aristotelische Positionen nebeneinanderstellt und in eine philosophische Lehre integriert, die damit auf jede Art einer systematischen Geschlossenheit verzichtet. Dieser Befund bestätigt sich bereits bei einem Blick auf das Nebeneinander philosophischer Theorien, wie es sich beispielsweise in den Disputationensammlungen oder der *Philosophia naturalis* darstellt.

Es zeigt sich, dass Heereboords Wendung gegen den Leidener *Ordo* keineswegs eine antiaristotelische Einstellung ausdrückt. Aber seine Einstellung, die ich als grundsätzlich properipatetisch bezeichnen würde, wendet sich gegen die Reglementierung, die, sofern sie die Verpflichtung auf einen Text-Kanon und dessen Wortlaut bedeutet, eine unzulässige Beeinträchtigung unseres Philosophierens bedeutet. Und sie deutet den Cartesianismus als mit Aristoteles kompatible Form der Philosophie, sofern diese so etwas wie eine kognitive Konstante menschlicher Denktätigkeit ausmacht.

¹⁹⁴ Die seltene Rede Descartes' von *notions primitifs* wäre als Vorlage für Heereboord vermutlich wenig ergiebig. Umgekehrt finden wir bei Heereboord die bei Descartes in den Lehrtexten üblichen Formulierungen nicht.

3.6 Disputationen

Heereboord vertritt auch nach den ersten Leidener Auseinandersetzungen durchaus noch ganz uncartesische Positionen. Zumindest 1646 lässt er noch erkenntnistheoretische und methodische Grundlagen der Philosophie diskutieren, die denjenigen cartesischen, die bereits Gegenstand der Disputationen von 1644 waren, zuwiderlaufen. Auch dies geschieht ohne eigene Stellungnahme.

Es bleibt daher festzuhalten, dass Heereboord in den Disputationen auch deutlich nach dem Kontakt mit der Descarteschen Philosophie immer wieder Lehrmeinungen aufgreift, die uncartesisch sind. Von einem Cartesianismus im eigentlichen Sinne ist also, wie bereits konstatiert, zumindest diskussionswürdig.¹⁹⁵ Heereboords Art, mit der Descartesschen Philosophie innerhalb der akademischen Lehre umzugehen, sie zu referieren und zur Diskussion zu stellen, wirkt hierdurch moderat und ist vielleicht durch die ähnliche Haltung bei Burgersdijk inspiriert. Ob der Umstand, dass er sich in vielen Fällen nicht wirklich für Descartes' Philosophie ausspricht und eine Ersetzung der aristotelischen Lehrmeinungen anstrebt, zumindest in einem gewissen Maße als universitätspolitische Diplomatie interpretiert werden kann – zumal vor dem Hintergrund der Utrechter Ereignisse und der Meinungsverschiedenheiten auch innerhalb der Leidener Universität – ist nicht wirklich zu entscheiden. Zumindest Baillet scheint jedoch so zu urteilen. Er führt den Umstand, dass Heereboords *leçons Cartésiennes* zunächst erfolgreich gewesen seien, obwohl Revius und Triglandius in Leiden für die anticartesische Meinung Voetius' Stellung beziehen, darauf zurück, dass Heereboord seinen Unterricht *sans bruit & sans faste* durchgeführt, und dass er genügend Geschick besessen habe, dem Eifer der Theologen zumindest vorerst aus dem Weg zu gehen,¹⁹⁶ bevor sich 1647 schließlich doch ihr *mauvaise humeur* gegen ihn entlädt.¹⁹⁷ Letztlich sei er tatsächlich überzeugter Cartesianer und versuche nur durch vorsichtiges Taktieren, den universitätspolitischen Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen, die aufgrund seiner Hinwendung zur *philosophia nova* des Franzosen zu erwarten gewesen seien.¹⁹⁸ Während Baillet Heereboord für einen *Cartésien déclaré* hält und

¹⁹⁵ Die Kurzbiographie in der *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* geht jedoch davon aus, dass Heereboord tatsächlich als *early Cartesian philosopher* zu klassifizieren sei, und dass er *converted to Cartesianism in 1644*; Garber & Ayers 1998: 1433f.

¹⁹⁶ Vgl. Baillet 1691: 267.

¹⁹⁷ Vgl. a. a. O.: 320.

¹⁹⁸ Baillet schildert Heereboord insgesamt als überlegten und moderaten Mann. Mittlerweile hat sich aber ein weniger positives Bild von Heereboord durchgesetzt, wie es beispielsweise M. Albrecht zeichnet, der ihn als *schwierige[n] Mann* darstellt, unter dessen Streitlust Kollegen der unterschiedlichsten Ausrichtungen zu leiden haben (Albrecht 1994: 216), weil er *nicht nur als akademischer Kämpfer ... sondern ... auch als Querulant auf allen Gebieten ..., als Säufer, Schuldenmacher usw. auftritt, der sich in taktlosen öffentlichen Briefen selbst bemitleidet*; a. a. O.: 218. Vor diesem Hintergrund erscheint ein

seine moderate Haltung gegenüber Gassendi lobt, dem er freundliche Komplimente macht,¹⁹⁹ betont beispielsweise Edward Ruestow, dass Heereboords Zögern beim Unterzeichnen des anticartesischen *ordo* nicht als anti-aristotelische und deshalb pro-cartesische Einstellung gewertet werden muss und sollte, sondern dass sie nur als Interesse an einer pädagogischen Freiheit zu deuten sei, die nicht an den Wortlaut aristotelischer Lehrbücher gebunden sein darf.²⁰⁰ Auch Verbeek weist auf Heereboords Neigung zum Eklektizismus hin²⁰¹ und ist hier wohl näher bei Ruestow als bei Baillet. Descartes selbst hält Heereboord indes spätestens 1644 für einen dezidierten Gefolgsmann, wenn er aus Egmond an Pollot (8. Januar d. J.) schreibt, er habe Kenntnis von einem Leidener Professor, der sich ohne sein eigenes Zutun und Wissen offen für ihn erkläre und ihn höher lobe, als Regius das je getan habe.²⁰² Nur kurz zuvor, so Descartes weiter, habe der Professor, dessen Name im Brief ungenannt bleibt, in der Frage der substantiellen Formen noch eine aristotelische Meinung vertreten, mittlerweile sei er aber ganz auf seiner, Descartes' Seite.²⁰³ Heereboords Einschätzung hinsichtlich der Ungefährlichkeit der cartesischen Philosophie für die Theologie, beziehungsweise ihrer Kompatibilität mit theologierelevanten Aristotelismen, bleibt, soweit ich sehen kann, von der Frage, ob er nun zu Recht oder zu Unrecht als ‚Cartesianer‘ klassifiziert werden sollte, unberührt.

Obwohl sich die Lehrmeinungen Heereboords im Lauf der Zeit wandeln, bleibt wenigstens seine Auffassung von der *libertas* unverändert. Zwar stammt die akademische Rede gleichen Titels aus der Zeit nach Heereboords erstem Kontakt mit Descartes, aber er gibt dort im wesentlichen Gedanken wieder, die mit denen übereinstimmen, die wir bereits zu Beginn seiner akademischen Laufbahn finden. Das ist zumindest dann der Fall, wenn wir die Auseinandersetzung mit Descartes als das sehen, was sie vermutlich am ehesten ist: kein Bekenntnis zum Cartesianismus im strengen Sinne, sondern die Absage an eine ausschließlich peripatetische Philosophie.

In der *Pneumatica* greift Heereboord erneut Descartessche Gedanken auf, die aber Fragment bleiben. Philosophie bleibt so ein unbestimmbares Konglomerat und kann deshalb Teilaspekte unterschiedlicher Traditionen miteinander verbinden. Damit ist sie durchaus eklektisch, und sie ist damit eben nicht nur eine Absage an einen ausschließlichen Aristotelismus, sondern letztlich auch an jedes mit exklusivem Anspruch antretendes Wissenschaftsmodell, wie das cartesische System es ja darstellt. Insgesamt unterscheidet sie sich von der Descartesschen

diplomatisches Taktieren, das eine eventuelle eigene cartesische Ausrichtung Heereboords zunächst hinter der bloßen gelehrsamten Erwähnung hätte verstecken können, doch eher unwahrscheinlich.

¹⁹⁹ Baillet 1691–II: 207

²⁰⁰ Vgl. Ruestow 1973: 38.

²⁰¹ Vgl. Verbeek 1992: 8.

²⁰² Vgl. AT IV: 77 [25]–78 [1].

²⁰³ toutefois en effet il estoit pour moi; AT IV: 78 [6–7]

Philosophie vermutlich am stärksten darin, keinen Systemanspruch zu erheben, auch wenn sie mit Descartes die Annahme eingeborener Wurzeln unserer Erkenntnis teilt. Die Frage, ob diese in einer aristotelischen Weise interpretierbar sind, wird nicht zuletzt der Heereboord-Schüler Jan de Raey in seiner *Clavis Philosophiae* weiter erörtern und sich so um die Herstellung einer auch diesbezüglichen Harmonisierung von aristotelischen und cartesischen Ansätzen weiter bemühen.²⁰⁴

3.7 Die *Pneumatica*

Die *Pneumatica*, die sich inhaltlich an Alsted orientiert, sucht als Wissenschaft die *cognitio scientifica per demonstrationem genitâ*.²⁰⁵ Dazu sind die *verae affectiones & vera principia* aufzusuchen, die vom Subjekt einer Wissenschaftsdisziplin, im Falle der *Pneumatica* also vom Geist (*spiritus*), *demonstrentur*,²⁰⁶ wobei die *affectiones* und Prinzipien nicht in der Sache (*re*) von ihrem Subjekt unterschieden sind, sondern *ratione tantum*.²⁰⁷

Unter *spiritus* versteht Heereboord *substantiam materiae ac quantitatis expertem*.²⁰⁸ Sie gehört nicht in den Bereich der Metaphysik; denn das Objekt der Pneumatik ist nicht mit dem der Metaphysik identisch. Der Gegenstand der *Pneumatica* ist vielmehr das *Ens in specie spectatum particulariter, vel Deus, vel Angelus, vel Anima*,²⁰⁹ während das der Metaphysik hingegen

²⁰⁴ Während Heereboord Aristoteles als die eigentliche Autorität behandelt, zugleich aber zunehmend cartesische Versatzstücke in seine Philosophie einfügt, ohne sie systematisch so zu behandeln, wie dies vor einen cartesischen Hintergrund adäquat wäre, gewinnt die Auseinandersetzung mit Descartes bei Heereboords Schüler eine ganz neue Gestalt: Raey geht nämlich nicht davon aus, dass Descartes und Aristoteles grundsätzlich voneinander abweichen und auf irgend eine Weise miteinander verknüpft werden müssen. Raey geht vielmehr davon aus, dass die eigentlichen Aristotelischen Positionen durch lange Traditionen und Schulbildungen verschüttet wurden, da Descartes keine unaristotelische Philosophie entwirft, sondern dass er es ist, der den eigentlichen Aristoteles wieder freilegt und von verstellenden Interpretationen befreit.

Bei Raey geht es daher, anders als bei Heereboord, darum, *eine* Lehrmeinung als die eigentlich und vermutlich einzig gültige zu vertreten und gegen konkurrierende Meinungen, die sich in den Schultraditionen herausgebildet haben, zu verteidigen beziehungsweise durchzusetzen. Raey gibt hierzu an, dass er die Meinung Aristoteles' stützen wolle, und dass hierzu eine Offenlegung dessen nötig sei, was Aristoteles eigentlich gelehrt habe. Bei dieser Offenlegung zeigt sich die Übereinstimmung der ‚orthodoxen‘ Lehre des Aristoteles mit der Position Descartes'. Die angeblich aristotelische Naturphilosophie Raeys ist dabei aber ganz cartesisch.

²⁰⁵ *Pneumatica*: 1.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ A. a. O.: 2.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ A. a. O.: 3.

das *Ens in genere consideratum universaliter* ist.²¹⁰ Die Objektbereiche beider überschneiden sich jedoch teilweise, wie am Beispiel Gottes deutlich wird.²¹¹

Die Einteilung der Wissenschaftsdisziplinen leitet sich, so referiert Heereboord Aristoteles' *De Anima* III, aus der Verschiedenheit ihrer Objekte her,²¹² und die mögliche Übereinstimmung der Objekte von Wissenschaftsdisziplinen kann sich aus den unterschiedlichen Bezügen ihrer Bestimmungen herleiten. So scheinen Metaphysik und Pneumatik darin übereinzustimmen, dass sie ausschließlich Immaterielles betreffen, wobei der Gegenstand der Metaphysik *qua immateriale* dies aber nur *per indifferentiam* ist, während der der Pneumatik immateriell *per essentiam* ist.²¹³

Die Einteilung der Wissenschaftsdisziplinen orientiert sich so an unterschiedlichen Arten beziehungsweise Graden der Abstraktion, wobei die *abstractio praecisionis* und die *abstractio negationis* jeweils geringere oder höhere Genauigkeit in ihren Aussagen über die Prinzipien und Affektionen einer Sache zulassen. Ein unifizierendes Vorgehen im Sinne einer allgemeinen Systemkonsolidierung, aus der alle übrigen Wissenschaftsbereiche wie bei Descartes aus nicht-ontologischen ersten Bestimmungen hergeleitet werden, ist dieser Philosophie fremd. Entsprechend wird auch das Verfahren des systematischen Zweifels, das ja mit seinen Implikationen und Konsequenzen zur Systementfaltung hinführt, nicht übernommen. Der weitgehenden Orientierung an Aristoteles entspricht auch, dass Heereboord in den *Pneumatica* substantielle Formen in der Materie annimmt.²¹⁴

Sichere Erkenntnis, so die grundsätzliche Bemerkung Heereboords, ist daher auch nicht Gegenstand eines ersten und universalen, quasi-archimedischen Ausgangspunktes, wie ihn das *cogito* darstellt, sondern sie ist am besten durch die Anwendung des Kausalprinzips in seiner Form *keine Wirkung größer als ihre Ursache* zu erreichen, was die Nähe zum Gottesbeweis der *Dritten Meditation* – und die Entfernung gegenüber dem der *Fünften* – bereits nahelegt; denn in der Philosophie, als einer – so kann man Heereboords Gedenken weiterführen – demonstrativ-syllogistischen Disziplin, ist nichts gewisser (*certius*), als der Schluss *ex actu secundo* auf die Existenz eines *actus primus* als Ursache, beziehungsweise aus einer *operatio* auf das *principium operandi* als das jener stets vorgängige.²¹⁵

Ich werde im Zusammenhang mit der frühen Rezeption des cartesischen *cogito* im weiteren Verlauf der Studie nochmals auf Heereboord zurückkommen.²¹⁶

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ Ebd.

²¹² Vgl. a. a. O.: 2f.

²¹³ Vgl. ebd.

²¹⁴ Vgl. beispielsweise *Pneumatica*: 11.

²¹⁵ *Pneumatica*: 12.

²¹⁶ S. u., Teil II, Abschn. II, Kap. 1.3.

4 Der Vorwurf des Atheismus, Deismus und Skeptizismus gegen Descartes

Im *Schreiben an den Magistrat von Utrecht* beklagt sich Descartes darüber, der Utrechter calvinistische Theologe Gisbert Voetius werfe ihm, ohne ihn namentlich zu nennen, in einer zwischen dem 22.6. und dem 13.7.1639 gehaltenen Reihe von vier Disputationen *De Atheismo* (Respondent ist in allen Fällen Gualterus de Bruyn) zumindest latenten Atheismus vor.²¹⁷ Dies überrascht bei einer Philosophie, deren umfassender Abriss, der *Methodendiskurs* mit den *Essays* von 1637, bereits mehrfach auf Gott rekurriert und auch auch Argumentationen aufweist, die als Gottesbeweise auftreten. Die zur ausführlichen und systematischen Begründung dieser Philosophie zwei Jahre nach Voetius' Disputationen veröffentlichten *Meditationen* werden sich auf diese Argumente an an zentraler Stelle stützen, und sie kündigen diese bereits im Titel als ‚Gottesbeweis‘ an. Voetius wird den Atheismus-Vorwurf nach der Veröffentlichung der *Meditationen* aber nicht nur beibehalten, sondern sogar ausdrücklich bekräftigen.²¹⁸

Um Voetius' Bedenken einer ernsthaften Prüfung unterziehen zu können, muss zunächst der Atheismusbegriff der Zeit, der für sich genommen unscharf bleibt, näher beleuchtet werden.

4.1 Allgemeines

Für die Vorwürfe des Atheismus, des Deismus und des Skeptizismus, wie sie innerhalb anticartesischer Polemiken erörtert und – nicht nur, aber in hohem Maße – von protestantischen Autoren erhoben werden, spielt zunächst eine von vielen Autoren der Zeit diagnostizierte allgemeine Neigung zum sogenannten ‚Freigeisttum‘ eine Rolle, die als allgemeine Bedrohung der intellektuellen Ordnung angesehen wird. Noch Francisque Bouillier, dessen *Histoire de la philosophie cartésienne* von 1854 noch immer zu den wichtigsten, umfang- und kenntnisreichsten Darstellungen des früheren Cartesianismus zählt, zeichnet das Bild einer vollständigen Zerrüttung der intellektuellen Welt nach dem Zusammenbruch der scholastischen Philosophie, nach dem Zerbrechen der Einheit des Christentums und nach den Verwüstungen des dreißigjährigen Religionskrieges. Der Glaube, so die Beschreibung der unmittelbar Descartes' Auftreten vorangehenden Zeit im ersten Kapitel seines *Histoire*, sei erschüttert durch die Reformation, die kriegerischen Auseinandersetzungen, die ganz

²¹⁷ Vgl. AT VIII-2: 205; vgl. Bos 1999: 416.

²¹⁸ Vgl. Bos a. a. O.

Europa verwüsten, und die allgemeine Haltung der Intellektuellen der Renaissance gleichermaßen; keiner Philosophie gelinge es, die Lücke zu füllen, die durch das Wegbrechen der scholastischen Philosophie entstanden ist; von Autoren wie Montaigne, Charron, Lamotte-Levayer und Gassendi werde ein Skeptizismus verbreitet, der ebenso wie der Unglaube zur Modeerscheinung geworden sei, so dass, wie Malebranche berichtet, kein Edelmann für gebildet gehalten werde, der nicht an allem zweifelt. Erst Descartes, so Bouilliers Diagnose weiter, gelingt es, diesem *chaos philosophique* entgegenzutreten, *pour arrêter les progrès de l'empirisme, du matérialisme, de l'épicurisme et de l'athéisme, et pour retenir les esprits sur la pente effroyable, comme dit Arnauld, de l'irreligion et du libertinage*.²¹⁹ Dass Descartes rückblickend als so etwas wie ein Überwinder des intellektuellen Chaos angesehen wird, teilen viele seiner Zeitgenossen freilich nicht, sondern sie halten ihn eher für einen Repräsentanten des Niedergangs.

Verbunden mit der Verortung eines Autors der Zeit innerhalb der von Bouillier geschilderten Umbrüche ist die Frage, in welcher Relation er sich gegenüber Aristoteles positioniert,²²⁰ obgleich vor allem die lutherische Tradition zum Stagiriten bekanntlich ein deutlich schwierigeres Verhältnis hat als die katholische Doktrin. Bereits die scharfe und weitgehende Aristoteles-Kritik Luthers ist indes keine vollständige Ablehnung. Sie konzentriert ihre Vorbehalte auf die Metaphysik, Physik, Anthropologie und Ethik, will aber die propädeutischen und methodischen Einflüsse des *Organon* beibehalten. Die 1520 von Luther geforderte Universitätsreform ist in dieser Hinsicht durchaus deutlich,²²¹ und Melanchthon weist auf diese Differenzierung auch gesondert hin.²²² Bei beiden Reformatoren ist die Ablehnung der aristotelischen Metaphysik unter anderem dem Problem der *duplex veritas* geschuldet, das bedeutet der Gefahr, dass geoffenbarte Inhalte und philosophisch begründete Überzeugungen einander widersprechen. Ich gehe im zweiten Teil der Studie hierauf näher ein. Wie Jan Rohls bemerkt, hält es auch Melanchthon *für gefährlich ..., himmlische Geheimnisse mit den Methoden menschlicher Vernunft zu untersuchen*,²²³ was nicht verhindert, dass auch

²¹⁹ Bouillier 1868: 27f.; vgl. Gaukroger 1995: 135ff.; vgl. vor allem Gouhiers ausführliche Schilderung einer in seinen Augen völlig zerrütteten Gesellschaft, die sich auf Epikur eher beruft als auf die Schrift, und in der Unglaube und Amoralität ineinsfallen: vgl. Gouhier 1972: 24ff. Gouhier leitet hieraus das Bild eines insgesamt ‚apologetisch‘ orientierten Descartes.

²²⁰ Vgl. Rohls 2012: 106.

²²¹ Vgl. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, wo Luther nur fordert, *das die bucher Aristoteles, Physicorum, Metaphysice, de Anima, Ethicorum, wilchs bisher die besten gehalten, gantz wurden abthan*, Luther 1933: 412.

²²² Vgl. *Oratio pro Martino Luthero Theologo*, 1521, in: Melanchthon MSA 1: 72.

²²³ Rohls 2012: 67; vgl. Melanchthon, MSA 1: 77f.; vgl. auch Frank 2003: 52ff. Den Wiedereinzug der Metaphysik in den reformierten Hochschulbetrieb haben Rohls und neuerdings Eberhardt ausführlich dargestellt: Rohls 2012; vgl. Eberhardt 2018: 34ff., besonders 42ff.

protestantische Traditionen sich wieder zunehmend mit aristotelisch motivierten Formen der Philosophie auseinandersetzen.²²⁴ Da der offenbarungsgestützten Theologie von ihren

²²⁴ Die offene Wendung der protestantischen Schulphilosophie zum Aristotelismus als einem zentralen philosophischen Lehrgegenstand findet aber erst zu Beginn des 17. Jahrhunderts statt, und sie geschieht in Form der Etablierung der Metaphysik als Teil des Hochschulunterrichts. Leinsle charakterisiert die *frühe protestantische Metaphysik* als den entscheidenden Teil der akademischen Philosophie an protestantischen Hochschulen und nennt als bestimmende Faktoren des Klimas, in dem diese entsteht, den Humanismus, den italienischen Aristotelismus, die spanische Scholastik, den Ramismus, *die mit metaphysischen Elementen versetzte Logik des 16. Jahrhunderts* und den *Rückgang auf den genuinen Aristoteles in der Peripatetikerschule von Padua*; vgl. a. a. O.: 11. In dem an Melanchthons Vorgaben (vgl. Wollgast 1993: 502) ausgerichteten protestantischen Kanon universitärer Disziplinen ist zunächst eine sich nur auf die Lehre der Metaphysik spezialisierende Professur nicht vorgesehen (vgl. Leinsle 1985: 11). Bedingt durch die orthodox-lutherische Zurückhaltung gegenüber den ontologischen Aspekten der Metaphysik, werden in protestantischen Philosophien genuin metaphysische Fragestellungen zunächst der Logik zugerechnet, bevor der in Helmstedt lehrende Cornelius Martini mit dem *Compendium metaphysicum* das erste protestantische Metaphysiklehrbuch in Druck gibt und damit der Metaphysik wieder einen eigenen Platz in der Hochschulausbildung zuweist. (Vgl. Leinsle 1985: 11ff.) Martini liest zunächst über Logik und bemüht sich um die Etablierung der peripatetischen Logik gegen die ramistischen Konzeptionen. Wann genau er seinen Unterricht auf die Metaphysik ausdehnt, ist nicht gesichert; allerdings ist das Vorlesungsdatum des 1605 gedruckten *Compendium* mit 1597–99 anzunehmen; zum Werdegang Martinis vgl. Leinsle 1985: 206f. und Wollgast 1993: 157ff. Martini nutzt seine Metaphysik unter anderem dazu, die Bedeutung der Philosophie für die Theologie zu dokumentieren, und damit greift er in die Diskussion um das Verhältnis von Glaube und Vernunft ein, die besonders an niederländischen Hochschulen der Zeit großes Interesse hervorruft. (Vgl. Dibon 1993: 61.) Er wendet sich hier gegen die besonders von Daniel Hofmann vertretene Strömung, die eine Fokussierung des Schulbetriebs auf theologische Fragen auf Kosten der Philosophie anstrebt. Wollgast spricht im Zusammenhang mit der von Hofmann wieder aufgegriffenen Theorie der ‚zwei Wahrheiten‘, die der Philosophie das Mitspracherecht in theologischen Fragen verweigert und die Vernachlässigung der Philosophie zugunsten der Theologie rechtfertigt (vgl. Leinsle 1985: 207), von philosophiefeindlichen Auswüchsen, die das Klima an protestantischen Hochschulen des späten 16. Jahrhunderts prägen. (Vgl. Wollgast 1993: 157.) Die in der Studie beschriebene Zurückhaltung zumindest einiger cartesisch geprägter Autoren gegenüber der Theologie liest sich vor diesem Hintergrund fast wie eine Inversion der protestantischen Situation hundert Jahre zuvor. Martini tritt mit seiner Konzeption nicht nur in Konkurrenz zum aristotelisch geprägten Katholizismus der in weiten Teilen Deutschlands und in den katholischen Provinzen der Niederlande einflussreichen Jesuiten (vgl. Dreitzel 1970: 61ff.), sondern seine Begründung einer peripatetisch geprägten Schulmetaphysik ist zugleich auch ein Weggang protestantischer Philosophie von der lutherischen Wendung nach innen (wie sie sich unter anderem in Luthers Rezeption vorreformatorischer Mystiken äußert) zugunsten der Hinwendung zur sachorientierten Ontologie als Schuldisziplin. Wollgast interpretiert das als eine neue Etappe der protestantischen Philosophie, in der *der lutherische Ausschluß der Metaphysik aus der Theologie und der humanistische Ausschluß der Metaphysik aus der Philosophie ... beendet wird*; Wollgast 1993: 158f. Die Eigenständigkeit und thematische Unabhängigkeit der Metaphysik Martinis gegenüber der Theologie zeigt sich beispielsweise an seiner Lehre von den reinen Intelligenzen, die – anders als in katholischen Metaphysiken üblich – nicht als Engel interpretiert werden, sowie an seiner philosophischen Gotteslehre, die spezifisch theologische Fragestellungen ausdrücklich und dauerhaft

Vertetern das uneingeschränkte epistemische Primat zugeschrieben werden muss, kann die natürliche Ratio freilich nicht als hinreichend dafür angesehen werden, supranaturale

ausblendet. Das gleiche gilt vom Aufbau seines Metaphysik-Buches, das, anders als in der thomasisch-suarezianischen Tradition üblich, nicht bei den Attributen und Qualitäten Gottes, sondern bei den Eigenschaften des kreatürlichen Seienden einsetzt. (Vgl. Leinsle ebd.)

Martinis Metaphysik steht dabei nicht isoliert für sich, sondern setzt sich immer wieder mit den katholischen, das heißt vor allem mit den thomistisch-suarezianischen Strömungen der Aristoteles-Auslegung auseinander, weicht von ihnen aber in wesentlichen Punkten ab und beruft sich statt dessen auf Aristoteles selbst. Vgl. Wollgast 1993: 158 u. 159. Das Interesse an Suarez wird auch bei einigen Cartesianern bestehen bleiben. So urteilt Wundt über das *Opus metaphysicum* Scheiblers, es sei *in der äußeren Anlage und ... in der Art der Durchführung stark von Suárez beeinflusst*; Wundt 1939: 119. Damit leitet er eine Entwicklung ein, die in der Aristoteles-Rezeption Heereboords und de Rays und ihrer scharfen Polemik gegenüber der peripatetischen Tradition gipfeln wird. Sowohl gegenüber den Vorgaben der katholischen Scholastik wie auch gegenüber seinen protestantischen Zeitgenossen zeichnet sich Martini so durch eine große Nähe zu Aristoteles aus, und geht *mehr als Timpler oder Suarez auf Aristoteles selbst zurück*. (Wollgast 1993: 158.)

Die Wiedereinführung der Metaphysik als zentraler Gegenstand der protestantischen Schulphilosophie ist deshalb als Orientierung an Aristoteles selbst zu verstehen. Da sie im Zusammenhang mit dem *Kampf gegen den Ramismus steht, der von Anfang an zum Programm Cornelius Martinis in Helmstedt gehört, und der sich gegen die offizielle Schuldoktrin ... der Zeit, ein[en] mit Melanchthons Gedankengut versetzte[n] Ramismus* (Leinsle 1985: 206) wendet, interpretiert Leinsle die Einführung der Metaphysik in den protestantischen Bildungskanon und die *Wendung gegen den Ramismus, der gerade in Deutschland als pädagogische Bewegung ... von unmittelbarem Einfluß auf das protestantische Schulwesen ist* (Leinsle 1985: 21), als *Ausdruck des Interesse[s] an der Vollständigkeit des aristotelischen Wissenschaftskosmos* (Leinsle 1985: 11) und damit als Bekenntnis zugunsten Aristoteles' gegen andere Strömungen. Das ist zunächst nicht als grundsätzliche Ablehnung vom Aristotelismus abweichender Konzeptionen zu verstehen, sondern bildet vielmehr eine gemeinsame Basis, auf der Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Strömungen bestehen können; denn die auf Martini folgenden Autoren zeichnen sich nicht selten durch sehr vorsichtige Beurteilungen der von Aristoteles abweichenden, beispielsweise ramistischen Konzeptionen aus. Ein Beispiel hierfür ist Keckermann, der sich ausführlich mit Ramus auseinandersetzt, ihn in wesentlichen Punkten auch kritisiert, deshalb aber zu keinem einseitigen Aristotelismus gelangt. Vgl. Freedman 1993. Trotz formaler und thematischer Divergenzen, lassen sich die Orientierung an der peripatetischen Philosophie und die Beschäftigung mit einer aristotelisch ausgerichteten Metaphysik, die für die lutherische Tradition der nächsten Jahrzehnte bestimmend bleiben wird (Leinsle 1985: 206), und die ganz bewusst Schuldisziplin ist (Leinsle 1985: 3), als Gemeinsamkeit und als Verbindung der drei abendländischen Konfessionen durch die Pflege einer bestimmten Denkform, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung (Leinsle 1985: 3) verstehen. Seit Martinis Etablierung der peripatetischen Metaphysik wird die aristotelische Philosophie so zum prägenden Element auch der *philosophia recepta* der protestantischen Konfessionen, die im Hochschulkontext als verbindlich gilt. (vgl. Dibon a. a. O.) Sie dient nicht nur im Protestantismus als *pädagogischer Gegenstand primär dazu, 14–16-jährigen Schülern(!) die Philosophie zu lehren*. (Leinsle 1985: 3). Das äußert sich u. a. in der protestantischen Form des Metaphysikbuches als Lehrbuch, das im Lauf der Zeit zunehmenden Verkürzungen unterworfen ist und zu einer Reduktion der Metaphysik auf unterrichtlich verwendbare Schematismen führt. Die Offenheit dieses Aristotelismus zeigt sich in vielen Fällen daher eben beispielsweise am Umgang mit Ramus' Texten, der keineswegs vollständig zugunsten einer dogmatischen Bindung an Aristoteles weichen muss, sondern, wie im Falle Keckermanns zu sehen ist, ein bestimmendes Element der Philosophie bleiben kann.

Sachverhalte angemessen zu erklären. Deshalb ist sie als Instrument zu deren Untersuchung und Beurteilung zurückzuweisen, was ihre Autonomie grundsätzlich beschränkt, sofern sie der Theologie gegenüber als sekundär anzusehen ist. Kritiker, die dem cartesischen Verfahren skeptizistische Züge unterstellen, argumentieren häufig in diesem Sinne. Das bedeutet, dass als skeptizistischer Ansatz auch derjenige verstanden wird, der zwar nicht jede Erkenntnismöglichkeit bestreitet, der aber die Rolle der Theologie als Quelle der höchsten Form gewisser Einsicht in Frage stellt. Descartes selbst bestätigt wiederholt die rationale Unzugänglichkeit von Geoffenbartem, über das wir deshalb zu schweigen haben. Wenn sich Vertreter der protestantischen beziehungsweise reformierten Orthodoxien nun auf Aristoteles berufen, dann ist das deshalb nicht als vollständige inhaltliche Übereinstimmung mit dem Stagiriten gemeint, sondern eher im Sinne einer Berufung auf die den religiös gestimmten *common sense* auch formal abbildende *philosophia perennis*, deren vor allem *methodische* Vorgaben die Basis der je eigenen theologischen Arbeit bilden, und der gegenüber Descartes' neues Denken als Abweichung von überlieferten, bewährten und allgemein akzeptierten Verfahrensweisen und Grundannahmen kritisiert wird.²²⁵

Die Auseinandersetzung protestantischer, das bedeutet hier allerdings vor allem auch: reformierter niederländischer Theologen, die einen hohen Anteil an den protestantischen Polemiken gegen die Lehre des seit 1628 in den reformierten Niederlanden lebenden Descartes ausmachen, mit dem Cartesianismus, wird bereits in der älteren Literatur gelegentlich als *Nebenstreit* aufgefasst, der *als ein annexum des Coccejanismi angesehen* werden kann, wie Siegmund Baumgarten in seiner umfangreichen *Geschichte der Religionsparteien* von 1766 mitteilt.²²⁶ Wie Verbeek, Thomas McGahagan, Wiep van Bunge und Andreas Beck zeigen,²²⁷ wird die cartesische Philosophie von orthodoxen Calvinisten immer wieder in die Nähe der arminianischen Remonstranten gerückt, also jener Theologen, die sich unter anderem gegen die calvinistische Auffassung wenden, das Schicksal jedes Einzelnen sei bereits von Gott unabwendbar beschlossen, und die vor allem für eine prinzipielle und systematische Trennung von Philosophie und Theologie eintreten.

Die *Föderaltheologie*, die sich weitgehend auf Johannes Coccejus²²⁸ stützt beziehungsweise mit dessen Namen verbunden wird, und mit der die neue cartesische Philosophie häufig in Verbindung gebracht wird – reformierte Cartesianer wie Christoph Wittich sind nicht selten eindeutig der Föderaltheologie zuzurechnen –, geht von neu verhandelten Relationen

²²⁵ Vgl. Eberhardt 2018: 42ff.; vgl. van Ruler: 317; Ariew 2014: XV.

²²⁶ Baumgarten 1766: 851; Diesen Befund bestätigt, wenn auch nicht mit einer so deutlichen Formulierung, auch Bizer 1958.

²²⁷ Vgl. McGahagan 1976; Verbeek 1989; Verbeek 1992: 1–12; Van Bunge 1999: 322–349; Van Bunge 2001: 340ff.; vgl. Beck 2007: 60.

²²⁸ Vgl. Zu einem Überblick der Literatur zu Coccejus vgl. Beck 2007: 91 [1].

zwischen Gott und Menschheit nach der Inkarnations-, Passions- und Resurrektionsgeschichte des *Neuen Testaments* aus: Nach dem Zerschlagen des ursprünglichen *Werkbundes* (*foedus operum*) der Schöpfung, der im *Alten Testament* dargestellt wird, gibt es (im *Neuen Testament* durch die Inkarnation, Selbstopferung und Auferstehung Gottes) einen *Gnadenbund* (*foedus gratiae*), der den ersten Bund ersetzt, dessen Regeln aufhebt und eine Neugestaltung der Relationen zwischen Gott und seiner Schöpfung bedeutet.²²⁹ Das stellt die Unveränderlichkeit des ersten göttlichen Beschlusses und damit die überzeitlich notwendige Verbindlichkeit göttlicher Entscheidungen überhaupt in Frage und ist daher in einiger Hinsicht wirkungsvoll für den zugrundegelegten Gottesbegriff. Insbesondere ist es jedoch für wenigstens einige reformierte Theologen ein Skandalon; denn es impliziert, dass Propositionen über Gott, die auf der Basis des Alten Bundes wahr sind, auf der Basis des Neuen Bundes falsch werden und korrigiert werden müssen und daher nicht die epistemische Valenz besitzen, die Theologen ihren offenbarungsgestützten Gotteslehren grundsätzlich glauben zubilligen zu dürfen. Eine die Welt vollständig vom ersten Augenblick an ordnende, *doppelte Prädestination*, in der beschlossen wird, welche menschlichen Individuen am Ende der Zeit erlöst werden und welche nicht, wie sie von der reformierten Theologie angenommen und auf der Dordrechter Synode von 1618/19 nochmals als verbindlich bestätigt wird,²³⁰ kann ebensowenig Modifikationen eines ursprünglichen Heilsplans und dessen föderale Veränderungen denken, wie sie einen Gottesbegriff denken kann, der frühere Beschlüsse aufhebt, alte Verträge zugunsten neuer aufkündigt und damit ursprünglich verbundene kultische Vorschriften (wie das alttestamentliche Sabbat-Gebot) verwirft. Vor allem die einflussreiche orthodox-calvinistische Schule von Voetius, dessen Lehre für die Utrechter theologische Fakultät vierzig Jahre lang inhaltlich maßgeblich ist, und der als so etwas wie der zentrale Gegenspieler von Coccejus angesehen werden kann, weist diese Vorstellung einer nach Bedarf modifizierbaren Relation von Gott und Schöpfung und die ihr zugrundeliegende Gottesvorstellung entschieden zurück.²³¹

Was den Cartesianismus jedoch, zumindest in seiner Außenwahrnehmung, in die Nähe des Coccejus und seiner Anhänger rückt, hat indes wenig mit inhaltlichen Übereinstimmungen

²²⁹ Mit der Aufhebung des ersten Bundes zwischen Gott und Menschen ist unter anderem auch das Regelwerk der jüdischen Religion hinfällig. Das betrifft unter anderem auch die Sabbatpflicht, deren bindender Charakter deshalb zwischen Föderaltheologen und ihren Gegnern, zu denen auch Voetius und seine Schule zu rechnen sind, exemplarisch für das Modell der Föderaltheologie überhaupt als diskutiert wird. Vgl. Rohls 2012.

²³⁰ Die Dordrechter Synode von 1618/19 legt in ihren vor allem gegen die Remonstranten gerichteten *Fünf Lehrregeln* die von Calvin vertretene Überzeugung von der doppelten Prädestination als dauerhaft verbindlichen Glaubensinhalt fest.

²³¹ Vgl. Bizer 1958: 307ff.; Beck hat allerdings gezeigt, dass Coccejus und Voetius sich in einiger Hinsicht näher sind, als allgemein angenommen wird, sofern auch Voetius durchaus dynamische Momente in der Gott-Mensch-Relation anzunehmen scheint; vgl. Beck 2007: 93ff.

im weiteren Sinne zu tun; denn Coccejus selbst ist kein Philosoph und folglich auch niemals Cartesianer.²³² Beide Strömungen als einander verwandt zu sehen, geschieht vor allem wegen der ihnen gemeinsamen Aristoteles-Kritik, die bei Coccejanern weit radikaler ist als bei orthodoxen Lutheranern und Calvinisten der Zeit; zumal der orthodoxe Calvinismus im Anschluss an Cornelius Martini eine reformierte Scholastik entwickelt, die sich weitgehend an Suarez orientiert und damit so etwas wie eine eigene scholastische Kontinuität²³³ begründet: *Coccejus' Ablehnung aristotelischer Abhängigkeiten [bietet] für cartesianische Theologen daher einen willkommenen Anknüpfungspunkt an die von ihnen propagierte Trennung von Philosophie und Theologie*, wie Beck in seiner umfangreichen Studie zu Voetius urteilt;²³⁴ denn der Coccejanismus ist ebenso an einer Befreiung der biblischen Theologie von philosophischen Einflüssen der aristotelischen Scholastik orientiert, wie sich der Cartesianismus umgekehrt für eine voraussetzungs- und autoritätsfreie Philosophie jenseits des verordneten Aristotelismus einsetzt.²³⁵ Hinzu kommt die vergleichbare Bedrohungslage von Cartesianern und Coccejanern durch die Gruppe um Voetius, dessen auch politischer Einfluss für beide Strömungen gleich hinderlich ist.

Ebenso wie der Katholizismus, fürchten also zumindest auch jene Teile des ‚orthodoxen‘ Protestantismus, die im Falle des Calvinismus Voetius repräsentiert, die Schwächung des Aristotelismus – wenn auch nicht aus identischen Gründen. Der Cartesianismus ist hier zunächst nur eine im Grunde beliebige Spielart der Abweichungen von so etwas wie einer für die Theologie als hilfreich anzusehenden *philosophischen Orthodoxie*. Deshalb ist es eben vor allem die in Teilen der Niederlande angesiedelte reformierte theologische Orthodoxie, die der neuen cartesischen rationalen Physik die Verdrängung der klassischen Metaphysik vorwirft.²³⁶ Da das theologische Selbstverständnis zumindest orthodoxer Vertreter protestantischer Theologien also eine unaufhebbare Bindung an den Aristotelismus als notwendige Voraussetzung ihrer theologischen Lehrgebäude anerkennt, ist die Abwendung von Aristoteles für sie wenigstens eine unter Umständen gefährliche Form der *impietas*.²³⁷

²³² Vgl. van Asselt 2001a; van Asselt 2001b. Insgesamt zu Coccejus und den Gründen für die Deutung von Coccejanismus und Cartesianismus als einander nahestehend vgl. Beck 2007: 90f.

²³³ Vgl. in diesem Kap. oben, S. 87 Fn. [224]; vgl. Scheib 2015: 22ff.

²³⁴ Beck 2007: 92.

²³⁵ Vgl. Eberhardt 2018: 50; vgl. van Asselt 2001a: 73ff.

²³⁶ Vgl. Leinsle 1985.

²³⁷ Ausnahmen bilden Autoren wie Heidanus, der dem Aristotelismus eine zu große Betonung und Aufwertung des Individuellen, vor allem im Bereich der Physik, vorwirft und die cartesische Theorie eines universalen Materiekontinuums als Korrektur dieses Fehlers deutet.

4.2 Zum Atheismus-Begriff und zur historischen Einbettung

Im Rahmen der Polemiken, die sich vornehmlich im Zusammenhang mit dem allmählichen Einzug der cartesischen *philosophia nova* in die universitäre Lehre entspinnen, wird vor allem von orthodoxen lutherischen und reformierten Theologen gegenüber Descartes wiederholt der Vorwurf eines zumindest latenten Atheismus geäußert. Dabei werden mit *Atheismus* durchaus verschiedene Arten des Verstoßes gegen theistische Grundannahmen und konfessionell festgelegte Lehrinhalte bezeichnet. Dieser Vorwurf ist zwar häufig polemisch motiviert und hat insofern viel mit Bemühungen um so etwas wie Besitzstandwahrung hinsichtlich des eigenen Einflusses auf die akademische Lehre zu tun. Er ist aber keineswegs als *bloße* Polemik abzutun; denn aufgrund seiner Unschärfe ist der Begriff des *Atheismus*, eben weil er in den kontroversen Diskussionen als übergreifende Bezeichnung für weitgehend disparate Vorwürfe fungiert, aus einigen theologischen Perspektiven in mehrfacher Hinsicht durchaus eine passende Zuschreibung zur neuen Philosophie von Descartes, die den Gottesbegriff zumindest auf eine nicht eindeutige und mutmaßlich untheistische Weise verwendet.

Beim Blick auf die Diskussion um den Vorwurf der Heterodoxie gegen Descartes und die cartesische Philosophie darf indes nicht vergessen werden, dass wir es hier weitgehend mit theologischen, nicht philosophischen Texten zu tun haben – bei aller Nähe beider Disziplinen der Zeit. Daher bedarf es zunächst einiger Bemerkungen dazu, was der Vorwurf des Atheismus im weiteren Wortsinne in den für die vorliegende Untersuchung relevanten Literaturen überhaupt bedeutet.

Der Begriff wird im 17. und 18. Jahrhundert häufig diskutiert,²³⁸ überwiegend als rein inner-theologische Diskussion, die sich jedoch in den anticartesischen Polemiken so deutlich niederschlägt, dass sie zu einer zentralen Fragen für die Rezipierbarkeit der neuen Philosophie vor allem in nicht-katholischen Kontexten wird. Die Schärfe der Auseinandersetzungen, die, soweit ich sehe, in protestantischen Theologien auch weit lebhafter verlaufen und deutlich komplexer sind als im Katholizismus, leitet sich unter anderem davon ab, dass in der lutherischen Tradition, die für sich genommen bereits eher philosophiekritisch eingestellt ist, eine hohe Sensibilität für manichäisch-dualistische und andere nicht-theistische Gottesbilder besteht,

²³⁸ Einen Überblick über die Vielzahl von Veröffentlichungen, mit denen angeblich oder tatsächlich atheistische Positionen im 17. und frühen 18. Jahrhundert dargestellt, kritisch erörtert und – selbstverständlich – widerlegt werden sollen, insbesondere über die speziell apologetischen Ansätze, die bei der inzwischen sehr umfangreich gewordenen Literatur zur Geschichte des Atheismus selbst häufig weitgehend unerwähnt bleiben, gibt der Artikel *Atheistery* im *Philosophischen Lexicon* des Jenenser Theologen Johann Georg Walch: Walch 1726: 133ff.; vgl. unten, Kap. 4.1.2. Unter den neueren Untersuchungen fußen Barth 1977, Schröder 1998 und Titzmann 2013 auf besonders breiter Materialbasis. Zum Aufkommen von im positiven Sinne vertretenen atheistischen Positionen vgl. ebenfalls besonders Schröder 1998 und Titzmann 2013.

die als Tendenz zum Deismus²³⁹ gesehen und deshalb von orthodox denkenden Theologen als Gefahr für den Theismus heftig bekämpft werden. Anders als im Katholizismus, der sich ja unter anderem durch eine weitgehend homogenisierte Dogmatik auszeichnet, in der mehr oder weniger regelmäßig alternative Deutungswege des zu Glaubenden per Konzil ausgeklammert und zum *Anathema* erklärt werden, weist der Protestantismus mehrere grundlegende Aufspaltungen auf, die sich zunehmend in synodal und regional aufgefächerte Zweige differenzieren, und er besitzt damit so etwas wie eine natürliche Tendenz zur Heterodoxie. Die Abgrenzung durchaus disparater Gottes-, Heils-, Gemeinde- und Kultusvorstellungen der verschiedenen Spielarten protestantischer Theologien voneinander und von Einflüssen, die einen theistischen Kernbestand, der es noch rechtfertigt, überhaupt von christlichem Theismus zu sprechen, zugunsten alternativer Verwendungen des Gottesbegriffs gefährden könnten, ist daher ein zentrales Anliegen orthodox protestantischer Theologen nicht nur des 17. Jahrhunderts. Nicht zuletzt, weil gerade dem Calvinismus als einer der Erscheinungsformen des Protestantismus immer wieder eine latente Neigung zum Deismus nachgesagt wird und die Nähe zumindest einiger calvinistischer und jansenistischer Autoren zueinander vor diesem Hintergrund als bedenkliche Strömung aufgegriffen wird; denn der Jansenismus wird nicht nur von jesuitischer Seite als *Deismus* verstanden und kritisiert.²⁴⁰

Wenn ich hier und im weiteren Verlauf von *Atheismus* und insbesondere von *Atheismus-Vorwürfen* gegenüber Descartes spreche, so verwende ich diesen Begriff in jenem weiten Verständnis, das in der rezenten Diskussion üblich ist; denn der Begriff des Atheismus, wie er in den ausgesprochen umfangreichen Literaturen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts zum Thema verwendet wird, und wie er so auch Eingang in die anticartesischen Polemiken findet, ist hochgradig unscharf, und er eignet sich deshalb zur Bezeichnung weitgehend disparater Spielarten der Abweichung von jeweils als orthodox definierten theistischen Grundannahmen, wie der Blick in Wörterbücher und Abhandlungen der Zeit zeigt – auch wenn vielen Autoren sehr

²³⁹ Ich verwende den Begriff des ‚Deismus‘ in dem Sinne, in dem Michael Titzmann ihn definiert: Titzmann 2013: 143ff.

²⁴⁰ Zur Deismus-Neigung des Jansenismus sowie zur Nähe, in der Calvinismus und Jansenismus nicht nur von Lutheranern, sondern – wenig überraschend – auch von den Jesuiten nahestehenden Autoren gesehen werden vgl. die 1768 anonym erschienene Polemik *Der entlarvte Jansenist, das ist: Briefe eines Freunds aus Frankreich an einen Freund in Deutschland von den Gräueln, Betrügen, und bösen Absichten der Jansenisten, die christliche Religion zu stürzen, und den Deismus oder Atheismus einzuführen, dem Deutschen zur höchstnößigen Warnung übersetzt*, Salem 1768, die trotz ihres späten Erscheinungsdatums auch die Diskussion des 17. Jahrhunderts abbildet. Dem Jansenismus wird hier unterstellt, er stelle unmögliche Forderungen an die Ausübung von Sakramenten, besonders der Kommunion, um diese dadurch als in sich unmöglich darzustellen und sie damit zu unterwandern: ebd.: 76ff. Vgl. hierzu auch den *Histoire du Calvinisme* des ehemaligen Jesuiten Louis Maimbourg von 1682: Maimbourg 2019; vgl. auch Scheib 2011 und Scheib 2019.

wohl bewusst ist, dass die Setzung des Begriffs für praktisch jede Art des Freigeisttums (*libertinisme*), des Deismus, des Skeptizismus und des physikalistischen Reduktionismus problematisch weil eben uneindeutig ist. Das gilt auch für die Vorwürfe, die gegen Descartes explizit oder unterschwellig erhoben werden, und zu denen er sich beispielsweise in seinen Schreiben zur Utrechter Universitätskrise äußert.

Die ausdrückliche Leugnung eines göttlichen Seienden ist zu diesem Zeitpunkt ausgesprochen selten und der Atheismus-Begriff ist weder eineindeutig noch auch nur primär mit ihr konnotiert. In einer Vielzahl der Schriften des 17. und des frühen 18. Jahrhunderts, die den Atheismus-Begriff im Titel tragen, werden deshalb beispielsweise als häretisch gebrandmarkte Positionen des Sozinianismus erörtert,²⁴¹ aus calvinistischer Sicht das arminianische Remonstrantentum oder auch, allgemein von protestantischer Seite, das jesuitische Denken insgesamt,²⁴² die alle als zumindest der Tendenz nach ‚atheistisch‘ etikettiert werden. Die meisten dieser Texte sind freilich philosophisch ohne Belang, und auf sie gehe ich deshalb hier nicht näher ein.

Obwohl es also im 17. Jahrhundert so etwas wie einen breiten Atheismuskurs gibt,²⁴³ sind die terminologischen Bestimmungen des Instrumentariums, mittels dessen (vermeintliche oder wirkliche) Häresien unterschiedlicher Art einerseits, sowie die Leugnung und Infragestellung der Existenzannahme eines vollkommenen Numen andererseits, identifizierbar gemacht werden sollen, und die auch zur Abwehr gegen die neue cartesische Philosophie eingesetzt werden, nicht immer ergiebig. Während philosophische Wörterbücher der Zeit sich, wenn überhaupt, dann meist nur sehr knapp mit dem *Atheismus*-Begriff befassen – Johannes Micraelius beispielsweise definiert in seinem *Lexicon Philosophicum* nur: *nulla ... numen pietas*,²⁴⁴ und Rudolph Goclenius hat in seinem philosophischen Lexikon, ebenso wie Pierre Bayle, gar keinen eigenen Eintrag –, werden aber durchaus auch philosophisch relevante Fragestellungen zusammen mit den Bedenken gegen atheistische Strömungen diskutiert.

Descartes' langjähriger Korrespondenzpartner und Ratgeber Mersenne, der insbesondere durch seine hochgradige Vernetzung mit Gelehrten seiner Zeit zur Verbreitung der cartesischen Schriften beiträgt, und der an der Auswahl der *Einwände* beteiligt ist, die der zweiten

²⁴¹ Vgl. beispielsweise Gabriel Wedderkopff (1644–1696), *Dissertationes Duae quarum Prior De Scepticismo Profano Et Sacro Praecipue Remonstrantium: Publice ventilata in Illustri Universitate Argentoratensi Posterior De Atheismo Praeprimis Socinianorum*, Straßburg 1665. Zu den Aussagen des Sozinianismus insgesamt vgl. vgl. Titzmann 2013: 142 [15]; vgl. *Fausti Socini Senensis Opera Omnia (Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant)* Amsterdam 1656: I, 811.

²⁴² Vgl. beispielsweise Valeriano Magni (1586–1661), *Christiana et Catholica Defensio. Adversus Societatem Jesu Haeresi, vel Atheismo infectam*, o. O. 1661.

²⁴³ Vgl. Weltecke 2010: 157.

²⁴⁴ Micraelius 1653: 189.

Auflage der *Meditationen* beigefügt werden, bestätigt die terminologische Nähe von Atheismus, Deismus und Freidenkertum bereits in seinem *Genesis-Kommentar* von 1623 und in der polemischen Streitschrift *L'impieté des Deistes* von 1624. Hier, wo er sich unter anderem intensiv mit der Lehre Giordano Brunos auseinandersetzt, wendet er sich dezidiert gegen den zu seiner Zeit verbreiteten *Libertinisme*, vor allem aber gegen den Deismus, den er als Leugnung der personalen und trinitarischen Elemente der Gottesvorstellung identifiziert, ohne dass dadurch zwingend ein Physikalismus angestrebt würde. Eben dieser Punkt ist entscheidend; denn ein supranaturales Numen bleibt auch für Deisten unzweifelhaft gegeben, selbst wenn seine personale theistische Deutung in Abrede steht. Atheismus im engeren, das bedeutet heutigen Wortsinne, wird in der *Impieté* nur am Rande thematisiert, und zwar als extreme Verirrung, die für den Katholiken Mersenne beispielsweise auf dem Calvinismus fußt und sich aus diesem ergibt, wie Mersenne es am Beispiel von Geoffroy Vallé zu erkennen glaubt, der 1572 als Ketzler verbrannt wurde.²⁴⁵ In seiner Abhandlung *La Vérité des Sciences* von 1625 verwendet Mersenne den Atheismus-Begriff nur selten und eher im Sinne der wirklichen Gottesleugnung. Im ersten Buch der *Vérité* spricht er stattdessen allgemeiner von den *Libertins de ce siecle*, unter die neben den *Athées* im weitesten Sinne der Numen-Leugnung eben auch die *Deistes*, *Hérétiques* und *Schismatiques* zu zählen sind,²⁴⁶ die tatsächliche Gefahren für den Theologen darstellen, wohingegen die *Sceptiques* und Vertreter des *Pyrrhonisme* bereits dadurch überwunden sind, dass sich in den Wissenschaften vieles finden lässt, das gewiss und unstrittig ist, weshalb das prinzipielle *nihil scitur* des radikalen Skeptizismus keine plausible Haltung darstellt und von ihm keine Gefahren ausgehen.²⁴⁷

Eine griffige zeitgenössische Zusammenfassung der Bedeutungsbreite des Atheismusbegriffs, die im Begriff der *asebie* (ἀσέβεια) bereits seit der Antike besteht,²⁴⁸ finden wir bei dem anticalvinistischen und antijansenistischen Lutheraner, ehemaligen Ethik-Professor und Hamburger Hauptpastor Johannes Müller,²⁴⁹ der in seinem apologetischen Traktat *Atheismus devictus* von 1672 urteilt:

²⁴⁵ Vgl. Mersenne, *L'impieté des Deistes*, Paris 1624: 179.

²⁴⁶ Mersenne 1625: 164.

²⁴⁷ *Je croy qu'il ny à Sceptique aucun, s'il se donne le loisir de lire ce liure, qui ne confesse librement qu'il y a beaucoup de choses dans les sciences qui sont veritables, & qu'il faut quitter le Pyrrhonisme si l'on ne veut perdre le iugement, & la raison.* Mersenne 1625: *Préface* o. P.

²⁴⁸ Plutarch berichtet von dem von Diopethes vorgeschlagenen Dekret, das die Ablehnung von Religion und die Verbreitung neuer Lehren über Himmelserscheinungen unter Strafe stellen will; vgl. Plutarch, Perikles: 32,1.

²⁴⁹ Müller bekleidet zunächst an der Wittenberger Philosophischen Fakultät eine Ethik-Professur, wendet sich dann aber vollständig der Theologie zu und wird Haupt-Pastor und Schulinspektor in Hamburg. Er ist unter anderem für seine scharfen Angriffe auf den Jansenismus und Calvinismus sowie das Judentum bekannt; Braden 2003: 294–296.

Nun findet man unterschiedene Beschreibungen des Atheismi bey vielen Scribenten. Clemens Alexandrinus lib. 7. Stromatum schreibt: Der sey ein Atheist, welcher nicht gläubet, daß ein Gott sey. Erasmus schreibt über Mattheum c.6 daß die Heyden, von welchen Paulus saget, daß sie ohne Gott gewesen, Eph. 2.V.12 nicht gegläubet, daß ein Gott sey, oder daß Gott der Menschen achte und vor sie Sorge. Mersennus über Genesin beschreibt die Atheisten, daß etliche derselbigen sich zwar der Erkänntniß Gottes etlicher massen rühmen, jedoch die göttliche Vorsehung und Gerechtigkeit leugnen. Voetius in seinen Dissertationibus de Atheismo hält davor, das sind Atheisten, welche die Erkänntniß Gottes, den Gottesdienst und Glauben entweder directe oder indirecte verwerffen. Beza über Eph. 2.V.12. schreibt, daß dreyerley Art der Atheisten seyn: Erstliche geben nicht zu, daß ein Gott sey, andere dienen anstatt des wahren Gottes unrichten falschen Göttern, andere geben vor, daß sie den rechten Gott zwar erkennen, welcher sich doch nicht also hat offenbahret, wie sie ihnen denselbigen einbilden. Bey den Heyden hat man Atheisten genennet nicht allein diejenige, welche keinen Gott gläubeten, sondern auch die, welche nicht dienten denen Göttern, welche die Heiden vor rechte Götter hielten. Socrates ist angeklaget worden, daß er die jenigen Götter, welche die Athenienser vor rechte Götter hielten, nicht für Götter erkandt, und ihnen nicht gedienet. Der abtrünnige Keyser Julianus hat die Christen auch für Atheisten gescholten, darumb, daß sie die Heydnische Religion hätten abgethan.²⁵⁰

Müller unterscheidet insgesamt neun Gruppen von ‚Atheisten‘ im weiteren Sinne, von denen nur die ersten beiden entweder eine göttliche oder quasi-göttliche Existenz vollständig bestreiten, oder zumindest die Annahme einer göttlichen Vorsehung und Sorge um die Schöpfung im deistischen Sinne ablehnen. Die übrigen Formen des Atheismus bezeichnen Abweichungen vom regulären Gottesbegriff und insbesondere Vorbehalte gegen christologische und eschatologische Lehrgehalte beziehungsweise kultisches Fehlverhalten, so dass alle nicht-christlichen Religionen ebenso ‚atheistisch‘ sind wie eine Vielzahl der von einer jeweiligen Hauptlehre in unterschiedlichem Grade abweichenden Gruppen innerhalb des Christentums selbst.²⁵¹

Atheismus bezeichnet also keineswegs ausschließlich oder auch nur in erster Hinsicht die – heute zumindest umgangssprachlich überwiegend konnotierte – vollständige Ablehnung der Existenzannahme eines supranaturalen Numen überhaupt.²⁵² Im Gegenteil wird der vor allem

²⁵⁰ Müller 1672: 2ff.

²⁵¹ Müller 1672: 4ff.

²⁵² Zur gegenwärtigen nicht umgangssprachlichen Differenzierung von praktischem, theoretischem und dogmatischem Atheismus, die im wesentlichen Bestimmungen entspricht, wie sie sich bei Gisbert Voetius zeigen lassen, vgl. O. Schwemmers Artikel „Atheismus“ in: EPW I: 205–208.

im 16. Jahrhundert allmählich aus dem Griechischen ins Lateinische überführte Begriff *atheus*, der so zu zunehmend größerer Verbreitung gelangt, und der bereits in der älteren griechischen Literatur und Philosophie neben der *Gottesleugnung* die *Gotteskritik* bezeichnet hatte,²⁵³ häufig synonym mit *impius* verwendet.²⁵⁴ Dabei steht er, neben der vollständigen Ablehnung der Existenz eines göttlichen Seienden, neben den Tendenzen, die wir am ehesten als deistisch bezeichnen können,²⁵⁵ auch für einen (spinozistischen) Pantheismus oder, in den wohl meisten Fällen, eben schlichtweg für mehr oder weniger weitgehende Abweichungen von orthodoxen oder zumindest im jeweiligen Diskurs vorherrschenden theologischen Doktrinen, die sich ansonsten aber durchaus im Rahmen eines regulären Monotheismus verorten lassen.²⁵⁶ Daneben sind es häufig agnostische und skeptische Positionen, die das Attribut *atheistisch* erhalten. So nennt der Augsburger Prediger Gottlieb Spizel 1669 den alttestamentlichen Kain den *ersten Atheisten*, obwohl der Brudermord an Abel ja in einem unmittelbaren Kommunikationszusammenhang mit dem alttestamentlichen Gottesbild dargestellt wird.²⁵⁷ Das ist, wie auch Müller zeigt, nicht neu. Im VII. Buch seiner *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, § 119, unterscheidet Diogenes Laertius mit der Gottlosigkeit und der Fehldeutung des Göttlichen zwei hauptsächliche Arten des ‚Atheismus‘; Aristoteles diskutiert im 2. Buch seiner *Rhetorik* (Kap. 23) Xenophanes’ Gleichsetzung der Meinung, dass Götter *nichtewig* seien (als Fehldeutung des Götterbegriffs) mit deren völligen Leugnung; und auch Plutarch setzt in seinem *De superstitione* Atheismus und Aberglauben weitgehend gleich, um nur drei Beispiele zu

²⁵³ Zu Belegstellen der Verwendung des Begriffs in der älteren griechischen Literatur, insbesondere bei Homer, sowie der antiken Philosophie, vgl. Reimann 1725: 1ff.

²⁵⁴ Die *Encyclopedia of Renaissance Philosophy* konstatiert, dass im Latein der Renaissance der Begriff *atheos* oder *atheus* noch vor allem für den bewussten Leugner einer wie auch immer gearteten göttlichen Existenz steht, während häretische Abweichungen gemeinhin als Meinung eines *impius* etikettiert werden; vgl.: 109f. Ficino übersetzt in seiner Platon-Ausgabe das griechische *atheos* durchgängig als *impius*, und Luther verwendet den lateinischen Terminus *atheus* im Sinne von ungläubig und ebenfalls häufig synonym mit *impius*; vgl. hierzu Schröder 1998: 65, dort vor allem [75].

²⁵⁵ Eine ausführliche Bestimmung deistischer Positionen, auf die ich in diesem Zusammenhang nicht gesondert eingehen muss, findet sich bei Titzmann 2013: 143ff.

²⁵⁶ Daher ist es unangemessen, wenn Titzmann in seinem ansonsten hoch instruktiven Artikel zu *Antichristlichen und antireligiösen Diskursen in der Frühen Neuzeit* die Verbindung von ‚Atheismus‘ und ‚Deismus‘ im Rahmen seiner Untersuchung zu Mersenne als bloße terminologische Unschärfe und ‚Problem‘ dieses Autors deutet und so eben die spezifische Breite des Begriffs nicht nur in der Frühen Neuzeit übersieht, der der *einzig sinnvolle Sprachgebrauch* gegenüberstehe; vgl. Titzmann 2013: 147; noch deutlicher wird diese Fehleinschätzung in Titzmanns Kritik am Titel von Minois’ *Geschichte des Atheismus*, den er für irreführend hält, weil er *verschiedenste Abweichungen von der offiziellen Orthodoxie* behandle – also genau das, was in der Literatur des 17. Jahrhunderts den überwiegenden Begriffsinhalt von ‚Atheismus‘ ausmacht; vgl. a. a. O.: 135 [1].

²⁵⁷ Spizel, *De Origine, progressu et incremento Antitheismi seu Atheismi*, Augsburg 1669: 26; zitiert nach Budde 1740: 3 (I). Das Buch von Spizel gilt als verloren; vgl. Minois 2000: 3.

nennen, die der lutherische Kirchenhistoriker und Korrespondenzpartner von Leibniz, Jacob Friedrich Reimmann²⁵⁸ 1725 in seiner umfassenden *Historia universalis Atheismi et Atheorum* als Beleg für die immer schon breite Konnotation des Begriffs anführt.²⁵⁹

In der Antike ist die ausdrückliche Gottesleugnung noch überwiegend Gegenstand literarischer Überlegungen,²⁶⁰ und auch die sehr wirkungsvolle theologisch-apologetische Darstellung im *Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les Athées*²⁶¹ des calvinistischen Theologen und Diplomaten Philippe Duplessis-Mornay von 1583²⁶² kann noch keine ausdrückliche und sachlich ernst gemeinte Leugnung Gottes namentlich festmachen.²⁶³ Insgesamt ist diese ausdrückliche Ablehnung eines göttlichen Numen überhaupt ein eher spätes Phänomen. Die *Unzahl theologischer Texte aber, die ‚Atheismus‘ bekämpfen, bevor es auch nur ein einziges Dokument gibt, in dem er sich manifestieren würde, weil die theologisch-politische Macht ... nicht nur schriftliche, sondern auch mündliche antireligiöse Äußerungen mit größtmöglicher Brutalität* verfolgt,²⁶⁴ illustriert so ziemlich genau die Atmosphäre, in der auch die neue cartesianische Philosophie zur Kenntnis und als mögliche Quelle kritischer Distanznahme vom theologischen Primat argwöhnisch in den Blick genommen wird. Gemeint ist hierbei das, was Kurt Flasch *Attributions-Atheismus* nennt und vom *Confessions-Atheismus* unterscheidet: *Das Bekenntnis ‚ich bin Atheist‘ war vor dem Ende des 18. Jahrhunderts geschichtlich kaum möglich, – die völlige Leugnung Gottes erscheint auch ideengeschichtlich lange Zeit wenig plausibel –, hingegen lag die Anschuldigung ‚X ist Atheist‘ im Interesse vieler.*²⁶⁵ Von der Misshandlung und Verbrennung Vaninis wegen des Vorwurfs der Gottesleugnung in Toulouse im Jahre 1619 bis zu Thierry d’Holbachs Forderung, das Christentum wegen seiner Irrationalität endgültig zu überwinden,²⁶⁶ müssen noch über 150 Jahre vergehen, innerhalb derer sich eine Entwicklung vollzieht, die es ermöglicht sich zu einer atheistischen Haltung zu *bekennen*, statt diese unter Gefahr für Leib und Leben *vorgeworfen* zu bekommen.²⁶⁷ Zuvor sind nur einzelne,

²⁵⁸ Vgl. Günther/Jordan 2003.

²⁵⁹ Vgl. Reimmann 1725: 10f.; vgl. auch Pluta 1999: 242.

²⁶⁰ Vgl. Drachmann 1922: 51; vgl. Dihle 1992: 25; vgl. Schroeder 1998: 55;

²⁶¹ Der vollständige Titel lautet: *De la vérité de la religion chrestienne, contre les athées, Epicuriens, payens, Juifs, Mahomédistes, & autres infideles*, Antwerpen 1581.

²⁶² Vgl. Strohm 2011: 299.

²⁶³ Vgl. Schroeder 1998: 75.

²⁶⁴ Titzmann 2013: 147f.

²⁶⁵ Flasch 1999: 115f.

²⁶⁶ Vgl. Holbach 1770:11; vgl. Weltecke 2010: 157.

²⁶⁷ Die Frage, ab wann und in welchem Sinne eigentlich atheistische Positionen vertreten werden, ist für unser Thema nicht von Belang. Sie ist in der hier erwähnten Literatur, besonders bei Mauthner, Schröder, Minois und Titzmann ausführlich erörtert worden; vgl. darüber hinaus die von Schröder 2001: 885ff. genannte Literatur.

überwiegend klandestine Veröffentlichungen zu verzeichnen, die meist auch nur in geringer Zahl, häufig handschriftlich, kursieren.²⁶⁸ Der universale Geltungsanspruch des Theismus – in seiner jeweiligen lokalen dogmatischen Spielart – macht es dabei für seine Vertreter ganz einfach nicht nur zulässig sondern nachgerade erforderlich, abweichende Positionen als Form der theologischen Subversion zu bekämpfen.²⁶⁹ Petrus Pomponatius' Lehre von der Sterblichkeit der menschlichen Seele ist, so gesehen, vermutlich so etwas wie eine sehr frühe Form eines zumindest indirekten modernen Atheismus im eigentlichen Sinne der wirklichen Gottesleugnung, weil *innerhalb der christlichen Weltanschauung ... der Glaube an Gott ohne den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele ... so unnütz wie ein zerbrochener Krug*²⁷⁰ ist, die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele also der heimtückisch verborgenen Leugnung des göttlichen *Numen* überhaupt gleichkommt. Die einschlägigen Auseinandersetzungen in der Mitte des 17. Jahrhunderts lassen sich dabei, wie Dorothea Weltecke es formuliert, als Spielart und Fortführung jener konfessionellen Streitigkeiten zwischen protestantischen und katholischen Theologen verstehen, die in den dreißig Jahre währenden Religionskriegen dieses Jahrhunderts ihren massivsten Ausdruck finden.²⁷¹ Die Denunziation eines Autors als ‚Atheist‘ erfordert daher keinen verifizierbar antireligiösen oder auch nur ‚unchristlichen‘ Befund,²⁷² sodass Titzmann zutreffend urteilt: ‚*Atheismus‘ ist zunächst eine Kampfvokabel für alle Positionen, die man hasst, seien es innerchristliche, deistische, skeptische oder tatsächlich atheistische.*²⁷³ Ebenso

²⁶⁸ Vgl. Schröder 2001: 885ff.

²⁶⁹ Vgl. Titzmann 2013: 155.

²⁷⁰ Mauthner 1998: 544.

²⁷¹ *Neben zahllosen Universitätsdisputationen erschienen in diesem Zusammenhang historisch-systematische Werke, die die konfessionellen Positionen historisch begründeten. Diese zählten etwa aus katholischer Perspektive von den Anfängen des Christentums an Vertreter heterodoxer Positionen in alphabetischer oder chronologischer Reihenfolge auf. Als deren jüngste führten sie die protestantischen Bewegungen an. Mitunter zitierten sie ausführlich die polemischen Quellen, aus denen ihr Material stammte... Von Seiten der Protestanten wurde dagegen eine kritische Kirchengeschichte des Mittelalters entworfen. Hier entstand die wissenschaftlich approbierte historische Vorstellung von der Tyrannei der (katholischen) Kirche im Mittelalter. Gleichzeitig erschienen viele Häretiker in protestantischen Werken als verfolgte Zeugen der Wahrheit... Damit war eine erste Umdeutung der Ketzler zu verfolgten Heroen vollzogen;* Weltecke 2010: 156.

²⁷² Jansenisten und Calvinisten werden von jesuitischer Seite gleichermaßen als Atheisten angesehen, weil sie aufgrund der doppelten Prädestination die Funktion Christi als Erlöser und die Relevanz eigener Sittlichkeit für die persönliche Erlösung aufheben. Der Autor des *entlarvte[n] Jansenist[en]* führt aus, dass die Annahme einer doppelten Prädestination notwendig zum Deismus, möglicherweise auch zum Atheismus führe; denn wenn von Anbeginn der Zeit klar ist, wer erlöst wird und wer nicht, ist nicht nur die Menschwerdung Gottes in Christus überflüssig, sondern sowohl das *Alte Testament*, das dieses Ereignis ankündigt, als auch das Neue, das von ihm berichtet, sind als Fabeln zu lesen und verlieren ihre verbindliche Gültigkeit. vgl. Anon. 1768: 10ff

²⁷³ Titzmann 2013: 147.

Winfried Schröder: Es bot sich der Ausdruck ‚Atheismus‘, der in größerer Verbreitung seit dem 16. Jahrhundert nachweisbar ist ... und die im Lateinischen zuvor dominierenden Ausdrücke wie ‚impietas‘ verdrängte, als ein Sammelbegriff an, der ‚jede Abweichung vom wahren Glauben und der richtigen Gottesverehrung‘ (*omnis a Religione recta, rectove Dei cultu, recessus*) bezeichnen konnte.²⁷⁴

Es ist insofern angemessen, wenn Spizel und der Lutheraner Antonius Reiser terminologisch durchaus korrekt vom *Antitheismus* sprechen, dem Reiser 1669 ein ganzes Buch widmet,²⁷⁵ und der für alle genannten Deutungsvarianten offen ist. Allerdings ist die Verwendung des Atheismus-Begriffs keineswegs nur orthodoxen Autoren zur Diffamierung heterodoxer oder anti-religiöser Positionen vorbehalten, und so nennt auch der selbst doch wenigstens sehr heterodoxe Protestant Bayle in seinem *Dictionnaire historique et critique* Spinoza einen Atheisten und macht sich damit die häufig primär polemische Funktion des Begriffs zu eigen, die eine anti-theistische Verwendung der Vokabel *Gott* ebenso brandmarkt, wie sie es sehr häufig auch mit skeptischen Einwänden gegen den theologischen Erkenntnisoptimismus tut, der suggeriert, mit so etwas wie *Offenbarung* über ein Instrument zur Verifikation unbezweifelbarer Wahrheit zu verfügen.

Der *halbfromme Cartesianer*²⁷⁶ Mersenne, der *unaufhörlich gegen die Atheisten [wetterte]*, ... *aber mit allen Bahnbrechern des Atheismus befreundet [war]*,²⁷⁷ nennt in seinem 1623 veröffentlichten umfangreichen Genesis-Kommentar insgesamt fünfunddreißig Argumente, mit denen der Infragestellung göttlicher Existenz oder auch nur göttlicher Vorsehung entgegengetreten werden soll. Eine Vielzahl dieser Argumente bildet physiko-theologisch den harmonischen Aufbau der Schöpfung ab, von dem auf die planvolle Gestaltung durch einen vollkommenen Schöpfer geschlossen werden kann. Den systematischen Kern von Mersennes Argumentation bildet aber der Hinweis auf den Status unseres eingeborenen Wissens von Gott als anthropologische Konstante: Wie ein klassischer *locus communis* in *Römerbrief* 1,19 sagt, ist alles von Gott Erkennbare allen Menschen je schon offenbar, insbesondere das Wissen um die Existenz Gottes als zentraler Gehalt einer ursprünglichen und eingeborenen Erkenntnis. Vor seinem Hintergrund wird die Infragestellung oder Leugnung Gottes eindeutig klassifizierbar: entweder als kognitive Fehlleistung, oder als Akt der böswilligen Leugnung. Diese Einschätzung wird für die gesamte apologetische Diskussion, wenigstens bis hin zu den ersten positiv

²⁷⁴ Schröder 1998: 65f. Das Zitat im Zitat stammt aus der von Christian Colbe präsierten und von Bertram Isselhorst respondierten Disputation *Dissertatio de fulcris atheismi in ecclesia*, Königsberg 1655: 11, zitiert nach Schröder ebd.

²⁷⁵ Anton Reiser, *De origine, progressu et incremento Antitheismi, seu Atheismi epistolaris dissertatio ad ... Theophilum Spizelium*, Augsburg 1669: 16.

²⁷⁶ Mauthner 1989: 365.

²⁷⁷ A. a. O.: 365 [31].

vertretenen atheistischen Überzeugungen, ebenso bestimmend bleiben wie für die Atheismus-Vorwürfe gegen Descartes von theologischer Seite. Mersenne sieht Freiheit und Sittlichkeit des Menschen als Beweise für den Theismus an, und er ist damit einer der für das folgende Jahrhundert durchaus wirkungsvollen Vertreter einer Lehre von der Inneität unseres Wissens um Gott, die Verstöße gegen das als selbstverständlich angenommene theistische Grundmodell der Welterklärung nur als defizitäre Auswüchse einer fehlgeleiteten Ratio beziehungsweise einer moralisch verwerflichen Haltung erklären kann.

Dem schließt sich auch Voetius an, der, anders als Mersenne, zu den Gegnern Descartes' gehört. Im Kapitel *De Atheismo* seines *Thersites Heautontimorumenos* von 1635 greift er im wesentlichen den Ergebnisse seiner Disputationsreihe von 1639 bereits vor und konstatiert, dass es, eben wegen der Inneität unseres Wissens von Gott,²⁷⁸ einen ernstgemeinten *theoretischen* Atheismus überhaupt nicht geben könne: Während es *praktische* Atheisten, also Personen, die keinerlei Gottesdienst pflegen und damit eine unsittliche Lebensform führen, durchaus gibt, ist ein *spekulativer* Atheismus nur in *indirektem* oder *interpretativem* Sinne möglich, sofern er göttliche Allmacht, Vorsehung und Allwissenheit sowie die Unsterblichkeit der Seele bestreitet und damit das theistische Gottes- und Weltbild in Gänze negiert. Der *de facto* so beschriebene Deismus ist auch für Voetius ein Phänomen des Libertinismus, der selbst damit ein indirekter Atheismus ist, weil durch atheistisches Verhalten die für den Atheismus charakteristischen Leugnungen des theistisch gedachten Numen selbst beziehungsweise zumindest der für ihn charakteristischen Prädikate des Numen eindeutig vorliegen. Wer sich also so verhält, als gebe es keinen Gott mit theistischen Prädikaten, leugnet diesen damit unausgesprochen aber faktisch.

Ein echter, das heißt direkter und theoretischer Atheismus im Sinne der vollständigen Leugnung des Numen überhaupt, würde, so Voetius, neben niederen Affekten wie Eiferung und Zweifel, vor allem die vollständige Auslöschung der inneren Gewissheit der göttlichen Existenz voraussetzen, die aber im Menschen grundgelegt und eng mit dem Gewissen verknüpft ist. Gegen sie dauerhaft zu verstoßen ist daher nicht möglich, und eine auf Erkenntnis und innerer Gewissheit fußende Überzeugung von der Nichtexistenz des Numen, die rational begründet oder wissenschaftlich und argumentativ valide wäre und als *scientia* bezeichnet werden könnte, wird deshalb als widersinnig angesehen. Sie würde nicht nur gegen das uns eingeborene Wissen verstoßen, sondern jede natürliche Sittlichkeit ebenso wie unser Gewissen bestreiten und einen universalen Konsens in Frage stellen, der bereits in der Antike besteht.²⁷⁹

²⁷⁸ *Select. Disp. Theol. I*, Voetius 1635: 176f.;

²⁷⁹ *Assertio nostra est: Speculativè nulli sunt Athei, qui certo persuasi sunt, non esse Deum. ... credimus, Primo esse Atheos practicè, qui numen nullum colunt, quique impià & profanâ vitâ Atheismum profitentur. Secundo speculativos esse Atheos indirectè seu interpretativè, qui per consequentiam numen tollunt, quales Epicurei qui providentiam negant, & qui Dei omnipotentiam, omniscientiam &c.*

Diese Bestimmungen übernimmt Voetius in der ersten seiner Atheismus-Disputationen von 1639. Hier definiert er den Atheisten allgemein als denjenigen, der das Wissen um den theistisch definierten Gott, den Glauben an ihn und seinen Kultus direkt oder indirekt, bei sich oder anderen bekämpft, was sowohl gegen die Inneität unseres Wissens um Gott als auch den richtigen Kultus verstößt.²⁸⁰ Descartes selbst deutet die Disputationen, wie erwähnt, als ersten Angriff auf und Vorwurf des Atheismus gegen sich selbst..²⁸¹

Budde, den ich oben als Vertreter der Annahme einer Kompatibilität von cartesischem und theologischem Denken angeführt habe, wendet sich in seinen umfangreichen *Theologischen Thesen zum Atheismus* aus dem Jahre 1717²⁸² gegen die Tendenz, den in einem weiteren Sinn gefassten Atheismusbegriff auf alle jene anzuwenden, die im weitesten Sinne fehlerhafte Vorstellungen vom Gottesbegriff haben,²⁸³ und er markiert damit einen Schritt in Richtung einer Verengung dieses Begriffs auf die explizite Gottesleugnung. Ein Beispiel für eine zu umfassende Anwendung sind für Budde die Atheismus-Vorwürfe gegenüber Spinoza, dessen Metaphysik ja um einen zentralen Gottesbegriff herum entworfen ist, auch wenn dieser freilich kaum oder gar keine Berührungspunkte mehr mit den in den theistischen Theologien diskutierten Gottesvorstellungen besitzt.²⁸⁴ 1736 kündigt der Schweizer Theologe Johann Jakob Zimmermann entsprechend die Veröffentlichung einer im Anschluss an Budde entstandenen *Apologia*

impugnant. ... Athei etiam sunt qui animae immortalitatem oppugnant ... Huc referrì debet Libertinismus, qui est indirectus Atheismus ... Tertio esse speculativos Atheos directè; affectu scil. Voto, studio, conatu, contentione, dubitatione, obliteratione & suffocatione ad tempus, disceptatione & externa professione; non vero effectu aut victoria, mentis persuasione, quietatione, certitudine, intimâ conscientia, totali exstervatione, qua radix semen & scintilla cognitionis implantatae, plaë tollatur: Hoc est: non credimus speculativam per manentem & fixam aliquam certamque scientiam esse in Atheis, quâ persuasi acquiescant, interiori sensu ac conscientia in illa propositione: Non est Deus. Rationes nostrae sunt istae. Prima, quia tum nullum gnwson de Deo homini esset à naturâ insculptum, per quod redderetur anapologhtos contra Ro. I.V.19.20, ubi videantur omnes Commentatores, excepto Socino cum suis. Secunda, tum nulla esset synteresis & conscientia naturalis, quae nititur cognitione numinis, omni homini à naturâ juditâ contra Rom. 2.V.1.15. ... Ubi enim non est cognitio ... legislatoris, ibi nullum opus legis in cordibus scriptum ... Quarta probatur experientia universali, quam allegant Theologi naturales, quicunque probant esse Deum ... Accedit denique perpetuu & universalis omnium populorum consensus, qui instar legis & quasi oraculi divini habendus est. Voetius 1635: 179.

²⁸⁰ *Intelligimus ... Atheum ... qui cognitionem, fidem, & cultum Dei directe aut indirecte, à se aut ab aliis removet; Voetius 1648: 116; vgl. auch a. a. O. 118ff.*

²⁸¹ Vgl. Beck 2007: 65.

²⁸² Johann Franz Buddeus, *Theses theologicae de atheismo et superstitione variis observationibus illustratae et in usum recitationum academicarum editae*; = Budde 2010. Ich zitiere im folgenden aus der französischen Ausgabe: Budde 1740.

²⁸³ *L'on prend ordinairement le terme d'Athéisme, dans une signification plus étendue, & on l'attribue en général à tous ceux qui ont de fausses idées de la Divinité.* Budde 1740: 98.

²⁸⁴ Vgl. hierzu Buddes eigenen frühe Auseinandersetzung mit einem ‚Spinozismus vor Spinoza‘: Budde 1706.

virorum eruditorum falso atheismi suspectorum an, in der vor allem Vanini und Pomponazzi verteidigt werden,²⁸⁵ und die wenigstens einige deistische Ansätze, den Aristotelismus und den Sozinianismus aus dem Begriffsfeld des Atheismus ausklammert.²⁸⁶ Atheist ist hier nur noch, *wer ein ewiges und bestes Seiendes leugnet, das von der Welt verschieden ist.*²⁸⁷

In diesem Sinne hatte auch Budde selbst den Begriff verwendet. Atheismus ist für ihn eine bösertige und abwegige Geisteshaltung,²⁸⁸ von der zwei ‚Grade‘ oder ‚Klassen‘ unterschieden und philosophischen Schulen zugeordnet werden können, die beide, ausdrücklich oder latent, göttliche Existenz überhaupt leugnen. Die erste Klasse dieser im engeren Sinne verstandenen Atheisten sind diejenigen, die *klar und ohne Umschweife die Existenz eines Gottes bestreiten*, die zweite diejenigen, die *Prinzipien begründen, aus denen unmittelbar folgt, dass es keinen Gott gibt.*²⁸⁹ Während erstere ausdrücklich einen Atheismus lehren und damit die für Budde ebenso wie für Walch (und alle, die sich auf die oben zitierte Stelle im *Römerbrief* stützen) unbestreitbaren bewusstseinstheoretischen Grundlagen eines Theismus leugnen, der uns göttlich eingegeben ist, geben die Atheisten der zweiten Klasse vor, Gottes Existenz zu beweisen, verzichten also darauf, diese formal zu bestreiten, bestehen dabei jedoch auf Annahmen, die der theistischen Gottesidee zuwiderlaufen und sie auf diese Weise unplausibel machen oder widerlegen. Den größten Teil der Atheisten seiner Zeit rechnet Budde dieser zweiten Gruppe zu.²⁹⁰ Zu ihnen wäre gemäß dieser Einteilung vermutlich Vanini zu rechnen, ebenso wie Descartes angesichts der zentralen Stellung des Gottesbegriffs in seinem System.

Der *philosophische Atheismus* tritt dabei entweder als pyrrhonischer Skeptizismus auf, der die Möglichkeit jeder sicheren Erkenntnis leugnet, oder als dogmatischer Atheismus selbst, der mit Erklärungen der Phänomene des Universums ohne Bezugnahme auf göttliche Existenz

²⁸⁵ Zu der Schrift, die nur im Manuskript vollständig und mir daher nicht vorliegt vgl. Wille 1999.

²⁸⁶ Vgl. Wille 1999: 221f.

²⁸⁷ *Eum appellamus Atheum qui negat simpliciter dari Ens aliquod Sapientissimum, aeternum optimum a mundo distinctum*; zitiert nach Wille 1999: 222.

²⁸⁸ *L'Athéisme ... est une disposition maligne & perverse de l'esprit*; Budde 1740: 98f.

²⁸⁹ *ceux qui nient clairement & sans user de détours l'existence d'un Dieu ... ceux qui établissent des principes, dont il s'enfuit par une conséquence directe, qu'il n'y a point de Dieu*; a. a. O.: 2.

²⁹⁰ *Sans faire attention au mouvement de la conscience, l'on étouffe les inspirations & les remords, & l'on tâche de se persuader par-là qu'il n'y a point de dieu ... ou l'on approuve & l'on défend opiniâtement de certaines opinions, desquelles il fuit par une conséquence naturelle & nécessaire que l'on ne peut ignorer, qu'il n'y a point de Dieu. ... (3) La seconde Partie de la définition marque les Athées de la seconde Classe, qui ne nient pas à la vérité en termes formels l'existence de dieu, mais établissent des Principes & des Hypothèses, desquelles la doctrine de l'Athéisme suit naturellement & nécessairement, & d'une telle manière qu'ils en auroient pu s'en apercevoir. La plupart des Athées d'aujourd'hui sont compris sous cette Classe*; a. a. O.: 99f.

korreliert,²⁹¹ wie beispielsweise der später von Spinoza rezipierte eleatische Monismus, die Stoa und der Epikureismus, der den physikalischen Atomismus, als zur Beschreibung der Phänomene der Körperwelt durchaus angemessenes und hilfreiches Modell, metaphysisch verabsolutiert und keine immateriellen Substanzen neben den atomaren Korpuskeln zulässt, und der hierdurch eine Leugnung Gottes vertritt.²⁹²

*

Rational valide Argumente, so sind sich die allermeisten Autoren, die im Anschluss an Merenne und Voetius gegen atheistische Tendenzen schreiben, offenkundig einig, sind zugunsten atheistischer Positionen auch im weiteren Sinne des Begriffs schlichtweg nicht möglich. Anders ausgedrückt: Ein *theoretischer* Atheismus, der auf rationalen Argumenten gegen die Existenzannahme Gottes oder auch nur gegen die theistische Lesart dieses Begriffs fußt, ist nicht denkbar, weil es solche Argumente nicht geben kann, diese der menschlichen Natur zuwiderlaufen würden, und sie somit *per definitionem* irrational wären. Tatsächlich vorgetragene oder implizit sich aus vorgetragenen Meinungen ergebende Atheismen müssen deshalb fehlerhaft sein, oder sie sind als *praktischer* Atheismus zu deuten, der, wider besseres (weil eingeborenes) Wissen, aus niederen Beweggründen so tut, als sei Gott gar nicht existent oder wenigstens ein anderer als der theistisch geglaubte, ohne dass dies rational überzeugend begründbar wäre. Diese Einschätzung wird für die folgenden Diskussionen prägend sein.

Die aggressiv ablehnende Haltung von zumindest Teilen der Theologie nicht nur gegenüber innertheologischen Strömungen, die einer jeweils als *richtig* angesehenen Orthodoxie zuwiderlaufen, sondern vor allem gegenüber philosophischen Denkansätzen überhaupt, lässt sich daher, selbstverständlich, als Ausdruck jenes prinzipiellen epistemologischen Problems verstehen, das auch zu den zentralen Themen der cartesischen Methodendiskussion gehört: der Frage nach der Festlegung zuverlässiger Erkenntnisquellen. Wenn der neuen cartesischen Philosophie im 17. und frühen 18. Jahrhundert also entgegengehalten wird, sie befördere die Gefahr atheistischen

²⁹¹ *L'Athéisme Philosophique, est ou le Scepticisme, ou le Dogmatique. Le Pyrrhonien est celui qui posant pour principe qu'on ne peut avoir de connoissance certaine d'aucune chose, révoque par conséquent en doute l'extstence de Dieu. Le Dogmatique est soutenu par ceux, lesquels en niant la Divinité, se sont faits un Système Philosophique par lequel, sans reconnoître, ni faire mention de l'extstence d'un Dieu, ils s'imaginent pouvoir rendre raison des Phénomènes de la nature; a. a. O.: 107f.*

²⁹² *Le Système des Eléates adopté & replatré par Spinoza, conduit nécessairement à l'Athéisme. Il faut dire la même chose de celui des Stoiciens, de même que de celui d'Epicure, en tant qu'il n'admet aucune substance immatérielle & spirituelle, outre les Atômes & les corpuscules. Néanmoins la Philosophie corpusculaire, comprise dans ses justes limites, & bornée à la Physique, est d'un grand usage pour expliquer les Phenomènes de la nature, & fournit de très bons arguments contre les Athées, & peut être par conséquent excusée de l'Athéisme; a. a. O.: 108 [2].*

Denkens im eben umschriebenen Sinne, dann ist dieser Begriff als prinzipielles Misstrauen gegenüber der natürlichen Rationalität zu verstehen, die sich zunehmend als Erkenntnisinstrument und als alternative Erkenntnisquelle neben der Offenbarung manifestiert und auf ihre Autonomie zu pochen beginnt. Voetius beispielsweise wendet sich zwar durchaus dagegen, die Philosophie aus der Theologie auszuklammern, wie dies Laien, Halbgebildete und insbesondere die Sozinianer tun, und besteht stattdessen darauf, Philosophie als wichtiges Instrument der theologischen Argumentation anzusehen, die ihr den Status als rational begründbare Wissenschaft garantiert.²⁹³ Er besteht aber ebenso darauf, dass Philosophie der Theologie und vor allem der Offenbarung als erster und unhinterfragbarer Erkenntnisquelle stets und systematisch untergeordnet ist. Voetius wendet sich damit gegen die vom Thomismus vertretene Auffassung, Theologie sei eine Mischform aus theoretischer und praktischer Wissenschaft,²⁹⁴ und er steht so der scotistischen Überzeugung nahe, dass Theologie nicht nur in erster Linie, sondern vollständig ein praktischer Habitus sei.²⁹⁵ Die Behandlung des Gottesbegriffs ausschließlich im Bereich der theoretischen Grundlegung von Philosophie, wie sie Descartes vornimmt – ungeachtet der im weiteren Verlauf näher zu untersuchenden Frage, welchen Gottesbegriff Descartes da eigentlich verhandelt – ist in seinen Augen daher unangemessen und kritikwürdig. Gerade die Kritik an Aristoteles rückt, zumindest für orthodoxe Calvinisten, die neue Philosophie der Cartesianer zudem in die Nähe des Coccejanismus.

Das Streben der Philosophie nach Autonomie gegenüber der Theologie hat sich bekanntlich lange vorbereitet. In der Renaissance setzt bereits die intensive Rezeption antiker Quellen ein, die durch Buchdruck und -handel praktisch überall gegenwärtig sind. Diese deutlich verbesserte Verfügbarkeit heterogener philosophischer Positionen, die alle Anspruch auf Gültigkeit

²⁹³ *Ut sensum meum rectè percipias, ab imprudentiorum istorum, & nihilominus à Socinianorum & Remonstrantium longè diversum, Rationem dico esse subjectum & instrumentum, sine quo nulla Theologia percipi potest; & per consequens Theologiam quod ad formam seu rationem docendi subijci seu mensurari terminis Logicis, quibus mens hominis instrumentaliter dirigitur in cognitione rerum. Atque hoc senso totam Theologiam esse rationalem. Praeterea, rationem & lumen rationis esse medium ac principium quod ad rationes ac regulas consequentiarum in omni demonstratione Theologicâ, immò idem esse medium ac principium Theologiae secundarium unde conclusiones imnes Theologicae, quae pertinent ad Theologiam naturalem verè & solidè demonstrari possunt, sic e. gr. Esse Deum, Deum esse omniscium, bonum, justum, &c. non tantum ex sacris literis tanquam principio primario, sed etiam ex lumine rationis tanquam principio secundario probari potest. Voetius 1635: 174.*

²⁹⁴ Vgl. *Sth* I, q.I, Art.4

²⁹⁵ Vgl. Duns Scotus, *Lectura, prologus, pars 4, q. 1–2, n. 164* (ed. Vat.: XVI, 54): *Sed intellectus, perfectus habitu theologiae, apprehendit Deum ut amandus et secundum regulas ex quibus potest elici praxis; ideo est habitus practicus* sowie *Ordinatio, prologus, pars 5, q. 1–2, n. 314 und 332* (a. a. O.: 1, 207f, 217). Zur Kontroverse zwischen thomistischer und scotistischer Sicht vgl. die Darstellung durch den Franziskaner Juan de Rada in dessen *Controversiae theologiae inter S. Thomam et Scotum* von 1586 (hier besonders *contr. 3: Utrum theologia sit practica*: Rada 1586: 31a-49b), die sich, so Beck, in Voetius' Besitz befindet und von ihm häufig herangezogen wird; vgl. Beck 2007: 179 und die von ihm dort angeführte Literatur zur Frage nach der Tragweite des Dissenses zwischen Thomas und Scotus.

erheben, und die nicht nur untereinander, sondern, und das ist weitgehend neu, vor allem auch mit theistischen Grundannahmen des Christentums weitgehend inkompatibel sind,²⁹⁶ ist vermutlich einer der Gründe dafür, dass die natürliche Rationalität allmählich die Rolle des einzig gültigen Instrumentes zur Beurteilung der Geltungsansprüche philosophischer wie auch theologischer Überzeugungen zu übernehmen beginnt, auch wenn dezidiert atheistische Positionen im Sinne der expliziten Gottesleugnung zu diesem Zeitpunkt wie erwähnt noch immer kaum oder gar nicht vorgetragen werden.²⁹⁷ So billigt, um ein gelegentlich zitiertes Beispiel zu nennen, Ende des 16. Jahrhundert der *naturalista*, der Philosoph also im Jean Bodin zugeschriebenen²⁹⁸ *Siebengespräch* von fünf Theisten, einem Heiden und einem (deistischen) Naturphilosophen (*Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*) der natürlichen Vernunft eine Schiedsrichterrolle zu, wenn er urteilt: *nulla veritatis certior norma videtur, quam recta ratio, i.e. suprema naturae lex hominum mentibus ab immortalis Deo insita, qua nihil stabilius, nihil antiquius, nihil melius fieri ac ne cogitari quidem potest.*²⁹⁹ Eine Entscheidung zugunsten der paganen Vernunft als der *einzig möglichen* Richterin über wahr und falsch findet sich freilich hier noch nicht, ist doch die Ratio für den Verfasser des *Colloquium* von Gott gegeben und nur deshalb dazu geeignet, Wahrheit zu erkennen.³⁰⁰ Es wird zu zeigen sein, inwiefern die Annahme der Inneität unseres Wissens um ‚Gott‘, die Descartes zur Konsolidierung seiner Epistemologie ebenfalls heranzieht, und mit der er zumindest formaliter den erwähnten Argumentationen nahestehen scheint, mit diesen tatsächlich kompatibel ist, beziehungsweise dass sie sich vielmehr im Sinne einer weitgehenden Umdeutung des Gottesbegriffs von ihnen grundlegend unterscheidet.

1661 vermerkt der in Rostock predigende Lutheraner Theophil Großgebauer in seinem Presevativ wieder die Pest der heutigen Atheisten zwar, dass *von des Herren Christi Zeit anzurechnen kein Mangel an Spöttern und Atheisten gewesen, an Lucianis, Caligulis, Pliniis, Gnosticis, Anastasiis, Fridericis, Alphonsis &c., dass aber der Feind diß Unkraut am aller dicksten gesäet von etwa hundert Jahren her, da der Römischen Kirchen Aberglauben ist aufgedeckt ... Der Feind in Gestalt des Atheismus, also der Verzerrung einer wie auch immer gearteten ‚reinen‘ theologischen Lehre, hat ... an den Päbsten und Cardinälen selbst den Anfang gemacht, und sie mit ihrem guten Willen zu solchen Atheisten gemacht, die beydes die Autorität der Heiligen Schrift und der Seelen Unsterblichkeit geleugnet haben.*³⁰¹

²⁹⁶ Vgl. Titzmann 2013.

²⁹⁷ Vgl. Schröder 1998: 63ff.

²⁹⁸ Zur Diskussion über die Autorschaft Bodins vgl. Faltenbacher 2002.

²⁹⁹ Bodin, *Colloquium* 1593: 257; zitiert nach: Titzmann 2013: 138 [8].

³⁰⁰ Vgl. Titzmann ebd.

³⁰¹ Großgebauer 1661: *Dedicatio*, o. P.

Atheismus wird hier zwar zunächst nicht primär als Bedrohung der Theologie von außen, das heißt beispielsweise durch eine auf Gottesbegriffe ganz verzichtende oder zumindest falsche Gottesbegriffe voraussetzende Philosophie, verstanden, sondern als innertheologisches Phänomen insbesondere des römischen Katholizismus gedeutet.³⁰² Neben dem von protestantischer Seite beschriebenen Sittenverfall der katholischen Kirche, der in den protestantischen Literaturen der Zeit mit einer Vielzahl von Beispielen illustriert wird, ist es aber vor allem der Verlust der Autorität der Schrift innerhalb der intellektuellen Gesellschaft insgesamt, der als unweigerlicher Weg zum Atheismus gesehen wird, weil er genuin theologische Fragen der natürlichen Vernunft, und damit dann eben doch der Philosophie, überantwortet. Diese – aus theologischer Perspektive – Fehlentwicklung einer zunehmenden Gewichtung nicht-theologischer, also philosophischer Argumentationen, muss, so nicht nur Großgebauer, aus eben dieser theologischen Perspektive heraus, mindestens ebenso zurückgedrängt werden, wie innertheologische Fehlleistungen. Die berühmte und in den Literaturen der Zeit häufig (mit abweichenden Zahlenangaben) kolportierte Warnung Mersennes aus dem Jahr 1623, in Paris gebe es bis zu sechzigtausend Atheisten,³⁰³ bildet die *intellektuelle Verwirrung* und den *Aufbruch der Ideen* ab, von denen Georges Minois im Zusammenhang mit der *Besorgnis über die Zunahme des Unglaubens* beziehungsweise der jeweils als Irrglaube definierten religiösen Überzeugungen spricht, die sich bei Theologen vor allem in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts Bahn bricht.³⁰⁴

Eine der umfangreicheren Auseinandersetzungen mit dem Atheismus-Begriff innerhalb eines zumindest dem Namen nach *philosophischen* Wörterbuchs, wertet atheistische Tendenzen weniger als Form der Subversion denn vielmehr als Ausdruck kognitiver Minderleistung. Der Jenenser Theologieprofessor Johann Georg Walch erkennt in seinem 1726 in Leipzig erschienenen *Philosophische[n] Lexicon*³⁰⁵ (das damit zwar über siebzig Jahre nach Descartes' Tod entsteht, das aber dennoch das auch dem Cartesianismus zeitgenössisch entgegenstehende Verständnis des Gefüges von Theologie und Philosophie illustriert) die doppelte Bedeutung des Atheismus als eigentliche *Gottesleugnung* einerseits und als zwar häretische aber doch noch religiöse beziehungsweise religionsnahe Abweichung von einer jeweils vorherrschenden theologischen Orthodoxie andererseits bereits in der Antike und im Entstehungszusammenhang

³⁰² Vgl. Großgebauers *Zwölf Klagen über das ärgerliche unchristliche Christenthum, So von unterschiedlichen Evangelischen Lehrern in diesem XVII. Seculo geführet worden sind / Aus ihren Schriften zusammen getragen, und ... zur Nachricht und Warnung. Von einem Bekenner der Warheit Ans Licht Gestellt. Samt einer Vorrede D. Philipp Jacob Speners, Gräitz 1729.*

³⁰³ *P. Mersenne ... disoit, que dans la seule ville de Paris il y avoit en 1623 jusqu'a 60000 Athée, & que dans une seule maison il s'en trouvoit quelquefois douze.* Budde 1740: 69 (I).

³⁰⁴ Minois 2000: 201.

³⁰⁵ Walch 1726. Zu Walch (1695–1775) vgl. Eisler 1912: 801–802.

des Christentums, das von jüdischer Seite selbst schon als *Atheismus* definiert wird.³⁰⁶ Während Müller aber vor allem eine Unterwanderung der Religion unter der Maske angeblich apologetischer Interessen vermutet, sieht Walch als Voraussetzung für atheistische Standpunkte überhaupt eine massive kognitive Defizienz, welche die basale Einsicht in die Existenz Gottes, die jedem Menschen von Natur aus eignet, ignoriert. Wenn, wie der *Römerbrief* sagt, das eingeborene Wissen um die göttliche Existenz eine anthropologische Konstante bildet, kann der Atheismus im strengen Sinne der vollständigen und ernstgemeinten Gottesleugnung nur das Dokument einer grundlegenden kognitiven Verdunkelung sein. Tatsächlich ist die Leugnung Gottes auch für Walch auch nur als Resultat hoher Unaufmerksamkeit und Stumpfheit denkbar, wie sie bei den *athées sans reflexions* vorliegen, die wegen mangelnder Bildung und Geistesgaben die göttliche Vorsehung nicht verstehen und missinterpretieren und so zur Gottlosigkeit gelangen. Da ein nicht aus subversiven Gründen vertretener, sondern ernstgemeinter Atheismus nicht aus Bosheit entsteht, was eine Verfehlung des Willens wäre, ist er, als schwere kognitive Fehlleistung, kein moralisches, sondern ein epistemisches Problem.³⁰⁷ Im Falle der *philosophischen Atheisten (atheï dogmatici)* hingegen, deren Atheismus Gegenstand gründlicher Reflexion und systematischer Ordnung ist, durch die er eigentlich überwunden werden müsste, kann sie nur Ausdruck einer böswilligen Verstellung sein, die eigenes Wissen aus niederen Beweggründen und wider bessere Einsicht leugnet; denn aufgrund der biblisch verbrieften Inneität unseres Wissens um Gott, ist auch für Walch, ebenso wie für die meisten seiner Zeitgenossen, ein wirklicher, reflektierter theoretischer Atheismus im Sinne der vollständigen Leugnung des Numen nicht möglich – und es gibt ihn deshalb ganz einfach nicht.³⁰⁸

Sofern wir also von *reflektiertem* Atheismus sprechen, kann damit folglich gar keine eigentliche Gottesleugnung gemeint sein, sondern bestenfalls die Um- und Fehldeutung des

³⁰⁶ Walch 1726: 134ff.

³⁰⁷ Walch 1726: 134. Der Verfasser des *Entlarvte[n] Jansenist[en]*, einer anonymen antijansenistischen Polemik aus dem Jahre 1768, berichtet im Neunten Brief von einem jansenistischen Pfarrer, der *ein aufrichtiger Mann und nichts weniger als hartnäckig* ist, und der *mehr aus einem Fehler des Verstandes, als des Willens, in den Jansenismus verfallen* und daher *wieder auf den rechten Weg zu bringen* ist: Anon. 1768: 124f. Der Jansenismus gilt, wie oben bereits erwähnt, nichtjansenistischen Autoren als häretische Form eines katholischen Atheismus.

³⁰⁸ ...*ob solche Leute gewesen, und noch zu finden sind, die Gottes Existenz directe geläugnet, dergestalt, daß sie auch keine innerliche Empfindung davon gehabt, und indem sie dieses geläugnet, nicht den geringsten Widerspruch des Gewissens erfahren? ... darauf [muß] mit einem Unterscheide geantwortet werden. Natürlicher Weise geht dieses nicht an, indem wo nur das geringste Fünckgen vom Verstande ist, auch eine Wissenschaft von Gott da seyn muß. Sollte auch einer gleich nicht mehr nachsinnen können oder wollen, so wird ihm doch sein eigen Gewissen ohne sein Bemühen, und wieder seinen Willen sagen, daß ein Gott sey. Die innerliche Empfindung und die natürliche Neigung zu dem Satze, daß ein Gott sey, kann niemand aus seinem Hertzzen reissen, wenn er gleich mit dem Munde sagt, er fühle davon nichts;* Walch 1726: 136.

Gottesbegriffs. Es wird nicht ersichtlich, ob Walch davon ausgeht, dass sich das biblische Dogma unseres natürlichen Wissens von Gott nur auf das Wissen von dessen Existenz beschränkt, oder ob es auch nähere Bestimmungen seines Wesens umfasst. Der Atheismus in dem weiteren Sinne der *impietas*, also der Leugnung oder Fehlinterpretation zentraler theistischer Inhalte unter Beibehaltung der Existenzannahme, scheint für ihn aber, anders als eine reflektierte Bestreitung eines göttlichen Seienden überhaupt, zumindest möglich zu sein und wirklich vorzukommen. Er kann als tatsächlicher Irrtum, also als *Fehler an sich selbst* auftreten, *so fern das Gemüth damit eingenommen ist*,³⁰⁹ oder er ist nur vorgegeben und äußert sich in Positionen, die den orthodoxen Theismus in Frage stellen, dabei aber nicht Gegenstand der eigenen Überzeugung sind, sondern aus äußerlichen Gründen beziehungsweise aufgrund äußerer Einflüsse vertreten werden.³¹⁰ Als Irrtum wäre die vollständige Gottesleugnung ebenso wie die Abweichung vom orthodoxen Theismus eine Verderbtheit des Verstandes; nur als böswillige und gegen eigene Überzeugungen vertretene Behauptung wäre sie dem Willen zuzurechnen³¹¹; die Bekämpfung der häretischen, ‚weichen‘ Atheismen wie Deismus, Pantheismus und Naturalismus, ist nach dieser Lesart also eher ein Thema der Epistemologie, während die vorgegebene Gottesleugnung in den Bereich der Moralität fällt und ethisch bedenklich ist.

Als *dogmatischer Atheist* könnte für Walch also streng genommen nur derjenige gelten, der auf der Basis von Argumentationen, die er selbst für gesichert hält, zu dem Ergebnis kommt, dass kein Gott *im theistischen Sinne* ist und den Gottesbegriff dabei so signifikant (um)deutet, dass er mit dem christlichen Theismus nicht (mehr) vereinbar ist. Zur Gruppe von Autoren, die zwar von Gott sprechen, dabei aber eine in diesem Sinne *atheistische* Deutung des Gottesbegriffs vertreten, gehören unter anderem Aristoteles, die Stoiker und die Epikureer, vor allem aber Spinoza – der ja in der zeitgenössischen Atheismus-Debatte überhaupt als paradigmatisches Beispiel für den Vorwurf der Pervertierung des Gottesbegriffs steht. Dass wir in diesen Fällen zu Recht von *Atheismus* sprechen, liegt daran, dass die (deistische) Ineinssetzung von Gott und Natur in der Stoa, ebenso wie die aristotelische Annahme der Unerschaffenheit und existentiellen Unabhängigkeit der Welt von Gott, sich von der Leugnung Gottes in der Sache letztlich kaum unterscheidet, sofern sie praktisch alle eschatologisch und ethisch relevanten Themen der Theologie aufhebt und einem gottesleugnerischen Atheismus damit zumindest als äquivalent zu gelten hat; denn der Gottesbegriff kann nur dann sinnvoll – und das meint hier in erster Linie: theologiefähig – verwendet werden, wenn mit ihm Erstursächlichkeit und die

³⁰⁹ Walch a. a. O.

³¹⁰ Hier ist vermutlich an machiavellistische Beweggründe im weiteren Sinne zu denken, die in anderen Literaturen der Zeit häufig Erwähnung finden.

³¹¹ Vgl. Walch 1726: 134.

Prädikate der exklusiven Ewigkeit, Allmacht, Güte und Fürsorglichkeit verbunden gedacht werden.³¹²

Der *theoretische Atheismus*, der sich, anders als der *praktische*, nicht zwingend nach außen hin zu erkennen gibt, sondern der sich zu verstellen und eine theistische Gesinnung vorzutäuschen vermag³¹³, kann sich, so Walch, aus genannten Gründen also nur als Folge fehlerhafter Annahmen beziehungsweise Schlussfolgerungen ergeben, und er kann bei einem reflektierten Denker nicht als eine bewusste und absichtliche, direkte, prinzipielle und dogmatische Leugnung Gottes (als *atheismus auctoris*) auftreten (was der Begriff eines reflektierten theoretischen Atheismus nahelegen würde), weil diese einer starken und evidenten Intuition zuwiderlaufen würde, der zu widersprechen unser Gewissen verhindert. Ganze Kulturen und Gesellschaften als atheistisch anzusehen und zu kennzeichnen (wie dies Bayle und andere tun), kann folglich nur bedeuten, dass zwar ihre Lebensweise einen *praktischen* Atheismus, also ein aus theistischer Perspektive unmoralisches Verhalten, aufweist, nicht aber dass tatsächlich eine Freiheit vom Glauben an Gott vorläge³¹⁴, weil dieser eine anthropologische Konstante bildet, die, sofern keine kognitiven Defekte vorliegen, eine unhintergebar basale Funktion für unsere Urteile besitzt. Deshalb sind die negativen Wirkungen des Atheismus, die, politisch gesehen, unter anderem zu einer Destabilisierung der Regelwerke zur Ordnung der Gesellschaft führen, häufig nur mittelbare Wirkungen einer philosophischen Lehre (als *atheismus doctrinae*³¹⁵), die um ihre eigenen latent atheistischen Tendenzen nicht weiß.³¹⁶ Die Klassifizierung eines Autors oder einer gesellschaftlichen Gruppe als *atheistisch* sollte daher nur dann erfolgen, wenn

³¹² *Denn was hilfts, wenn gleich unter andern Aristoteles dem Schein nach saget, es ist ein Gott, statuieret aber dabey, er habe mit der Welt nichts zu thun, die von Ewigkeit sey, auch von ihm nicht regieret werde, welches in der That eben so viel ist, als wenn kein Gott wäre. Den so bald man einen Gott zugiebt, si muß man auch bekennen, daß er allein ewig ist, daß er die causa prima aller Dinge sey, daß er allmächtig und gütig sey, folglich für alles Sorge. Die Stoicker konten viel Wesens von Gott machen, und doch war ihre Lehre an sich selbst atheistisch, massen sie Gott und die Natur für eins ausgaben, mithin hoben sie den Unterscheid zwischen Gott und den Creaturen auf, und da sie ihren Gott dem Verhängnisse unterwarffen, so machten sie ihn dadurch zu einem ohnmächtigen Gotte, welches auch von dem atheistischen Systemate des Spinoza zu sagen ist; a. a. O.: 135.*

³¹³ Vgl. a. a. O.: 136. Weitere Einteilungen, die Walch vornimmt, und die weniger im Hinblick auf den Atheismus-Vorwurf gegen Descartes von Interesse sind als hinsichtlich der allgemeinen Begriffsbestimmung dessen, was als Atheismus gedeutet wird, unterscheiden zwischen *eigener* und *fremder*, *wahrer* und *falscher* sowie *verbogener* und *offenbahrer Atheistery*; ebd.

³¹⁴ *Es ist daher kein Volck aufzuweisen, das nicht einen Gott geglaubet, und wenn gleich einige Völcker bey den Alten als Atheisten ausgegeben werden, so ist solches doch vielmehr von ihrem bösen Leben zu verstehen, daß sie so gelebet, als wäre kein Gott; a. a. O.: 137.*

³¹⁵ *Der atheismus auctoris ist, wenn jemand in seinem Gemüth würcklich in der Einbildung stehen, als wäre kein Gott; doctrinae aber, wenn eine Lehre so beschaffen ist, daß daraus folgerungs-Weise dergleichen Irrthümer fließen; a. a. O.: 138.*

³¹⁶ Vgl. a. a. O.: 139ff.

nachzuweisen gelingt, dass man *entweder mit Vorsatz ein Atheiste seyn will; oder solche Lehren hat, die damit verknüpfet sind* [und] ... *selbige ... vertheidiget*.³¹⁷

Der ausschließlich theologisch argumentierende Text Müllers, den ich oben zitiert habe, der jeden hermeneutischen Ansatz ablehnt, und der auf einer rein literalen Schriftexegese besteht, geht, wenig überraschend, nicht direkt auf philosophische Diskussionen ein. Als erste und hauptsächliche Ursache des Atheismus aber (neben schlechter Gesellschaft, Neugier³¹⁸, schädlichen interkulturellen und interreligiösen Kontakten, machiavellistischem Machtstreben und mangelhafter Erziehung) nennt er – und dies ist für unseren Kontext von Bedeutung – eben den *philosophisch genährten Zweifel*, der vorgibt atheistische Positionen durch andere als aus den Offenbarungsschriften gezogene Beweise, also durch Argumente einer natürlichen Theologie, zu widerlegen, dies jedoch absichtlich so schlecht tut, dass er statt zu einer Stärkung der Religion zu deren vollständigem Autoritätsverlust beiträgt und so mittelbar zum spekulativen Atheismus führt; in diesem Falle zur expliziten Leugnung göttlicher Existenz oder zu deren Gleichsetzung mit der Natur.³¹⁹ Als Beispiel für diese Art der atheistischen Subversion wird hier ausdrücklich vor allem Vanini herangezogen, der ankündigt neue Gottesbeweise zu liefern und dies mutmaßlich absichtlich so mangelhaft tut, dass er dabei die Existenzannahme Gottes nicht nur nicht belegt, sondern sie stattdessen sogar in massiven Zweifel zieht³²⁰. Campanella sieht sich, wenigstens bei Müller, dem selben Vorwurf ausgesetzt.³²¹

Vanini, den Voetius als den *Homer unter den gebildeten Atheisten* bezeichnet,³²² und den Literaturen der Zeit immer wieder als Beispiel für eine gefährliche Haltung anführen, die den Atheismus dadurch bestärkt, dass sie die Autorität der Offenbarung untergräbt und andere, natürliche, Erkenntnisquellen an deren Stelle setzt, habe, so berichtet Großgebauer, kurz vor seinem Tode *seinen Trost in seiner Philosophie gesucht und gesprochen: allons, allons, all-aigrement mourir en Philosophe ... il n'y a ny Dieu, ny Diable. Das ist, wolan auff und last uns frölich sterben in dem Philosopho ... es ist weder Gott noch Teuffel*.³²³ Und schon zuvor

³¹⁷ A. a. O.: 138.

³¹⁸ Vor allem in Deutschland, so Müller, könne keine neue Lehre so abwegig sein, dass sie nicht, eben weil sie neu ist, sofort Anhänger fände; vgl. Müller 1672: 39.

³¹⁹ Vgl. a. a. O.: 36ff.

³²⁰ Hegel widmet Vanini ein eigenes Kapitel seiner Geschichte der Philosophie und bestätigt, dass seine Widerlegung des Atheismus, der er sein *Amphiteatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos* von 1615 widmet, eher schwach sei; vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Zweiter Teil, Dritter Abschnitt, B 4.

³²¹ Vgl. Müller 1672: 37f. und 63f.

³²² *Vaninus inter eruditos atheos ... Homerus quis, ... ad quem atheismis omnes redusi possunt*; Voetius 1648: 203.

³²³ Großgebauer 1661: *Dedicatio*, o. P.

hat er unter Anwendung der (noch bei Goethe diskutierten³²⁴) Annahme einer Urzeugung belebter Organismen (also der Entstehung von Mäusen und als Ungeziefer eingestuft Insekten aus faulendem Kehricht) mit der Theorie einer möglichen Spontanzeugung auch der ersten Menschen ohne Zutun eines göttlichen Agens eine materialistische Anthropologie zumindest hypothetisch behandelt.³²⁵ Dem, so die insgesamt bildungs- und philosophiefindliche Argumentation Großgebauers, die am ehesten mit dem Terminus ‚fundamentalistisch‘ beschrieben werden kann, ist nur entgegenzuwirken, indem eine fideistische Orientierung ausschließlich am geoffenbarten Wort und an der Predigt als Lehrform des göttlichen Wortes alle andersartigen Bildungsgehalte ersetzt und so letztlich die philosophische Argumentation als gefährlichen Irrweg entlarvt und als überflüssig ersetzt. Philosophie und Atheismus sind damit für Großgebauer prinzipiell gekoppelt, und jede philosophische Reflexion steht unmittelbar in dem Ruch des zumindest latenten Atheismus, weil sie der Befassung mit der Offenbarung, als der einzig verlässlichen Quelle von Erkenntnis, zuwiderläuft oder wenigstens konkurriert und daher eine grundsätzlich verfehlte Geistestätigkeit ist.

Vor dem Hintergrund der offenbarungstheologisch begründeten Überzeugung von der Inneität menschlichen Wissens hinsichtlich der Existenz eines Numen in theistischem Verstande, sind es also letztlich zwei Ursachen, die zu atheistischen Positionen führen können: Arglist und Inkompetenz. Genau dies wird eines der Hauptargumente für die Verurteilung (scheinbar) atheistischer Positionen als moralisch verwerflicher Formen des Betrugs sein, das insbesondere auch von Theologen wie Voetius angeführt wird, der eben nicht nur zu den Hauptkritikern von Descartes gehört, sondern ein außerordentlich wirkmächtiger Vertreter der reformierten Theologie der Niederlande insgesamt ist; denn weil er das menschliche Vermögen, Wahrheit erkennen zu können, als Akt göttlicher Einsetzung versteht, kann auch für Voetius die Ratio nicht zur Bezweiflung oder gar Bestreitung göttlicher Existenz dienen, ohne entweder als krude Form der kognitiven Minderleistung zu gelten, oder, schlimmer, sich der Arglist schuldig zu machen, weil sie über ein ursprüngliches Wissen um Gott als ihren ontischen Ausgangspunkt verfügt und dies zur Aufstellung atheistischer Thesen wider besseres Wissen verleugnen muss. Voetius steht mit seiner philosophiekritischen Haltung, will man eine anachronistische Parallelität diagnostizieren, damit durchaus in der Tradition intellektfeindlicher Fundamentalisten wie des katholischen Ordensgründers Bernhard von Clairveaux. Inwieweit er sich auf epistemologische Prinzipien berufen kann, die im weiteren Sinne augustinish sind, bedürfte näherer Betrachtung.

Für die theologisch motivierte Kritik an der neuen Philosophie des Descartes ist der Vorwurf der Abweichung kosmologischer (physikalischer) und anthropologischer Grundannahmen

³²⁴ Vgl. Erhard 1950: 78 und Müller 2015: 41ff.

³²⁵ Vgl. Großgebauer 1661: *Dedicatio*, o. P.

von theologischen Meinungen, sowie insbesondere derjenige des philosophischen Skeptizismus von hoher Relevanz – wobei, wie angemerkt, Skeptizismus bereits dann vorliegt, wenn die Gültigkeit theologischer Wahrheiten in Frage gestellt oder, wie im Falle Descartes', aus dem Diskurs einfach ausgeklammert wird. Er betrifft dabei jedoch nicht innertheologische Differenzierungen einer Gottesidee und der sich aus ihr ergebenden Kosmologie, sondern besitzt eine allgemein epistemologische Dimension, sofern er sich gegen die cartesische Infragestellung theologisch akzeptierter Erkenntnisquellen überhaupt wendet. Die Interpretation der cartesischen Philosophie als skeptizistische Position meint so einen Ansatz, der Versuche einer rationalen Betrachtung des Gottes der Theologie in Frage stellt und letztlich als unmöglich zurückweist, und der damit zugleich jeder Theologie die rationale Grundlage entzieht, die sich nicht in einem fideistischen Fundamentalismus erschöpfen, sondern als Wissenschaft auftreten will. Vielleicht gehört es zu den Paradoxien der Philosophiegeschichte, dass eben diese Kritik an Descartes, auch wenn ihre Beweggründe philosophisch wenigstens fragwürdig sind, tatsächlich einen systematischen Kern der cartesischen Epistemologie treffen dürfte. Im zweiten Teil der Studie werde ich die hierfür relevanten Aspekte genauer erörtern.

4.3 Anticartesische Stellungnahmen. Konkrete Vorwürfe des ‚Atheismus‘ in Utrecht und Herborn

Die bereits früh entstehenden Auseinandersetzungen um die neue Philosophie, vor allem diejenigen in Utrecht, Leiden und Herborn, sind in der Literatur ausführlich dargestellt worden.³²⁶ Die Vorwürfe, die Descartes gemacht werden, stehen zumindest mittelbar mit der theistisch fundierten Naturphilosophie seiner Kritiker im Zusammenhang, beziehungsweise mit der Frage, ob für Descartes eine theistisch gedachte Ordnungsgröße die strukturellen Eigenschaften der Welt festgelegt hat und diese vollständig durchdringt. Ich

³²⁶ Vgl. vor allem die Darstellung von Paul Dibon: Dibon 1993 und die dort angegebene Forschungsliteratur. Für die Grundzüge der Verwerfungen zwischen orthodoxem Calvinismus und der *philosophia nova* ist nach wie vor der Hinweis auf den bereits älteren Artikel von Ernst Bizer (Bizer 1958) hilfreich, der ein größeres Forschungsinteresse an der Auseinandersetzung des niederländischen Calvinismus mit dem Cartesianismus angestoßen hat, das wichtige Arbeiten unter anderem von Verbeek und einigen seiner Schüler hervorgebracht hat; vgl. die oben in Kap. 3 dieses Abschnitts, S. 58 Fn. [73] genannten Titel. Daneben sind es vor allem die jüngeren Studien zu Voetius von Beck und zu Wittich von Kai-Ole Eberhardt sowie die allgemeinere Untersuchung der frühen cartesischen Ansätze einer cartesianisch inspirierten, wissenschaftlich verfahrenen Philosophie in den Niederlanden von Andrea Strazzoni, in denen auch neueste Ergebnisse hinsichtlich der Chronologie der Vorgänge verhandelt werden, und auf die ich mich in historischer Hinsicht stütze; vgl. Beck 2007: 60ff.; Eberhardt 2018; Strazzoni 2018; eine sehr knappe überblicksartige Darstellung der Utrechter Vorgänge bringt Rohls 2006.

konzentriere mich auf die Vorwürfe, die sich gegen Descartes selbst richten und verzichte weitgehend auf die Untersuchung der Auseinandersetzungen mit der frühen Descartes-Rezeption. Diese Vorwürfe betreffen, neben der Frage nach Descartes' Haltung hinsichtlich der Existenz eines göttlichen Numen, nur selten explizit Erörterungen der spezifisch personalen Merkmale des Gottesbegriffs selbst, stattdessen aber die Fragen nach einer individuellen Unsterblichkeit erschaffener Personen und nach der Auferstehung des Leibes, die am ehesten innerhalb einer christianisierten aristotelischen Metaphysik zu klären sind, und die in den Augen vor allem orthodox-calvinistischer Autoren bei Descartes auf gefährliche Weise in Frage gestellt werden.

Die Angriffspunkte, die Descartes seinen Gegnern bietet, sind, entsprechend der Thematik von *Methodendiskurs* und *Essays*, nicht genuin theologischer, sondern in erster Line epistemologischer und kosmologischer Natur. Sie implizieren zum einen die methodische Neuorientierung, die Descartes im *Diskurs* entwirft, und mit der er sich unausgesprochen gegen die aristotelische Tradition wendet. Zum anderen wird durch den in den *Essais* vertretenen Heliocentrismus und durch die Abwendung von aristotelischen Essentialien wie insbesondere den substantiellen Formen, die Gültigkeit der *physica mosaica* in Gänze in Abrede gestellt.³²⁷ Gerade sie stellt das theologische Selbstverständnis einer Orthodoxie in Frage, die auf einen hermeneutischen Umgang mit Offenbarungstexten verzichtet, und sie macht damit eine grundsätzliche Neubewertung der epistemischen Valenz dieser als zuverlässige Erkenntnisquelle aufgefassten Texte erforderlich. Die Einwände, die Voetius und seine Anhänger, Cyriacus Lentulus und andere, vorbringen, lassen sich so im wesentlichen immer auf die beiden Hauptpunkte verengen, die letztlich theologisch motiviert sind: (i) den Vorwurf der Abwendung vom Gedanken der Inneität eines Wissens um ein theistisches Numen, und (ii) den der Bestreitung des aristotelischen Hylemorphismus, in dem die Theologie der Zeit ihre Sprache gefunden hat und ihre kosmologischen, anthropologischen und eschatologischen Modelle formuliert. Ich fasse im folgenden kurz einige Punkte zweier bedeutender Auseinandersetzungen zusammen, die mir für die Fragestellung der Studie wesentlich erscheinen.

4.3.1 Die universitären Auseinandersetzungen von Utrecht

Am 15. März 1642 verurteilt der Senat der Utrechter Universität auf Voetius' Drängen Lehrgehalte, die von dem Mediziner Regius in mehreren Disputationen erörtert werden; unter anderem mit der Begründung, dass sie zentrale theologische Annahmen wie die leibliche Auferstehung und die Interaktion der Geschöpfe mit Gott unerklärbar werden lassen, und dass sie

³²⁷ Vgl. Rohls 2006: 28.

insgesamt die aristotelische Basis der rezenten calvinistischen Theologie in Frage stellen.³²⁸ In seinen Disputationen von 1641, die den Anlass zu der Verurteilung geben, stützt sich Regius vollständig auf die frühe cartesische Physik von 1637, mit der ja im wesentlichen bereits alle einschlägigen Besonderheiten des cartesischen Systems vorliegen. Die Utrechter Universität, die von der reformierten Theologie dominiert wird, veröffentlicht im August 1642 eine *Narratio historica*, in der die Ereignisse ausführlich geschildert werden.³²⁹

Die ersten Irritationen über die cartesische neue Philosophie waren wohl bereits 1639 durch den Utrechter Rhetorik- und Geschichtspräsident Antonius Aemilius ausgelöst worden, der in einer Trauerrede auf Henricus Renerius dessen Nähe zum neuen cartesianischen Denken hervorhebt und damit der Eindruck erweckt, dass diese *philosophia nova* von der Utrechter Universität als offizieller Lehrgehalt adaptiert worden sei.³³⁰ Renerius war es, der Regius, seit 1639 Inhaber der neben Guilielmus Stratenus zweiten Medizinprofessur in Utrecht,³³¹ mit der cartesischen Philosophie vertraut gemacht und sich für dessen Anstellung an der Utrechter Universität eingesetzt hatte.³³² Descartes selbst weist darauf hin, dass Regius zu den frühesten Rezipienten seiner *Essais* gehört und aus ihnen (sowie aus dem *Traité*, der Regius als Abschrift vorgelegen haben dürfte³³³) eine eigene, zunächst unveröffentlichte Physiologie zieht, die auf ihre ausgewählten Leser so positiven Eindruck macht, dass sie ihm eine Anstellung an der Utrechter Universität einbringt.³³⁴ 1641 hält Regius zwei Disputationsreihen zu physiologischen Fragen: *Physiologia sive cognitio sanitatis* und *De illustribus aliquot quaestionibus physiologicis*.³³⁵ Die *Narratio* macht deutlich, dass sich Regius hier, anders als erwartet, nicht mit medizinischen, sondern mit allgemein naturphilosophischen Fragen auseinandersetzt, und dass er dabei Thesen dezidiert cartesianischen Inhalts vertritt, die *nicht nur absurd sind und im Gegensatz zur allgemeinen Denkweise der Gelehrten stehen, sondern die insbesondere die höheren Fakultäten, allen voran die Theologie, kompromittieren*, so dass sie *den Frieden innerhalb der Akademie gefährden*.³³⁶

³²⁸ Vgl. Eberhardt 2018: 78ff.; vgl. Dibon 1993; vgl. Verbeek 1992: 13–33; vgl. Verbeek 1995; vgl. Beck 2007: 65–72; vgl. Douglas 2015: 9–35; zu den folgenden Ereignissen vgl. McGahagan 1976: 175f.

³²⁹ Die *Narratio Historica* stammt aus der Feder von Jan van Nypoort (Joan Nyportius), dem Sekretär der Stadt und der Akademie und datiert vom 12. August 1642. Vgl. die französische Edition von Verbeek 1988: 79ff. Mit ihr antwortet die Utrechter Akademie auf Descartes' Schreiben an Dinet und stellt die Ereignisse aus ihrer Perspektive dar.

³³⁰ Vgl. Rohls 2012; Beck 2007.

³³¹ Zu Regius allgemein vgl. Alexandrescu 2013 und Clarke 2010.

³³² Vgl. Strazzoni 2018: 23f.

³³³ Vgl. A. a. O.: 24.

³³⁴ Vgl. AT VII: 582f.

³³⁵ Vgl. Rodis-Lewis 1998: 93; vgl. Larsen 2016: 85.

³³⁶ *Narratio*, Verbeek 1988: 90; eigene Übersetzung.

Vor allem in der zweiten Disputationsreihe lehnt Regius die aristotelische Annahme substantieller Formen ausdrücklich ab und lässt stattdessen nur noch diejenigen Prinzipien der Materie zu, die den cartesischen Modi der Ausdehnung, Ruhe und Bewegung, Lage und Gestalt entsprechen; und er wendet sich in der Folge unter anderem ausdrücklich gegen die für die aristotelische Anthropologie charakteristische Auffassung von der Seele als Form des Menschen.³³⁷ Das Bild des Menschen als von der Seele konstituiertes *unum per se* lässt sich vor diesem Hintergrund nicht mehr halten und wird durch das eines *ens per accidens* ersetzt.³³⁸ Johannes Clauberg wird diesen Gedanken in der Anthropologie seiner *Corporis et animae Coniunctio* aufnehmen und vertiefen und eine rein aktualistische Leib-Seele-Theorie entwerfen, in der Leib und Seele nur noch gelegentlich, das bedeutet anlässlich aktueller Interaktionsereignisse, miteinander kommunizieren, ansonsten aber unverbunden nebeneinander existieren.³³⁹ Diese Theorie ist hier wenigstens angelegt.

Die *Narratio* findet Anstößiges zum einen in der Anthropologie und deren theologischer Bedeutung, zum anderen in der Kosmologie: Wenn kein Mensch ein Seiendes und Eines *an sich* ist, weil die *unio substantialis* des leib-seelischen *Commercium* im Menschen aufgehoben ist, dann gilt dies auch für Jesus Christus, der, als Mensch, ein ebenso in zwei parallel nebeneinander her existierende Komponenten zerfallendes Etwas ist wie alle anderen Menschen auch. Neben dieser Tendenz zur Naturalisierung der Anthropologie und ihrer Konsequenzen für die Christologie, ist die von Regius verteidigte heliozentrische Auffassung der *Essais* theologisch skandalös, gemäß derer die Erde nur ein Planet unter anderen ist, täglichen und jährlichen Zyklen einer doppelten Kreisbewegung unterworfen und damit also Teil eines größeren Naturganzen, ohne in diesem eine wie auch immer privilegierte Stellung einzunehmen.³⁴⁰ Die Utrechter Akademie vermerkt, dass Regius' Lehre eine systematische Nähe zu entsprechenden Vorgaben bei Taurellus, Sebastian Basso und David Gorlaeus aufweise, die als atheistische Mediziner bereits mit universitären Maßregelungen konfrontiert waren, weil auch sie bereits die Einheit des Menschen als zwar zusammengesetzte aber doch ein *unum per se* bildende Substanz in Frage gestellt hatten.³⁴¹ Descartes, auf den sich Regius beruft, wird hier also nicht als besonders hervor-

³³⁷ Vgl. *Narratio*, Verbeek 1988: 79ff.

³³⁸ *L'homme – qui serait un être par accident se composant d'une âme, d'un esprit et d'un corps*; vgl. a. a. O.: 90.

³³⁹ Die erste der Disputationen der zweiten Reihe wendet sich gegen Formen als reale Entitäten, die zweite führt die cartesische Identifikation von Materie mit Ausgedehntheit ein und die dritte dient der Mechanisierung der Physik; vgl. Beck 2007: 66.

³⁴⁰ Vgl. *Narratio*, Verbeek 1988: 90. Zur Bedeutung des geozentrischen Weltbildes für Voetius insbesondere im Hinblick auf die Verlässlichkeit der Bibel als naturphilosophische Erkenntnisquelle im Sinne einer *physica sacra* vgl. van Ruler 1995: 20ff.

³⁴¹ Dass zu diesem Zeitpunkt einer sehr frühen Rezeption der cartesischen Physik die ihnen zugrundeliegenden metaphysischen Positionen, die erst in den *Meditationen* vollständig entfaltet werden,

tretender Neuerer gesehen, sondern als ein Autor unter anderen, der abwegige weil häretische Auffassungen aufgreift, die bereits in der Vergangenheit gelegentlich vertreten werden.

Voetius' Bestimmung des Atheismusbegriffs im *Thersites* und seine Differenzierung zwischen theoretischen und praktischen Spielarten des Terminus habe ich oben kurz referiert. Bereits hier votiert Voetius auch ausdrücklich gegen das heliozentrische Weltbild, das zwar als Hypothese nicht unmöglich sei, aufgrund seiner Unvereinbarkeit mit der mosaïschen Physik aber offen gegen biblische Mitteilungen verstoße und damit die Einheit des Wissens gefährde, weil es, neben der Wahrheit der Offenbarung, eine zweite, autonome Erkenntnisquelle auf der Basis der natürlichen Erkenntnis etabliere. Die Gewissheit der Geltung der Bibel indes, die ja, zumindest gemäß Voetius' theologischer Lehrmeinung, auch das geozentrische Weltbild aufgrund ihrer mosaïschen Kosmologie als verbindlich darstellt, ist selbst eine Folge der als eingeboren angenommenen theistischen Grundstimmung der Theologie der Zeit. Sie sieht sich als Gegenposition gegen Kritik im weitesten Sinne an der theistischen Inneitätstheorie und, wie Beck bemerkt, gegen eine *skeptizistisch motivierte Irreligiosität oder Gottlosigkeit*, die *das Gegenteil von ... pietas* ist³⁴² – eine Haltung, die sie vermutlich keineswegs zu Unrecht in der neuen cartesischen Philosophie zu erkennen glaubt.

1640 äußert sich Voetius erstmals schriftlich zu Descartes,³⁴³ und zwar gegenüber Mersenne, von dem er sich, vergeblich, Unterstützung erhofft. 1641 reagiert er im Auftrag der Utrechter Akademie auf Regius' Positionen mit drei Korollarien, die am 18. und am 24. Dezember diskutiert werden und den als absurd angesehenen Paradoxien der Regiusschen Standpunkte entgegentreten sollen. Diesen Korollarien wird später der *Appendix de rerum naturis et formis substantialibus* hinzugefügt, der insbesondere die nominalistischen Konsequenzen des cartesischen Verzichts auf substantielle Formen erörtert.³⁴⁴ Die im weiteren Verlauf entstehende, ausführliche Kontroversliteratur ist mittlerweile gut dokumentiert.

noch nicht letztgültig vorliegen, kann als Grund für die Abweichungen Regius' von den Descarteschen Positionen im weiteren Verlauf angesehen werden, die dann letztlich zur Distanzierung Descartes' von seinem frühen Anhänger in den *Notae in Programma* führen werden, in denen er auf die scholastische Terminologie von Substanz und Form zurückkehrt – wie Verbeek vermutet weil er um das Risiko weiß, mit dem Averroismus der Zeit in Verbindung gebracht zu werden; vgl. Verbeek 1992a; vgl. Verbeek 1996: 61f., 81. Außerdem scheut sich Descartes, vermutlich nicht zuletzt auch, weil er die Tragweite der Konsequenzen einer so einschneidenden Position innerhalb der scientific community der Zeit und damit für die Rezipierbarkeit seiner eigenen Philosophie absehen kann, offen eine Position zu beziehen, die von der Utrechter Akademie als paradoxer Verstoß gegen das wissenschaftliche Weltbild der Zeit gewertet wird.

³⁴² Beck 2007: 63.

³⁴³ Vgl. a. a. O.: 64; vgl. Die dort genannte Literatur, vor allem Verbeek 1989: 200f.; Zur Edition vgl. Bos/Broyer 1998f.

³⁴⁴ Vgl. Van Ruler 1995: 59ff. und 134ff.; vgl. Beck 2007: 67, 53–80 u. 122–167.

Die Utrechter Kritik an der frühen cartesischen Physik, beziehungsweise an deren Darstellung durch Regius, wird unter der Regie von Voetius verfasst, vorgetragen und veröffentlicht, und es ist nicht möglich zu unterscheiden, welche Argumente von ihm stammen und welche von anderen Mitgliedern der Akademie. Insgesamt lassen sich aber vereinfachend fünf Punkte zusammenfassen:³⁴⁵

(i) Erstens wird die Abweichung vom metaphysischen und begrifflichen Rahmen derjenigen Philosophie gerügt, die der christliche Aristotelismus herausgebildet hat, und die sowohl für die Formulierung der auf theologischen Überlegungen fußenden Lehrgehalte konstitutiv ist als auch im Lehrbetrieb als terminologische Basis dient. Diesen aristotelischen Rahmen zu verlassen macht nicht nur theologische Schwierigkeiten, sondern erschwert es auch den Studenten, den Lehren der neuen, terminologisch völlig ungewohnten Philosophie zu folgen und diese zu beurteilen. Dieser Punkt ist vor allem in der älteren Literatur häufig als bloßes und inhaltlich wenig begründetes Festhalten an tradierten Lehrinhalten gedeutet worden, das sich grundlos gegen Neuerungen stemmt. Der Eindruck der nicht weiter begründeten Neuerungsfeindlichkeit der Utrechter Calvinisten³⁴⁶ ist indes revidiert worden, seit Voetius, vor allem durch die Studien von und im Anschluss an Verbeek, in den Fokus näherer Betrachtung gerückt ist. Tatsächlich sind Voetius' Einwendungen nachvollziehbar, sofern man seine theologischen und theologisch-epistemologischen Grundannahmen teilt, die in sehr hohem Maße mit aristotelischen Voraussetzungen verbunden sind³⁴⁷ und durch die cartesischen Neuerungen weitgehend aufgehoben werden.

(ii) Inhaltlich näher spezifiziert heißt dies zweitens, dass die heliozentrische Korrektur der Geozentrik, die Voetius, wie erwähnt, als Schlag gegen die Autorität der Offenbarungstexte und der auf dieser fußenden *physica sacra* wertet, sowie die für den Cartesianismus grundlegenden naturphilosophischen Grundannahmen, die in direktem Widerspruch zum Aristotelismus stehen, als absurde Paradoxien verworfen werden müssen.³⁴⁸ Da der Heliozentrismus einen massiven Verstoß gegen die Autorität der Schrift in Dingen der Physik darstellen und sie in Gänze außer Kraft setzen würde, ist er zwar als theoretische *Hypothese* denkbar, als *Lehrgehalt* aber zu vermeiden. Stattdessen ist mit dem Verzicht auf eine Festlegung für oder gegen ein kosmologisches Modell so etwas wie eine *docta ignorantia* anzustreben, die sich gleichwohl der theologischen Bindung an die *physica mosaica* verpflichtet weiß und im Zweifel immer für

³⁴⁵ Für das folgende hauptsächlich *Narratio*, Verbeek 1988: 98ff.

³⁴⁶ Vgl. entsprechende Hinweise bei Rohls 2006 und Beck 2007.

³⁴⁷ Vgl. van Ruler 1995; vgl. Beck 2007.

³⁴⁸ Vgl. *Narratio*, Verbeek 1988: 98 und 101.

diese optiert.³⁴⁹ Hintergrund dieser Haltung ist die Überzeugung von der Einheit des Wissens, die eine *duplex veritas* im Sinne des Auseinanderklaffens geglaubter und wissenschaftlich begründeter Kosmologien nicht zulässt, zugleich aber ein literales Schriftverständnis vertritt und daher empirisch oder mathematisch belegte Plausibilitäten, sofern sie den Aussagen der Schrift zuwiderlaufen, zugunsten der theologischen Autorität der Offenbarungstexte negiert. Auf den einfachsten Nenner gebracht: Steht die als wortgetreue Lesart der Bibel verstandene Theologie in der Gefahr, durch eine wissenschaftlich begründete Physik widerlegt zu werden, verschließt sie die Augen und verbietet sich ein Urteil. Diese Haltung ist in hohem Grade fideistisch.

(iii) Als besonders anstößig wird die für Descartes fundamentale Ablehnung der substantiellen Formen gewertet. Diese machen, als Basis einer essentialistischen Metaphysik, sowohl die Identifizierung kreatürlicher individueller, das bedeutet modifikabler und perdurabler Körper als auch deren sortale Kategorisierung erst möglich, deren *essentiae* gemäß theologischer Überzeugung im göttlichen Intellekt vorgedacht sind. Dem aristotelischen Hylemorphismus durch Bestreiten substantieller Formen zu widersprechen, kommt für die Utrechter daher dem Widerspruch gegen fundamentale Überzeugungen wie der von der planvollen Erschaffung der Welt durch ein göttliches Agens gleich,³⁵⁰ denn die Reduktion körperlicher Dinge auf bloße materiale Ausgedehntheit und deren Modi Gestalt und Bewegung lässt, so die *Narratio*, die Werke Gottes und der Natur nichts wesentlich anderes sein als künstlich hergestellte Maschinen³⁵¹ oder zufällig entstehende korpuskulare Materiezusammenballungen.

(iv) Viertens hebt der Verzicht auf substantielle Formen insbesondere das Verständnis des Menschen als eines *ens per se* auf und deutet ihn zum bloßen *ens per accidens* um, womit wichtige Teile der theologischen Anthropologie unsinnig werden, zu denen die Auferstehung des Leibes zentral gehört, die aber, ganz platonisch, für eine individuelle personale Unsterblichkeit einer für sich bestehenden und nicht den integralen Teil eines menschlichen *unum per se* bildenden Seele weder nötig noch begründbar wäre.³⁵² Umgekehrt lässt die cartesische Ablehnung der Individualität des menschlichen Leibes, der wie jeder Makrokörper nur eine bloße Materiezusammenballung im Sinne einer auf Modifikationen der Ausdehnung reduzierten

³⁴⁹ *C'est le trait d'un esprit modéré en effet que de se laisser incliner à suspendre son jugement et de se contenter d'une docte ignorance; Narratio*, Verbeek 1988: 98.

³⁵⁰ Vgl. van Ruler 1995: 34f.

³⁵¹ Vgl. *Narratio*, Verbeek 1988: 107.

³⁵² Die *Narratio* bezieht sich hier in erster Linie auf die ursprünglich von Taurellus vertretene Auffassung, dass der Mensch aus einer Seele und einem Leib zusammengesetzt sei, und dass beide nicht an sich, sondern bloß akzidentell miteinander vereinigt seien; vgl. Verbeek 1988: 98 und 467.

mechanistischen Physik ist,³⁵³ keine essentielle Verbindung mit belebenden Elementen (oder Seelen) zu. Die Annahme der Autonomie organischer Körper als bloßer mechanischer Automaten, die zur Lehre von der Unbelebtheit von Tieren führt, birgt die Gefahr eines physikalischen Naturalismus in sich, wie ihn später Autoren wie de la Mettrie als Weiterentwicklung dieses Gedankens vertreten werden.

(v) Der fünfte Punkt ist nicht unmittelbar Gegenstand physikalischer und substanzmetaphysischer Überlegungen. Er ist aber mit dem Verzicht auf substantielle Formen korreliert, der eine der zentralen Signaturen der cartesischen Philosophie ausmacht, auch wenn er sich bei Taurellus, Basso und Gorlaeus ebenfalls schon beobachten lässt. Und er besitzt besondere Brisanz: Es ist die Gefahr des Skeptizismus,³⁵⁴ die hier nochmals anders begründet wird als durch die bloße Bestreitung der Rolle des Geoffenbarten als Garant für Wahrheit; denn der Wegfall der substantiellen Formen, die im Aristotelismus sowohl die entelechischen natürlichen Tätigkeiten von Substanzen hervorbringen und steuern als auch die Zugehörigkeit einer Substanz zu einem essentialistisch gedachten Art- und Gattungsgefüge bezeichnen, führt zu einem nominalistischen Nebeneinander von Einzeldingen, die sich der Einordnung in die metaphysische Hierarchie an- und absteigender Grade inhaltlicher Bestimmtheit entziehen, und von denen allgemeine und nichtempirisch verzifizierbare, das bedeutet auf Wesenserkenntnis fußende apriorische Aussagen deshalb nicht möglich sind. Das betrifft insbesondere auch Fragen einer theologischen Heilsordnung und Ethik. Der Skeptizismus ist deshalb in den Augen der Utrechter vermutlich die größte Bedrohung, weil er nicht Detailfragen innerhalb eines theistischen Weltbilds betrifft, denen im einzelnen entgegengetreten werden kann, sondern die Theologie als Ganzes – und insbesondere den Status der Theologie als Gefüge rationaler und wissenschaftlich begründbarer Aussagen überhaupt. Die bereits im *Methodendiskurs* ausgeführte Verfahrensweise des systematischen Hinterfragens aller Annahmen erstreckt sich darüber hinaus eben insbesondere auch auf die für Voetius als angeboren geltende Gewissheit göttlicher Existenz und birgt so in sich die Gefahr des ungewissen Ausgangs argumentativer Versuche eines nicht auf einer Inneitätsevidenz fußenden Beweises des Gegebenseins eines Numen – und, so lässt sich unmittelbar hinzufügen: Sie birgt das Risiko, dass das dann bewiesene Numen eben nicht theistisch gedacht werden muss und wird. Insofern ist gerade dieser Punkt ebenfalls von zentraler Bedeutung für die Beurteilung der cartesischen Philosophie als zumindest tendenziell untheistisch.³⁵⁵

³⁵³ Vgl. unten zur spezifisch cartesischen Individuationstheorie insbesondere im Zusammenhang mit der Eucharistieproblematik.

³⁵⁴ Zu Taurellus vgl. Frank 2003: 129–174; zu Gorlaeus vgl. Lüthy 2001; und zu Basso vgl. Ariew 1999: 123–139; vgl. Becker 2007: 67.

³⁵⁵ Beck formuliert Voetius' Kritik insgesamt so, dass *Regius' und Descartes' mechanistisches Weltbild aufgrund seines Mangels an substantiellen Formen einer adäquaten Beschreibung der Beziehung*

Eben hierdurch wird besonders deutlich, dass Voetius' Vorhaltungen gegenüber dem neuen Cartesianismus durchaus Punkte betreffen, in denen gegen den calvinistischen Theismus, nicht nur in seiner Utrechter Spielart, massiv und in grundlegender Hinsicht verstoßen wird, dass also letztlich der Atheismus-Vorwurf im weiteren Wortsinne, den Voetius und seine Anhänger vorbringen, aus theistischer Perspektive durchaus gerechtfertigt ist. Bemerkenswert im Hinblick auf die oben genannten Implikationen des Atheismus-Begriffs ist, dass es unter anderem Taurellus ist, mit dem die Utrechter Stellungnahmen die von Regius vertretenen Positionen identifiziert, und den die reformierten Heidelberger Theologen im Zusammenhang ihrer Kritik an seiner Schrift *Philosophiae Triumphus*,³⁵⁶ wie erwähnt, bereits zuvor als *atheistischen Mediziner* klassifiziert hatten.³⁵⁷

Auch wenn gerade der letzte Gedanke, soweit ich sehe, so von Voetius selbst nicht ausdrücklich formuliert wird: Hier schwingt merklich das Misstrauen mit, das Autoren wie Vanini³⁵⁸ entgegenschlug – und es ist kein Zufall, dass im Atheismus-Diskurs des weiteren zeitlichen Umkreises die Arglist als neben der kognitiven Defizienz zweite Ursache für atheistische Behauptungen intensiv diskutiert wird. Sie muss nicht zwingend in einem offenen Atheismus im Sinne der vollständigen Existenzbestreitung bestehen; für Theologen wie Voetius wäre bereits jede Abweichung vom spezifisch theistischen Bild des Numen mit seinen personalen Aspekten ein Verstoß gegen die zentralen und substantiellen Grundlagen seiner Glaubensannahmen, auf denen nicht nur die Möglichkeit der strukturellen Beschreibung und Erklärung der Welt im Sinne der Theologie basiert, sondern auch die Möglichkeit der Forderung nach einer Gestaltung menschlicher Existenz, die sich nach Maßgaben zu richten hat, wie sie der christliche, hier insbesondere der calvinistische Glaube glaubt festsetzen zu können, zu dürfen und zu müssen. Voetius hatte als Delegierter an der Dordrechter Synode von 1618/19 teilgenommen,³⁵⁹ deren Beschlüsse vom Gedanken kreatürlicher Ohnmacht insbesondere hinsichtlich der

Gottes, des Schöpfers, zu seiner Schöpfung im Wege stehe. Ohne substantielle Formen gäbe es keine individuellen Naturen, keine Handlungsprinzipien und keine immanente Kausalität und Finalität. Durch diese radikal nominalistische Position entstehe einerseits ein explanatorisches Vakuum. Andererseits werde das Zusammenspiel des Handelns Gottes mit dem Menschen als Zweitursache, also der concursus divinus, vereitelt; Beck 2007: 68.

³⁵⁶ *Philosophiae triumphus seu metaphysica philosophandi methodus*, Basel 1573.

³⁵⁷ Vgl. *Narratio*, Verbeek 1988: 98.

³⁵⁸ Voetius' frühe Darstellung des indirekten oder mittelbaren Atheismus ist vermutlich gegen Vanini gerichtet, der die eine seiner beiden Hauptschriften, das *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos* von 1615, als argumentatives Instrument gegen den antiken Atheismus deklariert, dem man aber vorwirft, seine Beweise absichtlich schlecht auszuführen, um so indirekt einen Atheismus zu etablieren.

³⁵⁹ Vgl. Beck 2007: 43ff.

kognitiven Leistungen des Menschen beim Nachdenken über so etwas wie ‚Gott‘ gekennzeichnet sind und daher eine fideistische Grundhaltung implizieren. Und Voetius selbst deutet die Idee Gottes ausschließlich als Gegenstand einer natürlichen Offenbarung³⁶⁰ und konstatiert damit, dass es eine *natürliche* Theologie nicht als intellektuelle Eigenleistung des Menschen, sondern nur im Sinne eines *donum Dei commune* geben kann, das aus der Offenbarung innerhalb der Natur sichtbar wird,³⁶¹ sich aber in letzter Konsequenz zwingend auf Christus als das *wahre Licht* stützen muss, das jeden, der in die Welt kommt, unmittelbar erleuchtet.³⁶² Damit wird, fußend auf dem oben bereits erwähnten Inneitätsgedanken, eine rein passive Rolle des menschlichen Erkenntnisvermögens behauptet – zumindest sofern es die Erkennbarkeit Gottes und seiner Existenz betrifft, wo kreatürliches Wissen unmittelbar auf den göttlichen *logos* als tätiges Offenbarungsinstrument bezogen und angewiesen ist. Die cartesische Methode eines radikalen Zweifels, der sich auch auf die Existenz Gottes erstreckt, und die Fähigkeit, aus eigener Leistung die in Zweifel gesetzte Existenz des Numen zu beweisen, müssen vor dieser supranaturalen Illuminationsannahme völlig inakzeptabel klingen, selbst wenn wir den von Descartes schließlich bewiesenen ‚Gott‘ als das setzten, was Voetius unter der Vokabel versteht. Die Vorbehalte gegen das philosophische Verfahren lassen sich aber letztlich auf die gesamte von Descartes vorausgesetzte Autonomie der natürlichen Verstandestätigkeit ausdehnen, und bereits der berühmte erste Satz des *Methodendiskurses*, das Postulat des gesunden Menschenverstandes als bestverteilte Sache der Welt, die nur der methodischen Anleitung bedarf um selbständig und autonom Wahres von Falschem zu unterscheiden, muss für Voetius und die ihm nahestehenden theologischen Geister daher als Skandalon gelten.

Blicken wir kurz auf die vor allem physikalischen Aspekte der Utrechter Auseinandersetzungen zurück, so lässt sich feststellen, dass eine von Descartes’ Zeitgenossen und auch noch von heutigen, häufig theologieaffinen Autoren diagnostizierte ‚Krise der Kausalität‘, die beispielsweise auch noch Jan van Ruler durch den Cartesianismus verursacht sieht³⁶³, indes im eigentlichen Sinne durch die neue Physik nicht eingeleitet wird; beziehungsweise dass sie nur im Sinne einer ‚Krise der aristotelischen Physik‘ besteht, sofern die dort unlösbaren

³⁶⁰ *Select. Disp. Theol.* I: 176f.; vgl. Barth 1971: 214.

³⁶¹ *Datur Theologia naturalis ex Rom. I. vers. 19.20. Psal. 19. vers. 1.-8. Actor. 14. et 17; accedente universali experientia, et ratione [...] Est donum Dei commune, per communem revelationem in natura. Rom. I. vers. 19.20. cum Actor. 14. et 17. et Psal. 19;* SD III, 839, zitiert nach Beck 2007: 149 [28].

³⁶² Vgl. *Disputatio Theologica de eo quod Deus est, A4r: Testimonio Johannis Euangelii cap. I. v. 9. ubi dicit de Christo, quod sit lux illa vera, quae illuminat omnem hominem venientem in mundum; quod non intelligitur de luce scripturae, haec enim omnibus non lucet; sed de face cognitionis, quae in ipso ascenditur a nativitate; cum eluminare dicatur hominem venientem in mundum, id est ab eo puncto quod ingreditur, insunt ipsi scintillae cognitionis, quae cum primo lateant sub cineribus, postea exarudent; consentit Rom. I. v. 19;* zitiert nach Beck 2007: 149 [29].

³⁶³ Vgl. van Ruler 1995.

Schwierigkeiten, die bei der Erklärung transeunter Kausalvorgänge innerhalb des Gegenstandsbereichs der Physik, das heißt genauer: bei der Beantwortung der Frage nach dem Übergang formal definierter akzidenteller Zustände und Qualitäten von einer auf eine andere Substanz entstehen,³⁶⁴ durch das cartesische Theorem der kontinuierlichen Materie, die grundsätzlich keine Transeunz kennt, als Scheinprobleme ge- beziehungsweise aufgelöst werden. Die an ihre Stelle tretenden Schwierigkeiten bei der leib-seelischen Interaktion eines *commercium mentis et corporis*³⁶⁵ sind im Aristotelismus ebenfalls kaum zu lösen, stellen also insofern keine eigentliche Verschärfung, sondern nur eine Fokussierung des bereits gegebenen Problemstandes dar.

4.3.2 Herborn

Vorhaltungen, wie sie in Utrecht formuliert werden, werden in vergleichbarer Form auch an der Hohen Schule zu Herborn gegen Descartes erhoben, wo seine Philosophie eine ähnlich grundsätzliche Ablehnung wie durch den Utrechter Kreis um Voetius erfährt. Auch hier sind es die heliozentrische Abwendung von einer *physica mosaica* und damit von der orthodox-theologischen Annahme einer literalen Verbindlichkeit der *Bibel*, sowie die Ablehnung der aristotelischen Rahmen-Metaphysik für ein theistisches Gesamtkonzept, die als inakzeptabel angesehen werden. Darüber hinaus werden die Gottesbeweise als untauglich und als mutmaßlicher Beleg für einen versteckten Skeptizismus gewertet.

In Herborn datieren die wesentlichen Ereignisse allerdings erst 1651, also ein Jahr nach Descartes' Tod.³⁶⁶ Die 1584 von Johann VI. von Nassau-Dillenburg gegründete, reformierte Hohe Schule von Herborn sieht sich in der Mitte des Jahrhunderts in der Situation, mit Cyriacus Lentulus und Johannes Clauberg zeitgleich einen dezidierten Anti- und einen ebensolchen Pro-Cartesianer unter ihrem Lehrpersonal zu haben. Der Dillenburger Hof erbittet deshalb 1651 Gutachten von den Universitäten von Leiden, Utrecht, Groningen, Harderwijk und

³⁶⁴ Es geht hier unter anderem um die seit Albertus Magnus diskutierte Frage, ob Qualitätsänderungen von Substanzen durch einen *fluxus formae* oder eine *forma fluens* stattfinden, ob also der Substanz dauerhaft inhärierende akzidentelle Formen einem sie modifizierenden Wandel unterworfen sind, oder ob voneinander verschiedene akzidentelle Merkmale durch jeweils eine neue akzidentelle Form aktualisiert werden und diese Formen einander dabei in der Substanz ablösen und ersetzen. Im ersten Fall wäre zu fragen, was die Modifikation einer bestehenden akzidentellen Form auslöst und die genaue Art ihrer Verwandlung steuert, im zweiten aber, woher einander ersetzende Formen kommen und wohin sie gehen sowie ebenfalls, was diese Ablösung auslöst; vgl. Maier 1958.

³⁶⁵ Vgl. Specht 1966.

³⁶⁶ Vgl. Vor allem Menk 1985; Eberhardt 2018: 112ff. Die Vorgeschichte der Herborner Krise wird von Bizer, Verbeek, Menk und Eberhardt ausführlich geschildert.

Frankeker zur Einschätzung der neuen Philosophie. Das Schreiben ist zusammen mit diesen Gutachten in Tepels *Historia* abgedruckt.³⁶⁷

Die Herborner Vorgänge sind unter anderem von dem dort lehrenden, reformierten und coccejanisch orientierten Christoph Wittich dargestellt worden,³⁶⁸ der als einer der Hauptvertreter einer sogenannten ‚cartesianischen Theologie‘ gilt und den Cartesianismus gegen den Vorwurf der Häresie in Schutz nimmt, um ihn theologisch verwertbar zu machen. Wittichs Argumentationen zur Harmonisierung der neuen Philosophie mit der Theologie und umgekehrt sind indes in erster Linie theologische Argumente, die der Einführung einer Hermeneutik in den Bereich der Theologie dienen. Sie sind deshalb zumindest in unserem Zusammenhang nur bedingt von Interesse.

Wittich ist, so mutmaßt Lutz Danneberg, *vermutlich der erste Inhaber eines theologischen Lehrstuhls, der die Akkommodationsannahme offensiv entfaltet*,³⁶⁹ also die Auffassung, dass die Verfasser der theistischen Offenbarungstexte, allen voran der naturphilosophisch relevanten Passus der *Genesis*, eine dem zeitlichen und soziokulturellen Erkenntnishorizont ihrer Rezipienten angepasste Form der (metaphorisch-bildhaften) Darstellung gewählt haben, die, gewissermaßen auf einer Meta-Ebene, durchaus in einem durch eine neue Philosophie aktualisierten Sinne einer epistemologisch-eigentlichen Lesart zugänglich und kompatibel ist. Das eröffnet die Möglichkeit, sich auch mit Philosophien auseinanderzusetzen, die von zuvor verbindlichen Philosophemen deutlich abweichen. Hierzu erarbeitet Wittich, ebenso wie Clauberg, der philosophisch wichtigere Cartesianer in Herborn, das Modell einer Hermeneutik, die Aussagen der Schrift als uneigentlich ausweist, sofern diese nur darstellungsbedingte metaphorische Funktion besitzen und der bildhaften Verdeutlichung dienen.³⁷⁰ Stark vereinfachend, lassen sich die Bemühungen beider um einen hermeneutischen Zugang zu Schriftaussagen wohl am ehesten dadurch unterscheiden, dass es Clauberg um die Rettung der Autonomie des philosophischen Denkens in seiner neuen cartesianischen Gestalt vor den Ansprüchen der Theologie geht, während Wittich umgekehrt die Rettung der Theologie vor dem Hintergrund einer mit Autonomieansprüchen auftretenden neuen Philosophie durch deren Harmonisierung anstrebt.³⁷¹

Die *Schrift* ist dem alltäglichen Denken und Sprechen der Menschen ihrer Entstehungszeit angepasst, so Wittich im *Consensus Veritatis*.³⁷² Dem stehen die eigentlichen und zentralen

³⁶⁷ Vgl. Tepel 1674: 71ff. Die Gutachten werden, zusammen mit dem Leidener *Ordo*, auch bei Bohatec wiedergegeben: Bohatec 1912: 151ff.

³⁶⁸ Vgl. sehr ausführlich Wittichs *Consensus Veritatis* von 1682, dort zur historischen Darstellung vor allem die unpaginierte *Praefatio ad Lectorem*.

³⁶⁹ Danneberg 2000: 211.

³⁷⁰ Vgl. Danneberg 2017.

³⁷¹ Vgl. Danneberg 2000: 211ff.

³⁷² Vgl. Wittich 1659: 6ff.

kerygmatischen Glaubensgehalte unbestreitbarer *loci theologici* gegenüber, und in diesem Spannungsfeld, das wenigstens auf den ersten Blick durchaus an die *duplex veritas* der Pariser Artisten des 13. Jahrhunderts erinnert, findet mit der Rezeption des Cartesianismus die Aufnahme einer Philosophie statt, deren erstes Prinzip die unbestreitbare Evidenzforderung natürlicher Erkenntnis ist, und die, so Wittichs Hoffnung, jene Inhalte, die nicht in soziokulturell und historisch bedingten, letztlich kontingenten Metaphern auftreten, in ihrem dauerhaften Wahrheitsgehalt identifizierbar machen können.

Wittichs Argumente für Descartes, die er vor allem in der *Praefatio* seines *Consensus* erörtert, lassen sich, extrem verkürzt und in den Worten von Eberhardts Studie, auf vier Punkte fokussieren:

- (i) Die Gegner des Cartesianismus *theologisieren die Thesen des Cartesianismus durch die Gegenüberstellung mit der Heiligen Schrift fälschlicherweise* und spielen so Philosophie und Theologie gegeneinander aus, was nicht Descartes' Absicht ist.
- (ii) Eine *naturwissenschaftlich fixierte Exegese* im Sinne der *physica mosaica* muss fehlschlagen, weil sie den metaphorischen und dem Offenbarungsgeschehen angepassten Charakter der Schrift nicht in Rechnung stellt.
- (iii) Der cartesische Zweifel bezieht sich niemals auf Glaubensangelegenheiten, sondern ausschließlich auf die Anfänge des Philosophierens. Hierdurch soll die Verbindlichkeit geglaubter kerygmatischer Inhalte nicht in Frage gestellt werden.
- (iv) Die spezifisch cartesische Methodik eröffnet, neben der Offenbarung als supranaturalen Erkenntnisquelle, eine zusätzliche, natürliche Perspektive.³⁷³

Das unterscheidet sich deutlich von den Utrechter Hermetisierungsversuchen. Die Argumente, mit denen Wittich Descartes gegen theologische Vorhaltungen verteidigt, wie sie dessen Philosophie beispielsweise in Utrecht entgegengebracht werden, sollen also in erster Linie dazu dienen, den *Consensus* dieser Philosophie mit der theistischen Theologie zu belegen. Das Ergebnis eines solchen Verfahrens ist indes ein doppeltes: Zum einen kann es die Philosophie vor theologischen Anfeindungen schützen. Das tun selbstverständlich nur Autoren, die der neuen Philosophie prinzipiell zutrauen, dass sie mit dem, was sie lehrt, Recht hat. Dann – und nur dann – ist es sinnvoll und erfolgversprechend, sie vor kritischen Angriffen zu schützen. Bereits hierin ist ein völlig anderes Verständnis der Relation von natürlicher und supranatural begründeter Erkenntnis zu erkennen, als in Utrecht. Wenn die Lehren der neuen Philosophie aber wahr sind, würde eine Theologie, die anderes lehrt als jene, sich als entweder falsch oder zumindest uneindeutig und ungewiss erweisen, und theologische Abweichungen von einer

³⁷³ Eberhardt 2018: 236f.

philosophisch als wahr erkannten Auffassung würden die Theologie, die sie vertritt, als intellektuell defizient disqualifizieren. Ein Verfahren zur Harmonisierung beider, das zeigt, dass auch eine Theologie, die in Metaphern spricht, nichts anderes meint, als der nichtmetaphorische ‚Klartext‘ einer als richtig erkannten Philosophie, kann deshalb, zum anderen, die Theologie vor dem Verweis aus dem Feld rationaler Wissenschaft bewahren, das von der die Wahrheit repräsentierenden Philosophie definiert wird. Selbstverständlich setzt diese Überlegung nicht nur voraus, dass die Wahrheit philosophischer Aussagen eindeutig bewiesen (oder widerlegt) werden kann, sondern vor allem dass Philosophie und Theologie als zumindest epistemisch gleichwertig angesehen werden, auf jeden Fall aber Theologie nicht *per definitionem* als höher valent.

Wittichs Bemühungen sind damit zwar zumindest in einem weiteren Sinne theologisch motiviert, erkennen aber Philosophie als Regulativ der Theologie an, und sie sind, ebenfalls theologisch motiviert, darum bemüht zu zeigen, dass die literale naturphilosophische Lesart der Offenbarungstexte, wie sie die *physica mosaica* vertritt, und wie sie beispielsweise ein geozentrisches Weltbild als bindend ansieht, unangemessen sind und zugunsten einer philosophischen Korrektur aufgegeben werden können. Auch wenn damit der Philosophie des Franzosen im niederländischen Exil ein hoher Status zugebilligt wird, geht es Autoren wie Wittich natürlich letztlich um den Erhalt des Theologischen – nicht um eigene Glaubensüberzeugungen gegenüber einer neuen Philosophie zu hermetisieren, wohl aber sie vor einem zu weitgehenden Zugriff des Philosophischen zu schützen, das aus den genannten Gründen durchaus auch als Bedrohung der Theologie verstanden werden muss, dabei ein hohes Maß an Plausibilität für sich zu veranschlagen in der Lage sowie, und, vor allem, einer echten Verifikation fähig zu sein scheint. Wittichs Verfahren erscheint dabei als so etwas wie die Inversion der Rechtfertigung scholastischer katholischer Theologen dafür, dass sie die aristotelische Philosophie trotz ihrer paganen Fundamente und ihrer offenkundigen Widersprüche zu theistischen Überzeugungen intensiv rezipieren und als rationalen Rahmen ihrer theologischen Systeme wählen; denn während Scholastiker wie Thomas beispielsweise argumentieren, eine natürlich verfahrenende Philosophie wie die des Aristoteles müsse zu den Ergebnissen kommen, zu denen sie kommt, diese könnten und müssten aber durch Offenbarungsmittelungen korrigiert werden,³⁷⁴ scheint Wittich die umgekehrte Auffassung zu vertreten, dass die Bilder der Offenbarungstexte zwar plausible Metaphern sind, dass sie aber durch die philosophische Offenlegung der Wahrheit korrigiert werden können und müssen.

³⁷⁴ Eine der Voraussetzungen für diese Lesart ist selbstverständlich, dass Aristoteles auf so etwas wie die absolute Geltung seiner Positionen verzichtet; zur Differenz dieser Einschätzung bei Thomas, Descartes und Aristoteles vgl. unten, Kapitel 5.2.3. dieses Teils der Studie, Kap. II. 1.2., sowie dort besonders S. 277, Fnn. [105]–[110].

Verbeek geht davon aus, dass durch die naturphilosophische Neubeschreibung der Welt durch Descartes für seine Anhänger die Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung, Wissenschaft und Theologie nicht in ihrer Unterordnung ..., sondern in ihrer Nebenordnung bestehe...: Vernunft und Schrift sind beide wahr, aber auf verschiedenen Gebieten. ... die Vernunft ... gilt ... nur im Bereiche der Natur und insoweit, um diese theoretisch zu erfassen. Alles andere (namentlich alles was das praktische Leben angeht) wird entweder der Erfahrung und der Geschichte oder der Göttlichen Offenbarung überlassen. ... wenn also die Schrift von der Natur redet, dann gehöre das keineswegs zu ihrem wahren Sinn. Umgekehrt sei die Vernunft ... völlig frei – ihre Schlüsse haben daher keine praktischen Folgen, weder für die Moral, noch für die Religion.³⁷⁵ Damit würde freilich eben jene Situation zweier Wahrheiten zumindest dann, wenn die Harmonisierung beider an ihre Grenzen gerät und unaufhebbare Widersprüche auftauchen. Dass ein solches Nebeneinander von Theologen gewünscht ist, ist naheliegend. Ob es den Kern der cartesischen Philosophie trifft, ist eine ganz andere Frage. Ich werde im weiteren Verlauf der Studie dafür argumentieren, dass Descartes' systematische Ausklammerung nicht-philosophischer Erkenntnisquellen zunächst weiter geht als Verbeek hier mutmaßt. Und dass sich hieraus Konsequenzen ergeben, die das Gesamtgefüge von Philosophie und Theologie in der oben bereits beschriebenen Weise nicht nur verschieben, sondern letztlich aufheben; denn wenn Theologie eine natürlich verfahrenende Philosophie zum Korrektiv ihrer eigenen Disziplin macht, diese Philosophie aber, spezifisch theologische Erkenntnisquellen nicht mehr zulässt, dann stellt sich die Frage nach dem Status von Theologie überhaupt.

Wie Wittich berichtet, ist die Atmosphäre in Herborn insgesamt durchaus anticartesisch aufgeladen, und der Begriff ‚Cartesianer‘ wird, ebenso wie Descartes' eigener Name, ausschließlich negativ gebraucht.³⁷⁶ Cyriacus Lentulus, der Hauptvertreter *einer zunehmend neuerungsfeindliche[n] reformierte[n] Orthodoxie und zugleich Wortführer der Anti-Cartesianer in Herborn*³⁷⁷, wirft, trotz mangelnder Zuständigkeit in Bereichen der Philosophie und Theologie als Rhetorik- und Geschichtslehrer, Descartes und den Cartesianern, das bedeutet hier vor allem dem seit 1651 in Herborn Philosophie und Theologie lehrenden Clauberg, vor, Skeptiker, Atheisten und neuerungssüchtige Ungläubige zu sein.³⁷⁸ Während Lentulus auch eine politische Gefahr vom frühen Cartesianismus ausgehen sieht und dessen Herborner Vertreter Wittich und Clauberg der Aufwiegelung der Studenten verdächtigt, sieht beispielsweise sein

³⁷⁵ Verbeek, 2005b: 191f.

³⁷⁶ *Cartesius & Cartesiani odii & probri erant vocabula*. Wittich 1659: 2.

³⁷⁷ Zenker 2012: 73.

³⁷⁸ *Cyriaco Lentulo Eloquentiae & Historiarum Professori (ad quem nihil attinebat Philosophia, sed putabat suis luminibus à nobis officii) dum munia Professionis suae obeundam, placuit invectiva in Cartesium & nos insurgere, qua ut Sceptici, Athei, impii, novarum rerum cupientes, aliisque indignis nominibus traducebamur*. Wittich 1659: 2.

Kollege Daniel Heinsius in erster Linie die Unvereinbarkeit mit der orthodoxen Theologie und beruft sich dabei auf Revius. Heinsius betont dabei unter anderem im Anschluss an den in einigen Punkten durchaus Descartes-kritischen Heereboord, dass Descartes schlecht für die reformierte Theologie sei und zu einem papistischen Katholizismus führe. *Das Tolerieren des Cartesianismus an der Johannea bedeute demnach einen Verrat an der Causa Dei, der Kirche und der Schule*, so Eberhardt.³⁷⁹

Die Gründe für seine Ablehnung fasst Lentulus zu Beginn seiner 1651 (also vierzehn Jahre nach dem ersten Erscheinen von *Diskurs* und *Essais*, neun Jahre nach der Utrechter Verurteilung und ein Jahr nach dem Tod Descartes') erschienenen Streitschrift *Nova Renati Des Cartes Sapientia* in acht Hauptpunkten zusammen, die er im Verlauf der Schrift in Form eines fiktiven Dialogs mit Descartes ausführt, der sich schrittweise als Kommentar zum *Methodendiskurs*, den *Meditationen* und den *Prinzipien* entfaltet. Die von Lentulus hier vorgebrachten Bedenken gegen die cartesische Philosophie betreffen, ähnlich wie die Utrechter Argumente, neben der Abwendung vom Aristotelismus den Verstoß gegen eine biblisch gebundene *physica sacra*, die heliozentrische Erklärungen an die Stelle der geozentrischen setzt. Lentulus' zuweilen scharfe Kritik an Descartes wirft diesem und seinen Schülern unter anderem die Hybris vor, als erste die Irrtümer und Vorurteile, denen die gesamte wissenschaftliche Welt seit der Antike unterlegen hatte, durchschaut und einer rationalen Korrektur unterzogen zu haben, wodurch die gesamte vorcartesische Philosophie als überflüssig abgewertet wird.³⁸⁰ Hinsichtlich methodischer Klarheit und didaktischer Vorzüge kann Descartes es dabei allerdings weder mit Aristoteles noch den zeitgenössischen Autoren aufnehmen.³⁸¹ Und obwohl er seine Philosophie als höchst evident anpreist, ist sie durchzogen von grundlegendem Zweifel, von Postulaten, Annahmen und ähnlichen Unsicherheiten.³⁸² Darüber hinaus beinhaltet sie gefährliche theologische Aussagen und vertritt ein absurdes Gottesbild.³⁸³ Insgesamt ist ihm daher aus keinem Grund zu folgen; denn sind seine Thesen alt, dann stellen sie keine besondere Leistung dar; sind sie jedoch neu, dann sind sie abzulehnen, weil sie notwendig häretisch sind, da im Theologischen alles Neue stets den Kern der Häresie in sich trägt.³⁸⁴

³⁷⁹ Eberhardt 2018: 116.

³⁸⁰ *Omnes ante Cartesium in omnibus erraverunt. Solus cum discipulis suis praejudica hominum & errores novo sapientiae lumine convertit.* Lentulus 1651: 24.

³⁸¹ *Nec methodi claritate nec docendi facilitate nec praeceptorum lumine Cartesius vel cum Aristotele vel cum aevi nostri scriptoribus contendit;* a. a. O.: 15.

³⁸² *Omnia pro evidentissimis orbi erudito obruduit, & tamen de plerisque dubitat, supponit, postulat, retractat, &c.;* ebd.

³⁸³ *Periculosa Theologiae principia, & absurdas de Deo cogitationes, struit;* a. a. O.: 16

³⁸⁴ *Aut nova sunt, quae jactant, aut antiqua. Si antiqua: non es cur admiremur. Si nova: non est cur acceptemus. Nam nova, si theologiae se inserunt, haeresin sapiunt: si philosophiae limitibus consistunt,*

Wenn wir Gott mit höchster Evidenz als notwendig seiend glauben beweisen zu können, was die 5. *Meditation* will, dann ist der zuvor entfaltete Zweifel unplausibel. Dass für Descartes überhaupt an der Existenz Gottes gezweifelt werden kann,³⁸⁵ und dass wir ihn in seiner Philosophie auch als Lügner denken können,³⁸⁶ zeigt für Lentulus die gefährlichen und offenkundig häretischen Grundzüge der cartesischen Philosophie, die nur als Perversion der Theologie verstanden werden kann.³⁸⁷ Einer derartigen Gotteslehre ist zumindest in höchstem Maße zu misstrauen, zumal, wie der Kommentar zu den *Prinzipien* ausführt, der Zweifel an der göttlichen Existenz aufgrund der Einheit und Einfachheit des Numen insbesondere keinen Daseinsbeweis aus der göttlichen Essenz zulässt, die durch die Aufhebung der Existenzannahmen außer Kraft gesetzt und bestritten wird.³⁸⁸

Wie viele Zeitgenossen, deutet Lentulus das *cogito* weitgehend falsch,³⁸⁹ sofern er dessen grundlegende epistemologische Dimension missversteht.³⁹⁰ So erkennt er unter anderem nicht, dass das *cogito* nicht die Voraussetzungen der Möglichkeit wahrer Propositionen verhandelt, sondern die Frage nach dem Wissen um den epistemischen Status von Sätzen.³⁹¹ Vor allem aber übersieht er den Charakter des *cogito*, das er mehrfach in der im *Diskurs* verwendeten, quasi-syllogistischen Fassung des *cogito ergo sum* zitiert, als unmittelbare innere Wahrnehmung³⁹² und deutet es stattdessen als Schluss *ab effectu* vom Vorhandensein des Modus ‚Denken‘ auf die Existenz der durch das Denken modifizierten Substanz (in Lentulus’ aristotelischer Terminologie also von einem *accidens reale* auf die Subsistenz seines Trägers). Warum, so fragt sich für ihn dann freilich, kann nicht auch vom Vorhandensein der Wirkungen Gottes, also der Hervorbringung und Erhaltung des Universums, auf dessen Existenz geschlossen werden, statt sie aus der zuvor vorauszusetzenden Denktätigkeit des über Gott Nachdenkenden, der ja

non sunt tanti, ut gemitum Ecclesiae et pastorum sibi & gregi timentium propter paucos novatores negligamur. A. a. O.: 16f. 1652 veröffentlicht Clauberg den ersten Teil seiner im wesentlichen gegen Lentulus und Revius gerichteten *Defensio Cartesiana*, auf die ich hier nicht weiter eingehe.

³⁸⁵ Vgl. a. a. O.: 74ff.

³⁸⁶ Vgl. a. a. O.: 84f.

³⁸⁷ *Jam principia & fundamenta architecturae Cartesiana alia non sunt: nisi quae à dubitatione per blasphemiam ad cogitationem & de sua essentiâ persuasionem deducant;* a. a. O.: 86.

³⁸⁸ *Deo, qui unus est numero, duratione aeternus, nec vicibus rerum variabilis, nisi existentiam tribuas, nec essentiam quidem deferres. Vanum est igitur argumentum, ab essentiâ Dei ad ponendam ejus existentiam;* a. a. O.: 247.

³⁸⁹ Vgl. a. a. O.: 87ff.

³⁹⁰ *Aut igitur supervacuum Cartesii principium est, nemine de rebus manifestis adeò dubitatur, aut prorsus inutile, cum cogitatio certum argumentum non sit ad convincendos phreneticos;* a. a. O.: 90.

³⁹¹ Vgl. a. a. O.: 90f.

³⁹² S. u., Teil II, Abschnitt 2, I.

aber eine Wirkung Gottes ist, herzuleiten?³⁹³ Diese Analogie abzulehnen und Gott nicht mittels seiner Schöpfung erkennen zu wollen ist indes ein sicheres Zeichen der *impietas*, die im oben beschriebenen Sinne entweder als kognitive Minderleistung oder als Mangel an Frömmigkeit, das bedeutet: als Böswilligkeit zu werten ist.³⁹⁴

Der cartesische Dualismus, gemäß dem der Mensch in erster Linie und eigentlich Geist ist, der Geist daher auch vor und unabhängig von den materiellen Gegenständen als gegeben erkannt werden kann, führt zu theologisch relevanten Konsequenzen: weder wurde der Mensch von Gott aus Staub erschaffen, noch hat Gott die Ehe gestiftet oder Sünder mit dem Tode bedroht; niemand wird aus dem Samen seiner Eltern geboren oder stirbt durch die Trennung der Seele vom Leib; eine leibliche Auferstehung ist nicht denkbar und erforderlich, und der Leib ist an der Strafe für Sünden nicht beteiligt; auch Christus entstammt nicht dem Samen Abrahams, er litt nicht leiblich für die Sünden der Welt und fuhr nicht nach der Auferstehung in den Himmel auf.³⁹⁵ Die oben angedeuteten Grenzen einer Harmonisierbarkeit der cartesianischen Philosophie auch mit kerygmatischen Gehalten des Theologischen werden hier deutlich herausgestellt.

Da was mittels mathematischer oder metaphysischer Beweisgänge belegt werden kann, niemals Gegenstand von Glaubensartikeln ist, das Wissen um Gott und die Unsterblichkeit der Seele jedoch zu den Glaubensartikeln zählt und deshalb philosophischen Überlegungen unzugänglich ist,³⁹⁶ bestätigt Lentulus die von Descartes angestrebte Disjunktion von theologischem und philosophischem Diskurs. Aussagen über Gott und dessen Existenz sind also entweder auf der Basis natürlicher sinnlicher Wahrnehmung möglich, die auf eine göttliche Erstursache verweisen, oder sie sind Gegenstand von Offenbarung – niemals aber Gegenstand philosophischer Argumentation, so dass die cartesianischen Ansätze entweder unglaublich oder irrig sind³⁹⁷ und, so erkennt Lentulus durchaus richtig, die Zurückweisung des Glaubens als

³⁹³ *Prius enim te esse quam cogitare necesse est: nisi accidens reale, sive, ut tu loqueris, modum ante substantiam subsistere arbitraris. Quod si subsistentiam tuam à cogitatione, ut causam ab effectu demonstras: cur non eadem saltem ratione Dei existentiam à mundi productione & conservatione deducis, non praesupposità cogitatione tuâ?* A. a. O.: 92.

³⁹⁴ *Nemo negare possit, nisi impietate ... authorem coeli & terrae ex ipso opere intelligi. ... Aut insaniam ... sapiunt ista Philosophiae fundamenta, aut in Deum impietatem;* a. a. O.: 92.

³⁹⁵ *Homo nihil est, nisi vel cogitatio vel ratio cogitans & purus intellectus, nec ullo loco indiget, & à corpore planè distinctus est, Ergo nec Deus creavit hominem è pulvere, nec conjugium instituit, nec mortem minatus est peccatoribus, nec quisquam è semine parentum natus est, aut avulsione animae mortuus & sepultus; nec resurrectio à mortuis quicquam est; nec corpus peccatorum aut oena peccati particeps est. Nec ipse Christus hominem è semine Abrahae assumpsit, nec passus pro peccatis est, nec in coelum à resurrectione evehctus;* a. a. O.: 103.

³⁹⁶ *Quae demonstratione mathematica vel metaphysica probatione ostenduntur, non sunt articulus fidei. Et De veri notitia, & animae immortalitas articulus est fidei;* a. a. O.: 118.

³⁹⁷ Vgl. hierzu auch a. a. O.: 120ff.

ernstzunehmende Erkenntnisquelle dokumentieren.³⁹⁸ Tatsächlich, so Lentulus, wird das Wesen Gottes insbesondere durch die cartesische Beschränkung der möglichen Substanzarten auf denkende und ausgedehnte auf eine für die Theologie unzulässige Weise auf das bloße Denken verkürzt, das dem erschaffener Geister gleichgesetzt wird, diesem aber nicht äquivalent zu verstehen ist, und wodurch all jene Prädikate in der Beschreibung des Numen obsolet werden, die zum Bereich der theologischen Tradition gehören und nicht als Modi des Denkens auf dieses reduziert werden können.³⁹⁹

Die zu Beginn des *Zweiten Teils* der *Prinzipien* von Descartes aufgeworfene Frage, ob die uns affizierenden Gegenstände Gott oder etwas von Gott verschiedenes seien, hält Lentulus für gefährlich, weil sie eine Tendenz zu einem Pantheismus oder zu heidnischen Idolatrien und Polytheismen aufzuweisen scheint.⁴⁰⁰ Auch wenn Descartes eindeutig gegen solche Deutungen Position bezieht, wird der Gottesbegriff in diesem argumentativen Zusammenhang auf eine Weise verwendet, die, so lässt sich Lentulus' Kritik verstehen, diesen zu einem kosmologischen Erklärungs-begriff neben anderen macht und damit eine Univozität kreatürlicher und erstursächlicher effizienter Kausalität unabhängig vom handelnden Agens und seiner kreatürlichen oder numinosen Charakteristik herstellt.⁴⁰¹ Der Gottesbegriff rückt damit zumindest in die Nähe des aristotelischen Demiurgen, der nichts erschafft,⁴⁰² und er bleibt Gegenstand dauerhaften Zweifels, der nicht in Form eines Wissens um Gott überwunden wird⁴⁰³ und damit, so lässt sich Lentulus hier verstehen, zum Skeptizismus zumindest hinsichtlich des Gottesbegriffs führt.

4.4 Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich der Vorwurf des Atheismus beziehungsweise des latenten Atheismus auf wenige Punkte verengen, die von Autoren wie Voetius und Lentulus exemplarisch vertreten und in den allgemeinen Verurteilungen wie den Verboten cartesischer Lehrgehalte an

³⁹⁸ *Qui ... dubitaverint an sit Deus, vel potius amnem de Deo fidem ex animo deleverint, in alterum extremorum impetu abrepti, demnostratiunculis quasi è sede suâ rejectâ fide agunt; a. a. O.: 127.*

³⁹⁹ *Deum quod substantiam cogitantem vocat; absque fundamento facit S. Scripturae aut sanae Philosophiae. Deus enim purus magis intellectus est, uno intuitu praeterita, instantia & futura cernens, quam cogitatio sive cogitans substantia. Nec nomina quae Deo in sacris tribuuntur, à cogitatione, sed vel à potentia vel existentia vel sufficientia vel dominatione vel simili notione sumuntur; a. a. O.: 260.*

⁴⁰⁰ Vgl. a. a. O.: 275ff.

⁴⁰¹ Vgl. a. a. O.: bes. 278ff.

⁴⁰² *Ergo, secundum C. nihil Deus produxit; a. a. O.: 284.*

⁴⁰³ *Cartesius: DUBITO, an sit Deus, NEGO esse Deum ... Postea INQUIRO, an sit Deus... non ... credo, sed Scio esse Deum. ... Dubitare igitur & Negare, & Inquirere etiam ex Philosophia Cartesiana licet, Scire an sit Deus non licet; a. a. O.: 364f.*

mehreren Institutionen formuliert werden beziehungsweise dort, wo sie über die ausdrücklich vorgebrachten Vorhaltungen hinausgehen, mutmaßlich deren Hintergrund bilden.

1. Descartes' Abrücken vom geozentrischen Weltbild wendet sich ausdrücklich gegen die Annahme einer literalen Zuverlässigkeit und Verbindlichkeit der biblischen *physica mosaica* und schwächt damit deren Funktion als Quelle zur Erkenntnis der Natur erheblich beziehungsweise bestreitet sie vollständig. Das entspricht der in der *Einleitung* zitierten kritischen Bemerkung Descartes' über das *Alte Testament* gegenüber Anna Maria van Schurman.

2. Die systematische Distanzierung von Aristoteles und der auf diesem fußenden scholastischen Methode der Theologie, die sich, nachdem die eher scholastikkritischen Vorbehalte Luthers durch Autoren wie Melancthon und Martini überwunden wurden, im 17. Jahrhundert als reguläre Methodik auch der protestantischen Theologie wieder etabliert haben, korrespondiert der Ablehnung substantieller Formen im Sinne des scholastischen Aristotelismus und macht das tradierte terminologische Instrumentarium der akademischen Lehre obsolet. Die Ablehnung substantieller Formen bedroht die essentialistische Annahme klar bestimmbarer Wesensdefinitionen, impliziert einen Nominalismus und stellt damit den Gedanken einer universellen Ordnung in Frage. Indem durch den Wegfall entelechischer Funktionen der *forma substantialis* auch der Bereich der Finalursachen vollständig aufgehoben wird, wird der Begriff der Kausalität zumindest latent auf die *causa efficiens* reduziert.⁴⁰⁴ Außerdem wird im Rahmen der Theorie eines plenistischen Materiekontinuums die Physik mechanisiert und auf die durch Stoßgesetze geregelte Weitergabe inertialer Bewegungsvorgänge beschränkt. Der Status stofflicher, scheinbar individueller Makrokörper wird, zugunsten ihrer Interpretation als bloß phoronomisch, das heißt durch Gestalt und Bewegung, spezifizierte und sich aus der kontinuierlichen Gesamtmaterie hervorhebende Stoffquantitäten dahingehend verändert, dass sortale Benennungen von Gegenstandsgruppen nicht mehr im Sinne der *quiditas*-Definitionen einer essentialistischen Metaphysik geboten oder auch nur möglich sind. Ein Schöpfungsvorgang im Sinne einer individuellen Existenz einer Sache vorgängigen inhaltlichen Gestaltung dieser Sache in einem göttlichen Intellekt ist mit dieser zumindest der Tendenz nach nominalistischen Theorie kaum vereinbar, zumal die *concursus*-Tätigkeit seitens derjenigen metaphysischen Instanz, die Descartes mit ‚Gott‘ bezeichnet, sich auf die ständige, perpetuierte Hervorbringung des Materieganzen in dem durch kontinuierliche immanente Bewegung jeweils modifizierten Zustand beschränkt. Eine Ersthervorbringung im Sinne einer *creatio ex nihilo* ist hier streng genommen weder systematisch erforderlich, noch würde sie wirklich naheliegen, und sie wird auch, soweit ich sehe, an keiner Stelle mit der für ihr Postulat erforderlichen Ausdrücklichkeit durch Descartes erörtert.

⁴⁰⁴ Zur Verschmelzung vorcartesischer Kausalvorstellungen mit der cartesischen Physik vgl. die nach wie vor wichtige Studie Specht 1966.

Besonders die Umdeutung der Anthropologie, in der nicht mehr die Rationalseele als substantielle Form des Menschen und als den Leib nach essentialen Bestimmungen gestaltende Instanz fungiert, ist mit den stark aristotelisierenden anthropologischen Konzepten des christlichen Theismus schwer zu vereinbaren, insbesondere hebt sie das Erfordernis, die Begründbarkeit und die Plausibilität des Glaubens an so etwas wie eine leibliche Auferstehung auf.

Gerade die Lehre von den tierischen und pflanzlichen unbelebten Automaten-Organismen klingt für theologische Ohren wie der Ansatz eines Physikalismus, der wenigstens die Tendenz besitzt, auch auf den Menschen ausgedehnt zu werden. Descartes selbst versucht indes gelegentlich zu zeigen, dass, obwohl sowohl sein Dualismus als auch seine Auffassung von Organismen als autonome, das heißt ohne immaterielle Steuerungselemente mechanisch funktionierende Automaten notwendige Folgen seiner Ersten Philosophie sind, er an der eigentlich peripatetischen Auffassung vom Menschen als *unio substantialis* festhält.⁴⁰⁵ Ob dies durchgängig möglich ist, ist fraglich. In den späten *Passiones Animae* beginnt er, die Möglichkeit leib-seelischer Interaktionen im Sinne psychosomatischer Vorgänge zu diskutieren und wir wissen, dass er hierüber wahrscheinlich mehr geschrieben hätte, wäre er nicht zuvor gestorben.

3. Der methodische Zweifel, der unter anderem zur Ausschaltung aller Erkenntnisquellen führt, die außerhalb des Konsolidierungsvollzugs von klaren und deutlichen Einsichten auf der Basis des höchsten Grades von Evidenz im introspektiven Akt des sogenannten *cogito* stehen, macht auch die für Theologen aufgrund einer Bibelstelle als eingeboren angenommene Annahme der Existenz eines Numen zumindest vorübergehend zum Gegenstand einer Epoche und spricht anschließend vom Begriff ‚Gott‘ nur noch auf der Basis rationaler Argumente, deren Valenz nicht nur von Zeitgenossen massiv in Frage gestellt wird. Das Zweifelsverfahren steht deshalb grundsätzlich im Verdacht, ein verborgener Skeptizismus zu sein. Vor allem aber bleibt die inhaltliche Bestimmung dessen, was unter dem in den Argumentationsverläufen der *Dritten* und der *Fünften* der *Meditationen* zu beweisenden Seienden gemeint ist, weitgehend leer, beziehungsweise sie ist zumindest nicht (oder wenigstens nicht eindeutig) im Sinne eines theistisch-personalen Gottesbegriffs zu verstehen, wie ihn die Theologie der Zeit vertritt. Der Theologe Beck urteilt: *Zu Recht deutet van Ruler die Utrechter Krise als Crisis of Causality*.⁴⁰⁶ Tatsächlich betrifft diese Krise einer Kausalität jedoch, wie angemerkt, in erster Linie die einer Interaktion zwischen einem göttlichen Numen und erschaffenen Zweitursachen wie Menschen – und das *Commercium* von Leib und Geist. Sie tritt in besonderer Form als Wegfall der Idee finaler Kausalität zu Tage, die eine Aktualisierung göttlich-vorgedachter essentialer

⁴⁰⁵ Vgl. Das Schreiben an Regius vom Januar 1642, AT III: 493.

⁴⁰⁶ Beck 2007: 68.

Formen im individuellen Suppositum und damit das zentrale Gestaltungselement einer theistischen Welt darstellt. Innerhalb der Physik hingegen hebt die cartesische Physik das Problem transeunter Kausalität vollständig auf⁴⁰⁷ und bildet so für primär physikalische Interessen, zu denen auch technologische Umsetzungen unserer Einblicke in den Ablauf natürlicher Vorgänge gehören, den Vorzug einer signifikanten Vereinfachung. Hierüber wird später kurz zu sprechen sein.

⁴⁰⁷ Das gilt insbesondere für die oben, Kap. 4.3.1, S. 123, Fn. [364] bereits erwähnte, seit Albertus Magnus diskutierte Frage, ob Veränderungen in erschaffenen, aus stofflichen und formalen Konstituenten zusammengesetzten Gegenständen als *fluxus formae* oder als *forma fluens* zu deuten sind, die in der scholastischen Philosophie nicht befriedigend beantwortet und durch die cartesische Physik schlichtweg als sinnlos aufgelöst wird.

5 Das Themenfeld der Eucharistie

Descartes wird von reformierter Seite gelegentlich vorgeworfen, er betreibe eine ‚Katholisierung‘ der Philosophie. Dass dem nicht so ist, zeigt sich unter anderem an dem zweiten großen thematischen Block theologisch motivierter Kritik an seiner Philosophie; denn von katholischer Seite wird der durchaus zutreffende Vorwurf erhoben, dass die cartesische rationale Physik nicht mit der katholischen Eucharistielehre vereinbar ist, die eines der wichtigsten Alleinstellungsmerkmale katholischen Denkens darstellt.⁴⁰⁸ Hier finden wir eine Inversion der eben angeklungenen Problematik: Während beispielsweise die Vertreter der orthodox calvinistischen Utrechter Theologie für einen Fideismus optieren, den sie als eine Form der *docta ignorantia* etikettieren und der zu einer literalen Bindung an Offenbarungstexte verpflichtet, besteht die katholische Tradition in der Eucharistiefrage umgekehrt gerade darauf, ihre Positionen auf philosophischem Niveau vertreten und dokumentieren zu können und betont, dass diese niemals irrational oder plausiblen philosophischen Annahmen entgegengesetzt sein könne. Sie fürchtet daher, so scheint es, weniger die Einmischung einer Philosophie, deren von ihr als hypothetisch aufgefasste Kosmologie ihren eigenen Überzeugungen widerspricht, weil sie diese als fehlerhaft zurückweisen zu können glaubt, als vielmehr den Verweis ihrer eigenen Glaubensüberzeugungen in den Bereich des Fideismus überhaupt: Im Rahmen der Polemik um den frühen Cartesianismus und insbesondere um dessen Kompatibilität mit der Annahme einer sakramentalen Eucharistie betrachtet beispielsweise der französische Jesuit Louis de La Ville (oder Le Valois) die Identifikation der Materie mit ihrer aktuellen Ausgedehtheit, die ein Spezifikum des Cartesianismus bildet, als Gefahr in eben diesem Sinne,⁴⁰⁹ weil die neue Philosophie durch ihre Weigerung, sich mit theologischen Fragen zu befassen, Theologie insgesamt als außerrationale Unternehmung deklassiert.

Wir haben es also mit zwei Aspekten zu tun, die nebeneinander bestehen. Zum einen ist der Vorwurf der Inkompatibilität der cartesischen Philosophie mit der katholischen Eucharistie-Auffassung zunächst ein Häresie-Vorwurf. Er betrifft im wesentlichen nur einen spezifischen dogmatischen Aspekt des Katholizismus (wäre also insofern philosophisch vollständig unerheblich), der aber auf einer rationalen Physik und Substanzlehre fußt, die im Kern aristotelisch ist, und auf deren Basis belegt werden soll, dass die zentralen Gehalte des Katholizismus erstens einer philosophischen Durchdringung zumindest in einem gewissen Umfang zugänglich sind, sowie dass diese Gehalte zweitens prinzipiell niemals in einem irrationalen Querstand zur natürlichen Vernunft stehen. Sofern also die Zurückweisung einer Physik, innerhalb derer das katholische Modell einer Transsubstantiation – als außerphilosophisches Derivat

⁴⁰⁸ Für das folgende vgl. insgesamt Scheib 2008.

⁴⁰⁹ Vgl. La Ville 1680: 61.

dieser Physik – einzig möglich ist, als gleichbedeutend mit der Zurückweisung der grundsätzlichen rationalen Stimmigkeit katholischer Essentiale und ihrer Konformität mit der natürlichen Rationalität überhaupt angesehen werden kann, was von katholischer Seite durchaus gemutmaßt wird, ergibt sich aus dem Eucharistie-Problem zum anderen das einer prinzipiellen Unzugänglichkeit der katholischen Theologie für die natürliche Ratio überhaupt – wenigstens sofern deren Geltungsfeld durch eine Philosophie besetzt wird, die Unumstößlichkeit erreicht zu haben annimmt, zumal die katholische Theologie mit der von ihr im Tridentinum kanonisierten Eucharistie-Auffassung ein so hohes Maß der Gültigkeit verbindet, dass sie jede Philosophie, die aufgrund ihrer Abweichung vom Aristotelismus hierzu nicht mehr kompatibel ist, als fehlerhaft zurückweist. Anders ausgedrückt: Wenn der thomasisch-aristotelisch Transsubstantiationsbegriff eine Semantik substanzmetaphysischer Relationen im Sinne des Verhältnisses der ersten beiden aristotelischen Kategorien zueinander nicht kontingent sondern notwendig voraussetzt, ist der Nachweis der Fehlerhaftigkeit dieser thomasisch-aristotelischen Substanzmetaphysik gleichbedeutend mit dem der Sinnlosigkeit des Transsubstantiationsbegriffs selbst und damit des gesamten Themenkomplexes der Eucharistie. Das aristotelisch-thomasische Modell der Transsubstantiation als unsinnig und unmöglich zu kritisieren bedeutet aber gleichzeitig und darüber hinaus, dass der philosophische Beleg der Übereinstimmung von *fides* und *ratio* im Katholizismus zumindest hinsichtlich zentraler Themen nicht philosophisch gestützt und möglicher Weise sogar durch die Philosophie bestritten wird, und so findet sich die Theologie mit dem Vorwurf des Fideismus konfrontiert, der ihre Gehalte mit einer willkürlichen Beliebigkeit überzieht, die an keiner Stelle rational begründet oder gestützt werden können. Aus diesem Punkt leitet sich so etwas wie eine zumindest ansatzweise philosophische oder wenigstens philosophiehistorische Relevanz der Thematik ab.

Der Katholizismus ist dabei nicht zuletzt deshalb dauerhaft an zumindest einige aristotelische Essentiale gebunden, weil diese die Basis für wenigstens eines der zentralen Glaubensdogmen stellt, dessen philosophische Beschreibung in der Sprache der aristotelischen Substanzmetaphysik durch konziliare Festsetzung dauerhaft etabliert und damit kritischen innerkatholischen Diskussionen weitgehend entzogen wird. Dies macht den Cartesianismus bekanntlich für katholische Autoren zumindest schwer rezipierbar und trägt damit zu eben jener Entkoppelung der Philosophie von der Theologie bei, die ja zu den Absichten von Descartes gehören dürfte.

Die Thematik der Eucharistie ist dabei, wie erwähnt, vor allem für das katholische Frankreich und die dortigen Universitäten von Bedeutung und besitzt in der Frage nach der Rezipierbarkeit der neuen cartesischen Philosophie im akademischen Umfeld hohe Relevanz.

Obwohl das Themenfeld der Eucharistie, das zu den Kernbeständen des katholischen Bekenntnisses gehört, natürlich grundsätzlich zunächst nur von theologischer Bedeutung ist, sofern die Annahme des Sachverhaltes selbst, also der substantiellen Verwandlung der

Altargaben Brot und Wein im Moment des eucharistischen Vollzuges in Leib und Blut, niemals einer philosophischen Begründung zugänglich sein kann, sondern sich ausschließlich auf Überzeugungen stützen muss, die außerhalb der Grenzen natürlicher Rationalität liegen, wird bereits mit dem Entwurf von Modellen zur Beschreibung und Erläuterung der *geglaubten* eucharistischen Vorgänge, die seit dem 14. Jahrhundert im Rahmen der aristotelischen Substanzmetaphysik auftreten, die Grenze zur Philosophie überschritten. Der Eucharistie kommt dabei ein Sonderstatus innerhalb der Theologie zu, weil keines der übrigen Sakramente so unmittelbar auf seine philosophische Hermeneutik hin angelegt und auf sie angewiesen ist wie das Altarsakrament, das als einziges einen vollständig außertheologischen Bereich der Philosophie zu seiner Erläuterung voraussetzt, sofern es als einziges reale physikalische Vorgänge innerhalb der materiellen Welt annimmt; denn *Sacramentum Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materie*.⁴¹⁰ Während die übrigen sakramentalen Vorgänge ausschließlich als spirituelle Ereignisse zu verstehen sind, die, ungeachtet ihrer weitergehenden Erklärung, von naturphilosophischen Überlegungen unabhängig bleiben, ist nur und gerade die Eucharistie in ihrem Gelingen von einem supranaturalen Eingriff in die physikalische Naturordnung, und damit zugleich auch von der allgemeinen Lehre von der Materie und ihren Modifikationen, abhängig. Die Relation zu physikalischen Hintergrundsannahmen liegt hier deshalb auf der Hand, und die supranaturale Deutung von Vorgängen, die in den Bereich der Physik reichen, ist ein offenkundiger Eingriff sowohl in die Autonomie natürlicher Rationalität und ihrer Zuständigkeit im Bereich der Physik, als auch in die Integrität der Substanzontologie und der auf ihrer Basis beschreibbaren natürlichen Vorgänge der Physik.

Ausdrücklich findet sich der Gedanke der, sich jeder natürlichen Rationalität entziehenden, bloß theologisch zugänglichen Eigenart der Eucharistie als Glaubensgegenstand, der zugleich die scharfe Abgrenzung der beiden Erkenntnisquellen – natürliche Rationalität und supranaturale Offenbarungsmittel – im Sinne einer *duplex veritas*-Theorie sichtbar macht, bei Balduin von Ford (Balduinus Cantuarensis), der die natürliche Rationalität als gegenüber Glaubenseinsichten defizitäres Vermögen beurteilt, wie sich insbesondere am Beispiel der Eucharistie zeigen lässt. Der hieraus abgeleitete Fideismus fußt nicht nur auf einer strengen Differenzierung von rationalem Vermögen und Glaubenseinsichten, sondern impliziert eine universale Vernunftkritik, die auch auf praktische Fragen der Lebensführung ausgedehnt wird.⁴¹¹

⁴¹⁰ *Sth* III, q.73, a1.

⁴¹¹ *In primis fides et humana ratio compugnant, et hoc agitur inter eas, ut altera alteri oculus eruat, nec est finis hujus pugnae circa alterius excaecationem. Habet enim humana ratio oculus suum, habet fides suum. Oculus quidem rationis lippus est, et saepe visibilia et prope posita videre non potest. Oculus autem fidei acutus est: „quo invisibilia Dei intellectus conspiciuntur“. Circa virtutem hujus sacramenti mens hebet, oculos rationis caligat, omnis sensus corporis obtunditur. Manus curiosa et in contrectatione sedula, nulla sua diligentia explorare potest, nisi ea quae hujusmodi panis esse solent.*

Ich konzentriere mich zunächst auf das *thomasische* Transsubstantiationsmodell⁴¹² mit seiner aristotelisch beeinflussten Substanzmetaphysik, das in hohem Maße prägend für die Auseinandersetzung mit der Abendmahlsthematik ist und die kirchliche Standardtheorie bildet, die als Lehrgehalt theologisch verbindlich ist, und die damit zumindest in katholischen Ländern wie Frankreich auch auf die Philosophie der Zeit einwirkt, sofern diese sich gegebenenfalls gegen Vorwürfe der Abweichung zu rechtfertigen hat; außerdem steht es der aristotelischen Substanzontologie so nahe, dass es die enge und konstitutive Verknüpfung mit philosophischen Fragen und die systematisch bedeutsame Rolle der Philosophie für theologische Kernthemen besonders deutlich sichtbar macht. Hierdurch ist es auch diejenige Referenztheorie, auf die sich Descartes bezieht und von der er sich mittels seines eigenen Eucharistiemodells abgrenzt. Sie versteht sich selbst als philosophische Analyse eines theologischen Gehaltes, die entsprechend im Gewand philosophischer Terminologie auftritt. Neben diesen theologischen und historischen Aspekten markiert das Eucharistiethema jedoch zugleich auch einen der Schnittpunkte im Grenzbereich philosophischen und theologischen Denkens und ist durch die damit verbundene Relevanz für die Gegenstandsbestimmung und inhaltliche Begrenzung des genuin philosophischen Diskurses sowohl aus philosophiehistorischer wie aus systematisch philosophischer Perspektive von Bedeutung, sofern und weil es als paradigmatischer Beispielfall für die konstitutive Wechselwirkung von theologischer Glaubenslehre und philosophischer Rationalität innerhalb eines Systems der *fides quaerens intellectum* fungiert, eines Systems also, in dem die geoffenbarte *fides* den Ausgangspunkt darstellt, dem gegenüber die natürliche Ratio als Instrument der nachträglichen Vergewisserung dient.⁴¹³ Die Frage nach der Darstellbarkeit des geglaubten Vorgangs mittels rationaler Beschreibungsmodelle ist dabei

Experientia gustus, et oculorum intent contemplation, per saporem et colorem, superscriptionem et formam, caeterasque circumstantias, cogitationi suggerunt, quia panis est, et non caro. Ratio consulta respondet quod carnalibus cogitationibus persuasum habet, et corporeis sensibus exploratum. Oculus enim humanae rationis invisibilia Dei comprehendere non potest, nisi collyrio gratiae inungatur, veroque lumine illustretur, de quo scriptum est: „Praeceptum Domini lucidum illuminans oculus“. „Si oculus tuus, inquit Dominus, scandalizat te, erue eum, et projice abs te!“ Hoc de oculo humanae rationis non inconvenienter intelligitur, qui pietati fidei saepe scandalum est, sed, cum scandalizat, erueendus est. Melius est enim unum oculum sanae fidei hebetem ingredi ad vitam, quam duos oculos habentem, alterum fidei, alterum rationis humanae, mitti in gehennam. Quasi duos nempe oculos habet, qui humana sapientia ducitur et fidem ex ea tantum parte recipit, ubi humanis rationibus consentanea esse videtur; Baudouin de Ford, *Premier Traité du très saint sacrement de l’Eucharistie* (ed. Robert Thomas), o. O. o. J., 44f. (= Mskr. Troyes 876, 407bff.; im Mskr. ohne Titel); vgl. von Balduin auch die vergleichbare Aussage (*oculis ... humanae rationis sunt clausa...*), *Le sacrement de l’autel*, Baudouin 1963, I: 124.

⁴¹² Zum Überblick über alternative Positionen in der Abendmahlsdebatte vgl. Jorissen 1965; vgl. Piolanti 1983: 237ff.; vgl. Imbach 1996: 251–332; vgl. Yarnold 2005; vgl. Ibanez 2006: 109–318.

⁴¹³ Vgl. Neuner 2002: 8

von entscheidender Bedeutung für und steht in Wechselwirkung mit der Frage nach dem Verhältnis von *fides* und *ratio* überhaupt, und sie verweist auf jenen systematischen Bereich, in dem einerseits Philosophie und Theologie wechselseitig ihre jeweiligen Grenzen zu definieren haben, und in dem andererseits ihre gegenseitige formale und materiale Abhängigkeit als Ausdruck des konstitutiven Verwiesenseins aufeinander sichtbar wird. Zuletzt ist durch die zentrale Rolle des Begriffs einer Transsubstantiation, also eben eines metaphysischen Konzeptes, das sich in hohem Maße auf dem Boden der aristotelischen Substanzmetaphysik bewegt, der philosophische Ort bezeichnet, an dem Grundpositionen der peripatetischen und der cartesischen Ersten Philosophien aufeinanderprallen und Einblicke in die inneren Vorgänge eines Paradigmenwechsels sichtbar werden lassen, der sowohl für die neuzeitliche Gestaltung des Wissenschaftsbegriffs als auch für die Gestaltung einer neuzeitlichen Anthropologie eminent bedeutsam ist. Descartes weicht in diesem zentralen Punkt vielleicht am eindeutigsten und deutlichsten vom Weltbild zumindest der katholischen (und lutherischen) Theologie ab. Zugleich versucht er hier, wenn auch letztlich klandestin, nämlich nur in wenigen, nur im engsten Bereich weitergegebenen privaten Briefen, ebenfalls am deutlichsten ein eigenes Modell zu entwerfen, das der supranaturalen theologischen Lesart eine naturalisierte entgegensetzt, die in Teil III der Studie erörtert wird.

Im Rahmen der stichprobenartigen Erörterung von Kritiken gegen die cartesische Philosophie mittels theologischer Argumentationen, erscheint mir eine genauere Betrachtung des Themenbereichs der Eucharistie sinnvoll, weil sich hier sowohl spezifisch naturphilosophische Verwerfungen zeigen lassen, als auch solche, die den Status des Disziplinengefüges von Philosophie und Theologie insgesamt betreffen. Im folgenden setze ich mich deshalb also mit einem Themenbereich auseinander, der zu den zentralen katholischen (und, in gewisser Hinsicht, lutherischen) Essentialen gehört, und der auf besonders eindrückliche Weise eine enge Relation von philosophischem und theologischem Denken dokumentiert, sofern der begriffliche Rahmen der theologischen Konzeptionen sich vollständig auf genuin philosophische Diskurse zurückführen lässt. Die Tendenz zum Zerfallen dieser Einheit, die durch die Unvereinbarkeit der neuen Philosophie mit den als notwendig anzusehenden Voraussetzungen des Eucharistiemodells in der als verbindlich verstandenen thomasischen Form auftritt, birgt, anders als im Vorwurf des (begrifflich weit gefassten) Atheismus, nicht die Gefahr der Selbstdesavouierung der Philosophie durch Verstoß gegen eingeborene Prinzipien, sondern vielmehr die eines Fideismus auf theologischer Seite: Wenn die philosophische Kritik an einem zentralen Glaubensinhalt nicht als Ausdruck der Unangreifbarkeit des Theologischen, sondern als Signatur seines Ausschlusses aus dem allgemeinen und wissenschaftsfähigen rationalen Diskurs auftritt, der spätestens ab hier das Paradigma des Wissensbegriffs bestimmt, und der dazu führt, dass Theologie jenes Korrektiv verliert, das sie vor der Irrationalität ihrer Annahmen bewahrt, wird sie auf das Feld des rational nicht weiter zu beleuchtenden, irrationalen Meinens

verwiesen. Damit kommt der hier anzuwendende Fideismus-Begriff der Bedeutung nahe, die er bei Wittgenstein erhalten wird.

5.1 Allgemeines

Die Annahme, dass sich im Verlauf der Eucharistie auf dem Altar eine wirkliche und substantielle Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut vollzieht, die für das theologische Selbstverständnis der katholischen Konfession nach wie vor zentrale Bedeutung besitzt⁴¹⁴, stützt sich im wesentlichen auf das Johannes-Evangelium,⁴¹⁵ das davon spricht, dass beide, Brot und Wein, zu *wirklicher Speise und wirklichem Trank* werden. Sie ist also bloßer Glaubensgegenstand und damit einem rationalen Beleg entzogen.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Für die noch heute geltende Aktualität der Annahme einer eucharistischen Wandlung innerhalb des Katholizismus vgl. die Enzyklika *Mysterium fidei* Pauls VI., der ausdrücklich einen transsubstantiierten Konversionsvorgang annimmt, indem er feststellt, dass *unter den [...] Gestalten [von Brot und Wein] nach der, innerhalb der Eucharistiefeyer durchgeführten, Konsekration nicht mehr verborgen [ist], was früher war, sondern etwas völlig anderes; [...] denn nach der Verwandlung der Substanz [...] des Brotes und des Weines in den Leib und das Blut Christi bleibt nichts von Brot und Wein außer allein die Gestalten; unter diesen ist [...] Christus [...] leiblich gegenwärtig*; DH: 4413.

Gleiches gilt für das Schreiben Über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche vom 17. April 2003, in dem Johannes Paul II. ebenfalls die Annahme einer eucharistischen Wandlung im Sinne einer Transsubstantiation als zentrale Signatur des Katholizismus darstellt; zur ausführlichen Zitierung vgl. Scheib 2008: 14 [10].

Die Formulierungen des Zweiten Vaticanum sind demgegenüber eher zurückhaltend. § 7 der *Constitutio de Sacra Liturgia* „*Sacrosanctum concilium*“ spricht davon, dass *Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis, und zwar maxime sub speciebus eucharisticis*. Diese besondere Art der Anwesenheit, die für alle Sakramente gilt und, soweit ich sehe, nicht für die Eucharistie konkretisiert wird, wird hier offenbar auf die des göttlichen Vermögens beschränkt, so dass Christus *praesens adest virtute sua in Sacramentis*, ohne dass auf die über die *virtus* hinausgehenden Details der sakramentalen Gegenwart eingegangen würde. Die Art der Gegenwart im eucharistischen Sakrament bleibt damit offen. vgl. Johannes Paulus 2003.

⁴¹⁵ Joh. 6,55; vgl. daneben die Einsetzungsworte in Mk 14, 22–24; Mt 26, 26–28; Lk 22,19f.; 1 Kor 11, 24–26; vgl. Piolanti 1983: 112ff.; vgl. Jones 1994: 10ff.; vgl. Yarnold 2005: 381ff.

⁴¹⁶ Für eine Übersicht einschlägiger Stellen vgl. HWPPh 10: 1354: Stephan von Tournai, *Summa* [vor 1159], hg. J. F. von Schulte (1891): 273; Petrus Manducator, *De sacramentis* [um 1165/70], hg. R. M. Martin (Löwen 1937): 34*; Balduin von Ford, *De sacramento altaris* [vor 1180], hg. J. Morson (Paris 1963): 142–148. 204–208; Alanus ab Insulis, *De fide cath. c. haereticos I*, 59 [um 1185/90]. PL 210: 363; Praepositinus von Cremona, *Summa theologica* [zw. 1188–94], hg. Jorissen, a.O.: [11] 22; Anonymus, *Summa de paenitentia iniungenda* [nach 1202], hg. Jorissen, a.O.: 22; Garnerius von Rochefort, G Amauricanos [um 1210], hg. C. Baeumker (1926): 47.

Zu Luthers Deutung nicht als Glaubensartikel sondern als *opinio* vgl. Luther, *De captivitate Babylo-nica ecclesiae praeludium* (1520), Luther 1883: 6, 508, 1–512, 6; Vgl. HWPPh 10: 1356.

Die Diskussion darüber, wie eine derartige Verwandlung zu denken sei, verweist zugleich auf den Schnittpunkt von philosophischem und theologischem Denken, indem sie deutlich macht, dass die (für alle weitergehenden Fragen grundlegende) *Annahme* einer Verwandlung überhaupt ausschließlich und vollständig zum Bereich offenbarungstheologischer Überzeugung zu rechnen ist, während die erläuternde *Beschreibung* dieses Vorgangs in Gestalt philosophischer Modellvorstellungen auftritt. Damit liefert sie ein paradigmatisches Beispiel für das Verhältnis des Neben- und Nacheinanders von vorgängigem, offenbarungsgestütztem Glauben und anschließender rationaler Analyse, in dem jene enge und konstitutive Verknüpftheit zu Tage tritt, in der frühe Vertreter der christlichen Philosophie wie Boëthius und Augustinus Philosophie und Theologie zueinander sehen.

Von einer *substanthaften Verwandlung* (*substantialiter converti*), die sich anlässlich der eucharistischen Konsekration von Brot und Wein vollzieht, ohne dass sie in den Erscheinungsweisen beider sichtbar würde, ist bereits in der Widerrufsformel die Rede,⁴¹⁷ mit der Berengar von Tours am 11. Februar 1079 vor der Synode von Rom seine Ansicht revidieren muss, dass der Vollzug eines solchen Substanzwandels mit den Konsekrationsworten nicht in Einklang zu bringen sei.⁴¹⁸ Die für den Widerruf verwendete Formulierung⁴¹⁹ betont die Realpräsenz des substantiellen und individuellen Leibes Christi (*natum est de Virgine ..., in cruce pependit et ... sedet ad dexteram Patris*⁴²⁰), geht also von der substantiellen Anwesenheit des historischen

⁴¹⁷ Quellen hierfür liegen unter anderem bei Berengars beiden Gegnern Lanfrank, *De sacramento corp. et sang. Christi*, PL 150: 430 D und Guitmund von Aversa, *De corp. et sang. Christi veritate*, PL 149: 1444 B; 1450 B; 1481 B, der vom *substantialiter transmutari* spricht; vgl. HWPB 10: 1354.

⁴¹⁸ Berengars sprachphilosophische Argumentation zielt darauf ab, dass die Konsekrationsworte (*hoc est corpus meum* und *hic est calix sanguinis mei*), die jeweils mit einem Demonstrativpronomen beginnen, durch einen Substanzwandel eben jenes Referenzobjekt verlieren, auf das sich das sinngebende Demonstrativpronomen beziehen muss; vgl. Flasch 1986: 189.

Zu Berengars auch nach dem Widerruf kritischer Position vgl. seine Schrift *De sacra coena adversus Lanfrancum*, mit der er sich gegen Lanfrank, den Prior des Klosters Bec, wendet. Dieser hatte bei Leo IX. interveniert und damit den sogenannten *Abendmahlsstreit* um Berengar ins Leben gerufen. Allgemein zu Berengar vgl. J. Schnitzer 1890; Renaudin 1902; Ebersolt 1903; Geiselman 1926: 290ff.; Beekenkamp 1940; Meuß1955; Manitius II, 103ff.; Überweg II, 186. 696; Seeberg III, 206ff.; Loofs II, 403ff.; RE II, 607ff.; EKL I, 390f.; RGG I, 1042f.; Chevalier I, 537f.; DThC II, 722ff.; DHGE VIII, 385ff.; LThK II, 215f.; EC II, 1376f.; Grabmann: 29; Hödl 1962; Jorissen 1965: 4ff.; Engels 1965; Jones 1994: 79ff.; Ibanez 2006: 43ff.; Hödl 1990.

⁴¹⁹ *Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificantem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini nostri et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere eius effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae.* DH: 700.

⁴²⁰ Ebd.

Christus und seines individuellen Leibes aus,⁴²¹ ohne dass die sich unmittelbar ergebende Frage nach der kontinuierlichen Identität eines Leibes, die insbesondere für die cartesische Neumodellierung der Eucharistielehre von zentraler Bedeutung sein wird, oder die nach einer göttlichen Ubiquität thematisiert würden. Die Reaktionen auf die Berengarsche Leugnung einer Realpräsenz,⁴²² das heißt im einzelnen vor allem die Überlegungen seiner Gegner Lanfrank von Bec und Guitmund von Aversa zum Begriff des *substantialiter transmutari*, dürften initiale Bedeutung für die Herausbildung einer ausführlichen Diskussion der ontologischen Implikationen einer Theorie der Realpräsenz haben, wie Jorissen vermutet.⁴²³ Die Annahme einer eucharistischen Wandlung ist allerdings bereits im 4. Jahrhundert gegeben.⁴²⁴

Dem zentralen Gedanken des Widerrufs, also eben dem der *Realpräsenz* von Leib und Blut im Sakrament,⁴²⁵ wie sie beispielsweise 1264 von Urban IV. vom symbolischen Gegebensein von Gegenständen unterschieden wird, derer wir durch rituelle Handlungen gedenken,⁴²⁶ und wie sie vier Jahre später von Clemens IV. als *wahrhafte, wirkliche und wesenhafte* Gegenwart beschrieben wird,⁴²⁷ entspricht der Beschreibungsbegriff der *Transsubstantiation*, der seit dem späten 11. oder frühen 12. Jahrhundert zur Erläuterung des eucharistischen Vorgangs einer Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut unter gleichzeitiger Beibehaltung der spezifischen Erscheinungsweisen von Brot und Wein herangezogen wird,⁴²⁸ und der insbesondere im 17. Jahrhundert für die Auseinandersetzungen zwischen cartesischen und nicht-cartesischen Denkern von zentraler Bedeutung sein wird. Er fließt an zentraler Stelle in die Formulierungen

⁴²¹ Frühen Ausdruck findet diese Annahme im 9. Jahrhundert bei Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, PL: 120 und CCCM: 16; zu Radbertus und seinen Gegenspieler Rathramnus von Corbie vgl. Jones 1994: 71ff.

⁴²² Vgl. LThK 2: 244ff. (= Jorissen, Art. Berengar); vgl. Jorissen 2002: 3.

⁴²³ Vgl. Jorissen 2002: 3f.

⁴²⁴ Vgl. Rauschen 1910: 33ff.

⁴²⁵ Vgl. Selvaggi 1956.

⁴²⁶ *Alia namque, quorum memoriam agimus, ... non propter hoc realem eorum praesentiam obtinemus. In hac vero sacramentali Christi commemoratione Iesus Christus praesens sub alia quidem forma, in propria vero substantia est nobiscum*; DH: 846.

⁴²⁷ *teneas, quod ... sub speciebus ... panis et vini ... esse vere, realiter et essentialiter corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi*; a. a. O.: 849.

⁴²⁸ Vgl. Laarmann 1999a und HWPH 10: 1349–1358 sowie die dort angegebenen Quellentexte; vgl. auch Neunheuser 1963 sowie Adam 2000: 15 [36] u. [37]. Adam nennt als erste Formulierung des Transsubstantiationsvorgangs im Moment der Konsekration Guitmond, *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, Giutmond 1853: 1467 b; Specht verweist überdies insbesondere auf den Brief von Papst Innozenz III. an Johann von Lyon aus dem Jahre 1202, der die ihrer Herkunft nach nicht sichere und fortan maßgebliche Formulierung, Jesus habe Brot und Wein in sein Fleisch und Blut ‚transsubstantiiert‘ enthält; vgl. Specht 1972: 75.; vgl. hierzu Lotharia di Segni (= Innozenz III), *De sacramento altaris IV*, 7. 19f. PL 217: 859 und 869–871; vgl. HWPH 10: 1354 [18]; vgl. dazu: Maccarone 1966.

des Vierten Laterankonzils von 1215 ein, das als ökumenisches Konzil verbindlichen Charakter besitzt und dauerhafte Gültigkeit beansprucht, womit es zur Schärfe einiger der im folgenden dargestellten Diskussionen wesentlich beiträgt. Die Formulierungen des Lateranense sprechen *transsubstantiatu pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina*, also vom *durch die göttliche Macht in Leib transsubstantiierten Brot und in Blut transsubstantiierten Wein*,⁴²⁹ und sie sind es, die dem substantiellen Verwandlungsvorgang den Status des offiziell formulierten Glaubensgegenstandes verleihen, der mittels der korrektiven Funktion, welche die Theologie gegenüber der Philosophie lange Zeit einnimmt, auch für Philosophen hohe Relevanz und, in Ländern des katholischen Einflussbereichs, eine weitgehend bindende Kraft besitzt.

Wenige Jahrzehnte später wird der Transsubstantiationsgedanke auch im Zentrum jener Überlegungen stehen, mittels derer Thomas von Aquin ein philosophisches Beschreibungsmodell entwirft, das es erlaubt, eine rationale Darstellung des im eucharistischen Vorgang angenommenen Substanzwandels zu geben, die auf dem aristotelischen Hylemorphismus fußt und damit unter anderem der Versöhnung der den sinnlichen Daten widersprechenden Glaubensannahme und der natürlichen Rationalität dienen soll. Die etwa drei Jahrhunderte nach Thomas vom Konzil von Trient formulierte Abendmahlslehre⁴³⁰ steht diesem aristotelisch inspirierten Modell des Aquinaten nahe, verzichtet jedoch darauf, die spezifischen Details der aristotelischen Substanzauffassung zu diskutieren, denen in Thomas' Modell tragende Funktion zukommt. Die vom Konzil vertretene Auffassung, die im wesentlichen in den Akten der 13. Sitzung nachzuvollziehen ist, beinhaltet insbesondere die Feststellung, dass im eucharistischen Vorgang der individuelle Leib *wahrhaft, wirklich und substantiell unter der Gestalt jener sinnfälligen Dinge [Brot und Wein] enthalten* sei, dass er dennoch zugleich *unausgesetzt zur Rechten des Vaters sitze* und im eucharistischen Vorgang *in seiner Substanz sakramental gegenwärtig* sei.

Dieser *sakramentalen* Daseinsweise des Leibes weisen die Formulierungen des Konzils einen epistemischen Sonderstatus zu; denn, so die Regelungen des Konzils, sie entziehe sich einer vollständigen sprachlichen Abbildung und lasse sich *kaum mit Worten ausdrücken*. Dennoch könne man sie aber mittels der *durch den Glauben erleuchteten Überlegung erfassen* und müsse daher *unerschütterlich glauben, dass sie Gott möglich* sei.⁴³¹ Dieser Punkt wird unter anderem für die Einschätzung der Abendmahlsdebatte des 17. Jahrhunderts durch jesuitische Autoren wie Louis de la Ville von Bedeutung sein.

Das IV. Kapitel der selben Sitzung, das der Transsubstantiation im besonderen gewidmet ist, gibt an, dass durch die Konsekration des Brotes und Weines ... eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi ... und der ganzen Substanz

⁴²⁹ DH: 802.

⁴³⁰ Vgl. Wohlmuth 1975.

⁴³¹ DH: 1636.

des Weines in die Substanz seines Blutes geschehe, und dass diese Wandlung treffend und im eigentlichen Sinne Wesensverwandlung [transsubstantiatio] genannt werde,⁴³² und es definiert damit Transsubstantiation als Verwandlung, das heißt als verwandelnden vollständigen Übergang einer Sache in eine andere. Damit wird unter anderem das konkurrierende Modell einer Konsubstantiation abgelehnt, für das beispielsweise Duns Scotus optiert.

5.2 Thomas von Aquin

Descartes' Veränderung des Verständnisses vom Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie gegenüber katholischen Traditionen (für die die Eucharistieproblematik im Sinne einer Transsubstantiationsvorstellung ja eine zentrale affirmative Rolle spielt) wird besonders durch den Blick auf Thomas von Aquin offenkundig, dem sowohl in der Frage nach der Bestimmung des Grenz- und Schnittfeldes von Philosophie und Theologie als auch für die Gestaltung der katholischen Eucharistieauffassung eine gewichtige und historisch ausgesprochen wirkmächtige Rolle zukommt, während konkurrierende Sichtweisen des eucharistischen Vorgangs, wie sie von John Wyclif, Duns Scotus, Occam oder Dietrich von Freiberg vertreten wurden, sich im katholischen Kontext nicht durchsetzen können, für protestantische und reformierte Konzepte aber wirkungsvoll werden.⁴³³ Das Beschreibungsmodell, mit dem Thomas die mit dem Transsubstantiationsgedanken verbundenen Abläufe erörtert, fußt auf einer aristotelisch geprägten Physik und Metaphysik, und Rainer Specht hat das Verhältnis von theologischer Überzeugung und philosophischem Beschreibungsmodell in Thomas' Denken durchaus treffend dadurch charakterisiert, dass dieser *die Lehre des Lateranense für einen Augenblick auf den modernsten Stand der Physik gebracht* habe.⁴³⁴ Hier wird nicht zuletzt auch die Historizität und historische Flüchtigkeit philosophischer Systeme überhaupt deutlich, der sich theologische Konzilspositionen entgegenzustemmen versuchen, indem sie, zumindest im Falle ökumenischer Konzilien wie des Tridentinum, unaufhebbare Gültigkeit für sich veranschlagen – und so eine bemerkenswerte Parallele zur cartesischen Einschätzung der Geltung der durch transzendente Reflexion gewonnenen philosophischen Standpunkte zu Tage fördern, was zu den Paradoxien der philosophischen Historiographie der Frühneuzeit zu zählen sein dürfte.

Ebenfalls und in besonderem Maße zu den Paradoxien der Ideengeschichte ist zu zählen, dass sich das cartesische Substanzmodell, das sich in radikaler Abweichung von aristotelischen Substanzkonzeptionen weiß, was wesentlich für die Schwierigkeiten einer Vereinbarung der

⁴³² A. a. O.: 1642.

⁴³³ Vgl. Jones 1994: 98f.

⁴³⁴ Specht 1972: 80.

cartesischen *philosophia nova* mit der Annahme einer eucharistischen Wandlung verantwortlich ist, in auffallender Nähe zu eben jenem Modell findet, das Thomas zur Beschreibung des Vorgangs bei der eucharistischen Wandlung auf substanzmetaphysischer Ebene entwickelt, und das in die verbindlichen Formulierungen des Tridentinum einfließt, auf die sich vor allem die Gegner des Cartesianismus stützen werden, um die neue antiaristotelische Philosophie zu befehlen. Thomas wird in der Eucharistielehre von attributiven Erscheinungsweisen von Brot und Wein ausgehen, die nur der Quantität als einem Träger anhaften und diesen modifizieren, und er wird damit eben jenes Modell vorwegnehmen, das Descartes zur Beschreibung substantieller Seiender überhaupt wählt und in dem er der Quantität, deren Modifikationen die wahrnehmbaren Erscheinungsweisen des Seienden sind, keine substantielle suppositale Instanz mehr zuordnet, die als Träger im Sinne der ersten aristotelischen Kategorie fungieren würde.

Die thomasische Abendmahlslehre, die sich dem Gedanken des Lateranense von der Transsubstantiation anschließt, und die für das Tridentinum Vorbildcharakter besitzen wird, wird im wesentlichen im *Sentenzenkommentar*,⁴³⁵ den *Quaestiones quodlibetales*⁴³⁶ und den beiden großen *Summen*⁴³⁷ entworfen.⁴³⁸ Sie entspricht jener intensiven Anlehnung an die aristotelische Philosophie, die wir bei Thomas grundsätzlich beobachten können, und bettet die Beschreibung des Mysteriums in den Rahmen der aristotelischen rationalen Physik und ihres spezifischen Substanzverständnisses ein, die sie hierzu aber in Richtung einer Vereinbarkeit mit dem theologischen Bedarf modifiziert. Damit verortet sie die Transsubstantiationsdiskussion, mittels derer der Glaubensgegenstand einer eucharistischen Wandlung bei Thomas im Anschluss an das Lateranense beschrieben wird, zugleich innerhalb einer philosophischen Konzeption, deren Begriffe und Modelle Produkte des rationalen Nachdenkens sind, deren Ursprünge weiter zurückliegen als die christliche Offenbarung und die allmähliche Gestaltwerdung zentraler christlicher Dogmen, und auf die bereits die Kirchenväter der Spätantike zurückgreifen, um zentralen Glaubensüberzeugungen ein auch rational überzeugendes Gewand zu verleihen.

⁴³⁵ SsS: I. 4, d. 8 – 13.

⁴³⁶ *Quodl.* III, q.1, a.2; *Quodl.* V, q.6, a.1; *Quodl.* VII, q.4, a.1–3; *Quodl.* VIII, q.3, a.1; *Quodl.* IX, q.3, a.1; *Quodl.* X, q.1, a.3;

⁴³⁷ ScG: insbesondere IV, 61 und 63–65, 3985–4016; *Sth*: insbesondere III, q. 73–83, 50415–51203.

⁴³⁸ Auf die unterschiedlichen Darstellungsformen der thomasischen Abendmahlslehre in den genannten Quellen werde ich an dieser Stelle nicht im einzelnen eingehen und beschränke mich daher auf das Referat der metaphysischen Transsubstantiationskonzeption, wie sie mir im wesentlichen in allen genannten thomasischen Quellen übereinzustimmen scheint; vgl. zur Positionierung der Eucharistiefraße im Kontext der einschlägigen Texte Gy 1993.

5.2.1 Das thomatische Modell der Transsubstantiation

Die Deutung der Eucharistie als *spirituelle Nahrung*, die, anders als materielle Nahrung, nicht der Erhaltung des Leibes und der Vergrößerung seiner Quantität dient, sondern der Erhaltung der spirituellen Fähigkeiten des Menschen,⁴³⁹ und die in den Altargaben Brot und Wein eine Analogie zur leiblichen Speise findet,⁴⁴⁰ ist von Bedeutung für die Sonderstellung, die diesem Sakrament zukommt, und die insbesondere die Art und Weise betrifft, auf die eine Gegenwart des Leibes gedacht und philosophisch erläutert werden muss. Insofern ist sie auch relevant für die Einbettung des thomatischen Eucharistiemodells in die aristotelische Substanzmetaphysik.

Während beispielsweise im Taufsakrament (das in der katholischen Sakramentenlehre unmittelbar vor der Eucharistie behandelt wird) der inkarnierte *logos*, Christus, nur *dem Vermögen nach* anwesend sein muss, hat er in der Eucharistie *substantiell gegenwärtig* zu sein,⁴⁴¹ weil im Taufsakrament ein Vorgang des Hervorbringens vorliegt, der auf einer Verbindung *secundum virtutem*, das heißt auf einer Verknüpfung gemäß *Gleichartigkeit* und *Vermögen* der miteinander Verbundenen beruht, wohingegen Ernährungsvorgänge, materielle wie spirituelle, eine *substantielle* Verbindung (*secundum substantiam*) zwischen Nahrung und Genährtem erfordern.⁴⁴² Die Ausbildung einer diesen Maßgaben folgenden Eucharistielehre muss entsprechend klären, was unter einer substantiellen Gegenwart zu denken und auf welche Weise sie mit den Phänomenen zu harmonisieren ist, die der metaphysischen Deutung zuwiderlaufen.

Die Gegenwart des Leibes *substantialiter* anzunehmen bedeutet, so die Theorie, die sich in der kirchlichen Lehrmeinung durchgesetzt hat, dass die Substanzen der Altargaben Brot und Wein zu Leib und Blut vollständig transsubstantiierend gewandelt⁴⁴³ werden,⁴⁴⁴ wofür Thomas neben dem Begriff der *transsubstantiatio* vor allem den der *conversio* verwendet. Auszuschließen

⁴³⁹ ScG: IV, 61, 3985.

⁴⁴⁰ ScG: IV, 61, 3986.

⁴⁴¹ ScG: IV, 61, 3987.

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ *Relinquitur ... dicendum quod ... corpus Christi esse incipiat ... per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi*; ScG 4001.

⁴⁴⁴ Bevor er zu diesem Ergebnis gelangt, referiert und diskutiert Thomas Einwände gegen eine realistische Deutung der eucharistischen Kernaussage *Dies ist mein Leib*, deren Widerlegung einerseits den Beweis der Möglichkeit einer Realdeutung der Eucharistie überhaupt darstellt und andererseits einen Hinweis auf das zur Beschreibung heranzuziehende metaphysische Modell enthält.

Kapitel 62 des IV. Teils der *Summa contra Gentiles* diskutiert insbesondere fünf Einwände, die die philosophische Inkonsistenz der Annahme einer realen substantiellen Gegenwart von Leib und Blut zu belegen versuchen, und die auch in den übrigen relevanten thomatischen Texten aufgegriffen werden:

(i) Der Leib Christi kann nicht durch eine räumliche Bewegung auf den Altar gelangen, weil er dann im Himmel zu existieren aufhören müsste, und weil eine räumliche Bewegung immer nur auf *einen*

sind daher sowohl eine *Ersetzung* der Brot- und Weinsubstanzen durch Leib und Blut im Sinne eines an ihre Stelle Tretens, als auch eine *gemeinsame* Existenzform von Brot und Leib beziehungsweise Wein und Blut nach der Konsekration auf dem Altar im Sinne einer Konsubstantiation. Beide werden anfangs des 13. Jahrhunderts noch als orthodoxe Alternativerklärungen zur Transsubstantiationslehre aufgefasst.⁴⁴⁵

Thomas wendet sich ausdrücklich gegen beide Varianten. Wenn wir den Übergang von Brot und Wein in Leib und Blut als transsubstantiiierende *Umwandlung* der Substanzen von Brot und Wein in die von Leib und Blut verstehen, sind sowohl die Annahme einer räumlichen Bewegung Christi zum Altar hin wie auch die einer gleichzeitigen Existenz von Brot- und Leibs substanz beziehungsweise Wein- und Bluts substanz auf dem Altar nicht erforderlich und, so Thomas, nicht plausibel. Wären beide, Brot und Leib beziehungsweise Wein und Blut, gleichzeitig gegenwärtig, was mit dem Begriff der *Konsubstantiation* beziehungsweise *Impanation* zu bezeichnen wäre,⁴⁴⁶ dann wären, so Thomas' Argument, die Konsekrationen (*Hoc est corpus meum*) irreführend oder fehlerhaft; denn im Gegensatz zum Neutrum *corpus* (Leib), ist *panis* (Brot) ein Maskulinum, so dass das in den Konsekrationen verwendete

Altar zielen könnte. Wenn und da die Eucharistie an mehreren Orten gleichzeitig vollzogen werden kann, müsste der Leib Christi sich jedoch gleichzeitig auf mehrere Altäre begeben.

(ii) Dass Fleisch und Blut unter den sinnlich wahrnehmbaren Gestalten von Brot und Wein auf dem Altar existieren, müsste eine Zerstörung der Integrität des Leibes Christi bedeuten, weil die Teile einer Sache nicht an unterschiedlichen Orten gegenwärtig sind. Außerdem kann der Leib Christi nicht unversehrt unter den Dimensionen einer Hostie existieren. Ebenso ist es unmöglich, dass ein und derselbe Leib gleichzeitig auf verschiedenen Altären existiert.

(iii) Aufgrund der Beibehaltung der sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften von Brot und Wein ist die dauerhafte Gegenwart eines Trägers erforderlich, dessen Natur der der akzidentellen Eigenschaften korrespondiert, was im Falle eines Leibes nicht zutrifft, so dass von der Weiterexistenz von Brot und Wein auszugehen ist.

(iv) Die verbleibenden akzidentellen Eigenschaften von Brot und Wein zwingen zu der Annahme, dass die mit ihnen verbundenen Wirkungen auf den Organismus (Trunkenheit etc.) auch nach der Konsekration bestehen bleiben, was mit dem Leib und Blut Christi nicht vereinbar ist. Außerdem sind sie für all jene Vorgänge (Fäulnis etc.) anfällig, die natürlichen Speisen widerfahren, dem Leib Christi im Zustand der Verklärung aber nicht widerfahren können. Daher ist die Annahme einer substantiellen Gegenwart Christi nicht mit dem Verbleib natürlicher Akzidentien vereinbar.

(v) Die Brechung des eucharistischen Brotes setzt ein Subjekt voraus, das Gegenstand dieser Brechung ist, das aber nicht der Leib Christi sei kann, weshalb nicht er, sondern die Brots substanz nach wie vor Träger der Akzidentien zu sein scheint; vgl. ScG: 3992–3996.

All diese Einwände werden im Anschluss an Thomas' Darstellung seines peripatetisch beeinflussten Beschreibungsmodells widerlegt.

⁴⁴⁵ Vgl. HWPH 10: 1350.

⁴⁴⁶ Luther und Melanchthon werden in ihren Abendmahlslehren die Variante einer Konsubstantiation vertreten; vgl. *Confessio Augustana* X, in: BSLK, 64 und Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*, in: WA 26,261–509; zum Begriff der *consubstantiatio* vgl. Hilgenfeld 1971: 467–470; vgl. HWPH 10: 1350, 1354 und 4361.

Demonstrativpronomen *hoc* (Neutrum) den Leib bezeichnet (~ *hoc corpus est corpus meum*), eine Bezeichnung des Brotes hingegen das Demonstrativpronomen *hic* (Maskulinum) erfordern würde, mit dem sich der Konsekrationssatz also auf die Brotsubstanz bezöge (~ *hic panis est corpus meum*). Würde also die Brotsubstanz auch nach der Konsekration bestehen bleiben, hätte Christus bei der Einsetzung des Sakramentes mit *Hic est corpus meum* eine andere Formulierung gewählt. Die offenkundige Abwegigkeit dieser Konstruktion zeigt für Thomas, dass die Annahme, das Brot werde auf irgend eine Weise als Brot erhalten beziehungsweise der Leib wäre auf irgend eine Weise bereits im Brot gegenwärtig, nicht sinnvoll vertreten werden kann.⁴⁴⁷

Ebenso ist eine Vernichtung des Brotes nicht anzunehmen, weil Sakramente, als Instrumente des Heils, nicht zur sukzessiven Reduktion des Universums führen dürfen. Da, ganz aristotelisch, zu *sein* vorzüglicher ist als *nicht zu sein*, widerspricht es für Thomas dem Heilsgedanken, Dinge ins Nichts zurückfallen zu lassen.⁴⁴⁸ Aufgrund der Häufigkeit des Vollzugs der Eucharistie seit ihrer Einsetzung wäre nämlich bereits eine größere Menge der ursprünglich erschaffenen Materie ins Nichts zurückgefallen. Auch eine Auflösung von Brot und Wein in die *materia prima* ist nicht denkbar, weil diese, gemäß dem oben Gesagten, für Thomas in ungeformtem Zustand nicht existenzfähig ist, in geformtem aber Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung wäre.

⁴⁴⁷ Vgl. ScG: 4005. Aufgrund dieses thomasischen Argumentes wäre es zutreffender, die lateinischen Konsekrationsworte im Deutschen nicht mit *Dies ist mein Leib*, sondern mit *Dieser ist mein Leib* wiederzugeben. (vgl. Scheib 2008: 50 [5]) *Dies* wäre zwar die wörtliche Übersetzung des lateinischen Neutrum *hoc*, würde jedoch den pronominalen Bezug auf *corpus* unberücksichtigt lassen. Ein solcher Bezug des Pronomens auf das Substantiv *Brot* (*panis*) würde, wie von Thomas ausgeführt wird, die Formulierung *hic est corpus meum* erfordern. Da das lateinische Neutrum *corpus* mit dem deutschen Maskulinum *Leib* beziehungsweise *Körper* zu übersetzen ist, kann die Bezugseinheit *hoc ... corpus* grammatikalisch richtiger als *dieser ... Leib* verstanden werden. Nur so kann auch die oben angedeutete Abgrenzung der Deutung der Konsekration im Sinne einer *Transsubstantiation* gegenüber der im Sinne einer *Impanation* deutlich werden: im Deutschen müsste die Übersetzung der Konsekrationsworte mit *Dies ist mein Leib* nämlich streng genommen als elliptische Fassung von *Dies Brot ist mein Leib* verstanden werden, was im Lateinischen *hic panis est corpus meum* wäre. Thomas macht ausdrücklich deutlich, dass diese Lesart die Annahme einer *Impanation*, also einer gleichzeitigen Gegenwart von Brot- und Leibsubstanz auf dem Altar, zumindest nahelegt, Christus beim Sprechen der Konsekrationsworte beim Einsetzungsakt jedoch den zum Substantiv *Leib* passenden Demonstrativartikel, nicht aber den zum Substantiv *Brot* passenden gewählt hat. Damit ist freilich das pronominal ausgedrückte Subjekt des Konsekrationssatzes *der Leib*, auf das sich somit die gesamten Konsekrationsworte beziehen.

⁴⁴⁸ Die metaphysische Basis dieser Annahme liegt in der Auffassung, dass nach dem ursprünglichen Akt einer *creatio* der einer *conservatio* erforderlich ist, durch den Gott das kreatürliche Seiende im Sein erhält, und den zu beenden bedeuten würde, ein erschaffenes Seiendes im eigentlichen Wortsinne zu vernichten; vgl. *Sth* I. 18. 3 ad 3 und 104. 1c; vgl. ScG III 65; vgl. *De Potentia* 5. 1 ob. 13.

5.2.2 Die metaphysische Basis

Der Vorgang der eucharistischen Verwandlung besteht darin, dass die Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi verwandelt wird, und die Substanz des Weines in die Substanz des Blutes.⁴⁴⁹ Die auf dem Gedanken der Transsubstantiation beruhende Eucharistiekonzeption Thomas', die eine substantielle Gegenwart von Leib und Blut ermöglicht, kehrt hierbei die für seine aristotelisch geprägte Physik charakteristische Erklärung natürlicher Veränderungsvorgänge um: Natürliche Vorgänge, bei denen akzidentelle Eigenschaften eines dauerhaft bestehenden Gegenstandes modifiziert werden und sich verändern, setzen individuierte Substanzen⁴⁵⁰ als ihre suppositale Basis dauerhaft voraus.⁴⁵¹ Im aristotelischen hylemorphistischen System sind Akzidentien formale Entitäten, die der materialen Substanz inhärieren. In natürlichen Vorgängen verändern sich akzidentelle, also formale Qualitäten wie Gestalt, Farbigkeit und andere, die, als formale Größen, der Individuation durch diejenige *materia signata* im Sinne eines suppositalen Ersten Subjekts bedürfen, dem sie, als Qualitäten eben dieses Brotes oder eben jenes Weins, inhärieren. Ein Austausch der Supposita selbst, bei dem beispielsweise dieser Finger zu jenem Finger würde, ist in diesem Modell auf natürliche Weise nicht denkbar, weil natürliche Vorgänge stets die individuierte Materie voraussetzen, durch die bloße formale Bestimmungen zu realen Eigenschaften tatsächlicher Gegenstände werden.⁴⁵²

Eben ein solcher Austausch von suppositalen Subjekten liegt aber im Transsubstantiationsvorgang vor. Er geht als Konversion einer Substanz in eine andere, also als Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut, mit dem Fortbestehen der akzidentellen Erscheinungsweisen der Altargaben Brot und Wein einher, die durch den Wegfall ihrer Inhärenzsubjekte eine substanzfreie Seinsweise annehmen. Da nach der Transsubstantiation nichts mehr von der Materie der zuvor gegebenen Substanzen Brot und Wein gegeben ist, bleibt nur dasjenige bestehen, das in den Altargaben *außer deren Substanz* noch gegeben ist, nämlich die Akzidentien, die für den Aristoteliker Thomas nicht mit der Substanz identisch sind⁴⁵³, und die sich ihrerseits in einer gestuften Abhängigkeit vom ersten nachsubstantiellen Prädikament der Kategorienreihe, der

⁴⁴⁹ ScG IV, 63, 4001.

⁴⁵⁰ Zur Übernahme der aristotelischen Doppelbedeutung der *substantia* als allgemeines formales Prinzip im Sinne der *essentia* oder *quiditas* einerseits und als suppositales Individuum andererseits vgl. beispielsweise bereits die Frühschrift *De ente et essentia*: 4. Allgemein zu den substanzmetaphysischen Voraussetzungen der thomasischen Auffassung vgl. Weber 1993.

⁴⁵¹ ScG: 4004.

⁴⁵² Ebd.

⁴⁵³ *quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia ... necesse est dicere quod maneat id quod est praeter substantiam panis. Huiusmodi autem est accidens panis. Remanent igitur accidentia panis, etiam post conversionem*; ScG: 4005.

dimensionen Quantität, befinden.⁴⁵⁴ Die akzidentellen Formen, die als akzidentelle Qualitäten wahrnehmbar sind, lassen sich so als Modifikationen der dimensionen Quantität verstehen, die ausschließlich im eucharistischen Zustand, das heißt nach der *substantialis successio*⁴⁵⁵ der Transsubstantiation, durch die sie von den Substanzen, denen sie im natürlichen Zustand inhärieren, abgetrennt werden, ohne suppositale Träger existieren.⁴⁵⁶ Es sind daher nicht nur die veränderlichen Eigenschaften, die im konsekrierten sakramentalen Zustand als von der Substanz trennbar gedacht werden müssen, sondern es ist die Quantität als erste nachsubstantiale Kategorie, die nicht mit der Substanz identisch gedacht wird und die zugleich in dieser singulären Ereignissituation als von Gott erhaltenes Quasi-Suppositum der sinnlichen Eigenschaften fungiert.

Es gehört, wie oben erwähnt, zu den Paradoxien der Philosophiegeschichte, dass das thomatische Modell der substanzfrei bestehenden Akzidentien im eucharistischen Sakrament, die eben als substanzfrei bestehende Quantität mitsamt ihrer formalen Modifikationen zu denken ist, eine hohe Ähnlichkeit zum cartesischen Verständnis des Ausgedehnten aufweist, das ja ebenfalls als modifizierte dimensionale Quantität ohne suppositales fungierendes substantielles Subjekt zu denken ist.

Das Modell einer substanzfreien Seinsweise der Brot- und Weinakzidentien nach der Konsekration, bei dem die Akzidentien ganz ohne Subjekt existieren (*accidentia ... [sint] sine subjecto*), das heißt bei dem sie auch nicht den Substanzen von Leib und Blut inhärieren, in die sich ja im Transsubstantiationsvorgang die Altargaben Brot und Wein wandeln, widerspricht der definitiven Bestimmung des akzidentellen Seins, nämlich einer Substanz zu inhärieren (*accidentis esse est inesse*), so dass die vom substantiellen Substrat losgelöste Seinsweise der Akzidentien eigentlich einen logischen Widerspruch bedeutet, der sich außerhalb der Allmacht Gottes bewegen müsste,⁴⁵⁷ weil, so ist Thomas' Argument weiterzudenken, Gott keine widersprüchlichen Sachverhalte zu schaffen vermag.⁴⁵⁸ Thomas' Lehrer Albert, der die Akzidentienfrage vor allem im Sentenzenkommentar behandelt,⁴⁵⁹ konstatiert, dass die Annahme von trägerlos supponierenden Akzidentien dem philosophischen Denken zuwiderläuft.⁴⁶⁰ Die göttlichen Verfahrensweisen, die zu einer solchen Existenzform erforderlich sind,

⁴⁵⁴ ScG: 4006.

⁴⁵⁵ ScG: 4007.

⁴⁵⁶ *relinquitur quod [accidentia] sint sine subjecto. Tamen per modum praedictum: ut scilicet sola quantitas dimensiona sine subjecto subsistat, et ipsa aliis accidentibus praebet subjectum*; ScG: 4016.

⁴⁵⁷ Qq: 9, 3, 1; 182.

⁴⁵⁸ Qq: 12, 2, 1; 225.

⁴⁵⁹ IV Sent. d12 a 16 (B.29, 323–331; vgl. Jorissen 2002: 8.

⁴⁶⁰ *Tota philosophia videatur esse contra*; zitiert nach Jorissen 2002: 8.

entziehen sich unserem Erkenntnis- und Urteilsvermögen.⁴⁶¹ Albert geht hier, in höherem Maße als sein Schüler Thomas dies tun wird, von einer prinzipiellen Unbeschreibbarkeit des Transsubstantiationsvorgangs aus. Das bedeutet auch, dass Albert nicht im selben Maße wie Thomas die aristotelische Metaphysik im Sinne ihrer Vereinbarkeit mit dem sakramentalen Mysterium deutet, sondern stattdessen auf die Grenzen philosophischer Rationalität verweist, ohne ausdrücklich eine fideistische Position im Sinne Tertullians einzunehmen.⁴⁶²

Ens per se zu sein, also ohne Inhärenzverhältnis zu einem anderen Seienden zu existieren, gehört zur Definition substantieller Seiender, wie Thomas sie von Aristoteles übernimmt, so dass die Annahme, Akzidentien seien im Altarsakrament *per se*, ohne dass sie substantiellen Seienden inhärieren würden, ihre definitorische Unterscheidung gegenüber Substanzen aufhebt und die Akzidentien von Brot und Wein demnach im Moment der Konsekration ihre ontische Zugehörigkeit zu den Akzidentien verlieren und selbst Substanzstatus zugeschrieben bekommen.⁴⁶³ Die verbleibenden akzidentellen Erscheinungsweisen von Brot und Wein haften somit nicht den nach der Konsekration vorhandenen Substanzen Leib und Blut an. Daher ist es möglich, dass auch konsekrierte Hostien faulen und verwesen, was dem auferstandenen und verklärten Leib theologisch nicht zugeschrieben werden kann⁴⁶⁴, und was deshalb als Vorgang verstanden wird, der ausschließlich innerhalb der verbleibenden Erscheinungsweisen stattfindet, die dem Leib und dem Blut eben nicht auf natürliche Weise inhärieren.

Dass Akzidentien ohne substantielle Substrate nicht gegen die von Gott eingerichtete Ordnung der Natur verstoßen müssen, liegt für Thomas an ihrer Hinordnung auf die göttliche Erstursache und deren Erhaltungstätigkeit. In *quaestio* 3 des neunten *Quodlibetum* erläutert Thomas diese Seinsweise ohne Subjekt, die die Akzidentien im Altarsakrament nach der Konsekration besitzen. Als *kratürliche* Seiende weisen sie eine ontische Dependenz von der göttlichen Erstursache auf, die intensiver und größer ist als ihre Abhängigkeit von den kreatürlichen Zweitursachen, aus denen sie in ihrem natürlichen Seinszusammenhang hervorgehen und abhängen. Außerdem impliziert die Definition von Akzidentien nicht die tatsächliche und aktuelle Inhärenz, sondern ihre *quiditas* ist auf eine solche Inhärenz hingeordnet und zu ihr disponiert.⁴⁶⁵ Im sakramentalen Sein erhält Gott als *causa prima* daher die Akzidentien in ihrem Sein, nachdem er die Substanzen, denen sie natürlicherweise anhaften, entfernt (*remota*) hat,

⁴⁶¹ *In materia ista et in materia de Trinitate nun sunt sufficientia verba, quae expriment modum divinae operationis*; IV *Sent.*, d.11 a.2 sol. 269 b; zitiert nach Jorissen 2002: 8

⁴⁶² Vgl. Jorissen 2002: 8f.

⁴⁶³ *Qq*: 9, 3, 1; 183.

⁴⁶⁴ In welchem Maße diese theologische Voraussetzung eine Überschreitung des physikalischen Diskursrahmens der Abendmahlslehre darstellt, das heißt der Beschreibung des geglaubten Vorgangs mit Mitteln der natürlichen Vernunft, bedürfte einer eingehenderen Erörterung.

⁴⁶⁵ Vgl. *Sth* III, 77, 1, ad.2; vgl. IV *Sent.* D.12, q.1., a.1; *Qq* IX, q.3., a. un., ad 2.; vgl. Imbach 1996: 259.

so dass die *wunderbare Weise* (*per modum miraculose*), auf die die Akzidentien im Sakrament ohne Subjekt gegeben sind, als Ausdruck der unmittelbaren Dependenz alles kreatürlichen Seienden vom göttlichen Schöpfung- und Erhaltungsakt gedeutet werden kann.⁴⁶⁶

Durch die Betonung der Seinsabhängigkeit der Akzidentien von der göttlichen *conservatio* tritt so der Inhärenzaspekt gegenüber kreatürlichen Supposita zugunsten einer von diesem Inhärenzverhältnis unabhängigen, ontischen Dependenz der Akzidentien von einer umfassenden substantiellen *Ursache*, eben der *causa prima*, in den Hintergrund, wodurch die Annahme, das Sein von Akzidentien impliziere notwendig die Substanzinhärenz, aufgehoben wird. Thomas erläutert hier, dass die Definition des akzidentellen Seins als *inesse* zunächst im Sinne einer *definitio per additionem* zu verstehen ist, innerhalb derer in die Definition ein Merkmal aufgenommen wird, das nicht zur *essentia* des Definierten gehört, so dass das *inesse* nicht als definatorisches Wesensmerkmal des Akzidents im jenem eigentlichen Sinne zu verstehen ist, den wir in der *essentia* oder *quiditas* vor uns haben. Die auf ontischer Dependenz beziehungsweise Inhärenz fußenden Definitionen von Substanzen und Akzidentien⁴⁶⁷ können so als bloße Umschreibung (*circumlocutio*) der eigentlichen Definitionen gedeutet werden, innerhalb derer die göttliche Erhaltung, die die Akzidentien auch nach der Konsekration so fortbestehen lässt, als ob sie noch der Brot- beziehungsweise Weinsubstanz inhärierten, als allgemeiner gefasste Dependenzform innerhalb der ontischen Abhängigkeit des Kreatürlichen von seiner schöpferischen Erstursache an die Stelle der Anbindung an kreatürliche substantielle Seiende tritt. Der eucharistische Zustand der Erscheinungsweisen von Brot und Wein nach der Konsekration ist daher der eines subjektfreien Seins der Quantität, deren Modifikationen wir wahrnehmen: [*accidentia*] *sint sine subjecto. Tamen per modum praedictum: ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat, et ipsa aliis accidentibus praebeat subjectum*⁴⁶⁸ Der Sentenzenkommentar spricht davon, dass *accidentia sunt in dimensionibus sicut in subiecto*,⁴⁶⁹ und die theologische Summe erläutert: *necesse est dicere accidentia ... quae remanent in hoc sacramento esse sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente*.⁴⁷⁰

Das eucharistische Sakrament, so Thomas' Überzeugung, enthält dabei den wahren Leib Christi, das heißt den numerisch identischen Leib, der von Maria geboren wurde,⁴⁷¹ und der tatsächlich *sakramental gegenwärtig* ist. Diese *sakramentale* Seinsweise unterscheidet sich grundlegend vom *lokalen* Gegebensein natürlicher Seinsvollzüge. *Auf natürliche Weise* an einem Ort

⁴⁶⁶ *Quaestiones Quodlibetales, Quodlibetum Nonum*, q.3, a. un., 183. = Thomas 1956: 183a.

⁴⁶⁷ *Substantia est quod per se est; ... Accidens est quod est in alio.*

⁴⁶⁸ ScG: 4016

⁴⁶⁹ IV *Sent.*, d.12, q.1, art.1, n. 46; vgl. Imbach 1996: 316f.

⁴⁷⁰ *Sth* III, 77, 2.; vgl. Imbach 1996: 317.

⁴⁷¹ ... *sub sacramento altaris continetur verum corpus Christi, quod de virgine traxit*; SsS: 4, 10, 1, 1; 15163.

zu sein bedeutet, dass die Dimensionen eines Körpers, das heißt seine Ausdehnungsgrenzen, mit den Grenzen eben des Ortes zusammenfallen, an dem sich der Körper befindet.⁴⁷² Nach dieser Definition befindet sich der Leib räumlich nur im Himmel,⁴⁷³ weil er nach seiner Auferstehung dort zur Rechten des Vaters sitzt und eine räumliche Bewegung Christi von dort zu jedem Altar, auf dem das Eucharistiesakrament zelebriert wird, auszuschließen ist. Sofern jedoch die Raumgrenzen des Brotes, das durch die eucharistische Konsekration in den Leib transsubstantiiert wird, aufgrund des Weiterbestehens der Erscheinungsweisen dieses Brotes auch nach der Transsubstantiation bestehen bleiben, weil es ausschließlich die *Substanz* des Brotes ist, die zur Substanz des Leibes wird, nichts anderes aber gewandelt wird,⁴⁷⁴ kann davon gesprochen werden, dass sich der Leib innerhalb des Sakramentes *an eben der Stelle* befindet, an der sich die Erscheinungsweisen des Brotes befinden, und unter denen der Leib nach der und durch die Konsekration auf das Brot folgt. Die dimensionalen Raumgrenzen stehen für den Aristoteliker Thomas wie erwähnt in attributivem Dependenzverhältnis zur ersten nachsubstantialen Kategorie, der Quantität, und sind also mit der Substanz selbst nicht identisch, so dass im Falle der Transsubstantiation unter einer dimensionen Raumgrenze nur die ontisch an die Quantität geknüpften Erscheinungsweisen in einem natürlichen Sinne *räumlich auf dem Altar* gegeben sind. Der Leib tritt daher zwar nicht aus den ihm zukommenden Raumgrenzen, die er im Himmel einnimmt, wo er unausgesetzt zur Rechten des Vaters sitzt, heraus, ist aber da sakramental substantiell gegenwärtig, wo sich auch nach der Wandlung die Erscheinungsweise des Brotes befindet.⁴⁷⁵ Er besitzt daher auch keinen ontischen Bezug zu den Erscheinungsweisen des Brotes, der mit dem natürlichen Bezug einer Substanz zu ihrer Erscheinungsweise vergleichbar wäre, weil dieser Bezug ein Bezug zu den Modifikationen der Quantität wäre, als deren Qualitäten die wahrnehmbare Gestalt und die übrigen sinnlichen Qualitäten der Erscheinungsweisen anzusehen sind, im Falle der transsubstantierenden

⁴⁷² SsS: 4,10,1,1, ad 5; 15168.

⁴⁷³ SsS: ibd.

⁴⁷⁴ SsS: 4, 10, 1, 2, 3; 15200.

⁴⁷⁵ *Ad quintum dicendum, quod nullum corpus comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus quantitatis; et ideo ibi corpus est aliquod ut in loco, ubi commensurantur dimensiones ejus dimensionibus loci; et secundum hoc corpus Christi non est nisi in uno loco tantum, scilicet in caelo. Sed quia conversa est in corpus Christi substantia panis, qui prius erat in hoc loco determinate mediantibus dimensionibus suis, quae manent transsubstantiatione facta; ideo manet locus, non quidem immediate habens ordinem ad corpus Christi secundum proprias dimensiones, sed secundum dimensiones panis remanentes, sub quibus succedit corpus Christi substantiae panis; et ideo non est hic ut in loco, per se loquendo, sed ut in sacramento, non solum significante, sed continente ipsum ex vi conversionis factae. Et sic patet quod corpus Christi non est extra terminos loci sui secundum quod ei competit esse alicubi intus vel extra ex dimensionibus propriis, quod est per se alicubi esse intus vel extra; sed est extra terminos loci quasi per accidens, secundum quod competit ei esse alicubi ratione illarum dimensionum quae remanent ex illo corpore quod conversum est in corpus Christi.* SsS 4, 10, 1,1, ad 5; 15168.

Wandlung ein solcher Bezug aber eben nicht mehr vorliegt.⁴⁷⁶ Daher ist es zulässig zu sagen, der Leib befinde sich an *mehreren* Orten, sofern er *sub pluribus speciebus* enthalten ist⁴⁷⁷, weil er sich, genau genommen, an *keinem* irdischen Ort *in natürlichem Sinne* aufhält.

Anzunehmen, dass der Leib in der ganzen Hostie ganz und unter jedem ihrer Teile vollständig gegenwärtig zu sein hat, was zu den Annahmen des katholischen Bekenntnisses gehört, und was in den Formulierungen des Tridentinum ebenso zentralen Raum einnehmen wird wie in einigen der anti-cartesischen Polemiken des 17. Jahrhunderts, bedeutet davon auszugehen, dass er unter den Erscheinungsweisen des Brotes *absolute* enthalten sein muss,⁴⁷⁸ das heißt auf eine Seinsweise, die nicht der Quantität als erstem nachsubstantiellen Prädikament zuzukommen vermag, sondern nur der Substanz selbst, sofern und nachdem sie durch die Konsekration substantialiter gewandelt wurde. Hierdurch ist es möglich anzunehmen, dass auch nach der Brechung der Hostie nicht der Leib als ganzer zerbrochen wird, sondern unter jedem Teil der Erscheinungsweise des Brotes der ganze Leib *absolute* und unversehrt in seiner sakramentalen Seinsweise *substantialiter* gegenwärtig ist, so dass die Brechung, die sich auf die Quantität der Erscheinungsweise des Brotes bezieht, nicht aber auf die Leibsubstanz, mit der sie nicht identisch ist, innerhalb eines numerischen Vollzugs des Altarsakramentes eben dieselbe Situation herbeiführt, die bei simultanem Vollzug des Sakramentes auf mehreren Altären besteht: nämlich dass der Leib unter allen Erscheinungsweisen des Brotes gegenwärtig ist, ohne im eigentlichen Sinne *dort* sein zu müssen, und ohne seinen eigentlichen Platz *zur Rechten des Vaters* aufzugeben.

Zu den Folgen dieser Eucharistielehre gehören Annahmen, die im theologischen ‚Tagesgeschäft‘ durchaus Relevanz besitzen. So wird die Auffassung, dass die sinnlich wahrnehmbaren Attribute von Brot- und Weinsubstanzen, die durch deren Wandlung ihre Bindung an ihre suppositalen Träger verlieren, ihre physiologischen Eigenschaften behalten (beispielsweise die Fähigkeit, Trunkenheit hervorzurufen) besonders für die Frage nach missbräuchlichem Umgang mit konsekrierten Altargaben bedeutsam. Sofern der Verlust der Bindung der Brot- und Weinattribute, die ja als Modifikationen der Quantität als erstem nachsubstantiellem Prädikament verstanden werden, nicht durch eine Bindung an die Leib- und Blutsubstanzen ersetzt wird, sondern die Attribute im Rahmen der allgemeinen Erhaltungstätigkeit der göttlichen *conservatio* ohne Trägersubstanzen im Sein erhalten werden, ist es möglich, den Verzehr der Brot- und Weinspezies sowie jede Art des sonstigen Umgangs mit ihnen von den Leib- und Blutsubstanzen abzukoppeln.

⁴⁷⁶ *corpus Christi non habet ordinem ad species sub quibus continetur mediante quantitate, sed e converso*; SsS: 4, 10, 1, 3; 15231.

⁴⁷⁷ SsS: 4, 10, 1, 3, 1, ad 1; 15232.

⁴⁷⁸ *Corpus ... Christi continetur absolute sub speciebus*; SsS: 15240] *Super Sent., lib. 4 d. 10 q. 1 a. 3 qc. 3 co.*

5.2.3 *fides und ratio? Transsubstantiation und Thomas' partielles Identitätssystem von Philosophie und Theologie*

Wie Flasch richtig anmerkt, verlässt eine Theologie, die auf die Überprüfung ihrer Überzeugungen, Standpunkte und Lehrgehalte durch philosophische Rationalität verzichtet, die wissenschaftliche Kommunikationsgemeinschaft, in deren Raum allein ein sinnvolles Gespräch von Vertretern ebenso unterschiedlicher wissenschaftlicher Fachbereiche wie unterschiedlicher Weltanschauungen möglich ist.⁴⁷⁹ Dabei sind es, wie von philosophiehistorischer Seite hinzuzufügen ist, die Rationalitätsstandards der jeweiligen Zeit, deren Einhaltung je darüber entscheidet, ob ich zur Kommunikationsgemeinschaft eben dieser Zeit zugehörig bin oder nicht.

Die Abendmahlslehre, die Thomas auf der Basis der Festlegungen des Vierten Laterankonzils und unter Verwendung der aristotelischen Substanztheorie entwirft, beschreibt ein klassisches und paradigmatisches Beispiel für die konstitutive Verknüpfung philosophischer und *offenbarungstheologischer* Fragestellungen, wie sie eine der Signaturen des thomasischen Denkens ausmacht. Thomas gehört nicht zu den Autoren, die Philosophie und Theologie als schlichtweg identisch sehen⁴⁸⁰, sondern nimmt zwischen ihnen, als den komplementären Aspekten menschlicher Denkleistung, eine Differenzierung an, die sich in der von Physik und Metaphysik widerspiegelt⁴⁸¹, und die J. Ratzinger als partielles Identitätssystem klassifiziert.⁴⁸²

Im Rahmen der Definition theologischer und nicht-theologischer – das bedeutet philosophischer – Rationalitätsstandards und der wechselseitigen Abgrenzung beider voneinander, differenziert Thomas zwischen natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisquellen, die sich nicht grundsätzlich ausschließen, sondern in einem Verhältnis der teilweisen Überschneidung zueinander stehen, und deren jeweilige Verlässlichkeit sich aus den spezifischen Eigenarten ihres jeweiligen Erkenntnisgrundes herleiten.

Grundsätzlich ist die thomasische Position derjenigen seines Lehrers Albert verwandt, der ein *doppeltes Wissen* annimmt, das bedeutet zwei Arten der Erkenntnis, deren eine Gegenstand von Vernunftkenntnis ist und durch Forschung und Lehre erworben werden kann, und deren andere dasjenige betrifft, das die Fähigkeiten der natürlichen Vernunft übersteigt, ohne dass beide in Konflikt miteinander geraten.⁴⁸³ Albert spricht hier davon, dass eine der-

⁴⁷⁹ Vgl. Flasch 2002.

⁴⁸⁰ Beierwaltes nennt als Vertreter dieser Identitätsannahme Eriugena, Eckhart und Cusanus; vgl. Wieland 2005.

⁴⁸¹ Vgl. ebd.

⁴⁸² Ratzinger 2004: 33.

⁴⁸³ Vgl. Albertus Magnus, *Super Dion. De div. Nom.*, c.3, Ed. Colon. 37/1, 104, 79–85; zitiert nach Lehmann 2006: 8.

artige Erkenntnis von einer höheren Natur durch geschenkte Teilhabe an deren Lichtfülle entgegengenommen werden müsse.⁴⁸⁴

Thomas fasst unter dem Begriff der *physica* all jene Wissenschaftsdisziplinen zusammen, die sich auf die natürlichen Erkenntnisvermögen stützen⁴⁸⁵ und mit der natürlichen Vernunft operieren (*quae ratione humana investigantur*⁴⁸⁶). Die hierzu gehörende *theologia naturalis*, die als Metaphysik seit Aristoteles Teil der philosophischen Disziplinen ist, unterscheidet er von der *sacra doctrina* im Sinne einer *offenbarungsgestützten* Theologie,⁴⁸⁷ die *secundum revelationem divinam* operiert⁴⁸⁸ und Heilsfunktionen erfüllt,⁴⁸⁹ die der natürlichen Theologie aufgrund der Irrtumsanfälligkeit menschlicher Erkenntnis nicht vollständig überantwortet werden können.⁴⁹⁰ Im *Prooemium* seines Kommentars zur aristotelischen *Metaphysik* setzt er die Begriffe der *prima philosophia*, der *metaphysica* und der *theologia sive scientia divina* gleich,⁴⁹¹ unterscheidet dabei aber die *scientia divina* von der *scientia sacra* und definiert sie damit als *natürliche* Theologie, die der auf Offenbarung fußenden Gotteslehre gegenübersteht⁴⁹² und, so urteilt Heidegger, damit jene Rolle einer *scientia regulatrix* übernimmt, die als höchste natürliche Erkenntnis den übrigen natürlichen Erkenntnisdisziplinen regulativ vorgeordnet ist.⁴⁹³ Metaphysische Erkenntnis ist daher die *scientia maxime intellectualis*, welche die allgemeinsten Beschaffenheiten der Dinge enthält, also die kategorialen und transzendentalen Beschaffenheiten (Thomas spricht unter anderem von *transphysica*⁴⁹⁴) des Seienden (wie beispielsweise *ens, unum, multa, potentia* und *actus* und dergleichen⁴⁹⁵). Heidegger urteilt hierüber, dass im thomasischen System *Metaphysik* letztlich mit der *Ersten Philosophie und Theologie* gleichbedeutend ist, aber die spezifische Bedeutung von *Metaphysik* durch Thomas in dem Sinne interpretiert wird, wonach *Metaphysik* mit dem erst später gebildeten Ausdruck der *Ontologie* gleichbedeutend ist.⁴⁹⁶ (Während Suarez den *Metaphysik*-Begriff zwar noch in der Weise versteht,

⁴⁸⁴ Ebd.

⁴⁸⁵ Vgl. Thomas, *Sth*: PI., q.1, a.1, p.2b.; vgl. hierzu auch den Kommentar von Domingo Bañes, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, PI, q.1, a.1, *Commentarium*, Bañes 1558: 9b.

⁴⁸⁶ Thomas, a. a. O.

⁴⁸⁷ Vgl. a. a. O.: p.3a.

⁴⁸⁸ A. a. O.: p.2b.

⁴⁸⁹ Vgl. ebd. sowie a.2, p.3b.

⁴⁹⁰ Vgl. a. a. O.: a.1, p.3a.

⁴⁹¹ Vgl. Thomas: *In Libr. Met., Prooemium*.

⁴⁹² Vgl. Heidegger 1989: 70.

⁴⁹³ Vgl. a. a. O.: 70f.

⁴⁹⁴ Vgl. a. a. O.: 73.

⁴⁹⁵ Thomas: *In Met.* 245.

⁴⁹⁶ Heidegger: 1989: 73.

dass die *varia metaphysicae nomina* gleichermaßen die *sapientia*, *prudentia*, *prima philosophia* und *naturalis theologia* umfassen,⁴⁹⁷ verleiht er ihr zugleich einen gegenüber der thomasischen Verwendung stärkere Nähe zur Offenbarungstheologie.⁴⁹⁸)

Gegenüber der natürlichen Theologie versteht sich die Offenbarungstheologie in Thomas' Denken daher als ergänzende und korrektive Instanz, zu deren Aufgaben es sowohl gehört jene Themenfelder zu behandeln, die die natürliche Erkenntnis kraft übersteigen,⁴⁹⁹ als auch eine grundlegende Überprüfung offenbarungsunabhängiger philosophischer Positionen vorzunehmen,⁵⁰⁰ sofern sie theologisch relevante Fragen berühren.

Das Verhältnis, in dem der philosophische und der offenbarungstheologische Diskurs in Thomas' System zueinander stehen, ist so Ausdruck allgemeiner epistemologischer Annahmen, wie sie für ihn insbesondere in der Auseinandersetzung mit der aristotelischen Wissenschaftsauffassung von Bedeutung sind. Die aristotelischen Differenzierungen zwischen apodeiktischem und dialektischem Wissen beziehungsweise Wissensanspruch übernimmt Thomas im Rahmen seiner Aristoteles-Rezeption, deutet sie aber als dasjenige Verhältnis um, in dem die geoffenbarte und die auf natürlichem Wege erworbene Wahrheit zueinander stehen. Während in der aristotelischen Wissenschaftslehre das in der *theoria* beheimatete Streben nach apodeiktischer Gewissheit, die im Bereich der mathematischen Disziplinen erreichbar ist, und die pragmatische Beschränkung auf dialektische Argumentationsgänge, die mit dem Verzicht auf die endgültige Verifikation nicht-mathematischer Propositionen einhergeht, einander als Ausdruck divergierender Erkenntnisinteressen gegenüberstehen, erscheint bei Thomas die nur optionale, wahrscheinliche Annahme im Bereich der Wissenschaft primär als Gegenbegriff zur Offenbarung als derjenigen Instanz, die oberster Garant für propositionale *certitudo* und Basis existentieller Glückseligkeit gleichermaßen ist und damit den aristotelischen Rahmen einer epistemologischen Erörterung um Themata erweitert, die sich dem Zugriff einer ausschließlich auf natürliche Erkenntnis basierenden Philosophie entziehen, weil durch die Berufung auf die sich unmittelbar von der *veritas subsistens* herleitende Offenbarung der Bereich der natürlichen Erkenntnis in seiner existentiellen Bedeutung signifikant eingeschränkt wird. Dass dies für Thomas keine systematischen Schwierigkeiten mit sich bringt und auch keine merkliche negative Konnotation derjenigen Wissensbereiche, die nur dialektische Plausibilität besitzen und damit optional bleiben, während das Geoffenbarte sowohl epistemische *certitudo* als auch Heilsgewissheit verheißt, liegt vermutlich nicht zuletzt am Fehlen einer Hinordnung vorneuzeitlicher, scholastischer Philosophien auf eine technologische Verwertbarkeit, wie sie

⁴⁹⁷ Suarez 1856: 1ff.

⁴⁹⁸ Vgl. Heidegger 1983: 80

⁴⁹⁹ Vgl. ebd.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd.

bei Descartes und einigen seiner Zeitgenossen beobachtet werden kann. Philosophie, die als kontemplatives Verfahren stets auch Themen der Theologie – zumindest der natürlichen Spielart dieser Disziplin – transportiert, kann die Rolle einer Auslegung der Schöpfung spielen, die sich zwar an dem Kriterium ihrer Vereinbarkeit mit den Aussagen der Offenbarung messen lassen muss, darüber hinaus aber das Wissen um die eigene Begrenztheit mit dem Verweis auf die Überzeugung von der Aufhebung dieser Begrenztheit nach dem Tode verbindet, wie sie im *Ersten Korintherbrief* thematisiert wird.⁵⁰¹

5.2.4 Zusammenfassung

Zu den Funktionen, die Thomas' Modell zu erfüllen hat, gehört es unter anderem, die Diskrepanz zu erklären und aufzulösen, die zwischen dem empirischen Befund des unveränderten Verweilens der Erscheinungsweisen (*species*) von Brot und Wein auf dem Altar auch nach der Konsekration einerseits und der ausschließlich auf offenbarungstheologischen Argumenten fußenden Annahme ihrer Verwandlung andererseits besteht. Thomas erörtert hierzu zunächst einige alternative Erklärungsoptionen, die er verwirft, sowie mögliche Einwände gegen die von ihm selbst vertretene Position. Diese Erörterung, die ich in Ansätzen wiedergegeben habe, orientiert sich an der für Thomas typischen Architektonik der *Quaestio*, die zunächst die zu behandelnde Frage exponiert und divergierende Antwortvarianten⁵⁰² einander gegenüberstellt um sie zu widerlegen und so im Für und Wider optionaler Meinungen durch Ausschluss jener Auffassungen, die unmöglich oder zumindest unplausibel sind, zur Darlegung seiner eigenen Position zu gelangen.⁵⁰³ Diese eigene Position stellt sich nach dem Referat der Fachdiskussion zwischen Philosophen beziehungsweise Theologen unterschiedlicher Schulzugehörigkeit nicht als weitere Deutungsalternative dar, sondern aufgrund der ausschließenden Wirkung der als *enumeratio completa* gestalteten Diskussion als einzig und zwingend übrig bleibende Lösung.

Die verschiedenen Texte, innerhalb derer Thomas sein Eucharistiemodell entfaltet, weisen zwar offenbar keine signifikanten inhaltlichen Differenzen in der Beschreibung des eigentlichen eucharistischen Vorgangs und seiner Einbettung in das aristotelisch inspirierte Substanzmodell auf; sie unterscheiden sich aber vor allem in den jeweils referierten Gegenpositionen, die als Einwände gegen die Annahme einer wirklichen und substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes angeführt werden und diese als unmöglich klassifizieren. Sie verweisen auf

⁵⁰¹ Vgl. 1 Kor. 13.

⁵⁰² Vgl. Weisheipl 1980: 155.

⁵⁰³ Vgl. Metz 1998.

Unstimmigkeiten und Schwierigkeiten (*difficultates*), die entstehen, sobald wir eine reale und substantielle Gegenwart Christi im eucharistischen Sakrament nicht in jenem Sinne deuten, den Thomas selbst nahelegt und der mit dem Transsubstantiationsgedanken operiert, sondern auf alternative Vorstellungen zurückgreifen, uns aber – so ist mit Blick auf die cartesische Neumodellierung des Eucharistiegedankens durch Descartes hinzuzufügen – dennoch in einem aristotelischen Bezugsrahmen bewegen: Thomas greift bei seiner modifiziert-aristotelischen Deutung auf einen zentralen Gedanken zu, der im Kern bereits bei seinem Lehrer Albert ausgeführt wird, und der auch von diesem bereits im Kontext einer weiter geführten Diskussion übernommen werden dürfte:⁵⁰⁴ die Zurechnung der Akzidentien zur Quantität, deren Sonderstatus bei Aristoteles selbst nur durch die exponierte Stellung der ersten nachsubstantiellen Kategorie nahegelegt wird, ohne dass eine Realunterscheidbarkeit von der Substanz konstatiert würde.

Das im Lateranense definierte philosophische Modell der Transsubstantiation, dessen sich Thomas in seiner Abendmahlslehre bedient, fungiert dabei sowohl als Weg zur Lösung logischer Schwierigkeiten bei der Erklärung einer unsichtbar bleibenden Verwandlung, als auch als Instrument der erläuternden Illustration eines Glaubensmysteriums in der Sprache der Wissenschaft der Zeit. Damit erfüllt es eine Doppelfunktion, die für Thomas' Verständnis der Rolle philosophischen Denkens im Kontext theologischer Fragestellungen charakteristisch ist: Zum einen dient es dem Nachweis der Vernunfthaftigkeit eines Vorgangs, der ausschließlich Gegenstand von Glaubensüberzeugungen ist und für dessen Annahme nur offenbarungstheologische Gründe sprechen, und zum anderen der nachdenkenden Erhellung und modellhaften Beschreibung des Geglaubten mittels natürlicher Rationalität.⁵⁰⁵ Als solches ist es aber stets auf die vorgängige Glaubensannahme angewiesen, die sich seinem urteilenden Zugriff entzieht.

Indem zunächst Probleme und Unstimmigkeiten derjenigen Beschreibungsversuche, die nicht auf dem Modell einer Transsubstantiation basieren beziehungsweise nicht mit dem aristotelischen Substanzmodell operieren, gezeigt werden und anschließend vorgeführt wird, dass (nur) ein auf den transsubstantiationstheoretischen Festlegungen des Lateranense fußendes Eucharistiemodell unproblematisch und widerspruchsfrei möglich ist, wird eine der zentralen Aufgaben einer philosophischen Befassung mit der Eucharistie bei Thomas überhaupt erfüllt:

⁵⁰⁴ Vgl. Jorissen 2002: 12f.

⁵⁰⁵ R. Specht weist auf den Sonderstatus der Eucharistie als Gegenstand wissenschaftlicher Beschreibung hin, den *das Mittelalter ... in einer philosophisch eher unreflektierten Gestalt empfängt, während die Denkschwierigkeiten der Christologie und der Dreifaltigkeitslehre schon seit der Spätantike mit einem reichen Instrumentarium philosophischer Schulbegriffe behandelt werden. ... Das Abendmahl scheint also verhältnismäßig lange als ein Mysterium besonderer Art betrachtet worden zu sein, mit dem man lebte und dem man sich theoretisch nur mit besonderer Behutsamkeit ... näherte.* Specht 1972: 74f.

der Nachweis der Möglichkeit, die für sich genommen widersprüchlich erscheinende Annahme, im Moment der Konsekration von Brot und Wein würden unter Beibehaltung ihrer Erscheinungsweisen diese zu Leib und Blut, widerspruchsfrei vertreten zu können, ohne deshalb den Rahmen rational nachvollziehbaren Sprechens verlassen zu müssen. Anders ausgedrückt: Das philosophische Modell kann, so Thomas' Überzeugung, zeigen, dass es nicht absurd sein muss anzunehmen, durch die Konsekrationsworte im Verlauf der Messfeier würden Dinge zu anderen Dingen ohne ihre Erscheinungsweisen zu verändern.

Die Faktizität des angenommenen Vorgangs selbst steht indes durch den Nachweis der widerspruchsfreien Denkbarekeit eines Transsubstantiationsvorgangs nicht zur (philosophischen) Debatte; eben weil auch Thomas selbstverständlich davon ausgeht, dass Philosophie keinen Beweis dafür liefern kann, dass durch die Konsekration überhaupt irgend etwas *realiter* geschieht. Nur unter der Voraussetzung der sich jeder außerhalb von Offenbarungsgelalten liegenden Form der Begründung entziehenden Annahme, *dass* etwas geschieht, nämlich die eucharistische Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut, kann ein philosophisches Modell zeigen, ob und wie dieses Geschehen widerspruchsfrei gedacht werden kann, und auf welche Weise eine Gegenwart von Leib und Blut zu verstehen ist. Das Modell selbst ist philosophischer Natur, sofern es einen Begriff der Substanz verhandelt, der aus dem paganen und theoretischen Kontext der aristotelischen Metaphysik entstanden ist, die keinerlei Berührungspunkte mit den Offenbarungen der abrahamitischen Theismen aufweist. Zugleich ist es jedoch niemals *nur* philosophisch im Sinne einer vollständigen Disparatheit gegenüber theologischen Gehalten, eben weil der zu beschreibende Vorgang, also der Substanzwandel im Moment der eucharistischen Konsekration, selbst niemals Gegenstand eines philosophischen Beweises sein kann. Dass die *Annahme* der Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut, die unserer sinnlichen Anschauung entzogen ist, sich nicht philosophisch belegen lässt und ein Glaubensakt bleibt, der keiner philosophischen Fundierung zugänglich ist – und, gemäß dem oben Gesagten, ihrer auch nicht bedarf –, und dass die beschreibende *Erklärung* dessen, was Gegenstand der Glaubensannahme ist, im Gewand philosophischer Systeme stattfindet, in denen theologische Gehalte ihre rationale Gestalt finden, ohne dass sie ihnen gegenüber damit eine Aufsichtsfunktion erfüllen würden, macht die Besonderheit der Eucharistiethematik aus. Nicht, weil sie der einzige Gegenstand wäre, an dem theologische Gehalte ihrer philosophischen Formulierung bedürfen, sondern weil sich dieses Wechselverhältnis von theologischem und philosophischem Denken an ihr auf besonders offenkundige Weise erkennen lässt.

Die Einkleidung von Glaubensannahmen in das rationale Gewand der Philosophie hat dabei primär nachzuweisen, dass das Geglaubte der natürlichen Rationalität nicht zuwiderläuft – auch wenn es sie übersteigt. Zu zeigen, dass man zumindest ansatzweise in der Lage ist zu verstehen, was man glauben soll, setzt voraus, dass der Glaubensinhalt sich in der Sprache der

natürlichen Wissenschaft explizieren lässt, was im Falle widervernünftiger Annahmen nicht möglich wäre.⁵⁰⁶

Die im Tridentinum im Anschluss an das Lateranense festgelegte Auffassung vom eigentlichen Transsubstantiationsvorgang ist so im wesentlichen ein Gegenstand *philosophischer* Erörterungen, oder, anders gesagt, ein Gegenstand jenes philosophischen Zugangs zu Glaubensgegenständen, der diese in das Gewand natürlicher Rationalität kleidet, und der seinen Rahmen in einer Substanzmetaphysik findet, die selbst nicht Gegenstand von Offenbarung ist, sondern eins der Kernthemen der Philosophie ausmacht. Von besonderem Interesse bei der thomasischen Transsubstantiationslehre ist dabei jedoch der Umstand, dass dem Aquinaten zu zeigen gelingt, dass die eucharistische Transsubstantiation nicht nur grundsätzlich mit philosophischen Modellen beschreibbar, sondern dass sie sogar und insbesondere der Beschreibung durch eine pagane, antike Philosophie, eben der des Aristoteles, zugänglich ist. Der Nachweis der wirklichen und vollständigen Kompatibilität des aristotelischen Substanzdenkens mit dem geoffenbarten sakramentalen Wunder bringt indes nicht nur den Beleg der Möglichkeit einer Übersetzung des Glaubensgehaltes in die Sprache der offenbarungsfreien Metaphysik überhaupt mit sich, sondern, in Umkehrung dieser Figur, insbesondere eben auch die Auszeichnung jener vorchristlichen Metaphysik als Interpretationsfolie, die noch nichts vom Glauben der geoffenbarten Schrift weiß und sich gerade deshalb besonders als Hintergrund zu deren Auslegung im Paradigma natürlichen Denkens empfiehlt.

In der Notwendigkeit, philosophische Modelle zur Beschreibung des in Mysterien geglaubten Vorgangs heranzuziehen, sowie in der Einsicht in die Relativität der Gültigkeit dieser Modelle, die stets Ausdruck des wissenschaftlichen Selbstverständnisses ihrer Zeit sind, dokumentieren sich divergierende Aspekte jenes engen Verhältnisses, das zwischen *fides* und *ratio* herrscht. Das Selbstverständnis Thomas von Aquins beinhaltet diesbezüglich die Überzeugung, dass die Glaubensgegenstände niemals gegen die natürliche Vernunft verstoßen können; und die Beschreibung des Vorgangs der Eucharistie in der Terminologie eines paganen, vorchristlichen Metaphysikers zeigt, dass die für sich genommen zunächst schwer nachvollziehbare Annahme einer Verwandlung von Brot und Wein zu Leib und Blut unter Beibehaltung der sinnlich wahrnehmbaren Brot- und Weineigenschaften nicht widervernünftig und absurd ist, sondern sich sogar in der Sprache einer vollständig offenbarungsunabhängigen Philosophie modellhaft darstellen lässt. Dabei ist von entscheidender Bedeutung sowohl für die philosophisch-theologische Verortung der Eucharistiefrage, als auch für das Verhältnis von Theologie und Philosophie insgesamt, dass zwischen beiden Zugangsarten, der theologischen und

⁵⁰⁶ Zum Vorwurf der Widervernünftigkeit insbesondere der Annahme einer eucharistischen Wandlung innerhalb des sogenannten Zweiten Abendmahlsstreits im 11. Jahrhundert vgl. Flasch 1986: 189. Vgl. Scheib 2008: 15 [11].

der philosophischen, ein Verhältnis gegenseitiger Ergänzung und wechselseitiger Konstitution herrscht, innerhalb dessen die Gegenstände der Theologie der Sprache der Philosophie als ihres Ausdrucksinstrumentes bedürfen, während der philosophische Diskurs seine Grenzen am Bekenntnis zum Mysterium auslotet, zu dessen Wesen die rationale Undurchdringbarkeit gehört. In Anlehnung an eine Formulierung Kants bleibt so in Thomas' Denken die bloße Glaubensannahme ohne ihre philosophisch-rationale Durchleuchtung ebenso blind, wie das bloße metaphysische Modell ohne seine theologische Dimension leer bleibt.

Wenn sich also Thomas' Erörterung als Übersetzung des theologischen Glaubensgegenstandes in die Terminologie der aristotelischen Metaphysik versteht, ohne eine vollständige Erklärbarkeit des Vorgangs durch diese Übersetzung zu behaupten, dann bleibt der Charakter des *mysterium* auf diese Weise unangetastet. Was das Modell zu zeigen vermag, ist, dass der für die natürliche Vernunft zunächst eher überraschende Befund eines Substanzwandels unter Beibehaltung der akzidentellen Eigenschaften auf der Höhe der paganen Metaphysik des Aristoteles widerspruchsfrei dargestellt werden kann. Freilich nur unter jener Voraussetzung, die sich einem vollständigen philosophischen Zugang entzieht: Die Wandlung von Substanzen, deren Eigenschaften erhalten bleiben, ist vor dem noch näher zu erläuternden Hintergrund der aristotelischen Metaphysik eine Umkehrung natürlicher Vorgänge. Als solche kann sie als Wunder gewertet werden. Aufgrund des streng geregelten Ablaufs, dem der Vollzug der eucharistischen Wandlung zu folgen hat, entspricht die Einsetzung des Altarsakraments der Einsetzung eines *ordinierten* Wunders, das heißt eines Wunders, das von Gott selbst anlässlich des Vollzugs des Konsekrationsaktes durch den Priester bewirkt wird, dem entsprechend die Rolle einer instrumentellen Ursache (*causa instrumentalis*) zukommt, einer Ursache also, die nicht in der Lage ist, selbsttätig eine Wirkung hervorzurufen, sondern zwischen dem eigentlich Bewirkenden, Gott, und der Wirkung, dem Substanzwandel, zwischengeschaltet wird. Würde eine solche Ordination und indirekte, instrumentale Kausalität nicht vorliegen, würde also der Konsekrationsakt selbst nicht nur den *Anlass* für Gott darstellen, im Altarsakrament gegenwärtig zu sein, sondern würde er für sich bereits hinreichen, die Wandlung des Brotes zum Leib zu vollziehen, wäre der die eucharistische Konsekration vollziehende Priester in der Lage, eigentätig Wunder zu bewirken, nämlich eben die Transsubstantiation von Brot und Wein in Leib und Blut, so dass der eucharistische Akt magischen Charakter annähme. Als Wunder setzt der Vorgang der Eucharistie daher die Mitwirkung beziehungsweise die Alleintätigkeit Gottes voraus, und zwar eines Gottes, wie er im Theismus gedacht wird. Diese Voraussetzung verweist auf den Bereich, der über das philosophische Modell hinausgeht und ausschließlich der Theologie angehört; und sie weist zugleich der Metaphysik ihre Rolle als Beschreibungsmodell zu, das seine Grenzen in eben dem findet, was es zu beschreiben sucht.

Thomas' Beschreibungsmodell des eucharistischen Vorgangs, das sich als metaphysisch-spekulative *explicatio* der geoffenbarten Glaubensannahme lesen lässt, dient so unter

anderem dazu, das wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis von Philosophie und Theologie sichtbar zu machen und zu dokumentieren, dass die zentralen Glaubensannahmen des Katholizismus nicht widervernünftig sind. Hierzu muss es unsere Beobachtung der unveränderten Erscheinungsformen von Brot und Wein nach der Konsekration mit dem Sachverhalt einer substantiellen Veränderung harmonisieren, die für uns nicht wahrnehmbar ist und daher den Status des Wunders besitzt. Unter der Voraussetzung, dass wir uns der Glaubensannahme der Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut anschließen, ist dieses Modell so lange philosophisch unproblematisch, solange seine aristotelischen Grundpositionen Gültigkeit besitzen. Und selbst wenn wir keine eucharistische Verwandlung annehmen, bleibt das Modell als peripatetisches Gedankenexperiment gültig, das zeigt, wie eine allfällige Verwandlung innerhalb der aristotelischen Physik im Rahmen des Denkbaren zu verorten wäre.

5.3 Die Frage nach der Zuständigkeit des philosophischen Denkens in theologischen Fragen

Indem die cartesische Neumodellierung des Substanzbegriffs und der auf ihm basierenden Physik zwar auch das auf ihr fußende Eucharistiemodell grundsätzlich in Frage stellt, zugleich aber durch ein alternatives Modell ersetzt, hat sie ebenfalls unmittelbaren Einfluss auf die Integrität der Verbindung von Philosophie und Theologie, und sie dient – trotz der ansonsten säkularen Ausrichtung der cartesischen Philosophie – einer vergleichbaren Funktion des Belegs der Vereinbarkeit von *fides* und *ratio*.

Wie oben ausgeführt, betreffen die konziliaren Festlegungen zur Eucharistie, die zumindest für katholische Theologen verbindlich sind, einerseits die Annahme der Realpräsenz Christi und andererseits den Umstand, dass diese Realpräsenz nicht durch eine Gleichzeitigkeit von Brot und Leib oder ähnliches geschieht, sondern durch eine Transsubstantiation, mittels derer die Brot- und die Weinsubstanz zu Leib- und Bluts substanz werden. Die Ablehnung der Transsubstantiation durch Descartes ist aufgrund des verbindlichen Charakters der einschlägigen Konzilsbeschlüsse bereits problematisch, und sie bildet einen gewichtigen Punkt, an dem sich Widerstand von katholischer Seite gegen die neue Physik nicht vermeiden lässt. Antoine Arnauld, der Verfasser der *Vierten Einwände* gegen Descartes' *Meditationen*, weist als einer der ersten auf diesen Punkt ausdrücklich hin. Descartes selbst vertritt die Auffassung, die Festlegung einer Transsubstantiationsannahme sei aufgrund ihrer Abhängigkeit von einer fehlerhaften Physik selbst fragwürdig, und er gibt wiederholt der Hoffnung Ausdruck, die Einsicht in die Vorzüge seiner eigenen Physik ziehe zugleich die der Unangemessenheit aristotelisch-thomasischen Sprechens über die Eucharistie nach sich.

Der zweite Hauptpunkt der sich auf das Altarsakrament beziehenden anti-cartesischen Polemiken betrifft die Art der Präsenz Christi im Sakrament, die durch die Transsubstantiationsannahme nicht eindeutig bestimmt ist. Hier ist der Jesuit Louis Le Valois als Hauptvertreter der anti-cartesischen Einwände zu nennen, der den konziliaren Festlegungen gleichen Status beimisst wie der Annahme eines eucharistischen Wandlungsvorgangs selbst, das heißt er deutet die Konzilsaussagen als unbezweifelbare und unkorrigierbare Glaubenswahrheiten. Durch diese epistemische Beurteilung entsteht eine Einordnung des für die Transsubstantiationstheorie basalen peripatetischen Substanzmodells, die jede nicht-aristotelische Modulation der rationalen Physik hochproblematisch werden lässt.

Vor allem zeigen seine Überlegungen jedoch, dass sich die pro- und anti-cartesisch geführte Diskussion nicht in der Frage nach den Grundlagen der rationalen Physik und nach den Implikationen des spezifisch cartesianischen Körperbegriffs erschöpft, sondern dass sie zugleich auch grundsätzliche Fragen nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie betrifft. Die Überlegung, ob die Verbindlichkeit der Festlegungen zur Erklärungsweise des eucharistischen Vorgangs nur für Theologen oder grundsätzlich auch für Philosophen als verbindlich gelten sollen, verweist zugleich auf die grundlegendere Frage nach dem Verhältnis philosophischer und theologischer Gültigkeitsstandards sowie nach den Erkenntnisquellen beider Disziplinen überhaupt. Die Eucharistiedebatte des 17. Jahrhunderts dreht sich daher in einem hohem Maße nicht nur um die Diskussion der korrekten Definition körperlicher Substanzen sowie darum, bis zu welchem Punkt die Feststellungen der Konzilien den Status von Glaubenswahrheiten besitzen, sondern sie thematisiert zugleich, ob die Emanzipation der sich ihrer Verbindlichkeit transzendental vergewissernden Vernunft von theologischen Überlegungen gelingt, und ob sie zwingend mit dem Nebeneinander zweier unabhängiger Diskurse einhergeht, die sich inhaltlich widersprechen können.

Die Diskussion, auf die ich mich im folgenden stichprobenartig berufen werde, und die, außer durch Adams zusammenfassende Darstellung bislang noch kaum Gegenstand ausführlicher Untersuchungen war, weist die Fragen nach der Materiedefinition daher nur vordergründig als Hauptthema auf. Tatsächlich behandelt sie, zumindest was Verteidiger Descartes' betrifft, im Kern vielmehr die Möglichkeit, eine ausschließlich rational verfahrenende, natürliche Philosophie zu etablieren, die die Frage nach ihrer Vereinbarkeit mit theologischen Gehalten zu vermeiden sucht. Sie ist so als Versuch der Ablösung der Philosophie vom seit Augustin und Anselm programmatischen *fides quaerens intellectum* zu verstehen und steht damit im Rahmen einer allgemeinen Emanzipation des natürlichen Denkens von seiner engen Verknüpfung mit theologischen Gehalten, die es seit seinen Anfängen begleitet haben.

Die Frage nach der Zuständigkeit des Philosophen für Fragen wie die zum Themenfeld der Eucharistie wird von Descartes in den Erwähnungen des Eucharistieproblems in der Korrespondenz nicht eindeutig beantwortet, auch wenn sie sich aus seinen systematischen Positionen

ergibt. Dieser Befund trifft sowohl auf Descartes selbst als auch auf einige der Autoren zu, die sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts seiner Lehre ganz oder teilweise anschließen. Die Erörterung der Kompatibilität der neuen, unaristotelischen Philosophie mit der katholischen Eucharistieauffassung ist dabei aufgrund ihrer Relevanz für die Transsubstantiationsfrage immer auch eine Auseinandersetzung mit dem durch das Tridentinum als offizielle Kirchenlehre verabschiedeten thomasischen Lösungsvorschlag. Die Debatte, die sich im späten 17. Jahrhundert um diese Frage entspinnt, steht daher zwar auf der Basis einer Auseinandersetzung zwischen divergierenden Substanzmetaphysiken, dreht sich jedoch keineswegs nur um Detailfragen der Substanzmetaphysik. Vielmehr gibt sie Anlass zur erneuten grundsätzlichen Erörterung der Zuständigkeiten von Philosophie und Theologie, wie sie oben bereits angeklungen ist.

Entsprechend prägen die beiden oben genannten Aspekte, die für Descartes' Neugestaltung der Abendmahlslehre charakteristisch sind (auf die ich in Teil III der Studie eingehen werde), auch die Kritik, die ihm entgegenschlägt. Sie betrifft zum einen die Frage nach der Rolle der Quantität, die für den Aristoteliker Thomas erste Eigenschaft der Materie sowie Träger der Akzidentien und nicht mit der Substanz selbst identisch ist, und die innerhalb der cartesischen Gleichsetzung von körperlichem Seiendem und durch Gestalt und Bewegung modifizierter Ausgedehtheit zum Ding selbst erhoben wird. Die Annahme einer ihr zugrundeliegenden, bloßen Substanz zu verwerfen und Substantialität als bloßen Seinsstatus zu klassifizieren, stellt, so kann man Descartes' Position zusammenfassen, die notwendigen Voraussetzungen für die Plausibilität der thomasischen Transsubstantiationsauffassung in Abrede; und wenn Ausdehnung und ausgedehntes Seiendes ein und dieselbe Sache sind, die wir nur rational als unterschiedliche Aspekte eines Einfachen differenzieren, wird die eucharistische Realpräsenz Christi im Altarsakrament nach dem Selbstverständnis Descartes' zwar nicht unmöglich, ist aber nicht mehr als *Transsubstantiationsvorgang* zu beschreiben, sondern als eine an Stoffwechselforgänge erinnernden Unterordnung des eucharistischen Brotes und Weines unter die sie organisierende Seele Christi.

Die im folgenden zu nennenden Positionen, die im Anschluss an die cartesische Umgestaltung der Philosophie und die damit verbundene Neumodellierung des Verhältnisses von natürlicher Erkenntnis und Offenbarungsglaube stehen, werden also insbesondere die wechselseitigen Bezüge von Theologie und Philosophie in Frage stellen und damit eine grundlegende Umgestaltung der diskursiven Einheit von *fides* und *ratio* einleiten, indem sie die systematische Einheit von theologischem Denken und natürlicher Vernunft neu bewerten. Sie führen zu den Rissen, die sich in dem Gefüge zu zeigen beginnen, und die mittlerweile zu jenen Brüchen geworden sind, die eine weitgehende Sprachlosigkeit zwischen den Disziplinen herbeigeführt haben. Eine Sprachlosigkeit indes, die von philosophischer Seite durchaus positiv als Emanzipation vom korrigierenden Einfluss theologischer Autorität zu verstehen

ist und damit einen elementaren Beitrag zum aufklärerischen Erwerb der Autonomie der Disziplin beigetragen hat.

Ich diskutiere diese Aspekte am Beispiel der Eucharistiedebatte, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zwischen Anhängern und Gegnern der cartesischen neuen Physik und Philosophie geführt wird,⁵⁰⁷ und die als Fallstudie nicht nur für die Auswirkungen einer sich vollständig und in systematischem Sinne säkular verstehenden Philosophie auf die Gegenstandsbestimmung der Philosophie selbst fungieren kann, sondern die insbesondere auch die Konsequenzen sichtbar macht, die sich für die diskursive Einheit von theologischem und philosophischem Denken ergeben.

Die Debatte, aus der ich stichprobenartig ausgewählte Autoren nenne und hinsichtlich ihrer Sichtweise auf das Verhältnis von philosophischem und außerphilosophischem Denken untersuche, wird ausgelöst durch den Vorwurf der Inkompatibilität der cartesischen Substanztheorie und rationalen Physik mit Essentialen der thomasischen Metaphysik, die für die im Katholizismus konziliar als verbindlich festgelegte Form der Eucharistieauffassung zentrale Bedeutung besitzt, und die ich oben bereits angesprochen habe.

Die grundsätzliche Ablehnung einer aristotelischen Substanzmetaphysik und der Versuch einer vollständigen Naturalisierung des Wandlungsvorgangs in der Eucharistie beeinträchtigen die Adaptation von Descartes' philosophischem System bereits für sich genommen in vielerlei Hinsicht beträchtlich. Obwohl Descartes im Rahmen seiner sich säkular verstehenden Philosophie nicht nur Kollisionen mit theologischen Themen vermeidet, bemüht er sich immer wieder darum zu zeigen, dass seine eigene Philosophie trotz der grundsätzlichen Trennung von natürlichem und offenbarungstheologischem Denken zwar glaubensunabhängig, nicht aber mit dem katholischen Glauben *inkompatibel* sei. Was davon zu halten ist, wird später zu bewerten sein. Insbesondere nach Descartes' Tod wird die Frage nach der Vereinbarkeit seiner Physik mit der katholischen Abendmahlslehre, die eines der konfessionellen katholischen Essentialen ausmacht, zum Kriterium für die Rezipierbarkeit seiner Philosophie in katholischen Kontexten. Die enge und unmittelbare Wechselwirkung des philosophischen Modells mit dem katholischen Amtsverständnis, also mit jener Sichtweise auf die Rolle und Funktion des die Konsekrationsworte sprechenden Priesters, der für den Wandlungsvorgang als *causa instrumental* fungiert, hatte unter anderem hohe Relevanz für die gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen den christlichen Glaubensrichtungen, wie sie in den dreißig Jahre dauernden Konfessionskriegen der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ihren Ausdruck finden.

Die Debatte um die Frage, ob die cartesische neue Philosophie auch für die katholische Theologie rezipierbar ist, oder ob Gelehrte katholischer Konfession bereits durch die Übernahme cartesischer Essentialen in der Gefahr stehen Häresien zu begehen, wird als *philosophischer*

⁵⁰⁷ Zu einem grundlegenden Überblick über die Debatte vgl. Adam 2000.

Diskurs geführt, innerhalb dessen die Eucharistiethematik als paradigmatisches Beispiel für die Gegenstandsbestimmung der Philosophie sowie ihre Abgrenzung gegen alternative Rationalitätsstandards dient. Dieser Diskurs ist niemals theologische Auseinandersetzung; weder im Sinne einer Zugehörigkeit zur Wissenschaftsdisziplin Theologie, wie sie sich im heutigen Fächerkanon präsentiert, noch im Sinne der Befassung mit Überzeugungsgehalten, die sich auf Offenbarungen stützen würden, noch auch nur im Sinne einer wie auch immer gearteten Gotteslehre. Er markiert vielmehr, als Diskussion über die Beschreibung und Beschreibbarkeit theologisch relevanter Vorgänge in der Sprache der Philosophie, die der Theologie abgewandte Seite der Grenze zwischen philosophischem und theologischen Diskurs und Teil der Philosophie als eines Beschreibungs- und Erläuterungsinstrumentes, das eben jene Vorgänge zu analysieren antritt, deren Annahme zwar offenbarungsabhängig ist, deren Durchleuchtung aber mit den Mitteln natürlicher Rationalität zu geschehen hat.

Das Urteil darüber, ob und wie sich diese der Theologie abgewandte Seite der Grenzlinie zwischen beiden Wissenschaftsdisziplinen, denen zugleich spezifische Verfahrensweisen und Wissenschaftsauffassungen nebst dem zugehörigen Selbstverständnis der epistemischen Qualität unterschiedlicher Erkenntnisquellen eignen, als im eigentlichen Sinne *außertheologischer* Raum verstehen lässt, setzt freilich bereits jene Entscheidung über die Zuständigkeit natürlicher Rationalität für geglaubte Offenbarungsgehalte und umgekehrt die über eine etwaige Verpflichtung philosophischer Rationalität zur Unterwerfung unter das korrektiv theologischer Überzeugungen voraus, die zu bestimmen zu den eigentlichen Interessen der hier beschriebenen Debatte gehört. Tatsächlich rufen die insbesondere von jesuitisch geprägten Autoren erhobenen Vorwürfe gegen den in die reformierten Niederlande emigrierten Katholiken Descartes eben nicht nur cartesianische Versuche hervor, eine Vereinbarkeit der cartesischen Theorie mit katholischen Überzeugungen zur Sicherstellung einer Rezipierbarkeit auch im katholischen Kontext zu dokumentieren, sondern sie lösen gleichzeitig eine grundsätzliche Diskussion über die Zuständigkeit philosophischer Rationalität für glaubensabhängige Themenfelder überhaupt aus, an der sich Vertreter beider Seiten, der cartesianischen wie der aristotelisch-katholischen, beteiligen. Die Doppelfunktion, die der frühneuzeitlichen Eucharistiedebatte damit zukommt, lässt sie einerseits einen Verdrängungsvorgang dokumentieren, innerhalb dessen die Vertreter der neuen cartesisch-cartesianischen Philosophie die aristotelische Substanzauffassung peripatetisch geprägter Schultraditionen durch eine monistische Materietheorie zu ersetzen versuchen. Leibniz wird sich bekanntlich darum bemühen, diesen Prozess zumindest teilweise wieder rückgängig zu machen, und zwar unter anderem dadurch, dass er die Wiedereinführung substantieller Formen in die Metaphysik betreibt. (Allerdings deutet sich ja bereits in seiner frühen *Metaphysischen Abhandlung* eine systematisch bedeutsame Veränderung gegenüber dem peripatetischen Hylemorphismus an, die spätestens in der *Monadologie* und ihrer Deutung der Materie als bloße Erscheinungsform immaterieller Entitäten Gestalt

annimmt und damit zumindest von einer wörtlichen Nähe zu Aristoteles weit entfernt ist.) Andererseits eröffnet sie, wie eben angedeutet, die Möglichkeit einer grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses von *fides* und *ratio* auf der Basis der von Descartes vorgenommenen Neupositionierung natürlichen Philosophierens. Die Frage nach den Geltungsbereichen unterschiedlicher Rationalitätsstandards und –quellen gehört in diesen Kontext.

Grundsätzlich lässt sich die Diskussion um die Kompatibilität cartesischen Denkens mit der Eucharistithematik dabei als Folge von zumindest drei Faktoren verstehen, die in der Neuorientierung der Philosophie der Zeit eine zentrale Rolle spielen und zu den Verwerfungen beitragen, die in den zuweilen heftigen Diskussionen um die Rezipierbarkeit der cartesischen Philosophie für katholische Autoren sichtbar werden.⁵⁰⁸ Es sind (i) zunächst, von theologischer Seite, die Ansprüche des sogenannten Lehramtes, also der römischen kirchlichen Lehrautorität, die sich auf Festsetzungen der Konzilien stützen und dauerhafte Gültigkeit veranschlagen, die sich nicht nur auf theologische sondern auch auf philosophische Lehrinhalte erstrecken soll und diese, wenn sie ernsthaft angewendet werden, behindern. Dieser ahistorischen Position, die von der Prozessualität und dem steten Wechsel philosophischer Modellbildungen nichts weiß, und die daher dazu neigt, eine im 13. Jahrhundert gängige Substanzmetaphysik dauerhaft zum Beschreibungsrahmen des Transsubstantiationsvorgangs zu erheben, steht (ii) auf philosophischer Seite zum einen das Auftreten einer neuen Philosophie gegenüber, die sich in deutlicher Abgrenzung von jener aristotelischen Metaphysik sieht, die den Rahmen für diejenige rationale Physik bildet, innerhalb derer sich die in den Konzilien festgelegte Eucharistielehre bildet. Zu diesem Wandel im philosophischen Paradigma gesellt sich (iii) zum anderen noch die methodische Besonderheit der *philosophia nova*, sich als säkulares Unterfangen zu verstehen und hierdurch die Möglichkeiten zu einer engen und wechselseitigen Verbindung von theologischem und philosophischem Diskurs, wie sie beispielsweise bei Thomas zu finden ist, massiv einzuschränken.

Die Stellungnahmen zur Rolle der Eucharistie innerhalb des Schnittfeldes von Philosophie und Theologie implizieren deshalb immer auch grundsätzliche Standpunkte zu dem Verhältnis, in dem Glaube und natürliche Vernunft zueinander stehen, und sie verfügen damit für die Bemühungen um eine säkularisierte Philosophie und für deren frühe Rezeptionsgeschichte über ein hohes Maß an Relevanz. Die Autoren der katholischen Schultradition, die für die Ausgestaltung der Abendmahlslehre im Vierten Laterankonzil und im Konzil von Trient maßgeblich sind, verstehen sich dabei selbst niemals in einem ausschließlichen Sinne als Theologen, das heißt als Vertreter einer Disziplin, die von der Philosophie streng disjunkt wäre. Vielmehr macht das Tridentinum selbst deutlich, dass sich die gegenseitige Verzahnung von

⁵⁰⁸ Für einen Überblick über die *Condemnations of Cartesianism* durch verschiedene Gruppierungen und Institutionen vgl. das gleichnamige Kapitel in Ariew/Cottingham/Sorell 1998: 252ff.

philosophischem und theologischem Diskurs, die im Themenbereich der Eucharistielehre in einem Verhältnis der gegenseitigen konstitutiven Abhängigkeit zueinander stehen, gemäß dem theologischen Selbstverständnis auch in wechselseitigen und disziplinübergreifenden Zuständigkeiten ausdrückt. So wird in der 13. Sitzung des Tridentinum gefordert, dass sowohl Theologen anstößige philosophische Meinungen zu diskutieren und argumentativ zu bekämpfen haben, um sie zu widerlegen, als auch, dass Philosophen der Verpflichtung unterliegen, sowohl ihre eigenen als auch fremde philosophische Annahmen stets auf ihre Vereinbarkeit mit Glaubensgehalten hin zu überprüfen.

Dieses Verfahren dient, neben der Aufrechterhaltung wichtiger Essentiale des katholischen Theismus, vor allem der Sicherung der strukturellen Einheit der mit diesen Essentialen verknüpften Dogmen, und es ist damit ideengeschichtlich relevant. Es setzt einerseits systematisch eine Zugänglichkeit philosophischer Positionen für theologische Einwände voraus; andererseits sieht es eine der Funktionen der Philosophie darin, die Vereinbarkeit der Glaubensgehalte mit der natürlichen Vernunft unter Beweis zu stellen, und es geht so nicht nur von einer gemeinsamen Basis beider Diskursformen aus, sondern sieht zugleich auch beide Disziplinen in jenem wechselseitigen Verhältnis zueinander, in dem die je eine die Rolle des Korrektivs für die je andere übernimmt, und in dem es weder sinnvoll noch möglich ist, von einer Disziplinentrennung im starken Sinne einer formalen wie materialen Unabhängigkeit beider Diskursformen voneinander zu sprechen.

Indem Descartes im Rahmen seiner Systementfaltung ein Verfahren festlegt, das Erkenntnisse zu Tage fördert, die sich ausschließlich als Ableitungen aus einem ersten, unumstößlich gewissen und natürlich gewonnenen Erkenntnisgehalt interpretieren lassen, die zueinander im Verhältnis der gegenseitigen Abhängigkeit von Systemteilen stehen und die, als Elemente eines säkularen Systems, zugleich einen Alleinstellungsanspruch vertreten, der den Wissenschaftsbegriff auf die genannten systematischen Verfahrensweisen einschränkt, nimmt er eben eine solche Disziplinscheidung vor. Descartes' Verfahren ist darum bemüht, sich als vollständig *natürlich* zu präsentieren, und es verzichtet ausdrücklich darauf, Inhalte zu thematisieren, die auf einer Offenbarung fußen und damit vom Glauben als einer die natürliche menschliche Rationalität übersteigenden Instanz abhängen. Neben den Inhalten der transzendentalen *Ersten Philosophie* und der mathematisch verfahrenen, quantifizierbaren Physik, kann der *logos vom theos* als Gegenstand wissenschaftlichen Austauschs folglich im strengen Sinne nur dann zugelassen werden, wenn seine natürliche Theologie philosophische Metaphysik ist, das heißt wenn er vollständig auf die offenbarungsunabhängige natürliche Erkenntnistätigkeit reduziert werden kann.⁵⁰⁹

Die cartesische Neumodellierung des Wissenschaftsbegriffs lässt sich daher in hohem Maße auch als Einführung neuer Rationalitätsstandards verstehen, die zwar noch dahingehend

⁵⁰⁹ Vgl. Flasch 2002: 19.

durchaus in der Tradition einer im weitesten Sinne platonisch-aristotelischen *philosophia perennis* stehen, sofern sie verbindliche Regeln zur *Ausrichtung der Erkenntniskraft* formulieren beziehungsweise ein für das wissenschaftliche Denken verbindliches Methodenmodell verfolgen,⁵¹⁰ die aber neben der Funktion, Definitionen guter wissenschaftlicher Praxis aufzustellen, zugleich auch einen ausschließenden Charakter besitzen; denn die deutliche Umgrenzung jenes Bereichs, der methodisch gesichertem menschlichem Erkennen zugänglich und damit wissenschaftstauglich ist, impliziert zwingend den oben bereits angesprochenen Ausschluss all dessen, was nicht auf der Basis des systematischen Erkenntnisganzen und seines methodischen Regelwerkes steht, aus dem Bereich des Wissbaren. Konkret bedeutet die Ausschließung offenbarungsgebundener theologischer Gehalte aus dem Zuständigkeitsbereich des wissenschaftlichen Diskurses jedoch nicht weniger als die Bestreitung jener materialen und inhaltlichen Rationalität, die, wie Flasch es zutreffend formuliert, die *Welt des wissenschaftlichen Austausches* bildet, und die damit dem sokratischen *logon didonai*, der in der Rede gründenden Rechenschaft, nahesteht.⁵¹¹

Descartes' Beschränkung disziplinenüberschreitender kommunikationsfähiger Rationalität auf offenbarungsunabhängige Gegenstände hat damit ausgesprochen weitreichende Konsequenzen, sofern sie die Aufhebung jener konstitutiven Einheit von theologischem und philosophischem Diskurs bedeutet, der bei Autoren wie Thomas noch gegeben ist. Zugleich beinhaltet sie aber eben auch die Aufhebung der Funktion eines Korrektivs, die die Philosophie für die Modellvorstellungen hat, und mittels derer die Theologie ihre Glaubensgehalte und Mysterien in philosophische Metaphernsysteme übersetzt, um sie der natürlichen Rationalität nahezubringen. Die Ausklammerung theologischer Aussagen aus dem regulativen Bereich philosophischer Wahrheits- und Geltungsansprüche überhaupt und die damit verbundene Ausschaltung einer philosophischen Kontrollfunktion für die Rationalität von Glaubensaussagen beziehungsweise ihre Vereinbarkeit mit dem *lumen naturale* zieht damit systematische Folgen nach sich, zu denen die prinzipielle Ausschaltung der (Offenbarungs-)Theologie als Bereich sinnvollen wissenschaftlichen Sprechens ebenso gehört wie der damit verbundene Kommunikationsbruch zwischen *ratio* und *fides* und den ihnen je zugeordneten Wissenschaftsbereichen Philosophie und Theologie.

Auch wenn die im folgenden am Beispiel ausgewählter Autoren umrissene Diskussion um die Kompatibilität der neuen Physik mit der tridentinischen Abendmahlslehre vielleicht auf den ersten Blick eine weitgehend innertheologische Debatte zur Verbindlichkeit des Wortlautes der Festlegungen des Konzils zu sein scheint und die Stellungnahmen innerhalb dieser Debatte in engem Zusammenhang mit der Haltung steht, die von katholischer Seite zur

⁵¹⁰ Vgl. a. a. O.: 15f.

⁵¹¹ Vgl. a. a. O.: 22f.

cartesischen Philosophie überhaupt eingenommen wird – jenseits dieser Überlegungen lässt sich aus dem Streit um die Frage nach der Kompatibilität der cartesianischen Philosophie mit dem Eucharistiegedanken als zentraler Signatur zur Identifikation des katholischen Bekenntnisses eine Frage isolieren, die auf einen Kernpunkt im Selbstverständnis der neuen Philosophie selbst zielt: Ob nämlich der Nachweis der Vereinbarkeit philosophischer Positionen mit theologischen Dogmen zum Gegenstands- und Aufgabenbereich von Philosophie überhaupt gerechnet werden darf, oder ob die Befassung mit Annahmen, die auf außerphilosophischen Überzeugungen fußen, der Beschäftigung des natürlichen Intellekts grundsätzlich unangemessen ist. Die Frage, die Philosophie heute vermutlich ohne langes Zögern beantworten würde, ist für Descartes und seine Zeitgenossen von elementarer Bedeutung, und die Brisanz der cartesianischen Position hierbei liegt nicht nur in der Abweichung vom peripatetischen metaphysischen Modell, sondern eben in grundsätzlicheren Erwägungen.

Die cartesianische Ablehnung einer Zuständigkeit der Philosophie für Fragen der geoffenbarten Theologie, wie sie beispielsweise in der Eucharistithematik vorliegen, wird von Vertretern der neuen Philosophie dabei insbesondere hinsichtlich ihrer prinzipiellen Zuständigkeit für Fragen aus dem philosophisch-theologischen Schnittfeld ganz unterschiedlich gehandhabt. Sie ergibt sich einerseits aus dem Anspruch auf vollständige und mit höchster Gewissheit operierende, natürliche Erkenntnis; andererseits dokumentiert sie zugleich auch, dass sich Philosophie in ihrer säkularen Form, wie sie von Descartes vertreten wird, dem korrektiven Zugriff durch theologische Sätze entzieht, wie er im Tridentinum gefordert wird, und sie erweist sich damit als Spielart jener philosophischen Emanzipation, die zu den grundlegenden Signaturen der Aufklärung gehört.

Die Entscheidung, welche Position ein Autor in dieser Frage einnimmt, ist indes zunächst wirkungsvoll für das Selbstverständnis der Philosophie; denn während Philosophen, die sich zur Eucharistie äußern, damit dokumentieren, dass sie von einer universalen Zuständigkeit philosophischer Rationalität ausgehen, deren regulative Funktion sich auf alle Bereiche menschlichen Denkens erstreckt und auch die Übereinstimmung von *fides* und *ratio* zum Gegenstand hat, ist der Verzicht auf eine Stellungnahme gleichbedeutend mit der Beschränkung der philosophischen Ratio auf eine Spezialdisziplin, die anderen Disziplinen gegenübersteht, ohne auf sie Einfluss ausüben zu können. Von theologischer Seite, das heißt insbesondere von dem Jesuiten Louis Le Valois, dessen einschlägige Mitteilungen ich im folgenden näher erörtere, wird dieser Sachverhalt als Kritik an philosophischen Versäumnissen angemahnt, die weitreichende Konsequenzen nach sich ziehen. Während man vermuten würde, dass der Theologe Le Valois diese Konsequenzen vor allem in der Gefahr der Häresieanfälligkeit einer sich auf natürliche Erkenntnis beschränkenden Philosophie sieht, sind es tatsächlich ganz andere Bedenken, die seine zuweilen scharfe Kritik am cartesianischen Wissenschaftsprogramm hervorrufen; denn er fürchtet, dass der Rückzug des philosophischen Denkens aus dem Bereich der Theologie, der

mehr ist als diplomatische Zurückhaltung, eine der möglichen Folgen einer sich vollständig säkular verstehenden Philosophie darstellt, in letzter Konsequenz im Zerschlagen der philosophisch-theologischen Kommunikationsgemeinschaft bestehen könnte, wie wir sie später in Webers Hinweis auf seine zunächst eigene *religiöse Unmusikalität* vorfinden, die im Gespräch zwischen Jürgen Habermas und dem Theologen Joseph Ratzinger aber zur allgemeinen Charakterisierung einer säkularen Philosophie umgedeutet wird und so die Schwierigkeiten eines gemeinsamen Diskurses von philosophischem und theologischem Paradigma verdeutlicht.

Als Debatte über die Rezipierbarkeit der neuen cartesischen Physik ist die Eucharistiedebatte somit zunächst ein ideengeschichtliches Lehrstück über Rezeptionsvorgänge beziehungsweise über die argumentativen Techniken zur Blockierung neuer Positionen, die sich mit vorherrschenden Schultraditionen nicht auf gemeinsame Grundlagen einigen können (oder wollen), vor deren Hintergrund die Divergenzen zwischen tradierter und neuer Auffassung in den Rahmen eher marginaler Abweichungen verwiesen werden könnten. Sie ist aber zugleich noch mehr; denn die Kritik an der cartesischen Physik und ihren methodischen Grundlagen sowie metaphysischen Hintergründen bietet eine Folie, vor der von überwiegend jesuitischen Autoren auf die systematischen Schwierigkeiten hingewiesen wird, die aus einer Ausklammerung offenerbarungstheologischer Fragestellungen aus dem Gefüge rationalen Denkens erwachsen, und die nicht zuletzt darin bestehen, der Theologie die Möglichkeit zu nehmen, durch die Anwendung allgemein verbindlicher Rationalitätsstandards auch die eigene Rationalität sicherzustellen und damit der Gefahr vorzubeugen, in einen fundamentalistischen Fideismus zu geraten.

5.4 Louis Le Valois' exemplarische Cartesianismus-Kritik. Die Gefährdung der Einheit der Philosophie

Unter denjenigen Kritikern, welche die cartesische Philosophie aufgrund ihrer Kompatibilitätsprobleme hinsichtlich der theologischen Doktrin angreifen, nimmt der in Caen Philosophie und Grammatik lehrende Jesuit Louis Le Valois⁵¹² eine zentrale Stellung ein. Er verfasst unter dem Pseudonym *Louis de la Ville* eine 1680 in Paris erschienene Polemik gegen den Cartesianismus mit dem Titel *Sentimens de M. Des Cartes touchant l'essence & les proprietéz du corps, opposez à la doctrine de l'eglise, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l'Eucharistie; avec une Dissertation sur la pretendüé possibilité des choses impossibles*, die breite Wirkung entfaltet.⁵¹³

⁵¹² Vgl. Sommervogel 1848: VIII 420–424.

⁵¹³ Zur ausführlichen Darstellung der Auseinandersetzungen um die Eucharistiethematik zwischen katholischen und reformierten Denkern im Frankreich des 17. Jahrhunderts vgl. Snoeks 1951.

Mit dieser Schrift liegt uns eine der schärfsten Kritiken am Cartesianismus sowie an seinen cartesischen Vorgaben von katholischer vor, die weithin wahrgenommen wird und ausführliche Diskussionen hervorruft, wie sie zum Teil im von Bayle herausgegebenen *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes*⁵¹⁴ dokumentiert ist. Le Valois' Untersuchungen verraten eine profunde Kenntnis der frühen cartesianischen Literatur, und sie stützen sich auf ausführliche Zitationen. Außerdem lässt Le Valois die cartesianisch geprägte Philosophie endgültig als ‚Schule‘ auftreten, deren Essentiale sich zwar von ihrem Gründer herleiten lassen, deren Vertreter jedoch zugleich auch ein zuweilen hohes Maß an Originalität besitzen. Das zeigt sich insbesondere an dem Oratorianer Malebranche, gegen den sich Le Valois besonders heftig wendet – möglicherweise, weil er zu den wenigen katholischen Theologen unter den Cartesianern gehört.

Im selben Maße, in dem die säkulare Philosophie der frühen Neuzeit nicht mehr Gebrauch vom Topos der Gottebenbildlichkeit macht und sich, zur reflexiven Analyse des philosophierenden Ich, stattdessen einer natürlichen Transzendentalphilosophie zuwendet, erhebt sie den Anspruch, ihre Geltung unabhängig von Glaubensinhalten zu begründen und zu etablieren. Das cartesische Programm dient, wie wir zu zeigen versuchen, der Festschreibung eines solchen Vorgehens. Hierzu gehört auch, die Forderung nach der Kompatibilität philosophischer Positionen mit Glaubensinhalten als außerphilosophisches Ansinnen entweder zurück- oder zumindest in einen Raum zu verweisen, der selbst nicht Gegenstand philosophischer Verhandlung ist.

Descartes, der im Zentrum dieser Entwicklung hin zu einer Naturalisierung der Philosophie steht, und der zu den zentralen Gegenständen gerade der innerkatholischen Diskussion der Zeit um die Zuständigkeiten und Kompetenzen von Philosophie und Theologie gehört, verfährt, wie erwähnt, einerseits gemäß einer Strategie der Zurückhaltung und Vermeidung, die von vielen seiner Nachfolger übernommen wird. Andererseits praktiziert er aber seinen systematisch begründeten Ausschluss des (Offenbarungs-)Theologischen aus dem Feld von Wissenschaft überhaupt in merklicher weil ausdrücklicher Weise. Die schulphilosophische *imago-Dei*-Lehre schwingt in seinen *Meditationen* zwar mehrfach mit, wird aber in ihrer systematischen Funktion ersetzt durch die transzendente Reflexion des *cogito*-Argumentes, also der ersten Versicherung einer unbestreitbaren Gewissheit auf der Basis der unmittelbaren und intuitiv-evidenten Selbstwahrnehmung des denkenden Ich.

Le Valois' Kampf gegen die neue Philosophie weist sich somit zumindest *auch* als Kampf gegen die Gefahr des Zerbrechens der Einheit des Wissens aus, indem sie das Risiko der Unverbundenheit von theologischem und philosophischem Denken zu bannen versucht; denn diese ist die Voraussetzung für einen zunehmenden Bedeutungsverlust des Theologischen. Die

⁵¹⁴ Amsterdam 1684; Neudruck ed. Scheib, Hildesheim 2011.

Geschichte zeigt, dass seine Befürchtung, vom Standpunkt der Theologie aus, durchaus gerechtfertigt ist.

5.4.1 Grundsätzliche Kritik an Descartes: Substanzmetaphysik und die Inkompatibilität mit der Transsubstantiation

Der erste Teil der *Sentimens* dient der grundsätzlichen Analyse und Kritik der cartesisch- aristotelischen Substanztheorie und der mit ihr verbundenen Lehre von der Identität von Körper und aktueller Ausgedehtheit,⁵¹⁵ die für Le Valois die Grundlage einer häretischen Abweichung von der konziliar festgelegten, thomasisch-peripatetischen Abendmahlslehre darstellt. Die Darstellung der cartesischen Positionen der rationalen Physik und ihrer metaphysischen Voraussetzungen orientieren sich dabei im wesentlichen an den *Principia*, mit denen Descartes ja eine Lehrbuchfassung seiner Philosophie für den Schulgebrauch vorgelegt hatte. Der systematische Entfaltungsvorgang, der dort nicht im selben Umfang ersichtlich wird wie in den *Meditationen*, findet bei Le Valois, soweit ich sehe, keine Berücksichtigung und auch keine kritische Würdigung. Ebenso ist anzunehmen, dass Le Valois keine Kenntnis von den cartesischen Entwürfen einer neuartig-naturalisierten Erklärung des eucharistischen Vorgangs besitzt, die Descartes auf der Basis seiner Physiologie im Schreiben an Mesland entworfen und nicht zur Veröffentlichung vorgesehen hatte.

Im Zentrum von Le Valois' Betrachtungen im ersten Teil der *Sentimens* steht zunächst die cartesische Lehre, dass aktuelle räumliche Ausdehnung das Wesen körperlicher Substanzen im Sinne einer Identitätsrelation konstituiert. Descartes vertritt diese Auffassung, so Le Valois, mit argumentativem Bedacht, eindeutig und wiederholt an zentraler Stelle.⁵¹⁶ Einwendun-

⁵¹⁵ Le Valois 1680: 2.

⁵¹⁶ *Herr Des Cartes hat sich bei so vielen Gelegenheiten so klar über das Wesen von Körpern geäußert, dass man über seine diesbezüglichen Gedanken weder in Zweifel sein noch im Ernst über sie streiten kann, so wenig man von seinen Schriften auch gelesen haben mag. ...Er sagt ausdrücklich im ersten Teil seiner Prinzipien, dass die Ausgedehtheit in Länge, Breite und Tiefe die Natur der körperlichen Substanz ausmacht. (Prinzipien der Philosophie, Teil I, § 53.) Er versichert im zweiten Teil, dass wir die selbe Wahrheit erkennen werden, sobald wir uns, wie er, von den Vorurteilen unserer Sinne befreien wollen, um unseren Geist zur aufmerksamen Betrachtung einzig der Ideen anzuhalten, die wir von der Natur empfangen haben. Und dass wir mit ihm zusammen erkennen werden, dass die Natur der Materie oder des Körpers ausschließlich darin besteht, etwas in Länge, Breite und Tiefe Ausgedehntes zu sein. Er fügt hinzu, dass wir über keinerlei Idee einer anderen Materie verfügen als jener, deren vollständiges Wesen darin besteht, ausgedehnte Substanz zu sein; und dass die Idee der Ausgedehtheit ganz dieselbe sei, wie die der körperlichen Substanz. ... Er erwähnt dies keineswegs am Rande, sondern bemüht sich um einen Beweis. Hierzu nimmt er sich die Einwände vor, die man, wie er glaubt, anführen könnte, und nachdem er ihnen entgegnet hat, kehrt er zu seiner Idee wie zu einem unbestreitbaren*

gen von cartesianischer Seite, die unterstellen, Descartes habe sich mit den von ihm gewählten Formulierungen entweder nicht auf die aktuelle Ausgedehnthheit (*l'étendue actuelle*) des konkreten Körpers bezogen, sondern auf eine *étendue radicale* im Sinne einer der aktuellen Ausdehnung vorgängigen Fähigkeit, aktuelle Ausgedehnthheit annehmen zu können,⁵¹⁷ oder er habe sich nicht auf das *Wesen* (*l'essence*) sondern nur den *natürlichen Erscheinungszustand* (*l'état naturel*) von Körpern bezogen,⁵¹⁸ oder aber er habe die Relation einer Wesenskonstitution zwischen Ausdehnung und Körper gar nicht behaupten wollen und konstatiere nur, dass diese der natürlichen Vernunft so lange plausibel erschiene, so lange sie nicht auf der Basis des Glaubens (zum Beispiel durch die Annahme einer sakramentalen Seinsweise im Eucharistievorgang) relativiert werde,⁵¹⁹ sind unzutreffend und entsprechen nicht der Darstellung

Prinzip zurück, das er hinreichend ausführlich gezeigt zu haben behauptet; Le Valois 1680: 1f. (deutsche Übersetzung zitiert nach Scheib 2008: 112f.)

⁵¹⁷ *Indes gibt es Personen, die ... behaupten, er habe das gar nicht sagen wollen. Und ... den Sinn seiner Aussage vollständig um[drehen]: die einen, indem sie sich beim Wort Ausdehnung aufhalten, die anderen bei Natur und wieder andere bei konstituieren, das die Verbindung der beiden vorherigen bildet. ... Die ersten sagen nun also, dass Herr Des Cartes das Wort Ausdehnung nicht im strengen Sinne auffasst, das heißt nicht als die Ausdehnung selbst, sondern vielmehr nur als deren Grundlage. Und dass er hierzu das gesagt habe, was die Philosophen der ganzen Welt gesagt haben. Ebenso würden auch wir täglich sagen, die Vernunft gehöre zum Wesen des Menschen, um damit auszudrücken, dass es dem Menschen wesentlich sei, nachdenken zu können, ohne dass man uns vorhielte wir würden unterstellen, dass es zum Wesen des Menschen gehöre, stets aktuell nachzudenken. Und da Herr Des Cartes habe sagen wollen, dass es Körpern wesentlich sei, ausgedehnt sein zu können, habe er sagen können, dass die Ausdehnung zum Wesen von Körpern gehöre, ohne dass man ihm deshalb so den Prozess machen dürfe, wie wenn er versichert hätte, dass es zum Wesen von Körpern gehöre, stets wirklich ausgedehnt zu sein. Und wenn wir darauf bestünden, dass sie sich der Redeweise der Schulen bedienten, so würden sie, wie wir, zwei Ausdehnungen unterscheiden, nämlich eine aktuelle und eine grundsätzliche (radicale). Und sie würden antworten, dass gemäß Herrn Des Cartes nur die grundsätzliche Ausdehnung zum Wesen von Körpern gehöre, nicht aber die aktuelle; a. a. O.: 4f (= Scheib 2008: 113f.).*

Gemeint ist hier vermutlich der französische Semigassendist Cordemoy, der tatsächlich als essentielles Charakteristikum kreatürlicher Substanzen nicht die Aktualisierung des die jeweilige Substanzart klassifizierenden Attributes annimmt, sondern die prinzipielle Fähigkeit zu einer solchen Aktualisierung. Die in diesem Falle erforderliche Ablehnung der plenistischen Kontinuumstheorie der Materie ergibt sich aus Cordemoy's Atomismus, der möglicher Weise von Gassendi beeinflusst ist; vgl. Scheib 1997 und 2003.

⁵¹⁸ *Andere würden sagen, dass wir die letzten Worte der Aussage des Herrn Des Cartes, die Natur der körperlichen Substanz, nicht in seinem Sinne auffassten. Wenn das Wort Natur auch gelegentlich Wesen bedeute, so bezeichne es ebenfalls gelegentlich nur den natürlichen Zustand einer Sache. Und sie rufen aus, es sei eine große Ungerechtigkeit zu behaupten, dass Herr Des Cartes es im ersten Sinne aufgefasst habe. Er habe hingegen niemals unterstellt, dass die Ausdehnung zum Wesen von Körpern gehöre, sondern einzig, dass Körper stets ausgedehnt seien, sofern sie sich in ihrem natürlichen Zustand befänden; a. a. O.: 5. (= Scheib 2008: 114).*

⁵¹⁹ *Wieder andere schließlich können sich nicht dem eigentlichen Sinn anschließen, den Herr Des Cartes den Begriffen Ausdehnung und Natur verleiht. Sie werfen uns vor, die Worte, derer er sich in seiner*

durch Descartes selbst, innerhalb derer eine Unterscheidung in *aktuelle* und *zugrundeliegende* Ausgedehntheit nirgends eingeführt wird.⁵²⁰ Ebenso ist die Deutung der Ausgedehntheit als bloße Möglichkeitsveranlagung irreführend, weil sich für sie ebenfalls keine Belegstelle bei Descartes anführen lässt, eine entsprechende terminologische Differenzierung aber mit Sicherheit hätte erwartet werden dürfen, wenn Descartes von einer einschlägigen Äquivokität des Ausdehnungsbegriffs ausgegangen wäre, wie sie für die terminologische Unterscheidung erforderlich sein müsste.⁵²¹

Wenn Descartes also lehrt, dass *l'étenduë ... constituë le corps*, das bedeutet, dass *la nature de la matiere ou du corps consiste seulement en ce qu'il est une chose étenduë* sowie *dass nous ne trouvons rien du tout dans l'idée du corps que l'étenduë, und dass es est impossible de diminuer*

Aussage bedient, falsch aufzufassen. Wenn er, so behaupten sie überraschender Weise, sagt, die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe konstituiert das Wesen körperlicher Substanzen, so sage er nicht, die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe konstituiere das Wesen körperlicher Substanzen; sondern nur, dass es so scheine als ob sie das Wesen körperlicher Substanzen konstituiere, wenn man hierüber ausschließlich mit der natürlichen Vernunft urteilt; a. a. O.: 5f. (= Scheib ebd.)

⁵²⁰ *Da die Schüler des Herrn Des Cartes zugeben, dass er sich niemals der Begriffe einer aktuellen und einer grundlegenden Ausgedehntheit bedient hat, müssen sie auch zugeben, dass er beide niemals unterschieden hat; a. a. O.: 8 (= Scheib 2008: 115).*

⁵²¹ *... nehmen wir einen Philosophen, der grundlegend und ausführlich die Natur einer Sache diskutiert und, um seine Meinung darzulegen, glaubt, sich unausgesetzt eines äquivoken Begriffs bedienen zu müssen, von dem er weiß, dass man ihn in zwei Bedeutungen auffassen kann: einer eigentlichen, natürlichen, üblichen und allgemeinen, und einer weniger eigentlichen, weniger natürlichen, ausgefalleneren und besonderen. Wenn dieser Philosoph den Begriff nicht in der eigentlichen, natürlichen, üblichen und allgemeinen Verwendungsweise benutzt, muss er dann nicht beide genau unterscheiden und erklären in welchem Sinn er den Begriff verwendet? Insbesondere dann, wenn er vorhersehen kann, dass, wenn man den Begriff in dem eigentlichen, natürlichen, üblichen und allgemeinen Sinn auffasst, seine Aussage für die meisten Gebildeten und Gutwilligen als vermessen, skandalös und offenkundig einem zentralen Punkt der Religion entgegengesetzt aufgefasst werden wird? Und insbesondere dann, wenn er möchte, dass diese Aussage von all den Priestern einer Religion, die er für falsch hält, als machtvolles Bekenntnis ihres eigenen Irrtums aufgegriffen wird? Wenn er sich nun unter diesen Umständen dieses äquivoken und gefährlichen Begriffs bedient, ohne ihn auch nur ein einziges Mal zu bestimmen, ohne darauf hinzuweisen, dass er ihn nicht in seinem natürlichen Sinn gebraucht, und ohne jemals zu sagen, dass er ihn in einem anderen Sinn verstanden wissen will – muss man dann nicht vernünftiger Weise urteilen, er nehme ihn in seiner natürlichen Bedeutung?... Und nun hingegen das, was Herr Des Cartes [selbst] getan hat: er sprach bei mehreren Gelegenheiten von der Natur körperlicher Substanzen. Er hat sie am Anfang des zweiten Teils seiner Prinzipien [Anfang bis § 14] grundlegend und ausführlich diskutiert; und um zu erläutern, was er über sie denkt, glaubte er, sich mehrmals des Wortes Ausdehnung bedienen zu müssen. Hätte er das Wort als Möglichkeit, ausgedehnt sein zu können verstanden, wäre ihm nicht entgangen, dass es sich häufig auch als die Ausgedehntheit selbst versteht. Folglich hätte er gewusst, dass der Begriff äquivok ist und man ihn auf zwei Weisen auffassen kann, sowie dass ihn in der Bedeutung des Vermögens, ausgedehnt sein zu können aufzufassen heißt, ihn auf eine etwas gezwungene, weniger eigentliche, seltenere und spezifischere Weise zu verwenden; a. a. O.: 9f. (= Scheib 2008: 115f.).*

*l'étenduë de corps sans luy oster de sa substance, weil l'idée de l'étenduë est toute la mesme que l'idée du corps,*⁵²² so meint er zunächst tatsächlich die aktuelle Ausdehnung,⁵²³ lehrt aber zugleich auch, dass die von ihm formulierte Wesensbeschreibung adäquat und vollständig sei, körperliche Entitäten also keine die étenduë übersteigenden und unserem Intellekt möglicherweise verborgenen Eigenschaften enthielten.⁵²⁴

Zu den unmittelbaren Konsequenzen des so verstandenen Materie- beziehungsweise Körperbegriffs gehört, neben den Annahmen der Grenzenlosigkeit des Universums und der Unmöglichkeit unerfüllter Räumlichkeit,⁵²⁵ dass ein Körper seine Quantität – die für ihn ja einzig aktuelle Essenz ist – nicht verändern kann.⁵²⁶ Außerdem lässt er keine wechselseitige Durchdringung von Materieteilen zu,⁵²⁷ weil dies eine Unterscheidung zwischen einfacher virtueller und zusammengesetzter *formaler* aktueller Ausgedehntheit voraussetzen würde, wie Le Valois sie in der peripatetischen Tradition sieht; wobei die virtuelle Ausdehnung den kleinsten, das heißt atomaren Materieteilen zukommt, die zwar aktuell ausgedehnt aber dennoch unteilbar gedacht werden müssen, die formale hingegen teilbaren und zusammengesetzten Körpern zugeschrieben wird und in der Anordnung der Materieteile besteht.⁵²⁸ Diese Unterscheidung läuft der cartesischen jedoch zuwider;⁵²⁹ denn indem Descartes annimmt, dass die formale aktuelle Ausdehnung das Wesen von Körpern ausmacht, Körper also wesentlich über Teile verfügen, die sich gleichsam nebeneinander befinden und damit undurchdrungen einander je

⁵²² Vgl. *Principia* Teil 2, §§ 4–22, in der Zitierung durch Le Valois 1680: 10.

⁵²³ *Wenn Herr Des Cartes sagt, die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe konstituiere die Natur körperlicher Substanzen, versteht er hierunter die aktuelle Ausgedehntheit;* Le Valois 1680: 8 (= Scheib 2008: 115).

⁵²⁴ *Wenn Herr Des Cartes sagt, dass die Ausdehnung ... das Wesen der körperlichen Substanz konstituiert, möchte er damit nicht nur sagen, dass dies alles ist, was er davon mit dem Verstand zu erkennen vermag, sondern er vertritt die Auffassung, dass sich die Sache eben so verhält, wie er dies behauptet, und dass die Ausdehnung ... tatsächlich die Natur der körperlichen Substanz konstituiert;* a. a. O.: 35.

⁵²⁵ Vgl. Le Valois' Zitierungen entsprechender Formulierungen in den *Principia* II §§ 4–7 und 18–22, vgl. a. a. O.: 2f.

⁵²⁶ *... ein Körper kann niemals auf weniger Raum reduziert werden, als er natürlicher Weise einnimmt;* a. a. O.: 46.

⁵²⁷ *Herr Des Cartes lehrt, dass die Teile der körperlichen Substanz vollkommen undurchdringlich sind;* a. a. O.: 46.

⁵²⁸ *Man kann ... zwei Arten der aktuellen Ausdehnung unterscheiden. Die eine, einfache (simple), nennen einige Philosophen virtuell und schreiben sie nicht nur Geistern zu, sondern auch den kleinsten Teilen der Materie, die ihrer Überzeugung nach tatsächlich unteilbar sind, obwohl sie über Ausdehnung verfügen. Die andere, zusammengesetzte (composée), nennen die selben Philosophen formal, und sie kommt auf natürliche Weise allen teilbaren und aus Teilen zusammengesetzten Körpern zu und besteht in der Lagie dieser Teile zueinander;* a. a. O.: 46.

⁵²⁹ *Herr Des Cartes kennt, zumindest bei körperlichen Substanzen, keine virtuelle Ausdehnung;* a. a. O.: 46.

außerhalb sind, kann eine wechselseitige Durchdringung von körperlichen Teilen nur als der Materie wesensfremd und daher unmöglich angesehen werden.⁵³⁰

5.4.2 Für die Eucharistiethematik relevante Konsequenzen

Nach der intensiven Erörterung jenes Kernstücks der cartesischen Physik, das wir in der Identifikation der ausgedehnten Substanz mit der aktuellen (formalen) Ausgedehntheit selbst finden, wendet sich Le Valois zeitgenössischen Autoren zu, die wir – trotz aller Vorbehalte gegen die Annahme einer Homogenität dieser philosophischen ‚Schulrichtung‘ – unter die Gruppe der Cartesianer rechnen dürfen. Dabei weiß Le Valois, dass der sogenannte Cartesianismus ganz unterschiedliche Physiker in sich zu integrieren vermag. Er legt daher durchaus Wert darauf, eine eindeutige Einteilung seiner Zeitgenossen danach vorzunehmen, ob sie zum Cartesianismus zu rechnen sind oder nicht. Das Kriterium ist, naheliegender Weise, die Übernahme der Identifikation ausgedehnter Substanzen mit der attributiven Eigenschaft der aktuellen Ausgedehntheit selbst. Mittels der Untersuchung der Frage, ob ein Autor tatsächlich diese cartesische Identifikation mitträgt oder nicht, findet Le Valois so ein Instrument der Differenzierung zwischen seiner Auffassung nach zwingend häretischen Autoren und solchen, die zumindest potentiell in der Lage sind, mit (katholisch-)theologischen Positionen kompatible Philosophien zu vertreten.⁵³¹

Von besonderer Bedeutung für die Frage nach der Kompatibilität der cartesischen Annahmen mit den Setzungen des Tridentinum wird sich eine Konsequenz aus der Descartesschen Position erweisen; denn da Ausdehnung für ihn als reale und wesenskonstitutive Eigenschaft zu denken ist, können Körper niemals auf geringere Quanten reduziert werden als ihnen natürlich ist, weil das Quantum eines Körpers dessen essentielle Signatur darstellt.⁵³² Die *con-*

⁵³⁰ *Er behauptet, dass die formale Ausdehnung das gesamte Wesen der Körper ausmacht und ihnen wesentlich zukommt, sowie dass es für Körper wesentlich ist, dass sie ihre Teile nebeneinander (les uns hors d'autres) tragen. Wenn es nun Körpern wesentlich ist, dass sie ihre Teile nebeneinander tragen, ist es Körpern vollkommen unmöglich, dass sie ihre Teile nicht nebeneinander tragen. Wenn es ihnen [aber] vollkommen unmöglich ist, ihre Teile nicht nebeneinander zu tragen, ist es ihnen vollkommen unmöglich, ihre Teile ineinander zu tragen; und wenn es ihnen vollkommen unmöglich ist, ihre Teile ineinander zu tragen – ist es dann nicht evident, dass sie aus Teilen zusammengesetzt sind, die vollkommen undurchdringbar sind?* A. a. O.: 48.

⁵³¹ Vgl. insbesondere a. a. O.: 61–87.

⁵³² *Herr Des Cartes lehrt ... dass ein Körper niemals auf kleineren Raum reduziert werden kann, als er natürlicher Weise einnimmt. ... es ist ebenso schwierig, dass ein Körper von seiner Ausdehnung verliert, ohne von seiner Substanz zu verlieren, wie dass ein Körper neue Ausdehnung hinzugewinnt, ohne eine neue Substanz zu erhalten. Die Cartesianer bekennen, dass er lehrt, beides sei unmöglich, und beides sei auf dieselbe Weise unmöglich;* a. a. O.: 46 und 50.

tradiction absolue, von der Descartes in den *Principia* spricht, und die in einem Wechsel der Quantität eines Körpers bei gleichzeitiger Erhaltung von dessen Identität bestehen würde,⁵³³ ist von hoher Relevanz für die Schwierigkeiten, die bei dem Versuch einer Harmonisierung der cartesischen Physik mit der tridentinischen Eucharistielehre auftreten. Dass Le Valois die cartesische Identifikation des Körpers mit seiner Ausgedehntheit für *temeraire und scandaleuse* hält, liegt zunächst und vordergründig daran, dass sie *manifestement opposée à la présence réelle du corps de Jesus-Christ* im eucharistischen Vorgang ist⁵³⁴ – zumindest in dem Verständnis von den Setzungen des Tridentinum, das Le Valois selbst vertritt. Dabei beruft er sich auf lehramtliche Festlegungen. Sie werden im zweiten Teil der *Sentimens* der cartesischen Position gegenübergestellt. Diese cartesische Position selbst wird im dritten Teil schließlich mit calvinistischen Überzeugungen gleichgesetzt.

Zur Widerlegung der cartesischen Grundannahme führt Le Valois eine Figur an, die als *reductio ad absurdum* zu verstehen ist, deren Überzeugungskraft aber zumindest fragwürdig ist: Wenn wir mit den Cartesianern annehmen, dass es eine *contradiction absolue* bedeuten würde, wenn ein Körper Quantität verliert oder hinzugewinnt ohne damit eine andere Substanz zu werden, bedeutet das zugleich, dass auch die göttliche Allmacht nicht in der Lage ist, einen Körper, der zu einem bestimmten Zeitpunkt über eine genau definierte Quantität verfügt, mit einer anderen Quantität zu versehen, ohne ihm hierdurch eine andere Substanz zu verleihen – und das bedeutet: seine Identität aufzuheben und ihn zu einem numerisch anderen zu machen. Ebenso ist, unter den Voraussetzungen (i) des Plenismus, der sich aus der Identität von Körperlichkeit und Räumlichkeit ergibt, und (ii) der Substantialität der Ausdehnung, die von Descartes geforderte vollständige Impenetrabilität des Körperlichen anzunehmen, die zur Folge hat, dass es auch einem allmächtigen Gott nicht möglich wäre, im Universum andere Welten zu erschaffen, insofern diese sich mit der ersten wechselseitig durchdringen müssten, weil die tatsächliche Welt nach cartesischer Überzeugung aufgrund der Identität von Räumlichkeit und Körperlichkeit bereits den gesamten denkbaren Raum einnehmen müsste und weitere hinzuerschaffene sich mit der ersterschaffenen im Verhältnis wechselseitiger Durchdringung befänden. Körper einander durchdringend vorzustellen würde aber einen Verstoß gegen deren natürliches Wesen bedeuten, wie es die cartesische Physik definiert.⁵³⁵

⁵³³ Vgl. *Principia* II § 7; vgl. Le Valois 1680: 50.

⁵³⁴ Le Valois 1680: 10.

⁵³⁵ *Wenn die Teile einer körperlichen Substanz vollkommen miteinander vermischt werden könnten [estre mises les unes dans les autres], könnte ein Körper durchaus von seiner Ausdehnung verlieren, ohne irgend etwas von seiner Substanz zu verlieren. Nun ist es gemäß Herrn Des Cartes vollkommen unmöglich, dass ein Körper von seiner Ausdehnung verliert, ohne von seiner Substanz einzubüßen. ... Also ist es vollkommen unmöglich, ... dass die Teile einer körperlichen Substanz miteinander vermengt sind. Eben dies unterstellt dieser Philosoph eindeutig, wenn er behauptet, es sei unmöglich, dass es*

Mit dem Gedanken, dass Gott einem Körper eine bestimmte Quantität *verleiht* (*rendre l'étendue à un corps*) beziehungsweise dass er ihm eine neue Substanz *zuspricht* (*ajouter une nouvelle substance*), kommt implizit jene reale Differenzierung zwischen Körper und Ausdehnung zum Ausdruck, die sich als ontische Diversität von erster und zweiter aristotelischer Kategorie verstehen lässt – und gegen eben die sich Descartes ja insbesondere wendet, so dass Le Valois' Formulierungen die Identifizierbarkeit eines Körpers jenseits seiner Quantität unterstellen, von der auch Thomas in seinem Eucharistiemodell ausgehen muss. Die Unmöglichkeit einer quantitativen Reduktion oder Augmentation von Körpern unter Erhaltung von deren numerischer Identität,⁵³⁶ die in Le Valois' Augen zunächst als Verstoß gegen die göttliche Allmacht zu verstehen ist, impliziert unter anderem auch die Unmöglichkeit der wechselseitigen Durchdringung von Körpern – und eben diese muss Le Valois jedoch annehmen, um seine Theorie von der Realpräsenz des Leibes Jesu in der konsekrierten Hostie beziehungsweise anstelle der durch die Transsubstantiation zum Leib gewandelten Hostie unter den quantitativen Dimensionen der Erscheinungsweise der Hostie vertreten zu können; denn für Le Valois bedingt die Vollständigkeit des Leibes Christi, der ja gemäß den im Zusammenhang mit der thomasischen Theorie gezeigten Implikationen der tridentinischen Transsubstantiationstheorie als ganzer numerisch identischer Leib gegenwärtig zu sein hat, dass sich seine Teile gegenseitig durchdringen, um so im durch die Hostiengestalt definierten Raumquantum Platz zu finden.

Indem Le Valois zunächst auf die göttliche Allmacht rekurriert, mittels derer er die formalen Bedenken gegen Quantitätsveränderungen von Körpern, wie Descartes sie formuliert, zu zerstreuen sucht, führt er außerdem zugleich auch denjenigen Aspekt der Eucharistielehre in die Debatte ein, der nicht zuletzt deren Verortung im Übergangs- und Grenzbereich von philosophischem und theologischem Diskurs zeigt. Vor ihrem Hintergrund sind die kritischen Stellungnahmen zu einer Philosophie zu sehen, die sich in Abweichung von lehramtlichen Festsetzungen weiß, und die, wie sich zeigen wird, aufgrund ihres säkularen Selbstverständnisses

mehr als eine Welt gebe, und dass er dies dadurch beweise, dass die tatsächlich erschaffene Welt bereits den gesamten vorstellbaren Raum einnehme. Gott kann keinen Raum mehr finden, um, dort andere Welten zu placieren, die er erschaffen wollte; denn wenn die Körper, die die erschaffene Welt bilden, allen vorstellbaren Raum erfüllen, wenn [aber] dennoch die Körper nicht vollkommen undurchdringbar sind, so könnte Gott durchaus andere Körper an derselben Stelle erschaffen, wo es bereits welche gibt. Er könnte so eine weitere Welt und sogar mehrere weitere Welten an derselben Stelle erschaffen, wo die bereits erschaffene Welt ist. Und daher kann man nicht behaupten, dass es unmöglich sei, dass es mehr als eine Welt gäbe, ohne vorauszusetzen, dass zwei Welten, und damit [auch] zwei Körper vollkommen impenetrabel seien; a. a. O.: 52f.

⁵³⁶ Aufgrund der plenistischen Kontinuumstheorie der Materie kann von einer solchen numerischen Identität für Descartes selbst natürlich letztlich nur im Sinne der Gesamtmaterie die Rede sein. Le Valois verzichtet jedoch auf eine entsprechende Erörterung dieses Punktes.

hierauf nur mit dem Hinweis auf disparate Zuständigkeitsfelder von theologischem und philosophischem Denken reagiert.

5.4.3 Exkurs: Bezugnahmen auf Antoine Rochon

Bevor er eigene Überlegungen zur Inkompatibilität der cartesischen Lehre mit der katholischen Eucharistieauffassung anstellt, nennt Le Valois als (zumindest semi-)peripatetischen Kronzeugen für seine Bedenken gegen Descartes den Verfasser einer *Lettre d'un Philosophe à un Cartesien de ses amis*, die er dem Jesuiten Pere Pardiès zuschreibt, die aber von Antoine Rochon stammen dürfte.⁵³⁷ Beide, Rochon und Pardiès, über die uns nur wenige biographische Informationen vorliegen, scheinen für die neue cartesische Philosophie anfällig zu sein und werden daher von ihrem Orden gerügt und 1672 in Form einer Unterwerfung unter zwanzig Thesen korrigiert.⁵³⁸ Der *Brief an einen Cartesianer* aus dem selben Jahr ist in diesem Zusammenhang zu sehen, in dem Rochon sich gegen den Vorwurf verteidigt, in seiner Seele *Cartesianer* zu sein. Das Schreiben weist daher auf theologisch gefährliche Aspekte der neuen Philosophie hin, die aufmerksamen Lesern unmöglich verborgen bleiben können und dringend erklärungsbedürftig sind.⁵³⁹ Es sind (i) zunächst auch hier die cartesische Physik, (ii) dann sich aus dieser ergebende Schwierigkeiten der Anthropologie und (iii) schließlich auch Aspekte des

⁵³⁷ Die Autorschaft der *Lettre* ist nicht eindeutig belegt. Das 216 Seiten umfassende Bändchen im Duodezformat ist 1672 mit königlichem Privileg bei dem Pariser Verleger Thomas Jolly anonym erschienen und trägt am Ende nur die Signatur *R.J.* Robinet schreibt es, in der Bibliographie seiner Ausgabe verschiedener Texte aus dem Umkreis von Malebranches Polemik mit Louis Le Valois zur *Abhandlung über die Natur und die Gnade*, ebenso wie Le Valois selbst dies tut, dem Jesuiten Ignace-Gaston Pardiès zu (vgl. Robinet 1960: 445ff.), während G. Rodis-Lewis einen Ordensbruder von Pardiès, Antoine Rochon, unter Vorbehalt als mutmaßlichen Verfasser nennt; vgl. Rodis-Lewis 1993: 466 [*915]. Diese letztere Zuschreibung ist vermutlich zutreffend; denn Costabel zitiert eine Äußerung Pardiès', in der dieser selbst ebenfalls Rochon als Autor benennt, möglicher Weise aber eigene Mitarbeit am Manuskript einzuräumen scheint. Costabel zitiert aus dem Brief vom 9. April 1672 an Oldenburg: *Als Autor gilt mein enger Freund, dem ich helfen wollte; er ist Philosophieprofessor in Poitiers und heisst Rochon*; Costabel 1993: 708 [*511]; vgl. Gouhier 1978: 159

⁵³⁸ Vgl. Costabel 1993: 685ff.

⁵³⁹ Vgl. Rochons Bemerkung zu Beginn des Schreibens: *Sie sagten mir unlängst, dass Sie nicht verstehen könnten, wie man die Schriften dieses Philosophen aufmerksam lesen könne, ohne sich ihnen anzuschließen. Und Sie wollten mir schmeicheln als Sie bemerkten ich sei der einzige, der seine Philosophie durchdrungen habe, ohne ihr zu folgen, würde mich gewiss nur aus humanistischen Erwägungen zurückhalten und wäre alles in allem in gewissen Punkten nicht weit von seinen Prinzipien entfernt, so dass ich eigentlich in meiner Seele Cartesianer sei. [...] Hier nun also die Punkte, die mir Schwierigkeiten bereiten. Wenn Sie mich ein wenig schätzen, dann ziehen Sie in Betracht, sie mir zu erklären*; Rochon 1672: 1f.; (= Scheib 2008: 93).

Gottesbegriffs, den Descartes zu vertreten scheint, die so Rochon, zu signifikanten Verwerfungen mit dem Theologischen insgesamt und dem katholischen insbesondere führen.

(i) Rochon erörtert zunächst die cartesische Annahme, Ausdehnung sei *die Natur und wesentliche Eigenschaft von Körpern* selbst, die unter anderem die Veränderung des Ausdehnungsquantums eines numerisch identisch bleibenden Körpers unerklärbar macht.⁵⁴⁰ Da die katholische Abendmahlslehre in der konziliaren Formulierung des Tridentinum betont, dass der Transsubstantiationsvorgang als Wandlung der Substanzen von Brot und Wein bei gleichzeitiger Perdurabilität ihrer Akzidentien zu sehen ist, Descartes die Annahme substantieller und akzidenteller Formen aber prinzipiell ausschließt, gerät seine Lehre bereits hinsichtlich der tridentinischen Setzung *reale[r] und physische[r] Akzidentien, die auf wunderbare Weise ohne Subjekt subsistieren*, in Konflikt mit theologischen Annahmen und in die Nähe der vom Konstanzer Konzil als häretisch verurteilten Meinung Wyclifs, der die Substratlosigkeit der Erscheinungsweisen von Brot und Wein nach der Konsekration gelegnet hatte.⁵⁴¹ Descartes

⁵⁴⁰ *Zunächst finde ich in der Philosophie des Herrn Desc[artes] vieles, was sich, wie mir scheint, nicht mit der Religion verträgt. Beispielsweise sagt er, das Wesen von Körpern ist, in Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt zu sein. Dies sei die Natur und wesentliche Eigenschaft von Körpern, so wie es die Natur oder wesentliche Eigenschaft eines rechtwinkligen Dreiecks sei, drei Seiten und eine Winkelsumme gleich zwei rechten zu haben. Mit einem Wort sei es unmöglich, sich einen Körper zu denken, ohne zugleich eine in die drei Dimensionen ausgedehnte Substanz zu denken. Die Ausdehnung betrage außerdem für jeden Körper ein bestimmtes Quantum, so dass es nicht möglich sei, dass ein Körper, der durch seine Ausdehnung zum einen Zeitpunkt einen Raum von einem Kubikmeter einnehme, dies zu irgend einem anderen Zeitpunkt nicht tue. Obwohl er seine Gestalt verändern könne, müsse er stets das Quantum eines Kubikmeters einnehmen. Dies ist eine der ersten Maximen der Philosophie des Herrn Descartes; a. a. O.: 4f. (= Scheib 2008: 93).*

⁵⁴¹ *Ich sage nichts darüber, dass Herr Descartes alle substantiellen und akzidentellen Formen leugnet, obwohl der Glaube uns lehrt, dass es übernatürliche Vermögen gibt, die nur wirkliche Qualitäten sein können Des weiteren wissen Sie, dass es die Überzeugung der katholischen Theologen ist, dass es in der Eucharistie reale und physische Akzidentien gibt, die auf wunderbare Weise ohne Subjekt subsistieren; und Sie wissen, dass die Theologen überzeugt davon sind, dass der Glaube an dieses Mysterium es uns nicht erlaubt daran zu zweifeln, dass die Akzidentien nicht verschwinden. Denn die Eucharistie ist ein Sakrament, das heißt ein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade. Daher muss es hierbei etwas sinnlich Wahrnehmbares geben, und da dies keine Substanz sein kann, müssen es Akzidentien sein. Außerdem ereignet sich in der Eucharistie eine wirkliche Verwandlung und eine Veränderung, die man Transsubstantiation nennt. Nun muss es in jeder Verwandlung etwas Gemeinsames geben, das nach der Veränderung dasselbe bleibt wie zuvor, andernfalls handelte es sich nicht um die Verwandlung, sondern einfach um die Ersetzung einer Sache, die man an die Stelle einer anderen setzt. Und da keine Substanz bestehen bleibt, müssen es reine Akzidentien sein. Das Konzil von Konstanz hat darüber hinaus den zweiten Satz von Wyclif als häretisch verurteilt: *Accidentia non manent sine subjecto*: Die Akzidentien bleiben nicht ohne Subjekt bestehen. Und obwohl das Konzil von Trient sich nicht des Begriffs Akzidents bedient hat, stellt es das selbe für die Gestalt fest, die in der Sprache aller Theologen nichts anderes bedeutet als das Akzidents. Denn was wären Gestalten anderes als Akzidentien ohne*

selbst war unter anderem von Mersenne auf die Gefahr aufmerksam gemacht worden, in der Nähe Wyclifischer Positionen gesehen zu werden, hatte dies jedoch mit dem Hinweis darauf zurückgewiesen, dass Wycliff zwar von einer Weiterexistenz von Brot- und Weinsubstanzen nach der Konsekration ausgehe, dass aus der Verurteilung sich aber keineswegs zwingend ergebe, dass das Konzil die Existenz realer Akzidentien ausdrücklich lehre.⁵⁴² Descartes weist darauf hin, dass das Tridentinum selbst niemals von *Akzidentien* spricht, sondern immer nur von *species*, also Erscheinungsweisen, die an keiner Stelle als reale Akzidentien interpretiert werden müssten oder de facto würden. Eben diese Interpretation aber, so kann man nach Rochons Überzeugung antworten, ergibt sich aus dem seit Aristoteles gängigen Sprachgebrauch, der hinter den *species* distinkte Entitäten annimmt, die den Status realer, distinkt zu denkender Akzidentien haben müssen.⁵⁴³ Außerdem lehren die Konzilien, dass in der Eucharistie der Leib Christi *ohne seine Ausdehnung und in jedem Teil der Hostie vollständig* gegenwärtig ist,⁵⁴⁴ was mit dem cartesischen Körper-Begriff nicht vereinbar sein kann.

(ii) Die Auswirkungen der cartesischen Physik auf die Anthropologie erläutert Rochon in den §§ XIIIf. mittels einiger Gedankenexperimente. Er versucht zunächst zu zeigen, dass die cartesische Identifikation von Körperlichkeit und Ausdehnung sowohl die Annahme der

Subjekt? Und im Konzil von Köln wird gesagt *Quid enim panis vini que species aliud sunt post consecrationem, quam species sacramentales, & accidentia sine subjecto?* Was sind denn die Gestalten von Brot und Wein nach der Konsekration anderes, als sakramentale Gestalten und Akzidentien ohne Subjekt? Außerdem wäre es der Majestät des Sakramentes wenig zuträglich, wenn es sich um eine Illusion handelte und Gott uns täuschte, indem er uns etwas sehen ließe, das es nicht gibt. Da uns nun alle Sinne *die selben Akzidentien wie zuvor zeigen, muss man anerkennen, dass sie dort sind, und dass sie ohne Subjekt sind*; a. a. O.: 66ff. (= Scheib 2008: 102f.).

⁵⁴² Vgl. das Antwortschreiben an Mersenne vom März 1642, AT III: 545.

⁵⁴³ Sie fügen hinzu, dass das Konzil von Trient sich niemals des Wortes *Akzidens* bedienen mochte. Und dass es, wie Soto bemerkt, der beim Konzil assistiert hat, mit Bedacht geschehen sei, dass die Väter stets das Wort *species* verwendet haben: *manentibus solum speciebus, was tatsächlich die Art zu sprechen sei, derer sich die heiligen Väter bedient haben. Nun bedeute das Wort species Erscheinung und bezeichne niemals reale Akzidentien. Da man aber, seit die Philosophie des Aristoteles in der Schulphilosophie im Vordergrund stand, davon überzeugt gewesen sei, dass jenes, was diese von uns in den Dingen wahrgenommene Erscheinung verursacht, gewisse kleine distinkte Entitäten seien, die man Akzidentien nannte, man beide miteinander verwechselt habe. Und dass man, da nun die Sprache der Väter und unsere eigenen Erfahrungen uns davon überzeugten, dass die Erscheinungen von Brot und Wein dieselben bleiben würden, geglaubt habe, dass auch die Akzidentien fortbeständen*; Rochon 1672: 76ff. (= Scheib 2008: 105).

⁵⁴⁴ Mir fällt es jedoch ein wenig schwer, das mit dem in Einklang zu bringen, was uns der Glaube hinsichtlich der Eucharistie lehrt, wo der Leib unseres Herrn ohne Ausdehnung ist und nicht jenen Raum einnimmt, den er in seinem natürlichen Zustand einnahm. Es ist wahr, dass er, wie man sagt, dort sakramental und nicht räumlich ist; das heißt aber nicht, dass er nicht real und wahrhaftig dort sei, oder dass er kein realer und wahrhaftiger Leib sei. Und obwohl er keinerlei Ausdehnung besitzt, ist er unteilbar ganz in der ganzen Hostie und ganz in jedem Teil der Hostie; a. a. O.: 5f. (= Scheib 2008: 93f.).

Unendlichkeit der Welt als auch die der Unerschaffenheit der Materie nahelegen würde, die beide, bereits für sich genommen signifikant gegen monotheistische Setzungen einer *creatio* der Welt verstoßen; denn die Vorstellung von Grenzen der Welt würde zunächst die Vorstellung eines *Außerhalb* dieser Grenzen zwingend nach sich ziehen.⁵⁴⁵ Wenn wir jedoch Körper notwendig außerhalb der *räumlichen* Grenzen der Welt denken müssen, dann müssen wir sie auch notwendig außerhalb ihrer *zeitlichen* Grenzen denken, das bedeutet als *Vorher der Schöpfung*, so dass Körper notwendige weil ewige Seiende wären.⁵⁴⁶ In diesem Zusammenhang seiner Darstellung der in seinen Augen abwegigen Konsequenzen der cartesischen Identifikation von Substanz und attributiver Eigenschaft, die in der Physik zur plenistischen Kontinuumstheorie der Materie führt, macht Rochon in § XV überdies auf ein Problem der Descartesschen Psychologie aufmerksam, das häufig unerwähnt bleibt: Wenn wir Substanz und Attribut identifizieren, so bedeutet dies in der Physik, dass eine Vielzahl nebeneinander bestehender, individueller Körper nicht realiter, sondern nur im Sinne phoronomisch unterschiedener Zusammenballungen von Teilen der Gesamtmaterie anzunehmen ist, und dass als Individuationsprinzip belebter, also menschlicher Körper deren je individuelle Geister fungieren müssen. Eben dieses Modell ist auch für die cartesische Lösung des Eucharistieproblems charakteristisch, wie ich sie unten kurz umreißen werde.⁵⁴⁷ Für die Bestimmung des Geistes bedeutet die Gleichsetzung von Denkendem und attributiver Bestimmung entsprechend, dass die menschliche *mens* nichts anderes ist als das Denken selbst, das heißt aktuelle *Denktätigkeit*, ohne dass wir ein von dieser Tätigkeit verschiedenes, substanzhaft-perdurables Substrat annehmen dürften, dem die aktuelle Tätigkeit attributiv zuzuordnen wäre. Ein Individuationsprinzip, wie es im Falle des Leibes im als individuell gesetzten Geist angesehen wird, wird dabei nicht definiert.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Herr Descartes zieht hieraus den seiner Meinung nach notwendigen Schluss, dass die Welt unendlich ausgedehnt sei. Es ist richtig, dass er sich nicht des Wortes *infini* bedienen möchte, das zu anstößig wäre. Daher hat er es durch *indefini* ersetzt, das jedoch das selbe bedeutet. [...] Herr Descartes sagt also, dass die Welt keine Grenzen habe, weil wir uns außerhalb aller vorstellbaren Grenzen immer noch Ausdehnung denken, also Körper. Also gibt es außerhalb dessen, was wir uns als Grenzen der Welt vorstellen, noch Körper. Das heißt, dass sich die Welt noch außerhalb dessen ausdehnt, was wir als ihre Grenzen angenommen haben; a. a. O.: 27f. (= Scheib 2008: 100).

⁵⁴⁶ Mir erscheint das ein wenig unerfreulich, zumal es in der Kirche ungewöhnlich ist zu sagen, dass die Welt unendlich oder ohne Grenzen sei, weil sich hieraus ergibt, dass Körper absolut notwendige Seiende sind und die Welt seit Ewigkeit bestehen musste. Wenn es nämlich notwendig ist, sich Ausdehnung und Körper außerhalb der Grenzen vorzustellen, die wir der Welt zuschreiben, so wird es auch notwendig sein, Ausdehnung und Körper jenseits der Zeit zu denken, die wir der Schöpfung der Welt zuschreiben; denn wenn wir uns ein *Vorher der Schöpfung* vorstellen, ist alles ebenso wie bei der Vorstellung des *Außerhalb der Welt*; a. a. O.: 29f. (= Scheib 100).

⁵⁴⁷ Vgl. unten, Teil III, Abschn. II.

⁵⁴⁸ Es liegt nahe, diesen Mangel aus den spezifischen Interessen zu erklären, die Descartes mit seiner Philosophie verbindet, und die es ihm gestatten, auf die Erörterung von Sachverhalten zu verzichten,

Rochons Gedankenexperiment zielt genau auf diese Schwachstelle der cartesischen Argumentation in der Systementfaltung und Etablierung des Dualismus: Wenn wir annehmen, dass Denken bloße Tätigkeit ohne inhärentes Individuationsprinzip ist, dann muss dieses Prinzip in dem Leib bestehen, mit dem die spezifische Tätigkeit je verbunden ist. Umgekehrt wird aber der je individuelle Leib durch seine denkende Tätigkeit individuiert. Wenn jedoch eine wechselseitige Individuation vorliegt, bei der einerseits der Leib den Geist individuiert, dieser aber selbst kein Individuelles ist, ihm also keine eigentlich individuierten Aspekte innewohnen, wie es bei der peripatetischen *materie signata* der Fall wäre, liegt die Annahme eines universalen – das bedeutet: nicht individuierten weil durch nichts individuierbaren – Geistes nahe, der in Parallelität zum Materiekontinuum sowie deren Quasi-Individuation nach dem phoronomischen Vorbild der Physik gedacht werden müsste. Wenn wir nun in einem Raum eine Gruppe von Personen denken, die auf eine bestimmte Weise, beispielsweise im Kreis, angeordnet sind, so nehmen wir an, dass die räumliche Relation der Leiber dieser Personen zueinander auch die Relation ihrer Geister zueinander im Sinne einer je individuellen Perspektive bestimmt; denn auch für Descartes bedarf die *mens* der Informationen durch die körperlichen Sensorien ihres Leibes, ihre Wahrnehmungen und die von ihnen beeinflussten kognitiven Akte und Inhalte sind daher also durch die jeweilige Position des Körpers beeinflusst. Nehmen wir nun alles Räumliche weg, so dass nur die unkörperlichen Geister selbst übrig bleiben (die ja von ihren Leibern im cartesischen Dualismus realiter distinkt sind), verlieren diese die Anbindung an ihren jeweiligen Leib und dessen Lage im Raum. Dennoch behalten sie ihre Relation zueinander, die ja ursprünglich (zumindest auch) durch räumliche Perspektiven beeinflusst war, so dass ihre wechselseitige Orientierung und Relation von der vorherigen räumlichen Anordnung ihrer Leiber geprägt bleibt ebenso wie ihre je individuelle Unterscheidbarkeit voneinander, was für Rochon widersinnig ist. Der Erhalt der Individualität von ihren Leibern abgetrennter Geister, der ebenfalls zu den theologischen Zentralannahmen gehört, erfordert deshalb vielmehr die Annahme eines über die bloße attributive Bestimmung hinausgehenden Kontinuierlichen, das als Subjekt individueller Tätigkeit ebenso wie individueller Ausdehnung zu fungieren vermag.⁵⁴⁹

die unstrittig sind, sofern diesen nicht systematische Funktionen im Ganzen der Philosophie und ihres Entfaltungsvorgangs zugeordnet werden. Das klassische Beispiel hierfür ist die Interaktion von Leib und Geist, die Descartes vor dem Hintergrund seines Dualismus nicht erklären kann, was für die Philosophien seiner Nachfolger außerordentlich weitreichende Konsequenzen haben wird, die er aber nicht erklären zu müssen glaubt, weil jeder gesunde Mensch weiß, dass sie funktioniert, und weil aus der Kenntnis ihrer genauen Funktionsweise kein praktischer Nutzen zu ziehen wäre.

⁵⁴⁹ Das an dieser Stelle (§ XV) angeführte Gedankenexperiment besagt, dass die Annahme auch wenn Gott eine dualistische Welt mit Körpern auf der einen und Geistern auf der anderen Seite erschaffen hat, kann er die körperliche Seite dieser Welt nicht zerstören, ohne gleichzeitig die Unterscheidbarkeit und Individualität der in der dualistischen Welt mit Körpern verbundenen Geister aufzuheben:

(iii) Auch dass die Rolle Gottes durch Descartes eine Umdeutung erfährt, die vollständig dem katholisch-theologischen Verständnis zuwiderläuft, wird von Rochon registriert; denn zum einen Gott würde durch den sich aus der cartesischen Physik ergebenden modalen Status individueller Körper und Geister beziehungsweise der körperlichen Gesamtsubstanz von der eines souveränen Schöpfers zu der eines nur ordnenden Demiurgen umgedeutet, dem eine Zerstörung der unerschaffenen körperlichen Welt unmöglich wäre, so dass wir letztlich von einem ontischen Primat der (als notwendig zu denkenden) materiellen Welt vor der göttlichen Allmacht ausgehen müssten, der göttliche Demiurg damit also keine Schöpfergewalt besäße und hierdurch die Rolle Gottes im universalen Gefüge gegenüber dem theistischen Gottesbild insgesamt vollständig pervertiert würde.⁵⁵⁰ Der so zu denkende Gott besäße nicht einmal die Möglichkeit, *die Luft im Innern eines Zimmers vernichten*

Um den Stellenwert der Frage besser verständlich zu machen, lassen Sie uns bitte annehmen, zwölf Personen seien im Kreis um eine Tafel in einem Zimmer angeordnet und Gott zerstöre das gesamte Universum bis auf die zwölf Seelen, die er eben so lasse wie sie waren. Wären gemäß unserer Annahme die Seelen nicht noch immer im Kreis angeordnet? Gäbe es keine Ausdehnung zwischen ihnen? Gemäß der Philosophie von Herrn Descartes gäbe es daher auch Körper. Die Zerstörung der Welt ist damit unmöglich und beinhaltet nicht weniger Widerspruch als die Leere in einem Zimmer. Sagen Sie nun vielleicht, die Seelen seien nicht im Kreis angeordnet? Was dann? Sind sie alle nun in einem Bündel? Ich habe den Eindruck, dass Sie hierzu nur etwas sagen werden, was noch weniger verständlich wäre als das, was Sie selbst nicht zu verstehen angeben. Wenn diese Seelen, die zuvor, als sie ihre Körper informierten, voneinander entfernt waren, dies nun nicht mehr sind, müssen sie gemäß Ihren Prinzipien nun miteinander vereinigt sein; denn Dinge, zwischen denen es nichts gibt, oder die nicht voneinander entfernt sind, sind zusammen. Es ist jedoch unmöglich, sich vorzustellen, dass zuvor getrennte Seelen nun vereinigt sind, ohne sich irgendeine Bewegung zu denken. Sie mussten notwendigerweise ihren Platz verändern um sich miteinander zu verbinden. Daher muss man sich einen Platz und eine Ausdehnung denken, das heißt, Ihnen folgend, einen Körper. Des weiteren werden sich diese Seelen, gleich welche Lage Sie ihnen jetzt zu geben geruhen, zweifellos daran erinnern, was sie zuvor in der damals noch bestehenden Welt wahrnahmen. Sie konnten sich miteinander unterhalten, sie konnten sagen da sei das Fenster des Zimmers, auf dieser Seite die Tür, an dieser Stelle ein Gemälde und gegenüber der Kamin. [...] Sie sehen nun wohl, dass wir unter dieser Voraussetzung nicht weniger in der Notwendigkeit stehen, Ausdehnung zu denken, als unter der, die Welt als endlich zu setzen. Und dass, wenn Herr Descartes allein daraus, dass wir uns Ausdehnung außerhalb einer von uns als endlich gedachten Welt vorstellen müssen, schließt, dass es außerhalb auch Körper gebe und folglich eine endliche Welt widersprüchlich sei, er auch mit der selben Konsequenz schließen muss, dass die Zerstörung der Welt ebenfalls widersprüchlich sei, da wir in derselben Notwendigkeit stehen, uns nach der Zerstörung der Welt Ausdehnung vorzustellen, auf die selbe Weise wie wir sie außerhalb der Welt vorzustellen haben; Rochon 1672: 32ff. (= Scheib 2008: 101f.).

⁵⁵⁰ Wenn nun Herr Descartes wirklich glaubt die Welt sei nicht ewig, sondern von Gott erschaffen, muss er auch glauben, dass Gott, statt die Welt hervorzubringen, sich darauf hätte beschränken können Engel und geistige Substanzen zu erschaffen. Und ebenso muss er glauben, dass Gott jetzt die körperliche Welt zerstören und die Engel und die geistigen Seelen der Menschen bestehen lassen kann. Aber hierin bemerke ich den selben Widerspruch, den Herr Descartes in der Annahme der endlichen Welt oder eines leeren Zimmers zu finden angibt; a. a. O.: 31ff. (= Scheib 2008: 101).

zu können, ohne andere Körper notwendig in die entstehenden Zwischenräume einströmen zu lassen.⁵⁵¹

Zum anderen ist es cartesische und cartesianische Auffassung, dass Gott Gestalter der Notwendigkeit ist und aus freien Stücken wollte, dass die Dinge wesentlich notwendig so gemacht wurden, wie sie tatsächlich sind, sowie dass Gott in der Lage gewesen wäre, eine andere Ordnung der Natur zu gestalten, die sich als moralische und logische Inversion der tatsächlichen verstehen ließe⁵⁵² – was signifikante Parallelen zum nominalistischen Voluntarismus⁵⁵³ aufweist. Tatsächlich bestreitet Descartes im Schreiben an Mersenne vom 15. April 1630 die

⁵⁵¹ *Herr Descartes sagt, dass es überall, wo wir Ausdehnung wahrnehmen, notwendigerweise einen Körper geben muss, weil, wie er sagt, die Ausdehnung nicht ohne ihr Subjekt existieren kann, das der Körper ist. Hieraus schließt er, dass es einen Widerspruch darstelle, das Leere zuzulassen, und dass Gott selbst nicht all die Luft im Innern eines Zimmers vernichten könne, ohne andere Körper hineinzulassen, die den Zwischenraum zwischen den Wänden füllten. Und dass, wenn man unbedingt wolle, dass Gott die Luft zerstöre ohne sie durch andere Körper zu ersetzen, sich die Mauern, die zuvor getrennt waren, berührten, ohne dass jemand sagen könnte, dass sie ihren Platz gewechselt hätten; a. a. O.: 25f. (= Scheib 2008: 99f.).*

⁵⁵² *Da Ihre Herren jedoch so sehr davon überzeugt sind, dass Gott der Gestalter der Notwendigkeit ist und aus freien Stücken wollte, dass die Dinge wesentlich notwendig so gemacht wurden, wie sie tatsächlich sind, möchte ich sie gerne fragen ob sie denken Gott hätte eine andere Ordnung der Natur einrichten können, in der er lügen und uns betrügen könnte, sowie eine weitere, in der er zu sein aufhören und sterben könnte? Ich weiß wohl, dass ein großer Mann des letzten Jahrhunderts (Claude de Saintes) das, was Gottes ist, von dem unterscheidet, was jenseits Gottes ist, so dass jenes ganz von seiner Allmacht abhängt, und dieses von einer glückseligen und wesentlich unwandelbaren Notwendigkeit ist. Und obwohl Gott auf diese Weise weder lügen noch sterben noch anders als in drei Personen bestehen kann, kann er dennoch die Nacht zum Tage machen und die Naturordnung, die wir als im höchsten Grade notwendig ansehen, verändern, da all dies keine irgendwie geartete Unvollkommenheit in Gott beinhaltet. Ihre Herren jedoch können sich, so scheint mir, dieser Unterscheidung nicht bedienen; denn letztlich werde ich ihnen das sagen, was sie selbst hinsichtlich der Natur eines Dreiecks sagen, nämlich dass wir uns tatsächlich auf keine Weise ein Dreieck denken können, dessen drei Winkel nicht gleich zwei rechten wären, dass wir uns aber klar vorstellen können, dass Gott allmächtig ist, dass er der Werkmeister von allem ist, und dass er folglich selbst das vollbringen kann, was uns unmöglich erscheint. Aber ich möchte dies nicht weiter ausführen und mich damit aufhalten, jene Auffassung zu widerlegen, die ein Gelehrter (Theoph. Raynaud, Theol[ogia] Nat[uralis], dist.8., q.5) den häretischen Praxenern zugeschrieben hat; a. a. O.: 23ff. (= Scheib 2008: 99).*

⁵⁵³ *Zur Standardformel des voluntaristischen Erklärungsmusters (vgl. HWPH 11: 1144) vgl. Franciscus de Mayronis, Quodl. VIII, in: Mayronis 1966: 242rb; Hugolin von Orvieto, Comm. in IV libr. Sent., in: Orvieto 1980: 3, 17; 4, 155; Andreas de Novocastro, I Sent., in: Novocastro 1514: 256va; Rodericus de Arriaga, Cursus philosophicus, in: Arriaga 1632: 775 b. 835 b; Bartholomeo Mastri, Disputationes in XII libr. Met., p. 1, disp. 6, § 135 in: Mastri 1646 und Cursus philos. 4, in: Mastri 1727: 267 a; Juan Martínez de Ripalda, De Ente supernaturali disp. 41, § 5, t. 2, in: Ripalda 1871: 12 b; Silvestro Mauro, Quaest. philos. liber II, in: Mauro 1670: 160; Gottfried W Leibniz: Disc. de mét. § 2 (1686); De ipsa natura (1698) in: Leibniz 1965: 4, 506f.; ders., Addit. à l'explication du système nouveau (1702), a. a. O.: 587; Georg B. Bilfinger, De harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita in: Bilfinger 1984: 92f.*

ontische Vorgängigkeit logischer Strukturen der Welt vor deren Ursache, indem er gegenüber Mersenne äußert, dass die ewigen Wahrheiten denselben Status besitzen wie alles Kreatürliche, sofern sie ebenso vollständig von einer sie hervorbringenden Instanz abhängig sind wie alles andere Innerweltliche, weil andernfalls diese Seinsquelle von nur eingeschränkter Kraft des Hervorbringens wäre.⁵⁵⁴ Rochons eigene Überzeugung ähnelt hier dem, was bald Leibniz zu dem Problem äußern wird: Die Väter, so Rochon, sprechen zwar von der Kontingenz des Notwendigen im Hinblick auf Gott, meinen aber damit ausschließlich natürliche innerweltliche Notwendigkeiten, also jene, die den gewöhnlichen Zustand der Welt betreffen, und nicht das, was für die Natur selbst wesentlich (§ XI) ist. Descartes hingegen schließt sich in seinen Augen dem nominalistischen Skandalon an, eine Naturordnung zu denken, der keine logischen Strukturen dahingehend vorgängig sind, dass sie ein normatives Apriori für die ursprüngliche Gestaltung des Weltganzen durch ein an logische (und moralische) Regeln strukturell gebundenes Agens annehmen würde.

Dass sich aus dem zunächst nur negativen Befund der Descartesschen Äußerung gegenüber Mersenne die positiv behauptete Konsequenz eines Gottesbildes ergibt, das willkürlich, amoralisch und alogisch zu handeln und zu entscheiden in der Lage ist, ist keineswegs zwingend, wohl aber Descartes' eigentliche Abgrenzung gegenüber einem Gottesbegriff im Sinne eines selbst nach logischen Gesetzen strukturierten Agens, wie wir es auch bei Scholastikern wie Thomas finden können. Während das Rochonsche Bild der Relation von Welt und Schöpfer davon ausgeht, dass sich in den innerweltlichen Seienden die logische Struktur Gottes ausdrückt, bildet sich bei Descartes eben nicht notwendig so etwas wie eine die Logik transzendierende und ihr vorgängige Allmacht eines willkürlichen (und damit personalen) Gottes im Universum ab, sondern nur so etwas wie die vollständige Seinsabhängigkeit alles Innerweltlichen von seinem Hervorbringenden, auch in seiner essentiellen und logisch strukturellen Beschaffenheit.

Gemäß den Überlegungen Rochons ergibt sich aus Descartes' rationaler Physik ein voluntaristisches (und damit eine Personalität der Gottesvorstellung bereits begrifflich voraussetzende) Gottesbild tatsächlich notwendig, das nicht nur die ordnende Gewalt eines selbst der Logik unterworfenen göttlichen Geistes negiert, sondern einen zur Lüge fähigen Gott vorstellt, dessen Schöpfung das Produkt seiner amoralischen Beliebigkeit und absolutistischen Willkür wäre. Gleichzeitig legt die sich aus der rationalen Physik ergebende Unendlichkeit und Uner-schaffenheit der Welt einen schwachen Demiurgen nahe, der mit der absolutistischen Willkür allmächtiger Beliebigkeit kaum vereinbar ist. In den Augen des Jesuiten dient Descartes' Zurückweisung der logischen Struktur Gottes freilich vor allem als Hilfsannahme, mittels derer

⁵⁵⁴ Vgl. AT 1: 145–153; vgl. Frankfurt 1977.

vermieden werden soll, dass radikal von den konziliaren Überzeugungen abweichende cartesische Auffassungen mit katholischen Glaubensauffassungen kollidieren; denn gegen logische Erfordernisse zu verstoßen ist dann unproblematisch, wenn die Logik selbst Gegenstand beliebiger Modellierung sein kann. In der Beliebigkeit eines nominalistischen Voluntarismus, wie Rochon ihn hier zu erkennen glaubt, sind deshalb auch logische Verschiebungen innerhalb des Universums möglich, die Widersprüche im Gefüge der Einheit von *fides* und *ratio* erklärbar scheinen lassen, die andernfalls als unlösbare Repugnanz auftreten würden. So bemühen sich einige Cartesianer (die Rochon hier nicht einzeln benennt) dadurch um eine Relativierung der Descartesschen Identifikation von Substanz und Extension innerhalb der rationalen Physik im speziellen Bereich der Eucharistielehre, dass sie die Geltung der Identitätssatzung auf den Bereich der Physik von Körpern im Naturzustand, das bedeutet: im nicht konsekrierten Zustand, einschränken. Dem steht dann jene vollkommene Allmacht Gottes gegenüber, die zu jeder Zeit fähig ist, sakramentale Seinsweisen zu erzeugen, die jeder natürlichen Gegebenheit zuwiderlaufen. Dieser Versuch kleidet sich in Rochons Verständnis zwar in das Gewand der Demut vor der göttlichen Allmacht, geht aber mit einer prinzipiellen Differenzierung physikalischer und theologischer Wahrheits- und Zuständigkeitsansprüche einher, die sich von Descartes' nominalistischer Grundhaltung herleiten und zu nichts anderem dienen sollen, als die scharfen Widersprüche zu vertuschen, die sich zwischen zentralen Annahmen der cartesischen Doktrin und ebenso zentralen theologischen Überzeugungen auftun.⁵⁵⁵

⁵⁵⁵ Ob die Erscheinungsweisen von Brot und Wein tatsächlich reale Akzidentien, also wirkliche und distinkt existierende Entitäten zeigen oder nur durch Täuschung entstehen, wie es der Cartesianismus nach Rochons Auffassung nahelegt, ist für den Jesuiten durchaus von Bedeutung, weil der sakramentale Vorgang in seinem Verständnis nicht als täuschende Illusion verstanden werden darf, was nur unter der Voraussetzung eines Gottesbegriffs möglich wäre, der dem des Nominalismus nahestehen müsste: *Hinsichtlich der Eucharistie weiß ich, dass Sie sagen, die Erscheinungsweisen des Brotes und des Weines, die nach der Konsekration fortbestehen, könnten ein hinreichend sinnliches Zeichen sein, und dieselben Erscheinungsweisen könnten auf wunderbare Weise bestehen, ohne dass es irgendwelche realen und physischen Akzidentien gibt. Und weiter, dass die Transsubstantiation eine ganz singuläre Art der Verwandlung sei, die nichts mit den natürlichen Verwandlungen gemein habe, wie der hl. Thomas bemerkt; sowie dass außerdem nichts Gemeinsames bleibe außer der metaphysischen Vorstellung des Seins (concept métaphysique de l'être), so wie es ebenfalls Thomas ausdrücklich feststellt. [Sie sagen ferner,] dass, wenn dieser heilige Gelehrte an einigen Punkten anerkennt, dass die Akzidentien aufgrund einer gewissen Art des Bezugs und der Gleichartigkeit als gemeinsames Subjekt im Rahmen dieser Verwandlung angesehen werden können, man ebenso von Erscheinungen sprechen könne, die durch sich selbst subsistieren, wie auch immer man die Erscheinungen erklären mag. Dass, wenn man denkt es gebe in diesen Erscheinungen Täuschungen, man auch annehmen müsste es gebe sie in den Akzidentien. Aber der heilige Thomas zeigt, dass dies weder Täuschung noch Illusion genannt werden kann, weil beide Begriffe stets negative Bedeutung haben und etwas böses und hinterlistiges seitens dessen bezeichnen, der uns täuscht. Dies ist weit entfernt von der unendlich gerechten Art, auf die sich Gott dieser Dinge im Sakrament bedient, wo er aus Gründen, die für uns von höchstem Nutzen sind, unseren Glauben befördern wollte, indem er die Mysterien hinter eben jenen*

Der Allmachtshinweis von cartesischer Seite, der sich ja grundsätzlich mit der theologischen Sicht auf die Inhalte des Gottesbegriffs trifft, und der vor allem für das theologische Verständnis des Transsubstantiationsvorgangs von zentraler Bedeutung ist, wie sich an Thomas' Erläuterung der Erhaltung substanzloser Akzidentien durch eine irreguläre göttliche *conservatio* gezeigt hat, ist für Rochon insbesondere deshalb problematisch, weil er, anders als die thomasi-sche Konstruktion, eben keine bloße Modifikation des natürlichen Gefüges metaphysischer Entitäten im sakramentalen Sonderfall darstellt, sondern mit dem unbedingten Anspruch der Materiedefinition in der Physik als dem Dokument einer von den metaphysischen Grundlagen des katholischen Transsubstantiationsmodells *grundsätzlich* verschiedenen und unvereinbaren Metaphysik einhergeht. Durch das Beharren auf den Positionen der cartesischen rationalen Physik wird ein Transsubstantiationsvorgang an sich als unmöglich ausgeschlossen. Diese Physik trotz ihrer Unvereinbarkeit mit zentralen, kerygmatischen Gehalten der Theologie zuzulassen, würde den prinzipiellen Verzicht auf eine konzise Harmonisierung der Physik mit Gehalten der Theologie bedeuten und implizieren, dass der gesamte Komplex der Eucharistiethematik außerhalb der verbindlichen – und damit im gesamten Feld nicht-sakramentaler Sachverhalte gültigen – Lehre von den allgemeinsten Beschaffenheiten erschaffener Seiender liegt; zumindest sofern wir diese als systematisches Gefüge einer natürlich-rationalen Welt-erklärung verstehen, das für sich jene Gültigkeit beansprucht, die mit Evidenz bewiesenen intelligiblen Sachverhalten zukommen kann, was Descartes ja als Standard rational vertretbarer Aussagen festlegt. Hierdurch, so Rochons Überzeugung, wäre aber nichts anderes als das Nebeneinander einander widersprechender Behauptungssysteme gewonnen; denn im Gegenstandsbereich der Theologie – dem Feld der Eucharistiethematik also – würde die rationale Physik ihre Zuständigkeit verlieren, und umgekehrt verlöre die Theologie im selben Augenblick, in dem sie die Gültigkeit der natürlichen *ratio*, welche die Physik an dieser Stelle repräsentiert, für die Modellierung der Eucharistiebeschreibung in Abrede stellt, den Anspruch darauf, natürlichen Rationalitätsstandards zu genügen, wie sie die Basis der natürlichen *Ersten Philosophie* Descartes' bilden.⁵⁵⁶ Die Gegenüberstellung *zwei[er] Systeme, [dem] der Religion*

Erscheinungen verbarg. Damit liegt in der Hypothese der bloßen Erscheinungen nicht mehr Illusion als in jener der realen Akzidentien, weil unsere Sinne nur über Erscheinungen urteilen können. Und wenn wir uns täuschen, dann deshalb, weil unsere Urteile zu schnell zu bestimmen suchen, dass es hinter den Erscheinungen Brot und Akzidentien gibt. So dass, wenn die Erscheinungen uns auf natürliche Weise dazu bringen, zu urteilen, dass es eine reale Substanz sei, die die Erscheinungen trägt, man dies ebenso von den Akzidentien sagen kann; Rochon 1672: 71ff. (= Scheib 2008: 103f.).

⁵⁵⁶ *Auch Ihre Herren, die guten Glaubens handeln, erkennen, dass es dies ist, was Herr Descartes meint. Die Erklärung jedoch, die sie auf diese Vorhaltungen geben, scheint mir so wenig annehmbar, wie sie zunächst respektvoll und den Beschlüssen der Kirche gegenüber demütig zu sein scheint. Sie sagen nun also einerseits, dass die Idee, die sie von den Körpern besitzen, zu den unbestreitbaren Grundlagen der Physik gehöre. Andererseits sagen sie, wenn man ihnen von der Eucharistie spricht, dass, wenn man*

und [dem] der Vernunft, in denen *was im einen wahr ist, im anderen falsch ist*,⁵⁵⁷ wäre so die Gegenüberstellung zweier Formen des disziplinenimmanenten Diskurses, die sich jeweils *entweder* auf die *fides* stützen *oder* auf die *ratio*, deren Einheit hierdurch nicht nur in Frage gestellt, sondern dauerhaft bestritten und letztlich aufgehoben würde. Dass das Konzil niemals *Probleme der Philosophie [habe] mit den Dogmen des Glaubens vermengen wollen*, ist für Rochon nur der von verschiedenen Cartesianern gelegentlich vorgebrachte Vorwand dafür, sich als Philosophen nicht um die Kompatibilität der eigenen Theoreme mit glaubensrelevanten Gegenständen kümmern zu müssen und statt dessen einfach auf eine eigene – außerphilosophische – *confessio* hinzuweisen, die damit weder Konsequenzen für die Ausgestaltung philosophischer Positionen mehr besitzen, noch auch Relevanz für eine aus philosophischer Sicht ernstzunehmende Rede auf der Basis der natürlichen Rationalität haben könnte.⁵⁵⁸

Das cartesische Verfahren zur Vermeidung der Konfrontation der eigenen Physik mit von der Theologie als unbestreitbar wahrgelaubten Annahmen impliziert so das Zerbrechen der Einheit und die Aufgabe der grundsätzlichen Forderung nach Vereinbarkeit von Glaubens- und Wissensgehalten, und es fördert damit nicht nur Konsequenzen für den Status der Transsubstantiationstheorie als Erklärungsmodell für den eucharistischen Vorgang beziehungsweise für die Annahme des eucharistischen Vorgangs selbst zu Tage, die beide fortan in einem außer-rationalen Feld angesiedelt sind. Sobald die Systeme der Religion und der Vernunft nicht mehr konstitutiv aufeinander verwiesen sind und füreinander korrektive Funktion besitzen, sind

diese Grundlagen auf die Theologie oder die Allmacht Gottes anwende, sie nicht mehr unbestreitbar seien, und dass sie nicht an das Heiligtum heranzureichen vermöchten. Dass sie selbst nicht verweg genug seien das Vermögen Gottes zu beschränken, und dass sie davon überzeugt seien, dass Gott Dinge tun könne, die für uns nicht zu verstehen seien. Dass sie guten Willens ihren gesamten Geist dem unterordneten, was uns der Glaube lehrt, obwohl es unseren Verstand übersteige. Und sie glauben, alle vollständig zufriedengestellt zu haben, wenn sie so reden. Ich zweifle nicht an der Ernsthaftigkeit dieser Herren und möchte glauben, dass sie aus dem Grund ihres Herzens sprechen, wenn sie ihren Geist so dem Glauben und der Macht Gottes unterwerfen. Ich fürchte jedoch, dass nicht jeder die selbe hohe Meinung von ihnen hat wie ich, um letztlich zu glauben, dass ihre Demut ernst gemeint sei. Denn scheint es alles in allem nicht, als wolle man sich über uns lustig machen und habe nur vor, sich über unsere Einfalt zu amüsieren, wenn man uns die Unterscheidung von Philosophie und Theologie vorhält? Was wären das denn für zwei Systeme, das der Religion und das der Vernunft? Und wäre das, was im einen wahr ist, im anderen falsch? A. a. O.: 10f. (= Scheib 2008: 95f.)

⁵⁵⁷ Ebd.

⁵⁵⁸ *Das Konzil von Trient habe ... niemals Probleme der Philosophie mit den Dogmen des Glaubens vermengen wollen und niemals das Wort Akzidens verwendet und erkläre nur, dass es in der Eucharistie weder Brot noch Wein gebe, und dass der Leib und das Blut Jesu Christi dort in den alleinigen Erscheinungsweisen von Brot und Wein seien. Sie glauben nicht, dass man mehr von Ihrem Glauben verlangen könne, wo Sie doch versichern, vollständig von jenen zwei Punkten überzeugt zu sein, die vom Konzil geklärt wurden, nämlich der Realpräsenz von Leib und Blut Jesu Christi, sowie der vollständigen Abwesenheit der Brot- und der Weinsubstanz; a. a. O.: 77f. (= Scheib 2008: 105).*

vielmehr innerhalb beider Aussagen unproblematisch, die denen des jeweils anderen zuwiderlaufen.⁵⁵⁹ Für den Philosophen ist dieser Befund unproblematisch, weil er den Geltungsanspruch der Philosophie nicht berührt – aber er zieht freilich Konsequenzen für die Bewertung der Theologie nach sich. Für den Theologen muss er deshalb alarmierend sein, sofern diese Konsequenzen nicht nur den Wegfall der theologischen Korrektivfunktion für philosophische Lehrinhalte bedeuten, sondern andererseits und in erster Hinsicht zugleich die grundsätzliche Absage an den Anspruch, im der natürlichen Rationalität verpflichteten Diskurs diskussionswürdig zu sein; denn was geglaubt wird und insbesondere auch was Gegenstand theologischer Überlegungen ist, muss nach diesem Modell nicht mehr mit der natürlichen Rationalität kompatibel sein und wird so, aus philosophischer Sicht, beliebig. Das Argument der logischen Brüche in einer nominalistische beschreibbaren Welt, das Rochon bei wenigstens einigen Cartesianern zu sehen glaubt, wäre, darin ist ihm wohl Recht zu geben, ein Scheinargument, das letztlich nur zur Aushebelung theologischer Bedenken dienen könnte.

Rochon greift zur Stützung seiner These der Unvereinbarkeit der cartesischen Physik mit der Abendmahlslehre der Kirche und der weitergehenden Folgen dieses Befunds für den Begriff der disziplinenübergreifenden Rationalität unter anderem bereits einige jener cartesianischen Argumente an, mit denen sich Le Valois ausführlich auseinandersetzen wird: Dass nämlich Philosophen nicht verpflichtet seien, beim Entwurf einer rationalen Physik die Frage nach deren Kompatibilität mit der supranaturalen Seinsweise physikalischer Gegenstände in sakramentalen Kontexten zu bedenken. Der *Brief* verweist hiergegen auf den universellen Anspruch der cartesischen Methodik und die Frage, ob er mit der Unterscheidung zwischen einer bloß *physikalisch beschreibenden* Rede von natürlichen Körpern, die in der natürlichen Ordnung faktisch stets ausgedehnt auftreten, und einer *metaphysischen* Rede von der Ausdehnung als *Natur und wesentlicher Eigenschaft* von Körpern, die jede Relativierung der Notwendigkeit von Ausdehnung ausschließt, vereinbar ist. So wäre es beispielsweise Aristoteles als einem paganen Philosophen nicht vorzuwerfen, wenn er Körper stets als ausgedehnt beschreibt, da er zum einen nichts von der Eucharistie weiß und sich zum anderen, und dies ist entscheidend, seine

⁵⁵⁹ *Man könnte demnach in der Philosophie behaupten, dass es offenkundig widersprüchlich sei an die Schöpfung der Welt zu glauben, an die Ewigkeit der Glückseligen und der Verdammten, die Auferstehung der Toten und die Vergebung der Sünden. Es wird wohl kaum jemand behaupten wollen, dass dies dem Wesen und der Natur der Dinge ebenso entgegengesetzt sei wie vier Winkel es dem Wesen und der Natur eines Dreiecks sind. Und wenn man dem das entgegenhalten würde, was der Glaube uns lehrt, so hätte man alles nur an die Theologen zu verweisen und festzustellen, man stelle es nicht in Frage und müsse sich dem Glauben unterwerfen. Sind Sie, mein Herr, tatsächlich davon überzeugt, dass jemand, der so spräche, ernsthaft spräche? Haben wir nun von Ihren Herren, die sich desselben hinsichtlich der Ausdehnung der Körper bedienen, nicht zu denken, dass sie glauben, Jesus Christus sei in der Eucharistie auf dieselbe Weise gegenwärtig, auf die ein Dreieck vier Winkel haben kann – nämlich überhaupt nicht? A. a. O.: 13f. (= Scheib 2008: 96).*

phänomenale Beschreibung der natürlichen Existenzweise von Körpern nicht als *Wesensaussage* versteht.⁵⁶⁰ Gleiches gilt für Kirchenväter wie Augustinus, die ebenfalls nur die Beschreibung der natürlichen Seinsweise von Körpern anstreben, dadurch die Annahme einer supranaturalen Seinsweise ohne Ausdehnung aber nicht unmöglich werden lassen.⁵⁶¹ Bei Descartes und dem Anspruch seines Denkens ist dies hingegen anders und deshalb, so muss man Rochon verstehen, ist ihm vorzuwerfen, dass er eben die natürliche Erscheinungsweise von Körpern als *wesentliche* und damit *notwendige* und *einzig*e Seinsweise definiert und so eine von der physikalischen Identifikation von Körper und Quantität abweichende spezifische Rede von Körpern im supranaturalen sakramentalen Zustand gar nicht mehr zulässt.⁵⁶² Der cartesische Diskurs über Körper dokumentiert damit zugleich auch den gegenüber Aristoteles' Absicht

⁵⁶⁰ *Tatsächlich hat Aristoteles selbst niemals den Körper anders definiert als durch die Feststellung, er sei das, was in Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt sei. Wenn Aristoteles jedoch damit die Natur und das Wesen von Körpern zu definieren beabsichtigte, dann sagen wir unumwunden, dass er sich getäuscht hat und man ihm in diesem Punkt nicht folgen darf. Sagen Sie das selbe über Herrn Descartes, und ich habe in diesem Punkt nichts mehr von Ihnen zu fordern, obwohl Herr Descartes eigentlich nicht zu entschuldigen ist; denn wenn Aristoteles das Wesen von Körpern auch in der aktuellen Ausdehnung gesehen haben mag, so ist dies nicht verwunderlich; betrachtete er die Dinge doch ausschließlich im Lichte der natürlichen Vernunft. Herr Descartes jedoch hätte nicht ignorieren dürfen, was uns der Glaube über den Leib Jesu Christi mitteilt. Und dennoch sagt er ausdrücklich, wiederholt bei mehreren Gelegenheiten und erläutert mit Beispielen, dass das Wesen von Körpern darin bestehe, aktuell in die drei Dimensionen ausgedehnt zu sein, nicht von irgendwelchen anderen Körpern durchdrungen werden zu können und immer ein wohldefiniertes Quantum einzunehmen, so als habe er nie von der Eucharistie gehört. Sicherlich kann man hierfür keine vernünftige Entschuldigung finden; a. a. O.: 6ff. (= Scheib2008: 94).*

⁵⁶¹ *Ich denke nicht, ... dass Sie sich der Autorität der heiligen Väter werden bedienen wollen, die den Körper wie Herr Descartes definiert zu haben scheinen. ... oder ... wäre es ... wirklich erforderlich, Ihnen gegenüber zu wiederholen, was man bereits hundert Mal den Feinden des heiligen Sakramentes gesagt hat, die nicht verabsäumt haben, uns all jene Passus vom heiligen Augustinus und den anderen heiligen Vätern vorzuhalten, die auch Sie anführen könnten? Lesen Sie welche unserer Erwiderungen hierauf Sie immer wollen, und Sie werden sofort die Lösung des Problems finden: nämlich dass diese Väter vom Körper gesprochen haben wie er natürlicherweise ist, und nicht wie er durch die Macht Gottes sein kann; a. a. O.: 8f. (= Scheib 2008: 94).*

⁵⁶² *Sie werden vielleicht ebenfalls sagen, Herr Descartes habe nicht über den Körper in einem Zustand der Natur nachgedacht, an den die Philosophie nicht heranreicht, sondern in dem Zustand, in dem er sich gemäß der [normalen] Ordnung der Natur befindet, was alles sei, was ein einfacher Physiker zu tun habe. Diese Interpretation wäre außerordentlich wohlwollend. Aber erlauben Sie mir Ihnen zu sagen, dass sie keinen Bestand hätte und nicht erklären würde was Herr Descartes meint, sondern es aufhöbe, um es durch etwas ganz anderes zu ersetzen. Was Herr Descartes meint, ist ganz offensichtlich; er selbst gab sich viel Mühe, es zu erläutern. Der Zusammenhang, den er zwischen der Ausdehnung in Bezug auf den Körper und dem Denken in Bezug auf den Geist herstellt, sowie seine übrige Art sich auszudrücken, lassen uns keinen Raum seine Gedanken anders zu interpretieren, als dass es ebenso zum Wesen eines Dreiecks gehört, drei Winkel und drei Seiten zu haben, wie es zum Wesen von Körpern gehört, drei Dimensionen zu besitzen und ein bestimmtes Quantum auszufüllen; a. a. O.: 7f. (= Scheib 2008: 95).*

einer nur modellhaften Beschreibung deutlich höheren Geltungsanspruch einer *definierenden* Rede, die Wesensaussagen für erforderlich hält, um ihrem Programm der unumstößlichen und unhinterfragbaren Ergebnisse genügen zu können, die Konkurrenzmodelle grundsätzlich ausschließen.

Religion, so Rochon, zwingt uns nicht, *zur gleichen Zeit an zwei kontradiktorische Wahrheiten zu glauben* (§ VII), sodass wir gut beraten sind, Augustinus' Empfehlung zu folgen und darauf zu achten, dass auch die Glaubensmysterien zur natürlichen Physik im Verhältnis der Kohärenz stehen; nicht zuletzt wegen der eben zusammengefassten Risiken, die sich andernfalls für die Theologie ergeben. Kehrt man diese Figur um, kann sie, aus theologischer Perspektive, als falsifikatorisches Kriterium gegenüber jenen rationalen Physikern fungieren, die eine knappe Modellbeschreibung sakramentaler Vorgänge nicht mehr zulassen. In diesem Sinne verstehen sich Rochons Hinweise auf widersinnige Konsequenzen aus Descartes' Grundposition als eine *reductio ad absurdum* der cartesischen physikalischen Zentralannahme – und zugleich als Dokument dafür, dass der Jesuit die Brisanz erkennt, die das cartesische Denken als Bedrohung des Theologischen besitzt.

5.4.4 Le Valois' Kritik an der cartesischen Substanzontologie. Die Verbindlichkeit tridentinischer Feststellungen und die Inkompatibilität mit den cartesischen Annahmen

Indem Le Valois zeigt, dass die Substanzauffassung, die hinter der konziliaren Zertifizierung der thomasischen Transsubstantiationstheorie steht, mit den Implikationen der neuen Philosophie weitgehend unvereinbar ist, und indem er hieraus die zwingende Ablehnung der cartesischen Doktrin ableitet, dokumentiert er zugleich seine Auffassung, dass die primäre Beurteilungsinanz für Fragen der Metaphysik im theologischen Bereich zu suchen ist – eben weil, so kann man Le Valois' Gedanken weiterführen, die Metaphysik eine hohe Relevanz für die Gestaltung jener theologischen Modelle besitzt, mittels derer die Gegenstände der Offenbarung einer rational nachvollziehbaren Beschreibung zugeführt werden sollen. Der Theologie kommt so grundsätzlich die Rolle eines Korrektivs zu, das die Zulässigkeit philosophischer Auffassungen nach deren Kompatibilität mit jenen Annahmen beurteilt, die für den Theologen als bindend gelten.

Die tridentinischen Festsetzungen, die Le Valois anführt, greifen in den Bereich der Philosophie aus, sofern sie die *Art, wie der Leib ... in der Eucharistie gegenwärtig ist*⁵⁶³ behandeln. Kapitel 3 Sektion 13 des Konzils hatte erläutert, dass nach der Konsekration der Leib *vollständig*

⁵⁶³ Le Valois 1680: 102. (= Scheib 2008: 117)

unter der substanzfrei subsistierenden Gestalt des Brotes und des Weines sowie *unter jedem Teil* der Gestalt des Brotes und des Weines gegenwärtig ist.⁵⁶⁴

Die vollständige Gegenwart des Leibes deutet Le Valois derart wörtlich, dass die Gesamtheit der leiblichen Glieder in der Quantität der Hostie, die ja die Gestalt des konsekrierten Brotes begrenzt, vorhanden zu sein hat. Der Leib wird demnach gegenüber der Ausdehnung, die er während seiner irdischen Existenz besaß, und die er dauerhaft auch transzendent besitzt, auf die Quantität der Brot- beziehungsweise Weinausdehnung reduziert, ohne dass sich jedoch eine Reduktion oder Veränderung der Substanz selbst ereignen würde. Das bedeutet, dass nach der Konzilsauffassung in Le Valois' Verständnis die gesamte Substanz, und zwar die numerisch identische Substanz des tatsächlichen, individuellen Christus, in jedem Teil der Brot- und Weinquantität gegenwärtig ist, sodass der Leibsubstanz in der Eucharistie also ein Großteil ihrer Ausdehnung entzogen wird.⁵⁶⁵

Die vollständige Gegenwart in den Teilen von Brot und Wein stellt sicher, dass trotz der Brechung des scheinbaren Brotes, das ja durch die Konsekration zum Leib gewandelt worden ist, keine Brechung und Teilung des Leibes selbst stattfindet.⁵⁶⁶ Diese Theorie erfordert in ho-

⁵⁶⁴ *Jesus Christus, so sagt das heilige Konzil in Kapitel 3, Sektion 13, ist vollständig unter der Gestalt des Brotes und unter jedem Teil der Gestalt des Brotes gegenwärtig. Er ist es ebenfalls unter der Gestalt des Weines und unter jedem Teil der Gestalt des Weines; ebd. (= Scheib 2008: 117).*

⁵⁶⁵ *Das Konzil stellt fest, dass Jesus Christus vollständig unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig ist. Also muss der Leib Jesu Christi hier ganz gegenwärtig sein; denn da der Leib Jesu Christi ein Teil von Jesus Christus ist, kann man nicht sagen, Jesus Christus sei vollständig dort, wo sein Leib nicht vollständig ist. ... Wenn der Leib Jesu Christi unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig ist, gibt es dort keine größere Ausdehnung als die der Gestalt des Brotes, und folglich eine deutlich kleinere Ausdehnung als jene, die er auf Erden besaß und die er noch im Himmel besitzt. ... Wenn der Leib Jesu Christi vollständig unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig ist, muss sich dessen ganze Substanz dort befinden. Andernfalls wäre er dort nicht vollständig. Und folglich besitzt er nicht weniger Substanz unter der Gestalt des Brotes als er auf Erden besaß und jetzt im Himmel besitzt. ... Gemäß der Definition des Konzils verliert der Leib Jesu Christi demnach viel von seiner Ausdehnung in der Eucharistie, ohne dabei etwas von seiner Substanz zu verlieren. Er verliert dort viel von seiner Ausdehnung, da er davon in der Eucharistie viel weniger hat als im Himmel. Er verliert aber nichts von seiner Substanz, da er in der Eucharistie davon nicht weniger besitzt als im Himmel; ebd. (= Scheib 2008: 118).*

⁵⁶⁶ *Das Konzil lehrt nicht nur, dass Jesus Christus vollständig unter der Gestalt des Brotes und des Weines gegenwärtig ist, sondern auch, dass er vollständig unter jedem Teil der Gestalt des Brotes und des Weines gegenwärtig ist. Derart, dass, wenn man die Gestalt des Brotes bricht oder die Gestalt des Weines teilt, Jesus Christus nicht geteilt wird. ... Daher darf es sowohl in der Gestalt des Brotes als auch in der des Weines keinen realen Teil geben, unter dem Jesus Christus nicht vollständig gegenwärtig wäre. Wenn andernfalls ein realer Teil beispielsweise der konsekrierten Hostie nur einen Teil Jesu Christi enthielte, könnte der Leib Jesu Christi auf natürliche Weise geteilt werden, da es keine realen Teile gäbe, die nicht auf ganz natürliche Weise von den sie berührenden getrennt werden könnten. Und es käme sehr häufig vor, dass der Leib Jesu Christi beim Brechen der Hostie tatsächlich zerteilt würde, sodass er sich nicht mehr vollständig unter allen Teilen jeder Gestalt fände, nachdem die Trennung vollzogen ist; a. a. O.: 103f. (= Scheib 2008: 118).*

hem Maße eine gegenseitige Durchdringung der Teile des Leibes, so dass dessen Glieder *nicht nebeneinander und an unterschiedlichen Orten*, sondern *ineinander* sind, indem sie einander vollständig durchdringen,⁵⁶⁷ und die Leibsubstanz daher als vollständig frei von ihrer Ausgedehntheit gedacht werden muss. Ausgedehntheit eines aus wirklichen Teilen zusammengesetzten Körpers wird hier definiert als die räumliche Relation, die seine Teile zueinander einnehmen. Auf der Basis dieser Bestimmung ist es möglich und nach der Auffassung von Le Valois zwingend, eine tatsächliche Distinktheit von Körper und Ausdehnung anzusetzen, so dass der Leib im Altarsakrament einerseits nicht über seine Ausgedehntheit verfügt und dennoch numerisch der selbe bleibt, und andererseits seine Teile einander wechselseitig durchdringen, so dass deren Gesamtheit auch in minimalen Bruchstücken der Erscheinungsweise des konsekrierten Brotes gegenwärtig sein kann.⁵⁶⁸

Le Valois' Schlussfolgerung aus diesen Überlegungen ist charakteristisch für seine Auffassung vom Verhältnis säkularer Philosophie zur Theologie: auch Cartesianer hüten sich davor, trotz ihrer Abweichung von der peripatetischen Tradition, in offenen Konflikt mit dem Konzil zu geraten; das bedeutet einerseits, dass sie nicht unverblümt die reale Präsenz des Leibes im Eucharistiesakrament bestreiten, und andererseits, dass sie die Konzilsaussagen nicht als unsinnig im Sinne von ‚bedeutungslos‘ oder ‚logisch widersprüchlich‘ klassifizieren. Sinnvolle Aussagen setzen aber voraus, dass der Sprecher eine (zumindest nicht verworrene oder widersprüchliche) Idee von dem hat, worüber er spricht. Wenn nun das Konzil in der Lage ist zu urteilen, dass der Leib tatsächlich in der Eucharistie gegenwärtig ist, muss es über eine Idee von einem Körper verfügen, der in der Eucharistie gegenwärtig ist, und wenn es gleichzeitig urteilt, dass diese Gegenwart des Körpers keine Gegenwart seiner Ausdehnung beinhaltet oder

⁵⁶⁷ *Des weiteren ist gemäß der Lehre des Konzils festzustellen, dass alle Teile des Leibes Jesu Christi einander unter der konsekrierten Gestalt durchdringen; denn wenn sein Haupt, seine Hände, seine Füße und seine übrigen Glieder nicht ineinander und alle an der selben Stelle wären, wären sie nebeneinander und an unterschiedlichen Orten. Folglich wäre sein Haupt unter einem Teil der Gestalt, seine Hände unter einem anderen, seine Füße unter einem weiteren, und so wäre sein Leib nicht vollständig unter allen Teilen jeder Gestalt, was gegen die Lehre des Konzils wäre. Damit er nun also vollständig unter allen Teilen jeder Gestalt ist, muss sich sein Haupt am selben Platz und unter dem selben Teil der Gestalt befinden, an dem auch seine Füße sind; seine Arme müssen sich dort befinden, seine Hände und alle Teile seines Körpers müssen sich dort finden und einander gegenseitig durchdringen; a. a. O.: 103f. (= Scheib 2008: 119).*

⁵⁶⁸ *Woraus ich schliesse, dass der Leib Jesu Christi im hochheiligen Altarsakrament ohne seine Ausgedehntheit ist; denn die einem aus wirklichen Teilen zusammengesetzten Körper eigene Ausdehnung besteht in der Lage seiner Teile zueinander, wie Herr Des Cartes mit allen anderen Philosophen bekennt. Hieraus ist evident, dass ein aus wirklichen Teilen zusammengesetzter Körper, dessen Teile einander alle durchdringen, nicht über seine Ausdehnung verfügt. Nun ist der Leib Jesu Christi ein aus wirklichen Teilen zusammengesetzter Körper, dessen Teile sich im heiligen Altarsakrament gleichwohl gemäß dem Konzil gegenseitig durchdringen. Also besitzt der Leib Jesu Christi gemäß dem Konzil im Altarsakrament nicht seine Ausgedehntheit; ebd. (= Scheib 2008: ebd.)*

nach sich zieht, dann ist zu schließen, dass die Idee der Ausdehnung nicht mit der des Körpers identisch ist, wie Descartes dies behauptet: *Also ist die Idee eines Körpers nicht die selbe wie die Idee seiner Ausdehnung. Andernfalls hätte das Konzil sich den Leib Jesu Christi in der Eucharistie nicht vorstellen können, ohne ihn sich mit seiner Ausdehnung vorzustellen.*⁵⁶⁹

Le Valois geht freilich weit hierüber hinaus; denn er misst den Aussagen des Konzils einen Grad der Verbindlichkeit zu, der sie zu ebensolchen Glaubenswahrheiten erhebt, wie es die Annahme des eucharistischen Verwandlungsvorgangs selbst ist. Damit bereitet er den Boden für seine zentrale Forderung an die Philosophie: in jeder ihrer Aussagen darauf zu achten, nicht in Konflikt mit den verbindlichen Lehraussagen der Theologie zu geraten und insbesondere keine Prinzipien anzuerkennen, deren Konsequenzen Kompatibilitätsprobleme wie im genannten Fall nach sich ziehen. Diese Forderung ist jahrhundertlang gängiger Standard des theologischen Selbstverständnisses.

Der Vergleich der tridentinischen Vorgaben mit den Grundzügen der cartesischen Philosophie zeigt auf dieser Basis insgesamt fünf Punkte, an denen Le Valois massive Abweichungen beider voneinander erkennt.⁵⁷⁰ Beide, die theologisch akkreditierte Lesart des eucharistischen

⁵⁶⁹ *Schließlich ist die Idee des Körpers nicht die selbe wie die seiner Ausdehnung. Die Cartesianer wagten nicht zu bestreiten, dass das Konzil weise gesprochen hat, als es bestimmte, dass der Leib Jesu Christi wirklich in der ehrwürdigen Eucharistie gegenwärtig ist. Wenn es aber weise gesprochen hat, wusste es, was es sagt; und wenn es das wusste, hatte es hiervon eine Idee. Als es nun festlegte, dass der Leib Jesu Christi wirklich in der ... Eucharistie gegenwärtig ist, musste es sich einen Körper vorgestellt haben und über eine Idee von einem Körper verfügen, der in der ... Eucharistie gegenwärtig ist, während es keinerlei Idee von der diesem Körper eigenen Ausdehnung in der Eucharistie hatte und sich auf keine Weise vorstellte, dass dieser Körper dort ausgedehnt wäre. Im Gegenteil hat es geurteilt, dass dieser Körper dort ohne seine Ausdehnung sei. Also ist die Idee eines Körpers nicht die selbe wie die Idee seiner Ausdehnung. Andernfalls hätte das Konzil sich den Leib Jesu Christi in der Eucharistie nicht vorstellen können, ohne ihn sich mit seiner Ausdehnung vorzustellen; a. a. O.: 105 (= Scheib 2008: 119).*

⁵⁷⁰ (i) Die Lehrmeinung, dass der Leib Ausdehnung verliert, ohne dabei Substanz zu verlieren, voll- ständig im konsekrierten Brot gegenwärtig zu sein, verstößt gegen Descartes' Gleichsetzung von Ausdehnung und Substanz: *Erstens ist Konzilslehre, dass der Leib Jesu Christi in der Eucharistie viel von seiner Ausdehnung verliert, ohne von seiner Substanz zu verlieren. Lehre des Herrn Des Cartes ist, dass ein Körper unmöglich von seiner Ausdehnung verlieren kann, wenn er nicht ebensoviel von seiner Substanz verliert; Le Valois 1680: 107 (= Scheib 2008: 120).*

(ii) Die Auffassung von der wechselseitigen Durchdringung der Glieder des im Ausdehnungsmaß der Erscheinungsweise des konsekrierten Brotes gegenwärtigen Leibes verstößt gegen Descartes' Lehre von der Impenetrabilität von Körpern: *Zweitens ist Konzilslehre, dass die Teile des Leibes Jesu Christi einander alle unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein durchdringen. Lehre des Herrn Des Cartes ist, dass die Teile eines Körpers absolut undurchdringlich sind; ebd.*

(iii) Dass im Altarsakrament gemäß den konziliaren Festsetzungen der Leib ohne seine Ausdehnung gegenwärtig ist, setzt deren Verschiedenheit vom Körper voraus, während Descartes gerade in ihr das Wesen körperlicher Seiender sieht: *Drittens ist Konzilslehre, dass der Leib Jesu Christi ohne seine Ausdehnung im Altarsakrament ist, und dass folglich das Wesen des Körpers nicht in seiner*

Vorgangs in den Konzilsbeschlüssen und die neue cartesische Philosophie, sind so eindeutig und offenkundig unvereinbar. Dass Cartesianer dennoch angeben, sich zu den theologischen Gehalten der Abendmahlslehre zu bekennen, die ihren eigenen Prinzipien gegenläufig sind, bedarf daher einer gesonderten Begründung. Le Valois vermutet zunächst außerphilosophische Beweggründe, verweist daneben aber auf das von cartesischer Seite vorgebrachte Argument, dass sich das Themenfeld der Eucharistie außerhalb der Zuständigkeit philosophischer Erörterungen befindet. Es umfasst im wesentlichen zwei Punkte:⁵⁷¹

(i) Cartesische Autoren wie Jacques Rohault,⁵⁷² Pierre Cally⁵⁷³ und von allem Malebranche⁵⁷⁴ verweisen darauf, als Physiker nicht zu Stellungnahmen zu Glaubenssätzen verpflichtet zu sein; zumal Glaubensmysterien sich ohnedies grundsätzlich einer adäquaten rationalen Behandlung beziehungsweise ihrer Klärung und Erhellung durch die natürliche Vernunft entziehen. Sich nicht zu Themen wie der Kompatibilität der cartesischen natürlichen Philosophie mit Thomas' beziehungsweise der tridentinischen Eucharistielehre zu äußern, ist Ausdruck einer notwendigen Selbstbeschränkung der Philosophie, die auf diese Weise ihre natürlichen Grenzen anerkennt;⁵⁷⁵ denn die auch vom Konzil gelehrt Unbegreiflichkeit des Mysteriums verbie-

Ausgedehntheit besteht. Lehre des Herrn Des Cartes ist, dass das Wesen des Körpers in seiner Ausgedehntheit besteht, und dass einzig seine Ausgedehntheit sein gesamtes Wesen konstituiert; ebd.

(iv) Auch die Idee der Ausgedehntheit ist von der des Körpers unterschieden, da sich beide unabhängig voneinander als vollständig denken lassen, was Descartes bestreitet: *Viertens ist Lehre der Konzilsväter, dass sie sich den Leib Jesu Christi in der Eucharistie vorstellten, ohne sich an ihm die ihm eigene Ausdehnung vorzustellen. Folglich ist die Idee des Körpers gemäß den Vätern des Konzils nicht die selbe wie die seiner Ausdehnung. Lehre des Herrn Des Cartes ist, dass die Idee des Körpers die selbe ist wie die seiner Ausdehnung. Folglich ist es unmöglich, sich einen Körper vorzustellen, ohne ihn sich zusammen mit seiner Ausdehnung vorzustellen; ebd.*

(v) Auch der seiner Ausdehnung entkleidete Leib ist für die Konzilsautoren ein Körper. Für Descartes könnte ein Ausdehnungsloses nicht Körper sein und müsste, aufgrund der Reduktion aller erschaffenen Seienden auf zwei distinkte Arten, ein Geist sein. Sich ein Seiendes ohne Ausdehnung zu denken bedeutete für ihn daher, ein Seiendes zu denken, das niemals Ausdehnung besitzt und besitzen kann, und das bedeutet einen Geist zu denken: *Fünftens ist schließlich Lehre der Konzilsväter, dass der Leib Jesu Christi, den sie sich ohne seine Ausdehnung in der Eucharistie vorstellten, ein wahrhafter Körper ist; dass sie, als sie ihn sich derart vorstellten, sich etwas wirkliches vorstellten; und dass das, was sie sich vorstellten, dennoch kein Geist ist. Lehre des Herrn Des Cartes ist, dass jene, die sich einen Körper ohne Ausdehnung vorzustellen denken, sich entweder einen Geist vorstellen oder gar nichts; ebd.*

⁵⁷¹ Ein dritter Punkt betrifft die Frage, ob die cartesische Identifikation von Substantialität und Quantität bereits bei Aristoteles, Augustinus und Thomas zu finden ist; vgl. Le Valois 1680: 165ff.

⁵⁷² Vgl. beispielsweise Rohault, *Entretien Premier de la Physique*: I,7,§ 9.

⁵⁷³ Vgl. Cally, *In Scientia generalis*: 2,II,2.

⁵⁷⁴ Vgl. an dieser Stelle vor allem Malebranche, *Recherche de la Verité*: I,3,8,2.

⁵⁷⁵ *Die erste und verbreitetste Erklärung, derer sich so gut wie alle Cartesianer bedienen, ist, dass es falsch sei von ihnen eine Entgegnung auf einen Einwand aus einer Glaubensannahme zu fordern, die die*

tet es Nicht-Theologen, sich mit dem Thema zum Zweck seiner rationalisierenden Darstellung zu befassen. Obwohl die cartesische Materieauffassung also offenkundig mit der Transsubstantiationslehre nicht vereinbar zu sein scheint, muss dies wenigstens nach Auffassung einiger Cartesianer nicht zum offenen Konflikt zwischen physikalisch-philosophischen und theologischen Positionen führen, weil es unangemessen wäre, so das cartesianische Argument, sich mit einem Thema zu befassen, das für Physiker nichts anderes als *unnütze Fragen* beinhaltet,⁵⁷⁶ eine Störung des physikalischen Systems durch außerphilosophische Einwände daher also nicht statthaft wäre. Im übrigen, so argumentiert insbesondere Malebranche, würde ein philosophischer Zugang zu Fragen der Theologie – wie beispielsweise der Eucharistieproblematik – die Gefahr der Neuheit, also der Abweichung von kirchlich akkreditierten Deutungstraditionen in sich bergen, und sich daher dem Vorwurf des Irrtums ausgesetzt sehen müssen, der gegen neue theologische Theorien oder Modifikationen theologischer Essentiale grundsätzlich erhoben zu werden droht.⁵⁷⁷

Leistungsfähigkeit aller menschlichen Geister übersteigt, sowie von ihnen zu verlangen ein Mysterium zu erklären, das unbegreiflich ist. ... Wenn man, so sagen sie, mit der natürlichen Vernunft gegen uns argumentiert, sind wir bereit zu antworten. Wenn man uns aber Glaubensmysterien vorhält, sieht unsere Vernunft keinen Sinn mehr darin, und wir haben nichts weiter zu sagen, außer dass unsere Philosophie nicht bis hierher reicht, dass wir unsere Vernunft der Herrschaft des Glaubens unterwerfen und dass wir, so wie wir in Naturdingen nur das glauben, was uns das Licht der Vernunft auf evidente Weise erhellt, in Glaubensdingen alles glauben, ohne unserer Vernunft zu erlauben, dass sie es überprüft; Le Valois 1680: 114 (= Scheib 2008: 122f.). Für die ausführlichen Zitierungen von Rohault, Cally und Malebranche bei Le Valois vgl. Scheib 2008: 123ff.

⁵⁷⁶ *Man hält uns das Konzil von Trient vor, also sollte man uns nun erlauben kurz dabei innezuhalten, was dieses Konzil festgelegt hat. Es lehrt, dass Jesus Christus unter den Gestalten von Brot und Wein nach der Konsekration wirklich gegenwärtig ist. Daran glauben wir. Da das Konzil aber auch lehrt, dass dieses Mysterium unbegreiflich sei, und dass es sehr schwierig zu erklären sei, auf welche Weise Jesus Christus hier gegenwärtig ist – weshalb will man uns dazu verpflichten es zu erklären? Würde es nicht eine Verwegenheit sondergleichen bedeuten, wenn wir dies versuchten und weiter gingen als das Konzil in der Bestimmung dieser Art und Weise sowie in der Verwerfung jener philosophischen Prinzipien, die das Konzil überhaupt nicht berührt hat? ... Dies bedeutet nicht, dass wir Dinge sagen würden, die gegen die Beschlüsse des Konzils wären. Wenn jemand glaubte, dass dies hinsichtlich der Erklärung geschehe, wie unsere Materieauffassung sich mit dem verträgt, was der Glaube uns von der Transsubstantiation lehrt, würden wir vielleicht auf eine durchsichtigeren und deutlicheren Weise sprechen. Aber wir glauben uns der Notwendigkeit dazu entziehen, da die Art, wie man die Glaubensmysterien erklärt, eben gar nicht zum Glauben gehört. [...] Es würde bedeuten sich unnützer Weise in unnütze Fragen zu verwickeln, wollte man es erklären. Und wenn man etwas davon erklären müsste, wäre es an den Theologen dies zu tun, nicht aber an den Philosophen. Le Valois 1680: 115 (= Scheib 2008: 123); die kompilierten Texte beziehen sich auch hier auf Rohault, Cally und Malebranche; vgl. ebd.*

⁵⁷⁷ *Wenn dies für all unsere Mysterien im allgemeinen gilt, wenn uns also verwehrt ist auch nur eines von ihnen zu untersuchen, wie sollte uns erlaubt sein jenes der Eucharistie zu untersuchen, das so weit jenseits unserer Sinne und Vernunft liegt, dass es bevorzugt das eigentliche Glaubensmysterium*

(ii) Die Annahme, es könnte einander widersprechende Wahrheiten im Bereich der Vernunft und des Glaubens geben, ist fehlerhaft. Sofern es zu den evidenten und damit zwingend anzuerkennenden Erkenntnissen gehört, dass Ausdehnung das Wesen der Materie konstituiert und dass ausgedehnte wie denkende Substanzen jeweils über eine sie charakterisierende und ihnen untrennbare Eigenschaft verfügen, die ihre Unterscheidbarkeit begründet, bilden sich in der Identifizierung der Substanzen mit diesen Eigenschaften jene klaren und deutlichen Ideen ab, auf denen unser Wissen fußt.⁵⁷⁸

genannt wird? Und wenn uns nicht gestattet ist es zu untersuchen, mit welchem Recht kann von uns gefordert werden es zu erklären? ... Die Tradition ist für jene, die nicht über dieses Mysterium philosophieren, zumal die heiligen Väter fast immer davon als von einem unbegreiflichen Mysterium gesprochen haben, über das sie nicht nachdachten um es zu erklären, und bei dem sie sich gemeinhin mit wenig genauen Vergleichen zufrieden gegeben haben, die geeigneter waren die Lehre anschaulich zu machen als eine Erklärung zu geben, die den Geist befriedigt. ... Weit entfernt also davon, zu einer Erwiderung auf die uns gemachten Vorhaltungen verpflichtet zu sein, kann die Befassung mit dieser Sache nicht vorsichtig genug geschehen. Und würden Philosophen sie unternehmen, so scheint es, dass sie die Verurteilung entweder ihrer Philosophie oder ihrer Theologie nicht umgehen könnten; denn wären ihre Erklärungen dunkel, würde man die Prinzipien ihrer Philosophie missbilligen. Wäre ihre Antwort jedoch klar oder einfach, würde man mit einer gewissen Berechtigung die Neuheit ihrer Theologie fürchten. Denn Neuheit besitzt in Dingen der Theologie nun einmal den Anschein des Irrtums, und man missbilligt zu Recht Meinungen bereits deshalb, weil sie neu sind und nicht auf der Tradition fußen. Also darf man nicht unternehmen, einfache und leicht einsehbare Erklärungen von Dingen zu geben, die die Väter und die Konzilien selbst gar nicht erklärt haben; a. a. O.:117f. (= Scheib 2008: 124f.); die Malebranche-Zitate beziehen sich auf die Recherche III, 8, § 2.

⁵⁷⁸ *Da eine Wahrheit einer anderen nicht entgegengesetzt sein kann, wäre es ein Unglaube, anzunehmen, dass die Wahrheiten, die man in der Philosophie findet, denen des Glaubens entgegengesetzt wären, Brief an Dinet im Anhang der Meditationen, AT VII: 581; zitiert nach Le Valois 1680: 140 (= Scheib 2008: 136). Le Valois zitiert hier neben dem Brief Descartes' an Vater Dinet Malebranches Recherche, Clerseliers Vorwort zu seiner Ausgabe des Descartesschen *Traité de l'Homme* und Rohaults *Traité de Physique*, die er zu einer programmatischen Aussage der cartesianischen Physiker kompiliert; vgl. a. a. O.: 140f. (= Scheib 2008: 136ff.): *Nun ist es eine evidente Wahrheit in der Philosophie, dass die Ausdehnung das Wesen der Materie ist. Und wir verfügen über so feste Gründe dies zu sagen, dass es anderer Beweise bedürfte als jener gemeinhin angeführten, wollte man diese Wahrheit zerstören oder in Zweifel ziehen. ... Denn die geistige Substanz [substance spirituelle] muss etwas von ihr untrennbares aufweisen, das ihr geistiges Sein [son estre de spirituel] konstituiert und sie von der körperlichen Substanz unterscheidet. So wie auch die körperliche Substanz etwas von ihr untrennbares aufweisen muss, das ihr körperliches Sein [son estre de corporel] konstituiert und sie von der geistigen Substanz unterscheidet; Clerselier, Vowort zum *Traité de l'Homme*, o. P. Man mag hierüber nun nachdenken so viel man mag – ich stelle fest, dass man entweder nichts Vernünftiges sagen wird, oder dass man zur Unterscheidung klarer und deutlicher Ideen zurückkehren wird, deren Begriffe in uns selbst eingepägt sind. Das bedeutet zu wissen, dass die geistige Substanz jene ist, die als unabtrennbares und ihr Wesen konstituierendes Attribut den Gedanken aufweist. So wie im Gegensatz hierzu die körperliche Substanz jene ist, die als wesentliches Attribut die Ausdehnung aufweist; Le Valois 1680: 140f. (= Scheib 2008: 136f.).**

Tatsächlich rekurren die von cartesischer Seite vorgebrachten Argumente auf jene strenge Distinktion unterschiedlicher Gegenstandsfelder philosophischen und theologischen Denkens, wie sie sich aus den Säkularisationsbemühungen der cartesianischen Systembegründung zwingend ergeben. Die Faktizität des *cogito* innerhalb der cartesianischen *Ersten Philosophie*, die im folgenden Teil der Studie näher zu beleuchten sein wird, kann nicht in eine systematische Einheit mit einer nicht-evidenten und supranaturalen Erkenntnisquelle gebracht werden, wie sie die Offenbarung darstellt, die für die Faktizität der Eucharistie nur unter der Voraussetzung garantieren kann, dass ihr selbst ein der *cogito*-Evidenz vergleichbarer Status zugebilligt wird.

Cartesianer leiten hieraus die Überzeugung ab, dass die Frage nach der Kompatibilität philosophischer Prinzipien mit den Details der Erklärungsmodelle zur rationalen Erhellung und zur veranschaulichenden Beschreibung eines nur geglaubten Sachverhaltes außerhalb des Geltungsbereichs jener Begründung durch natürliche und unmittelbare Evidenz steht, die als Basis für die Etablierung eines Systems des Wissens überhaupt fungiert, und vom philosophischen Standpunkt gesehen daher irrelevant ist, weil sie nicht zum Bereich dessen gehört, was sinnvoller Weise als Wissen überhaupt bezeichnet werden kann.

Neben den im weiteren Sinne physikalischen Einwänden der cartesianischen Philosophie gegen die thomasisch motivierten Erklärungsansätze des Tridentinum, lassen sich, so Le Valois, fünf Statements der Cartesianer ausmachen, mit denen sie auf die offenkundigen Divergenzen mit theologischen Positionen reagieren.

- (i) Die Rede von der formalen Ausdehnung als Wesen von Körpern betrifft körperliche Seiende ausschließlich im *natürlichen Licht der Vernunft*. Derartige Aussagen haben kein Gewicht für eine Betrachtung im übernatürlichen Licht des Glaubens und umgekehrt.⁵⁷⁹
- (ii) Philosophisches und theologisches Sprechen unterscheiden sich daher signifikant, und es ist möglich als Philosoph zu sprechen, ohne theologische Implikationen der eigenen Rede damit zu transportieren und umgekehrt.⁵⁸⁰
- (iii) Insbesondere Cally vertritt die Auffassung, dass sich die Objekte unseres Denkens sowohl in normalen, natürlichen Zuständen befinden können, als auch in supranaturalen, außergewöhnlichen. Eben dies ist im eucharistischen Vorgang der Fall. Da der supranaturale Zustand vom dem abweicht, der, als der natürliche, auch für unsere eigene, natürliche Verstandestätigkeit konstitutiv ist, entzieht er sich ihrem Zugriff. Beschreibungen von Gegenständen im übernatürlichen Zustand – beispielsweise dem konsekrierten – dürfen sich daher auf den Hinweis auf göttliche Allmacht beschränken, ohne den Anspruch einer

⁵⁷⁹ Vgl. Scheib 2008: 144.

⁵⁸⁰ Vgl. Scheib 2008: 147.

weitergehenden, rationalen Durchdringung zu erheben.⁵⁸¹ Das ist im wesentlichen das von Rochon oben erörterte Argument einer auf göttlicher Freiheit fußenden Seinsweise konsekrierter Gegenstände, die derjenigen der natürlichen Ordnung widerspricht und mit ihr in keine logische Kohärenzrelation zu bringen ist. Ebenso verweist Rohault auf die notwendige Beschränkung der natürlichen Wissenschaften auf die Erklärung natürlicher Zustände der Dinge. Von supranaturalen Gegenständen zu sprechen heißt, dass Theologen *von einer anderen Ordnung [der Dinge] sprechen*, die niemals Gegenstand natürlicher Wissenschaft sein kann;⁵⁸² denn:

(i) als sakramentale Seinsweise ist der Zustand des Leibes im eucharistisch konsekrierten Brot deshalb den Leistungen natürlicher Erkenntnistätigkeit entzogen.⁵⁸³

(ii) Dennoch ist es zulässig und möglich, gleichzeitig die formalen Bestimmungen der Philosophie und die durch Glauben vermittelten Überzeugungen der Eucharistielehre nebeneinander bestehen zu lassen.⁵⁸⁴

Le Valois' Erwiderungen auf diese Vorschläge weisen darauf hin, dass die Annahme, philosophische Äußerungen über das Wesen der Materie im cartesischen Sinne und die theologische Abendmahlslehre im tridentinischen Sinne seien vereinbar, einen Verstoß sowohl gegen philosophische wie auch gegen theologische Positionen beinhaltet, weil die Behauptung, eine Sache

⁵⁸¹ *Was immer Gegenstand unseres Denkens werden kann, kann sich in zwei unterschiedlichen Zuständen befinden, deren einer der normale und der andere der außerordentliche ist. Der erstgenannte ist jener, der sich in der üblichen Naturordnung stets findet und sich mit dem natürlichen Licht erkennen lässt. Und so gibt es eine so notwendige Verknüpfung zwischen der vernunftbegabten Natur und der Person, dass wenn eins von beiden vervielfacht wird, das andere dies ebenfalls wird. Und in diesem Sinne definieren wir Körper [als] in die drei Dimensionen ausgedehnte Sache, woraus auch die Undurchdringbarkeit folgt. Der zweite ist jener, der sich in einer besonderen Ordnung findet und von der normalerweise beobachtbaren Naturordnung abweicht, und der sich nicht mit dem natürlichen Licht verstehen lässt. In diesem Sinne besteht ein so großer Unterschied zwischen der vernunftbegabten Natur und der Person, dass es in Gott nur eine Natur gibt, obwohl es drei Personen gibt; und Jesus Christus ist nur eine Person, obwohl er zwei Naturen hat. Auf diese Weise kann man also glauben, dass der Leib Jesu Christi in der Eucharistie wahrhaft die körperlichen Qualitäten beibehält, obwohl er hier weder ausgedehnt noch undurchdringlich ist, weil Gott, dessen unbedingte Macht unsere geringe Weisheit unendlich überragt, mehr tun kann, als wir verstehen können; Cally, *Scientia generalis*, memb.2, Art. I, sect. 2; zitiert nach Le Valois ebd. (= Scheib 2008: 149).*

⁵⁸² *Wir betrachten die Dinge nur in ihrer natürlichen Ordnung; und zwar sowohl wie sie sind, als auch wie wir sie erkennen. [...] Und wenn die Theologen lehren, dass entweder der Leib Jesu Christi ohne Ausdehnung ist, oder dass seine Teile sich gegenseitig durchdringen, so sagen sie nichts, was unseren Lehren entgegengesetzt wäre, weil sie von einer anderen Ordnung sprechen, zu der wir uns niemals äußern; Rohault, *erste Abhandlung*, 93, zitiert nach Le Valois a. a. O. (= Scheib 2008: 149f.).*

⁵⁸³ Vgl. ebd.

⁵⁸⁴ Vgl. Scheib 2008: 153f.

habe abhängig davon, ob ich sie philosophisch oder theologisch betrachte, je unterschiedliche wesentliche Eigenschaften, falsch ist.⁵⁸⁵ Sowohl die streng cartesische Auffassung, das Wesen von Materie im natürlichen Zustand bestehe tatsächlich in der aktuellen Ausdehnung und nur hierin, als auch ihre gemäßigte cartesianische Variante, das natürliche Licht lege uns die Annahme nahe, aktuelle Ausdehnung bilde dieses Wesen, ohne dass wir hierüber zu einem endgültigen Urteil gelangen können,⁵⁸⁶ und alle genannten Einlassungen der Cartesianer, selbst nur als Physiker zu sprechen und sich im außertheologischen Diskurs zu bewegen, der sich mit seinen theologischen Implikationen nicht zu befassen und daher auch dessen Widerspruch nicht zu fürchten habe, führen jedoch zu der Annahme zweier getrennter und unterschiedlicher Wesenheiten, die sich in den divergierenden Wesensprädikationen im Licht der natürlichen Vernunft beziehungsweise dem des Glaubens präsentieren. Die Kontradiktion beider Positionen kann nur mit Hinweis auf die Hierarchie unserer Erkenntnisinstrumente aufgelöst werden. Sinnlichkeit, Vernunft und Glaube dienen, so Le Valois, gemeinsam dazu, Wahrheit zu erkennen, sind aber einander gegenseitig so untergeordnet, dass *der Glaube die Vernunft ebenso übersteigt, wie die Vernunft die Sinne*, sodass, *wie die Vernunft die Irrtümer der Sinne zu korrigieren hat, der Glaube die Irrtümer der Vernunft korrigieren muss*.⁵⁸⁷ Wenn also Vernunft und Glaube nicht übereinstimmen, so ist es der Glaube, der für Le Valois letzte Gültigkeit besitzt und philosophische Irrtümer zu korrigieren hat.

Insofern ist die Frage durchaus von besonderem Gewicht, ob die Beschreibungen des eucharistischen Vorgangs im Gewand der peripatetischen Substanzphysik selbst Glaubensgegenstände sind. Nur dann wäre es gerechtfertigt, der Philosophie nicht nur den Vorwurf der Inkompatibilität mit einem Eucharistiemodell philosophischer Provenienz und peripatetischer Prägung zu machen – den weder Descartes noch seine Schüler bestreiten würden –, sondern ihnen auch Abweichungen von Glaubensgehalten vorzuwerfen. Ein doppelter Einfluss des Theologischen auf die Philosophie ist in Le Valois' Modell dadurch gegeben, dass zunächst die unter anderem von Albert und Thomas gelehrt Konzeption einer außerordentlichen Trägerfunktion der dimensionen Quantität für die substanzlos existierenden Akzidentien die aristotelische Philosophie für den theologischen Gehalt des eucharistischen Transsubstantiationsvorgangs öffnet und damit seine natürlich-rationale Integrität in Frage stellt; denn die (Um-)Deutung der Substanzontologie im genannten Sinne, die aus theologischen Überlegungen heraus geschieht, ist nichts anderes als die Modifikation eines natürlich gewonnenen philosophischen Beschreibungssystems aufgrund und auf der Basis von geoffenbarten Inhalten – also die Etablierung einer neben der natürlichen Rationalität und ihrem spezifischen (in diesem Falle

⁵⁸⁵ Vgl. Scheib 2008: 144f.

⁵⁸⁶ Vgl. Scheib 2008: 144.

⁵⁸⁷ Scheib 2008: 146.

induktiven) Verfahren alternativen Erkenntnisquelle. Zugleich ist sie damit Ausdruck von Le Valois' grundsätzlicher Annahme der epistemologischen Höhervalenz von Offenbarungsgehalten gegenüber Ergebnissen der natürlichen Rationalität. Der cartesische Systemanspruch ist hiermit nicht vereinbar; denn Thomas greift in seinem Gefüge von *fides* und *ratio* die aristotelische Auffassung von der eingeschränkten Fähigkeit unbezweifelbar gewisse Einsichten zu Tage zu fördern auf und wendet sie in einem theologischen Sinne: während bei Aristoteles nur die Mathematik und ihre Derivate verlässlich und unbezweifelbar sein können, die induktiven Gegenstände der Philosophie – und hierzu gehört die Substanzontologie – jedoch nicht, übernimmt er diese Einschätzung des Geltungsgrades des Induktiven, verschiebt aber die unbezweifelbare Gewissheit von der Mathematik auf die Offenbarungsgehalte der supranaturalen Theologie. Descartes hingegen dehnt die Unbezweifelbarkeit des Mathematischen auf die Physik aus und kann daher keine alternative Physik dulden, auch wenn sie durch die Kompatibilität mit Offenbarungsgehalten gestützt zu werden scheint. Wenn das Transsubstantiationsmodell des Lateranense, des Thomas und des Tridentinum als dauerhaft und unbestreitbar gültig festgelegt ist, dann zieht dies automatisch eben jene Physik nach sich, die Descartes nicht gelten lassen kann. Ein Problem übrigens, vor das sich auch die heutige katholische Theologie gestellt sieht.

Theologie wird so bei Thomas zur Begründungsinstanz einer spezifisch modifizierten Substanzontologie und rationalen Physik, die Descartes ablehnen muss, will er nicht die zentralen Ansprüche seines Systems aufgeben. Das Verfahren, die Physik den konziliaren Festlegungen nachzuordnen, würde zum Scheitern nicht nur von Descartes' gesamtem wissenschaftlichem Programm führen. Die bloße Ablehnung der aristotelischen Physik (beziehungsweise ihrer thomasisch gewendeten Form) allein reicht daher nicht zur Etablierung des Anspruchs auf Unbezweifelbarkeit und epistemologischen Einheit, die sein System vertritt. Sie verlangt vielmehr, um die aristotelische Physik aushebeln zu können, die Entmachtung der theologischen Stützen des Aristotelismus: die Überwindung der Skepsis gelingt durch den Nachweis der Möglichkeit, eindeutige und unumstößliche Erkenntnisse zu Tage zu fördern, wie sie in Descartes' Augen für die Etablierung einer anwendungsfähigen Physik erforderlich sind. Die Fundierung einer technologiefähigen Physik und die Widerlegung des skeptischen Arguments fallen daher in eins und bedingen einander wechselseitig. Durch den Beweis der Möglichkeit, mittels natürlicher Rationalität zu unbestreitbar wahren Propositionen zu gelangen, ist aber noch nicht der Nachweis geführt, dass derartige Propositionen nicht auch auf alternativen Erkenntnisquellen fußen könnten. Diese müssten sich dann aber den strengen Kriterien der methodisch geregelten Herleitung entziehen, die für den Systemgedanken entscheidend ist, und über ihren epistemischen Status könnten wir aus prinzipiellen Gründen nicht urteilen. Vor dem Hintergrund der strengen Geltungskriterien, denen die Entfaltung eines Systems zulässiger Aussagen zu genügen hat, bedeutet dies einen Ausschließlichkeitsanspruch der zum

System führenden Methode. Ein solcher Ausschließlichkeitsanspruch kann freilich auf unterschiedliche Weise begründet werden. Entweder aufgrund der prinzipiellen Fehlerhaftigkeit aller alternativen Erkenntnisquellen (die dann allerdings gar keine Erkenntnisquellen sind). Die Behauptung, dass ausschließlich Sätze, die auf dem Weg der im Systementwurf dargestellten Methode gewonnen wurden (beziehungsweise von solchen Sätzen methodisch korrekt abgeleitete Aussagen) wahrheitsfähig sind, kann aber nicht bewiesen werden, weil der Beweis die *notwendige* Fehlerhaftigkeit von Aussagen zeigen müsste. Die alternative Vorgehensweise besteht in der Ausklammerung solcher Erkenntnisquellen. Eben dieses Verfahren wendet Descartes an, so meine These.

5.4.5 Zusammenfassung. *Le Valois zum Verhältnis von fides und ratio*

Le Valois versucht zu zeigen, dass Descartes mit der Identifikation von Körper und Ausdehnung ein Prinzip zur Grundlage seiner rationalen Physik macht, das mit der nachtridentischen Theologie nicht kompatibel sein kann. Seine Kritik wendet sich zwar gegen einen zentralen Satz der *cartesischen* Physik, eben die Identität von Körperlichkeit und Ausgedehntheit – oder besser: gegen die Annahme, das Wesen von Körpern bestehe darin, *aktuell* ausgedehnt zu sein. Im Rahmen seiner Abhandlung konzentriert er sich jedoch keineswegs nur oder auch nur in erster Linie auf Descartes selbst. Vielmehr finden wir eine ausführliche und detailreiche Auseinandersetzung mit einigen jener Zeitgenossen, die wir heute gemeinhin als *Cartesianer* bezeichnen. Und vielleicht ist eben diese Beschäftigung Le Valois' mit seinen Zeitgenossen und ihren durchaus disparaten Ansätzen dafür verantwortlich, dass er in seiner Kritik einen zentralen Punkt zu übersehen scheint: dass nämlich die cartesische Doktrin dem Transsubstantiationsgedanken nicht im eigentlichen Sinne entgegengesetzt ist, sondern diesen vielmehr schlichtweg überflüssig macht. Sie tut dies, ungeachtet ihrer methodischen Hinwendung zur säkularisierten Philosophie, indem sie sich von der Annahme eines identifizierbaren individuellen Leibes im Sinne einer numerisch identischen Substanz verabschiedet hat. Le Valois' zentrale Bedenken bestehen darin, dass der Leib Christi – und er denkt hier eben an den numerisch identischen Leib im Sinne der Tradition des Paschasius und des Lateranense – im Sakrament auf eine veränderte Weise gegenwärtig ist, nämlich ohne Ausdehnung, und dass dieser veränderte Zustand des Leibes mit der cartesischen Physik nicht zu vereinbaren ist.

Für Descartes ist dies bereits deshalb kein wirkliches Problem mehr, weil für ihn von einem solchen in zeitlicher Kontinuität identifizierbaren Leib nicht mehr auszugehen ist. Während sich also für die in der Tradition der aristotelischen Substanzmetaphysik stehende Abendmahlsauffassung die Frage stellt, wie der Leib Christi auf die Ausdehnung einer konsekrierten Hostie und sogar auf die Ausdehnung eines jeden Teils der gebrochenen konsekrierten Hostie

reduziert werden kann, ist es für die cartesische Auffassung ausreichend, dass ein beliebiges Quantum der Ausdehnung, die das Körperliche ist, an den Geist Christi angebunden und von ihm disponiert wird, um so zum Leib zu werden.⁵⁸⁸ Die Forderung, Christus müsse im Altarsakrament den selben Leib besitzen wie bei seiner Geburt, seiner Kreuzigung, seiner Auferstehung und *zur Rechten des Vaters*, ist für Descartes, unabhängig von ihren theologischen Implikationen, trivial, weil organische Körper einem ständigen Austausch der sie bildenden Materie unterworfen sind, so dass eine andere Individuation als die durch die dispositionelle Vereinigung mit einem individuellen Geist nicht möglich ist. In einem anderen Sinne von Leib zu sprechen als in dem von Descartes zugrundegelegten ist für ihn daher bedeutungslos.

Der Begriff des Wesens einer Sache impliziert, auch nach cartesischer Definition, dass die Sache ohne die Wesenseigenschaften niemals gedacht werden kann. Eine sinnvolle Aussage zu formulieren beinhaltet, so kann man Le Valois' Argumentation hier erweitern, über eine (klare und deutliche, zumindest aber) nicht verworrene Idee vom Ausgesagten zu verfügen. Da die von Le Valois angeführten Cartesianer nicht behaupten, die Konzilsbeschlüsse seien in dem (Carnapschen) Sinne unsinnig, dass sie keine sinnvollen Aussagen darstellen würden, nehmen sie offenbar an, so Le Valois, dass ihre Verfasser über nicht verworrene Ideen des von ihnen Gesagten verfügten. Eine nicht verworrene und nicht dunkle Idee einer Sache, in der die ihr Wesen konstituierende Eigenschaft ausdrücklich als von der Sache getrennt gedacht wird, ist jedoch nicht möglich.

Wenn Cartesianer also angeben, sie hielten es für möglich und zulässig, dass Materie im natürlichen Zustand über ihre Wesenseigenschaft verfügt, dass sie aber im nicht natürlichen, sakramentalen Zustand ohne diese Eigenschaft zu denken wäre, dann ist diese Aussage unsinnig – zumindest so lange, solange wir auch Aussagen über supranaturale Zustände den selben Formen von Rationalität unterwerfen, wie solche aus dem Bereich der Physik.

Dass *eine Wahrheit einer anderen nicht kontradiktorisch entgegengesetzt sein kann*,⁵⁸⁹ ist eine philosophische Grundannahme. Wenn das tridentinische Konzil diesen Grundsatz zum Ausgangspunkt für die Verurteilung – und das heißt hier: inhaltliche Korrektur – von philosophischen Überzeugungen macht, dann bedeutet dies zumindest zweierlei: erstens, dass es zwar philosophische Prinzipien sind, die als Regulativ der Theologie dienen, weil sie theologischen Annahmen das terminologische Gerüst liefern, in dem diese überhaupt erst zur Sprache kommen können. Eben dies hatte Suarez bereits in einer klassisch gewordenen Formulierung zum Ausdruck gebracht.⁵⁹⁰ Und zweitens: dass es die Theologie ist, deren Sätze gegenüber den

⁵⁸⁸ Näheres zu diesem Modell vgl. Teil III, Abschn. II, Kap. 1.5.

⁵⁸⁹ Zitiert nach Scheib 2008: 148.

⁵⁹⁰ *Inter omnes autem naturales scientias, ea, quae prima omnium est, et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum*

Sätzen der Philosophie den höheren epistemischen Status besitzen, so dass, gleichzeitig mit dem philosophischen Regulativ für die Theologie, die Theologie selbst für die Aufstellung philosophischer Sätze als Korrektiv fungiert.

Die Frage nach der Vereinbarkeit divergierender Bestimmungen beispielsweise des Körperbegriffs in physikalisch und in theologisch relevanten Kontexten verweist so auf die Erörterung des jeweiligen Begründungszusammenhangs beider. So ist der Beweis, dass Ausdehnung das Wesen der Materie bilde, in Le Valois' Verständnis zirkulär.⁵⁹¹ Die von Rohault angeführte Begründung, Ausdehnung gehe den übrigen Beschreibungsparametern von Materie (wie beispielsweise Undurchdringbarkeit, Teilbarkeit; Gestalthaftigkeit etc.) so voraus, dass diese ohne jene nicht zu denken seien,⁵⁹² hält er für fehlerhaft, weil vielmehr umgekehrt Ausdehnung die Eigenschaft der Undurchdringbarkeit voraussetze und ihr nachfolge, weil Ausdehnung gleichbedeutend mit der aktuellen wechselseitigen Nichtdurchdringung der Materieteile ist, diese, als bloße aktuell gegebene, kontingente Soseinsform, aber nicht das Prinzip der grundsätzlichen Unmöglichkeit einer Penetrabilität sein kann.⁵⁹³ Ebenso ist Teilbarkeit der Penetrabilität vorgängig zu denken, weil erst das Vorhandensein von Teilen die Vorstellung von Durchdringung oder nicht Durchdringung möglich werden lässt.⁵⁹⁴

Die hier aufeinandertreffenden und paradigmatisch sich unterscheidenden Sichtweisen auf das Wesen der Materie, eben die Deutung der Ausgedehntheit als einzig irreduzible Eigenschaft einerseits beziehungsweise der Teilbarkeit als irreduziblem Träger von Eigenschaften wie formaler Ausgedehntheit andererseits, verweisen in ihrer prinzipiellen Unvereinbarkeit letztlich auf die Unmöglichkeit einer Vermittlung der neuen cartesischen Philosophie mit theologischen Traditionsgehalten, wie wir sie bei Le Valois finden. Das erinnert uns daran, dass wir es in der Eucharistiedebatte, zu der der Jesuit Stellung nimmt, mit einer spezifischen Konsequenz eines jener Verdrängungskämpfe zu tun haben, die Gegenstand der Diskussion zwischen Poppers wissenschaftsidealistischer Falsifikations-Forderung und Kuhns Einschätzung von der Beharrlichkeit herrschender Theorien aufgrund ihrer tradierten Machtposition sind. Der Umstand, dass jede Theorie immer auch eine *Theorie gegen* ist, wird zwar bei Descartes' anti-peripatetischer Systementfaltung deutlich, tritt aber in den mäßigenden und um Harmonisierung bemühten Äußerungen zumindest einiger Cartesianer in den Hintergrund. Gerade die Versuche indes, eine Harmonisierbarkeit theologischer

cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt, omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant; F. Suarez, DM I, *Prooemium*: o. P.

⁵⁹¹ Vgl. Scheib 2008: 142. (XXV).

⁵⁹² Vgl. Scheib 2008: 142 (XXVI).

⁵⁹³ Vgl. Scheib 2008: 142f. (XXVII).

⁵⁹⁴ Vgl. Scheib 2008: 143 (XXIX und XXX).

und cartesianischer Essentiale zu behaupten sind es, die Le Valois' besondere argumentative Schärfe herausfordern.

Während Le Valois es als Aufgabe der theologischen Autorität ansieht, in eben den Fällen einzuschreiten, in denen philosophische Auffassungen in Widerspruch mit theologischen Essentialien geraten, im übrigen aber das Nebeneinander optionaler Erklärungs- und Beschreibungsansätze zuzulassen,⁵⁹⁵ verdeutlicht er einerseits, dass es die von Descartes eingeführte Neuerung ist, im Bereich natürlicher Erkenntnis unifizierende epistemische Kriterien einzuführen, dass es für den Theologen Le Valois aber zugleich ein Ausschlusskriterium in der Beurteilung philosophischer Theorien sein muss, mit theologischen Annahmen von so zentraler Bedeutung wie der Eucharistielehre nicht übereinzustimmen.

Die Verfahrensweise bei der Sicherstellung einer Übereinstimmung philosophischer mit Glaubenspositionen kann entweder über die positive Definition eines Sachverhaltes oder über die Verurteilung einer Lehrmeinung geschehen, ohne dass hierdurch eine bestimmte alternative Lehrmeinung favorisiert würde.⁵⁹⁶ Diese Beschlüsse können auch implizit gefasst werden, indem Glaubenssätze bestimmte inhaltliche Grundannahmen voraussetzen.⁵⁹⁷ Eben dies ist, so Le Valois' Überzeugung, in der Eucharistiefrage der Fall. Die Theologie, als deren Repräsentant das Konzil in diesem Kontext fungiert, sofern es dauerhaft verbindliche theologische Positionen formuliert, erhält hier die Funktion eines Korrektivs philosophischer Annahmen übertragen, indem es philosophische Ansätze, die nicht mit den konziliaren Setzungen zusammenstimmen, zurückweist. Der Grund der Zurückweisung wird – zumindest im Falle der neuen cartesianischen Philosophie – dabei nicht als bloße inhaltliche Divergenz zwischen alternativen optionalen Erklärungsansätzen definiert, sondern als logische Unvereinbarkeit einander ausschließender Grundannahmen. Indem die Kirche die Inkarnation Christi lehrt, impliziert sie deren Möglichkeit, ohne diese selbst je thematisiert zu haben. Gleiches gilt für die Durchdringung der Teile eines Körpers und den Verlust von Ausdehnung eines Körpers unter Erhaltung seiner Identität. Sofern Descartes beides als unmöglich zurückweist, weil er die – implizit vorausgesetzte – diesen Sätzen zugrundeliegende Distinktheit von Substanzen und den ihnen kategorial nachgeordneten attributiven Modifikationen bestreitet, die im Falle von Körpern Modifikationen der Quantität sind, steht er in direktem Widerspruch mit ebenfalls impliziten Basissätzen der einschlägigen Dogmen, die zwar selbst nicht Gegenstand ausdrücklicher lehramtlicher Erörterungen sind, die aber die metaphysische Basis theologischer Lehrgebäude im Bereich der Dogmenbildung bezeichnen.

Die Versuche cartesianisch geprägter Autoren, die Kompatibilität ihrer als evident eingeschätzten physikalischen Prinzipien mit den theologisch als verbindlich gesetzten Auffassungen

⁵⁹⁵ Vgl. Scheib 2008: 143.

⁵⁹⁶ Vgl. Scheib 2008: 116.

⁵⁹⁷ Vgl. Scheib 2008: 121.

zu modellieren, würde, sollten sie gelingen, indes voraussetzen, dass sich beide nicht wirklich gegenseitig ausschließen. Die oben kurz angesprochenen Ansätze einer Argumentation, die in diese Richtung zielt, gehen davon aus, dass mit dem Zugeständnis einer Gültigkeit der theologischen Beschreibungsmodelle und der ihnen zugrunde liegenden Metaphysik beziehungsweise rationalen Physik in einem spezifisch theologischen Diskursrahmen die wesentlichen Forderungen der Theologie erfüllt seien, womit, wenn auch keine Kompatibilität, so doch zumindest eine Form des Nebeneinanders zweier kontradiktorischer Materiedefinitionen im natürlichen und im supranaturalen Kontext hergestellt wäre.

Dass Le Valois diese Vorschläge zurückweist, hat zunächst damit zu tun, dass er versucht, das theologische Primat im Nebeneinander von Philosophie und Theologie zu erhalten, und damit zugleich auch die regulative Funktion theologischer Festsetzungen gegenüber philosophischen Positionen zu stärken, durch welche die Freiheit des philosophischen Denkens überall da begrenzt wird, wo theologische Essentiale in Frage gestellt zu werden drohen. Daneben erkennt er, ähnlich wie Rochon dies tat, im Nebeneinander eines philosophischen und eines theologischen Wahrheitsanspruchs, dem eine grundlegende Distinktheit von Philosophie und Theologie sowohl im Objekt als auch in ihren methodischen Fundamenten zugrunde liegt, eine Unterscheidung von Diskursbereichen, die nicht miteinander verknüpft sind, nichts miteinander gemein haben und sich in vollständig disjunkte Zuständigkeitsgruppen teilen. Die Konsequenz hat Rochon klar angesprochen: das Zerfallen der diskursiven Einheit und Verklammerung von Philosophie und Theologie. Die Gefahr, die damit verbunden ist, besteht nicht nur darin, dass es *zukünftig Philosophen gestattet sein wird, alles, was ihnen ... gefällt, für sich selbst zu glauben und öffentlich zu lehren und zu sagen sie seien einfache Physiker, die es denen überlassen, die von Amts wegen mehr mit vergleichbaren Fragen zu tun haben.*⁵⁹⁸

Tatsächlich hat sich die Philosophie aber für den Jesuiten der Theologie unterzuordnen, und diese Unterordnung betrifft nicht nur jene Glaubenssätze, die Gegenstand der Offenbarung sind, sondern sie muss auch die theologisch festgestellten Sachverhalte umfassen, wie sie in den Konzilien formuliert werden,⁵⁹⁹ um den Widerstreit divergierender und einander ausschließender Erklärungsansätze zu vermeiden. Daher ist *[es] richtig, dass wir nicht über unsere Mysterien philosophieren dürfen um sie der Vernunft unterzuordnen und sie abhängig davon, ob sie im natürlichen Licht unseres Geistes wahrscheinlich erscheinen oder nicht, zu glauben oder nicht zu glauben. Aber wir müssen auf diese Weise über die Prinzipien unserer Philosophie nachdenken, so dass wir sie stets dem Glauben unterordnen und niemals eines stützen, das dem entgegengesetzt wäre, was uns der Glaube über die Mysterien lehrt. ... Wir dürfen die von der Kirche beschlossenen Wahrheiten nicht überprüfen, weil diese Überprüfung eine Suche nach der*

⁵⁹⁸ Zitiert nach Scheib 2008: 125.

⁵⁹⁹ Vgl. Scheib 2008: 132f.

*Wahrheit wäre und Unwissenheit und Zweifel voraussetzte, wir jedoch weder von der Wahrheit der Punkte absehen können, von denen wir wissen, dass die Kirche sie beschlossen hat, noch sie auch in Zweifel ziehen, ohne in das Vergehen der Ungläubigkeit zu verfallen. Um also ihrer vollständig versichert zu sein, muss es uns genügen zu wissen, dass die Kirche sie beschlossen hat. Jedoch sind wir unaufhebbar verpflichtet, in Fragen der Physik, die in Bezug zu den von der Kirche beschlossenen Punkten stehen, sorgfältig die von uns vertretenen und gelehrten Auffassungen zu prüfen, und schließlich nichts zu sagen, was die Beschlüsse der Kirche erschüttert oder sich nicht auf vollkommene Weise mit all dem verträgt, was diese festgesetzt hat, sei es hinsichtlich der Mysterien, sei es hinsichtlich der Maximen der Moral.*⁶⁰⁰

Selbst dann also, wenn wir davon ausgehen, dass *die Art, auf die man die Glaubensmysterien erläutert, niemals vom Glauben herkommt,*⁶⁰¹ bleibt es für Le Valois erforderlich, die Beschlüsse der Kirche zu respektieren und entsprechend die Philosophie auf sie auszurichten. Es ist indes offenkundig, dass Le Valois selbst den modellhaften und exegetisch-hermeneutischen Beschreibungen des eucharistischen Vorgangs einen Status zuschreibt, der ihnen nicht zukommt; nämlich selbst Gegenstand von Offenbarung zu sein und damit zum Gesamt der Glaubenssätze zu gehören, die wesentlich außerphilosophisch sind. Damit deutet er sie als nicht verhandelbar und unbedingt verbindlich. Zu übersehen, dass die Annahme, der Leib verliere in der Eucharistie Teile seiner Quantität und sei in jedem Teil der Erscheinungsweise des Brotes vollständig gegenwärtig, nicht nur die Nicht-Identität von Körper und Ausdehnung sowie die Penetrabilität körperlicher Substanzen impliziert, sondern dass sie zugleich und zuvor überhaupt erst einen Körper- und einen Substanzbegriff vorauszusetzen hat, der genuin philosophischer Herkunft ist – unabhängig davon, ob aristotelischer oder cartesischer Prägung –, bedeutet jedoch auch zu übersehen, dass die Eucharistielehre als Ganze den selben historischen Wandlungen unterworfen ist, wie Substanz- und Körperbegriff selbst.

Die Unterscheidung der beiden Diskursformen von Philosophie und Theologie, die Le Valois im Cartesianismus ausmacht, wenn dessen Vertreter die Gültigkeit ihrer eigenen Positionen auf den Bereich der rationalen Physik beschränken, führt dazu, oder kann zumindest dazu führen, dass wir erschaffenen Gegenständen in verschiedenen Diskursen je unterschiedliche Wesensbestimmungen zuschreiben, was zu logischen Inkonsistenzen führen muss, weil eine Sache nicht über mehrere Wesensbestimmungen verfügen kann. Das Beispiel, mit dem der Jesuit sein Argument verdeutlichen will, macht gleichwohl die Schwierigkeiten sichtbar, die im Umgang mit der neuen cartesischen Physik bestehen: In § X. argumentiert Le Valois, vor dem Hintergrund der unzulässigen Unterscheidung zweier unterschiedlicher Wesensdefinitionen von Körpern wäre es weder möglich, zwei individuelle Geister (wie den heiligen Michael und

⁶⁰⁰ Le Valois 1680, zitiert nach Scheib 2008: 126.

⁶⁰¹ Malebranche, *Recherche* I,3,8,2 (= Scheib 2008: 130).

Luzifer), voneinander zu unterscheiden, noch auch eine Unterscheidung zweier wirklich verschiedener Körper wie Wasser und Feuer zu etablieren. Dieses Argument übersieht, dass es für Descartes im Rahmen seiner Kontinuumstheorie eine der Individualität von Geistern korrespondierende Differenzierung individueller Körper nicht geben kann, dass aber Geister für sich genommen keiner weiteren Individuation bedürfen. Unabhängig davon, ob diese cartesische Position widerspruchsfrei vertreten werden kann. Es macht jedoch deutlich, dass die gegenseitige Abhängigkeit von Philosophie und Theologie nicht nur der Philosophie die Funktion des rationalen Korrektivs zuschreibt, sondern dass umgekehrt auch die Theologie korrektive Funktionen für die Philosophie erfüllt. Le Valois nimmt hier eine Hierarchie von Sinnlichkeit, Rationalität und Glaube an, die im Falle der Unstimmigkeiten zwischen diesen drei Erkenntnisinstrumenten in letzter Instanz den Glauben auch über die Ratio stellt. Allerdings ist hier auf die Formulierung zu achten, die zwar eine tatsächliche Diskrepanz zwischen Sinnlichkeit und Rationalität für möglich hält (*wenn Sinne und Vernunft nicht übereinstimmen; quand la raison & les sens ne s'accordent pas*), die aber den Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube nur als scheinbaren darstellt (*wenn der Glaube und die Vernunft nicht übereinzustimmen scheinen; quand la foy & la raison semblent ne se pas accorder*); denn letztlich fordert Le Valois eben jene Korrespondenz von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis, die durchaus im Sinne Thomas' steht. Die Diskrepanz ist daher immer nur eine scheinbare, und sie lässt sich, so steht zu vermuten, nach Le Valois' Auffassung auf den fehlerhaften Umgang mit unseren natürlichen Erkenntnisinstrumenten zurückführen.

Die diesen Argumenten zugrundeliegende, systematische Frage ist daher erneut die nach der diskursiven Einheit von philosophischer und theologischer Rationalität. Sofern Le Valois davon ausgeht, dass die von Thomas vorgeschlagenen Beschreibungsmodi zur Erläuterung der Art und Weise eines Transsubstantiationsvorgangs nicht nur Gegenstand philosophischer Analyse sind, sondern durch ihre konziliare Festlegung zum Glaubensgegenstand erhoben wurden, würden sie ihrer philosophischen Diskussion entzogen, und ihre Modifikation in Folge der Etablierung eines alternativen metaphysischen Kontextes, wie wir sie im Falle Descartes' beobachtet haben, würde zum unangemessenen Eingriff in den Diskursbereich der Theologie.

Das Entheben von Aussagen aus dem Bereich der natürlichen Rationalität würde freilich genau das bedeuten, was Le Valois, Rochon und andere befürchten: den Verweis des Theologischen in den Fideismus. Dass der Eingriff der Philosophie in Theologische Annahmen unangemessen wäre, leitet Le Valois deshalb nicht aus der Annahme ab, dass theologische und philosophische Positionen grundsätzlich zu disjunkten Diskursregionen gehören würden, sondern aus der Überzeugung, dass theologische Überlegungen gegenüber solchen der bloß natürlichen Rationalität eine höhere epistemische Valenz besitzen. Das Primat der Offenbarungswahrheit gegenüber der natürlichen Rationalität postuliert so eine Hierarchie nicht voneinander unabhängiger, sondern vielmehr unmittelbar aufeinander bezogener und einander untergeordneter

Wissensquellen, deren oberste, die sich gemäß der Überzeugung des Autors auf übernatürliche Offenbarung stützt, der natürlichen gegenüber als Korrektiv fungiert. Diese diskursive Einheit, so hat sich unter anderem an den Diskussionen des Verhältnisses von philosophischem und theologischem Wahrheitsanspruch gezeigt, ist so nicht im Sinne der Identität zu verstehen, wohl aber im Sinne eines Aufeinanderbezogenseins, aus dessen dialektischer Struktur sich zugleich die definatorische Bestimmung beider ergibt. In Teil II der Studie werde ich die diesbezüglichen Positionen Descartes' analysieren. Zuvor erwähne ich mit Arnauld und François Bernier aber noch zwei weitere Spielarten des Umgangs mit dem Problem der Abgrenzung von Philosophie und Theologie, wie sie sich unmittelbar nach Descartes herausgebildet haben.

5.5 Abgrenzung und Harmonisierung: Arnauld und Bernier als Verteidiger von Descartes?

Arnauld und Bernier votieren in der Debatte um die Verträglichkeit der cartesischen Philosophie mit der Eucharistieauffassung im wesentlichen dafür, die Autonomie des physikalisch-philosophischen Diskurses zu respektieren, woraus sich spezifische Auffassungen für die Relation von philosophisch und theologisch begründeter Lehre ergeben.

5.5.1 Arnauld

Der durch die augustinische Philosophie beeinflusste Jansenist Arnauld,⁶⁰² der schon früh die systematische Nähe der Descartesschen Entfaltung einer Ersten Philosophie aus dem *cogito* als dem ersten paradigmatischen Beispiel unmittelbar intuitiver Evidenz mit vergleichbaren Ansätzen in Augustinus' *De libero Arbitrio* aufzeigt,⁶⁰³ und dessen Zirkelvorwurf gegen die systematische Entfaltung in den *Meditationen* Descartes'⁶⁰⁴ ich weiter unten ausführlicher erörtern werde, steht insbesondere im für die Theodizee-Problematik relevanten Themenfeld menschlicher Freiheit dem thomasischen Denken nahe und dokumentiert dies unter anderem

⁶⁰² Arnauld, der 1641 zum Priester geweiht wird und ab 1643 als Dozent der Sorbonne angehört, aus der er wegen seiner Nähe zum jansenistischen Augustinismus und dem Kloster Port-Royal, dem Zentrum des französischen Jansenismus, ausgeschlossen wird, flieht nach der Zerstörung von Port-Royal durch Ludwig XIV. über die Spanischen Niederlande nach Brüssel, wo er bis zu seinem Tode bleibt; vgl. Brekle/Höller/Asbach-Schnittker 1993: 475ff. und 511ff.; vgl. Risse 1970: II 65f.

⁶⁰³ Vgl. die *Vierten Einwände* gegen die *Meditationen*, AT VII: 197ff; vgl. Gouhier 1978: 33f. und 123. Arnauld nennt hier nicht die Referenzstelle in *De civitate Dei*, mit der Descartes in Relation steht.

⁶⁰⁴ Vgl. AT VII: 286ff.

durch seine Schrift *De libertate*,⁶⁰⁵ in der er, so drückt er selbst es in einem Brief von 1690 an Du Vaucel aus, einen *thomistischen Standpunkt* einnimmt.⁶⁰⁶ In der am Beispiel der Eucharistie-Thematik sich aufweisenden Frage nach den Relationen von Philosophie und Theologie nimmt Arnauld eine vermittelnde Stellung zwischen dem thomistisch geprägten Katholizismus und der neuen cartesischen Position ein, die sich einerseits darum bemüht, das Denken Descartes', dem er aufgeschlossen gegenübersteht, mit dem theologischen Gehalt des Eucharistiegedankens zu harmonisieren, und die andererseits eine Relationsbestimmung von säkularer Rationalität und offenbarungsgebundener Theologie zueinander zulässt, die nicht in die Nähe eines Fideismus zu geraten droht, der in letzter Konsequenz das Scheitern theologischer Rationalität überhaupt bedeuten würde.

Der Themenbereich des eucharistischen Transsubstantiationsvorgangs steht im Zentrum mehrerer Texte Arnaulds. Neben vor allem kirchen- und dogmengeschichtlich relevanten Überlegungen des Theologen und Priesters Arnauld zur Eucharistie-Thematik, die ich hier nicht erörtere,⁶⁰⁷ finden sich insbesondere an zwei Stellen seiner Schriften spezifisch philosophische Erörterungen zur Eucharistie. Es sind zum einen wieder die *Vierten Einwände* gegen die Descartesschen *Meditationen*, zu deren Abfassung der junge Arnauld von Mersenne eingeladen wird, und zum anderen der zweite Teil des *Examen d'un Ecrit qui a pour Titre: Traité de l'essence du Corps & de l'union de l'Ame avec le Corps, contre la Philosophie de M. Descartes*. Ich behandle im folgenden beide Texte nacheinander.

a) Einwände gegen die cartesischen Meditationen

Den letzten Argumentationsschwerpunkt des dritten Teils von Arnaulds *Einwänden* gegen die *Meditationen* bilden unter der Überschrift *De iis quae Theologos morari possunt* Überlegungen zur Vereinbarkeit der cartesischen Philosophie mit der thomistisch-peripatetischen Lehre von der eucharistischen Transsubstantiation. Die hier formulierten Bedenken gelten im

⁶⁰⁵ Vgl. Arnauld 1715: I, 223–239; Vgl. De Franceschi 2009: insb. 37ff.

⁶⁰⁶ Brief an Du Vaucel vom 30. November 1690, zitiert nach De Franceschi 2009: 37.

⁶⁰⁷ Vgl. vor allem *De la fréquente communion*, 1643, wo Arnauld gnadentheologische Erörterungen zur Formulierung moralischer Standards für kommunizierende Christen heranzieht, sowie die zwischen 1669 und 1673 erschienene *Perpétuité de la foi de l'Église touchant l'Eucharistie*, die zu zeigen versucht, dass sich die Annahme einer Realpräsenz im eucharistischen Sakrament bereits zu Beginn der Kirchengeschichte als Kernbestand und allgemeiner Konsens belegen lässt und hiervon abweichende Positionen wie die des Calvinismus daher als Fehlinterpretationen theologischer Inhalte deutet. Die Unbedingtheit der im erstgenannten Text formulierten moralischen Forderungen, mit denen er sich insbesondere gegen jesuitische Auffassungen wendet und für Positionen optiert, die zum Umkreis des jansenistischen Augustinismus zu rechnen sind, bringt ihm den Ruf des moralischen Rigoristen ein.

wesentlichen dem Status jener akzidentellen Eigenschaften, die als Gestalten von Brot und Wein den eigentlichen eucharistischen Transsubstantiationsakt überdauern.

Arnauld urteilt richtig, wenn er feststellt, die cartesische Erneuerung der Wissenschaften könne, wenn wir sie ernst nehmen, vor diesem theologischen Topos nicht Halt machen und beinhalte daher hinsichtlich ihrer Rezipierbarkeit durch Theologen erhebliches Konfliktpotential, weil die Umdeutung der Differenz zwischen der Substanz und ihrer akzidentellen Erscheinungsweise zur bloß formalen Unterscheidung realiter ununterschiedener Aspekte innerhalb eines eigentlich Einfachen die Gefahr beinhalte, als Bestreiten des eigentlichen eucharistischen Vorgangs selbst missverstanden zu werden.

Der Schwerpunkt von Arnaulds Argumentation besteht indes weniger darin, für das eine oder andere substanzmetaphysische Modell zu optieren, als vielmehr darin, Überlegungen zum Status metaphysisch fundierter rationaler Erklärungsmodelle des eucharistischen Sakramentes überhaupt anzustellen. Der Gegenstand einer rationalen Klärung von Wahrheit und Irrtum sowie des epistemischen Status klarer und deutlicher Einsichten ist für den Theologen Arnauld immer nur im Bereich der theoretischen Philosophie zu finden, niemals aber in dem der praktischen.⁶⁰⁸ Das entspricht zunächst der Descartesschen Ausklammerung der Moral aus dem philosophischen Erkenntnisbereich und seinem Postulat einer *morale provisoire*, die vom methodischen Zweifel ebenso unangetastet bleibt wie von dessen methodischer Überwindung innerhalb der säkularisierten, natürlichen Philosophie. Zugleich verweist es auf eine grundlegende Differenzierung des Geltungsanspruchs von Glaubensannahmen und rational begründeten Überzeugungen: unter Berufung auf Augustinus⁶⁰⁹ unterscheidet Arnauld zwischen *intelligere*, *credere* und *opinari*⁶¹⁰ als den drei zentralen epistemologischen Grundkategorien. Während *Erkenntnis* das Erfassen einer Sache oder eines Sachverhaltes *aus sicheren Gründen* (*certâ ratione*) voraussetzt, bedeutet zu *glauben*, sich auf eine gewichtige Autorität zu stützen und auf der Basis ihrer Aussage ohne das (sichtbare) Vorliegen der beim Erkennen geforderten Gründe eine Sache für wahr zu halten.⁶¹¹ Die *certa ratio* des Glaubens liegt daher nicht in der Einsehbarkeit guter und hinreichender Gründe (*rationes*), die einen Sachverhalt als tatsächlich gegeben erweisen, sondern in der Einschätzung der Zuverlässigkeit einer Quelle, die für das Vorliegen nicht sichtbarer beziehungsweise für den endlichen menschlichen Geist nicht erkennbarer guter Gründe bürgt. Beide, Erkennen und Glauben, sind zulässige Verfahren eines Zugangs zur Wahrheit, die sich sowohl nach dem Grad der Verfügbarkeit ihrer Gründe als auch nach der Verortung dieser Gründe im göttlich Transzendenten oder im eigenen

⁶⁰⁸ Vgl. AT VII: 215f.

⁶⁰⁹ *De utilitate credendi*: c. 15.

⁶¹⁰ AT VII: 216.

⁶¹¹ Ebd.

Geist unterscheiden. Das bloße *Vermeinen* oder *Vermuten* hingegen ist defizitär, weil es auf der Fehleinschätzung des epistemischen Status einer Annahme basiert; denn meine Vermutung ist verbunden mit der Überzeugung, das Vermutete sei wahr, so dass ich glaube etwas zu wissen, was ich nicht wirklich weiß oder – im Falle theologischer Inhalte – wissen kann.⁶¹² Ebenso betont Arnauld, dass das methodische Verfahren, das Descartes mit den von ihm aufgestellten Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit von Denkakten verfolgt, dahingehend ausschließlich zum Bereich natürlichen Wissens gehört, dass der Wahrheitsanspruch des Glaubens hiervon nicht angetastet wird.⁶¹³

Die allgemeinen erkenntnistheoretischen Überlegungen, die Arnauld in seinen *Einwänden* anstellt, zeigen damit, dass die als Säkularisationsbemühung zu verstehende grundsätzliche Trennung von rationalem Philosophieren und autoritätsgebundenem Glauben epistemologisch begründbar ist. Descartes' Programm leistet daher, neben der Ausklammerung theologischer Gehalte aus dem Bereich auf philosophischen Rationalitätsstandards fußender natürlicher Wissenschaft, noch ein weiteres, das sich als Inversion der Säkularisationsfunktion einer Theologie-Ausklammerung verstehen lässt: den Schutz des Glaubens, als eines vom Wissen zu unterscheidenden und ihm komplementären epistemischen Vorgangs, vor philosophischen Einwänden, die von einer gemeinsamen Diskursbasis von philosophischer Erkenntnis und theologischem Glauben ausgehen und damit die von Augustinus referierte Differenzierung epistemischer Kategorien ignorieren; denn durch die grundlegende Trennung beider Diskursformen und der je für sie geltenden Kriterien des Fürwahrhaltens wird nicht nur eine gegenüber theologischen Inhalten hermetische Philosophie möglich, sondern umgekehrt auch eine Hermetisierung der Theologie, die sich, zumindest grundsätzlich, in ihren basalen Annahmen nicht dem Zwang der Überprüfbarkeit durch philosophische Standards ausgesetzt sieht.

Arnauld konstatiert dieses Wechselverhältnis bereits zu Anfang der 1640er Jahre, und er tut dies, wiederum in Anlehnung an Augustinus, ohne die systematischen Implikationen zu bedenken, auf die Le Valois vierzig Jahre später verweisen wird, und die in dessen Augen – und dies mit einiger Berechtigung – als eine der Sollbruchstellen fungieren, an denen die komplexe Einheit auf unterschiedlichen Rationalitätsstandards fußender Diskursformen zerbrechen wird. Die Gefahr des Fideismus, die ja eine der möglichen Implikationen eines solchen Zerbrechens und des damit verbundenen Wegfalls natürlich-rationaler Kontrollstandards darstellt, wird indes zumindest in Arnaulds *Einwänden* zwar nicht ausdrücklich thematisiert, erfährt ihre implizite Behandlung jedoch innerhalb der intensiveren Auseinandersetzung mit dem Feld der Eucharistie-thematik, dem als grundsätzlicher Problembestand die Unvereinbarkeit

⁶¹² Ebd.

⁶¹³ Vgl. ebd.

der cartesischen Ablehnung natürlicher, nicht-substantieller Eigenschaften und der thomasi-schen peripatetischen Transsubstantiationstheorie eignet.

Die Forderung des *Theologen* Arnauld an den *Philosophen* Descartes als Vertreter einer säkularisierten, natürlichen Philosophie innerhalb der *Einwände* gegen die Entfaltung der Ersten Philosophie ist hier, die Terrains deutlich zu machen, innerhalb derer Philosophie einzig ihre Geltung finden kann, und die nicht in die Gefahr geraten dürfen, ihre Rationalitätsstandards auf theologische Gegenstände auszudehnen, weil dies zur Zerstörung der auf Autorität basierenden Theologie führen muss;⁶¹⁴ denn nur so kann auch vor dem Hintergrund einer säkularisierten Rationalität sichergestellt werden, dass die den jeweiligen Formen von Erkenntnisgewinn, dem philosophischen *und* dem theologischen, je zugebilligten Gültigkeitsfelder sich als autonom verstehen können, ohne dass die Verfahrensweisen der einen die der je anderen in Frage stellen.

Gegenüber dem von Le Valois thematisierten Risiko des Zerbrechens einer philosophisch-theologischen Einheit wird in Arnaulds Argumentation damit auch so etwas wie eine Autonomieforderung für das theologische Denken deutlich, das sich durch die oben genannten augustini-schen Hinweise zum epistemologischen Status religiösen Für-Wahr-Haltens legitimiert sieht.

b) Arnaulds Stellungnahme im Examen ... [du] Traité de l'essence du corps [...]

Arnauld hat gegenüber Descartes deutlich gemacht, dass er dessen *Erwiderung* auf seine eigenen *Einwände* gegen den Basistext der neuen cartesischen Philosophie, die *Meditationen*, für nicht überzeugend hält.⁶¹⁵ Zu Descartes' Vorschlägen in der Korrespondenz mit Mesland äußert er sich nicht, und es ist mit Tad Schmaltz zu vermuten, dass dieses Schweigen als Ablehnung der dort vorgebrachten Vorschläge verstanden werden kann.⁶¹⁶ Im *Examen d'un Écrit qui a pour Titre: Traité de l'essence du corps contre la philosophie de M. Descartes* aus dem Jahre 1680⁶¹⁷ nimmt er jedoch Stellung zu einer radikal anticartesischen Polemik des Kapiteldekans

⁶¹⁴ Vgl. AT VII: 218.

⁶¹⁵ Vgl. den ersten Brief an Descartes von 1648: AT V: 190.

⁶¹⁶ Vgl. Schmaltz 2002: 53.

⁶¹⁷ Der Text wird erst 1780 gedruckt und liegt in der Fassung der Ausgabe in Bd. 38 der *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld Docteur de la maison et société de Sorbonne*, Lausanne 1780 (Nachdrucke Paris 1843 und Brüssel 1967), sowie in einer 1999 von E. Faye besorgten Ausgabe vor, die in einigen Punkten von einander abweichen, vgl. Armogathe 1977: 55 [98] sowie Faye 1999: o. P. (= 6). Ich verwende im folgenden die von Faye besorgte und auf dem Manuskript basierende Ausgabe.

von Vitré, Alphonse Le Moine.⁶¹⁸ Dieser lehrt, ähnlich wie Rochon und Le Valois, die Unvereinbarkeit der neuen cartesischen Metaphysik und Physik mit der katholischen, in konziliaren Formulierungen festgeschriebenen Abendmahlslehre. Die polemischen Angriffe Le Moines gegen die cartesische Philosophie verstehen sich dabei zugleich als Absage an die von Thomas und anderen vertretene These der inhaltlichen Kongruenz und Ebenbürtigkeit im Bereich des dem Menschen Erkennbaren von Philosophie und Theologie, und sie sind damit aussagekräftig für die grundsätzliche Frage nach der Geltung auf natürlicher Rationalität basierender Erkenntnisgehalte überhaupt. Indem er den von Le Moine vorgetragenen Bedenken entgegentritt, verteidigt Arnauld hier nun nicht nur Descartes, sondern er bezieht zugleich nochmals Position in der Frage nach der Gegenstandbestimmung der Philosophie und der Abgrenzung philosophischer natürlicher Rationalität von konkurrierenden Formen des Meinens, die sich auf Autoritäten als nicht-philosophische Erkenntnisquelle stützen.

Im folgenden konzentriere ich mich auf die beiden ersten Teile dieses Textes, die, neben einer allgemeinen Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, die Implikationen der cartesischen Metaphysik und rationalen Physik für das thomatische Eucharistiemodell diskutieren. Wir sehen hier eine Beurteilung der methodischen Leistungsfähigkeit des cartesischen Ansatzes vor uns, die sich insbesondere mit der Frage nach der Funktionstüchtigkeit der vom *cogito* ausgehenden systematischen Ableitungsvorgänge sowie mit der Angemessenheit der aus den cartesischen Säkularisationsbemühungen sich ergebenden Theorie einer Autonomie theologischen und philosophischen Denkens befasst.

c) *Philosophie und Theologie*

(i) Einwände von Le Moine.

Arnauld zitiert die Hauptpunkte von Le Moines zuweilen scharfer Descartes-Kritik ausführlich. Da Le Moines *Traité* selbst als verloren gilt, gebe ich sie nach diesen ausführlichen Zitierungen wieder.

Le Moines Kritik weist einen merklichen Schwerpunkt bei dem Problemfeld der Unabhängigkeit philosophischen Denkens vom theologischen Diskurs auf, und Arnauld nimmt die Auseinandersetzung mit ihm zum Anlass für eine nochmalige Erörterung des Themas beinahe vierzig Jahre nach der Abfassung seiner *Einwände* gegen die *Meditationen*. Die auf Augustinus fußende Unterscheidung philosophischer und theologischer Wahrheits- und Geltungsansprüche findet sich hier verstärkt wieder.

⁶¹⁸ Vgl. Schmaltz 2002: 54.

Der Ansatz, den Le Moine verfolgt, ist von einer philosophisch-theologischen Kongruenz im thomasischen Sinne weit entfernt. Er vertritt die Forderung, das natürliche, philosophische Denken dem Korrektiv der Theologie unterzuordnen. Die von Thomas und anderen vertretene Auffassung von einer grundsätzlichen Vereinbarkeit und inhaltlichen Übereinstimmung von offenbarungsgestützter und auf natürlicher Rationalität basierender Erkenntnis impliziert, dass beide, Philosophie und Theologie, sich nur in den Quellen unterscheiden, auf die sie jeweils zugreifen. Dabei ist Philosophie ein grundsätzlich verifikationsfähiges, natürliches Instrument der Erkenntnis innerhalb der durch die Endlichkeit menschlicher Kognition gesetzten Grenzen.

Le Moine wendet sich gegen diese These und nimmt statt dessen eine prinzipielle Verknüpfung von *Philosophie* und *Häresie* in dem von Irenäus definierten Sinn einer Weigerung der Unterwerfung unter die kirchliche Lehrautorität⁶¹⁹ an. Beide, Philosophie und Häresie, sind Derivate einer bloß natürlichen Rationalität, die so lange defizitär ist, solange sie dem Korrektiv des Glaubens nicht unterworfen wird, ohne das sie prinzipiell dazu verurteilt ist, in die Irre zu gehen.⁶²⁰ Insofern verfahren sie gleichartig und differieren nur in ihren jeweiligen Gegenständen.⁶²¹ Da Häresien als den Glaubenswahrheiten entgegengesetzte Meinungen (*opinions contraires aux vérités de la foi*) definiert werden,⁶²² gilt dies aufgrund der Gleichsetzung im selben Maße auch für die Philosophie.

Insbesondere die Philosophie von Descartes *consiste en quelques vérités ou vraisemblances mêlées avec plusieurs erreurs ou conjectures incertaines; ... elle joint de mauvaises conséquences à de bons principes; ... elle défend et explique les vérités par de faux raisonnements; ... sur des choses certaines elle en ... [prend] d'incertaines, ou ... sur des choses incertaines elle en assure de certaines; ... si elle rencontre quelquefois la vérité, c'est plus par un hasard hereux que par une méthode certaine et ... elle la soutient plutôt par fantaisie que par science; et ... elle est plus féconde en discours qu'en doctrine.*⁶²³

Le Moine glaubt dabei zwei Parallelen aufzeigen zu können, die zwischen der cartesischen Philosophie – als einem paradigmatischen Beispiel für eine säkularisiert natürlich verfahrenende Philosophie überhaupt – und häretischen Theologien bestehen. Ebenso wie häretische theologische Auffassungen dazu tendieren, die bestgekannten und allgemeinsten Erkenntnisse der Theologie als bloße Populärmeinungen darzustellen, die, so kann man Le Moines Gedanken

⁶¹⁹ Vgl. Irenäus, *Adversus haereticos* IV, 26, 2; I, 28, 1.

⁶²⁰ *La Philosophie humaine et les hérésies sont les filles d'une même mere, savoir de la raison humaine aveuglée par le péché, et qui n'est point éclairée de la lumière de la foi*; Arnauld 1999: 11.

⁶²¹ Vgl. a. a. O.: 14.

⁶²² A. a. O.: 20.

⁶²³ A. a. O.: 13.

vervollständigen, einer genauen Überprüfung nicht standhalten und daher korrigiert werden müssen, versucht auch die Philosophie – und hier ist wie erwähnt insbesondere die cartesische gemeint – die überlieferten allgemeinsten Begriffsbestimmungen als bloße Vorurteile und populäre Irrtümer darzustellen und einer spezifischen Modifikation zu unterziehen, durch die sie verfälscht werden.⁶²⁴ Außerdem, so die zweite Parallele, lassen weder häretische Theologen noch die der Häresie verwandte Philosophie die Antike als Autorität gelten, sondern fordern die Unterordnung unter ihre neuen Mysterien beziehungsweise ihre als neu gepriesenen Entdeckungen.⁶²⁵ Ist die *philosophie moderne* aber tatsächlich von weniger Irrtümern behaftet als ihre antiken Vorgänger, denen sie doch aufgrund der gemeinsamen Erkenntnisquellen eng verwandt bleiben muss, so liegt dies ausschließlich daran, dass mittlerweile *la lumière de la foi* dafür gesorgt hat, diejenigen Irrtümer auszuschalten, die für antike Denker – aufgrund der grundsätzlichen Defizienz natürlicher Rationalität – nicht als solche zu erkennen waren.⁶²⁶ Zu meinen, Gott habe den neueren Denkern eine neue und umfanglichere Rationalität verliehen, würde indes bedeuten anzunehmen, dass sich die grundsätzliche Korruptiertheit der menschlichen Natur allmählich aufheben würde.⁶²⁷ Tatsächlich ist aber im Gegenteil davon auszugehen, dass im Laufe der Zeit diese Zerrüttung eher zu- denn abnimmt – und mit ihr die Selbstüberschätzung der natürlichen *ratio*.⁶²⁸ Entsprechend sind die Zeitgenossen, zieht man die Erkenntnisse ab, die ihnen nur durch die Mitteilungen der christlichen Glaubenswahrheiten zur Verfügung stehen, den paganen Philosophen der Antike intellektuell eindeutig unterlegen, die sich zumindest durch die Lebhaftigkeit ihres Geistes, die solide Fundiertheit ihrer Urteile und die Sicherheit ihrer Urteile auszeichnen.⁶²⁹ Die Behauptung, die Prinzipien der neuen Philosophien seien gewiss und unbestreitbar, ist daher anmaßend und unzutreffend, weil sie eben jene Defizite aufweist, die menschlichen Leistungen grundsätzlich eignen.⁶³⁰

(ii) Arnaulds Verteidigung.

Arnauld macht in seiner Auseinandersetzung mit Le Moines grundlegender Philosophie-Kritik deutlich, dass er insbesondere die prinzipiellen Vorbehalte gegen Philosophie, insbesondere

⁶²⁴ Vgl. a. a. O.: 14.

⁶²⁵ Vgl. a. a. O.: 16.

⁶²⁶ Vgl. a. a. O.: 19.

⁶²⁷ Vgl. a. a. O.: 20.

⁶²⁸ Vgl. ebd.

⁶²⁹ Vgl. a. a. O.: 21.

⁶³⁰ Vgl. a. a. O.: 22f.

aber gegen die Methode des neuen cartesischen Philosophierens, nicht teilt. Die Gleichsetzung häretischer theologischer Positionen mit dem cartesischen Denken ist in seinen Augen verallgemeinernd und vorurteilsbeladen.⁶³¹ Descartes ist für Arnauld ein *Philosophe Chrétien, qui reçoit et qui révere tous les mysteres de la foi, et qui ne traite que des choses qui se peuvent connoistre par la lumière de la raison, en reconnoissant en même temps que tout ce qu'il a plu à Dieu de nous révéler de lui-même, ou des effets extraordinaires de sa toute-puissance doit tenir le premier lieu dans notre créance, quoique nous ne le pouissions pas concevoir, parce qu'il n'est pas étrange que notre esprit étant fini il ne puisse pas comprendre tout ce que peut faire une puissance infinie.*⁶³²

Damit geht Descartes in seinen Erforschung dessen, was allein mit der natürlichen Rationalität erkannt werden kann, weiter als alle seine Vorgänger,⁶³³ bleibt aber fest im Rahmen eines christlichen Weltverständnisses verortet. Trotz der Konzentration auf den Erkenntnisbereich der natürlichen Rationalität fühlt er sich den Glaubenswahrheiten eng verbunden, und Arnauld schreibt ihm sogar Einfluss auf die Konversion der schwedischen Königin zu.⁶³⁴ Die unbestreitbare Nähe zu den *vérités de la foi* zeigt sich für Arnauld unter anderem in den letzten Passus des ersten Buchs der *Prinzipien*.⁶³⁵ Wie, so fragt Arnauld hier mit Blick auf Le Moine, kann eine Philosophie aber Mutter oder Schwester von Häresien sein, wenn sie zugleich göttliche Offenbarungen, wie sie in den Glaubenswahrheiten vorliegen, als unantastbar und unbestreitbar verbindlich darstellt?⁶³⁶

Die Zurückweisung der Le Moinschen Kritik geht so mit einem Plädoyer für die neue cartesische Philosophie einher, der Arnauld im Rahmen der natürlichen Rationalität eindeutig eine Sonderstellung einräumt. Kein Philosoph, so Arnaulds Überzeugung, hat jemals treffender geurteilt als Descartes, ist dabei durch Vermeidung unnützer Diskussionen und eine knappe Art der Darstellung seiner Ergebnisse ökonomischer verfahren – und hat sich insbesondere weniger mit nur wahrscheinlichen Annahmen aufgehalten, sondern diese durch die Beschränkung seiner Lehre auf eindeutig klare und unbestreitbare Prinzipien ersetzt.⁶³⁷

Im vorhin zitierten Vorwurf Le Moines, Philosophie und Häresie kämen darin überein, allgemein anerkannte Sätze als bloße Vorurteile zu klassifizieren,⁶³⁸ steckt für Arnauld durchaus Wahrheit, die jedoch eine Differenzierung erfordert, anhand derer wir Häresie als fehlerhaft,

⁶³¹ Vgl. a. a. O.: 11.

⁶³² A. a. O.: 12.

⁶³³ Vgl. ebd.

⁶³⁴ Vgl. ebd.

⁶³⁵ Vgl. ebd.

⁶³⁶ Vgl. a. a. O.: 13.

⁶³⁷ Vgl. a. a. O.: 13f.

⁶³⁸ Vgl. a. a. O.: 14.

das von Descartes und seinem methodischen Zweifel vorgeführte Verfahren hingegen als Instrument des Erkenntnisgewinns deuten können; denn die *choses les plus universellement reçues*, die von der Häresie als bloße Meinungen (*sentimens populaires*) im Sinne ungeprüfter Vorurteile in Frage gestellt werden, sind aufgrund des spezifischen epistemischen Status Offenbarungstheologischer Überzeugungen nicht zu Recht in Zweifel zu ziehen. Da sie Mysterien betreffen, die jenseits unserer Erkenntnisvermögen angesiedelt sind und sich deshalb unserem Urteil entziehen, sind wir zu ihrer Kenntnis auf Mitteilungen der Offenbarung angewiesen, die sich in einer *tradition commune* zum Ausdruck bringen,⁶³⁹ die in theologischen Dingen als Wahrheitsgarant zu gelten hat: ... *selon cette belle parole de Tertullien: Quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum.*⁶⁴⁰

Im Gegensatz zu der für die Offenbarungstheologie geltende Verifikation einer Annahme aufgrund ihrer allgemeinen Akzeptanz im Tradierungskontext, muss das Verifikationskriterium innerhalb des Bereichs natürlicher Erkenntnis ein anderes sein. Das methodische Hinterfragen all jener Annahmen, die wir noch keiner ausführlichen Überprüfung unterzogen haben, und die daher als vorphilosophisch und bezweifelbar anzusehen sind, ist im Kontext einer allgemeinen epistemischen Konsolidierung deshalb ein korrektes Verfahren.⁶⁴¹ Dass eine Vielzahl unserer Meinungen in naturphilosophischen Kontexten trotz ihrer allgemeinen Verbreitung fehlerhaft sind, lässt sich nicht zuletzt auf die Unzuverlässigkeit unserer Sensorien zurückführen,⁶⁴² die eine grundlegende Überprüfung unserer physikalischen Weltansicht erforderlich machen, wie sie im methodischen Zweifel und der Aufstellung von Kriterien für die Verlässlichkeit gesicherten Wissens auf der Basis der Überwindung des Zweifels im *cogito* vorliegt.⁶⁴³ Die Verifikationsleistungen, die Descartes erbringt, und die im Bereich der natürlichen Erkenntnis klare und eindeutige Begründungen hervorbringen, sind für Arnauld deshalb verpflichtend und können daher auch nicht durch die Anführung antiker oder scholastischer Autoritäten relativiert werden.⁶⁴⁴ Das in theologischen Kontexten entscheidende Kriterium der

⁶³⁹ Vgl. a. a. O.: 15.

⁶⁴⁰ Ebd. Arnauld bringt hier als Beispiel für eine lückenlose und in sich übereinstimmende Lehr- und Auffassungstradition den von ihm selbst in der *Perpetuité* geführten Nachweis, dass der eucharistische Vorgang von Anfang an, das bedeutet seit den Zeiten der Väterliteratur, als Transsubstantiationsvorgang zur Herstellung einer Realpräsenz gedeutet wurde, von der Annahme einer Realpräsenz abweichende Meinungen wie beispielsweise die des Calvinismus daher aufgrund ihres Verstoßes gegen diese Traditionslinie ihre Falschheit belegen; vgl. ebd.

⁶⁴¹ Vgl. a. a. O.: 15.

⁶⁴² Arnauld nennt beispielsweise die Überzeugung, in leer erscheinenden offenen Gefäßen herrsche ein Vakuum, weil unsere Sensorien keine Daten über die in ihnen vorhandene, für unsere Augen nicht wahrnehmbare Materie liefern, vgl. ebd.

⁶⁴³ Vgl. ebd.

⁶⁴⁴ Vgl. a. a. O.: 16f.

durchgängigen und einheitlichen Tradition ist dabei für den natürlichen Erkenntnisbereich irrelevant, und ebenso ist es die Frage nach der Kompatibilität mit der *philosophia recepta*.

Durch die von Le Moine hergestellte und von Arnauld im wesentlichen zurückgewiesene Parallelisierung von cartesischer Philosophie und theologischer Häresie, tritt die von Arnauld vertretene epistemische Differenz theologischen und philosophischen Fürwahrhaltens deutlich zu Tage. Sie schließt sich der augustinischen Differenzierung von Gewusstem und Gelaubtem an und ordnet beide jeweils anderen Erkenntnisquellen zu: die Grenzen zwischen natürlicher Wissenschaft, die sich mit Gegenständen der Natur befassen, und dem Bereich des Göttlichen werden durch die jeweils gültigen Erkenntnisquellen konstituiert; denn was wir wissen, verdanken wir dem Verstand, was wir glauben hingegen der Autorität.⁶⁴⁵

Arnaulds Auffassung kommt insofern am klarsten zum Ausdruck in der Feststellung, dass rien n'est plus judicieux que cette regle, d'écouter la raison dans les sciences humaines, et l'autorité dans les choses de la Religion.⁶⁴⁶

Die Grenzen zwischen den *sciences humaines des choses naturelles* und den *connoissances divines des mysteres de la foi*, die zu markieren die cartesische säkularisierte Methode letztlich dienen soll, sind für Arnauld *natürliche* Grenzen. Sie nicht zu beachten hat zu den schwerwiegendsten Problemen sowohl der Philosophie als auch der Theologie geführt, weil die Vermengung von *Wissens-* und *Glaubensanspruch* zu unüberwindbaren methodischen Schwierigkeiten führt.⁶⁴⁷ Insbesondere wirkliche Häresien sind auf die fehlerhafte Anwendung natürlicher Rationalitätsstandards auf offenbarungsgebundene Inhalte zurückzuführen und damit auf eine fehlerhafte Ausdehnung des philosophischen Vorgehens auf außerphilosophische Gegenstände.⁶⁴⁸

Damit akzeptiert Arnauld eben jene Beschränkung des Bereichs natürlicher Rationalität, die von den cartesischen Säkularisationsbemühungen impliziert wird, und die Descartes streng genommen mit seiner Auseinandersetzung mit dem Eucharistieproblem selbst durchbrechen würde, wäre sein Deutungsvorschlag nicht als Anwendungsfall einer universalen Säkularisierungsmethodik der Philosophie zu sehen. Arnauld ist in dieser Hinsicht dezidierter für eine strenge Trennung der beiden Formen von Erkenntnis und der mit ihnen verbundenen Verifikationsstandards, und er scheint sogar die Notwendigkeit einer grundsätzlichen

⁶⁴⁵ *Cette difference est palpable, et elle est fondée sur ces belles paroles de S. Augustin qui mettent les véritables bornes entre les sciences humaines des choses naturelle, et les connoissances divines des mysteres de la foi: quod scimus debemus rationi; quod credimus, auctoritati; a. a. O.: 17.*

⁶⁴⁶ A. a. O.: 18.

⁶⁴⁷ Vgl. a. a. O.: 18f.

⁶⁴⁸ *C'est de-là que naissent les hérésies et non d'une Philosophie humaine solide et judicieuse qui demeure dans ses propres bornes... Elles naissent de ce qu'on veut être Philosophe lorsqu'on ne le doit point être, mais seulement fidele; a. a. O.: 19.*

Übereinstimmung von Glaubens- und Wissensinhalt in Frage zu stellen, wie sie beispielsweise für den Scholastiker Thomas zwingend ist: *lorsque l'on veut trop consulter la raison, quand il ne s'agit que de croire et que l'on se laisse aller à cette dangereuse persuasion, que ce qu'on nous propose à croire ne doit être cru que quand il s'accorde avec de que nous connoissons par notre raison.*⁶⁴⁹

Arnaulds Äußerung ist nicht eindeutig; zum einen spricht er nicht von den Gefahren, die von der Forderung ausgehen, *alles* Geoffenbarte mit den Mitteln der Rationalität *tatsächlich* und *aktualiter* nachvollziehen zu können – was aufgrund der spezifischen Eigenart von Glaubensmysterien im wesentlichen der gängigen Auffassung jeder Differenzierung zwischen Philosophie und Offenbarungstheologie entspricht und insofern nicht weiter bemerkenswert wäre –, zum anderen scheint wiederum seine Formulierung, dass wir fordern, alles Geoffenbarte müsse sich mit dem vertragen, was wir tatsächlich durch unseren Verstand wissen (*ce que nous connoissons par notre raison*) gegen die Lesart zu sprechen, eine Harmonisierbarkeit von *fides* und *ratio* überhaupt als überflüssig anzusehen, die ja zu einem fideistischen Umgang mit theologischen Gegenständen führen würde.

Le Moines Kritik an der cartesischen Epistemologie deutet Arnauld daher als Rückfall in die akademische oder pyrrhonische Skepsis, gegen die bereits Augustinus argumentiert.⁶⁵⁰ Die vom Dekan aus Vitré vertretene Auffassung, nur das Geoffenbarte könne als unzweifelhaft bestehen, präsentiert sich so als Inversion der cartesischen Eingrenzung sinnvollen wissenschaftlichen Sprechens auf den Bereich der natürlichen Rationalität.

d) Eucharistie und Metaphysik

Im zweiten Teil des *Examen*, der *Vom Wesen des Körpers hinsichtlich der Eucharistie*⁶⁵¹ handelt und damit die substanzmetaphysischen Voraussetzungen für die Notwendigkeit einer cartesischen Neumodellierung des Eucharistiegedankens aufgreift, zitiert und erörtert Arnauld ausführlich die Begründung, die er bei Malebranche für die Identifikation von körperlicher Substanz und Ausdehnung findet.

Unter allen charakteristischen Eigenschaften der Materie ist es die Ausgedehtheit, ohne die wir Materie nicht denken können, und die einzig als Grundlage aller übrigen Eigenschaften

⁶⁴⁹ Ebd.

⁶⁵⁰ Vgl. a. a. O.: 23.

⁶⁵¹ *De l'essence du corps considérée par rapport à l'Eucharistie*, Arnauld 1999: 29ff. Ich zitiere im folgenden die Übersetzung in Scheib 2008: 164ff.

fungieren kann.⁶⁵² Sobald wir eine vollständige und befriedigende Erklärung der beobachtbaren Phänomene der Natur leisten können, die ausschließlich auf der Ausdehnung als Erklärungsentität fußt, und zugleich über keine klare und deutliche Idee einer über die Ausdehnung hinausgehenden, anderen Erklärungsgröße verfügen, sind wir gemäß der cartesischen Methodenvorstellung nicht berechtigt, eine solche Entität anzunehmen.⁶⁵³ Konkret heißt das: ebenso, wie wir die Funktionen einer Uhr durch die Anordnung ihrer Zahnräder erklären können und daher keine hierüber hinausgehende, andere Ursache für ihre Bewegungen anzunehmen berechtigt sind, dürfen wir auch innerhalb der Materie, deren Phänomene durch die modifizierte Ausdehnung vollständig beschreibbar sind, keine Ursache der Ausdehnung im Sinne einer von der Ausgedehntheit verschiedenen Substanz annehmen.⁶⁵⁴ Malebranche übernimmt dabei Descartes' vermutlich platonisch geprägte Zurückhaltung in der Frage, ob Ausdehnung damit eindeutig und nachweisbar die einzige Wesenskonstituente der Materie sei, weil die Überprüfung der Adäquatheit unseres Urteils nicht in unserer Macht steht. Der Beweis von der Nichtexistenz der Substanz als eigenschaftslosem ontischem Träger ist nicht zu führen. Ihre Annahme wäre jedoch weder plausibel noch zwingend und ist daher unzulässig.⁶⁵⁵

Mit diesen Argumenten hatte sich Descartes gegen die Annahme der substantiellen Formen im aristotelischen Hylemorphismus gewendet, und Malebranche referiert sie gegen die Annahme wesenskonstituierender Eigenschaften der Materie jenseits der Ausdehnung.

⁶⁵² *Die Philosophen kommen darin überein, dass man als Wesen einer Sache das anzusehen hat, was man an ihr zuerst erkennt, was von ihr untrennbar ist und wovon alle charakteristischen Eigenschaften abhängen, die ihr zukommen. So dass man, um offenzulegen, worin das Wesen der Materie besteht, all jene ihr zukommenden oder in ihrer Idee begriffenen Eigenschaften ... betrachten und anschließend erwägen muss, welches von all diesen Attributen der Materie untrennbar anhaftet.... Um zu sehen welches dieser Attribute wir als Wesen zu betrachten haben, müssen wir uns daher nicht weiter darum bemühen sie von der Materie zu trennen, sondern nur untersuchen, welches von ihnen das erste ist und kein anderes voraussetzt.... Also muss man schließen, dass die Ausgedehntheit das Wesen der Materie ausmacht, vorausgesetzt, dass sie keine anderen Attribute besitzt als die von uns besprochenen oder vergleichbare; Scheib 2008: 164.*

⁶⁵³ Vgl. ebd.

⁶⁵⁴ *Um sich davon zu überzeugen, dass eine Uhr keine von der sie bildenden Materie verschiedene Entität aufweist, genügt nämlich ebenfalls zu wissen, wie die unterschiedliche Anordnung der Zahnräder alle Bewegungen einer Uhr hervorbringen kann, und darüber hinaus keine deutliche Idee von dem zu besitzen, was Ursache dieser Bewegung sein könnte, auch wenn eine solche Idee logisch denkbar wäre. Da nun diese betreffenden Personen keine deutliche Idee davon haben, was die Materie sein könnte, wenn von der Ausgedehntheit abgesehen würde, da sie kein Attribut sehen, das diese Sache erkennbar machen würde, da immer wenn Ausgedehntheit gegeben ist, alle Attribute, die man als zur Materie gehörig vorstellt, ebenfalls gegeben sind, und da die Materie Ursache keiner Wirkung ist, die die auf unterschiedliche Weise konfigurierte und angeregte Ausgedehntheit nicht hervorbringen könnte, haben sie hieraus die Überzeugung gewonnen, dass die Ausgedehntheit das Wesen der Materie ist; a. a. O.: 165.*

⁶⁵⁵ Vgl. ebd.

Arnaulds eigene spezifische Argumentation zur Stützung der cartesischen Position trotz ihrer Kompatibilitätsschwierigkeiten mit dem Transsubstantiationsmodell thomasischer Prägung führt über die Unterscheidung zwischen den Glaubensmysterien selbst und ihrer jeweiligen Erläuterung durch Modellbeschreibungen, die für sich genommen nicht Glaubensgegenstand sind. Wenn sie gegen die Mysterien als Glaubensgegenstände selbst verstoße, dann sei die cartesische Materielehre damit bereits widerlegt, so hatte Malebranche argumentiert.⁶⁵⁶ Dass aber *die Art, auf die man die Glaubensmysterien erklärt, selbst nicht zum Glauben gehört* und man *auch dann an die Mysterien zu glauben hat, wenn man nicht weiß, wie man sie erklären soll*, erhellt den Modellcharakter jener physikalischen Konstrukte, mit denen wir uns die Mysterien verständlich zu machen suchen.⁶⁵⁷

Allerdings vertritt Malebranche zugleich die Auffassung, dass es unangemessen sei von den cartesischen Physikern zu verlangen, sie sollten sich um die Lösung der Kompatibilitätsprobleme ihrer natürlichen Physik mit der übernatürlichen Lehre von der Transsubstantiation bemühen. Vielmehr sei darauf hinzuweisen, dass bereits die Väter von einem beinahe unverständlichen Mysterium sprächen und daher auf eine philosophische Durchleuchtung verzichteten. Würden, so Malebranche, die Philosophen sich *unbesonnener Weise* darauf einlassen, *klare und einfache Erklärungen über die Weise zu geben, auf die der Leib Jesu Christi in der Eucharistie ist*, würden sie die theologische Verurteilung ihrer Theorien in Kauf nehmen. Daher ist die philosophische Erörterung der rationalen Physik nicht nur in ihrem Entstehungszusammenhang unabhängig von theologischen Fragestellungen, sondern würde einen grundlegenden Verstoß gegen die Zuständigkeiten natürlicher Wissenschaftsdisziplinen darstellen; denn, so Malebranche, die *Erklärungen der Glaubensmysterien, die für uns* als nur mit der natürlichen Vernunft operierende Geister *dunkel und ungewiss* bleiben müssen, und die nicht zu den Glaubensgegenständen zu rechnen sind, können *nicht als Regeln und Prinzipien für das philosophische Nachdenken dienen, wo uns nur die Evidenz überzeugen darf*, so dass wir aus philosophischer Sicht gezwungen sind, die cartesische Physik innerhalb ihres Geltungsbereichs – das heißt: dort und nur dort – zu akzeptieren.⁶⁵⁸

⁶⁵⁶ Vgl. ebd.

⁶⁵⁷ *Zweifellos ist die Ausgedehntheit nicht das Wesen der Materie, wenn dies dem Glauben widerspricht. Dies gibt man zu. Man ist, Gott sei Dank, von der Schwäche und Begrenztheit des menschlichen Geistes fest überzeugt. Man weiß, dass es zu wenig Ausgedehntheit gibt, um eine unendliche Macht zu messen; dass Gott unendlich mehr vermag, als wir uns vorstellen können; dass er uns Ideen nur gibt, damit wir jene Dinge erkennen, die uns gemäß der Ordnung der Natur begegnen, und dass er übrige verdeckt. Man ist daher stets bereit, seinen Geist dem Glauben unterzuordnen. Aber es bedarf anderer Beweise als jener, die man gemeinhin anführt, um die Gründe, die wir eben diskutiert haben, zu widerlegen; denn die Art, auf die man die Glaubensmysterien erklärt, gehören selbst nicht zum Glauben, und weil man auch dann an die Mysterien glaubt, wenn man nicht weiss, wie man sie erklären soll; a. a. O.: 166.*

⁶⁵⁸ *Da nun Neuigkeit in Gegenständen der Theologie den Charakter des Irrtums trägt, und da man zu recht Meinungen bereits deshalb missbilligt, weil sie neu und ohne Grundlage in der Tradition sind,*

Basis dieser Auffassung, die insbesondere von Le Valois kritisiert werden wird, ist der Umstand, dass die Modelle, mit denen die Abendmahlslehren arbeiten, selbst nicht zum Bestand der Glaubenswahrheiten gehören. Auf dieser Basis argumentiert auch Arnould. Er versucht zunächst zu zeigen, dass es keine logischen Widersprüche enthält, Ausdehnung als Wesen der Materie anzunehmen. Darüber hinaus geht es ihm darum zu zeigen, dass diese Annahme nicht bereits für sich genommen einen Verstoß gegen Glaubenswahrheiten beinhaltet. Le Moine behauptet, ähnlich wie Le Valois, es sei eine *Glaubenswahrheit*, dass Körper unausgedehnt sein und auf einen Punkt reduziert werden könnten. Dies hätten auch die Kirchenväter gelehrt. Die Annahme der Reduzibilität von Körpern und der damit unkörperlichen Existenzform des Leibes Christi ergebe sich zwingend aus der Annahme, dass der Leib Christi eine numerisch identische, individuelle Substanz sei, die im Altarsakrament unter der Gestalt des Brotes existiert.

Indem Arnould sich gegen diese Auffassung wendet,⁶⁵⁹ wendet er sich auch gegen die Annahme individueller physikalischer Substanzen, die im Hintergrund des peripatetisch-thomasischen Modells steht, und er relativiert damit grundsätzlich die Bedeutung in der Zeit sich verändernder philosophischer Modelle für die Eucharistielehre. Ein dem Mysterium des Sakramentes angemessenes Erklärungsmodell, das den Status des Glaubensinhaltes besäße, müsste geoffenbart worden sein, was nicht der Fall ist. Tatsächlich, so Arnould, finden sich bei den Vätern (wie beispielsweise Augustinus) nur natürliche Physiken, die nicht mit der Forderung Le Moines zusammenstimmen, weil sie nur die Abläufe innerhalb der Naturordnung

hat man sich keine einfachen und einsehbaren Erklärungen jener Dinge vorzunehmen, die die Väter und Konzilien nicht vollständig erklärt haben. Und es genügt, das Dogma der Transsubstantiation // aufrecht zu halten, ohne deren Art und Weise erklären zu wollen ... Überdies dürfen uns dunkle und ungewisse Erklärungen der Glaubensmysterien, denen zu glauben man nicht verpflichtet ist, nicht als Regeln und Prinzipien für das philosophische Nachdenken dienen, wo uns nur die Evidenz überzeugen darf. Wir dürfen die klaren und deutlichen Ideen von Ausdehnung, Form, wesentlichen Eigenschaften und realen Qualitäten sowie von allen räumlichen Bewegungen nicht aufgeben. Die realen Ideen haben eine reale Wissenschaft begründet, aber die allgemeinen Ideen und die der Logik haben stets nur eine vage, oberflächliche und sterile Wissenschaft hervorgebracht. Daher müssen wir aufmerksam jene deutlichen und partikulären Ideen der Gegenstände untersuchen, um die Eigenschaften zu erkennen, die in ihnen begriffen sind, und um so die Natur zu studieren, statt sich in Chimären zu verlieren, die nur im Verstand einiger Philosophen existieren; a. a. O.: 167f.

⁶⁵⁹ *Es geht nun darum herauszufinden, ob die Kirchenväter als Glaubenswahrheit gelehrt haben, dass ein Körper, der alle seine Teile behält, keinen Raum einnehmen und in einem unteilbaren Punkt sein kann. Nun, was dies betrifft, so haben sie genau das Gegenteil gelehrt; und sobald sie als Philosophen gesprochen haben, das heißt sobald sie die Körper gemäß unserer natürlichen Begriffe erörtert haben, ebenso wie Herr Descartes behauptet, dass das Wesen oder die Natur der Körper sei, ausgedehnt zu sein, und dass sie nicht ohne Ausdehnung sein könnten. ... Nun ist dies überall da die Philosophie der Väter, wo diese die Natur der Körper und der Akzidentien erklärt haben, und man wird keinen finden, der gesagt hätte, dass ein Körper auf einen Punkt reduziert werden könne, noch auch dass Akzidentien ohne ihr Subjekt bestehen könnten; a. a. O.: 169. Detailliert zu Augustinus und anderen Kirchenvätern sowie scholastischen Autoren vgl. den weiteren Verlauf der zitierten Stelle.*

beschreiben wollen und damit grundsätzlich ungeeignet sind, als Erklärungsrahmen für ein sakramentales Mysterium zu dienen. Gleiches nimmt Arnauld für Descartes und seine Schüler an, die sich mit der Eucharistiefrage nur aufgrund äußerer Zwänge befassen. In ausführlichen Zitierungen seiner eigenen Schrift zur *Beständigkeit des Glaubens der Kirche* belegt Arnauld, dass die Väter ganz ähnlich wie Descartes Physiker vertreten, die mit den Erfordernissen eines Erklärungsmodells für den eucharistischen Transsubstantiationsablauf überfordert sind. Zugleich sind diese Erklärungsmodelle zu keinem Zeitpunkt Gegenstand des Glaubens, sondern nur unseres Wunsches, das ohnedies niemals vollständig durchdringbare Sakrament beschreibbar und damit – zumindest ansatzweise – auch für die natürliche Vernunft greifbar zu machen. Da es blasphemisch wäre, das sakramentale Mysterium mit der Vernunft adäquat abbilden und beurteilen zu wollen, ist die Frage nach dem *Wie* der Eucharistie müßig und in letzter Instanz unangemessen, was die Väter durch ihr konsequentes Schweigen zum Ausdruck brachten. Statt dessen ist auf die Allmacht Gottes zu verweisen, ohne dass wir bemüht sind, die Gehalte des Glaubens mit unseren natürlichen Begriffen vollständig in Einklang zu bringen und die Annahme der Möglichkeit des Mysteriums hiervon abhängig machen.

Letztlich bleibt Arnauld also der Verweis auf Gott und das defizitäre kreatürliche Erkenntnisvermögen, das dazu verurteilt ist, an das *Dass* zu glauben, ohne das *Wie* durchschauen zu können. Diese Haltung in der Eucharistiefrage entspricht Arnaulds jansenistischer Grundauffassung, die vom Vertrauen in die göttliche Gnade geprägt ist. Die intellektuelle Erörterung der Modi einer Transsubstantiation unter Beibehaltung der sinnlichen Gestalt von Brot und Wein hat hinter diesem Vertrauen zurückzustehen.

Die Souveränität von Glaubensüberzeugungen gegenüber den Schwierigkeiten der Schaffung eines adäquaten Erklärungsmodells auf der Basis der Prinzipien der natürlichen Vernunft lässt sich ebenso wie am Beispiel der Transsubstantiation an dem der Trinität zeigen. Kein Theologe, so Arnauld, ginge so weit, Philosophen zu bekämpfen, die basale Sätze über die Prinzipien der Selbigkeit vertreten, weil diese mit der Trinitätsannahme nicht kompatibel seien. Vielmehr ist der philosophisch unbestreitbare Sachverhalt, dass zwischen Dingen, die miteinander identisch sind, die Relation der Einheit und der Ununterscheidbarkeit besteht, kein Hinderungsgrund für christliche Theisten, in der Einheit Gottes die unterscheidbare Trias der göttlichen Personen zu glauben.

Es geht daher darum, eben jene Aspekte der Abendmahlslehre zu identifizieren, die nicht Gegenstand der theologischen Glaubenswahrheit sind, sondern Teil eines philosophischen Modells, das in Abhängigkeit von philosophischen Prämissen steht, die selbst wiederum veränderlich sind und keine überzeitliche Notwendigkeit für sich veranschlagen können. Gegenüber der sowohl von Le Moine als auch Le Valois erhobenen Forderung, die in Abhängigkeit von einer peripatetischen Metaphysik stehenden Modelle nach dem Zuschnitt des Aquinaten

als Glaubensgegenstände zu behandeln, ist daher nach Arnauld eben jene genaue Differenzierung des Bereichs theologisch verbindlicher Auffassungen von dem philosophischer Spielräume vorzunehmen, in denen alternative Beschreibungsmodelle entworfen werden können, die den Kern des Mysteriums, so Arnauld, aus prinzipiellen Gründen ohnedies nicht zu berühren vermögen.⁶⁶⁰

5.5.2 François Bernier

Neben Arnauld gehört der Gassendi-Schüler Bernier zu den wohl profiliertesten der in methodischer Hinsicht pro-cartesischen Autoren, die sich intensiv mit den Funktionen eines philosophischen Modells zur Beschreibung eines eucharistischen Wandlungsvorgangs befassen. Die Nähe zu Gassendi, bei dem er am Collège Royal Astronomie und Physik studiert, und dessen Philosophie er 1674 in einem *Abrégé de la philosophie de Mr. Gassendi* zusammenfasst, äußert sich sowohl in einer stark anti-aristotelischen Haltung, als auch in einer deutlichen Reserviertheit gegenüber der plenistischen cartesischen Physik. In diesem Zusammenhang bemüht er sich auch darum, dem Eindruck einer weitgehenden Deckungsgleichheit der gassendischen und der cartesischen Physik entgegenzuwirken sowie eine eigene Philosophie auf der Basis des gassendistischen Atomismus zu begründen.⁶⁶¹

Gegen Le Valois verfasst Bernier einen *Eclaircissement sur le livre de M. de la Ville pour montrer que l'opinion de Descartes n'est pas contraire à celle de l'Eglise touchant la Transsubstantiation*, der 1684 im dritten Band der zweiten Auflage des *Abrégé* sowie in Bayles *Receuil* gedruckt wird.⁶⁶²

In Berniers Erörterung von Lösungsvorschlägen gegen die Einwände von Le Valois geht es zunächst darum, ob die cartesische Gleichsetzung von Substanz und Ausgedehtheit, die das thomastische Modell in Frage stellt, dennoch mit dem Transsubstantiationsgedanken und dem Konzept eines eucharistischen Wandels vereinbar ist. Daneben geht es um Fragen der Verbindlichkeit konziliarer Festlegungen für die Gestaltung philosophischer Erklärungsmodelle sowie darum, welche Begrenzung von Zuständigkeiten sich plausibler Weise aus diesen Setzungen ergeben, und ob sie ein sinnvolles Nebeneinander zweier Rationalitäts- und Diskursformen ermöglichen.

⁶⁶⁰ Vgl. a. a. O.: 180ff.

⁶⁶¹ Vgl. Lennon 1993: 243ff.

⁶⁶² Vgl. Lennon 1993: 242f. [125] und [127]; Bayle erklärt, Bernier habe bereits vor dem Druck einige Exemplare an Freunde und einige Prälaten weitergegeben, vgl. Bayle 2011: *Avis au Lecteur*, o. P.

a) Berniers Lösungsvorschlag: Zwei Arten von Ausdehnung

Bernier leitet die Beurteilung der Einwände Le Valois' von der Frage ab, ob die cartesische Annahme, das Wesen der Materie (*l'essence de la matiere*) bestehe in deren Ausdehnung, oder die gassendistische Überzeugung, es bestehe in ihrer Undurchdringbarkeit,⁶⁶³ zutreffen,⁶⁶⁴ und welche Implikationen dies für die Kompatibilität philosophischer Modelle mit der Transsubstantiationsauffassung thomasischer Prägung hat. Diese schulphilosophische Transsubstantiationsauffassung geht, wie ich gezeigt habe, davon aus, dass die Ausdehnungen von Brot und Wein im transsubstantiierten Zustand ohne die Substanzen Brot und Wein existieren, sowie dass der Leib Christi ohne seine Ausdehnung subsistiert, was mit der Deutung der Ausdehnung als wesentlicher Bestimmung der Materie nicht vereinbar ist.⁶⁶⁵ Weder die Ausgedehtheit noch die Impenetrabilität können daher das Wesen der Materie ausmachen, so dass Ausgedehtheit als *accident particulier* anzusehen ist beziehungsweise als eine der Substanz der Materie anhängende Entität, die im Rahmen der göttlichen *conservatio* aufgrund göttlicher Allmacht auch ohne Substanz im Sein erhalten werden kann.⁶⁶⁶

Der Schlüssel zur Erhaltung der diskursiven Einheit von philosophischem und theologischem Denken innerhalb dieser Diskussion liegt auch für Bernier in der philosophischen Deutung des Transsubstantiationsvorgangs im Rahmen eines rationalen physikalischen Modells. Damit kann die Philosophie die ihr angestammte korrektive Funktion übernehmen, mittels derer sie den Nachweis führt, dass die theologische Annahme der Substanzwandlung nicht widervernünftig weil unmöglich ist. Die Voraussetzung hierfür besteht auch für Bernier in einer Klärung der Zuständigkeiten der theologischen Konzilsbeschlüsse einerseits und der philosophischen Modellentwürfe andererseits. So gehören die Annahmen, die tatsächliche Ausdehnung des Brotes bleibe nach der Transsubstantiation bestehen und der Leib sei ohne seine eigene und reale Ausdehnung gegenwärtig, nicht zur theologischen Argumentation,

⁶⁶³ *solidité ou impenetrabilité*; Bernier 1684: 45f.

⁶⁶⁴ *Il s'agit ici de scavoier si l'on peut soutenir tout simplement avec Descarte, que l'essence de la matiere consiste dans l'étendue, ou, comme dit Gassendi, qu[e] ... l'essence de la matiere semble consister dans la solidité, ou impenetrabilité, d'où suit necessairement l'étendue*; ebd.

⁶⁶⁵ *Car l'on prétend que si l'une ou l'autre de ces opinions est vraye, il s'enfuit que l'étenduë, comme essentielle à la matiere, ne peut jamais être sans la matiere, ni la matiere sans l'étenduë; ce qui est contraire à ce que l'on enseigne communement dans les Ecoles, à sçavoier qu'après la Transsubstanciacion l'étenduë du pain subsiste sans pain, & le Corps de Jesus Christ sans son étenduë*; a. a. O.: 46.

⁶⁶⁶ *L'essence de la matiere ne consiste donc pas ni dans l'étenduë, ni dans la solidité ou impenetrabilité; mais l'étenduë doit être quelque chose d'accidentel à la matiere, c'est à dire un accident particulier, ou une certaine petite Entité qui fasse que la matiere soit étenduë, & que Dieu par sa puissance infinie puisse faire subsister sans la matiere. Voilà en peu de mots l'etat de la Question, & le fondement des Objections de Monsieur de la Ville, & de plusieurs autres qui l'ont precedé*; a. a. O.: 46f.

und sie finden sich auch nicht in den Verlautbarungen der Konzilien,⁶⁶⁷ weil die Bestimmung des ontischen Status der attributiven Akzidentien nicht zu den Absichten der Konzilien gehören kann und auch ihre Terminologie, die von *species*, nicht aber von *accidentia* spricht, keine eindeutige diesbezügliche Stellungnahme impliziert, sofern sie sich nicht ausdrücklich mit aristotelischen Vorgaben auseinandersetzt. Die Aussage von theologischer Seite ist daher auf die Beschreibung des Phänomenbereichs – das Fortbestehen der Erscheinungsweisen von Brot und Wein – unter der Voraussetzung der auf Offenbarung fußenden Überzeugung vom eucharistischen Wandel beschränkt.⁶⁶⁸ Alle darüber hinausgehenden Aussagen gehören dem Bereich der Philosophie an, die, so lässt sich Berniers Gedanke fortsetzen, umgekehrt eine Beschränkung auf die Erörterung der physikalischen Implikationen der zur Beschreibung des (geglaubten) eucharistischen Vorgangs herangezogenen Modells erfährt.

Zur Lösung der Schwierigkeiten, die sich aus der Frage nach dem Status der Ausdehnung – entweder als Natur der Körper oder als attributiver Anhang körperlicher Substanzen – ergeben, schlägt Bernier die Differenzierung zwischen einer realen, wirklichen Ausdehnung (*étenduë réelle & véritable*) einerseits und einer nur erscheinenden Ausdehnung (*étenduë apparente*) andererseits vor. So kann beim eucharistischen Wandlungsvorgang die nur erscheinende Ausdehnung des Brotes bestehen bleiben und die reale dadurch verschwinden, dass sie zur realen Ausdehnung des Leibes umgewandelt wird, während dieser selbst im sakramentalen Zustand über keine erscheinende Ausdehnung verfügt.⁶⁶⁹ Dass unsere Sinne bei der sakramentalen Gegenwart des Leibes nach wie vor auf die selbe Weise affiziert werden wie zuvor, als

⁶⁶⁷ ... il est bon de remarquer, Premierement, que les Conciles ne disent point que l'étenduë réelle & effective du pain demeure après la Transsubstantiation, & que le Corps de Jesus Christ soit sans sa propre, réelle & effective étenduë; a. a. O.: 47.

⁶⁶⁸ De plus ... le dessein de l'Eglise, & les Conciles n'est point de déterminer que les especes, ou les accidens du pain, & du vin soient de certaines petites Entitez distinguées, & separables de la matiere, en sorte que ce ne soit point des modes mêmes de la matiere, ou quelque autre chose. En troisiéme lieu, ... le Concile de Trente en parlant de ce qui reste après la Transsubstantiation se sert, & apparemment à dessein, non pas du terme Accidentia, mais du terme Species, qui signifie especes ou apparences, comme s'il vouloit nous donner à entendre qu'après la Transsubstantiation les especes, ou les apparences du pain par une continuation de miracle auquel nous devons soumettre nôtre esprit, demeurent, quoy qu'il n'y ait plus de pain, ni rien de ce qui pouvoit être dans le pain; & qu'au contraire, les especes, ou les apparences du Corps de Jesus Christ ne sont point dans le Sacrement, quoy que son Corps y soit veritablement, & réellement; a. a. O.: 48f.

⁶⁶⁹ ... ne pourroit-on point répondre à l'Objection en distinguant deux sortes d'étenduë, l'une réelle & veritable, & qui soit le corps même; l'autre apparente, & qui ne soit que l'apparence du corps, ou l'apparence de la vraye, & réelle étenduë? N'oseroit-on point, dis-je, se servir de cette distinction, & dire qu'après la Transsubstantiation l'étenduë du pain demeure, à sçavoir l'étenduë apparente, quoy que l'étenduë réelle & effective du pain ne demeure pas; comme n'étant autre chose que le pain qui n'est plus; & qu'au contraire l'étenduë réelle & veritable du Corps de Jesus Christ est réellement & effectivement dans le Sacrement; comme n'étant aussi que le Corps même de Jesus Christ, mais que l'étenduë

noch Brot- und Weinsubstanz gegenwärtig waren, ist hier zwar, ähnlich wie die substanzlose Erhaltung der Brot- und Weinakzidentien bei Thomas, auf einen göttlichen Eingriff im Rahmen der allgemeinen *conservatio* zurückzuführen; Bernier denkt aber nicht an eine wirkliche göttliche Erhaltung der Attribute selbst, sondern eher an eine von Gott vorgenommene Sinnestäuschung, sofern er nur davon ausgeht, dass unsere Sinne bei der Gegenwart des Leibes auf unzutreffende Weise affiziert werden, das heißt eben auf dieselbe Art, wie sie zuvor bei der Gegenwart von Brot und Wein affiziert wurden.⁶⁷⁰ Eine moralisch bedenkliche Irreführung des Betrachters durch Gott, der uns Trugbilder vorgaukeln würde, liegt für Bernier indes deshalb nicht vor, weil wir durch die Einsetzungsworte darüber informiert wurden, dass das, was uns als Brot und Wein erscheint, nach dem Vollzug der Transsubstantiation in Wirklichkeit Leib und Blut ist.⁶⁷¹ Insbesondere durch dieses Argument zur Erhaltung der moralischen Integrität Gottes im Vollzug eines die Sinnlichkeit fehlinformierenden Vorgangs zeigt sich die untrennbar enge diskursive Einheit theologischer und philosophischer Argumente, von der Bernier ausgeht, und an der er auch vor dem Hintergrund einer nicht-thomasischen – und damit nicht-peripatetischen – Metaphysik festhalten zu können glaubt.

Ein besonderes Problem bei dem Versuch einer Harmonisierung des cartesischen Ansatzes mit dem Transsubstantiationsgedanken erwächst jedoch aus der von Le Valois erhobenen Forderung, ein zulässiges Eucharistiemodell müsse berücksichtigen, dass sich die Teile des Leibes im sakramentalen Zustand gegenseitig vollständig durchdringen. Dies ist für Le Valois erforderlich um die vom Konzil geforderte vollständige Gegenwart des ganzen Leibes in jedem seiner Partikel in der Phänoform der Hostie auch nach deren Brechung annehmen zu können, und es setzt voraus, dass die Leibsubstanz ohne ihre Quantität in der beziehungsweise als Hostie gegenwärtig ist.⁶⁷² Bernier verwirft diesen Gedanken, weil zum einen der Leib, sofern er frei

apparente n'y est point, ou, ce qui revient au même, qu'encore que l'étenduë réelle & veritable du Corps de Jesus Christ y soit, néanmoins nos sens ne l'apperçoivent pas; a. a. O.: 49f.

⁶⁷⁰ *[ne pourroit on répondre que] ... Dieu par une continuation de miracle ... & par un effet de sa toute-puissance, faisant en sorte qu'à la presence du Corps de Jesus Christ nos sens par des voyes extraordinaires soient affectez de la même maniere que s'il y avoit du pain present, & voulant que nous nous soumettions à croire que ce que nous representent nos sens, à sçavoir le pain, & son étenduë n'est pas, & que ce qu'ils ne nous representens pas, à sçavoir le corps de Jesus Christ, & son étenduë est reellement & effectivement dans le Sacrement? A. a. O.: 50.*

⁶⁷¹ *Et l'on ne doit point dire pour cela que nous sommes donc perpetuellement trompez; car alors que Jesus Christ contre toutes les apparences des sens nous atteste par ces paroles, Hoc est corpus meum, que son Corps est dans le Sacrement, c'est en même temps nous avertir de la verité de la chose, & c'est proprement nous dire que nous ne devons pas en cela nous fier à ce que nos sens pourroient nous en rapporter; a. a. O.: 50f.*

⁶⁷² *Il faut de necessité, dit-on, que le corps de Jesus Christ dans le Sacrement soit dépouillé de son étenduë, & que toutes ses parties se penetrent entr'elles, autrement comment le pourrions-nous manger, & le transmettre tout d'un coup dans nôtre estomac comme nous faisons? A. a. O.: 53.*

von Quantität zu denken wäre, als ontisch Einheit im Sinne eines *mathematischen Punktes* gedacht werden müsste, dem Teile nicht zugeordnet werden können, und zum anderen die gegenseitige Durchdringung der Leib-Teile eine Vermischung dieser bedeuten müsste, die es nicht mehr zulassen würde, überhaupt noch von distinkten Teilen zu sprechen.⁶⁷³ Im übrigen ist Bernier davon überzeugt, dass die von Le Valois geforderte Lesart nicht von den Festlegungen der Konzilien gefordert wird. Da eine Gegenwart in allen Teilen erst nach vollzogener Brechung gelehrt wird, ist die gegenseitige Durchdringung vor dieser Brechung, also zu einem Zeitpunkt, zu dem die Hostie noch als Ganzes, Eines gelten kann, daher in seinen Augen irrelevant.⁶⁷⁴ Ebenso ist die Forderung, den Leib als völlig frei von jeder Ausdehnung zu denken, nicht zwingend, weil nicht konziliar festgeschrieben.⁶⁷⁵ Die Vorstellung der Ausdehnung als *enveloppe, voile* oder *couverture* einer Sache ist ohnedies nicht zu denken.⁶⁷⁶ Der Leib erscheint uns nur, als sei er Brot,⁶⁷⁷ ohne dass die Erscheinungsweise des Brotes deswegen etwas realiter vom Leib Verschiedenes wäre, und die Brechung des Brotes bedeutet entsprechend, dass zwar seine Erscheinungsweise gebrochen wird, die eben die selbe ist, als wäre er Brot, dass aber die Substanz des Leibes, die auf diese irreführende Weide erscheint, selbst nicht gebrochen wird.⁶⁷⁸

Bernier stellt sich hier auf die Seite der unaristotelischen, cartesischen Lesart der Transsubstantiation, in der die Annahme einer vollständigen und realen Trennung der Substanz von ihren wahrnehmbaren Attributen nicht angenommen wird. Er betont, dass auf eine bestimmte Weise zu *erscheinen* bedeutet, auf eine bestimmte Weise zu *sein*, die uns auf eben diese spezifische Weise *affiziert*. Wenn wir sagen, eine Person erscheine aus weiter Entfernung wie ein Pygmäe, so meinen wir damit nicht, er habe sich als Pygmäe verkleidet oder trage die Haut eines Pygmäen, sondern er sei eben so, dass die durch ihn ausgelöste Affizierung unserer Sensorien in der spezifischen Situation den selben Eindruck hervorbringt wie die Affizierung

⁶⁷³ ... *s'il est vray que toutes les parties du Corps de Jesus Christ n'ayent en soy aucune étenduë; les voilà donc toutes non seulement penetrées, mais confonduës entre elles, & sans aucune distinction reduites à un point, & non seulement à un point Physique, quiauroit quelque étenduë, mais à un point Mathématique, qui n'est en nature que par la seule pensée, voilà donc la tête où est le coeur, le coeur où est le foye, & ainsi du reste; ... Or cela étant, où es l'idée d'un corps qu'on puisse dire être un corps humain, & different d'une masse informe? ... où est même l'idée de corps, & où est même l'idée de parties, si toutes les parties se penetrent, sont desituées de toute étenduë, & sont reduites à un point? A. a. O.: 54f.*

⁶⁷⁴ ... *nous voyons que le Concile de Trente dit en termes exprés, divisione factâ, & qu'il ne dit point ante divisionem; a. a. O.: 58.*

⁶⁷⁵ ... *pourquoy les [parties du corps] dépouïller de toute leur etenduë réelle, & effective, si cela n'est pas déterminé par les Conciles, & si dieu est assez puisnt pour faire que leur étenduë soit & ne paroisse pas? A. a. O.: 59.*

⁶⁷⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷⁷ ... *c'est à dire qu'il paroisse être du pain, c'est à dire qu'il paroisse à nos sens en toutes choses ... comme si c'étoit du pain; a. a. O.: 60.*

⁶⁷⁸ S. Thomas nous l'enseigne, *Signi tantum fit fractura; ebd.*

durch einen wirklichen Pygmäen.⁶⁷⁹ Damit greift Bernier auf die epistemische Koppelung von Substanz und Attribut zurück, die Descartes lehrt, und die in diesem Falle bedeutet, dass die Attribute die wahrnehmbare Seite eines Seienden bezeichnen, während die Substantialität deren ontische Aspekte zusammenfasst. Für den eucharistischen Vorgang bedeutet dies, dass die Brechung der Erscheinungsweise eben nur eine scheinbare Brechung ist, der Leib selbst nicht gebrochen wird und die Erscheinungsweisen, die ja nach der Konsekration ohnedies etwas Falsches zeigen, gebrochen *erscheinen*.

b) Die Rolle der Philosophie

Auch für Bernier stellt sich die Frage nach dem tatsächlichen Eingreifen der Konzilsbeschlüsse in philosophische Darstellungsmodelle. Sie steht in enger Verbindung mit der Frage nach der Autonomie der Philosophie als hermeneutische Instanz überhaupt. Mit seinen Erläuterungen vertritt Bernier zum einen eine Auffassung, die der cartesischen Annahme von der Identität von Substanz und Ausgedehntheit nahesteht, obwohl sie eher zur gassendistischen, zurückhaltenderen Variante tendiert, das Wesen der Materie in der Impenetrabilität zu sehen, aus der sich Quantität ergibt, was in Berniers Augen deutlich leichter mit den theologischen Voraussetzungen der Eucharistielehre vereinbar wäre;⁶⁸⁰ zum anderen gelingt es ihm, diejenigen thomasischen Vorgaben unangetastet zu lassen, die als Phänomenbestand nicht in Frage gestellt werden dürfen. Bernier nimmt dabei eine moderate Position ein, die zunächst auf die eigentlichen Aufgaben des philosophischen Diskurses im Kontext eines Glaubensinhaltes verweist; allerdings stehen seine Erläuterungen in auffallender Nähe zu fideistischen Positionen. Zwar ist die Forderung, die Philosophie solle nicht allzu dogmatisch in Fragen der Glaubensmysterien verfahren, in seinen Augen durchaus angemessen,⁶⁸¹ und auch die Beschränkung auf Themen,

⁶⁷⁹ *Lors que du haut d'une montagne nous voyons en bas dans la plaine un homme d'une stature ordinaire, & que nous disons que nous le voyons sous l'espece d'un Pygmée, prétendons-nous que cet homme soit revêtu, ou couvert de la peau d'un Pygmée...? Nous ne voulons assurément dire autre chose sinon, que cet homme nous paroît comme un Pygmée, quoy que d'ailleurs nous demeurions d'accord qu'il a six ou sept pieds de haut; a. a. O.: 61.*

⁶⁸⁰ *... il me semble que Monsieur de la Ville auroit toujourns bien pû ... permettre aux Gassendistes de philosopher à leur maniere, & de dire, nonpas dogmatiquement & décisivement comme Descartes, mais qu'à considerer les choses selon les loix ordinaires de la Nature, l'essence de la matiere semble consister dans la solidité, ou impenetrabilité, d'où suit l'étenduë; car cette maniere est toute à fait modeste; ils ne décident de rien positivement & absolument. c'est une déference qu'ils ont pour la theologie, & ils s'en tiennent simplement dans les bornes de la Philosophie; a. a. O.: 75f.*

⁶⁸¹ *l'on disoit tout simplement que les Philosophes ne devoient point être trop dogmatiques sue les matieres qui regardent les Mysteres; a. a. O.: 66.*

die der natürlichen Vernunft zugänglich sind, ist ihm einsichtig.⁶⁸² Seine Aufforderung, sich auf die Feststellung dessen zu beschränken, was *l'essentiel de la Doctrine* ausmacht, nämlich die reale leiblich-seelische Gegenwart Christi und ihre Mysteriosität, die vor der Gefahr warnen lässt, sich zu sehr auf den Versuch einer natürlichen Erklärung einzulassen, schränkt die Aufgabe der philosophischen Rationalität im Zusammenspiel von *fides* und *ratio* jedoch in sehr hohem Maße ein und lässt letztlich nur den Hinweis auf die göttliche Allmacht zu, der nichts unmöglich ist.⁶⁸³

Die Freiheit der Philosophie, voneinander abweichende Erläuterungsmodelle zur Beschreibung des eucharistischen Vorgangs zu erstellen, leitet sich deshalb nicht von ihrer Autonomie als korrektive Instanz natürlicher Rationalität her, sondern sie ergibt sich vielmehr aus der Konsequenz der Irrelevanz philosophischer Darstellungsversuche für Glaubensinhalte. Der Kommunikationsbruch zwischen theologischem und philosophischem Diskurs ist hier bereits vollzogen, wenn auch aus theologischer Perspektive, und er äußert sich in der Unerheblichkeit des philosophischen Raisonnements für den Glauben. Damit ist auch die für Thomas gegebene Funktion des rationalen Korrektivs aufgehoben. Entsprechend wird die Annahme, dass die Glaubensmysterien an keiner Stelle selbstwidersprüchlich sind, nicht als Ergebnis einer rationalen Analyse ihrer widerspruchsfreien Denkbarekeit vertreten, sondern als so etwas wie eine Glaubenspflicht.⁶⁸⁴

5.6 Zusammenfassung

Sowohl Arnauld als auch Bernier sind sich, selbstverständlich, darin einig, einen eucharistischen Wandel nicht grundsätzlich in Frage zu stellen. Ihre Überlegungen betreffen zum einen die Details der (substanz-)physikalischen Erklärungsmodelle, mit denen der eucharistische Vorgang in einem rationalen System beschreibbar ist, und den Status, der diesen Erklärungsmodellen zukommt. Damit dokumentieren sie eben jenes Phänomen, das vor allem für den rationalen Umgang mit einem Glaubensmysterium insgesamt charakteristisch ist: die Beschreibung eines

⁶⁸² [l'on disoit] qu'ils [= les Philosophes; Verf.] ne considerent les choses, & n'en doivent parler que selon qu'elles paroissent dans le cours ordinaire de la Nature; a. a. O.: 66.

⁶⁸³ Les Saints Peres nous enseignent que dieu ne manque pas de voyes & de moyens pour accomplir ses promesses, a. a. O.: 78; Ce sont des Mysteres, c'est tout dire, c'est Dieu, ou Eglise son infallible Interprete qui nous les propose; croyons-les sans tant d'explication; a. a. O.: 80.

⁶⁸⁴ Bernier führt aus, dass die Descartessche Lehre vom göttlichen Voluntarismus, die davon ausgeht, dass Gottes Allmacht auch Widersprüchliches leisten kann, die Gefahr in sich birgt, Theologie und Religion ins Lächerliche zu ziehen: *ce seroit vouloir tourner en ridicule la Theologie, & la Religion: Comme si nous n'étions pas obligez de croire que de tous nos Mysteres il n'y en a pas un quimplique contradiction*; a. a. O.: 75.

nur dem Glauben zugängigen Sachverhalts im Rahmen eines Modells, das dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Wissenschaftsparadigma und seiner spezifischen Rationalitätsauffassung angehört, muss die Vorgängigkeit der Glaubensüberzeugung gegenüber der Ausgestaltung eines physikalischen Modells akzeptieren, um überhaupt erst in die Lage zu gelangen, die Ausgestaltung eines philosophischen Darstellungsmodells zu leisten. So wirkt nicht nur Le Valois' Argumentation, philosophisch gesehen, auf den ersten Blick durchaus problematisch. Seine Ablehnung der cartesischen Materiedefinition, die er als unvereinbar mit dem eucharistischen Vorgang in der vom Konzil von Trient festgeschriebenen Form ansieht, setzt sowohl den Vorgang der eucharistischen Wandlung selbst als auch deren Verlaufsbeschreibung voraus, obwohl diese das Resultat einer der in Frage stehenden und in Konkurrenz zueinander tretenden Metaphysiken ist, und obwohl sie außerdem durch die konziliare Festsetzung nicht als bewiesen gelten kann. Im Streit zwischen zwei metaphysischen Grundauffassungen das Urteil auf eben jene Konsequenzen zu stützen, die sich aus einer der beiden Auffassungen ergeben, ist aber dann zirkulär, wenn die Annahme des in diesen Konsequenzen formulierten Sachverhalts vollständig von der voraussetzenden Metaphysik abhängt. Dass eben dies – zumindest nach katholischer Überzeugung und im Selbstverständnis Le Valois' – nicht der Fall ist, bezeichnet den spezifischen Charakter des theologischen Diskurses, in dem wir es im Falle der Eucharistie mit einem durch den Glauben als gewiss gegebenen Sachverhalt zu tun haben, der durch die metaphysisch fundierte Beschreibung nur das Gewand einer philosophischen Metapher erhält. Als Theologe denkt Le Valois daher in dem auch für Thomas geltenden Beziehungsgefüge zwischen der Theologie, die Sachverhalte als gegeben annimmt, und der Philosophie, die die Vernunfthaftigkeit dieser Annahmen nachgängig bestätigt. Ob sie den durch Glaubensgewissheit außer Frage stehenden Sachverhalt der eucharistischen Verwandlung adäquat auszudrücken vermag oder nicht, entscheidet dabei letztlich über ihre Tauglichkeit.

Dem Gefüge von philosophischem und theologischem Diskurs innerhalb dieser Debatte ist es angemessen, so lassen sich die beiden angeführten Verteidiger Descartes', Arnauld und Bernier, verstehen, sich für eine Urteilsenthaltung in der Frage nach dem *Wie* der Eucharistie auszusprechen; denn für den Glaubenden ist in letzter Instanz nur das *Dass* der Eucharistie von Interesse, das aber ohnedies immer nur Glaubensgegenstand sein kann. Das Vorliegen unterschiedlicher Modelle zur Erörterung des *Wie* kann in den Augen einer derartigen theologischen Sichtweise deswegen bestenfalls dokumentieren, dass auch ein auf den ersten Blick so irritierender Vorgang wie der eines Wandels von Brot und Wein zu Blut und Leib widerspruchsfrei gedacht und in die Chiffren unterschiedlicher metaphysischer Bezugsrahmen integriert und übersetzt werden kann. Dem Erfordernis eines Belegs der Vereinbarkeit von Eucharistie und natürlicher Rationalität ist damit Genüge getan, und die korrektive Funktion der Philosophie kann auch dann als erfüllt angesehen werden, wenn keine endgültige Festlegung auf eines der konkurrierenden Erläuterungsmodelle stattfindet.

Die Eucharistiedebatte des 17. Jahrhunderts dreht sich aber zum anderen in hohem Maße nicht nur um die konkrete Frage nach der korrekten Definition körperlicher Substanzen sowie um die Frage, bis zu welchem Punkt die Feststellungen der Konzilien den Status von Glaubenswahrheiten besitzen, sondern insbesondere auch darum, ob die von Descartes angestrebte Emanzipation der transzendental verfahrenen Vernunft von theologischen Überlegungen, die den Gegenstand der folgenden Teils der Studie ausmachen wird, gelingt, und ob sie zwingend mit dem Nebeneinander zweier unabhängiger Diskurse einhergehen muss, die sich inhaltlich widersprechen können. Die Diskussion weist die Fragen nach der Materiedefinition daher nur vordergründig als ihr Hauptthema aus. Tatsächlich behandelt sie, zumindest was Descartes' Verteidiger betrifft, im Kern vielmehr die Möglichkeit, eine ausschließlich rational verfahrenende, natürliche Philosophie zu etablieren, die die Frage nach ihrer Vereinbarkeit mit theologischen Gehalten zu vermeiden sucht. Als Versuch der Ablösung der Philosophie von der seit Augustin und Anselm programmatischen Formel der *fides quaerens intellectum* steht sie im Rahmen einer allgemeinen Emanzipation des natürlichen Denkens von seiner engen Verknüpfung mit theologischen Gehalten, die es seit seinen Anfängen begleitet haben.

Im selben Maße, in dem die säkulare Philosophie der frühen Neuzeit nicht mehr Gebrauch vom Topos der Gottebenbildlichkeit macht, sondern diese vielmehr in der von Descartes an zentraler Stelle verwendeten Figur einer Gegenüberstellung des sich selbst als endlich wahrnehmenden Subjektes einerseits und des dieser Endlichkeitswahrnehmung zwingend vorgängigen Denkens des Unendlichen, das als *primum cognitum* all meine Denkakte je immer schon (kontrastierend) begleitet, umkehrt und sich statt dessen mittels der reflexiven Analyse des philosophierenden Ich einer natürlichen Transzendentalphilosophie zuwendet, die den auf das Göttliche verweisenden Denkinhalt, der im Gottesbeweis der *Fünften Meditation* eben als Erstgewusstes entfaltet wird, auf seine epistemologische Funktion einer Fundierung von Wahrheit und der Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis überhaupt reduziert, erhebt sie den Anspruch, ihre Geltung unabhängig von Glaubensinhalten zu begründen und zu etablieren. Hierzu gehört – zumindest für einige Autoren – auch, die Kompatibilität mit Glaubensinhalten zu vernachlässigen. Descartes, der im Zentrum dieser Entwicklung steht, und der paradoxer Weise dennoch zu einer der zentralen Figuren gerade der innerkatholischen Diskussion um die Zuständigkeiten und Kompetenzen von Philosophie und Theologie wird, verfährt, wie erwähnt, gemäß einer Strategie der Zurückhaltung und Vermeidung, die von vielen seiner Nachfolger übernommen wird. Die schulphilosophische *imago-Dei*-Lehre schwingt in seinen *Meditationen* zwar in mehrfacher Hinsicht topologisch mit, wird aber nicht in ihrer systematischen Funktion herangezogen, sondern eben durch die transzendente Reflexion des sogenannten *cogito*-Argumentes ersetzt, also jener ersten Versicherung einer unbestreitbaren Gewissheit, die auf der Basis der unmittelbaren und intuitiv-evidenten Selbstwahrnehmung des denkenden Ich fußt.

Le Valois' Buch wird intensiv rezipiert und hat an der Entwicklung der Kontroverse maßgeblichen Anteil. Er wirft den Cartesianern, so scheint es zunächst, vor allem eines vor: sich einer ausführlichen und (im Gegensatz zum bloßen Verweis auf die Evidenz der cartesischen Physik) hinreichenden Rechtfertigung für ihre Wendung zum Cartesianismus – trotz der mit ihm verbundenen Schwierigkeiten hinsichtlich der Eucharistie – zu enthalten. Insbesondere die cartesische Ausklammerung theologischer Gehalte bedürfte, so Le Valois, jedoch einer systematischen Rechtfertigung, die nach seinem Dafürhalten aber nicht in ausreichender Form vorliegt. Mit Rochon teilt Le Valois daher unter anderem die Furcht vor einer Wissenschaft, die darauf verzichtet, ihre Vereinbarkeit mit der katholischen Lehre systematisch zu begründen; zunächst, weil sie dann nur noch sehr bedingt geeignet ist, die Vernunfthaftigkeit des Glaubens zu belegen, was nach Le Valois' Auffassung zu den zentralen Aufgaben der Philosophie schlechthin zu rechnen ist. Darüber hinaus, weil Philosophie sich mit dem bloßen und auf weitere Erörterungen verzichtenden Verweis auf die göttliche Allmacht und deren Unbegrenztheit sowie auf die Endlichkeit und Defizienz menschlicher Erkenntnis einem unreflektierten Fideismus annähert, der nicht nur dem Anspruch nicht gerecht werden kann, den Le Valois wie Rochon an ihre Funktion als formales rationales Korrektiv der Theologie stellen, sondern der zugleich auch einen Bruch zwischen einer abendländischen Denktradition und dem methodischen Neuanfang der *philosophia nova* überhaupt bezeichnet – hier zeigt sich die Symmetrie dieser zweiwertigen internen Relation zwischen den beiden wechselseitig aufeinander bezogenen und voneinander in gegenseitiger Abhängigkeit stehenden Disziplinen im Verständnis des Jesuiten Le Valois.

Die zuweilen leidenschaftlichen Aufrufe, die Le Valois besonders im zweiten Teil seiner Schrift an die Adresse der Cartesianer richtet, nämlich sich den Argumentationen der Konzilsväter und der katholischen Theologen nicht grundsätzlich zu verschließen, dokumentiert die Überzeugung, dass Kirchen- und Konzilsväter auf einem gemeinsamen Boden stehen, der zugleich auch die gemeinsame Basis von Philosophie *und* Theologie ist und sein muss. Die Theologie, über die sich zumindest einige Cartesianer nach Le Valois' Überzeugung lustig zu machen scheinen, ist für ihn, ebenso wie für Thomas, aber anders als für Descartes, nicht nur die Theologie der Offenbarung, sondern eben auch die Theologie einer philosophischen Tradition, deren je philosophische Terminologie jedoch über den Vorzug der Kompatibilität und Übereinstimmung mit Offenbarungsgelalten verfügt. Sie ist philosophische Theologie, ohne natürliche Theologie zu sein. Diese Tradition zu leugnen und durch eine *philosophia nova* zu ersetzen, die sich als gegenüber theologischen Inhalten vollständig unabhängig und systematisch indifferent zu denken versucht, bedeutet den Abbruch einer Diskurstradition, der für beide Seiten äußerst wirkmächtig sein wird. Für die Theologie bedeutet er den Verlust eines rationalen Korrektivs, das vor Fideismus schützt. Zugleich bedeutet es, wie sich in zeitgenössischen Diskussionen nachvollziehen lässt, zumindest tendenziell aus dem Paradigma

wissenschaftlichen Sprechens und Denkens herauszufallen oder doch herauszufallen zu drohen.⁶⁸⁵ Für die Philosophie der Zeit ist er hingegen zunächst Dokument einer Emanzipation von theologischen Fragen, die von Descartes und Zeitgenossen zumindest als Hindernis gegenüber der Orientierung an praktisch-technologischen Umsetzungen und als Zwang zur Führung von Diskussionen verstanden wird, die unnötig viele intellektuelle Kräfte binden.

Während es somit kurzfristig insbesondere die Theologie ist, die durch diese Entwicklung zunächst Verluste erleidet, werden die Emanzipationsbemühungen der Philosophie langfristig auch für sie erkauft mit der Gefahr des Verlustes jener Einheit des Wissens, die mit der engen und konstitutiven Verklammerung von Philosophie und Theologie beispielsweise bei Thomas gegeben ist, und die zugunsten des unverbundenen Nebeneinanders verschiedener Diskursformen in Frage gestellt wird. Dass eine Vielzahl unserer heutigen Diskussionen dadurch gekennzeichnet ist, dass sich mit theologischem und mathematisch-naturwissenschaftlichem Diskurs zwei Paradigmen gegenüberstehen, deren Kommunikationsfähigkeit grundlegend eingeschränkt ist, ist in hohem Maße dieser Emanzipation geschuldet. Der Verlust von Zuständigkeiten der Philosophie ist aber eben immer auch eine Einschränkung ihres eigenen Geltungsbereichs und damit eine Beschneidung ihrer ursprünglich universalen Kompetenzen.

Im schlimmsten Falle, so auch Le Valois' und Rochons Befürchtung, kann das Nebeneinander von Philosophie und Theologie das von einander widersprechenden Sätzen sein. Le Valois' Kritik warnt damit vor einem Zerfallen der Wissenschaft, das notwendig zu einer Theorie der zwei Wahrheiten führt, wie sie im 17. Jahrhundert beispielsweise Hoffmann vertritt: wenn in der Physik Dinge wahr sein können, die dem Glauben zuwiderlaufen, zugleich aber die Theologie feststellt, dass für sie der Glaube im Zweifelsfall das verlässlichere Erkenntnisinstrument ist, dann bedeutet dies zunächst, dass Glaube und Rationalität in einem konträren wenn nicht sogar antinomischen Verhältnis zueinander stehen. Le Valois befürchtet daher durchaus zu Recht, dass aus einer fideistischen Position, wie er sie paradoxer Weise gerade bei einigen Cartesianern erkennt, religiöser Irrationalismus entstehen kann, der den Bereich des Glaubens aus dem der Zuständigkeit der natürlichen Vernunft ausschließt und damit genau das Gegenteil dessen zu bewirken scheint, was ursprünglich Gegenstand des aufklärerischen Impetus ist, der zu Descartes' Motiven gehört. Tatsächlich vertritt Malebranche, dessen Denken stark von der religiösen Emphase einer kreatürlichen Ohnmacht gegenüber der Allmacht Gottes geprägt ist, und der daher in anderem Zusammenhang eine occasionalistische Kausalauffassung lehrt, die die Fähigkeit zur Hervorbringung von Wirkungen ausschließlich Gott zuschreibt und dem erschaffenen Seienden den Status eines bloßen Beobachters beimisst,⁶⁸⁶ in der Frage nach der Kompatibilität des Glaubensmysteriums mit der philosophischen Rationalität eine durchaus

⁶⁸⁵ Vgl. Scheib 2008.

⁶⁸⁶ Vgl. Specht 1966; vgl. Perler/Rudolph 2000.

fideistische Position: zwar verfügen wir über gute Gründe, innerhalb der rationalen Physik die Ausdehnung als Wesen der Materie anzunehmen; sollte es sich jedoch erweisen, dass diese Annahme gegen den Glauben verstößt, ist sie abzulehnen. Die Forderung an die Philosophie, beweisen zu müssen, dass die physikalische Materietheorie mit dem theologischen Transsubstantiationsglauben vereinbar ist, hält Malebranche dabei aber aus verschiedenen Gründen für unzulässig. Zum einen, weil sie die Grenzen einer natürlichen Wissenschaft grundsätzlich sprengen muss, sofern die Erklärung der Art und Weise, auf die ein Glaubensmysterium sich vollzieht, die menschliche Rationalität übersteigt. Zum anderen, weil sich aus diesem grundlegenden Scheitern des Menschen an der Rationalisierung von Glaubensinhalten eben diejenige Disziplinentrennung ableiten lässt, die die Diskussion von Glaubensgegenständen aus dem Zuständigkeitsbereich von Philosophen auskoppelt. Die von Descartes eingeleitete Emanzipation der Physik von theologischen Aspekten findet in dieser Argumentationsfigur aber ihre Inversion, indem sich die Physik als ein Instrument darstellt, das von der Theologie nur insofern unabhängig ist, als es an den Fragen der Theologie grundsätzlich scheitern muss. In einem weniger ungünstigen Fall als dem der zwei konkurrierenden Wahrheitsansprüche, besteht die Folge des unverbundenen Nebeneinanders beider Diskursformen daher zumindest noch in deren wechselseitiger Sprachlosigkeit, die wir über weite Strecken (noch) heute beobachten.

Wenn wir urteilen, dass Le Valois' Verfahren philosophisch nicht unproblematisch ist, dann bedeutet dies, dass es der kritischen Analyse durch eine Philosophie, die sich als von der Theologie emanzipiert versteht, nicht standhält. Anders wenn wir es von Standpunkt der Theologie selbst, oder aber von dem einer jener Philosophien betrachten, die sich, wie die thomatische oder die thomistischen, noch nicht von der Theologie getrennt denken, und die sich damit noch innerhalb des traditionellen Beziehungsgefüges wissen, das in den beiden Disziplinen eine Einheit zweier integraler Konstituenten sieht.

Hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben vertritt Le Valois indes eine in vielen Hinsichten liberalere und pluralistischere Position, als man zunächst annehmen möchte, und – vor allem – als man sie bei Descartes findet. Die restriktive Funktion der Kirche im Dialog mit ihren Wissenschaftlern beschränkt er über weite Strecken darauf, einzelne Lehrmeinungen zu indizieren, die *offenkundig* den Glaubensgehalten entgegengesetzt sind, ohne sich auf Beweise berufen zu können, die stark genug wären, die Glaubenswahrheiten selbst zu Fall zu bringen. Indem er diese – ursprünglich wohl aus Gründen der Erhaltung der Diskursherrschaft hervorgegangene – Haltung unterstützt, wendet er sich implizit auch gegen den cartesischen anti-pluralistischen Geltungsanspruch und optiert zugunsten einer Vielfalt von Erklärungsmöglichkeiten mit Modellstatus, für die Wissenschaftler aufgrund des jeweiligen Plausibilitätsgrades votieren können, und zu denen für ihn eben auch solche der Theologie zu rechnen sind. Das Lehramt soll hier nur Grenzen aufzeigen, innerhalb derer eine Vielfalt von Erklärungsansätzen möglich ist. Die im Hintergrund dieser Haltung stehende Auffassung,

man könne zwar eindeutig falsche, nicht aber eindeutig richtige Erklärungen von Glaubensmysterien identifizieren, verbindet die antike, auch aristotelische Auffassung, Menschen sei in den meisten Erkenntnisbereichen letzte Gewissheit nicht zugänglich, mit der christlichen Sicht vom kontemplativen Charakter der nachdenkenden Nachgestaltung der Schöpfung, die keine im cartesischen Sinne technologische Funktion erfüllt, und die vermutlich eben in diesem Punkt ihr tiefstes Zerwürfnis mit Descartes findet.

Gerade durch den cartesischen Anspruch der unumstößlichen Gültigkeit und der letztbe gründenden Fundierung des Denkens durch die transzendente Reflexion des *cogito*, das zu einer Wissenschaft gelangt, die sich von der Theologie emanzipiert weiß, verliert der Diskurs zweier Disziplinen, die sich überschneiden und durchdringen, so die gemeinsame Basis für eine gegenseitige Korrektur. Es ist daher, zumindest aus Le Valois' Blickwinkel, nicht zuletzt diese Emanzipationsbewegung des rationalen Denkens, das sich seiner Bezogenheit auf theologische Fragen zu entledigen sucht, die einen gewichtigen Beitrag dazu leistet, dass das Gespräch beider Paradigmata seit dem Gedanken der Etablierung eines hermetischen Systems durch Descartes hochproblematisch ist.

Die Denker, die auf der Basis der katholischen Abendmahlslehre eine Rezipierbarkeit des Cartesianismus zu belegen versuchen, bemühen sich so nicht zuletzt um die Vermittlung zweier Diskursformen, die nicht gegeneinander stehen, sondern die sich ursprünglich und für lange Zeit als integrale Teile eines Ganzen des Wissens auffassen. Sie tun dies unter anderem, indem sie Theologie und Philosophie Zuständigkeiten zuweisen, ohne ihnen jeweils alleinige oder umfassende Gültigkeit zu bescheinigen, und ohne damit ihre wechselseitige konstitutive Abhängigkeit im selben Maße in Frage zu stellen, wie Descartes selbst dies tut oder zu tun scheint. Es liegt nahe, hierin eine Spielart der aristotelischen Ablehnung von an der Mathematik geschulten Wahrheitsforderungen im außermathematischen Bereich zu sehen.

Ebenso wie Le Valois' Kampf gegen die neue Philosophie, der in seinem Verständnis ganz zentral als Ablehnung einer von den Festlegungen der Konzilien abweichenden Abendmahlslehre auftritt, weisen sich deren Argumente somit zumindest *auch* als Kampf gegen die Gefahr des Zerbrechens der Einheit des Wissens aus, indem sie das Risiko der Unverbundenheit von theologischem und philosophischem Denken zu bannen versuchen. Die Geschichte zeigt, dass Le Valois' Befürchtungen, vom Standpunkt der Theologie aus, durchaus gerechtfertigt sind, und die Kluft zwischen mathematisch-naturwissenschaftlicher Rationalität und theologischem Denken illustriert die heutige Spielart des frühneuzeitlichen cartesischen Modells.

Für die Geschichte des Cartesianismus bedeutet dieser Befund, dass Descartes' Schüler in vielerlei Hinsicht den Rigorismus ihres Schulgründers in Frage ziehen. Für die Geschichte der katholischen Abendmahlslehre ist die Debatte mit dem Cartesianismus des späten 17. Jahrhunderts zugleich auch ein Beleg für das spezifische wechselseitige Bezogensein theologischen

und philosophischen Denkens aufeinander, das für Philosophie- und Dogmengeschichte gleichermaßen prägend ist.

Insbesondere ist auffällig, dass der auf strenge Einhaltung der konziliaren Sprach- und Deutungsregelungen sowohl in den modellhaften Beschreibungen des eucharistischen Vorgangs als auch in der Erörterung der rational-physikalischen beziehungsweise metaphysischen Hintergründe dieser Beschreibungsmodelle pochende Le Valois die genannten systematischen Schwierigkeiten keineswegs ausschließlich oder auch nur in erster Linie als Probleme sieht, in die eine säkular verfahrenende und daher in der Gefahr der Häresie stehende Philosophie gerät, die sich so von der *veritas fidei* zu entfernen droht und ohne Theologie in die Irre geht; er betrachtet sie im Gegenteil vielmehr als Problemstand einer Theologie, die durch den Verlust des Austauschs mit der Philosophie ihres rationalen Korrektivs beraubt wird und somit der Gefahr eines fideistischen Fundamentalismus ausgesetzt ist, sobald jene diskursive Einheit zerbricht, die unter anderem die Basis für eine Kommunikationsgemeinschaft theologischen und philosophischen Denkens darstellt.

Bayle geht in der Einleitung seines *Recueil* zur frühen Descartes-Rezeption ausführlich auf die Eucharistieproblematik ein. Über Le Valois' Bemühungen, die Auffassungen der neuen (cartesischen) Philosophie nicht nur mit Hinweis auf die Konzilien, sondern auch mit Vernunftargumenten zurückzuweisen, urteilt er, dass es selbstverständlich sei, dass, wie Le Valois behauptet, das Tridentinum nicht nur festgesetzt habe, dass der Leib in der ganzen konsekrierten Hostie anwesend sei, sondern auch, dass sich alle Teile dieses Leibes durchdringen; dass durch Le Valois' Buch offenkundig werde, dass diese Lehrmeinung mit der cartesianischen Identifikation des Wesens von Körpern mit ihrer aktuellen Ausgedehtheit vollständig inkompatibel sei; dass die Ausführungen Berniers und Malebranches klar zeigten, dass ihre – cartesianische – Erklärung des eucharistischen Transsubstantiationsvorgangs von der Konzilslehre abweiche; und dass schließlich von cartesianischer Seite nachgewiesen worden sei, dass sich Materie unmöglich selbst durchdringe. All dies, so Bayles durchaus ironisch formulierter Schluss, belege indes nur eines: dass die konziliare Lehre als fehlerhaft zurückzuweisen sei.⁶⁸⁷

⁶⁸⁷ *Il est clair que le Concile de Trente a décidé non seulement que le Corps de Jesus Christ est present par tout où il y a des Hosties consacrées, mais aussi que toutes les parties de son Corps sont penetrées les unes avec les autres. Il est clair par le Livre de M. de la Ville que cette décision est absolument incompatible avec la Doctrine qui pose que l'étenduë fait toute l'essence de la matiere. Il est clair par les éclaircissements de M. Bernier, & du P. M. que la matiere dont ils expliquent la Transsubstantiation, n'est point celle qui est clairement contenuë dans les paroles du Concile. Enfin il est clair ... qu'il est ... impossible que la matiere [im cartesianischen Sinne; A.S.] soit penetrée ... Donc il est clair que le Concile de Trente a décidé une fausseté quand il a parlé de la presence du Corps de nôtre Seigneur sur les Autels.; Bayle 1681: *Avis au lecteur*, o. P.*

Am Beispiel der Eucharistie lassen sich die systematischen Probleme, vor die sich eine dem Katholizismus verpflichtete Denktradition durch die neue Philosophie und Physik gestellt sieht, damit ebenso deutlich ablesen, wie die sich aus der cartesischen Fokussierung des Wissenschaftsbegriffs auf Gegenstände des mathematisch-naturwissenschaftlichen Paradigmas ergebenden Folgen der Säkularisierungsbemühungen. Beide machen den wechselseitigen Austausch von philosophischem und (offenbarungs-)theologischem Diskurs schwierig, zuweilen auch unmöglich. Gegner der cartesischen *philosophia nova*, die ihre Ablehnung eben auf die Kompatibilitätsschwierigkeiten von Cartesianismus und katholischem Offenbarungsglauben stützen, sehen dabei nicht nur eine Tradition der wortgetreuen Lesart der zur Eucharistie vorliegenden Konzilstexte des Lateranense und des Tridentinum gefährdet. Die auf theologischer Seite entstehenden Reaktionen auf das cartesische Wissenschaftsmodell, die zumindest zum Teil nicht nur die häretische Abweichung von dogmatisierten Gehalten befürchten, sondern ein Zerbrechen jener konstitutiven wechselseitigen Einheit von philosophischem und theologischem Diskurs, und die sich vor allem in der beispielsweise von Le Valois vorgebrachte Kritik an der Weigerung einiger der cartesianisch geprägten Autoren äußern, die Vereinbarkeit ihrer Philosophie mit dem katholischen Mysterium zu belegen, ist dabei nur vordergründig ein ideologisch begründetes Beharren auf der Gültigkeit der konziliaren Festsetzungen und auf der Unterordnung philosophischen Denkens unter die Regelungen des Konzils. In zweiter – und systematisch bedeutsamerer – Instanz ist sie eine Warnung davor, dass durch die Einschränkung der Regularien sowohl des theologischen als auch des philosophischen Denkens auf jeweils nur eine der beiden Diskursformen, die von Philosophie und Theologie gepflegt werden, jene Einheit in Frage steht, die sich in der gegenseitigen Durchdringung von Philosophie und Theologie zeigt, wie wir sie bei Thomas von Aquin im von Ratzinger so genannten (und hier bereits zweimal zitierten) *partiellen Identitätssystem* beider finden,⁶⁸⁸ und die die Möglichkeit zum Gespräch beider implizieren.

⁶⁸⁸ Vgl. Ratzinger 2004: 33.

Teil II

Methodische Emanzipation.

Die Ausklammerung nicht natürlicher Erkenntnisquellen als systematisches Erfordernis

Einleitung

Wir erinnern uns an den Radikalismus der Cartesianischen Idee der Philosophie als der universalen, bis ins letzte apodiktisch begründeten Wissenschaft. Als solche fordert sie eine absolute universale Kritik, die sich ihrerseits zunächst durch Enthaltung von allen ... vorgehenden Stellungnahmen ein Universum absoluter Vorurteilslosigkeit schaffen muß.¹

Die von Husserl so zusammengefasste Grundlegung der radikalen Neubegründung des wissenschaftlichen Denkens, wie sie im cartesianischen Programm verfolgt wird, fordert zugleich die Bestimmung der Grenzen dessen, was überhaupt wissenschaftsfähig und damit Gegenstand rational begründeter wissenschaftlicher Rede sein kann. Neben der (positiven) Definition dessen, was als Kriterium für wissenschaftliche Rationalität zu gelten hat, impliziert das cartesianische Verständnis natürlicher Rationalität daher zugleich – und vielleicht in erster Hinsicht – auch die (negative) Ausklammerung all dessen, was aus seinem Gebiet auszuschließen ist, und dem daher die Merkmale wissenschaftlicher Rationalität abzusprechen sind; denn genau dies bedeutet die Ausklammerung von Themen- und Methodenfeldern aus dem Bereich der unter die im *Diskurs* erstmal umrissene Methodenlehre fallenden Wissenschaft.

Die Anfeindungen, die Descartes' Philosophie zu seinen Lebzeiten wie auch posthum erfahren, und von denen ich im ersten Teil der Studie einige Beispiele genannt habe, schlugen sich, neben Angriffen durch einzelne Autoren, unter anderem und besonders wirkungsvoll in den bereits erwähnten Gutachten mehrerer Universitäten² und in Verboten cartesianischer Lehr-

¹ Husserl 1987: 37.

² Vgl. McGahagan 1976: 270ff.; Dibon 1993: 362f.; Verbeek 1992: 83.

stücke nieder. Minois listet als Beispiele solcher Verbote auf: (i) die Verhängung kirchlicher Strafen gegen oratorianische Professoren, die cartesische Lehrstücke vertreten (1652); (ii) die durch den General ergehende Aufforderung an die Lehrer des Oratoire, auf cartesische Inhalte zu verzichten (1654 und 1658); (iii) ein Verbot cartesischer Lehren in Le Mans (1661); (iv) die Verurteilung fünf cartesischer Sätze in Löwen (1662); (v) die katholische Indizierung von metaphysikrelevanten Teilen der cartesischen Lehre (1663); (vi) das Descartes-Verbot bei den Benediktinern von St.-Geneviève (1675); (vii) ein vergleichbares Verbot im Oratoire (1678); (viii) die Verurteilung des in Angers lehrenden Professors Peland durch die Sorbonne (1677); (ix) ein Descartes-Verbot durch die Benediktiner von St. Maur (1678); (x) das Lehrverbot gegen Regius in Paris (1680); sowie (xi und xii) die Descartes-Verbote an jesuitischen Gymnasien (1682 und 1696).

Neben dem Verstoß gegen zentrale Annahmen des Artistotelismus und den sich hieraus ergebenden Folgen für das essentialistische Weltbild, lassen sich mindestens drei Aspekte ausmachen, die einen fundamentalen Widerspruch von theologischer Seite gegen die *philosophia nova* beinhalten: (i) zunächst impliziert die im Rahmen des ‚methodischen Zweifels‘ wenigstens vorübergehend vorgenommene Infragestellung der Existenz Gottes die prinzipielle Denkbarekeit des Universums ohne theistische Voraussetzungen, und sie ist vielleicht der Schritt zu einem Weltbild, das ganz ohne jede Annahme eines göttlichen Numen auskommt. (ii) Die im Rahmen eines Gedankenexperiments außerdem vollzogene Ersetzung des Gottesbegriffs durch einen *genius malignus*, der zwar als mächtig genug gedacht wird unsere Wahrnehmungen zu manipulieren und uns permanenter Täuschung auszusetzen, dabei aber keine der im Theismus gedachten axiologischen Vollkommenheiten aufweist, führt, so der theologische Vorhalt, wie ihn der oben bereits zitierte, procartesisch eingestellte Tepel zusammenfasst, zumindest hypothetisch zu einer Schwächung der theistischen Grundannahmen der klassischen Theologie und der sich an sie anschließenden Philosophie, und sie ist daher gefährlich, weil der so zumindest vorübergehend angenommene Täuscherdämon weder der Garant für so etwas wie die Wahrheit irgendeiner Proposition noch für Moralität und Gutheit überhaupt sein kann. (iii) Überdies unternimmt Descartes zwar Versuche, mittels eines Gottesbeweises den Atheismus so zu überwinden, wie er mit dem *cogito* den Skeptizismus überwinden will, scheitert aber hier wie dort – wobei dieses Scheitern entweder beabsichtigt sein kann, um der Schwächung des Theismus zu dienen, oder aber in einer tatsächlichen argumentativen Fehlleistung besteht, die eine Schwächung des Theismus zwar unbeabsichtigt aber daher in nicht geringerem Ausmaße herbeiführt.³ Im ersten Fall wäre ein Atheismus im eigentlichen Sinne zu konstatieren, der sich mit einer an Vanini angelehnten Methode verkleidet; im zweiten wäre

³ Vgl. David Derodons Unterscheidung von drei Arten von Atheisten, die in der deutschen Übersetzung von 1733 als *spitzfündige*, *liederliche* und *einfältige* charakterisiert werden; die erste Gruppe,

das Scheitern deswegen gefährlich, weil es atheistische Bestrebungen anderer Autoren befördern könnte. In beiden Fällen aber führe dieses Scheitern, ob nun gewollt oder nicht, zu einem Skeptizismus.⁴ Bereits Voetius wirft die Frage auf, ob Descartes' Zweifel, der sich zumindest vorübergehend auch auf die Inhalte der Offenbarung – sowohl der biblischen als auch der natürlichen Offenbarung einer in uns vorhandenen Gottesidee – erstreckt, als Atheismus zu deuten ist. Hieran schließt sich die keineswegs nur theologische Überlegung an, ob die an die Zweifelsüberwindung sich anschließende Re-Etablierung gesicherter Denk- und Erkenntnisinhalte religiöse und theologische Gehalte noch umfasst und umfassen kann, und ob auf diese Weise so etwas wie eine zumindest natürliche Theologie im Rahmen des neu abgesteckten Feldes wissenschaftlicher Rationalität noch vorgesehen ist? Für Voetius, der als so etwas wie ein Stimmführer des frühen Anticartesianismus angesehen werden kann, ist der Descartes so zumindest latent unterstellte Atheismus ein Paralogismus, weil er eingeborenem Wissen widerspricht und damit einer kognitiven anthropologischen Konstante zuwiderläuft. Außerdem sieht er in Descartes' Philosophie und dem frühen Cartesianismus widersinnige Antiaristotelismen, die keinen Nutzen und massiven Schaden für den Lehrbetrieb und die Wissenschaft bringen. Für wenigstens einige Autoren ist es potentiell anstößig, wenn der radikale systematische Zweifel, mit dem eine völlige Neubegründung gesicherter Erkenntnis geleistet werden soll, auch auf Gott und die natürliche Theologie ausdehnt wird. Baumgarten spricht hier vom *Mißbrauch [...] der Vernunft in göttlichen Wahrheiten, sonderlich durch Mischung des cartesianischen Lehrbegriffs in die gesamte Gottesgelehrsamkeit*.⁵ In letzter Konsequenz verweist die Anwendung der cartesischen Methode eines radikalen und universalen Zweifels auf die Frage göttlicher Existenz so auf die grundsätzlichere Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie überhaupt und damit auch auf die im weiteren anzusprechende Problematik einer *duplex veritas*. Ebenso wird die hermeneutische Lesart der *Bibel*, insbesondere hinsichtlich einer modifizierten Lesart der *Genesis*, durchaus häufig von Autoren favorisiert, die Coccejus und der cartesischen Philosophie gleichermaßen nahestehen und die cartesische Methodik und Terminologie ebenso übernehmen wie eben insbesondere die Auffassung von der Notwendigkeit des methodischen Zweifels.⁶ Baumgarten nennt hier Abraham Heida-

die einzig philosophische Relevanz besitzt, hat einen *scharfen Verstand* aber eine *böse Philosophie*, mittels derer sie versuchen, die Existenzgründe Gottes zu widerlegen; vgl. Derodon 1733: 246ff.

⁴ *ATHEISMUM introduci à la Philosophia Cartesiana censent, quia Autor funditus OMNIA semel, ergò & Deum, in vita esse evertendum statuit; quia Genium aliquem malignum, eundemque summè potentem, Deceptoremque potentissimum supponit, qui de industria eum semper fallat, quia quaerit: numquid est aliquid Deus, vel quocunque nomine illum vocem, qui mihi has ipsas cogitationes immitat?* Tepel 1674: 50.

⁵ Baumgarten 1766: 850.

⁶ A. a. O.: 851f.

nus, Christoph Wittich, Peter Allinga, Johannes Waijen, Franz Burmann, Johannes Braunius, Abraham Gulichius und Hero Silbersma,⁷ auf die ich nicht im einzelnen eingehe. Der oben bereits erwähnte Augsburger Lutheraner Spizel bringt den Vorwurf des versteckten oder wenigstens latenten Skeptizismus vielleicht am deutlichsten zum Ausdruck, indem er fragt, ob die cartesische Methode des universellen Zweifels, die ja eine zentrale Funktion im methodischen Verfahren der neuen Philosophie einnimmt, *in scientiarum reparationum an theologiae ejusque principiorum destructionem* abziele,⁸ ob sie also die Wiederherstellung der Wissenschaft oder deren Zerstörung beabsichtige, weil sie gefährliche Konsequenzen nach sich ziehe⁹ – gemeint sind Konsequenzen für die Theologie. Ähnlich konstatiert der Tübinger Lutheraner Tobias Wagner, dass der cartesische Zweifel gefährlich sei, weil er nur zur Verunsicherung, niemals aber zur Verbesserung der Erkenntnis führe.¹⁰ Auch dies ist von theologischer Seite zutreffend formuliert; zumal auch Voetius' Darstellung eines indirekten oder mittelbaren Atheismus sicherlich wenigstens auch gegen Verfahrensweisen wie die bei Vanini vermutete gerichtet ist, der die eine seiner beiden Hauptschriften, das *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos* von 1615, als argumentatives Instrument gegen den antiken Atheismus deklariert, dem man aber einen versteckten eigenen Atheismus durch Offenlegung der Untauglichkeit philosophischer Gottesbeweisversuche vorwirft. Eben diese argumentative Figur wird auch gegen Descartes vorgebracht.¹¹

Der Skeptizismus-Vorwurf ist grundsätzlich zwar nicht genuin theologischer Natur. Aber gemeint ist in den zitierten Stellungnahmen die Außerkraftsetzung theologischer Erkenntnisquellen, die Descartes anstrebt, und die durch den Zweifel ebenso ausgeschaltet werden, wie jedes andere Vorurteil. Was nach der Neuerstellung eines Gebäudes gesicherten Wissens an theologischen Überzeugungen und spezifisch theologischen epistemologischen Annahmen übrig bleibt, ist durchaus fragwürdig. Insofern ist die Kritik an den cartesischen Grundannahmen und Verfahrensweisen von theologischer Seite tatsächlich in erster Linie als Ausdruck eigener methodischer und allgemein epistemologischer Ansprüche und als Versuche ihrer Bestandssicherung zu lesen. Und tatsächlich ergibt sich aus dem Anspruch, den Descartes an die Kriterien stellt, die von echtem Wissen im Sinne der *scientia* erfüllt sein müssen, ein vernichtendes Bild für all jene Themenfelder, die sich als genuin theologisch verstehen lassen.

⁷ Vgl. a. a. O.: 852.

⁸ Spizel 1663: 116.

⁹ A. a. O.: 117ff.

¹⁰ Vgl. Wagner 1677: 20.

¹¹ Vgl. Beck 2007: 63ff.

Die Konsequenzen sind weitreichend; denn damit eröffnet sich überall dort, wo Annahmen zur Diskussion stehen, die ebenfalls Anspruch auf eine rational vertretbare Geltung zu erheben versuchen – also beispielsweise und besonders im theologischen Denken – ein klassisch gewordenes Problem, das mit dem Auftreten konkurrierender Erkenntnisquellen notwendig verknüpft ist: eben das der *duplex veritas*; denn ein ‚Nebeneinander‘ von Erkenntnisquellen ist dann, wenn eine dieser Quellen zu Recht Anspruch auf Exklusivität ihrer Ergebnisse erhebt, nur im Sinne einer ‚Verdoppelung der Wahrheit‘ zu verstehen. Das Problem der theologischen Einwände, wie ich sie im ersten Teil der Studie abrisshaft zusammengefasst habe, ist daher ein prinzipielles Problem. Es steht den Erkenntniszielen von Descartes diametral entgegen. Die einzige Möglichkeit, auf diese Schwierigkeit zu reagieren, ohne die eigenen Systemansprüche aufzugeben, ist die Ausklammerung all dessen, was nicht zu Descartes’ unifizierender Methode gehört. In dieses Feld der umfassenden Epochë gehört vor allem der gesamte Bereich dessen, was Gegenstand theologischer Diskurse ist – und das eben keineswegs nur im Sinne offenbarungstheologischer Themenfelder. Dabei geht es daher nicht nur darum, sich einer Aussage über theologische Themen zu enthalten, wie Descartes’ diesbezügliche Äußerungen nahelegen. Vielmehr muss die grundlegende Epochë das Nicht-Philosophische, also alles, was nicht zum Methodenideal Descartes’ gehört und sich aus dessen Prinzipien zweifelsfrei ergibt, aus dem Feld rational sinnvoller Rede überhaupt ausschließen. Es geht dabei folglich um nicht weniger als die Destruktion des Wissenschaftsanspruchs von Theologie als eines zweiten, außerphilosophischen Diskurses; denn die Konsolidierung von Wissenschaft hat, wie jede definitorische Bestimmung, auch einen ausschließenden Charakter, und dieser bedeutet die Ausklammerung all dessen, was eben nicht als gesichertes Wissen gelten kann.

Es ist bereits mehrfach angeklungen, dass im dritten Teil der Studie, darüber hinausgehend, zu zeigen sein wird, dass Descartes’ Philosophie tatsächlich im Sinne einer naturalisierenden Umdeutung auch des Gottesbegriff und seiner Rolle sowohl im Bereich der Naturphilosophie wie auch in dem seiner allgemeinen epistemologischen Prinzipienlehre gelesen werden kann, und dass diese Lesart sich bei konsequenter Befolgung seiner Regularien zwingend ergibt. Zunächst sind daher diese Regularien, ihre systematische Entfaltung und ihre Bedeutung für das Gefüge des neu zu definierenden Feldes rational begründbarer Diskurse zu beleuchten.

Abschnitt I

Descartes' Selbstverständnis und Problemstand: Die Herausforderung der *duplex veritas* und das Erfordernis der Epoché

1 (Offenbarungs-)Theologie als alternative Erkenntnisquelle. Das Eucharistieproblem als Beispielfall der *duplex veritas*

Wenn ich im Zusammenhang mit der cartesischen Systemkonsolidierung zunächst in einem historischen Exkurs auf die philosophische Figur der *duplex veritas* hinweise, dann geschieht dies deshalb, weil sie für eben jenes Konfliktpotential steht, das sich aus dem Nebeneinander von Ansprüchen der cartesischen Wissenschaftsauffassung einerseits und theologischer Überzeugungen andererseits ergibt. Sofern sich das cartesische Methodenprinzip mit der Frage auseinanderzusetzen hat, wie ein Nebeneinander optionaler Erklärungsansätze in der (rationalen) Physik vermieden werden kann, betrifft dies zunächst die Naturphilosophie. Der Ausschließlichkeitscharakter, der dem cartesischen Denken eignet, fordert jedoch mehr; nämlich die prinzipielle Unmöglichkeit jeder Erkenntniskonkurrenz für die neue Philosophie überhaupt. Das bedeutet nicht nur die innerphilosophische Ausschaltung von Deutungsalternativen in der Physik, sondern, darüber hinausgehend, die Verhinderung rational ernstzunehmender Konkurrenz zur Philosophie als ganzer, wie sie in der Theologie gegeben zu sein scheint; denn die Verwerfungen, die sich aus einem solchen Nebeneinander von spezifisch philosophischem Diskurs einerseits und spezifisch theologischem Erkenntnisvorgang andererseits ergeben würden, müssten den systematischen Anspruch gefährden, den Descartes mit der eigenen Methodenlehre verbindet, und der impliziert, selbst über die einzig mögliche Verfahrensweise zu verfügen, mittels derer zuverlässige Erkenntnisse zu Tage gefördert werden, auf denen ein sinnvoller rationaler Diskurs fußen kann.

1.1 Das ‚klassische‘ *duplex-veritas*-Problem: das Nebeneinander von Erkenntnisquellen

Die Frage nach der Relation, in der Theologie und Philosophie zueinander stehen, hängt unter anderem davon ab, ob Theologie als Wissenschaft *sui generis* auftritt und damit ihren eigenen,

spezifischen Regularien folgen kann, oder ob sie den methodischen Maßgaben, wie sie von wissenschaftstheoretischen Überlegungen der Philosophie formuliert werden, zu subalternieren hat. Diese Diskussion, die auch heute noch als normative Grundfrage hinter dem philosophischen Zugang zu theologischen Themenfeldern steht, und die sich im 17. Jahrhundert als systematische Motivation hinter dem zunehmenden schwierig werdenden Gespräch beider Disziplinen ausmachen lässt, hat ihre Wurzeln in älteren Auseinandersetzungen, die besonders mit dem Eindringen des aristotelischen Denkens in christlich geprägte Philosophien zu tun haben. Sie ist, je nach Perspektive, auch *vice versa* formulierbar.

Im 13. Jahrhundert, in dem mit Aristoteles ein Kontrapunkt zur vornehmlich (neu)platonisch geprägten christlichen Philosophie und Theologie auftritt, deutet Thomas von Aquin die Offenbarungstheologie als die für das menschliche Heil zentral erforderliche Wissenschaft *neben* den oder *außerhalb* der naturphilosophischen Disziplinen, die dasjenige zum Thema hat, was der natürlichen Vernunft nicht zugänglich ist, weil es deren Vermögen übersteigt. Jede Wissenschaft, so der Aristoteliker Thomas, verfährt entweder aus an sich evidenten Prinzipien, oder sie greift auf die Prinzipien einer übergeordneten Wissenschaft (*scientia superiora*) zu. Dem auf Gott hingebundenen Menschen ist dieser in der *sacra doctrina* als vorgängiges *praecognitum* immer schon gegenwärtig, das zu entfalten Gegenstand der Theologie ist. Die in der Wissenschaft selbst nicht zu hinterfragenden, sondern ihr eben als basal gegebenen Prinzipien, bilden hier die *articuli fidei*, die zugleich die unmittelbare Relation der Offenbarungslehre zu Gott als ihrer Quelle offenlegen. Da sich jede Wissenschaft aus vorgekannten Prinzipien herleitet, ist die Unterscheidung dieser Prinzipien die Basis auch für die Differenzierung der Wissenschaften selbst. Sofern sich die Offenbarungstheologie für Thomas direkt vom Wissen Gottes als ihrer Erkenntnisquelle ableitet, verfügt sie also über den höchstmöglichen Grad an Evidenz und Verlässlichkeit, der sie von den irrumsanfälligen natürlichen Wissenschaften unterscheidet.¹²

Die Relation zwischen natürlichen Wissenschaften und der auf Offenbarung fußenden Theologie korreliert dabei für Thomas derjenigen zwischen den aktiven und passiven Kräften unseres Erkenntnisvermögens, also der zwischen *intellectus agens* und *intellectus possibilis*. Da der tätige Intellekt als *virtus creata* einer endlichen Seele begrenzt ist, reicht er weder zur eigenständigen Erkenntnis von Glaubenswahrheiten hin, die ausschließlich durch göttliche Erleuchtung mitgeteilt werden können, noch zu derjenigen der *futura contingentia*.¹³ Anders also als bei der natürlich verfahrenen Philosophie, die für den hier ganz aristotelisch denkenden Thomas ihren Anfang in der empirischen Wahrnehmung hat, liegt das Erkenntnisprinzip, aus dem sich alle Aussagen der *sacra doctrina* herleiten, in Gott selbst. Das begründet die

¹² Vgl. *Sth* I, 1ff.

¹³ Vgl. *In Librum Boethii de Trinitate expositio*, q. I, a.1.

Einzelstellung der Offenbarungslehre gegenüber allen natürlichen Erkenntnisarten und ihren Charakter als *scientia superiora*. Die Offenbarungstheologie, die einen einheitlichen *habitus* besitzt, der sie als einfache und von anderen distinkte Wissenschaft ausweist, unterscheidet sich daher auch ihrer Art nach (*secundum genus*) von der Philosophie, zu der auch die *natürliche* Theologie zu rechnen ist, und sie ist daher tatsächlich als Wissenschaft *sui generis* zu sehen, die keiner ihr übergeordneten Wissenschaftsdisziplin subalterniert.

Ich verwende hier für die Offenbarungstheologie den Begriff einer *scientia sui generis* in dem umschriebenen Sinn einer einheitlichen Wissenschaft, die sich auf eine eigene Erkenntnisquelle stützt und eben auf keine übergeordnete Wissenschaft zurückzugreifen hat. Eine formale beziehungsweise methodische Orientierung der Offenbarungstheologie an der Philosophie als allgemeiner Methodenlehre, ihren Verfahrensweisen und Erkenntnisprinzipien wäre daher unangemessen. Vielmehr verweist die Offenbarungstheologie als oberste Wissenschaftsdisziplin auf ihre eigene, von ihrer Erkenntnisquelle hergeleitete Höherwertigkeit gegenüber natürlichen Erkenntnisformen und deren Erkenntnisprinzipien und stellt von hier aus auch den Anspruch, diesen gegenüber korrektive Aufgaben zu erfüllen; denn nur sie verfügt über *certitudo*, während die Philosophie sich mit einer auf Plausibilität gestützten *probabilitas* ihrer *opiniones* begnügen muss. Das bedeutet in letzter Konsequenz auch, dass von geoffenbarten Inhalten abweichende philosophische Annahmen, wenn sie nach den spezifischen Maßgaben der Philosophie methodisch korrekt hergeleitet wurden, auf prinzipielle Fehler eben dieser philosophischen Methodenlehre schließen lassen. Ein Anspruch der Philosophie auf die Rolle eines universellen methodischen Regulativs besteht nicht.

Auch wenn Thomas wegen einiger aristotelisierender Lehrmeinungen selbst in den Fokus der kirchlichen Kritik gerät, bilden seine Darstellung des Primats der Offenbarungstheologie gegenüber der natürlichen Erkenntnis sowie seine Deutung der *sacra doctrina* als Korrektiv der natürlichen Wissenschaften im wesentlichen durchaus die katholische Lehrmeinung seiner Zeit ab, wie sie auch in einer der bekanntesten kirchlichen Stellungnahmen zu dieser Relation im 13. Jahrhundert zu finden ist. Die Rede ist hier von der Verurteilung philosophischer Thesen durch den Pariser Bischof Étienne Tempier von 1277, in der insbesondere die Frage nach dem Nebeneinander von natürlichen und supranaturalen Erkenntnisquellen und den ihnen jeweils zuzuordnenden Wissenschaften erörtert wird.

Die Abweichungen naturphilosophischer Annahmen des neu wiederentdeckten Aristotelismus von biblischen kosmogonischen und -logischen Darstellungen machen es erforderlich, zumindest einige der Schilderungen innerhalb der Schrift als metaphorisch zu deuten um ihnen naturphilosophische Hypothesen zur Seite stellen zu können. Die gleichnishafte Lesart zumindest eines Teiles der Offenbarungstexte wirft dabei unmittelbar die Frage nach jenem kerygmatischen Gehalt der Offenbarung auf, der, aus theologischer Perspektive, vor philosophischer Kritik und hermeneutischer Umdeutung geschützt werden muss. Stark vereinfachend

ist zu konstatieren, dass die katholische Theologie – oder besser: große Teile der katholischen Theologie, die sich auf Einflüsse von Albert dem Großen und Thomas zurückführen lassen – die aristotelisierende philosophische Spekulation innerhalb der Naturphilosophie als Komplement der geoffenbarten Glaubenswahrheiten deuten. Das Nebeneinander geoffenbarter Gehalte und naturphilosophischer Beschreibungen erfordert daher die Auslotung der Relation von natürlicher und supranatürlicher Weltbeschreibung. Damit eröffnet sich ein klassisch gewordenes Problem, das mit dem Auftreten konkurrierender Erkenntnisquellen notwendig verknüpft ist: das der *duplex veritas*.

Der Begriff der *duplex veritas* gerät historisch unter anderem durch die im 13. Jahrhundert zunehmend ins Bewusstsein tretende Beobachtung in den Blick, dass die pagane aristotelische Philosophie zu Ergebnissen kommt, die von geoffenbarten Sachverhalten signifikant abweichen,¹⁴ und dass averroistisch geprägte Aristoteliker¹⁵ vor allem der Pariser Artesfakultät nicht (mehr) durchweg bereit sind, naturphilosophische Argumentationen, die rational korrekt auf der Basis der ihnen zur Verfügung stehenden (aristotelischen) Begriffe und Prinzipien hergeleitet wurden, zu korrigieren um sie denjenigen Glaubenssätzen unterzuordnen, mit denen sie nicht kompatibel sind oder zu sein scheinen.

Zu den historischen Initialereignissen der Auseinandersetzung um die *duplex veritas* und damit um die bindende Kraft theologischer Glaubensannahmen für (natur-)philosophische Lehrgehalte, gehören die Pariser Verurteilungen, deren bekannteste eben die von 1277 ist, der aber einige weniger beachtete Verbotsvorgänge vorausgegangen waren.¹⁶ Bischof Tempier klagt im Zusammenhang mit der Verurteilung von 1277, dass es unter den Pariser Arteslehrern Magister gebe, die paganen philosophischen Auffassungen bescheinigen würden wohlbegründet und einsehbar wahr zu sein, obwohl sie im Widerspruch zu Glaubensinhalten stehen: es gäbe Sätze, so referiert Tempier die betreffenden Pariser Artisten, die *nota et vera secundum Philosophum*¹⁷ *sed non secundum fidem catholicam* sein könnten. Damit würden sie die Möglichkeit behaupten, dass zwei einander widersprechende Wahrheiten gleichzeitig gültig sein können,¹⁸ ohne dass damit aber eine scharfe Konfrontation von Glaubensinhalten

¹⁴ Vgl. Flasch 1989: 44f.

¹⁵ Zur Beurteilung der vor allem seit E. Renans *Averroes et l'averroïsme* (Paris 1852) vorherrschenden Einschätzung der averroistischen Strömungen des 13. Jahrhunderts in der neueren Forschung vgl. Imbach 1996: 45ff. und Putallaz 2005.

¹⁶ Die Vorgeschichte der Pariser Verurteilung sowie ihre Auswirkungen innerhalb des scholastischen Denkens sind gut belegt; vgl. Flasch 1989: 13–86; vgl. die Beiträge in Aertsen/Speer 1998: 371–434 (= Sektion II 2, *Die Verurteilung von 1277 und ihre Folgen*); vgl. Aertsen/Emery/Speer 2001.

¹⁷ Vgl. die Textvariante in der folgenden Fn.

¹⁸ Denifle 1889: I, 453, zitiert nach Maier 1955: 4. Bei Flasch abweichend: *Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam (!), sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum*, Flasch 1989: 89.

und Ergebnissen der natürlichen Rationalität herbeigeführt werden müsste. Im Gegenteil besagt die *zweifache Wahrheit*, von der Tempier spricht, vielmehr, dass keiner der Glaubenssätze, mit denen die aus theologischer Sicht häretischen Philosopheme kollidieren, von den paganen Magistern ausdrücklich als falsch bezeichnet wird.¹⁹ Die Möglichkeit der Kohärenz zweier einander widersprechender Wahrheiten wird so zwar nicht eigens erörtert, aber eben auch nicht *expressis verbis* in Abrede gestellt; denn der Begriff der *veritas* wird in diesem Kontext nicht im Sinne einer *adäquatio*-Theorie verwendet, die mit dem Nebeneinander nicht konvergierender Propositionen nicht vereinbar wäre.

Hintergrund dieses Konstrukts ist eine Auffassung von der Philosophie als einem Verfahren, das keine Endgültigkeit seiner Ergebnisse veranschlagen muss und daher für korrigierende Eingriffe, beispielsweise von theologischer Seite, offen bleibt. Anders ausgedrückt: eben jenes Verständnis von Philosophie, gegen das Descartes sich in seinem Systementwurf wenden wird. Anneliese Maier fasst in ihren nach wie vor höchst instruktiven Untersuchungen²⁰ zu den *Metaphysische[n] Hintergründe[n] der spätscholastischen Naturphilosophie* diese Grundidee der *duplex veritas* wie folgt zusammen:

Aristoteles – das ist die Ansicht ... scholatische[r] Denker – ist zu seinen Thesen mit einwandfreien Argumentationen und Deduktionen gekommen, und er geht aus von Voraussetzungen, die ihrerseits gleichfalls ‚probabel‘ sind. Aber eine höhere Dignität kommt ihnen nicht zu: denn – das ist ein Satz, den der Philosoph selbst ausgesprochen hat ... – alle allgemeinen Prinzipien, die als Ausgangspunkt und Grundlage der metaphysischen und naturphilosophischen Überlegungen dienen, sind nur durch Erfahrung, Erinnerung, Induktion gewonnen und gesichert. Andere Beweise sind für sie nicht möglich, aber auch nicht nötig. Das ist der springende Punkt, von dem aus das ganze Problem der sogenannten duplex veritas zu beurteilen ist, und von dem aus allein erhellen kann, welches die Einstellung der mittelalterlichen Denker gegenüber der ‚philosophischen Wahrheit‘ war. ... Unterschiede drücken sich ... aus in dem Gegensatz von philosophischer und theologischer, von natürlicher und übernatürlicher, von relativer und absoluter Wahrheit, oder, anders gesagt: von probabilitas und veritas.²¹

Der Konflikt, auf den die philosophische Behauptung einer doppelten Wahrheit reagiert, liegt demnach, vereinfachend gesagt, immer dann vor, wenn in Philosophie und Theologie zwei voneinander abweichende beziehungsweise kontradiktorische Propositionen ‚p‘ und ‚nicht-p‘

¹⁹ Vgl. Hödl, *Doppelte Wahrheit*, HWPH 2: 285.

²⁰ Vgl. aber auch Hödl 1987.

²¹ Maier 1955: 5ff.

auftreten. Der Anspruch auf Gültigkeit kann nicht in beiden Fällen evidenzbasiert sein, so dass (i) entweder eine der beiden Propositionen ‚p‘ und ‚nicht-p‘ evidenzbasiert und die andere damit falsch, oder (ii) eine evidenzbasiert ist und die kontradiktorische durch eine Autorität gestützt werden muss, die der Evidenzbasierung gegenüber als höhervaleant einzustufen ist.

Tatsächlich liegt es daher nahe, die Deutung der Kollision von philosophischen mit theologischen Überzeugungen als ‚Nebeneinander zweier Wahrheiten‘ beziehungsweise zweier ‚Zugangswege zur Wahrheit‘ zumindest aus philosophischer Sicht zunächst nur als Instrument zur Konfliktvermeidung aufzufassen, die, aus mehreren Gründen, kein Interesse an der prinzipiellen Bestreitung der Ansprüche der Theologie hat. Dieses Verständnis entspricht auch zeitgenössischen Sichtweisen vom Geltungsgefüge, das zwischen philosophischem und theologischem Diskurs besteht. Während in der aristotelischen Philosophie nur die Mathematik als Quelle endgültig verlässlicher Positionen gilt, tritt in christlichen Philosophien die Vorstellung, eine solche Quelle im Bereich der natürlichen Erkenntnis zu suchen, in den Hintergrund. Indem die Offenbarung als Garant für eine nicht mehr weiter hinterfragbare *certitudo* gilt, drängt sie, erneut stark vereinfachend gesprochen, das Interesse an der Frage nach der Möglichkeit, solche *certitudo* auf natürlichem Erkenntnisweg zu gewinnen, zurück.²² Sofern der Theologie, aufgrund der göttlichen Quelle ihrer Überzeugungen, die *veritas* zugesprochen wird, bedeutet dies aber eben auch, dass philosophische Positionen, die sich von theologischen so unterscheiden, dass beide nicht miteinander harmonisiert werden können, immer dann gut beraten sind, auf die Theorie der *duplex veritas* zurückzugreifen, wenn sie zwar die Autonomie des philosophischen Verfahrens proklamieren, zugleich aber darauf verzichten wollen, die Verlässlichkeit der Autorität, die hinter theologischen Auffassungen steht, prinzipiell in Abrede zu stellen. Der Konflikt wird also dadurch aufgelöst, dass die philosophische Position nur unter dem Vorbehalt vertreten wird, als induktives Verfahren nur nach ‚Plausibilität‘ zu streben, sich dabei aber dem Korrektiv der geoffenbarten (und damit notwendig als zuverlässig anzusehenden) Wahrheit zu unterwerfen. Verurteilungen wie die von 1277 sind so als Korrekturen zu verstehen, die zu einem epistemologischen Auftrag zu rechnen sind, zu dem sich Theologie verpflichtet glaubt. Genau diese argumentative Figur bildet auch noch den Hintergrund der oben bei Voetius referierten Auffassung, die von der *physica sacra* abweichende

²² Vor diesem Hintergrund sind auch die frühneuzeitlichen beziehungsweise in der Renaissance stattfindenden Auseinandersetzungen von Autoren zu sehen, welche die seit der Antike angenommene Gültigkeit mathematischer Verfahrensweisen und Aussagen in Frage stellen. Es handelt sich dabei unter anderem um die Schule A. Piccolominis, die hier wohl einen relativierenden Einfluss ausüben dürfte. Die Kritik an der mathematischen Erkenntnis und ihrer Verlässlichkeit lässt sich dabei als grundsätzliche Erkenntniskritik verstehen, die, wenn sie konsequent zu Ende gedacht wird, zum *nihil scitur* im natürlichen Bereich führt; vgl. Crapulli 1969. Descartes' Nähe zu Pererius und seinem Ideal der mathematischen *certitudo* beziehungsweise ihrer Ausdehnung auf alle Erkenntnisbereiche ist in diesem Zusammenhang zu sehen.

neue Naturphilosophie sei als hypothetische Option zwar diskutierbar, werde aber durch verbindliche Mitteilungen der geoffenbarten *Schrift* widerlegt.

Die Gründe, die hinter dem Verzicht auf philosophischer Seite auf einen die Theologie übersteigenden Geltungsanspruch stehen, können dabei freilich vielfältig sein; sie können von der Überzeugung von der Insuffizienz der Induktion über die bloße Vorsicht gegenüber dem Vorwurf der Häresie bis hin zur Verschleierung atheistischer Überzeugungen reichen, und sie sind hier nicht im einzelnen zu erörtern. Insgesamt aber kann die Berufung auf eine Theorie der *duplex veritas* zumindest *auch* als argumentatives Verfahren zum Schutz *philosophischer* Positionen, die gegenüber der Schriftmitteilung alternative Interpretationen der Natur anbieten, vor Verurteilungen gedeutet werden; es ist, soweit ich sehe, niemals eins zum Schutz *theologischer* Überzeugungen.²³ Dass es, als philosophischer Schutzmechanismus, nicht immer funktioniert, zeigt, neben den Verurteilungen des 13. Jahrhunderts, beispielsweise die durch die 5. Lateransynode im Jahre 1513.²⁴ Letztlich lässt sich aber mit Hödl konstatieren: *Der Vorrang der christlichen Wahrheit wurde von den Artisten in Paris anerkannt und von denen in Bologna ... wenigstens eingeräumt.*²⁵ Das bedeutet: die Annahme eines Nebeneinanders von Wahrheiten philosophischer und theologischer Art ist weder notwendig noch ausdrücklich atheistisch oder im Sinne einer Zurückweisung der Geltung theologischer Überzeugungen gemeint.²⁶ Im Gegenteil dokumentiert sie vielmehr den nur zurückhaltenden Geltungsanspruch der Philosophie, die sich im Konfliktfall der Theologie unterordnet.

Selbst Vertreter eines besonders heterodox auftretenden, unter anderem averroistisch geprägten Aristotelismus, die in der Renaissance in Widerspruch zur Theologie und ihrem Geltungsanspruch treten und theologische Positionen ausdrücklich für falsch erklären werden,²⁷ dokumentieren mit ihrem Widerspruch gegen theologische Lehrmeinungen bestenfalls ihr

²³ Die Überlegung liegt nahe, die in vielen Fällen kaum zu beantwortende Frage, ob ein Autor der Zeit Philosoph oder Theologe ist, unabhängig von der Fakultätszugehörigkeit, danach zu beantworten, ob er im Falle der Abweichung eigener Positionen von der theologischen Orthodoxie eine *duplex-veritas*-Theorie vertritt oder nicht.

²⁴ Vgl. Hödl: 287.

²⁵ Hödl: 286.

²⁶ Der inneraristotelische Aspekt der Diskussion, der mit der Frage nach der systematischen Kohärenz der aristotelischen Philosophie zu tun hat (vgl. Flasch 1989: 77), und der zu den zentralen Interessen beispielsweise von Pierre Duhem gehört, kann für unsere Überlegungen vernachlässigt werden.

²⁷ Gemeint sind Autoren wie beispielsweise Petrus Pomponazzi und, unter Vorbehalt, Cesare Cremonini; vgl. Randall 1961: 25; vgl. Schmeisser 2012: 63; vgl. aber beispielsweise Ficinos Lob der Einheit von Philosophie und Religion in der jüdischen und der patristischen Tradition, *De christiana religione*, c.1; vgl. Kobusch 2008: 480; vgl. Leinkauf 2002: 32f. Cremonini, der als verdeckter Atheist angesehen wird (vgl. Krug 1827: 369), und von dem Voetius berichtet, er habe auf seinen Grabstein schreiben lassen *Hic jacet totus Cremoninus – hier ruht der ganze Cremonini* (Voetius 1635: 179), wird bereits von seinem Schüler Gabriel Naudé dezidiert Atheismus vorgeworfen; dem Vorwurf

Desinteresse an der theologischen Orthodoxie. Eine systematisch begründete *Ausklammerung* des Theologischen aus dem Feld natürlicher Rationalität sowie eine prinzipielle systematische Fundierung der Ansprüche einer notwendig *einzig* Erkenntnisquelle finden sich bei ihnen nicht. Die Paduaner sehen damit zwar von der Theologie und den Wirkungen der eigenen Philosophie für die Theologie ab; aber erst Descartes konstruiert ein System, aus dem Theologie im Sinne einer Epoché zwingend ausgeklammert wird; denn: Philosophie weiß vor Descartes nichts von den Ansprüchen, die er an sie stellen wird, und aus denen sich so etwas wie ihre alleinige Gültigkeit im Feld des Rationalen ableitet; eine Alleinstellung, die nicht nur die Konkurrenz alternativer Erkenntnisquellen – auch supranaturaler – ausschließt, sondern die Theologie insgesamt als rationales Unterfangen in Frage stellt.

Insofern ist festzuhalten, dass die Berufung auf eine *duplex veritas* als – wenn auch nicht immer erfolgreiches – Instrument der Diplomatie zwar zumindest gelegentlich auch als Weg zur Verschleierung atheistischer Positionen gedeutet werden kann, und dass sie zuweilen Ausdruck des Desinteresses an der Frage nach der Relation zwischen philosophischer Autonomie und theologischem Bekenntnis sein kann; dass sie aber dezidiert im Rahmen eines Wissenschaftsverständnisses verbleibt, das keinen *systematischen* Ausschluss des einen oder anderen aus einem umfassenden Wissenschaftsganzen fordert.

Von theologischer Seite, das bedeutet auch von Seiten jener Philosophen, die zu Zeiten Tempiers der Pariser theologischen Fakultät angehören, ist die Argumentation in umgekehrter Richtung zu betrachten. Als Reaktion auf die prinzipielle Scheidung von philosophischem und theologischem Denken einerseits und von *probabilitas* und *veritas* andererseits, sind zumindest zwei mögliche Spielarten der *duplex veritas* denkbar: die erste, gemäßigte, die ich eben umrissen habe, geht davon aus, dass Philosophie und Theologie unterschiedliche Zugangsarten zu so etwas wie Erkenntnis sind, die, abhängig von ihren jeweiligen Quellen, zu Ergebnissen von unterschiedlichen Verlässlichkeitsgraden gelangen, in ihren Aussagen aber im wesentlichen übereinstimmen müssen. Mangelnde Übereinstimmung muss daher im Sinne der Theologie korrigiert werden, weil deren Erkenntnisquelle, als göttliche Instanz, zuverlässiger ist als menschliche Denkopoperationen. Theologische Sätze indes können nicht im philosophischen Sinne evidenzbasiert sein, und philosophische Propositionen, die keine Evidenz für sich veranschlagen (also solche, die der aristotelischen Gruppe der dialektischen Annahmen entsprechen²⁸), lassen sich durch theologische Autoritäten leichter in Frage stellen als solche, die sich aufgrund einer Evidenzbasierung als apodiktisch verstehen – und die im aristotelischen Wissenschaftsverständnis einem nur sehr schmalen Bereich der Wissenschaft vorbehalten

schließt sich die Inquisition an, auch wenn er inzwischen aber zumindest nicht unumstritten ist; vgl. Schmeisser 2012: 64; vgl. die neueren Forschungen von Henrik Wels 2000.

²⁸ Vgl. unten, Kap. 2 dieses Abschnitts.

sind. Ein etwaiger Konflikt zwischen göttlich begründeter *veritas* und aristotelischer Dialektik ist daher, im theologischen Verständnis, leicht zugunsten der Theologie zu entschärfen, wie die Verurteilung von 1277 zeigt.

Die zweite, strengere Form ist grundsätzlich rationalitätsskeptisch und entspricht der Überzeugung der *vanitas* unserer natürlichen Ratio. Sie steht Pate für viele der Angriffe auf Descartes von theologischer Seite, wie ich sie oben umrisshaft skizziert habe. Und die Tragweite und Brisanz von Descartes' Projekt der Konsolidierung einer unifizierten und auf das Philosophische reduzierten Rationalität wird vor diesem ideengeschichtlichen Hintergrund, gegen den es sich zur Wehr setzt, deutlich sichtbar.

Einer der sachlich ‚vorphilosophischen‘ *loci classici* der von Maier angeführten Unterscheidung von philosophischer *probabilitas* und theologischer *veritas*, der eine prinzipielle Skepsis gegenüber dem philosophischen Denken und seiner Leistungsfähigkeit sowie der unbedingten Vorherrschaft des Theologischen vor dem Philosophischen zum Ausdruck bringt, ist, als Gegenstück zur philosophischen Einschätzung der meisten natürlich gewonnenen Auffassungen als bloße *opinionēs*, der *Erste Korintherbrief* des Paulus, der die pagane (griechische) Suche nach Weisheit beziehungsweise natürlicher Rationalität als menschliche Torheit deutet und das geoffenbarte Wort allein für zuverlässig hält.²⁹ Tertullians Urteil über die christliche Annahme der Auferstehung des Gekreuzigten – *certum est quia impossibile est*³⁰ – entspricht dieser Einschätzung ebenso wie seine Skepsis gegenüber der Bedeutung des Philosophischen für die menschliche Lebensführung überhaupt.³¹

Auch Tempiers Vorhaltung ist vom Geist der Vorbehalte, wie Paulus sie formuliert, durchdrungen, ohne Philosophie vollständig verwerfen zu wollen (wie dies beispielsweise Bernhard von Clairveaux weitgehend tut), und die universitäre Landschaft wird von dieser Haltung langfristig geprägt: Mitte des 14. Jahrhunderts wird Johannes Buridan in seiner Vorlesung über die aristotelische Physik davon berichten, dass die Magister der Pariser Artesfakultät zu Beginn ihrer Lehrtätigkeit zu schwören haben, dass sie keine Themen diskutieren, die zum Gebiet der Theologie gehören, und dass sie bei Fragen, die den Glauben und die Theologie zumindest berühren, stets *für den Glauben* zu argumentieren und glaubenskritische Argumente zu widerlegen haben. Sobald eine philosophische Argumentation Glaubenssätze in Frage zu stellen scheint, ist sie zu bekämpfen.³² Gleichzeitig mit seinem Bedauern über die so erzwungene

²⁹ 1 Korinther 1, 18–25; vgl. hierzu auch Joh. 14,6, *Ich bin ... die Wahrheit...*

³⁰ Tertullian 1942: 200, 27.

³¹ Tertullian o. J.: 193; zu Tertullians Sichtweise auf die Philosophie vgl. Gilson/Boehner 1954: 153f.; vgl. aber Pannenberg 1995: 21, der darauf hinweist, dass bei Tertullian keine vollständige Ablehnung der Philosophie vorliege.

³² ... *omnes magistri cum incipient in artibus iurant, quod nullam quaestionem pure theologicam disputabunt ... et ultra iurant quod si contingat eos disputare vel determinare aliquam quaestionem, quae*

Einschränkung seiner Lehrthemen,³³ weist Buridan indes darauf hin, dass naturphilosophische Fragen, wie die nach der Möglichkeit des Vakuums, gar nicht behandelt werden können, ohne den Bereich der Theologie zumindest zu berühren, sofern sie beispielsweise die Möglichkeiten der göttlichen Allmacht diskutieren.³⁴

Zu den Vorwürfen, die Tempier vorbringt, gehört daher unter anderem auch, dass einige Lehrer der freien Künste zu Paris die Grenzen ihrer eigenen Fakultät überschreiten.³⁵ Die offensichtlichen und verabscheuungswürdigen Irrlehren, Eitelkeiten und Hirngespinnste,³⁶ die hieraus resultieren, sind, so ist Tempier zu verstehen, nicht nur auf die fehlerhafte Einschätzung des Geltungsgefüges von Theologie und Philosophie zurückzuführen, sondern sie resultieren bereits aus der fehlerhaften Anwendung der Philosophie auf Gegenstände, die eigentlich im ausschließlichen Zuständigkeitsbereich der Theologie liegen, also daraus, theologische Themen überhaupt philosophisch zu betrachten: Magister der Artesfakultät haben sich der Diskussion theologischer Fragen im weitesten Sinne vollständig zu enthalten. Der Verweis auf eine Theorie der duplex veritas ist so immer auch unmittelbar und untrennbar mit der grundlegenden Frage nach der Relation verknüpft, die zwischen philosophischem und theologischem Denken überhaupt besteht. Die Eindeutigkeit der Dominanz, die dem Theologischen von theologischer Seite eingeräumt wird, kann in dieser Hinsicht zwar Unterschiedliches bedeuten, fußt aber stets auf einem prinzipiellen Misstrauen gegenüber der natürlichen Rationalität.

Eine philosophische Basis findet diese Überzeugung von der Schwäche des *lumen naturale*, die bei Autoren wie Petrus Damianus im 11. Jahrhundert zum geflügelten Wort der *philosophia* als *ancilla theologiae* werden wird,³⁷ bereits bei der Unterscheidung natürlich und übernatürlich begründeten und begründbaren Wissens von Augustinus, der einerseits eine frühe Form der evidenten Gewissheit um die Eigenexistenz in der Formel des *si enim fallor, sum* (auf die ich später zurückkommen werde) findet, andererseits aber eine grundsätzliche Begrenzung der Leistungsfähigkeit des natürlichen Lichtes bei der Suche nach Wahrheit vermutet, die weite Verbreitung findet: wie Gregor von Nyssa annimmt, dass *Gott zu denken* gleichbedeutend

tangat fidem et theologiam, eam pro fide determinabunt et rationes in oppositum dissolvent, prout eis videbuntur dissolvendae; Phys. IV qu. 8, zitiert nach Maier 1955: 4; Herv. i. O. Die Verpflichtung zur aktiven Bekämpfung philosophischer Häresien bleibt auch im Tridentinum des 16. Jahrhunderts noch erhalten.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Flasch 1989: 92.

³⁶ Ebd.

³⁷ Petrus Damiani, *De divina potentia* 5, PL 145: 603 D; vgl. das Vorbild bei Hieronymus, CSEL 64, 56 n. 8 (658), 21 n.13 (122f), 70 n. 2 (102); vgl. Pannenberg 1996: 21.

damit ist *Wahrheit zu denken*,³⁸ geht Augustinus, in Umkehrung dieser Figur,³⁹ davon aus, dass jede Erkenntnis von Wahrheit nur möglich ist aufgrund der vorgängigen Gegenwart eines von Gott herkommenden Wissens im Menschen. Wahrheit zu denken bedeutet daher, das (oder im) göttliche(n) Licht zu denken.⁴⁰ Beobachtungen der körperlichen Welt können keine Wahrheit zu Tage fördern, weil Körperliches veränderlich ist.⁴¹ Augustinus' Auffassung unterscheidet so einerseits die induktiven Überlegungen der natürlichen Rationalität, die nur zum Wahrscheinlichen gelangt, von der *sincera veritas*, die ausschließlich in der Selbstoffenbarung Gottes zugänglich sein kann; und sie zeigt uns andererseits, dass auch in der eingeschränkten, natürlichen Erkenntnis stets das Urbild der eigentlichen Wahrheit als vorgängig gegeben zu denken ist; denn so wie wir nur lieben können was wir kennen, wie Augustinus in *De Trinitate* die Voraussetzungen für die introspektive Einsicht in die Abbildrelation unseres Geistes gegenüber dem Göttlichen beschreibt, können wir auch dann nur etwas für *wahrscheinlich* halten, wenn wir über ein Bild des *Wahren* verfügen.⁴² Dies ist nun ausdrücklich keine *duplex-veritas*-Auffassung, lehrt aber die Höhervalenz des theologischen Wissens, das, für Augustinus, einzig Wissen im eigentlichen Sinne sein kann.⁴³

Heinrich von Gent, der ebenso wie Thomas von Aquin zur Pariser Theologischen Fakultät gehört, hebt in seiner *Summa quaestionum ordinarium* den von Maier angeführten Aspekt des nur auf Induktion fußenden Wissenserwerbs im aristotelischen Denken hervor, versucht auf seiner Basis aber eine vermittelnde Position einzunehmen. Während für Heinrich die empirisch-induktive Erkenntnis, die Sache der Philosophie ist, ausschließlich die Existenz des Wahrgenommenen und damit ein *verum* anhand der von ihm wahrgenommenen Akzidentien erkennt, verlangt die *veritas* einer Erkenntnis als Einblick in die *quiditas* des Erkannten sowohl das Vorherwissen um jenes dem Erkennen vorgängige Vorbild (*exemplar*) als auch die vergleichende Bezugnahme des im Erkenntnisakt Gedachten zum exemplarisch Vorgedachten.⁴⁴ Induktive Erkenntnis muss, wenn sie zur *quiditas* einer Sache als Exemplargrund der von ihr erkennbaren *veritas* gelangen will, das Erkenntnis-Vorbild selbst abstraktiv hervorbringen, was,

³⁸ Gregor von Nyssa 1964: 39f.; vgl. Böhm 1996: 242–248; vgl. HWPH: *Wahrheit*, a. a. O.

³⁹ Die Formulierung soll keinen Rezeptionsvorgang unterstellen.

⁴⁰ Die Plausibilität von Glaubensakten, die nicht einer rationalen Überprüfung unterworfen sind, muss sich auf göttliche Gnade stützen. Die philosophiefeindliche Haltung Luthers ist nur möglich, weil er eine aus dem Augustinismus übernommene Gnadenlehre vertritt. So etwas ist aber zirkulär, weil zur Stützung des Glaubens ein göttlicher Akt dient.

⁴¹ Vgl. Augustinus 1970: *qu.* IX; vgl. Möhle 2009: 142.

⁴² Vgl. auch *De magistro* und *Contra academicos*.

⁴³ Seine Unterscheidung von kontemplativer Wahrheit und Aussagewahrheit im *Liber de mendacio*, C. XX/41, in: *Opera* (ed. Zycha) V,3, Wien 1900, 461f., ist als Differenzierung von innerem und äußerem Sprechen zu verstehen; vgl. Senner 2006: 169

⁴⁴ Vgl. Heinrich von Gent 1520, I, a.1, q.2: fol. 4 v C f.; vgl. die ausführliche Darstellung bei Kann 2000: 45ff.

auch für Heinrich, unter anderem aufgrund der Veränderlichkeit des empirisch zugänglichen Partikulären, nur zu einer Wahrheitserkenntnis *aliquo modo* führen kann. Ihr steht diejenige gegenüber, die sich auf von Gott kommende Urbilder stützt und daher die *sincera* und *certa veritas* hervorbringt, die *infallibilis* ist,⁴⁵ zugleich aber ein göttliches Eingreifen im Sinne einer *divina illustratio* erfordert.⁴⁶

Diese Konzeption ist als Einbettung platonischer Voraussetzungen in die aristotelische Erkenntnistheorie zu sehen.⁴⁷ Von *zweifacher Wahrheit* zu sprechen ist für Heinrich deshalb angemessen, weil die natürliche Rationalität nicht in der Lage ist, aus eigenem Vermögen den Zugang zur unbezweifelbaren Erkenntnis zu erlangen und hierfür einer augustinisch konzipierten Erleuchtung bedarf, so dass die augustinische Differenzierung zwischen auf Induktion fußenden und auf göttliche Urbilder zurückführbaren Erkenntnissen zwei Arten des Wahren hervorbringen.⁴⁸

Ähnlich argumentiert Rambert von Bologna, der einerseits darauf besteht, dass die Lehre von der Erschaffenheit der Welt keineswegs nur mit theologischen Mitteln zu stützen sondern als philosophisch unwiderlegbar anzusehen sei, und der andererseits eine grundsätzliche Kritik an philosophischen Beweisführungen übt, weil diese nur selten echte Beweiskraft besäßen. In Kap. 6 seines *Apologeticum Veritatis contra Corruptorium* fragt er, ob wir über einen rationalen Zugang zu Glaubensinhalten verfügen, und insbesondere ob die Schöpfung in der Zeit ein der natürlichen Rationalität unzugänglicher Glaubensartikel sei. Er führt philosophische Argumente an, die beweisen sollen, dass die Annahme der Unerschaffenheit und zeitlichen Ewigkeit der Welt aus philosophischer Perspektive unmöglich sei.⁴⁹ Damit kann zwar der Behauptung widersprochen werden, dass die Schöpfungslehre ein bloßer Offenbarungsgehalt sei, weil philosophische Argumente hinreichen, die Unmöglichkeit der aristotelischen Position zu belegen. So wird der Beweis der Fehlerhaftigkeit einer zentralen aristotelischen Annahme geführt, ohne dass ein Bezug auf das Korrektiv der Offenbarung nötig ist. Zugleich vertritt Rambert aber die weitergehende Auffassung, dass die induktive Verfahrensweise der aristotelischen Philosophie zu echtem Wissen prinzipiell nicht hinreichen könne: denn da, wie Aristoteles selbst ausführt, Wissen im eigentlichen Sinne nur dann vorliegt, wenn wir die Gründe für einen gewussten Sachverhalt kennen, könne uns nur derjenige Syllogismus zu wahren

⁴⁵ *Summa* I, a.1, q.1, fol. 2vF und 5vE f.; vgl. Kann 2000: 46ff.; vgl.

⁴⁶ *Summa* I, a.1, q.1, fol. 4rB; vgl. Kann 2000: 51.

⁴⁷ Vgl. *Summa* I, a.1, q.1, fol. 5rE; vgl. Kann 2000: 51, der auf den Bezug zum platonischen *Timaios* hinweist.

⁴⁸ Vgl. Vgl. Möhle 2009: 146, der besonders auf das Nebeneinander von aristotelischer Wissenschaftskonzeption, platonischer Urbildlehre und augustinischer Illuminationstheorie aufmerksam macht.

⁴⁹ Vgl. Rambert v. Bologna, *Apologetic* 1943: a6, 1., 50ff: *Utrum de credibilibus possit esse scientia; 2. Utrum mindum non esse aeternum possit per demonstrationum ostendi.*

Wissen führen, der die zugrundeliegenden Voraussetzungen für das zu Wissende mitliefere.⁵⁰ Die aristotelische *demonstratio als syllogismus scientialis* müsse hieran scheitern, weil beweisbar im eigentlichen Sinne für Aristoteles nur notwendige,⁵¹ nicht aber zeitgebundene und in der Zeit veränderliche Sachverhalte seien.⁵² Philosophie kann daher, so lässt sich konstatieren, nur Ewiges und Unveränderliches inhaltlich bestimmen, oder als Instrument der Widerlegung von logisch Widersprüchlichem dienen. Kontingentes Wissen wird nur mittels göttlicher Mitteilung. Diese gemäßigt skeptische Position ist, bei aller Betonung der Bedeutung der Theologie, freilich weit von der allgemeinen Rationalitätsskepsis Tertullians entfernt.

Während beispielsweise im 11. Jahrhundert der Dialektiker Berengar von Tours die dialektische Methode als *angemessen und ehrenvoll* ansieht,⁵³ sie aber als Instrument zum Nachweis der Widersinnigkeit einer Realpräsenz Gottes im Abendmahl nutzt und dadurch eine prinzipielle Diskrepanz von theologischer Überzeugung und natürlicher Rationalität behauptet, wird Petrus Abaelard im 12. Jahrhundert zwar ebenfalls das dialektische Denken loben, es aber primär als *Instrument der intellektuellen Verteidigung des Glaubens* deuten.⁵⁴ Indem er weder die Dialektik für sich genommen als verwerfliche Abwendung von der Autorität des Glaubens ansieht, sondern nur deren fehlerhafte und missbräuchliche Anwendung,⁵⁵ noch die eventuellen Abweichungen der natürlichen Rationalität als Nachweis einer Fehlerhaftigkeit und damit des Scheiterns des theologischen Denkens deutet, distanziert er sich sowohl von einer grundlegenden Rationalitäts- wie zugleich auch von einer Offenbarungskritik.

Anselm, der ja in mehrerer Hinsicht als ein Nachfolger und so etwas wie ein ‚Schüler‘ Augustins gelten kann, hat in seiner von diesem beeinflussten Formel die Wechselwirkung von Glauben und Wissen dahingehend beschrieben, dass sein nur der Vernunft verpflichtetes Verfahren, *sola ratione* über die Notwendigkeit der Existenz Gottes nachzudenken, in einen allgemeinen Rahmen gestellt werden müsse, innerhalb dessen er *glaubt um zu erkennen*, wie er am Ende des ersten Kapitels des *Proslogion* feststellt:⁵⁶ auch wenn der erschaffene Intellekt nicht dazu hinreicht, Gott eigentlich zu erkennen, strebt er doch nach der göttlichen Wahrheit.

⁵⁰ *Cum enim demonstratio secundum Philosophum sit syllogismus scientialis, quia facit scire, sicut ipse exponit, scire autem non contingat nisi per cognitionem causarum et quoniam causae sunt, per nullum syllogismum contingit scire, nisi cognoscantur praemissae causae esse conclusionis;* Rambert 1943: 72. Dasselbe gilt umgekehrt für die Einsicht, dass ein Syllogismus nicht valent ist, vgl. a. a. O., 73.

⁵¹ *Sicut dicit Philosophus, demonstratio non est nisi de his, quae impossibile est aliter se habere;* ebd.

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ Vgl. Berengar 1988: 85; vgl. Kobusch 2011: 36.

⁵⁴ Kobusch ebd. Vgl. Abaelard 1988: I.2, *laus dialecticae*, O29: 66f.

⁵⁵ Vgl. Abaelard 1969, III 4: 195; a. a. O. III 53: 217; a. a. O. IV 71: 297; a. a. O. IV 161: 346; Abaelard 1988, III 101: 201; Abaelard 1969b, II 10. 12. 13: 411ff.; vgl. Kobusch 2011: 26 und 504 [46 u. 47].

⁵⁶ *Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus compare illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero*

Die Einsicht wird so weder dem Glauben vorausgesetzt noch als von ihm unabhängig gedacht; wenn wir umgekehrt glauben, um anschließend verstehen zu können, ist der Glaube die notwendige Voraussetzung der Erkenntnis und diese ist ohne jenen nicht möglich. Bonaventura wiederum differenziert in der Behandlung philosophischer Modelle, die von der theistischen Annahme einer *creatio ex nihilo* abweichen, zwischen solchen, die zwar rational möglich und unter bestimmten Voraussetzungen sogar plausibel aber dennoch wegen ihrer Abweichung von Glaubensgehalten falsch sind, und solchen, die auch der natürlichen Rationalität zuwiderlaufen. Der *Sentenzenkommentar* nennt die aristotelische Lehre⁵⁷ von der Ewigkeit und Unerschaffenheit der Welt als Beispiel einer, unabhängig von Offenbarungsinformationen, widersinnigen Theorie.⁵⁸

Anders als bei primär augustinisch beeinflussten Autoren, tritt bei Thomas von Aquin der Konflikt zwischen aristotelischem und theologischem Denken auf eine ganz spezifische Weise auf, weil Thomas sich nicht nur intensiv mit dem aristotelischen Denken auseinandersetzt und es als Grundform seiner eigenen Philosophie adaptiert, sondern weil auch seine spezifisch theologischen Überlegungen zumindest in hohem Maße in einem (wenn auch an zentralen Stellen modifizierten) aristotelischen Paradigma formuliert werden.

Grundsätzlich aber betont Thomas die Möglichkeit, den philosophischen und den theologischen Diskurs miteinander zu harmonisieren. Theologie ist für ihn Wissenschaft, wenn auch in zweiter Ordnung, sofern sie nicht im natürlichen Sinne evidenzbasiert ist, sondern Prinzipien voraussetzt, die sich der natürlichen Erkenntnis entziehen.⁵⁹ Die Offenbarung bleibt so auch hier die wichtigste Erkenntnisquelle. Die Diskussion averroistischer Lesarten des Aristotelismus, die in der Philosophie-Geschichtsschreibung bis heute als lateinischer Averroismus vor allem mit dem Namen Siger von Brabant verbunden wird,⁶⁰ deutet er unter anderem deshalb als bedenklich, weil hier philosophisch motivierte Argumente in theologischen Diskussionen vorgebracht werden. Damit geht es auch ihm nicht nur um inhaltliche Positionen, sondern auch um den formalen Verstoß gegen sein Verständnis von der Relation, in der

intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia „nisi credidero, non intelligam“.
Proslogion I, Anselm 1968: 100.

⁵⁷ Bonaventura spricht ausdrücklich von den Peripaterikern als philosophischer Schulrichtung, deren Haupt Aristoteles sei; vgl. *In 2 Sententiam, dist.1, pars1, art.1, qu.1, conclusio*;

⁵⁸ Vgl. Bonaventura, *In 2 Sententiarum, dist.1, pars1, art.1*

⁵⁹ Vgl. *Sth* I, q.1, art.2: *Respondeo dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, Geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam ... Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et Beatorum.*

⁶⁰ Vgl. Putallaz 2005.

natürliche Rationalität und geoffenbarte Gehalte zueinander zu stehen haben.⁶¹ Die als *duplex veritas* in Tempiers Sinne verstandene, averroistisch-aristotelische Naturphilosophie, die zu Ergebnissen kommt, die mit den Annahmen der Theologie nicht kompatibel sind, scheint Thomas im Sinne einer inneraristotelischen Hermeneutik zu verstehen, die, als hermeneutische Binnentheorie, systemimmanente Überlegungen anstellt und ihre Plausibilität nach ihrer systematischen Kohärenz beurteilt, ohne sie als tatsächliche Konkurrenz zur Theologie auftreten zu lassen. Fehlverhalten von Autoren, die auf diese Weise verfahren, bestehen dann, so lässt sich dieser Gedanke fortführen, primär darin, die entstehenden Zweifel nicht auszuräumen. Ob diese Deutung gerechtfertigt ist, kann nur durch Einzeluntersuchungen beurteilt werden.

Gemeinsam ist den hier stichprobenartig genannten Positionen, bei aller Willkür ihrer Auswahl in unserem Kontext, dass sie sich einig in der Gewichtung innerhalb der Relation sind, die zwischen philosophischem und theologischem Diskurs anzunehmen ist, sodass auch die Annahme zweier Wahrheiten als beispielhafter Ausdruck dieses Gefüges angesehen werden kann. Was wir seit Tempier als *duplex veritas* bezeichnen, ist also, so lässt sich das Gesagte zusammenfassen, ein historisches Phänomen, das zumindest zwei Aspekte umfasst, die für meine weiteren Überlegungen von Interesse sind: erstens das Nebeneinander von zwei Erkenntnisquellen, die zumindest latent miteinander konkurrieren, und zweitens die Unterscheidung von Geltungsgraden, die eine Evidenzbasierung der induktiven Methode der Philosophie *nicht* im eigentlichen Sinne annimmt und so eine Lösung allfälliger Konflikte stets zugunsten der Theologie erzwingt. *Duplex veritas* bedeutet also nicht zwingend, dass es zwischen Philosophie und Theologie zur Realrepugnanz bezüglich notwendiger Sachverhalte kommt. Das ist jedoch dann der Fall, wenn Theologien entweder Propositionen vertreten, die philosophisch widersinnig, also logisch widersprüchlich sind, oder wenn Philosophien Aussagen über kontingente Sachverhalte formulieren und aufgrund der nur wahrscheinlichen Geltung ihrer induktiven methodischen Grundlagen mit einer orthodoxen Theologie konfrontiert werden, die abweichende Annahmen vertritt und diese als Ausdruck einer *sincera veritas* im augustinischen Sinne versteht, für die sie unbezweifelbare *certitudo* veranschlagt. Philosophische Erklärungen für kontingente Sachverhalte sind dann nur so lange plausibel, solange ihre Diskrepanz zur auf theologischem Weg verfügbaren Wahrheit nicht in den Blick tritt. Der Theologie kommt in beiden Fällen die Funktion eines Korrektivs philosophischer Theorien zu, die von ihr kraft ihrer eigenen Geltung falsifiziert werden – entweder im Sinne der Verbesserung und Verdeutlichung von uneindeutigen Positionen durch den Aufweis ihrer notwendigen, das bedeutet göttlichen Erkenntnisquelle, oder durch tatsächliche Rücknahme und Neuformulierung philosophischer Annahmen.

⁶¹ Vgl. Flasch 1989: 36f.

Tatsächlich ist so Maier nochmals beizupflichten, der sich jüngst auch Rolf Schönberger anschließt: dass der eigentliche Konflikt, der mit dem *duplex-veritas*-Problem benannt wird, im wesentlichen und in den überwiegenden Fällen, zumindest den in der katholischen Traditionslinie stehenden, nicht der zwischen divergierenden Wahrheitsbegriffen, sondern derjenige zwischen Gewissheitsgraden und den sich aus ihnen ergebenden propositionalen Geltungsansprüchen ist. Das Nebeneinander von induktiver Theoriebildung einerseits, die ausschließlich auf der Basis natürlicher Rationalität zu Ergebnissen kommt, die nicht zur Theologie passen, und theologischer Überzeugung andererseits ist zumindest dann und so lange unproblematisch, wenn und solange eine fideistische Grundhaltung vorherrscht, die eine wirkungsvolle und systematische Kritik an Glaubensannahmen ausschließt, weil sie Glaubenssätze als epistemisch prinzipiell höhervalent ansieht. ‚Fideismus‘ ist hier der Ausdruck der unangefochtenen weil unanfechtbaren Dominanz des Theologischen, das sich direkt auf eine allwissende und allmächtige Erkenntnisquelle beziehen lässt, die uns, wie Thomas ausführlich zu begründen versucht, nicht täuscht.⁶² Noch Bayle wird im wesentlichen dafür argumentieren, dass die natürliche Rationalität bei den entscheidenden Fragen (und dazu gehören sowohl die der Kosmogonie wie auch der Theodizee) aus prinzipiellen Gründen zum Scheitern verurteilt ist, und er dokumentiert hiermit eben jenen Fideismus, der dem Glauben die Interpretationsgewalt in allen Bereichen universal zuspricht.⁶³ Dieses Baylesche Verfahren ist in gewisser Hinsicht das Spiegelbild des cartesischen Vorgehens.⁶⁴

Wenn Schönberger, hier für seinen Untersuchungsgegenstand Johannes Buridan, konstatiert, dass, eben weil sich philosophischer und theologischer Diskurs auf verschiedene Quellen stützen, keine ernsten Konflikte zwischen beiden entstehen, dann ist diese Lesart, als historischer Befund, zweifellos richtig.⁶⁵ Wenn wir sie jedoch systematisch verallgemeinern wollen, ist sie, insbesondere im Hinblick auf unsere Überlegungen zur cartesischen Systementfaltung, korrekturbedürftig; denn gerade das Nebeneinander verschiedener Quellen von Erkenntnis ist für Descartes eben deshalb nicht akzeptabel, weil es eine *petitio principii* einer der grundlegendsten Voraussetzungen für das Gelingen seiner Systementfaltung bedeutet. Ein solches

⁶² Vgl. *Sth* I, q. 25, art. 3, ad 2; Vgl. *ScG* I, cap. 39, n.316ff; vgl. hierzu Perler 2006: 163 und 163 [79].

⁶³ Ob Bayles kritischer Ansatz tatsächlich fideistischer Natur ist oder, wie zuweilen gemutmaßt wird, unter dem fideistischen Deckmantel in Wirklichkeit einen Skeptizismus vertritt, dürfte in letzter Konsequenz nicht zu entscheiden sein – wenngleich es vermutlich nicht naheliegend wäre eine fideistische Position zu stärken, um skeptisches Gedankengut zu vertreten, zumal gerade Bayles Calvinismus ihm deutlich zu viele Probleme und Verfolgung bereitet, um ernsthaft als Tarnung zu fungieren; vgl. Scheib 2011: 7ff.

⁶⁴ Exemplarisch für die Forderung auch reformierter Aristoteliker nach einer Übereinstimmung von Philosophie und Theologie bei Keckermann vgl. Muller 1984.

⁶⁵ Vgl. Schönberger 1994: 26

Nebeneinander ist, gemäß den Bestimmungen des Wissenschaftsbegriffs, die ich im folgenden Kapitel zusammenfasse, für Descartes in einem sinnvollen, das bedeutet wissenschaftsfähigen Diskurs nicht möglich, weil die Unentscheidbarkeit einer Diskussion für ihn ein Zeichen für die epistemische Minderstufe beider miteinander im Widerstreit befindlichen Meinungen ist und überhaupt nur dasjenige im Rahmen seines methodischen Systems als beweisbar im philosophischen Sinne gilt, dessen Beweis nicht nur induktiv gestützte Plausibilität besitzt, sondern auf unbestreitbarer Evidenz fußt. Daher ist es für Descartes prinzipiell ausgeschlossen, dass Propositionen im wissenschaftlichen Kontext Relevanz besitzen, die nicht gemäß diesem methodischen Rahmen gewonnen und belegt wurden. Sofern also supranaturale Mitteilungen durch Offenbarung von philosophisch begründeten Annahmen abweichen, beweisen sie damit ihre Fehlerhaftigkeit. Sofern sie, als geoffenbarte Gehalte überhaupt, nicht im eigentlichen Sinne philosophische Propositionen sind, das heißt sofern sie sich eben auf andere Quellen als auf das philosophische Verfahren stützen, das im folgenden noch genauer zu beschreiben sein wird, sind sie im Rahmen der natürlichen Rationalität irrelevant.

Die Grundformel der *duplex veritas*, die jenen Sachverhalt zum Ausdruck bringt, gegen den Descartes letztlich mit der Entfaltung eines eigenen epistemologischen Systems antritt, findet sich bei Boethius von Dacien: *verum dicit christianus – verum etiam dicit naturalis*.⁶⁶ Es gehört zu den immanenten Erfordernissen des cartesischen Systems, sich dezidiert gegen die Annahme wenden zu müssen, dass es mehrere Quellen von Erkenntnis und Wahrheit geben kann. Gleichzeitig stimmt das cartesische System freilich durchaus mit den Theologen der Sorbonne im 13. Jahrhundert dahingehend überein, dass die induktive Wahrheit des Aristotelismus nicht hinreicht, um die apodiktische *certitudo* der bei Augustinus so genannten *veritas sincera* zu erreichen. Selbstverständlich wird im cartesischen System die gegenüber der aristotelischen Induktion höhervalente *veritas* nicht im Theologischen gesucht, sondern in jenem philosophischen Verfahren, das bei einem ersten basalen Evidenzerleben beginnt, und auf das ich im zweiten Abschnitt dieses Teils der Studie näher eingehen werde.

Die von Gegnern wie Voetius vorgetragene Kritik an Descartes' Philosophie sieht in dieser eine umfassende und allgemeine Theologiekritik – meines Erachtens völlig zu Recht, nach Auffassung cartesischer Theologen wie Wittich jedoch zu Unrecht. Die Inkompatibilität der cartesischen Philosophie mit dem spezifisch katholischen Dogma der Eucharistie und seiner zwingenden Voraussetzungen innerhalb der rationalen Substanzphysik und -ontologie ist indes offenkundig und nicht zu bestreiten, und sie kann auch nicht durch wohlwollende Interpretationen procartesischer Autoren hermeneutisch überbrückt werden. Die Reaktionen auf diesen Problemstand können, wie ich im ersten Teil der Studie an einigen Beispielen gezeigt habe, nur in zweierlei bestehen: entweder in der grundsätzlichen Ablehnung der cartesischen

⁶⁶ Boethii de Dacia, *Tractatus de aeternitate mundi*, Boethius1964: 48.

Materieauffassung und ihrer substanzontologischen Basis, oder im Verweis auf die mangelnde Zuständigkeit der Philosophie und die sich hieraus ergebende Irrelevanz der cartesianischen Standpunkte für das Eucharistiethema. Letzteres kommt zwar *de facto* einer Erneuerung des Verbots philosophischer Einmischung in die theologische Dogmatik gleich, wie es von Buridan berichtet wird, lässt sich so also als aktive Abwendung des theologischen Denkens vom Korrektiv der zeitgenössischen Philosophie verstehen, deutet diese jedoch, umgekehrt, vielmehr als Abweisung der Theologie durch die Philosophie.

Die Konsequenzen, die sich aus diesem Konflikt für Descartes und seinen Versuch der Etablierung seiner eigenen Philosophie ergeben können, bestehen zum einen in der Notwendigkeit einer konsequenten und systematischen Widerlegung jeder möglichen alternativen Physik und den Aufweis der Notwendigkeit des eigenen Systems, um es so gegen ein theologisches Korrektiv zu immunisieren; zum anderen in der Ausklammerung des auf supranaturale Quellen sich berufenden theologischen Diskurses überhaupt aus dem Feld der evidenzbasierten Rationalität, die für Descartes einzig wissenschaftsfähig ist, und aus der sich für Descartes nur seine eigene Philosophie mit Notwendigkeit ergibt; denn nur so können sowohl die innere Stringenz als auch so etwas wie eine innere Notwendigkeit seines Systems gegen ihre Infragestellung durch alternative Konzepte und, vor allem, durch die Geltungsansprüche konkurrierende Erkenntnisquellen letztlich hermetisiert werden.

1.2 Eucharistie als Beispielfall konkurrierender (supranaturaler) Erkenntnisquellen

Die historische Diskussion, auf die ich im ersten Teil der Studie hingewiesen habe, dokumentiert eben jenen Konflikt zwischen den Geltungsansprüchen verschiedener Erkenntnisquellen, den es zur Erhaltung der systematischen Einheit des cartesianischen epistemologischen Gebäudes zu vermeiden gilt. Im folgenden, zweiten Kapitel dieses Abschnitts werde ich dieses systematisch einheitliche Gebäude kurz einer genaueren Betrachtung unterziehen. Es ist dabei insbesondere der Konflikt zwischen natürlichen und supranaturalen Erkenntnisquellen, der es gefährden könnte, weil dieses sich innerphilosophischen Einwänden aus den genannten Gründen verschließt. Ich werde zeigen, dass und auf welche Weise Descartes dieses Problemfeld zum Zweck einer Ausklammerung von Offenbarungsgehalten aus dem Feld der Philosophie selbst thematisiert.

Die Konsequenzen, die hieraus für die Interpretation der cartesianischen Philosophie zu ziehen sind, wurden zum Teil bereits von Zeitgenossen wenigstens gemutmaßt, wie die Überlegungen zum Atheismusbegriff gezeigt haben. Sie werden im dritten Teil der Studie näher beleuchtet werden.

Obwohl das Themenfeld der Eucharistie, das zu den Kernbeständen des katholischen Bekenntnisses gehört und das ich als Beispielfall für die cartesianischen Ausklammerungsbemühungen auswähle, natürlich grundsätzlich zunächst von bloß theologischer Relevanz ist – sofern die Annahme des Sachverhaltes selbst, also der Verwandlung der Altargaben Brot und Wein im Moment des eucharistischen Vollzuges in Leib und Blut, niemals einer philosophischen Begründung zugänglich sein kann, sondern sich ausschließlich auf Überzeugungen stützen muss, die außerhalb der Grenzen natürlicher Rationalität liegen –, wird bereits mit der Beschreibung und Erläuterung der *geglaubten* eucharistischen Vorgänge mittels *philosophischer* Darstellungsmodelle, die auf metaphysische Sachverhalte rekurrieren, einerseits die Grenze zur Philosophie überschritten und andererseits die implizite Auffassung von der prinzipiellen Zugänglichkeit theologischer Sachverhalte für die natürliche Ratio vertreten; auch wenn dies für Autoren wie de la Ville bereits eine fragwürdige These bedeutet. Insbesondere ist jedoch darauf hinzuweisen, dass der Eucharistie ein Sonderstatus innerhalb der Theologie zukommt, sofern keines der übrigen Sakramente so unmittelbar auf seine philosophische Hermeneutik hin angelegt und auf sie angewiesen ist wie das Altarsakrament, das als einziges einen vollständig außertheologischen Bereich der Philosophie zu seiner Erläuterung voraussetzt, weil es als ebenfalls einziges reale physikalische Vorgänge innerhalb der materiellen Welt annimmt; denn *Sacramentum Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materie*,⁶⁷ sodass der zugrundeliegende Begriff von Materie und die Frage nach deren substanztheoretischer Konzeption konstitutiv zum Verständnis eucharistischer Vorgänge gehören. Während also sakramentale Vorgänge zumeist ausschließlich als spirituelle Vorgänge zu verstehen sind, die, ungeachtet ihrer weitergehenden Erklärung, von naturphilosophischen Überlegungen unabhängig bleiben, ist nur und gerade die Eucharistie in ihrem Gelingen vom Eingriff in die physikalische Naturordnung, und damit zugleich auch von der Materie und ihren Modifikationen, abhängig. Die Relation zu physikalischen Hintergrundannahmen liegt hier auf der Hand, und die supranaturale Deutung von Vorgängen, die in den Bereich der Physik reichen, ist ein offenkundiger Eingriff sowohl in die Autonomie natürlichen Rationalität und ihrer Zuständigkeit im Bereich der Physik, als auch in die Integrität der Substanzontologie.⁶⁸

⁶⁷ Vgl. *Sth* III, q.73, a 1: *Sacramentum Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materie*;

⁶⁸ Ausdrücklich findet sich der Gedanke einer, sich jeder natürlichen Rationalität entziehenden, bloß theologisch zugänglichen Eigenart der Eucharistie als reiner Glaubensgegenstand, der zugleich die scharfe Abgrenzung der beiden Erkenntnisquellen – natürliche Rationalität und supranaturale Offenbarungsmittelteilung – im Sinne einer duplex veritas-Theorie sichtbar macht, bei Balduin von Ford (Balduinus Cantuarensis), der die natürliche Rationalität als gegenüber Glaubenseinsichten defizitäres Vermögen beurteilt, wie sich insbesondere am Beispiel der Eucharistie zeigen lässt. Der hieraus abgeleitete Fideismus fußt nicht nur auf einer strengen Differenzierung von rationalen Vermögen und Glaubenseinsichten, sondern impliziert eine universale Vernunftkritik, die auch auf praktische Fragen der Lebensführung ausgedehnt wird: *In primis fides et humana ratio compugnant, et hoc*

1.3 Die Inkompatibilität der Substanzontologien und das Erfordernis der Ausklammerung

Die eigentliche Konfliktsituation, in der sich die cartesische Physik hinsichtlich der Eucharistie überhaupt befindet, und die sowohl ihre systematische Integrität als auch ihr epistemologisches Selbstverständnis betrifft, verweist so erneut auf das Gefüge von *fides* und *ratio*. Thomas vertritt in seiner Transsubstantiationstheorie eine spezifische Auffassung von der Relation der Substanz und ihrer Akzidentien zueinander, die zwar in einen aristotelischen Rahmen eingebettet ist, die selbst aber nicht zu den Lehrgehalten von Aristoteles gehört. Es ist die Annahme der Nichtidentität der im eucharistischen Vollzug beständigen Akzidentien mit der Substanz und die Deutung akzidenteller Seinsweisen als Modifikationen der dimensionalen Quantität: für Thomas ist die Quantität, die Träger der Akzidentien ist, nicht realidentisch mit der körperlichen Substanz, also der Materie selbst. Die hieraus resultierende prinzipielle Trennbarkeit beider voneinander, die von orthodoxen Aristotelikern wie Siger von Brabant⁶⁹ oder Boethius von Dacien abgelehnt wird,⁷⁰ ist eine der zentralen Voraussetzungen der thomasischen Transsubstantiationskonzeption – ohne dass damit gesagt wäre, dass nicht alternative Ausgestaltungen einer Transsubstantiationstheorie denkbar wären, die eine Abtrennbarkeit der Akzidentien vom substantiellen Sein für unmöglich halten; zumal die Erhaltung der akzidentellen

agitur inter eas, ut altera alteri oculum eruat, nec est finis hujus pugnae circa alterius excaecationem. Habet enim humana ratio oculum suum, habet fides suum. Oculus quidem rationis lippus est, et saepe visibilia et prope posita videre non potest. Oculus autem fidei acutus est: „quo invisibilia Dei intellectus conspiciuntur“. Circa virtutem hujus sacramenti mens hebet, oculos rationis caligat, omnis sensus corporis obtunditur. Manus curiosa et in contrectatione sedula, nulla sua diligentia explorare potest, nisi ea quae hujusmodi panis esse solent. Experientia gustus, et oculorum intent contemplation, per saporem et colorem, superscriptionem et formam, caeterasque circumstantias, cogitationi suggerunt, quia panis est, et non caro. Ratio consulta respondet quod carnalibus cogitationibus persuasum habet, et corporeis sensibus exploratum. Oculus enim humanae rationis invisibilia Dei comprehendere non potest, nisi collyrio gratiae inungatur, veroque lumine illustretur, de quo scriptum est: „Praeceptum Domini lucidum illuminans oculus“.

„Si oculus tuus, inquit Dominus, scandalizat te, erue eum, et propece abs te!“ Hoc de oculo humanae rationis non inconvenienter intelligitur, qui pietati fidei saepe scandalum est, sed, cum scandalizat, eruendus est. Melius est enim unum oculum sanae fidei heben-tem ingredi ad vitam, quam duos oculos habentem, alterum fidei, alterum rationis humanae, mitti in gehennam. Quasi duos nempe oculos habet, qui humana sapientia ducitur et fidem ex ea tantum parte recipit, ubi humanis rationibus consentanea esse videtur; Baudouin de Ford, *Premier Traité du très saint sacrement de l'Eucharistie* (ed. Robert Thomas), o. o. J., 44f. (= Mskr. Troyes 876, 407 b ff.; im Mskr. ohne Titel); vgl. von Balduin auch die vergleichbare Aussage (*oculis ... humanae rationis sunt clausa...*), *Le sacrement de l'autel*, Paris 1963 (ed. J. Morson), I 124 (= SC 93).

⁶⁹ Siger von Brabant, *Quaest. sup. lib. De causis*, q. 2, ed. A. Marlasca, Löwen/Paris 1972, 40f.; *Quaest. in Met.* VII, q. 2. 10 (Cambridge-Rep.), ed. A. Maurer, Löwen 1983, 329f. 341f.; Vgl. HWPB 10: 1351.

⁷⁰ Boethius von Dacien, *Quaest. sup. lib. Topic.* III, 6, ed. N. G. Pedersen/J. Pinborg, Kopenhagen 1976, 176–178; vgl. HWPB 10: 1351.

Erscheinungsformen von Brot und Wein auch für Thomas einen supranaturalen Eingriff erforderlich macht, der unter der Voraussetzung der Lehre von der göttlichen Allmacht in keinem Fall dem Korrektiv der natürlichen Rationalität unterworfen ist.

Die Relation, in der Akzidentien zur Substanz stehen, ist in der aristotelischen Philosophie die der Inhärenz. Sie ist, von Seiten der Akzidentien, zwar grundsätzlich mit einer vollständigen ontischen Dependenz von den suppositalen Subjekten verbunden, impliziert aber, in der theologisierten Fassung, die Thomas vertritt, die Möglichkeit einer Erhaltung oder Hervorbringung subjektloser Akzidentien. Die thomasische Deutung einer Nichtidentität der ersten suppositalen Kategorie als des *authypostatou* einerseits und der Quantität als erster nachsubstantieller Kategorie andererseits, sowie die hiermit verbundene Annahme von der prinzipiellen Abtrennbarkeit und Erhaltung der Akzidentien durch einen göttlichen Eingriff, der eine Existenzform des Leibes unter der Gestalt und dimensionalen Quantität der Hostie erhält, erlaubt zugleich die Vermeidung ultra-realistischer Deutungen, wie sie zur Zeit Berengars beispielsweise von Paschasius Radbertus in seiner numerischen Identifikation des sakramentalen mit dem historischen Leib Christi zumindest nahegelegt werden:⁷¹ sofern der sakramentale Leib als unausgedehnte Substanz gedacht wird, kann er nicht mit Zähnen zermalmt werden, weil Unausgedehntes einer räumlichen Zerteilung nicht zugänglich ist.

Thomas' Modell zur rationalen Erläuterung des eucharistischen Vorgangs ist nicht unumstritten, weil die thomasische Auffassung von der Abtrennbarkeit von Akzidentien von seinen Zeitgenossen nicht durchweg geteilt wird, und die Frage nach dem ontologischen Status von Akzidentien – und das heißt eben auch nach der ontischen Relation, die zwischen Substanzen und den ihnen inhärierenden Eigenschaften besteht –, aus deren Beantwortung sich auch die Beurteilung einer Erhaltung abgetrennter Akzidentien durch Gott ergibt, wird durchaus kontrovers diskutiert.⁷² Insbesondere in der Traditionslinie um Duns Scotus werden Vorschläge erörtert, die der von Thomas als abwegig zurückgewiesenen Konsubstantiation nahe stehen,⁷³ und die als Vorbereitung eucharistischer Diskussionen der Reformation gesehen werden können;⁷⁴ gerade die Frage nach der Abtrennbarkeit der Akzidentien von der Substanz, deren thomasisch-aristotelische Beantwortung für die im Laterankonzil festgelegte Transsubstantiationslehre von zentraler Bedeutung ist, gehört, beginnend mit dem sogenannten Korrektorienstreit, also jener vom *Correctorium fratris Thomae* des Franziskaners Wilhelm von la Mare ausgelösten Kontroverse über die Vereinbarkeit des thomasischen heterodoxen Aristotelismus

⁷¹ Gerhard Rauschen argumentiert allerdings, meines Wissens als einziger, Paschasius trete selbst wiederholt einer ultra-realistischen Auffassung entgegen; vgl. Rauschen 1910: 26.

⁷² Vgl. Imbach 1996.

⁷³ Vgl. ebd.; vgl. Ariew 2011: 77ff.; vgl. Bonino 2012; vgl. Imbach/König-Pralong 2012; vgl. Beccarsi 2012; vgl. Demange 2012; vgl. Solère 2012; vgl. Biard 2012; vgl. HWP 10: 1351f.

⁷⁴ Vgl. Jones 1994: 98.

mit der kirchlichen Lehrmeinung, die in unmittelbarer Verbindung mit der Pariser Verurteilung von 1277 steht,⁷⁵ zu den zentralen kontroversen Themen des 13. und 14. Jahrhunderts.⁷⁶

Aufschlussreich für das Scotussche Denken ist in dieser Hinsicht eine 1737 von dem Scotisten Hieronymus de Montefortino aus Scotus kompilierte *Summa*,⁷⁷ die für den Scotismus der Zeit stellvertretend sprechen kann, und die ich, unter anderem aufgrund der noch immer unbefriedigenden Editionsfrage im folgenden zitiere. Sie referiert zunächst zwei Argumente, mit denen Thomas die Unmöglichkeit einer Konsubstanzlehre nachzuweisen versucht hatte:⁷⁸ (i) das Referenzobjekt der Verehrung im Sakrament muss Christus selbst sein, der im Eucharistiesakrament unter den Erscheinungsweisen der Hostie anwesend ist. Wenn Brot und Wein nach der Konsekration auf dem Altar weiterbestehen, verliert das Sakrament seinen spezifischen Signifikationscharakter, weil das Erstbezeichnete nicht der Leib, sondern das Brot als unmittelbarer Träger der wahrnehmbaren Akzidentien ist. Damit würde sich die kultische Verehrung aber in erster Hinsicht auf diese beiden erstgegebenen Substanzen Brot und Wein richten, und es wäre in erster Linie nicht geistige, sondern körperliche Nahrung.⁷⁹ (ii) Nichts kann an einem Ort zu sein beginnen, an dem es zuvor nicht war, ohne dass es hierdurch entweder selbst eine Veränderung erfährt, oder aber dass ein anderes in es verwandelt wird. Da der Leib keine Veränderung erfährt und unverändert ‚zur Rechten des Vaters‘ gegenwärtig bleibt, ist seine Gegenwart auf dem Altar daher nur so zu verstehen, dass etwas im kreatürlichen Universum in ihn verwandelt wird. Eine derartige Konversion ist also, so können wir Thomas deuten, eben kein Hinzutreten eines sich hierdurch Verändernden, sondern das Wandeln eines Dings in ein anderes, das hierdurch selbst unverändert bleibt.⁸⁰

⁷⁵ Vgl. HWPB 4: 1138.

⁷⁶ Vgl. ebd.; vgl. Pelster 1943; vgl. Imbach 1996: 298.

⁷⁷ *Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Summa Theologica (!) ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem & dispositionem Summae Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis per fratrem Hieronymum De Montefortino*, Rom 1737.

⁷⁸ *Contra quam opinionem arguit quidam Doctor, probatque esse absurdam, impossibilem, atque haereticam*; Montefortino 1737: 427a (=Bd. IV, qu. LXXV, art. II.)

⁷⁹ *Primum ostenditur ex tribus: quia talis sententia aufert debitam reverentiam Christo, ut sub hostia continetur. Ei enim in Eucharistia debetur cultus laetiae, sed si ibi adesset pariter & substantia panis, non oporteret talem cultum illi exhiberi, alioquin quis incideret in idololatriam adorato creaturam. Secundo videtur inconueniens, quia tollit Sacramenti hujus significationem. Debent enim Sacramentum primo significare corpus, ut primum significatum. Si autem su accidentibus panis substantia maneret, ipsa haberet rationem primi significati. Tertio, ex tali sententia tollitur debitus usus Sacramenti. Si enim maneret vere substantia panis, ipsa erit vere cibus corporalis. Atqui hujus Sacramenti usus est ut cibus spiritalis*; ebd.

⁸⁰ *Secundum vero, quod haec opinio sit impossibilis, probat ex eo quia, nihil potest incipere esse ubi prius non fuit, nisi per sui mutationem, aut alterius in ipsum: Corpus Christi non mutatur per hoc quod*

Nach diesen beiden logischen Argumenten wird noch Thomas' sprachphilosophisches Argument angeführt: die Konsekrationsformel schließe eine Konsubstanziation durch das *hoc [est corpus meum]* aus, das sich auf den Leib zu beziehen habe und nicht auf das Brot oder dessen Akzidentien, was als theologischer Beleg für die Häresie einer Konsubstanziationstheorie fungiert.⁸¹

Die Scotus-Kompilation weist die thomasischen Argumente insgesamt als nicht stichhaltig zurück: eine Idololatrie läge auch dann nicht vor, wenn in den konsekrierten Altargaben nach wie vor Kreatürliches, also die Brot- und Weinsubstanz gegeben wäre, zumal die in Thomas' Modell auf übernatürliche Weise erhaltenen Akzidentien ohnedies kreatürlichen Charakter besitzen. Dasselbe gilt für den Vorbehalt gegenüber der Funktionstüchtigkeit der Zeichenrelation zwischen dem Sakrament und den konsekrierten Altargaben sowie seinem Charakter als spirituelle Nahrung, die beide durch die Gegenwart einer kreatürlichen Substanz nicht mehr gestört werden, als durch die kreatürlicher Akzidentien, die ja in keinem Falle gezeugnet werden.⁸² Die Gegenwart von Akzidentien, so das Argument, würde der signikativen Funktion des Sakramentes daher nicht nur keinen Abbruch tun, sondern sie würde diese sogar erhöhen, sofern die natürliche und die supranaturale Form der Signifikation nebeneinanderträten.⁸³ Akzidentien, die einer Substanz *per definitionem* als unmittelbar inhärent gedacht werden müssen, so lehrt Scotus in seinem Metaphysik-Kommentar,⁸⁴ können folglich ohne Substanz nicht sein,⁸⁵ und zwar auch nicht durch göttlichen Eingriff, weil Akzidentien ohne die Substanzinhärenz nicht definierbar sind⁸⁶ und also nicht ohne Substanzinhärenz gedacht werden können.⁸⁷

Eucharistia conficitur; manet siquidem in coelo sicut prius; ergo si nihil convertitur in ipsum, non est magis realiter in altari, ac prius fuerit, quod est impossibile; ebd.

⁸¹ *Quod vero ea opinio sit plane haeretica, probat; quia est contra verbum Christi Sacramentum hoc instituentis, Matthaei 26. Hoc est corpus meum, ubi non dixit Hic est, sed Hoc est. Si autem substantia panis maneret, & non converteretur in Christi corpus, verius diceretur, Hic est, corpus quam, Hoc est corpus; ebd.; vgl. Oben, Kap. I.5.2, S. 147, Fn. [446].*

⁸² *Nos dicimus his argumntis efficaciter non improbari praedictam opinionem. Et primae quidem rationis inefficacia apparet ex eo quia, modo minime sunt, nec censentur idololatriae adorantes Christum in Eucharistia, cum tamen negari nequeat, ibi esse aliquam creaturam, quales sunt speciesillae; sed non est adorandum sensibile continens, sed Christus contentus; eodem igitur pacto tunc diceretur, Christus contineri sub pane quanto, & quali, & subinde non adorari substantiam panis, sed Christum in pane, ut in signo contentum. Quod si dicas, simplices saltem, non sic distingueres haud excusatum iri tunc ab idololatria. Hoc nihil est; Nam nec modo simplices distinguunt accidentia illa a corpore Christi; quia tamen adorant in fide Ecclesiae, latria colentes quod ecclesia adorat, sufficit eis ad salutem. Majores autem distincte adorant contentum, non signum continens; seu id signum continens sit accidens tantum, seu substantia panis cum accidentibus; ebd.*

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ Vgl. Scotus, *Quaest. Sup. Lib. Met. Arist.*, I,1:64.

⁸⁵ Vgl. a. a. O., IX,10:9; VII,4:17.

⁸⁶ *Non est accidens definibile sine subiecto*, a. a. O., VII,1:7

⁸⁷ Vgl. a. a. O., VII,4:16.

Transsubstantiation, so Montefortino weiter, kann kein linearer Vorgang im Sinne einer *mutatio* sein, an deren Anfang eine Substanz S1, und an deren Ende eine Substanz S2 steht, und innerhalb und mittels derer S1 zu S2 wird. Die Theorie eines (wenn auch instantanen) wandelnden Veränderungsvorgang ist unplausibel, weil (i) verändernde Vorgänge (*mutationes*) einer Substanz S1 im beschriebenen Sinne nicht von Substanz S2 ausgelöst werden können, sofern diese gegenüber S1 als (zeitlich und ontisch) nachgängig zu denken ist (im Falle der Eucharistie ist S2 gegenüber S1 als nachgängig zu denken, weil beide keine essentielle Verbindung miteinander besitzen), und weil (ii) ein Veränderungs- und Wandlungsvorgang nicht zwischen zwei formal und ontisch vollständig disjunkt zu denkenden Entitäten stattfindet, zwischen denen keine Relation besteht, die eine identifikatorische Verbindung beider miteinander zulassen würde.⁸⁸

Die Argumentation ähnelt in gewisser Weise dem oben als sprachphilosophisch bezeichneten Argument Berengars, das ja ebenfalls mit dem Hinweis auf Schwierigkeiten in der Persistenz eines Referenzobjekts operiert hatte.⁸⁹ Bei Berengar war es das Referenzobjekt der Konsekrationsworte, bei Scotus tritt hingegen die Frage nach einem identifikatorischen Link zwischen S1 und S2 in den Vordergrund: die Aussage, es finde eine Transsubstantiation von S1 zu S2 statt, ist nur dann sinnvoll, wenn es zwischen S1 und S2 eine wie auch immer geardete Verbindung gibt, die es zulässt, beide in eine Relation des Wandels zueinander zu setzen. Andernfalls ist es nur zulässig festzustellen, dass dort, wo bislang S1 war, nun S2 ist. Diese Aussage jedoch impliziert, (i) dass S1 räumlich entfernt wird oder aufhört zu sein, und (ii) dass S2 sich räumlich verändert oder neu wird – zumindest tut sie dies so lange, solange sie von einer klassischen Substanzontologie ausgeht, in der identifizierbare individuelle Substanzen angenommen werden, deren wandelnder Übergang ineinander mit ihrer numerischen Individuation nicht sinnvoll vereinbar ist. Davon auszugehen, dass S2 aus S1 wandelnd entsteht, setzt so ein verbindendes Element beider voraus, das ihrer jeweiligen Individuation vorgängig sein muss und es rechtfertigt, S1 und S2 zueinander in die Relation der *mutatio* zu setzen. Die Gegenwart des Leibes ist daher im scotischen Sinn mehr als Enthaltensein unter der Substanz des Brotes denn ein zum Leib-Werden des Brotes selbst zu verstehen.⁹⁰

Die Scotussche Sichtweise, die sich hier im scotistischen Kompilat zum Ausdruck gebracht hat, wird unter anderem von Dietrich von Freiberg aufgegriffen. Der Dominikaner Nikolaus von Straßburg diskutiert in seiner *Summa philosophiae* aus der ersten Hälfte des

⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁹ Vgl. oben., Kap. I.5.1, S. 141, Fn. [418].

⁹⁰ Vgl. *Op. Oxon.* IV, dist. 11, q. 3, n. 9. 13–15, a.O. 661f. 664. 666f.; vgl. Ibanez 2006: 240ff.; zur unmittelbaren Inhärenz von Akzidentien vgl. *Quaest. Sup. Lib. Met.* I,1: 64; dass Akzidentien ohne Subjekt nicht sein können vgl. a. a. O., IX,10:9; VII,4:17; dass sie ohne Substanzinhärenz nicht definierbar sind vgl. a. a. O., VII,1:7.

14. Jahrhunderts,⁹¹ die als Exzerptsammlung nicht nur einen Einblick in das Denken der Zeit, sondern vor allem in die Albert- und Thomas-Rezeption im und um den Dominikanerorden gibt,⁹² mehrere voneinander abweichende Auffassungen zu der Frage, ob Gott Akzidentien ohne Substanz als suppositalen Träger hervorbringen kann.⁹³ Während die von Nikolaus selbst vertretene Position der thomasischen nahesteht,⁹⁴ ist die ablehnende Haltung, die er zur Abtrennbarkeit von Akzidentien von ihrer Trägersubstanz referiert, und die auch eine göttliche Hervorbringung beziehungsweise Erhaltung subjektloser Akzidentien vollständig negiert, mittlerweile als die von Dietrich von Freiberg identifiziert worden,⁹⁵ der davon ausgeht, dass Akzidentien, die nur Affektionen ihrer Subjekte sind, mit diesen eine definitorische Einheit bilden und daher, streng aristotelisch, nicht nur ihrer Disposition gemäß, sondern *notwendig der Wirklichkeit nach* nur als *eine Verfasstheit an der Substanz* zu denken sind.⁹⁶ Da die Anbindung an eine Substanz zur Definition von Akzidentien gehört, wäre die Lehre, dass sie durch gleich welche Macht ohne Substanz im Sein erhalten würden, definitionswidrig und daher im eigentlichen Sinne undenkbar.⁹⁷

Dietrichs Argument, die Trennung der Eigenschaft von ihrem substantiellen Träger sei begrifflich unmöglich und daher als widersinnig abzulehnen, lässt bereits an Descartes' Auffassung denken, dass die Trennung des wesensbestimmenden Attributes von dem durch dieses Attribut bestimmten Ding eine Zerstörung der Integrität und damit eine Aufhebung der Existenzfähigkeit des so Gedachten impliziert.

Autoren, die sich nicht der thomasischen Deutung anschließen, stellen, so lässt sich allgemein urteilen, auch die von Thomas ebenso wie von seinem Lehrer Albert⁹⁸ favorisierte Transsubstantiationslehre⁹⁹ in Frage. Nach dem Vierten Lateran- und dem Tridentinischen Konzil, die beide eindeutig für einen Transsubstantiationsvorgang optieren und ihn als verbindliches

⁹¹ Vgl. Imbach/Lindblad 1985: 177ff.

⁹² Vgl. Imbach 1996: 251ff.

⁹³ ... *quod Deus possit omne accidens facere sine subiecto ... quod Deus nullum accidens possit facere sine subiecto ... quod quaedam accidentia Deus possit daverere sine suniecto et quaedam non*; *Cod. Val. Lat.* 3091, fol. 48ra-69ra; zitiert nach Imbach 1996: 253.

⁹⁴ Vgl. ebd.

⁹⁵ Vgl. Sturlese 1982; vgl. Imbach 1996: 256.

⁹⁶ Dietrich 1994: 97.

⁹⁷ Vgl. a. a. O.: 87ff.

⁹⁸ Vgl. Jorissen 2002.

⁹⁹ Thomas' Argumentation gegen die Konsubstantiationsthese, ist zumindest auch sprachanalytischer Natur, wie sich in seinem Hinweis auf die Konsekrationsworte zeigt – auch wenn er sich auf die Analyse der lateinischen Formulierung beschränkt – und sie steht darin in gewisser Weise der Berengarschen Argumentationsform nahe, die ja auch von der sprachlichen Form auf die Beurteilung der Möglichkeit eines realen metaphysischen Vollzuges schließt.

Erklärungsmodell festlegen, sind es immer auch kirchenpolitische Gründe, die eine Modifikation im Sinne einer Umdeutung des eucharistischen Vorgangs vom Transsubstantiations- zum Impanationskonzept ebenso wenig zulassen würden, wie jede andere signifikante Veränderung; auch (und besonders) diejenige in einem cartesischen Sinne.

Das thomasische Modell, das aufgrund seiner konziliaren Bestätigung verbindlich ist, ist daher dasjenige Modell, mit dem sich Descartes konfrontiert sieht und mit dem er sich daher auseinanderzusetzen hat. Seine Äußerungen zur Eucharistie sind immer vor diesem Hintergrund zu beurteilen. Wenn also das Transsubstantiationskonzept als dauerhaft gültig festgelegt wird – und eben dies geschieht durch die Konzilien –, dann zieht dies automatisch eine Physik nach sich, die mit der Descartes' nicht kompatibel ist, mit der er aber konfrontiert ist, sofern theologische Festsetzungen Relevanz auch außerhalb des engen Zuständigkeitsbereichs der Theologie haben. Anders ausgedrückt: wer eine nicht-aristotelische Physik vertritt, dessen Philosophie lässt sich nicht mit zentralen katholischen Essentialen vereinbaren, deren Wirkmacht weit über die Grenzen der Theologie hinausragt.

Descartes' eigene substanzontologische Überlegungen, die eine aristotelisch-thomasische Unterscheidung zwischen materialen und formalen Aspekten der Substanz ebenso ablehnen, wie sie eine Identität (im starken Wortsinne) der materiellen Substanz mit der dimensionalen Ausdehnung lehren, lehnen hiermit für das Gelingen der thomasischen Abendmahlslehre entscheidende Aspekte ab. Aufgrund ihrer Annahme, dass die Unterscheidung attributiver Eigenschaften von ihrem suppositalen Träger nur begrifflicher Natur sein kann, weil eine reale Trennung kein denkmögliches Seiendes zurücklasse, also den Begriff der *res* zerstöre, steht Descartes hier Aspekten der scotischen beziehungsweise scotistischen Lehre durchaus nahe. Ob Descartes Kenntnis von scotischen oder scotistischen Texten hat und auf welchem Wege er diese gegebenenfalls rezipiert, ist, soweit ich weiß, bislang nicht vollständig geklärt. Zumindest dürfte er aber mit den Texten von Eustachius a Sancto Paulo vertraut sein,¹⁰⁰ den auch Roger

¹⁰⁰ Descartes hat sich mit Mersenne brieflich über Eustachius ausgetauscht. Im Brief vom 30. September 1640 bittet er seinen Korrespondenzpartner um Nennung eines Buchs, *qui ait fait un abregé de toute la Philosophie de l'Eschole, & qui soit suiui; car cela m'espargneroit le tems de lire leurs gros liures. Il y auoit, ce me semble, vn Chartreux ou Feuillant qui l'auoit fait*; (AT III: 185 [12–17]) Der *Feuillant*, nach dem Descartes fragt, ist Eustachius *ex Congregatione Fuliensi* (vgl. AT III: 196), der eine *Summa Philosophiae Quadripartita* verfasst hat. Am 11. November 1640 berichtet Descartes Mersenne von seiner Lektüre des Buchs. Er sieht keine Schwierigkeiten darin, die Schulphilosophie als ganze aufgrund ihrer widersprüchlichen Positionen abzulehnen. (vgl. AT III: 231 [26]–232 [2]) Eustachius hält er für die gelungenste Darstellung der gemeinsamen Ausgangspunkte unterschiedlicher Strömungen in der scholastischen Philosophie (vgl. a. a. O.: 232 [2–7]) und beabsichtigt sogar, ihn als Grundlage für eine eigene Gegenüberstellung der von ihm selbst vertretenen und der scholastischen Positionen heranzuziehen. (vgl. a. a. O.: 233 [4–15]) Descartes vertieft diesen Plan noch in den Briefen vom 3. Dezember 1640 an XXX (AT III: 251 [13–16]) und an Mersenne vom Dezember 1640, wo er plant, sich Eustachius' Erlaubnis zu seinem Vorhaben einzuholen. (vgl. AT III: 259 [19]–260 [10]).

Ariew als Vertreter eines Scotismus des 17. Jahrhunderts klassifiziert,¹⁰¹ und der somit als Vermittler einschlägig unthomistischer Ansätze in Frage kommt.

Das thomatische Eucharistie-Modell wiederum kann nur vor dem Hintergrund einer peripatetischen Physik funktionieren. Der Problemstand, mit dem Descartes konfrontiert ist, besteht so im Nebeneinander von zwei Physikern, deren eine, aristotelische, sich auf die Autorität der Theologie und damit in letzter Instanz auf die Offenbarung als supranaturale, unbezweifelbare Erkenntnisquelle stützt, wogegen deren zweite, cartesische, auf einem Systemanspruch beharrt, der zwar Unbezweifelbarkeit für sich veranschlagt, diese aber durch natürliche Evidenz begründet.

Mit dem Entwurf seiner eigenen Physik, welche die Integrität der peripatetischen Tradition, in der das katholische Abendmahlsverständnis steht, empfindlich stört, und die zugleich den Anspruch auf alleinige Geltung und hermetische Konkurrenzlosigkeit erhebt, bleiben Descartes deshalb nur drei Arten, sich zur katholischen Lehre zu verhalten. Die erste wäre der offene Konflikt. Wie Ariew jedoch richtig zu bedenken gibt: *the sacrament of the Eucharistic was a point of division between Catholics and Protestants at time when religious wars had been waged throughout much of Europe.*¹⁰² Ein offenkundiger Verstoß gegen die orthodox katholische Doktrin wäre in katholischen Ländern gefährlich und würde vermutlich zumindest eine drohende Verurteilung der cartesischen Theorien nach sich ziehen, was nicht nur deren Rezeption in Europa weitgehend verhindern, sondern auch ihren Urheber gefährden könnte. Kritik an der kirchlich festgelegten Abendmahlslehre und ihrem Bezug auf ein göttliches Eingreifen zum Erhalt der Akzidentien, die ihren substantiellen Träger verloren haben, wäre ein direkter Angriff auf die kirchliche Autorität,¹⁰³ der nicht nur im katholischen Frankreich des 17. Jahrhunderts als zumindest riskant anzusehen ist. Auch wenn Descartes den offenen Konflikt meidet: *Descartes*, so urteilt Specht, *ist nicht zum Vergnügen emigriert.*¹⁰⁴

Eustachius stirbt allerdings bereits am 26. Dezember 1640. (vgl. AT III: 269 [a]) Auch am 22. Dezember 1641 an Mersenne wird Eustachius gelobt (vgl. AT III: 470 [7–9]), aber Descartes hat mittlerweile das Interesse an einer ausführlichen Widerlegung der scholastischen Positionen verloren, weil er glaubt, dass die Scholastik bereits durch die bloße Darstellung seiner eigenen Philosophie endgültig besiegt werden kann. (vgl. a. a. O.: [9–13]) Heereboord ist zumindest von diesem ursprünglichen Interesse und dessen späterem Abflauen unterrichtet.

¹⁰¹ Vgl. Ariew 2011: 84ff.

¹⁰² Ariew 2001: 221.

¹⁰³ Imbach bemerkt dazu: *Da dieses Sakrament allein vom ordnungsgemäß geweihten Priester vollzogen werden kann und deshalb eine direkte Relation zwischen dieser klassischen Deutung der Eucharistie und den kirchlichen Strukturen besteht, implizierte eine Kritik am theologischen Erklärungsmodell der Transsubstantiation im Mittelalter stets auch eine Kritik an der kirchlichen Hierarchie;* Imbach 1996: 258.

¹⁰⁴ Specht 1996.

Die zweite Lösungsmöglichkeit, die sich Descartes bieten würde, wäre die Berufung auf ein vermittelndes Modell der je eingeschränkten Geltungsbereiche von Philosophie und Theologie nach dem Vorbild der in Teil II angedeuteten *duplex veritas*. Die klassische Erscheinungsform der *duplex-veritas*-Problematik, wie ich sie oben umrissen habe, weist zumindest zwei Signaturen auf, die es zulassen, auch den Konflikt, der um die cartesische Eucharistieauffassung entsteht, als Beispielfall ihres mediierenden Konstrukts zu deuten: (i) es liegt eine Inkompatibilität von Positionen der natürlichen Rationalität und der sich auf Offenbarung stützenden Theologie vor und (ii) im Bereich der philosophischen Voraussetzungen der theologischen Erläuterungen liegt eine Diskrepanz zwischen aristotelischen und nicht-aristotelischen Positionen vor.

Allerdings präsentiert sich hinsichtlich der Rolle des Aristotelismus die Situation als Umkehrung derjenigen des 13. Jahrhunderts: während in den klassischen Erscheinungsformen der *duplex veritas*-Problematik ein Konflikt zwischen dem orthodox-averroistischen Aristotelismus und der theologischen Lehre besteht, ist es beim Eucharistie-Problem um Descartes nun der Aristotelismus, der die Position der kirchlichen Lehrorthodoxie bezeichnet, und dem eine Auffassung der natürlichen Rationalität gegenübersteht – in diesem Falle *unvereinbar* gegenübersteht, weil das cartesische System keine Relativierung seiner Geltung durch andere Auffassungen zulässt und ihm daher auch nicht der Weg einer diplomatischen Lösung offensteht, wie sie durch die Deklaration der philosophischen als einer zweiten, nur unter Vorbehalt gültigen Wahrheit im 13. Jahrhundert zumindest angestrebt wird. Das Verfahren, Grundfragen der Naturphilosophie den Entscheidungen von Konzilien nachzuordnen, wie es im Falle der *duplex veritas* geschieht, müsste indes, würde es widerspruchlos übernommen, zum Scheitern von Descartes' Physik und ihrem systematischen Anspruch führen, eben weil es aufgrund des verbindlichen Charakters der Konzilien seinerseits nur jene Physiken zulassen könnte, die mit dem theologischen Bestand kompatibel sind. Theologie tritt so als außerphilosophische Begründungsinstanz einer spezifischen, das bedeutet aristotelisch-thomasischen Physik auf.

Der dritte und, so scheint es, einzig gangbare Weg für Descartes besteht daher in der Hermetisierung der eigenen Naturphilosophie und ihrer epistemologischen Prinzipien gegen jene Philosopheme, die sie für falsch hält und gegen die sie antritt. Die theologisch motivierte, thomasische Modifikation der aristotelischen Physik erhebt einen Geltungsanspruch, der weit über den eigentlichen Kernbestand theologischer Fragestellungen hinausgeht und dem der cartesischen Systemvorstellung konkurrierend zuwiderläuft. Die aristotelische Physik, die, wenn auch in ihrer thomasischen Wendung, die Basis des Transsubstantiationsgedankens ausmacht, ist so ein Beispiel für jene Form konkurrierender Philosophien, die Descartes glaubt ausschließen zu müssen, um den Anspruch seines eigenen Systems auf Konkurrenzlosigkeit durchsetzen zu können. Wenn sich indes theologisch motivierte Modelle auf eine göttliche

Erkenntnisquelle stützen und hieraus ihre Höhervalenz gegenüber der cartesianischen Philosophie reklamieren, dann kann ihre Ausschaltung nur dann gelingen, wenn auch diese oberste Erkenntnisquelle als eine solche aufgehoben wird. Die inhaltliche Inkompatibilität der cartesianischen mit der thomasischen Physik macht es daher, vor dem Hintergrund des cartesianischen Systemanspruchs, auch formal erforderlich, nicht nur die eigene Physik als notwendig zu deklarieren, um einer *duplex-veritas*-Konstruktion zu entgehen, sondern auch die theologisch motivierte Rezeption der thomasisch modifizierten aristotelischen Substanzphysik grundlegend zurückzuweisen – sofern mit ihr nicht nur der gesamte Erkenntnisbereich, der theologischen Positionen zugrunde liegt, zurückgewiesen wird, sondern sofern hiermit zugleich auch jeder wie auch immer gearteten konkurrierenden Erkenntnisquelle eine formale Absage erteilt wird.

Die epistemologischen Implikationen dieser Ausklammerung und ihre spezifischen Konsequenzen für die Gestalt der Systementfaltung sind im folgenden zu beleuchten.

2 Die Gewissheitsforderung bei Descartes. Die unaristotelische Neubestimmung des epistemischen Standards

Descartes entwirft bereits früh, das bedeutet noch vor der Veröffentlichung seiner *Methodenschrift* und der Auszüge seiner Physik in den *Essais*, das Ideal einer *scientia*, an dem er auch in seiner reifen Philosophie festhalten wird, und die mit der Konkurrenz von methodisch geregelt erworbener natürlicher Erkenntnis und Annahmen aus anderen Erkenntnisquellen beziehungsweise –vollzügen nicht vereinbar ist. Sie macht deshalb die Ausschaltung letzterer erforderlich.

Ich gehe im folgenden kurz auf diese grundlegenden Festlegungen ein, die für das Selbstverständnis der cartesischen Philosophie ebenso wie für die Einschätzung ihrer Relation zu möglichen theologischen Positionen, die zu ihr in Konkurrenz treten, Relevanz besitzen und, soweit ich sehe, nirgends zurückgenommen werden, sondern vielmehr bestimmend auch für die späteren Systementwürfe in den *Meditationen* und den *Prinzipien der Philosophie* bleiben.

Aristoteles¹⁰⁵ unterscheidet, vereinfachend gesprochen, zwei Arten von Wissen, die er apodiktisch und dialektisch nennt, und denen, abhängig von den Quellen, auf die sie sich stützen, je

¹⁰⁵ Aristoteles' spezifische begriffslogische Darlegungen der Verfahrensweisen, mittels derer wir zu zulässigen Aussagen gelangen, bilden für Descartes' unmittelbare Vorgänger und Zeitgenossen – auch in ihrer Brechung durch die ramistische Kritik – einen zentralen Bezugspunkt und eines der historischen Fundamente des rationalen Diskurses, und sie formen über weite Strecken den ausbildungsbedingten Hintergrund für das Methodenverständnis jener Autoren, die sich im 17. Jahrhundert mit der neuen, cartesischen Philosophie konfrontiert sehen, die aber, neben massiver Ablehnung, in zunehmendem Maße auch bereit sind, eine Verschmelzung der aristotelischen Philosophie mit cartesischen Positionen anzustreben. (Vgl. Brockliss 1993: 13ff.) Nicht zuletzt durch Verschmelzungstendenzen, wie wir sie beispielsweise bei dem Leydener Professor Heereboord und seinem Schüler de Raey vorfinden, gelingt Descartes' *philosophia nova* der Einzug in die Hochschulen der Zeit. Aristotelische Essentiale formen dabei auch jenen methodischen Kanon, gegen den die cartesisch-cartesianische Philosophie in direkte Opposition tritt.

Indem Aristoteles zwischen unterschiedlichen Graden der Verlässlichkeit von Aussagen in Form apodiktischer und dialektischer Schluss differenziert und hierdurch den unterschiedlichen Teilbereichen der Philosophie unterschiedliche Funktionen und Geltungsansprüche zuordnet, die sich aus dem jeweiligen demonstrativen Status herleiten, über den die dort zur Anwendung kommenden Sätze verfügen, etabliert er ein System nichteinheitlicher epistemologischer Instanzen und Begründungsverfahren. Die aristotelische Methodenlehre kann so zwischen zuverlässigen Beweisverfahren zur Erlangung endgültiger und unumstößlicher Schlüsse auf der einen, und Vorgehensweisen, die zu plausiblen aber nicht notwendigen Annahmen führen, auf der anderen Seite unterscheiden. (Vgl. Düring 1968: 252.) Die aristotelische Apodeixis-Lehre kann so als eine der Grundlagen für das Nebeneinander unterschiedlicher Grade wissenschaftlicher Verlässlichkeit von Aussagen angesehen werden, die unter anderem einerseits für die Charakterisierung der neuen, cartesischen

unterschiedliche Grade der Verlässlichkeit zukommen. Beide werden unterschiedlichen Bereichen der Rationalität zugewiesen, gehören aber insgesamt in den Bereich des wissenschaftlichen propositionalen Wissens. Das bedeutet: auch das dialektische Wissen ist kein bloßes Handlungswissen, mit dem wir nur Verrichtungen des Alltags handelnd bewältigen würden, sondern es ist die propositionale Basis von Wissenschaftsdisziplinen, die sich jedoch einer idealtypischen, das heißt apodiktischen Gewissheit, wie sie in mathematischen Disziplinen erreicht werden kann,¹⁰⁶

Rationalitätsstandards von Relevanz sind – wenn auch in negativem Sinne – und die andererseits eine Stufung von Graden der Verlässlichkeit von Denkakten zumindest nahelegen, welche für die Beurteilung des cartesischen Beweisgefüges innerhalb der Grundlegungen der Ersten Philosophie in den *Meditationen* von Bedeutung ist, wie im folgenden zu zeigen sein wird. Dem engen Bereich, in dem Wissenschaft als System wirklich unumstößlicher Positionen verstanden wird, werden so Aussagen von nur optionalem und vorläufigem Charakter gegenübergestellt, denen je unterschiedliche Verfahrensweisen zugeordnet werden, und für deren Ergebnisse je unterschiedliche Gültigkeit veranschlagt wird. Innerhalb der Disziplinen der praktischen Philosophie wird von Aristoteles entsprechend eine Legitimierung durch praktisch sich bewährende Plausibilität an die Stelle der Verifizierung durch die Reduktion auf Axiome gesetzt.

¹⁰⁶ Insbesondere in den *Zweiten Analytiken* wird von Aristoteles jener Teil der Methodenlehre diskutiert, der das Ideal des vollständigen und unumstößlichen Wissens beschreibt und damit auch für die Frage nach dem Status nicht vollständig verlässlicher Annahmen von Bedeutung ist.

Wissen (*episteme*) um einen Gegenstand oder Sachverhalt (*pragma*) ist hier Kenntnis der Ursache und der Notwendigkeit des Gegenstandes oder Sachverhalts. (74 b) Derartiges Wissen, das die Grundlage für berechtigtes Schließen und wissenschaftliche Deduktionen bilden muss, umfasst entweder die Kenntnis der wesentlichen Bestimmungen einer Sache oder das Wissen um deren Existenz oder beides. (980 a) Nur wahre Sachverhalte können gemäß dieser Definition gewusst werden, und das Wissen um sie wird auf einem methodisch wohldefinierten Weg erreicht, der bei der Empirie einsetzt. Besonders im ersten Buch der Physik wird dieser Weg erläutert. Empirie wird, als alltägliche Wahrnehmung, als das vorausgesetzt, was die begründende Interpretation der Apodeixis erst erforderlich macht. Das entspricht dem den Menschen natürlichen Streben nach sinnlicher Wahrnehmung, von dem der Beginn der *Metaphysik* spricht. (980 a)

Da es möglich ist, das bloß Wahrgenommene, das noch nicht systematisch durchschaut ist, auf unterschiedliche Weise zu interpretieren, stellen sich Aporien ein, die es erforderlich machen, das Beobachtete apodiktischen Verfahren zu unterziehen, um begründete Aussagen über die Gegenstände unserer Beobachtung machen zu können. Die eigentlich sachlich begründete Notwendigkeit, aporetisch einander gegenüberstehende Interpretationen sinnlich wahrgenommener Ereignisse miteinander zu harmonisieren, erscheint im biographischen Ablauf des Philosophierenden als in der Zeit sich präsentierendes Erfordernis. In der *Metaphysik* beurteilt Aristoteles den (zeitlichen) Ablauf der unterschiedlichen Grade von Wissen als systematische Vertiefung der empirischen Beobachtung. (vgl. Königshausen 1989: 77ff.) Zugleich zeigt sich, dass diese Vertiefung als Ablauf *in ganz konkreten Diskussions- und Argumentationszusammenhängen* zu verstehen ist; vgl. Schobinger 1993: 322.

Erst nach erfolgter apodeixis kann richtig von Wissen gesprochen werden (71 b 1), sodass alle im eigentlichen Sinne wissenschaftlichen Schlüsse notwendig genannt werden müssen. (71 b 26 und 29) Um die beiden Hauptvorwürfe gegen die Apodeixis zu entkräften, nämlich den Vorwurf des drohenden infiniten Regresses und den der Zirkularität (vgl. Wieland: 62), wird eine fortgesetzte Iterierung des apodiktischen Verfahrens zugunsten seiner Reduktion auf Prämissen höchster Evidenz

entziehen.¹⁰⁷ Deshalb wäre es unangemessen, eine Gegenüberstellung von theoretisch-propositionalem Wissen einerseits und rein pragmatischem Wissen andererseits vorzunehmen; denn tatsächlich operiert der überwiegende Teil der aristotelischen Wissenschaft nur auf der Basis nur dialektischer Gewissheit.¹⁰⁸

abgelehnt, auf Prämissen also, die wahr, erste und unvermittelte Sätze zu sein haben, und die bekannter als der jeweilige Schlusssatz sind und diesem vorgängig sein müssen.(71 b1)

¹⁰⁷ Vgl. Perler 2009: 58, der diese Unterscheidung im Zusammenhang mit der cartesischen Wissenschaftsauffassung thematisiert.

¹⁰⁸ Die wie oben beschrieben bestimmte Gründung der Apodeixis auf Axiome erfordert deren Identifizierung als Grundlagen des je vollzogenen Beweisgangs (73a 23) als Ausgangspunkt für deduktive Ableitungen aus den bestgekannten Prämissen, also für partikuläre Propositionen, die wir aufgrund der Wesenskenntnis einer Sache treffen. Propositionen, die diesen Erfordernissen genügen, sind notwendig und gewiss. Sie bilden Wissenschaft im strengen Sinn des Wortes. Auch die Physik setzt mit einer Rückführung vom Beobachtbaren als dem für uns Klareren zu den Grundsätzen der Natur als dem an sich Klareren ein (vgl. Physik I,1: 184 a1), damit wir zu einer Kenntnis der Grund-Sätze oder Ursachen oder Grundbausteine (ebd.) gelangen.

Aus diesen theoretischen Bestimmungen, besonders in ihrer strengen Fassung in den *Zweiten Analytiken*, ergeben sich jedoch Schwierigkeiten für den praktischen Wissenschaftsbetrieb, die mit Aristoteles' weit gefasstem Wissenschaftsverständnis, das eine Vielzahl von Disziplinen kennt, nicht vereinbar sind; denn durch die oben referierte Definition von Wissen und die im Anschluss daran sich ergebenden Positionen wird streng genommen zweierlei ausgeschlossen:

- (i) die im eigentlichen Sinne wissenschaftlich zu rechtfertigende Rede von bloß Probablem und
- (ii) der Methodentransfer, der den hohen Grad an apodiktischer Gewissheit einer auf axiomatischen Prämissen aufbauenden Wissenschaftsdisziplin auf andere Disziplinen übertragbar machen würde. Nur Wahrscheinliches, das keine Notwendigkeit für sich veranschlagen kann, ist in diesem System im strengen Sinne nicht wissenschaftsfähig, weil die Gründung auf nicht notwendige Prämissen zu einer wirklichen Apodeixis nicht hinreicht, diese aber zu den konstitutiven Voraussetzungen wissenschaftlichen Sprechens gehört: *Denn nicht was probabel oder nicht probabel ist, ist Prinzip oder nicht Prinzip* (74b 24). Deshalb auch kann es eigentliches Wissen nur von Ewigem geben, nicht aber vom Vergänglichen, das weder Beweis noch Wissen schlechthin zulässt, sondern nur in akzidenteller Weise. (74 b 24ff.) Gegenstand von apodiktischer Wissenschaft kann so nur Ewiges und Unveränderliches sein.

Diese Einschränkung wird jedoch durch eine schwächere Form des Wissensbegriffs aufgefangen, mittels derer eine Unterscheidung zwischen divergierenden Graden von Wissenschaftlichkeit, das heißt von Graden der Verlässlichkeit und Plausibilität wissenschaftlicher Propositionen möglich ist, und die besonders in der Topik verhandelt wird. Die dort vorgenommene Differenzierung zwischen der apodeixiV und dem dialektischen Schluss aus nur wahrscheinlichen Sätzen (zur Bestimmung des dialektischen Schlusses und zur Abgrenzung von apodeiktischen vgl. *Erste Analytik* 24a 22ff.) ermöglicht es, auch in jenen Disziplinen, die sich mit veränderlichen Seienden befassen und nicht einer axiomatischen Grundlegung fähig sind, von Wissen zu sprechen, obgleich dieses dialektische Wissen auf grundsätzlich andere Art begründet und legitimiert wird als das apodiktische. Das *endoxon* als Probables, nicht apodiktisch Gewonnenes, ist zunächst im Gegensatz zum Sophismus (der falsche Propositionen hervorbringt) zu sehen, und damit gehört es im Wissenschaftsbetrieb auf die Seite des Wahren und Zulässigen. Dialektische Schlüsse folgern nicht wie sophistische aus falschen Prämissen, beziehungsweise sie verwenden keine falschen Schlussformen, aber da ihre Prämissen

nicht im Sinne eines Rückbezuges auf Axiome evident sind, bleiben sie im Sinne der Apodeixis unentscheidbar. Zugleich wird es aber vom Apodiktischen selbst geschieden, da es nur durch Übereinkunft und aufgrund der Meinungen der Spezialisten akzeptabel ist und so im pragmatischen Kontext Gültigkeit für sich veranschlagen kann. Teil I der *Topik* bestimmt das *endoxon* als bei allen, auch den Weisen, anerkannte Auffassung, die nur erkenntnistheoretisch sekundär ist. (Vgl. *Topik* I,1: 100 b21ff.) Indem er so die Dialektik in den Kanon der Logik eingliedert, tritt Aristoteles zugleich in Widerspruch mit der im platonischen Dialog *Sophistes* (253 d ff.) ausgeführten Systemeinteilung Platons.

Die mit der Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie korrelierte Differenzierung von *apodeixis* und *endoxon* bedingt eine Zuordnung der aus unterschiedlichen Gründen (denen der Letztbeweisbarkeit oder denen der Übereinkunft) akzeptablen Schlüsse zu unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen. Die Stufung unterschiedlicher Grade von Wissenschaftlichkeit, die Buch a der *Metaphysik* beschreibt, impliziert, dass allen Wissensstufen ‚Wissenschaftlichkeit‘ zukomme, selbst zuletzt also der *jantasia*, wenngleich nur in geringem Maße. (Königshausen 1989: 62.) Der dialektische Schluss kann deshalb zwar nicht absolute Gültigkeit für sich veranschlagen, weil die Ableitungen aus wahrscheinlichen Sätzen nur kohärent sind; aber Kenntnis des Einzelnen, die nicht über Erkenntnis des Allgemeinen verfügt, ist zum Handeln zuweilen hinreichend, und ihr Fehlen ist, auch bei gegebener Kenntnis des Allgemeinen, oft der Grund zu fehlerhaften Handlungen. Deshalb ist es möglich, partikuläre Disziplinen vollkommen zu beherrschen, sofern man sie auf die selbe Weise ausübt und beherrscht, wie es beispielsweise bei Rhetorik und Medizin der Fall ist. (*Topik* I,3: 101 b4) Eine vollständige Kenntnis aller Wesenseigenschaften des Gegenstandes einer partikulären Disziplin, ist, nicht nur im Bereich der praktischen Philosophie, nicht erforderlich. Das entspricht auch dem in *Metaphysik* G verwendeten Bild der Hierarchie der Disziplinen und ihrer Grade an Vollständigkeit der Kenntnis beziehungsweise Ableitbarkeit der Wesenseigenschaften ihrer Objekte. (Vgl. besonders 1003 bff.)

Während der in den Zweiten Analytiken Syllogismus das Kriterium echten Wissens beinhaltet und damit zwingende Gewissheit des im Syllogismus Ausgesagten gewährt, regelt die frühe *Topik* die dialektischen Syllogismen, die in den nicht-mathematischen Wissenschaften und Künsten vorherrschen. Sie definiert die Beherrschung einer Disziplin dadurch, dass wir unser Vorhaben so weit zur Ausführung bringen, als es möglich ist (101 b5). Dabei ist die Unumstößlichkeit unserer Annahmen und Schlüsse nicht gefordert, weil eine vollständige Beherrschung von anwendbaren Disziplinen wie Rhetorik und Medizin niemals in dem Sinne vollkommenen Gelingens erreichbar ist: der Rhetor wird nicht in allen Fällen überzeugen und der Arzt nicht die Heilung herbeiführen. (101 b6) Der partielle Erfolg ist indes ein hinreichendes Kriterium für die Zulässigkeit auf dialektischen Syllogismen basierender Auffassungen innerhalb jener Disziplinen, die apodiktischen Syllogismen nicht zugänglich sind und sich deshalb darauf beschränken, Schlüsse zu bilden, die nur auf wahrscheinlichen, nicht aber als wahr gewussten Sätzen fußen, ohne dabei in Widersprüche zu geraten. (100 a 18) Die zunächst theoretische Einschätzung nicht apodiktisch gewisser Annahmen vor dem Hintergrund eines Wissenschaftsideals, das unter anderem in den Zweiten Analytiken entworfen wird, hat so Auswirkungen auf die praktische Umsetzung des Wissens. Und gerade in diesem Bereich der praktischen Umsetzung ist die Urteilsenthaltung gegenüber dialektischen Sätzen berechtigt und geboten. Aristoteles' Betonung der Empirie gegenüber der sokratisch-platonischen Doktrin ordnet die Beobachtung der hypothetischen Deduktion zeitlich und inhaltlich vor, was entscheidend für die Beurteilung des Geltungsanspruches der naturphilosophischen Disziplinen ist und an den biologischen Schriften besonders deutlich wird. (Vgl. Düring 1968: 258 [12]; zur Problematisierung der Übertragungsmöglichkeit des Empirie-Begriffs vgl. Schmidt 1974: 55f.) Und die *Ersten Analytiken*

Wissenschaft, die von Aristoteles als *heksis* bestimmt wird, das heißt als Habitus des Beweizens, besteht dabei darin, Notwendiges und Unveränderliches aus bestgekannten Prinzipien abzuleiten.¹⁰⁹ Die aristotelische Fokussierung unbezweifelbar gültiger Erkenntnis auf den schmalen Bereich mathematischen Wissens und die Betonung des vorläufigen, nur wahrscheinlichen Wissens der *doxa* für die alltägliche Lebensbewältigung,¹¹⁰ wird, innerhalb der

geben eine Differenzierung zwischen Gesprächskontexten, die primär analytisches Verfahren erfordern und solchen, die sich primär auf topisches Vorgehen stützen. (Vgl. *Erste Analytik* I,1: 24a 22- b 15)

¹⁰⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI: 1139b; vgl. Musolf 1997: 278f. Mit den ersten und ohne Beweis einleuchtenden Prinzipien, auf die sich das nicht unendlich iterierbare apodiktische System stützt (71 b 27), tritt die Basis jenes Bereichs menschlichen Wissens auf, der vom bloßen Vermeinen zu unterscheiden ist.

Den vollständig unvermittelten Prämissen der Apodeixis ist nichts inhaltlich vorgeordnet (72 a 8), sofern sie das Erste derjenigen Gattung beinhalten, mit der der Beweis es zu tun hat (74b 25c) und nicht das Individuelle eines partikulären Beobachtungsgegenstandes betreffen, sondern dessen allgemeine Eigenschaften. (71b 2ff.) Damit liegen die axiomatischen Prämissen unseren partikulären Beobachtungen am fernsten, weil sie nur die allgemeinsten Beschaffenheiten der Gegenstände beinhalten. (71b 31ff.) Beweise im Sinne des Aufweises von Wissen sind daher ebenso notwendig und unveränderlich (74b 14), wie es die Objekte unseres Wissens selbst sind. (74b 6) In ihnen repräsentiert sich das wesentliche Sein der Gegenstände (74 b8), also das, was den Dingen an sich zukommt (74 b7) und was die Basis unserer Definitionen bildet. (72 b24) Das im engeren und eigentlichen Sinn verstandene Wissen um notwendige Sachverhalte betrifft jene Wesenseigenschaften des Subjektes, die von allem ausgesagt werden können, den Subjekten an sich zukommen und deren allgemeine Bestimmungen ausmachen. (Vgl. 73a 28ff. Dabei darf eine gültige Apodeixis sich nur im Rahmen ein und derselben Gattung bewegen, um die Wesenseigenschaften des Beweisgegenstandes zu beleuchten. Eine Verbindung verschiedener Gattungen ist unzulässig; vgl. 75a 36.) Die den Beweis charakterisierende Offenlegung einer dem Gegenstand wesentlich und notwendig zukommenden Eigenschaft wird unter Vermittlung des Gattungsbegriffs aus den axiomatischen Prämissen abgeleitet (75 a 39ff.), was die vollständige Gewissheit methodisch richtig gewonnener Aussagen gewährleistet und als Garant für die unumstößliche Gültigkeit der in einer auf Axiome gegründeten Apodeixis gefundenen Positionen garantiert.

Die Rolle der Metaphysik, die sich aus dieser Charakterisierung des Beweises als Offenlegung jener Grundstrukturen des Denkens ergibt, die uns vorreflexiv als Formen unserer Wahrnehmung gegeben sind, ist es, so urteilt Wieland (Wieland 1992: 141f.), diese Grundstrukturen nicht hervorzubringen, sondern in Begriffe zu fassen. (Wieland ebd.) Damit wird der platonische Rekurs auf Vorgekanntes durch den abstraktiven Rückgriff auf Grundformen unseres Erkennens ersetzt, und zugleich tritt die ontologische Wahrheit Platons mehr und mehr ... [in den Hintergrund] und an ihrer Stelle [nimmt] die logische Wahrheit den ersten Platz [ein]. (P. Wilpert, Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff, S. 121; in: F.-P. Hager (Hg.), *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Darmstadt 1972, S. 106–121.) Im Falle der Physik als allgemeiner Grundlagendisziplin (Metaphysik K7, 1064a 10ff.; vgl. Wieland 1992: 14 [2]) endet die Rückführung des Beobachteten dort, wo die Metaphysik das in der Physik maßgebende Vorverständnis auf Begriffe zu bringen (Wieland 1992: 231.) vermag.

¹¹⁰ Gegenstand von Wissenschaft im strengen Sinne ist wie dargestellt für Aristoteles der Bereich der Mathematik. Die in Kapitel 10 behandelten arch-Probleme werden ausschließlich an mathematischen Beispielen verdeutlicht (Vgl. Solmsen 1975: 79), und in den *Zweiten Analytiken* wird die hohe

im 13. Jahrhundert einsetzenden Aristoteles-Renaissance, unter anderem dadurch noch verstärkt, dass der an Petrus Hispanus' *Summulae logicales* orientierte Logikunterricht der späteren Scholastik eine, im Kern auf Petrus selbst zurückgehende, zunehmende Ausklammerung

Verlässlichkeit der mathematischen gegenüber den beobachtenden Wissenschaften gelobt, weil sie die Demonstrationen der Ursachen besitzen, ohne ein Urteil über das (veränderliche) Dass einer Sache fällen zu müssen. (*Zweite Analytiken*: 79 a 2–5) Außerdem besitzen sie den Vorteil, dass ihre Gegenstände über keinen Stoff zu verfügen, beziehungsweise dass es ihnen gelingt ihre Gegenstände so zu betrachten, als würden sie über keinen Stoff verfügen, sodass sie, sofern sie Gegenstand der mathematischen Wissenschaft sind, als unveränderlich angenommen werden können. Da ein gattungsübergreifender Methodentransfer abgelehnt wird, der das den wissenschaftlichen Disziplinen zukommende höchste Maß an Gültigkeit auf andere Wissenschaftszweige ausdehnen könnte, bleibt ihnen die Sonderstellung, die sie im aristotelischen System einnehmen, allein vorbehalten. Es ist deshalb nicht angebracht, eine mathematische Gewissheit in nicht-mathematischen Wissenschaftszweigen anzustreben, wie der dritte Teil des Buches a der *Metaphysik* betont: man darf keineswegs auf allen Gebieten mathematische Genauigkeit fordern, sondern nur auf diesen, die über keinen Stoff verfügen. Deshalb ist sie auch nicht die Behandlungsart der Naturwissenschaft; denn wohl alle Natur verfügt über Stoff. (995 a 15)

Während also die mathematischen Wissenschaften, d. h. jene Disziplinen, deren Gegenstände unveränderlich und immateriell sind, den höchsten Grad der Gültigkeit für sich veranschlagen dürfen, können jene Disziplinen, die nur einem dialektischen Wissen zugänglich sind, nur einen deutlich reduzierten Anspruch auf Geltung erheben. Diese Einstellung gegenüber der Trennung der Wissenschaftsdisziplinen entspricht, wie bereits angedeutet, der im zweiten Buch der *Metaphysik* wiedergegebenen Staffeln von Wissenschaftsdisziplinen, die sich ebenso zueinander verhalten, wie ihre Gegenstände, die in Spezies und Gattungen eingeteilt werden und damit einander hierarchisch übergeordnet sind.

Für Aristoteles sind nicht nur die Axiome selbst – als unmittelbar evidente – gewiss, sondern auch die Ableitungen aus diesen Axiomen, sofern sie nach den methodischen Maßgaben gewonnen sind, die in der formalen Syllogistik bestimmt werden. Wenn die Rückführung eines Satzes auf Axiome möglich ist, kann im Rahmen der Apodeixis von diesem Satz Gewissheit im Sinne der unumstößlichen Geltung ausgesagt werden.

Ist eine solche Rückführung nicht möglich, lässt sich nur Wahrscheinlichkeit konstatieren. Diese gehört für Aristoteles aber, wie erwähnt, auch zur Gruppe der den Fehlschlüssen gegenüberstehenden, plausiblen und zumindest optional als wahr geltenden Aussagen mit unterschiedlicher Beweisgrundlage. Obwohl eine Apodeixis für sie nicht möglich ist, ist doch eine auf probable Sätze aufbauende sinnvolle und begründete Rede möglich. Auch wenn die Sätze, die probable Annahmen formulieren beziehungsweise zum Ausdruck bringen, in letzter Konsequenz unentscheidbar bleiben, ist es nur im Bereich der Mathematik sinnvoll – und erforderlich –, eine durchgängige Gewissheit im Sinne der vollständigen Apodeixis zu fordern und anzustreben. Somit gilt für den gesamten nicht auf Axiome rückführbaren Bereich menschlicher Wissenschaft und menschlichen Handelns die Forderung nach einer fundamentalen Entscheidungshaltung im Sinne des Verzichts auf die Forderung nach letztgültiger Überprüfbarkeit von Annahmen, die folglich nur optional als wahr angenommen werden dürfen. Diese Annahmen sind nicht grundsätzlich als nur vorbehaltliche Positionen der Wissenschaft zu werten, sondern die Urteilsenthaltung ist die angemessene und einzig möglich Form des wissenschaftlichen Habitus innerhalb all jener Disziplinen, deren Sätze nicht auf Axiome zurückgeführt werden können; vgl. Wallace 1986.

der an die *Zweiten Analytiken* angelehnten Demonstrationenlehre¹¹¹ und eine deutliche Interessenverschiebung hin zur dialektischen Topik aufweist. Durch den allmählichen Wegfall der schulmäßigen Auseinandersetzung mit den *Zweiten Analytiken*, die beispielsweise Thomas von Aquin noch als eine der Aristotelischen Hauptschriften würdigt, übernimmt *die als Wahrscheinlichkeitslehre verstandene Dialektik die Aufgaben der Beweislehre mit*.¹¹² Die *inventio* der *topoi* tritt hier zunehmend ins Zentrum des Interesses, während das *iudicium*, als die für den Geltungsgrad einer Proposition entscheidende Instanz, vereinfachend gesprochen, in seiner Bedeutung zurücktritt.¹¹³

Das hierfür zugrunde liegende Topik-Verständnis, das in seiner wohl vor allem von Hispanus vermittelten Form stark von ciceronisch-boethianischen Tendenzen geprägt ist,¹¹⁴ geht – wie dies schon bei Aristoteles der Fall war – von formal korrekten Schlüssen aus, deren Probabilität und damit (gegenüber der Apodeixis) eingeschränkte Gültigkeit sich aus der Materie ihrer Bestandteile herleitet, weil und sofern diese nicht axiomatischen Charakter besitzen.¹¹⁵ Diese Schlüsse sind akzeptabel, ohne endgültig zu sein. Seifert hat auf den Umschlag hingewiesen, der in der scholastischen Einschätzung des Charakters des Probablen stattfindet: anders als das aristotelische Optieren für die Plausibilität eines Schlusses aufgrund anthropologisch konstanter Einstellungen, gründet die scholastische Disputationspraxis die Wahrscheinlichkeit einer nicht mit letzter Sicherheit (also axiomatisch) zu begründenden Position auf die Übereinkunft der im Disput befindlichen Gegner.¹¹⁶ Das weist der Dialektik eine grundsätzlich andere Funktion zu, als wir sie bei Aristoteles noch festmachen können: die Auseinandersetzung mit den *loci* der Dialektik wird hier zunehmend zum Gegenstand quasi-sportlicher intellektueller Übungs-Auseinandersetzungen ohne praktischen Hintergrund. Das hängt vermutlich, neben der Deutung von Philosophie als einem Gegenstand, der Übung erfordert und eine perfektibilisierende Funktion erfüllt, unter anderem auch mit dem geringen Interesse scholastischer Intellektueller an praktischen Fragestellungen zusammen; denn mit dem Fehlen dieses Interesses tritt auch die ursprüngliche Funktion der Dialektik in den Hintergrund, plausible Wissenschaft auch ohne Apodeixis zu ermöglichen. In christlichen Philosophien gilt, wie mehrfach angemerkt, gemeinhin die Offenbarung als Garant für eine nicht mehr weiter

¹¹¹ Diese Ausklammerung wird allgemein weniger als inhaltlich begründet angesehen denn als Folge der Annahme, dass die Behandlung der in den *Zweiten Analytiken* besprochenen Themen für die logische Anfängerausbildung zu anspruchsvoll ist; vgl. Seifert 1978: 78; vgl. Piltz 1982; vgl. Lorenz 1985; vgl. vor allem Sarnowsky 1999 und die dort angegebene Literatur.

¹¹² HWPB: 167.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Vgl. Seifert 1978: 77.

¹¹⁵ Vgl. a. a. O.: 79.

¹¹⁶ Vgl. a. a. O.: 79f.

hinterfragbare *certitudo* und drängt, stark vereinfachen gesprochen, das Interesse an der Frage nach der Möglichkeit, solche *certitudo* auf natürlichem Erkenntnisweg zu gewinnen, zurück.¹¹⁷

Die Konzentration der Logik-Ausbildung im Anschluss an Hispanus und seine Ausklammerung der Demonstrationenlehre aus der Anfängerausbildung sind so zwar primär technisch begründet; sie können aber als symptomatisch für das Abrücken der scholastischen Wissenschaft von der Suche nach apodiktisch gewissen Erkenntnissen innerhalb der Gegenstandsbereiche der natürlichen Erkenntnis gelten. Im Zusammenhang mit der scholastischen Aristoteles-Rezeption und der damit einhergehenden Rezeption auch der aristotelischen Unterscheidung zwischen Wissenschaftlichkeit im strengen Sinne und dialektischer Wissenschaftsauffassung, lässt sich so, sehr vereinfachend gesprochen, innerhalb scholastischer Philosophien eine zunehmende Orientierung an dialektischen Wissenschaftspositionen im Bereich der natürlichen Erkenntnis verzeichnen. Die von Descartes erhobenen Ansprüche der unumstößlichen Gültigkeit sind diesem Denken fremd.

Für Descartes ist das aristotelische Verständnis des Anspruchs wissenschaftlicher Rationalität, das dialektischen Schlüssen auf der Basis bloßer *opinionones* breite Bedeutung zubilligt, inakzeptabel. Er stellt neue epistemische Standards auf und verschärft die von der aristotelischen Wissenschaftsauffassung gestellten Anforderungen, sofern er die Forderung nach unbezweifelbarem Wissen in allen Bereichen wissenschaftlichen Denkens zum epistemischen Standard erhebt. Damit widerspricht er ausdrücklich Aristoteles' Auffassung, dass auch wissenschaftliche Propositionen auf der Basis bloßer Wahrscheinlichkeit zulässig seien, weil und sofern eine durchgängige Zweifelsfreiheit aller Wissenschaftsbereiche nicht erreichbar sei.

Aus der aristotelischen Position ergibt sich eine reiche und wirkmächtige Tradition der epistemologischen Auseinandersetzung mit der noetisch-noematischen Minderstufe¹¹⁸ des Probablen, die allerdings nicht Gegenstand meiner Untersuchung ist. Ihre vermutlich breiteste Ausarbeitung erfährt sie in den Wahrscheinlichkeitstheorien, die vor allem von jesuitischen Autoren erarbeitet werden,¹¹⁹ aber auch in der Rezeptionsgeschichte des pyrrhonischen Skeptizismus.¹²⁰ Daneben ist sie der gängige Standard auch von Zeitgenossen Descartes'.

¹¹⁷ Vor diesem Hintergrund sind auch die Auseinandersetzungen von Autoren zu sehen, welche die seit der Antike angenommene Gültigkeit mathematischer Verfahrensweisen und Aussagen in Frage stellen. Es handelt sich dabei unter anderem um die Schule A. Piccolominis, die hier wohl einen relativierenden Einfluss ausüben dürfte. Die Kritik an der mathematischen Erkenntnis und ihrer Verlässlichkeit lässt sich dabei als grundsätzliche Erkenntniskritik verstehen, die, wenn sie konsequent zu Ende gedacht wird, zum *nihil scitur* im natürlichen Bereich führt; vgl. Crapulli 1969.

¹¹⁸ Vgl. HWP I: 1018.

¹¹⁹ Vgl. hierzu vor allem die umfangreichen Forschungen von Sven Knebel, besonders Knebel 2000.

¹²⁰ Zu den Spielarten des Gedankens eines „unsicheren Wissens“ vgl. die Beiträge in Spoerhase 2009.

2.1 Der cartesische Gewissheitsanspruch

Descartes bestimmt bereits in den frühen *Regulae ad directionem ingenii* unifizierende Standards gesicherten Wissens, und er wird an ihnen, trotz der konzeptionellen Divergenzen zwischen dieser Frühschrift und den eigentlichen Systementwürfen, auch im Rahmen seiner Systementfaltung im wesentlichen festhalten.¹²¹

Der Beginn der *Zweiten der Regeln* definiert die Grundhaltung der cartesischen Wissenschaftsauffassung schlagwortartig und im Sinne eines grundlegenden epistemologischen Prinzips: *Omnis scientia est cognitio certa et evidens*.¹²² All das, zugleich aber auch nur dasjenige, das unbezweifelbar und mit Evidenz gewusst wird, ist als glaubhaft anzusehen und kann als wissenschaftlich relevant gelten. *Scientia* hat sich daher auf klare und evidente Intuitionen¹²³ beziehungsweise die deduktiven Ableitungen aus intuitiv erkannten Prinzipien zu stützen und schließt *opiniones*, also auf Sachkenntnis beruhende, hypothetische Vermutungen, aus dem Bereich der Wissenschaften aus.¹²⁴ Damit haben wir unsere Studien auf *judicia solida et*

¹²¹ Vgl. zu neueren Forschungen insbesondere die von A. Oksenberg Rorty herausgegebenen Essays: Oksenberg Rorty 1986.

Zu den auffallendsten Divergenzen der *klassisch* cartesischen Philosophie gegenüber der fragmentarischen Frühschrift gehört, dass Descartes in den *Regulae* die metaphysische Fundierung von Wissenschaft ablehnt, vgl. Gäbe 1972. Die nach den *Regulae* als *Prima Philosophia* die zentrale Stelle einer Grundlage gesicherten Wissens in Descartes' System einnehmende Disziplin liefert uns Kenntnis von den Kriterien verlässlicher Erkenntnis und dient, neben der allgemeinen Konsolidierung von gesichertem Wissen überhaupt, vorwiegend der (nachträglichen) Begründung oder Rechtfertigung jener Physik, die bereits im *Traité de la lumière* erstmals umrissen wird, und die schon dort die grundlegenden Besonderheiten der späteren Physik der *Principia* aufweist; vgl. hierzu besonders die Briefe an Mersenne vom 25.11.1630, AT I: 179, und an P. Vatier vom 22.2.1638, AT I: 562. Zur Einführung der Physik im *Traité* zunächst *in Form einer Fabel* vgl. AT XI: 31 u. 48; vgl. den Brief an P. Mesland vom Mai 1645, AT IV: 217; zu ihrem nur vorläufigen epistemischen Status vgl. den Brief an P. Vatier vom 22.2.1638, AT I: 562. Vgl. auch Descartes' Urteil im Brief an P. Vatier vom 22. Feb. 1638, dass seine Materieauffassung und die auf ihr aufbauende Physik für sich genommen unglaublich bleiben müssen und in den größeren Zusammenhang einer allgemeinen Bestimmung des Materiebegriffs gestellt werden sollen, die im Rahmen der Metaphysik zu leisten ist, vgl. AT II: 562. Vgl. hierzu auch die oben bereits angeklungene Forderung eines Beweises der *notwendigen* Gültigkeit des von Descartes angebotenen Erklärungssystems, Brief an Mersenne vom 11. März 1640, AT III: 39. Wirkliche Wissenschaft als *cognitio certa et evidens* ist deshalb nur zu erreichen, wenn alle Abweichungen von dem zugrunde gelegten Erklärungsprinzip als notwendig falsch klassifizierbar sind, und die Beweisführungen der Metaphysik, die in Descartes' Bild vom Baum der Wissenschaft die Rolle der Wurzeln übernehmen, müssen die *vraies Principes des choses materielles* offenlegen (vgl. AT IX-2: 14).

¹²² AT X: 362.

¹²³ *Regula III*, AT X: 366ff.

¹²⁴ *Regula II*, 2, 32f.; a. a. O.: 362ff.

vera auszurichten¹²⁵ und uns der Verpflichtung zu unterwerfen, uns nur mit jenen Themen zu befassen, von denen wir gewisse und unbezweifelbare Kenntnis erreichen können,¹²⁶ das heißt auf die *vollkommene Erkenntnis alles dessen, was der Mensch wissen kann*, wie der Brief an Picot es formulieren wird.¹²⁷ Bloß wahrscheinliche Propositionen sind grundsätzlich zurückzuweisen.¹²⁸ Diese Bestimmungen, so unauffällig sie auf den ersten Blick wirken, sind ein letztlich doch eindeutiges Votum gegen die aristotelische Tradition, die Erkenntnisse mit dem Geltungsgrad unbezweifelbarer *certitudo* nur im Bereich der Mathematik auffindet, plausible Meinungen (*opiniones*) aber als Gegenstand des wissenschaftlichen Diskurses zulässt. Zugleich sind sie das Tor zur Verengung des Wissenschafts- und damit auch des Wissensbegriffs auf die hier eingeführte Methodenlehre, was, konsequent weitergedacht, eben zur Ausklammerung all dessen aus dem Feld von Wissen führt, was nicht Teil des methodischen Verfahrens und durch dieses selbst gewonnen ist.

Die methodisch so geregelte Wissenschaft ist fortschrittsfähig und nähert sich der *wahren Erkenntnis alles dessen [an], wozu [unser Geist] fähig ist*¹²⁹, das heißt der Erkenntnis *ipsius rei naturae*.¹³⁰ Diese werden, wie oben bereits angemerkt, in der sogenannten ‚reifen‘ Philosophie Descartes', die bereits in der frühen Physik der *Essays* angelegt ist und in den *Meditationen* und den *Prinzipien* vollständig entfaltet wird, nicht im Sinne der metaphysischen Analyse eines Spezies- und Gattungsgefüges zu verstehen sein, sondern als Einblick in die Struktur attributiver Bestimmungen und ihrer jeweiligen Modifikationen.

Da Descartes auf die bei Aristoteles vorgenommene Beschränkung dieses idealen Wissenschaftsbegriffs auf eine Reihe von Kernwissenschaften verzichtet und auch die Relativierung des Geltungsanspruchs pragmatischer Wissensbereiche nicht im aristotelischen Sinne vollzieht, wird der bei Aristoteles der Mathematik vorbehaltene Anspruch auf eindeutige *certitudo* bereits in der frühen Phase des cartesischen Denkens auf den gesamten Bereich menschlicher Erkenntnistätigkeit ausgedehnt, sofern diese sich als Wissenschaft versteht und diejenigen methodischen Regeln befolgt, die Descartes in seinem *Methodendiskurs* in einer standardisierten Formulierung zusammenfasst und im Rahmen der Entfaltung einer *Ersten Philosophie* in den *Meditationen* systematisch begründet. Im Sinne eines Umkehrschlusses zum cartesischen *certitudo*-Begriff wird so der Bereich wissenschaftlichen Erkennens – bereits in den *Regeln* – auf das eingeschränkt, was einer an der mathematischen Apodeixis orientierten *certitudo* seiner

¹²⁵ A. a. O.: 359.

¹²⁶ A. a. O.: 362

¹²⁷ AT X-2: 2

¹²⁸ AT X: 362.

¹²⁹ *Regula IV.1*, a. a. O.: 372, Übersetzung nach Springmeyer 1973: 23; vgl. auch *Regula VIII.2*, a. a. O.: 393

¹³⁰ *Regula VIII*, a. a. O.: 393.

Ergebnisse zugänglich ist.¹³¹ Wenn wir von Wissenschaft sprechen, dann dürfen wir im cartesianischen Verständnis deshalb nur von unbestreitbar gewissen Propositionen sprechen. Da neben der *theoria* der metaphysischen Prinzipienlehre und der rationalen Physik auch all die *artes* und die auf ihnen fußenden Technologien zum Gesamt der wissenschaftlichen Rationalität gehören, die für unsere tägliche Lebensbewältigung Relevanz besitzen, ist diese Definition ungemein weitreichend; denn sie legt die Basis dafür, dass ausnahmslos alles, worüber wir mit dem Anspruch wissenschaftlicher Rationalität sprechen können, den Verlässlichkeitskriterien unterworfen zu sein hat, die in den *Regeln* grundgelegt werden. Wie Andreas Kemmerling betont, darf dabei nicht übersehen werden, dass durchaus auch zentrale Gehalte wie das Funktionieren des *Commercium*s nicht zwingend Gegenstand von Wissenschaft sein müssen, ohne deshalb bestritten werden zu müssen. Sie sind damit aber Gegenstand einer allgemeinen Ausklammerung aus dem Bereich wissenschaftlichen Fragens.¹³² Im Zusammenhang der *Zweiten Regel* zeigt Descartes anhand des Beispiels zweier einander kontradiktorisch entgegengesetzter Meinungen,¹³³ dass *scientia* sich dem pluralen Nebeneinander voneinander abweichender Auffassungen verschließt, und dass der Widerstreit voneinander abweichender Meinungen ein eindeutiges Symptom defizitärer Erkenntnisstufen ist, weil ein Diskurs zwischen Kontrahenten, deren einer über Wissen, das heißt hier: die wirkliche *scientia* verfügt, eindeutig entscheidbar sein muss, sofern er sinnvoll ist.

Als höchste Stufe der Erkenntnis bestimmt *Regel III* die klare und evidente Intuition, die das und nur das beinhaltet, *quid clare et evidenter possumus intueri*,¹³⁴ und in der wir über *ein so müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes [verfügen], daß über das, was wir erkennen, gar kein Zweifel zurückbleibt, sodass also eines reinen und aufmerksamen Geistes unbezweifelbares Begreifen [vorliegt], welches allein dem Lichte der Vernunft entspringt und das, weil einfacher, deshalb zuverlässiger ist als selbst die Deduktion*.¹³⁵

Ziel wissenschaftlichen Denkens ist, wie die Überschrift zur *Ersten Regel* sagt, die Schulung der Erkenntniskraft zu derart fundierten und wahren Urteilen (*solida et vera judicia*).¹³⁶ Die so zu erreichende *bona mens* oder *sapientia universalis* ist daher das erste und allgemeine Ziel

¹³¹ *ex his omnibus est concludendum ... rectum veritatis iter quaerentes circa nullum objectum debere occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmetiis et Geometricis demonstrationibus aequalem. Regula II, a. a. O.: 366.*

¹³² Auszuklammern sind hier ausdrücklich Fragen der praktischen Lebensführung im Sinne soziokultureller Entscheidungen über die eigene Lebensgestaltung, wie Kemmerling zeigt; vgl. Kemmerling 2005: 149ff.

¹³³ *Regula II, AT X: 366.*

¹³⁴ *Regula III, a. a. O.: 366ff.*

¹³⁵ *Regula III, a. a. O.: 368, Übersetzung nach Gäbe 1973: 17.*

¹³⁶ *AT X: 359.*

rationaler Suche, das durch die methodische Anwendung systematischer Regeln erreicht wird,¹³⁷ und sie ist basal für das gesamte Feld rational begründeten Argumentierens. Anders ausgedrückt: der Begriff der *Wissenschaft*, den Descartes im Rahmen seiner allgemeinen Grundlegung einer durch geordnete Methodik zu erreichenden Erkenntnis entwirft, bezeichnet nichts anderes als das Feld rationalen Denkens überhaupt, sofern es mit dem Anspruch auf argumentativ verwertbare Plausibilität auftritt. Das heißt aber: nichts, was den Bestimmungen des Begriffs der methodisch geregelten Wissenschaftlichkeit, wie sie in den *Regulae* umrissen und immer wieder thematisiert werden, nicht entspricht, kann je den Anspruch auf jene rationale Plausibilität erheben, die einen sinnvollen Austausch begründeter und begründbarer Überzeugungen ermöglicht.

Der Begriff der *Weisheit*, den Descartes bereits in den *Regulae* verwendet, und den er vor allem im *Methodendiskurs* wieder aufgreift, ist zumindest in dem hier diskutierten Kontext wohl weniger im Sinne einer allgemeinen Lebensklugheit zu verstehen, denn vielmehr als umfassendes Urteilsvermögen in der Tradition der ciceronischen *sapientia*.¹³⁸ Sie ist die vollständige Kenntnis all dessen, was uns wissbar ist, und sie umfasst, so ist anzunehmen, zugleich auch das Wissen um den jeweiligen epistemischen Status unserer Kenntnisse. Philosophie, die auf ein solches Wissen zielt, ist, so ein zentraler Passus der *Prinzipien*, für Descartes ganz allgemein die *étude de la sagesse*, das heißt die *parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir*.¹³⁹ *Sagesse* oder *sapientia* versteht sich so als ein universales Wissensganze, das sämtliche Erkenntnisbereiche unter sich begreift und auf der Basis eines ersten universalen Prinzips neu zu begründen versucht.

Die einheitliche Zugangsweise zu sämtlichen Bereichen menschlichen Wissens, die der in den Barockwissenschaften noch thematisierte Differenzierung zwischen *artes* und *scientiae* ebenso wie der Unterscheidung spezifischer Einzelwissenschaften in methodischer Hinsicht gegenübersteht und sie überflüssig macht,¹⁴⁰ impliziert, dass *alle Wissenschaften nichts anderes sind als die humana scientia, die immer eine und dieselbe bleibt, auf wie viele verschiedene Gegenstände sie auch angewendet sein mag*.¹⁴¹ Deshalb ist *scientia* als *cognitio animi* den (handwerklichen) Künsten entgegenzusetzen. Während diese eine Spezialisierung nahelegen, weil nicht jeder jede Kunst ausüben kann, ist die menschliche Weisheit, auf der die Wissenschaften fußen, universal. Aufgrund dieser Universalität, die entsprechend auch eine universale

¹³⁷ A. a. O.: 442.

¹³⁸ Vgl. *De officiis* I,18; vgl. Gäbe 1973: 187.

¹³⁹ AT IX-2: 2.

¹⁴⁰ Vgl. Schmidt-Biggemann 1983: 296.

¹⁴¹ *scientiae omnes nihil aliud s[u]nt quam humana scientia, quae semper una et eadem manet, quamvis differentibus subjectis applicata, Regula I, AT X: 359f.*

und unifizierte Methodik fordert, sind unsere Erkenntnisse miteinander verknüpft, so dass eine Einsicht weitere nach sich zieht.¹⁴² Damit formuliert Descartes bereits in den *Regulae* den Grundgedanken eines methodischen Systems. Der Geltungsgrad der Ergebnisse, die *auf dem richtigen Weg zur Wahrheit* erzielt werden, gleicht dem arithmetischer und geometrischer Beweise,¹⁴³ und die methodisch geregelte Wissenschaft lässt in jeder beliebigen Disziplin nichts zu wünschen übrig,¹⁴⁴ so Descartes' optimistischer Rationalismus. Sofern Wissenschaft einer allgemeinen methodischen Struktur folgt – und das bereits zitierte Bild vom Baum der Wissenschaften, von dem Descartes gegenüber Vatier spricht, meint ein solches organisches Ganze –, sind alle Bereiche rationalen Denkens (und Handelns) unter diesen Begriff zu subsumieren; auch pragmatische Aspekte. Deshalb kann für Descartes nicht wie für Aristoteles zwischen Bereichen oder Disziplinen unterschiedlicher Geltungsgrade differenziert werden. Vielmehr tritt die bei Aristoteles nur bestimmten Wissenschaftszweigen vorbehaltene Apodeixis nun als universaler Anspruch natürlicher Rationalität auf. Der Umkehrschluss hiervon, so habe ich bereits angemerkt, besagt, dass all dasjenige, das diesen Anspruch nicht erhebt oder nicht erheben kann, nicht mehr zur Rationalität im eigentlichen Sinn gerechnet werden darf.

Im Brief an Mersenne vom März 1636 definiert Descartes das Ziel einer allgemeinen Wissenschaft in Form eines Arbeitstitels des später im Druck dann so genannten *Methodendiskurses*: er bezeichnet als *titre en general* die Abhandlung und die ihr beigefügten vier *Essays* zunächst als Projekt einer *Science vniuerselle*, die unsere Natur zum höchsten Grad ihrer Vervollkommnung führen kann.¹⁴⁵ Dabei ist, vermutlich keineswegs ausschließlich aber doch in erster Linie, beim Begriff der Vervollkommnung nicht an moralische oder ontologische Perfektibilitätsvorstellungen zu denken, sondern an die epistemischen Fähigkeiten, die durch die Universalwissenschaft einer Idealstufe nahegebracht werden können.¹⁴⁶ Die *Essays* fungieren als Belege für die Funktionstüchtigkeit dieser Universalwissenschaft,¹⁴⁷ die anthropologisch verankert ist und jedem Menschen unabhängig von seiner Begabung offensteht.¹⁴⁸

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ A. a. O.: 366.

¹⁴⁴ A. a. O.: 393.

¹⁴⁵ AT I: 339

¹⁴⁶ Die Frage, ob und in welcher Hinsicht die methodische Korrektur unserer Erkenntnis, die ja zunächst sensorisch bedingten Irrtümern unterworfen ist, dem ursprünglich platonischen (und in der Scholastik weit rezipierten) Unternehmen einer Reparatur der allgemeinen, das bedeutet eben auch: ontischen Defizienz unserer vormethodischen Existenz vergleichbar ist, muss hier nicht diskutiert werden. Sie erscheint aber immer noch als weitgehendes Desiderat, obwohl sich Autoren wie Nolte ihrer anzunehmen begonnen haben; vgl. Nolte 1995.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.

¹⁴⁸ AT X: 399; vgl. die Hinweise zur Möglichkeit, geringere Begabung durch Übung wettzumachen, a. a. O.: 401f.; vgl. vor allem die (wenngleich vermutlich zumindest auch ironisch gemeinte)

Nicht erst die reife Philosophie Descartes', wie sie uns in den *Meditationen* und den späteren *Prinzipien* entgegentritt, versteht sich also als Instrument der Ablehnung des nur Probablen als hinreichende Form wissenschaftlicher Rationalität, sondern die im Sinne eines Systems gesicherter, und das bedeutet: durchgängig zweifelsfreier und unbestreitbarer Erkenntnisse auftretende cartesische universale Wissenschaft ist so hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen Standards bereits in der frühen Phase der *Regulae* weit von den aristotelischen Vorgaben entfernt, die für eine Vielzahl zeitgenössischer Autoren noch bindend sind. Dass dies aus prinzipiellen Gründen geschieht, wird sich im weiteren Verlauf der Untersuchung ergeben.

Certitudo und *evidentia*, die in den *Regulae* als Signaturen der *scientia* überhaupt bestimmt werden, bilden indes zwar die notwendige Voraussetzung dafür, dass etwas im wissenschaftlichen Sinne gewusst wird. Sie betreffen damit den epistemischen Status des Gewussten. Sie sind aber keine hinreichenden Voraussetzungen dafür, dass das Gewusste auch *vollständig* oder *ad-äquat* gewusst wird oder gewusst werden kann. Im dritten Teil der *Prinzipien* scheint es daher zunächst, als rücke Descartes zumindest vorübergehend von der Auffassung ab, ausschließlich unbezweifelbar gewisse Positionen vertreten zu dürfen; denn er formuliert eine hypothetische kosmologische Theorie, die den eben aufgestellten Kriterien nicht genügt.¹⁴⁹ Der Passus findet sich an eben jener Stelle, an der Descartes die kosmologischen Systeme von Ptolemäus, Kopernikus und Brahe nennt, sie aber nicht mit dem Systembegriff bezeichnet, sondern als *Hypothesen* klassifiziert. Sie sollen, so wird ausdrücklich erläutert, keinen Wahrheitsanspruch erheben, wohl aber als geeignete Erklärungsmodelle zur Beschreibung der beobachtbaren Phänomene dienen,¹⁵⁰ sind also das, was wir als plausible *opinionen* deuten können: da wir den Abstand der Fixsterne von der Erde nicht messen können, keine genaue Kenntnis von der Sonne und ihren Eigenschaften besitzen, Theorien über die stoffliche Beschaffenheit des Himmels und der Himmelskörper nicht überprüfbar sind und die Erdbewegung – aufgrund der Relationalität des Bewegungsbegriffs – aus unserer Position nicht objektiv beobachtet werden kann, sind wir nicht in der Lage, andere als hypothetische Modelle zu formulieren, die sich bewähren können oder korrigiert werden müssen. So hat ein Falsifikationsvorgang aufgrund der signifikanten Diskrepanz zu den Phänomenen zur Ablösung des ptolemäischen durch das kopernikanische Weltbild geführt.¹⁵¹ Die kopernikanische und die brahesche Kosmologie stehen zwar beide in Einklang mit den Phänomenen, unterscheiden sich jedoch darin, dass Brahe nicht nur eine Konvergenz mit Phänomenen anstrebt, sondern sich auch mit den Prinzipien der rationalen,

einleitende Bemerkung des *Methodendiskurses*, der gesunde Menschenverstand sei die bestverteilte Sache der Welt.

¹⁴⁹ Vgl. *Prinzipien* III 16ff, AT VIII-1: 85ff.

¹⁵⁰ Vgl. *Prinzipien* III 15, a. a. O.: 84f.

¹⁵¹ Vgl. *Prinzipien* III 16, a. a. O.: 85.

das heißt für Descartes: metaphysisch begründbaren Physik auseinandersetzt.¹⁵² Brahes Konzept wäre daher, so Descartes, zwar vorzuziehen, weil es ein höheres Maß an Erkenntnis in Form einer zumindest ansatzweisen Phänomenerklärung verspricht, obwohl es für die bloße Phänomenbeschreibung keine signifikanten Vorzüge gegenüber dem Konkurrenzmodell bietet. Es ist aber selbst fehlerhaft und daher korrekturbedürftig. Descartes' eigenes Modell korrigiert Brahes Fehler hinsichtlich des von ihm zugrunde gelegten Bewegungsbegriffs;¹⁵³ es bleibt dabei aber ebenfalls stets hypothetisch,¹⁵⁴ weil seine Verifikation aus den genannten Gründen nicht möglich ist. Weitergehende Ableitungen verbieten sich daher.

Der Passus ist, wenn er auch zunächst als Relativierung der cartesischen Position und als Etablierung bloß probabler und optional bleibender Beschreibungsmodelle erscheint, tatsächlich als Bestätigung der oben dargestellten *certitudo*-Forderung zu lesen; denn er fungiert als Beispielfall für ein Verfahren zur Vermeidung von Irrtümern, die sich, wie die *Meditationen* erläutern, immer dann einstellen, wenn wir unsere Urteile auf Bereiche ausdehnen wollen, über die wir nicht hinreichend informiert sind. Er dokumentiert, dass auch auf der Basis eindeutig zweifelsfreier Prinzipien nicht das Gesamt der Naturphilosophie mit letzter Gewissheit entfaltet werden kann. Das ist aber keine Relativierung oder Einschränkung des grundsätzlichen Anspruchs, den Descartes an wissenschaftliche Propositionen beziehungsweise ein aus diesen gebildetes System stellt, sondern dient der Eingrenzung desjenigen Bereichs, in dem Wissenschaft überhaupt möglich ist: Neubegründungen von Wissenschaft haben immer zumindest *auch* damit zu tun, die Anforderungen zu definieren, die wir an die wissenschaftliche Rationalität zu stellen beabsichtigen, und deren Grenzen festzulegen. Eben dies tut Descartes hier, indem er zeigt, unter welchen Voraussetzungen wissenschaftliche Propositionen in dem oben definierten Sinne *nicht* möglich sind. Der Verzicht auf die aus prinzipiellen Gründen unmögliche Verifikation einer Hypothese ist deshalb gleichbedeutend mit dem Urteil, dass wir in Zusammenhängen, in denen eine evidente *certitudo* nicht erreicht werden kann, dazu verpflichtet sind, auf die Ausdehnung unseres Urteils auf Bereiche zu verzichten, die einer endgültigen Beurteilung mit Evidenz entzogen bleiben. Die so geforderte Urteilsenthaltung im Einzelfall tritt, so wird im weiteren zu zeigen sein, im systematischen Kontext als jene Ausklammerung auf, die nicht nur Propositionen, zu deren Beurteilung die natürliche Rationalität in ihrer uns gegebenen Form nicht hinreicht, aus dem Feld der natürlichen Rationalität ausschließt, sondern die eine vollständige Epoché auch ganzer Erkenntnisbereiche fordert.

Descartes' Forderung nach Gewissheit findet ihr Paradigma in der mathematischen *certitudo*. Das bedeutet, dass für ihn einerseits das Vorbild für eine vollkommen angemessen

¹⁵² Vgl. *Prinzipien* III 17f., a. a. O.: 85f.

¹⁵³ Vgl. *Prinzipien* III 19f., a. a. O.: 86f.

¹⁵⁴ Vgl. ebd.

verfahrende Wissenschaft in der aristotelischen Apodeixis liegt, dass deren Verfahren und Gewissheitsgrad aber andererseits auf alle Bereiche der wissenschaftlichen Ratio ausgedehnt werden; denn, so die dritte der *Regulae*, Arithmetik und Geometrie sind frei vom Makel der Ungewissheit.¹⁵⁵

Der Wissenschaftsbegriff, den Descartes entfaltet, impliziert, dass, wer den richtigen Weg zur Wahrheit sucht, mit keinem Gegenstand umgehen darf, über den er nicht eine den arithmetischen oder geometrischen Beweisen gleiche Gewissheit gewinnen kann.¹⁵⁶ Der damit erhobene Anspruch geht nicht nur weit über die aristotelischen Annahmen selbst hinaus, sondern lässt sich auch als Korrektur von Tendenzen verstehen, die in der Rezeptionsgeschichte des Aristotelismus zu beobachten sind, und die ich oben kurz angedeutet habe – insbesondere die sich in den Schulen abzeichnende Interessenverschiebung zur dialektischen Topik mit ihren geringeren Ansprüchen an Zweifelsfreiheit und Gewissheit.

Hauptsächlich im 16. Jahrhundert wird die Möglichkeit, die mathematischen Verfahrensweisen mit ihren Vorteilen der nicht situativ-bedingten, unbestreitbaren Gewissheit, auf den gesamten Wissenschaftsbereich auszudehnen, indes wieder stärker diskutiert. An dieser Stelle ist auf den Jesuiten Benedikt Pererius hinzuweisen, dessen Modell einer *mathesis universalis* bietet, wie sie im 16. Jahrhundert entworfen wird, für die Gestaltung des cartesischen Systems richtungsweisend ist. Sein Modell einer universalen Mathematisierung der Philosophie streift sowohl den Gedanken einer universalen Methodik als auch den einer Reduktion der unserer Rationalität zugänglichen Themenfelder auf die einer mathematischen *certitudo* zugänglichen Bereiche.¹⁵⁷ Die cartesische Konzeption der absoluten *certitudo* in allen Bereichen

¹⁵⁵ Vgl. AT X: 364.

¹⁵⁶ A. a. O.: 366; Übersetzung nach Springmeyer 1973: 13.

¹⁵⁷ Neben einigen von Crapulli genannten Autoren (vgl. Crapulli 1969; er nennt besonders A. Piccolomini, C. Dasipodio, A. van Roomen und Johann Heinrich Alsted), scheint besonders der spanische Jesuit Benedikt Pererius von Bedeutung für die endgültige Umsetzung eines mathematischen Programmes bei Descartes zu sein. Ich stütze mich im wesentlichen auf den Physik-Kommentar des Jesuiten: *Benedicti Pererii Societatis Iesu, De Communibus omnium rerum naturalium Principiis & Affectionibus, Libri Quindecim. Qui plurimum conferunt ad eos octo libros Aristotelis, qui de Physico auditu inscribuntur, intelligendos*. Leiden 1588. Die von mir eingesehene Leidener Ausgabe ist, soweit ich sehe, mit den Kölner Ausgaben a.d.J.n 1609 und 1618 textgleich, aber alle drei Ausgaben sind aufgrund abweichender Formate unterschiedlich paginiert. Die übrigen der über 10 Auflagen waren mir nicht zugänglich. Welche dieser Auflagen Descartes bekannt und zugänglich waren, ist meines Wissens nicht zu bestimmen. Die übrigen von Crapulli angeführten Autoren sind teilweise zu spät, und besonders Pererius dürfte aufgrund seiner Bedeutung für die Ausbildung in den Jesuitenkollegs Descartes bereits in La Flèche bekannt geworden sein. Die Angleichung aller Wissenschaftsbereiche an die Mathematik, die sich bei ihm dezidiert findet, betrifft, neben der von Aristoteles in Met 995 a15 für Gegenstände der mathematisch verfahrenen Disziplinen geforderten Freiheit von

Stofflichkeit auch im Bereich der Physik, auch die epistemische Annäherung an die Regionen apodiktischer Erkenntnisgewissheit im universalen philosophischen Feld. Gerade der Einfluss Pererius' auf Descartes' Mathematisierung seiner philosophischen Methode ist allerdings bislang noch nicht im einzelnen untersucht worden, und entsprechende Studien bleiben daher vorerst Desiderat. Neben Crapulli nennt besonders J. L. Marion Pererius verschiedentlich im Zusammenhang mit Descartes, verzichtet aber darauf, sich eingehender mit den etwaigen Parallelen zwischen Pererius' Programm und Descartes' *Regulae* zu befassen.

Besonders im 17. Jahrhundert ist das Erstarren des Skeptizismus, das sich im wesentlichen aus den in der Renaissance wieder zugänglich gemachten Texten von Sextus Empiricus, der skeptischen Schriften von Cicero und Diogenes Laertius speist, bekanntlich auffällig. Die dieser Kritik gegenläufige Tendenz will die mathematischen Disziplinen nicht nur in ihrer ursprünglichen Stellung bestätigen, sondern sie versucht zugleich, den eng umgrenzten Bereich der Gültigkeit und Anwendbarkeit mathematischen Verfahrens zu erweitern und der Mathematik einen breiteren Gültigkeitsbereich zu verschaffen.

Die systembildenden Tendenzen dieser Spielart orientieren sich entsprechend an dem universalen Anspruch der *mathesis universalis*, von der Pererius spricht, womit er nicht zuletzt für Descartes und damit für die neuzeitliche Philosophie überhaupt von Bedeutung ist. Pererius gehört zu den Hauptvertretern jener allgemeinen, das heißt *methodischen* Mathematisierungstendenz zur Erlangung mathematischer Gewissheit auch in außermathematischen Bereichen. Sein Kommentar zur Aristotelischen Physik beinhaltet das Nebeneinander von traditionell thomistischen Positionen und solchen Überlegungen, wie sie charakteristisch für die Wandlung in der Frage nach dem Geltungsanspruch der Philosophie sind, eine Wandlung, die gerade für die Ausbildung der Descartesschen Philosophie von Bedeutung ist.

Pererius führt Argumente an, die bei der Suche nach einer Philosophie von mathematischer Geltung berücksichtigt werden müssen. Dass er sich dabei innerhalb eines vom Thomismus gesteckten Rahmens bewegt, zeigt, dass er seine Ausführungen als Weiterführung des in den tradierten Vorgaben bereits zu findenden Gedankenguts versteht. Deshalb ist es nicht überraschend, dass er seine Überlegungen mit Bedacht vorträgt, und dass ihre Kompatibilität mit dem thomistischen Aristotelismus niemals in Frage gestellt wird. Was Pererius' Ausführungen interessant macht, ist, dass er nicht nur eine Auffassung der *Prima Philosophia* entwirft, die für Descartes verbindlich werden soll, sondern dass er daneben auch ein Denkmodell liefert, das sich wie eine vorgängiger Entwurf der Quantifizierungstendenzen innerhalb der Physik bei Descartes liest, die letztlich eine der Voraussetzungen für Descartes' Selbstverständnis von der weitgehenden Lösung von philosophischen Vorgängerpositionen bildet.

Neben der aristotelischen Differenzierung von *scientia speculativa* und *scientia practica*, deren erste uns zu wissen und zu überlegen lehrt (vgl. Pererius 1588: 4ff.), untergliedert Pererius die spekulative Philosophie in drei Teilbereiche. Sie beinhaltet Metaphysik, Mathematik und Physik. (vgl. a. a. O.: 32ff.) Der Unterschied zwischen diesen Disziplinen hängt von deren jeweiligem Objekt ab und ist deshalb nicht wesentlich (*essentialiter*, vgl. a. a. O.: 8f.), führt jedoch zu einem jeweils anderen *habitus scientificus* der einzelnen Disziplinen. (Vgl. ebd.)

Den so unterschiedenen Disziplinen können unterschiedliche Grade der *certitudo* zukommen. Diese kann als *certitudo scientiae* sich aus der Unveränderlichkeit ihrer Objekte herleiten, was besonders bei der Metaphysik der Fall ist. (*Certitudo autem scientiae duplex est, una spectatur ex firmitate ac immobilitate rerum quae docentur, eaque tanto maior est quanto res quae cadunt sub scientiam, sunt magis immateriales & expertes potentiae; quo fit ut Metaphysica maxime certa hoc nomine censi debeat; propterea quod agit de rebus diuinis quae a materiae potentiaeque concrecione penitus segregatae*

omni ex parte immutabiles, sempiterno aevo perseuerant; a. a. O.: 52.) Oder sie kann sich aus der Verlässlichkeit ihrer Verfahrensweise herleiten, das heißt *ex vi firmitateque rationum ac demonstrationum*, worin die übrigen Disziplinen die Metaphysik übertreffen. (*Altera certitudo scientiae nascitur ex vi firmitateque rationum ac demonstrationum, quibus nititur scientia, quarum maior copia est in aliis scientiis quam in Metaphysica, propter summam difficultatem earum rerum quas tractat;* ebd.) Der Vergleich der unterschiedlichen Grade der Verlässlichkeit von Physik und Mathematik zeigt dabei drei Gründe, weshalb die Mathematik das höhere Maß an Zuverlässigkeit besitzt, das bedeutet weshalb sie *secundum certitudinem* den übrigen Disziplinen überlegen ist:

1. Mathematik stützt sich nur auf demonstrative Begriffe und Beweisgründe und lehnt nur Wahrscheinliches ab.

2. Die Mathematik ist unabhängig von sinnlichen Eindrücken und Wahrnehmungen, d. h. sie berücksichtigt nicht die Bestimmungen der konkreten Materie.

3. Selbst wenn die Physik sich gelegentlich auf zwingende begriffliche Ableitungen stützt, sind die Beweisgänge der Mathematik *multo clarior ac evidentior intellectui*.

Pererius leitet hieraus eine Rangfolge der spekulativen Disziplinen *secundum nos* und *secundum naturam* ab. Die Zuverlässigkeit der Mathematik geht so weit, dass eine richtig ausgeführte mathematische Beweisführung *eximat omnem scrupulum dubitationis, nullumque relinquat dissentiandi locum*. (A. a. O.: 53) Sie zeigt auch, dass die Annahme abweichender Annahmen *esse falsum et impossibile*. (Ebd.)

Eben diese Forderungen wird Descartes an seine eigene Physik stellen, die er ja erst dann für bewiesen hält, wenn er gezeigt hat, dass von ihr abweichende Annahmen notwendigerweise falsch sind.

Die Mathematik ist *secundum naturam* der Physik vorgeordnet, weil sie *considerat quantitatem ut quantitas est*, während die Physik die Quantität nur betrachtet, sofern sie an einem bewegten sinnlichen Gegenstand auftritt. Auch der mathematische Begriff der Quantität ist dem physikalischen gegenüber vorrangig und apriorisch: *ratio quantitatis ut quantitas est & ut consideratur Mathematico, prior est quam conceptus quantitatis, ut est in rebus naturalibus & ut consideratur a Physico*. (A. a. O.: 58.)

Die für Descartes bestimmende Betonung der Vorzüglichkeit der Mathematik ist hier also in vollem Umfang gegeben. Und auch die Reduzierung der Physik auf die Auseinandersetzung mit bloßer, d. h. abstrakter Quantität zeigt sich als bei Pererius bereits vollständig vorhanden. Eine Mathematisierung in diesem Sinne ist nur jenen Disziplinen zugänglich, die es mit *immaterialia* zu tun haben, d. h. deren Gegenstände frei von Materie sind. Hierunter ist eine Freiheit von den akzidentellen und veränderlichen Bestimmungen der konkreten, individuellen Materie im Sinne der *materia signata* gemeint, die in peripatetischen Philosophien im Bereich der Physik nicht erreicht werden kann, weil es zum Wesen körperlicher Substanzen gehört, immaterielle Konstituenten zu beinhalten, die über die bloße quantifizierbare Ausgedehnhheit hinausgehende Bestimmungen einschließen. Genau diese Freiheit von Bestimmungen außerhalb der bloßen Ausdehnung ist bei dem mathematischen Körperbegriff gegeben, wie er bei Pererius beschrieben wird. Hier wird die Quantität abstrakt und von den veränderlichen und sinnlichen Aspekten getrennt behandelt, und durch die Behandlung der Quantität als Grundlage physikalischer Sachverhalte wird letztlich auch die Physik der mathematischen Methode zugänglich gemacht, sobald auf die peripatetische Annahme immaterieller Konstituenten körperlicher Substanzen verzichtet wird.

Die Mathematik, so Pererius, handelt so von der Quantität, sofern sie von der Materie abstrahiert gedacht wird. (Sie *agit de quantitate abstracta a materia*, während die Physik zunächst *agit de rebus quae sunt coniunctae motui & materiae*; ebd.) Sie behandelt Quantität damit nicht als solche, sondern nur in Hinzufügung zum bewegten, sinnlich wahrnehmbaren Materialien. (*considerat*

wissenschaftlicher Diskurse lässt sich als Umsetzung dieses Programms verstehen. Es zieht den Themenkomplex eines notwendigen Ausschlusses von denjenigen Propositionen nach sich, die gegenüber dem cartesischen Modell der vollständig intuitiven Systemfundierung im *cogito* auf alternative Erkenntnisquellen beziehungsweise -vollzüge stützen und sich ihr gegenüber als erkenntnistheoretische Minderstufe deuten lassen.

2.2 Philosophie als System?

Ich habe wiederholt den Begriff des ‚Systems‘ verwendet, um die innere Stringenz und, vermutlich wenigstens von Descartes selbst angenommene, immanente Notwendigkeit seiner Philosophie zu bezeichnen.

Der Begriff der *mathesis universalis*, mit dem Descartes sein methodisches Ideal selbst etikettiert,¹⁵⁸ und den er vermutlich ebenso von Pererius übernimmt wie den der *Prima Philosophia*,¹⁵⁹ mittels derer die metaphysische Konsolidierung des Wissenschaftsganzen durch die

quantitatem ex additione, hoc est non agit de quantitate ut quantitas est, sed ut quantitas materialis, mobilis et sensibilis; a. a. O.: 56.) Da die Physik aber nicht nur von der beweglichen und sinnlichen, also veränderlichen Quantität handelt, sondern auch von der Substantialität von Körpern (*Physica non solum ageret de substantia ut est mobilis & sensibilis, sed etiam absolute, ut est substantia ... eorum quae rebus Physicis & Metaphysicis communia sunt, a. a. O.: 57*), beinhaltet sie eben auch jene metaphysischen Aspekte, die Pererius aufgrund seiner eigenen Verwurzelung in der peripatetischen (thomistisch beeinflussten) Philosophie voraussetzt.

Den unterschiedlichen Sichtweisen der Disziplinen entsprechen dabei die drei Körperbegriffe von Metaphysik, Physik und Mathematik, die Pererius einander gegenüberstellt. Der physikalische Begriff des Körpers muß alle akzidentellen Bestimmungen berücksichtigen, die für die *actiones naturales* wichtig sind, und er scheidet deshalb für eine Wissenschaftsdisziplin, die den Descartesschen Anforderungen genügen könnte, noch aus. Der metaphysische Körperbegriff betrachtet den Körper nur als Komponente einer zusammengesetzten Substanz, das heißt *ut inest substantia composita ante motum, & qualitates sensibiles*, und er eignet sich deshalb ebenfalls nicht als Vorbild von Descartes' Programmen. Der mathematische Körperbegriff hingegen betrachtet nur die Ausgedehtheit, und er kann dann als Vorbild für Descartes' Verfahren gelten, wenn es gelingt, die Voraussetzung für eine Streichung jener Entitäten zu schaffen, die in der Physik als über die Ausdehnung hinausgehend angenommen werden.

Specht hat auf einen Passus des Jesuiten Francisco Suarez hingewiesen, in dem dieser im Rahmen eines Gedankenexperiments beschreibt, wie wir uns Materie ohne substantielle Formen und die mit ihnen zu denkenden Bestimmungen vorzustellen hätten. Was für Suarez in den Bereich der Absurdität führt, hat möglicher Weise für Descartes die Rolle einer Inspiration gespielt; denn das Ergebnis, das Suarez vorstellt, besteht in einem Materiekontinuum ohne sinnliche Eigenschaften im peripatetischen Sinne, das nur durch die innere Bewegtheit seiner homogenen Masse charakterisiert werden kann; vgl. Specht 1966: 148; vgl. Scheib 1999: 67.

¹⁵⁸ Vgl. AT V: 160; VI: 19f.; X: 376ff. u. 384f.; XI-2: 1ff. u. 20.

¹⁵⁹ Vgl. Marion 1986: 47ff.

Offenlegung einer Reihe grundlegender, im weiteren Wortsinne ‚metaphysischer‘ Sachverhalte geleistet werden soll, wendet sich unter anderem auch gegen die aristotelische Konzeption des wissenschaftlichen *habitus*, der sich als Dispositionsvorgang leib-seelischer Kooperation verstehen lässt und daher mit seinem eigenem Interesse einer *distinctio corporis et animae* kollidiert,¹⁶⁰ deren scharfer Dualismus nicht zuletzt die Basis für seine mechanistische Medizin bildet, die von immateriellen Faktoren organischer Vorgänge absieht und zu seinen bevorzugten technologischen Projekten gehört.

Descartes' Philosophie als ‚System‘ zu klassifizieren bedeutet, diesen Begriff in seinem modernen Verständnis zu fassen, das über dasjenige hinausgeht, was etwa Micraelius 1653 zur Definition des Systembegriffs anführt, wo von einem *compendium, in quod multa congregantur* gesprochen wird, dessen Teile zwar *sunt ejusdem ordinis*¹⁶¹, jedoch keine unifizierende Ableitungsbasis im cartesischen Sinne besitzen. Micraelius' Bestimmung entspricht im wesentlichen noch dem, was Cicero als *constructio* kennt,¹⁶² und sie steht so in der Tradition der antiken Verwendungsweisen des Systembegriffs.¹⁶³ Tatsächlich verzichtet Descartes auch da auf die Verwendung der Vokabel *systema*, wo sie von Zeitgenossen angewendet wird, nämlich zur Bezeichnung jener kopernikanischen kosmologischen Modelle, die ich oben erwähnt habe.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Vgl. Nickl: 2001: 133ff. u. 142.

¹⁶¹ Micraelius, Art. *Systema*; in Micraelius 1653: 1321.

¹⁶² SVF1, 21 (= *De natura Deorum* II 148).

¹⁶³ Bereits Platon versteht das Verhältnis von *Einem* und *Vielem* zueinander in systematischem Sinne (*Philebos* 23c-31b) und interpretiert so auch den Staatenbund der Dorerstaaten als System (Gesetze III 686b), ähnlich wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* die Polis auffasst (Eth. Nik. IX 8,1168b 32). Die Stoa kennt die Deutung des Kosmos als System (Vgl. SVF 2, 168,11, = FRG 527), insbesondere die stoische Logik denkt aber auch die *techne* im Sinne eines *Systems von Erkenntnissen*, die miteinander verknüpft sind (Vgl. SVF 23,21 und SVF 1, 21, 5 sowie SVF 26, 42ff.).

¹⁶⁴ In der Neuzeit herrscht zunächst die Verwendungsweise des Systembegriffs zur Diskussion der ptolemäischen, kopernikanischen und braheschen Kosmologien im Sinne der *systema mundi* (vgl. HWPH 10 825f.) vor, bis er vor allem durch Bartholomäus Keckermann zu einem häufigen Titelwort philosophischer Texte wird. (Zur Entwicklung des Systembegriffs vgl. A. v. Stein, der in seinem Aufsatz aus dem Jahre 1967 noch bedauert, dass die Forschung zur Geschichte des Systembegriffs sich im wesentlichen auf die grundlegende Arbeit Otto Ritschls aus dem Jahre 1906 (Ritschl 1906) beschränke. Sein eigener Beitrag hebt insbesondere die Verwendungsweise dieses Begriffs von der Antike bis zum Humanismus, bei den Aristotelikern zu Beginn des 17. Jahrhunderts (Burgerdsijk, Keckermann und Timpler) und bei Malebranche, Wolff und Lambert hervor. Dass trotz einer seitdem deutlich verbesserten Forschungslage für Descartes und den frühen Cartesianismus eine begriffsgeschichtliche Lücke klafft, ist leicht aus dem Umstand zu erklären, dass sowohl Descartes selbst als auch viele der sich ihm anschließenden Autoren darauf verzichten, den *Systema*-Begriff aufzugreifen, vermutlich nicht zuletzt deshalb, weil er in den Descartes unmittelbar vorausgehenden Philosophien einiger Aristoteliker Gegenstand ausführlicher Diskussionen ist und seine Vermeidung somit in den Kontext der Strategie einer Vermeidung schulphilosophischer Diskussionen gehört.) Der

Dass Descartes selbst den Systembegriff nicht aufgreift, der in den Texten der eklektischen

Systembegriff erscheint in den Titeln von mehreren Schriften Keckermanns: *Systema compendiosum totius mathematicae*, 1602; *Systema disciplinae politicae*, 1606; *Systema logicae minus*, 1606; *Systema politicae et oeconomiae*, 1607; *Scientiae Metaphysicae Systema*, 1609; *Systema Ethicum*, 1610; *Systema astronomiae compendiosum*, 1611; *Systema geographicum*, 1612; *Systema logicae plenioris*, 1612; *Systema physicum*, 1612; *Systema praeceptorum logicorum*, 1613; *Systema systematum*, 1613. Allerdings vertritt Keckermann noch keineswegs eine ähnlich methodisch unifizierende Auffassung der Philosophie wie Descartes dies tut. Im Rahmen einer Prinzipienlehre klärt er die Grundlagen von Philosophie und Logik unter dem Titel der *Praecognita Philosophicae* beziehungsweise *Praecognita Logicae*. In den *Praecognita Philosophiae*, die Johann Heinrich Alsted in den zweiten Band seiner Ausgabe Keckermannscher Schriften (*Systema Systematum*) aufgenommen hat, sind Abhandlungen zu den Realdisziplinen und einigen mit diesen zusammenhängenden Bereichen zusammengefasst. (*Disciplinae Reales et iis cohaerentes tractatus continentur; Systema Systematum* (SS), Bd. I, S. 1.) In diesen Texten wird unter anderem eine Gegenstandsbestimmung der Philosophie vorgenommen. Außerdem diskutiert Keckermann Lehrmethoden für den Schulbetrieb. Beides geschieht mit häufiger Bezugnahme auf tradierte Auffassungen. Fremde und ältere Lehrmeinungen werden oft referiert ohne als verbindlich angesehen zu werden.

Philosophie ist für Keckermann kein Einfaches, das heißt sie handelt nicht von einem genau bestimmbar und eng zu umgrenzenden Gegenstand. Die Vielzahl unterschiedlicher Gegenstände, die zum Bereich der Philosophie gehören können, spiegelt sich vielmehr in dem Aggregat unterschiedlicher Teile wieder. (... *non est Philosophia unicum quid & simplex; sive non est distincta rei species; sed ex earum numero, quae aggregata & collectiua Logici vocant; SS II, 3b.*) Eine *definitio perfecta* der Philosophie ist deshalb nicht zu leisten; denn was *perfecte definitur* muss unteilbar sein und über eine einfache und unteilbare *essentia* verfügen, weil die Definition die *explicatio essentiae* ist. Außerdem muss es sich durch seine Natur und Art von allem übrigen in der Welt unterscheiden. (*Quod perfecte definitur, id perfectam naturam & essentiam habeat necesse est; cum definitio sit explicatio essentiae: perfecta autem naturam & essentiam haec duo habet: 1 ut sit unica & in se indivisa, id est, ut habeat essentiam simplicem & impartibilem. 2, ut sit ab aliis omnibus iuisa, ut specie & natura sua distincta sit ab omnibus aliis rebus quae sunt in mundo; SS II, 4a.*) Als Aggregat unterschiedlicher Disziplinen (... *in qua multae simul disciplinae colliguntur ... & aggregantur; II, 4.a*), kann Philosophie nicht die Kriterien erfüllen, die von einem einheitlich zu Definierenden verlangt werden; wir können sie daher nur beschreiben (*describamus*) als *compages scientiae & prudentiae, apta connexionem & unionem inter se conformata*. (Ebd.) Philosophie erweist sich dabei nicht als *habitus* im aristotelischen Sinne; denn dies würde eine Disziplin voraussetzen, die sich *als certa species Qualitatis* beschreiben ließe, was bei der Philosophie eben nicht der Fall ist. Philosophie muss deshalb eher als Anhäufung (*congeries*) verschiedener *habitus* angesehen werden denn als ein einziger spezifischer *habitus*. (*Omnis habitus certa est species Qualitatis; Philosophia non est species qualitatis: est enim omnium habituum congeries. Ergo Philosophia non est habitus; II, 5b.*) Das entspricht der vorangehenden Bestimmung der Disziplin als *compages* unterschiedlicher Inhalte. Entsprechend lehnt Keckermann die älteren und zeitgenössischen Versuche, Philosophie als etwas Einheitliches und fest bestimmbar zu definieren, ab, weil sie nicht schlüssig oder weil sie in der Verwendungsweise ihrer Termini mehrdeutig sind. (Vgl. ebd.) Als Ergebnis seiner Erörterung bleibt die Feststellung, dass Philosophie kein *unum quid* ist, sondern die Verbindung mehrerer Stränge, die zwar keine exakte Definition, wohl aber eine Beschreibung ihrer Bestandteile zulässt. (... *Philosophiam non esse quid unum, sed multa simul collecta; ideo non tam definiri exacte posse, quam describi ex diversarum quibus constat, verum ompage; ebd.*)

Vertreter des sogenannten ‚offenen Aristotelismus‘, als die beispielsweise Keckermann und Alsted einzuordnen sind, durchaus gebräuchlich ist, liegt, neben einer Abgrenzung von der pluralen Auffassung nebeneinander bestehender und nicht durch einheitliche Ableitungsvorgänge in Abhängigkeit zueinander stehender Themenfelder und *habitus*, möglicher Weise an der ramistischen Belegung, die der Systembegriff in der zeitgenössischen Diskussion hat. Descartes steht hier in gewisser Weise zwischen Aristoteles und Ramus, ohne einem von beiden tatsächlich nachzufolgen.

Das Descartessche Wissenschaftskonzept geht freilich über Keckermanns Vorgaben signifikant hinaus, die sich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts durchaus prägend auswirken und starken Einfluss auf die akademische Philosophie haben, und es weist zugleich Ähnlichkeiten mit den deutlich späteren, neuzeitlichen Bestimmungen des Systembegriffs bei Kant und Fichte auf.¹⁶⁵ In einem klassisch gewordenen Passus der *Architektonik der reinen Vernunft* bestimmt Kant als System *die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee*, die sowohl die *Form eines Ganzen* als auch *die Stelle der Teile untereinander* bestimmt.¹⁶⁶ Die Einheit eines Systems zeigt sich darin, dass jeder Teil aus dem übrigen erschlossen werden kann, und sie ist *architektonisch* (also nicht *technisch*), wenn sich ihre Ordnung nicht *empirisch... nach zufällig sich darbietenden Absichten* richtet, sondern nach den Notwendigkeiten einer Idee als dem *Hauptzwecke der Vernunft*.¹⁶⁷ Ein System ist in diesem Sinne eine *cognitio ex principiis*, die, will sie nicht ein *Gipsabdruck von einem lebenden ... sein*, keine bloß *historische* sein darf, sondern *subjektiv*, das heißt als je individueller und ureigenster Erkenntnisvollzug des Philosophierenden als eines denkenden Subjektes, der

Zur Ermittlung des Kanons von Disziplinen, die zur Philosophie zu rechnen sind und so die *compago* bilden, werden unterschiedliche Verwendungsweisen des Philosophiebegriffs einander gegenüber gestellt. Ausgangspunkt ist die antike Terminologie, die zwischen *Sophia*, der *ex modestia* von Pythagoras vorgenommenen Modifikation dieses Begriffs zu *Philosophia* (SS II: 2), und *Sapientia* differenziert, womit wir zur Unterscheidung zwischen einem am weitesten gefassten, einem weitestgefassten und einem strengen Philosophiebegriff gelangen.

Im *weitestgefassten* Verständnis (*appellatio latissime*) wird *Philosophia* für jede Lehrmeinung verwendet, die Gegenstand des menschlichen Intellekts oder Willens ist und eine Vervollkommnung des Menschen zum Ziel hat. (*pro omni doctrina & eruditione, quae ad Intellectus & Voluntatis, atque adeo totius hominis perfectionem pertinet*; SS II: 3a.), so dass sowohl die *artes liberales* als auch die Gegenstände der übrigen drei Fakultäten Theologie, Jurisprudenz und Medizin, die der Artistenfakultät übergeordnet sind, dem Begriff der *Philosophia* als Synonym für Wissenschaft subsumiert werden. (Vgl. ebd.)

¹⁶⁵ Vgl. Lauth 1998.

¹⁶⁶ Kant, *KrV*: A 832 / B 860.

¹⁶⁷ Vgl. a. a. O.: A 833 / B 861

selbst *aus Prinzipien geschöpft* worden sein muss, die zugleich allgemein und individuell erkannt sind.¹⁶⁸

Fichte wird in seinen Aphorismen darauf hinweisen, dass im Systemzusammenhang das Mannigfaltige durch eine ... Ableitung aus dem Einen zu erschöpfen sei, sodass die Philosophie aus Einem, völlig konstruierbaren Punkte das ganze ... in seiner Mannigfaltigkeit ableite.¹⁶⁹ Zuvor hatte bereits Johann Heinrich Lambert in seiner Bestimmung des Systembegriffs den Gedanken der Einheit in den Vordergrund gestellt, da das System ein Ganzes seyn soll, wobey jede Theile einander erfordern, voraussetzen oder nach sich ziehen.¹⁷⁰

Obwohl sich bei Descartes der in Philosophien des frühen 17. Jahrhunderts insbesondere im Kontext kosmologischer Fragestellungen durchaus gebräuchliche Begriff des *Systems* also selbst nicht findet¹⁷¹ und seine Wissensentfaltung mit dem aus der Mathematik hergeleiteten *ordo* konvergiert,¹⁷² entspricht sein Wissenschaftsbild, das sich insbesondere in den *Meditationen* manifestiert und dem auch die Darstellung seiner *Prinzipien* geschuldet ist, eben durchaus dem Ideal eines systematischen Ganzen, dessen Teile zueinander in der Relation epistemischer Abhängigkeit stehen und sich von ersten Prinzipien herleiten. In dieser Hinsicht erfüllt es, ungeachtet des terminologischen Anachronismus, durchaus Kriterien, die für die Zuschreibung des System-Begriffs relevant sind; insbesondere eben im Bild eines Wissenschaftsganzen, das den beiden Forderungen nach Gewissheit und organischer Form nachkommt und in der *Ersten Philosophie* der *Meditationen* zur Entfaltung gelangt, das Descartes im Brief an Abbé Picot beschreibt. Die Wissenschaften werden hier als ein organisches Ganze dargestellt, das mit notwendigen Ableitungsverhältnissen operiert und sich auf erste bestgekante Prinzipien als Ausgangspunkt stützt. Diese Bestimmung operiert mit dem Terminus der *Weisheit*. Descartes spricht von der *étude de sagesse* zum Zwecke des Erwerbs einer

connaissance ... déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes; et que ces principes doivent avoir deux conditions: l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer; l'autre, que ce soit d'eux que dépende

¹⁶⁸ A. a. O.: A 835ff / B 863ff.

¹⁶⁹ Fichte, Akad. Ausgabe II: 7, 246f.

¹⁷⁰ Lambert, *Drei Abhandlungen zum Systembegriff*, 166, abgedruckt in: Diemer 1968: 161–177.

¹⁷¹ Die Diskussion der drei kosmologischen Systeme in den *Principia* III 16ff. (AT VIII-1 85ff.) spricht von *hypotheseos*, Picot gibt dies in seiner französischen Übersetzung der *Principes* mit *hypothèses* wieder; vgl. AT IX-2, 108ff.

¹⁷² Vgl. Rode 2015.

*la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste.*¹⁷³

Insbesondere aber ist es die Ableitung aus ersten und unmittelbar einsichtigen Prinzipien, die eine Geschlossenheit des Erkenntnisganzen bedingt, das den Systembegriff zulässig macht. Erkenntnis muss aus ersten Ursachen beziehungsweise Erkenntnisgründen¹⁷⁴ abgeleitet sein, die wir *Prinzipien* nennen,¹⁷⁵ und deren Aufdeckung den ersten Schritt im Verfahren zum Zwecke einer Grundlegung aller Wissenschaft bilden muss. Dieser Prozess der Aufdeckung erster Prinzipien ist Philosophie im eigentlichen Sinne. Die Prinzipien müssen dabei so klar und deutlich sein, dass der menschliche Geist bei aufmerksamer Betrachtung nicht an ihnen zweifeln kann. Gleichzeitig muss zwischen den Prinzipien und denjenigen Detailerkennnissen, die den Einzelwissenschaften angehören, ein strenges einseitiges Ableitungsverhältnis bestehen,

¹⁷³ AT IX-2,2

¹⁷⁴ Die Übersetzung von *cause* im vorliegenden Kontext ausschließlich mit *Ursache* wird dem Umstande nicht gerecht, dass Descartes' Verfahren in der jüngeren Literatur, insbesondere bei Lauth, auf den ich mich im vorliegenden Kapitel des öfteren berufe, als transzendentes Vorhaben interpretiert werden kann.

¹⁷⁵ Der Prinzipienbegriff wird von Descartes insbesondere in der Korrespondenz verwendet zur Bezeichnung der Grundlagen und Anfangsgründe der Wissenschaften, vor allem der Physik. So erläutert Descartes im Brief an Plempius vom 3. Oktober 1637 (AT I: 421), dass die Physik von Prinzipien mathematischer Evidenz auszugehen habe, aus denen Schlüsse gezogen werden, die *veris experimentis confirmantur*; vgl. hierzu auch die allgemeinen Äußerungen zu den Prinzipien der Physik im Brief an Mersenne vom 11. Oktober 1638 (AT II: 391 u. 393). Ein Prinzip gibt dabei die Gründe an, warum etwas so ist wie es ist (*cur ita sit*), was Descartes von Galilei unterscheidet, der nur erklärt *quod ita sit*. (an Mersenne, 15. November 1638, AT II: 433).

Als Prinzipien dienen jene *notions*, die mittels der Zweifelmethode nach Ausmerzung aller *opinions* übrigbleiben (an Mersenne, 15. November 1638, AT: II 435) und damit die Basis der Wissenschaften bilden. Sie bilden die Grundlagen der Physik (an Mersenne, 25. Dezember 1639, AT II: 626 und 635). Ihre Klärung über die Zweifelmethode wird in den *Meditationes* ausführlich (an Mersenne, 28.1.41: die *Meditationes* erklären das im *Discours* vorgetragene und stellen es *plus au long* dar, AT II: 297) vorgeführt, und deshalb enthalten diese die *fondemens* der Physik (an Mersenne, 28. Januar 1641, AT III: 298).

Das *cogito*, das ich im folgenden erörtern werde, ist damit Prinzip nur im Sinne des Anfangs von Wissenschaft, wie es Thomas von Aquin in *De Veritate* (105, 13m) formuliert.). Eine vergleichbare Unterscheidung liegt bei Kant vor, der in seiner Anthropologie zwischen dem Bemerkten und Beobachteten seiner selbst differenziert; denn nur die Selbstbeobachtung (das *observare*) ist eine *methodische Zusammenstellung der an uns selbst gemachten Wahrnehmungen*“, die beim bloßen Bemerkten (*animadvertere*) noch nicht vorliegt, zu jenem aber gleichwohl die Grundlage bildet; vgl. *Anthropologie* (= AA 07) I, 1 § 4.

das es uns erlaubt, die Prinzipien voraussetzungsfrei zu erkennen und die Einzelwissenschaften aus ihnen zu deduzieren.

Mit der methodisch geregelten Entfaltung des Systems eines Wissenschaftsganzen, die in den *Meditationen* durchgeführt wird, und deren Ergebnisse in den *Prinzipien* ausführlich dargestellt werden, korrigiert Descartes zugleich seinen ursprünglichen Plan einer metaphysikfreien Konsolidierung zuverlässiger Wissenschaft, wie er in den frühen *Regulae* in Angriff genommen wurde.¹⁷⁶ Die an die Stelle dieser Konzeption tretende, systematische Gestalt der Wissenschaftskonsolidierung und die ‚Modellierung‘ des *Methodenbegriffs* von einem kontemplativen Ordnungsbegriff von Inhalten der *mens*, als der er bei vorcartesischen Autoren gedeutet hatte, hin zum *modus procedendi* einer auf tätigen Zugriff auf jene, die Gegenstände der Naturphilosophie bildenden, extramentalen Objekte orientierten Vereinheitlichung von Wissenschaftsdisziplinen und *artes*,¹⁷⁷ korrespondieren der Technologie-Orientierung, die sich als einer der Ursprünge für das Erfordernis einer ausführlichen Entfaltung der *Ersten Philosophie* überhaupt darstellt und zugleich das einer Ausklammerung von dieses unifizierende Element in Frage stellender alternativer Erkenntnisquellen nach sich zieht.

Die Einheit des Descartesschen Systems, die ihm auch den Charakter der Universalwissenschaft verleiht, und die sich eben im Ausgang von einem ersten, introspektiv gegenwärtigen Prinzip zeigt, das als Paradigma gewisser Erkenntnis die Basis für das Wissenschaftsgebäude insgesamt bildet, versteht ihre Universalität zunächst in *methodischer* Hinsicht: indem die im *Methodendiskurs* dargelegten und in den *Meditationen* in ihrer Umsetzung vorgeführten allgemeinen Verfahrensvorschriften¹⁷⁸ eine vom jeweiligen Gegenstand unabhängige und auf all jene Wissensgebiete, die einer *cognitio certa & indubitata* zugänglich sind,¹⁷⁹ anwendbare einheitliche Methodik des Raisonnements bilden, mit der *jedes beliebige wissenschaftliche Problem aufzulösen*¹⁸⁰ ist.

Es lassen sich unterschiedliche Aspekte ausmachen, die den auf Evidenz basierenden Gewissheitsanspruch nach sich ziehen und rechtfertigen, wie er im *cogito* der *Meditationen* exemplarisch dargestellt und entfaltet wird. Sie gehören zum Kontext der Fundierung des Geltungsanspruchs einer Physik, deren Ergebnisse nicht optionale und verhandelbare Erklärungsmodelle sein sollen, über deren Plausibilität ein wissenschaftlicher Diskurs entscheidet, sondern als Basis einer technologisch ausgerichteten Philosophie zu dienen haben, wie

¹⁷⁶ Vgl. Gäbe 1973.

¹⁷⁷ Vgl. Schmidt-Biggemann 1983: 293ff.

¹⁷⁸ Nur das für wahr zu halten, über dessen Wahrheit wir Evidenz besitzen, Problemstellungen in ihre einfachen Bestandteile aufzulösen, in der Erkenntnis von einfachen zu komplexen Gegenständen fortzuschreiten und auf Vollständigkeit unserer Untersuchungen zu achten; AT VI 18f.

¹⁷⁹ Vgl. *Regula II*, AT X: 362.

¹⁸⁰ *Sendschreiben an die Doktoren der Theologischen Fakultät von Paris*, AT VII: 3; eigene Übersetzung.

sie Descartes vorschwebt. Es sind sowohl pragmatische wie auch systematische Argumente, deren Zusammenspiel erst eine im Descartesschen Sinne ‚funktionstüchtige‘ Philosophie ermöglicht, also eine Philosophie, deren Ergebnisse unter anderem als Physik zu Tage treten, die denjenigen Diskussionen um ihre metaphysische und epistemologische Basis vollständig entzogen sein soll, die Descartes als zeitraubend und ineffizient klassifiziert.

Dass Descartes mit seiner Philosophie wenigstens *auch* pragmatisch-technologische Absichten verfolgt, ist unstrittig. Die *pragmatische[n] Aspekte der cartesischen Metaphysik*,¹⁸¹ die im Vordergrund der Descartesschen Interessen stehen, zu denen Specht das *Interesse an der Verbesserung der Lage des Menschen, [das] Effizienzinteresse der Wissenschaft und [das] politische[...]* *Friedensinteresse* zählt,¹⁸² und die zu den klassischen Topoi der Descartes-Forschung gehören, lassen sich als Folgen seines Beschlusses verstehen, *all das zu erkennen, was ... für das Leben nützlich sein kann, den er, so berichtet Baillet, bereits als Jugendlischer fasst.*¹⁸³ Er lässt, neben so etwas wie weltanschaulicher Sicherheit,¹⁸⁴ zunächst an technologische Anwendungen denken, mit denen wir zu *Werkmeistern und Inhabern der Natur* werden sollen,¹⁸⁵ was die Wissenschaften¹⁸⁶ der Zeit, so der *Methodendiskurs*, insbesondere deshalb nicht zu leisten ver-

¹⁸¹ Specht 1996: 6ff. Vgl. die verstreuten autobiographischen Bemerkung im *Methodendiskurs* sowie die Ankündigung im Brief vom 12. Dezember 1630 an Mersenne, er plane, zukünftig keine weitere Zeit mit dem Schreiben zu verbringen und statt dessen Studien in Medizin anzustellen; vgl. AT I: 179f. Vgl. hierzu auch den Brief vom 15. April 1630, AT I: 105f. Zur Unentscheidbarkeit der tatsächlichen Bedeutung, die biographische Ereignisse für die Entwicklung des cartesischen Denkens haben, vgl. Krüger 1958, dessen Urteil trotz der inzwischen genaueren Kenntnisse der einzelnen Stufen in der Entwicklung zur endgültigen Systemgestalt, über die wir mittlerweile verfügen, Bestand haben dürfte.

¹⁸² Specht 1996: 18.

¹⁸³ Baillet, *Vie de Monsieur Descartes* I: 24 (Übersetzung: Röd 1964: 27).

¹⁸⁴ ... *der Wunsch ... in meinem Leben sicherzugehen*; AT VI: 10, Übers. nach Röd 1964: 29.

¹⁸⁵ AT VI: 62; vgl. die gleichartige Auffassung bei Bacon, *Instauratio magna* I: 144 sowie im *Novum Organon* II: 52; vgl. Nolte 1995: 32; vgl. zur Bedeutung der Wissenschaften für die Gesellschaft auch Descartes' Brief an Mersenne vom 2. Februar 1643, AT III: 610; für die Bedeutung der Medizin vgl. beispielsweise Huygens Brief an Descartes vom 5. Dezember 1635, ATI: 594 und die Briefe Descartes' an Mersenne vom Januar 1630: AT I: 105, an Huygens vom 4. Dezember 1637, AT I: 649, und an Newcastle vom Oktober 1645, AT IV: 329.

¹⁸⁶ Im ersten Teil des *Discours de la méthode* spricht er von den *exercices auxquels on s'occupe dans les escholes*, AT VI: 5; Der *Discours* differenziert an dieser Stelle zwischen der *philosophie* und den *sciences* dahingehend, dass *science* als Überbegriff verwendet wird, unter den die *philosophie* als Teildisziplin fällt; so z. B. in der Einleitung, wo für den ersten Teil des *Discours diverses considerations touchant les sciences* angekündigt werden, AT VI: 1; denn diese Überlegungen betreffen Philosophie und Einzelwissenschaften in gleichem Maße. Die Stelle AT VI: 5, wo allgemein von den *sciences qu'on nous enseignoit* gesprochen wird, ist vermutlich im selben Sinne zu lesen. Ebenso wird die *philosophie* in AT VI: 7 ohne weitere Unterscheidung mit den höheren Disziplinen Theologie, Medizin

mögen, weil sie ihre Aussagen nur mit *Wahrscheinlichkeit* vertreten können,¹⁸⁷ nichts aber mit *Gewissheit* erkennen, weshalb weder ein existentieller Nutzen für den Einzelnen noch für die Gesellschaft aus ihnen abzuleiten ist.¹⁸⁸

Einen solchen Nutzen, der also davon abhängt, dass Philosophie ihre Ergebnisse *mit Gewissheit* vorzutragen in der Lage ist, kann nur diejenige Wissenschaft bieten, die sich in der Verlässlichkeit ihrer Ergebnisse an der Mathematik orientiert, und die nicht nur unsere Neugier befriedigt, sondern in ihren technischen Anwendungen auch zur Erleichterung der Künste und damit zur Verbesserung unseres Lebens beiträgt.¹⁸⁹ Theorien, die aus dem spätscholastischen Milieu stammen, in denen sogenannte ‚weiche‘ Geltungskriterien vorherrschen, die also alternative Positionen zulassen, mit denen sie in Diskurs treten, ohne davon auszugehen, dass sich endgültig klären lässt, ob einer und nur einer von mehreren nebeneinander bestehenden, optionalen Erklärungsansätze richtig ist, sind als Grundlage für technische Anwendungen nicht geeignet, weil diese eindeutige Ja-Nein-Entscheidungen erfordern. Ein derartiger, pluraler Ansatz bietet zwar Raum für Diskussionen, wie sie Descartes mit seinem Verzicht auf die Thematisierung scholastischer Ansätze ausdrücklich zu vermeiden sucht;¹⁹⁰ er befähigt aber, so zumindest Descartes' Überzeugung, nicht zum Aufbau einzelwissenschaftlicher Anwendungsdisziplinen, welche ja die Früchte im Bild vom Baum der Wissenschaften darstellen. Außerdem lassen sich Descartes' kritische Anmerkungen zur scholastischen Diskussionskultur dahingehend verstehen, dass pragmatische Theoreme, die in Konkurrenz zu alternativen Erklärungsoptionen treten müssen, zu viel ihrer Leistungsfähigkeit für die alltägliche Lebensbewältigung einbüßen.

Descartes formuliert den Gedanken ‚harter‘ Geltungskriterien am deutlichsten im in diesem Zusammenhang immer wieder zu zitierenden Brief an Mersenne vom 11. März 1640, wo er feststellt: *was die Physik betrifft, glaube ich nichts zu wissen, wenn ich nur zu sagen weiß, wie die Dinge sein könnten, ohne zu beweisen, dass sie nicht anders sein können.*¹⁹¹

und Jurisprudenz genannt. AT VI: 8 stellt die *philosophie* ausdrücklich den *autres sciences* gegenüber, die gleichwohl *empruntent leurs principes de la philosophie*.

Mit *Philosophes* benennt Descartes hier zum einen die Schulphilosophen, die anhand ihrer aristotelischen Terminologie zu erkennen sind (AT VI: 2f.) und deren Meinungen deutlich voneinander abweichen (AT VI: 10), zum anderen spricht er vom *oeil de Philosophe* im Sinne eines Weisen, dessen Auge die Nichtigkeit menschlicher Unternehmungen erkennt (AT VI: 3).

¹⁸⁷ Vgl. a. a. O., AT VI: 5.

¹⁸⁸ Vgl. ebd. Ähnlich scharf ist Descartes' Urteil in den Schreiben an den Utrechter Magistrat und anderen aus dem Umkreis der Debatten in den reformierten Niederlanden; vgl. AT VIII-2: 201ff.; vgl. Verbeek 1988.

¹⁸⁹ Vgl. AT VI: 5.

¹⁹⁰ Vgl. Specht 1996.

¹⁹¹ AT III: 39; eigene Übersetzung.

Auch wenn Descartes, wie Nolte richtig urteilt, selbst primär mit der Bereitstellung der theoretischen Grundlagen für technische Anwendungen befasst ist¹⁹² und sich in seinen Lehrschriften sowie den Hinweisen in der Korrespondenz auf die Rolle der Medizin¹⁹³ für die zukünftige Wissenschaft nur ansatzweise eigene Entwürfe für konkrete Umsetzungen seiner Theorien finden,¹⁹⁴ lässt sich die Ersetzung weicher durch harte Ausschlusskriterien, die eine eindeutige Entscheidbarkeit der Richtigkeit hypothetischer Annahmen zulassen, und die sich in der Suche nach einer epistemischen Konsolidierung des philosophischen Gebäudes äußert, die der Mathematik und ihrem Gültigkeitsgrad nachempfunden ist, so zumindest *auch* als Folge der Anwendungsorientierung der Descartesschen Philosophie verstehen.¹⁹⁵ Die vernichtenden Urteile, die Descartes unter anderem im ersten Kapitel seiner *Abhandlung über die Methode*¹⁹⁶ und im *Gespräch mit Burman*¹⁹⁷ über die Wissenschaften und die Theologie seiner Zeit fällt, attestieren beiden, dass sie der zunehmenden Komplexität religiöser und philosophischer Konzepte nicht mehr begegnen können und daher gegenüber den grundlegenden Erfordernissen menschlicher Existenz versagen, denen zu genügen nur dann gelingt, wenn die Befassung mit den theoretischen Teilen der Philosophie zugleich auch praktische Folgen nach sich zieht und umgekehrt. Die Abwendung von einer primär kontemplativ verstandenen Philosophie, in der Meinungen als Diskussionsgrundlagen nebeneinander bestehen können, macht so eine Neumodellierung wissenschaftlichen Denkens erforderlich, die so gestaltet ist, wie es bereits die Baconschen Forderungen sind.¹⁹⁸

¹⁹² Vgl. Nolte 1995: 32f.

¹⁹³ Vgl. Huygens Schreiben vom 5. Dezember 1635, AT I: 594, und den Brief an denselben vom 4. Dezember 1637, AT I: 649, sowie an Newcastle vom Oktober 1645, AT IV: 329; vgl. Nolte 1995: 31.

¹⁹⁴ Beispielsweise ein Hebekran, AT I: 435–447, und eine Maschine zum Schleifen von Linsen, AT VI: 216–224; vgl. Nolte 1995: 32.

¹⁹⁵ Auch wenn Nolte im übrigen die theoretischen Interessen für Descartes' Motivation höher einschätzt als die anderen physikalischer Anwendung, hat er – als außer- und vorphilosophischen Motivationsaspekt der cartesischen Wissenschaftskonzeption – darüber hinaus unter anderem die psychische Verfasstheit beleuchtet, in der sich Descartes als Zeitzeuge des dreißigjährigen Krieges ebenso wie der religiös motivierten *devotio moderna* befindet. All dies drückt sich nicht zuletzt in der Form der metaphysischen Hauptschrift aus, mit der Descartes nicht zufällig auf Titel und Gestalt der Meditation zugreift, mit der er sich in unmittelbare Verbindung zu der ignatianisch-jesuitischen Form reflexiven Denkens stellt; vgl. Nolte 1995: 17ff.

¹⁹⁶ Vgl. AT VI: 5.

¹⁹⁷ Vgl. AT V: 176.

¹⁹⁸ Die Technologieorientierung Descartes' hat ihren bekanntesten Ausdruck in seinem Bild des Baums der Wissenschaften erhalten, in dem deutlich wird, dass die theoretischen Überlegungen, wie sie in den *Meditationen* durchgeführt werden, die Basis für Anwendungswissenschaften bilden. Bemerkungen in der Korrespondenz mit Prinzessin Elisabeth und der schwedischen Königin zeigen aber, wie bereits erwähnt, ein Paradoxon; nämlich, wie Kemmerling bemerkt, dass pragmatische Einstellungen durchaus getrennt von systematisch-theoretischen Überlegungen bestehen können

2.3 Das systematische Erfordernis: die Überwindung skeptischer Einwände und die Zurückweisung alternativer Erkenntnisquellen

Auch wenn die cartesische Theorie stark pragmatisch orientiert ist, setzt sie doch nicht nur eine spezifische Metaphysik voraus, auf deren Basis ihre physikalischen Theorien plausibel sind, sondern ihre Forderung nach exklusiver Geltung impliziert auch weitere epistemologische Vorannahmen. Die pragmatischen Aspekte von Descartes' Denken, die nach seinem Dafürhalten das Erfordernis eindeutig entscheidbarer Annahmen eben zumindest *auch* nach sich ziehen, setzen als theoretischen Aspekt einen starken Begriff des zweifelsfreien Wissens voraus; das bedeutet sie fordern die Möglichkeit, skeptische Vorbehalte gegen die prinzipielle Möglichkeit eindeutig wahrheitswertfähiger Propositionen grundlegend zu entkräften und die Kriterien für die zweifelsfreie Geltung von Theorien zu definieren. Hier ist es nicht in erster Linie die für die Philosophie der Scholastik charakteristische kontemplative Orientierung des Denkens, gegen die sich Descartes wendet, sondern die etwa seit den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts zu verzeichnende Wiederbelebung skeptischen Gedankengutes.¹⁹⁹ Dabei ist es unerheblich, ob, wie Richard Popkin unterstellt, von der Geschichte *eines* mehr oder weniger homogenen Skeptizismus gesprochen werden kann, oder ob es angemessener ist, *von verschiedenen Skeptizismen und deren Geschichte zu sprechen*.²⁰⁰ Grundsätzlich gilt, dass frühneuzeitliche Skeptizismen keine ablehnenden und relativierenden *Reaktionen* auf den Erkenntnisoptimismus neuer Philosophien wie der cartesischen sind, sondern dass diese, zumindest unter anderem, als Versuch der Überwindung skeptischer Vorbehalte gegen die Annahme der Möglichkeit verlässlicher Erkenntnis überhaupt erst antritt. Mit den Worten Popkins: *in the late sixteenth and seventeenth centuries, the effect of his [= Sextus'] thoughts upon the problem of the*

und müssen, weil die Theorie an mehreren Stellen nicht in der Lage ist, pragmatisch anwendbare Sachverhalte zu belegen – solche, die uns in unseren alltäglichen erfahrungsweltlichen Handlungen geläufig sind, wie beispielsweise die Konstitution der Person als leib-seelische Einheit, die auch ohne theoretisches Verständnis des *Commercium*s in der Lage ist, willentlich körperliche Handlungen durchzuführen. Anders ausgedrückt: wir können auch Dinge, die wir nicht verstehen und ohne sie verstehen zu müssen. Das bedeutet, dass bei Descartes sowohl eine Funktion der Theorie für die Praxis als auch eine scharfe Trennlinie zwischen beiden vorliegt. Die Funktion der Theorie nur auf ihre konsolidierende Rolle für die aus ihr ableitbaren Technologien zu beschränken, wäre daher falsch. Und ebenso falsch wäre es, pragmatische und theoretische Aspekte der cartesischen Philosophie so eindeutig und untrennbar miteinander zu korrelieren, dass sie als koextensional angesehen werden müssten.

¹⁹⁹ Vgl. die ausführlichen Darstellungen in Popkin 1979, 1992 und 1993.

²⁰⁰ Spoerhase/Werle/Wild 2009: 1–13; vgl. Larmore 1998.

*criterion stimulated a quest for certainty that gave rise to the new rationalism of René Descartes and the ‚constructive scepticism‘ of Petrus Gassendi and Martin [!] Mersenne.*²⁰¹

Descartes' bevorzugter Korrespondenzpartner, Mersenne, vertritt hier eine mittlere Position zwischen Pyrrhonismus und epistemologischem Cartesianismus. In seiner *Vérité* von 1625, die ich oben bereits zitiert habe, wendet er sich heftig gegen den pyrrhonischen Skeptizismus und versucht, eine Verlässlichkeit unserer Erkenntnisse zu demonstrieren, die zumindest in pragmatischer Hinsicht hinreichend ist – ohne indes eine eigene systematische Lösung der skeptischen Position vorzuschlagen.²⁰² *Question XVIII* der *Questions inouées*²⁰³ nimmt dabei unter dem Titel *Peut-on sçavoir quelque chose certain dans la Physique, ou dans les Mathematiques*²⁰⁴ ansatzweise schon die von Hume vorgetragene Kritik an der Beweisbarkeit eines apriorisch verstandenen Kausalgesetzes vorweg,²⁰⁵ ohne freilich die grundsätzlichen Konsequenzen für die Verlässlichkeit apriorischer Sätze zu ziehen, wie Hume dies tun wird.

Mersenne hält große Teile der Natur für unerkennbar und unsere Einblicke in ihre Struktur für zweifelhaft und nicht verifizierbar.²⁰⁶ Da wir nicht in der Lage sind, die wirklichen Ursachen der offenkundigen und genau beobachtbaren physikalischen Sachverhalte und Vorgänge zu erkennen, ist es problematisch Vorgänge zu verstehen, die uns nicht unmittelbar gegeben sind.²⁰⁷ Zwar scheinen empirische Beobachtungen unzweifelhaft, die uns beispielsweise Lichtwirkungen oder das Herabfallen von Steinen zeigen; aber eine kausale Erklärung der beobachteten Phänomene zu geben ist im strengen Sinne nicht möglich; denn wir können nicht entscheiden, ob Gott uns nicht mittels Erscheinungen täuscht, denen keine vergleichbaren Sachverhalte entsprechen.²⁰⁸ Das Argument ähnelt demjenigen, das Descartes in den *Prinzipi-*

²⁰¹ Popkin 1979: 19. Popkin datiert den Beginn von Sextus' Einfluss auf die Renaissance auf das Jahr 1562, in dem der Drucker Henri Estienne eine lateinische Fassung der *Hypotyposes* herausbringt, die zuvor nur in wenigen Handschriften vorliegt. 1569 folgt eine Gesamtausgabe der Texte Sextus'; vgl. ebd.

²⁰² Mersenne, so Popkin, *did not contend ... that we can have knowledge of the true nature of things. ... Mersenne's contention was that, epistemologically, there was no solution to the sceptical crisis*; Popkin a. a. O: 142

²⁰³ Mersenne 1634: 69–74.

²⁰⁴ A. a. O.: 69.

²⁰⁵ Popkin geht in seiner recht ausführlichen Behandlung Mersennes nur an einer Stelle kurz auf die *Questions inouées* ein; vgl. Popkin 1979:139.

²⁰⁶ *Il est plus certain que nous ne sçavons pas la plus grande partie des choses de la nature, qu'il n'est certain que nous cognoissons vne seule veritable raison de tout ce qu'elle contient, & de ce qu'elle produit*; Mersenne 1634: 69.

²⁰⁷ *... car puisque nous ne sçavons pas la vraye raison des effects que nous voyons tres-clairement, & que nous assujetissons ... nos vsages, comment pouuons-nous cognoistre la raison de ceux qui sont plus eloignez de nous?* A. a. O.: 69f.

²⁰⁸ *Il n'ya rien plus clair & plus euident que la lumière luit, & que les pierres descendent vers le centre de la terre, & neantmoins on ne sçait pas encore si elles descendent par leur pesanteur, ou si elles sont*

en anführen wird, um seine Auseinandersetzung mit unentscheidbaren Fragen der Kosmologie zu rechtfertigen – wobei die Befassung mit unentscheidbaren Fragen gemäß den Vorgaben der *Meditationen* für ihn als Maßlosigkeit des Erkenntniswillens zu deuten ist. Für Mersenne gibt es nur eine einzige Möglichkeit, die Unbeweisbarkeit kausaler Vorgänge auszugleichen: die Theorie über die inneren Verknüpfungen der an einem beobachteten Vorgang beteiligten Entitäten kann nur indirekt bewiesen werden, das bedeutet über den Beweis der Unmöglichkeit alternativer Erklärungsmodelle.²⁰⁹

Mersenne fordert hier einen indirekten Beweis zu führen, weil ein direkter Beweis für die Richtigkeit unserer Beobachtungen beziehungsweise unserer Erklärung der beobachtbaren Phänomene auf metaphysischem Weg nicht möglich ist. Damit nimmt er nicht nur Aspekte der Humeschen Metaphysikkritik vorweg, sondern sein Argument der möglichen göttlichen Täuschung verweist auf einen Punkt, der für die cartesische Methodik von zentraler Bedeutung sein wird. Insbesondere ist es Mersenne, der in den von ihm zur zweiten Auflage der *Meditationen* beigesteuerten *Zweiten Einwände* darauf hinweist, dass bereits scholastische Autoren wie Gabriel Biel und Gregor von Rimini annehmen, Gott könne uns, im Rahmen seiner *potentia absoluta*, durchaus täuschen.²¹⁰ Theorien wie Malebranches Occasionalismus systematisieren die Vorstellung einer geradezu regulierten Täuschung durch Gott.

Descartes' systematisches Interesse an der Widerlegung der skeptischen Annahme, der Wahrheitswert von Propositionen innerhalb eines Wissenschaftsganzen lasse sich aus prinzipiellen Gründen nicht oder nicht eindeutig ermitteln, wird von Popkin zunächst im wesentlich als Reaktion auf die in der Renaissance wieder zugänglich gemachten Texte von Sextus Empiricus und skeptische Schriften von Cicero sowie Diogenes Laertius gedeutet. Inzwischen hat die Forschung gezeigt, dass skeptisches Gedankengut auf wesentlich breiterer Basis verhandelt wurde.²¹¹ Perler nennt hier als mutmaßliche Bezugsautoren Descartes' vor allem die

chass,es par l'air, & par tous les corps qui sont dessus, ou si elles sont attirées par la terre: On ne sçait pas aussi comment la lumière esclaire, ny comme (!) elle eschauffe (!). Et nous n'auons point de demonstration, par laquelle nous puissions conuaincre l'opinion de ceux qui soustiendroient que la terre, l'eau, les Astres, & tous les corps que nous voyons, ne sont que des apparences & des especes intentionnelles, suppos, que Dieu puisse vser de ces especes, ou accidens, pour nous faire paroistre tout ce que nous voyons; a. a. O.: 70f.

²⁰⁹ *Car on ne peut dire que l'on sçache aucune chose comme il faut, selon les loix & les notions qu'Aristote, & les autres Philosophes donnent de la science, si l'on ne demonstre qu'il est impossible que la raison que l'on apporte, ou que la chose que l'on propose, ne soit vraye; a. a. O.: 71.*

²¹⁰ *Quarto, Deum negas posse mentiri aut decipere, cum tamen non desint Scholastici qui illud affirmant, ut Gabriel, Ariminiensis & alii qui putant Deum absoluta potestate mentiri, hoc est contra suam mentem, & contra id quod decrevit, aliquid hominibus significare; AT VII: 125; vgl. Perler 2010: 171f.*

²¹¹ Vgl. hierzu insbesondere den Überblick bei Maclean 2009: 17–42.

beiden eben bereits erwähnten Gregor von Rimini und Gabriel Biel, sowie Eustachius a Sancto Paulo.²¹²

Philosophischer Skeptizismus ist nun freilich nicht notwendig identisch mit der Annahme, dass keine wahre Erkenntnis möglich ist, sondern er kann auch bedeuten, dass es unmöglich ist, Kriterien für die Wahrheit einer Annahme beziehungsweise deren epistemische Valenz zu benennen. In antiken Quellen treten beide Formen skeptischen Gedankengutes auf, das heißt einerseits im Sinne eines grundlegenden *nihil scitur*, was am deutlichsten bei Vertretern der akademischen, jüngeren Skepsis zu finden ist, und zweitens im Sinne der Theorie einer prinzipiellen Urteilsschwäche, die über keine verlässlichen Instrumente verfügt um den epistemischen Status von Propositionen zu bewerten.²¹³ Auch Hume wird sich auf diese zweite Form der Skepsis berufen, sofern ihre Anwendung auf basale Sätze der Metaphysik nicht deren Gültigkeit überhaupt bestreitet, wohl aber ihre Beweisbarkeit in Abrede stellt.

Grundsätzlich erfordert aber die Widerlegung beider Formen der Skepsis zumindest zweierlei:

- (i) den Aufweis mindestens eines kognitiven Aktes, dessen Gehalt unbestreitbar gewiss ist, und um dessen unbezweifelbare Wahrheit wir wissen können und
- (ii) den Beweis der Voraussetzungslosigkeit dieses kognitiven Aktes, um Irrtums- und Täuschungsgefahren auszuschließen.²¹⁴

Eine frühe cartesische Widerlegung sowohl des pyrrhonischen Argumentes, der epistemische Status unserer Einsichten sei nicht zu ermitteln, als auch des allgemeinen *nihil scitur*, findet sich bereits in den frühen *Regulae*. *Regel XII* führt aus, Sokrates verfüge, sobald er um seinen eigenen Akt des Zweifelns weiß, sowohl um das Wissen darum, dass Urteile wahr und falsch sein können, als auch um die – auf diesem Wissen aufbauende und es voraussetzende – Gewissheit über den eigenen kognitiven Akt und dessen Wahrheit.²¹⁵ Diese frühe Vorform des *cogito*-Gedankens ähnelt, wie verschiedentlich angemerkt wurde, augustinischen

²¹² Vgl. Perler 2009: 50 und 50 [15]. Diogenes' Texte liegen in lateinischer Übersetzung seit 1430 wieder vor, und aus der lateinischen Fassung seiner Leben bedeutender Philosophen stammt bekanntlich der Terminus *scepticus*, wie er für die französische und englische Adaptation skeptischen Gedankengutes von Bedeutung ist; vgl. Popkin 1979: 18.

²¹³ Vgl. Kann 2001: 42f.; vgl. Vorländer 2012: I, § 1, IV, XII;

²¹⁴ Dass damit nicht notwendig der epistemische Status aller Denkaktes, die sich auf methodisch geregelte Weise aus einem ersten evidenten Erkenntnisakt ableiten lassen, gesichert ist, was zugleich die Grenzen des Systembegriffs aufweist und ausloten lässt, zeigt Simon Foucher.

²¹⁵ Vgl. AT X: 421; vgl. Broughton 2002, deren Deutung des *cogito* aus dem Zweifelsargument dieser frühen Position verbunden zu sein scheint, ohne die prinzipielle Veränderung zu berücksichtigen, die zwischen den frühen *Regulae* und den späteren Schriften in epistemologischer Hinsicht stattfindet.

Vorgaben,²¹⁶ wie denn überhaupt der anti-skeptische Impetus Descartes' in engem Zusammenhang mit Augustinus gesehen werden kann und, bei allen offenkundigen Differenzen, eine der signifikanten Parallelen zwischen dem frühneuzeitlichen und dem spätantiken Autor bildet.²¹⁷ Doch während Augustinus in seiner Wendung gegen die akademische Skepsis insbesondere die Erkenntnisfähigkeit des theologischen Denkens, das heißt sowohl des ‚Erkennens‘ als auch der ‚Schau‘ Gottes, in den Vordergrund stellt und die natürliche Rationalität als fallibles Gebilde deutet, deren Leitung durch Gott als hypostasierte Wahrheit und notwendiger Garant für ihre Erkenntnisfähigkeit vorausgesetzt werden muss, dient Descartes' Widerlegung der Skepsis nicht nur der Etablierung eindeutigen, unbestreitbaren und überprüfbaren Wissens auf der Basis der natürlichen Rationalität allein, sondern als Stärkung dieser natürlichen Rationalität, im besonderen auch zum Zweck der Ausschaltung alternativer Erkenntnisquellen im Bereich der wissenschaftlichen Ratio – und damit eben auch als Schwächung der Theologie; denn die oben so genannte Destruktion des Wissenschaftsanspruchs von Theologie als eines zweiten, außerphilosophischen Diskurses, die sich als notwendiges Element der Konsolidierung von Wissen im Descartesschen Sinne zeigt, ist formal eine Folge des an sich trivialen Sachverhalts, dass jede definitonische Bestimmung einen ausschließenden Charakter besitzt. Dieser bedeutet im Falle der Konsolidierung gesicherten Wissens die Ausklammerung all dessen, was eben nicht als gesichertes Wissen gelten kann – also jedes Erkenntnisvorgangs, der nicht nach dem cartesischen Modell verfährt.

2.4 Negative Implikationen des Wissenschaftsbegriffs

Dass Descartes sich mit dem Geltungsanspruch, den die aristotelische Wissenschaftsauffassung für vertretbar und hinreichend hält, nicht zufrieden gibt, ist bekannt – weil er sich nicht mit ihm zufrieden geben *kann*. Die oben als pragmatisch und systematisch bezeichneten Aspekte seines Programms spiegeln einige der wesentlichen Hintergründe dieser Auffassung wider. Ungeachtet der Frage, ob es in der Sache gerechtfertigt ist oder nicht, das heißt ob es bei genauerer Betrachtung einer argumentativen Analyse standhält oder sich als bloße Wirkung der Descartesschen Vorbehalte gegenüber akademischen Diskussionen erweist, verbindet Descartes seine Wissenschaftsauffassung mit spezifischen Forderungen, die wenigstens

²¹⁶ Vgl. beispielsweise bereits Gouhier 1978: 173.

²¹⁷ Wie ebenfalls immer wieder – nicht zuletzt von Descartes selbst – ausgeführt wurde, und wie im weiteren Verlauf der Untersuchung eingehender zu betrachten sein wird, sind die systematischen Interessen, die Descartes' Bemühungen um eine Widerlegung der zeitgenössischen Skepsis auf den Plan rufen, von den augustininischen Vorgaben aber ebenso deutlich unterschieden wie die Einschätzung beider von epistemischem Status und epistemologischer Rolle von Philosophie und Theologie.

zunächst ausschließlich basale Propositionen zulassen, deren Geltungsgrad dem mathematischer Axiome vergleichbar ist. Sofern theoretische und außertheoretische Absichten dabei einander in ihrer Forderung nach Unumstößlichkeit entsprechen, fordern sie zugleich jene fundamentale Grundlegung, die nur im Bereich des Theoretischen zu leisten ist, und durch die insbesondere jene neue rationale Physik umfassend bestätigt wird, die Descartes bereits im frühen *Traité de la lumière* umreißt. Beide Bereiche, derjenige der theoretischen wie derjenige der technologisch-praktischen Interessen, orientieren sich dabei am Ideal dieser Universalwissenschaft, das für Funktion und Aufbau der Prinzipienwissenschaft, die bei Descartes *Erste Philosophie* heißt, verantwortlich ist. Mit ihm und dem mit ihm verbundenen Geltungsanspruch, so war zu konstatieren, tritt er in direkten Widerspruch zur aristotelisch motivierten Definition von Wissenschaft und zur Bestimmung ihres Geltungsgrades, die beispielsweise auch für die thomastischen Einschätzung der Relation von geoffenbartem und natürlichem Wissen entscheidend ist, und die für Descartes' Zeitgenossen nicht nur noch immer hoch wirkungsvoll bleibt, sondern als Bezugspunkt des klassischen Wissenschaftsverständnisses überhaupt gelten kann.²¹⁸

Descartes' Ideal eines durchgängigen systematischen Erkenntnisganzen auf der Basis natürlicher Erkenntnis steht so zumindest in seinem universalen Anspruch sowie seiner prinzipiellen Begründung der aristotelischen Differenzierung von apodiktisch gesichertem und dialektisch-handlungsorientiertem Wissen gegenüber, das die, bereits bei Platon angelegte, Differenzierung alltäglich-pragmatischen Meinens und gesicherten Wissens bezeichnet, ohne das Feld rational-begründeter Wissenschaft universal unter den Anspruch vollkommener Zweifellosgigkeit seiner Prinzipien zu stellen. Andererseits setzt zweifelsfreie Gewissheit einen weiteren Aspekt voraus, der aber für den säkularen und säkularisierenden Charakter der cartesianischen Philosophie von besonderer Bedeutung ist: der universalen Geltung und Alternativlosigkeit des methodischen Verfahrens, durch welches unbestreitbare Propositionen hergeleitet werden, korrespondiert diejenige einer und nur einer einzig zulässigen Erkenntnisquelle; denn die auf einer ersten basalen und zweifelsfrei gewissen Einsicht fußenden Systemteile können nur dann für die von Descartes beabsichtigte vollständige Zweifelsfreiheit garantieren, wenn sein System epistemisch geschlossen ist, das bedeutet, wenn neben der strengen methodischen Regelungen unterworfenen Erkenntnisquelle keine andere als zulässig zu denken ist.²¹⁹

²¹⁸ Vgl. Muusolf 1997: 264ff.; vgl. Mercer 1993; vgl. Ariew /Gabbey 1998.

²¹⁹ Dass die Universalität des Erkenntnisystems auch für Descartes nicht bedeutet, dass alle Bereiche menschlicher Erkenntnissuche tatsächlich und im selben Sinne vollständig unter dieses System subsumierbar sind, zeigt sich darin, dass im Bereich des Praktischen auch nicht beweis- und erklärbar Sachverhalte wie beispielsweise das *Commercium* von Leib und Geist unhinterfragt vorausgesetzt und als Handlungsprinzipien herangezogen werden können; vgl. Kemmerling 1996.

Diese spezifische Lesart einer universalistischen Wissenschaftskonzeption, die eine Ausdehnung der cartesischen Interessen insbesondere auch auf theologische Themenfelder annimmt, wird besonders deutlich von Richard A. Watson vertreten: Watson, dessen Analyse vor allem der Aufdeckung von logischen Inkonsistenzen dient, die er für das Scheitern und Verschwinden des cartesischen Systems verantwortlich macht,²²⁰ vermutet, dass Descartes davon ausgehe, dass die Jesuiten auf der Basis seiner Metaphysik eine Theologie errichten würden, wie Thomas von Aquin dies auf der Basis von Aristoteles tut,²²¹ womit Descartes seine eigene Bedeutung nicht mit der von Thomas, als einem theologischen Interpreten des Aristotelismus, sondern der des Aristoteles gleichzusetzen scheine und sich selbst eine mit Aristoteles vergleichbare Bedeutung innerhalb der Ideengeschichte zuschreibe.²²² Ich werde dafür argumentieren, dass Descartes' universale Subsumption der Wissenschaften unter allgemeine Prinzipien vermutlich nicht in diesem Sinne gemeint ist, sondern dass sie vielmehr ausschließenden Charakter besitzt, indem Universalität eben dadurch hergestellt wird, dass all jene Bereiche, die nicht unter das epistemische System einer evidenten Erstbegründung fallen beziehungsweise aus ihm hergeleitet werden können, als außerrational und damit erkenntnistheoretisch irrelevant zu deuten sind.

2.5 Systematische Einheit als Ausschluss alternativer Erkenntnisquellen

Obwohl Philosophie stets auch mit der kritischen Korrektur von Auffassungen der jeweiligen *philosophia recepta* zu tun hat, versucht Descartes bekanntlich spätestens seit Mitte der dreißiger Jahre des 17. Jahrhunderts nicht mehr, korrigierend Stellung zu vorfindlichen Philosophien zu nehmen. Stattdessen strebt er einen vollständigen Neubeginn an, der darum bemüht ist, die Pluralität einander widersprechender Positionen innerhalb der Philosophie, die insbesondere die spätscholastischen Schulphilosophien kennzeichnet, endgültig zu überwinden. Er greift so nicht auf eine philosophische Tradition explizit zurück um diese weiterzuentwickeln, sondern geht von einer ersten, reflexiven und unbezweifelbar gewissen Erkenntnis aus, um auf ihr aufbauend ein System von Sätzen zu formulieren, die zueinander im Verhältnis gegenseitiger Ableitbarkeit stehen. Dieser spezifische Ansatz zu dem Verfahren, das Descartes als Gegenmodell zur *philosophia recepta* entwirft, soweit es die Konsolidierung von Annahmen betrifft, die für den gesamten Wissenschaftsbereich basale Funktionen erfüllen sollen, und auf denen in der Folge partikuläre Positionen fußen können, die durch ihre Rückkoppelung an unbestreitbare

²²⁰ Vgl. Watson 1966.

²²¹ Vgl. a. a. O.: 155.

²²² Vgl. ebd.

basale Einsichten als hinreichend bewiesen gelten um konkurrierende Hypothesen endgültig auszuschließen, impliziert dabei die Klassifikation der Anlehnung an tradierte Auffassungen beziehungsweise Interpretationen und Lehrmeinungen im Sinne nicht endgültig und demonstrativ belegter *opiniones* als epistemische Minderstufe, die dem unbezweifelbaren Wissen aus überprüfbar demonstrativen Gründen gegenübersteht. Anders ausgedrückt: Descartes wendet sich gegen den Gedanken eines Pluralismus optionaler wissenschaftlicher Modelle, die auf plausiblen aber nicht demonstrativ erwiesenen Annahmen und Meinungen fußen, und er tut dies zugunsten der Etablierung seines Systems des wirklichen und zumindest in einiger Hinsicht endgültigen Erkennens, dessen Vorbild er im Bereich mathematischer Erkenntnis findet.²²³ Es ist zumindest – neben der Reduktion der Physik auf quantifizierbare Größen – ein Aspekt der *mathesis universalis*, nach mathematischem Vorbild eine Verfahrensweise zu modellieren, der es gelingt, die von Descartes aufgezeigten Kritikpunkte der klassischen Philosophien zu überwinden. Damit greift er einerseits auf jene paradigmatische Einschätzung der Mathematik als Garant gesicherten Erkennens zu, die bereits bei Aristoteles systematisch erörtert wird, erweitert aber deren Geltungs- und Zuständigkeitsbereich, sofern er ihn zum epistemologischen Fundament seines gesamten metaphysischen Systems erhebt.

Mit der Forderung nach Infallibilität der Erkenntnisbasis seiner Philosophie geht Descartes dabei zunächst über den *epistemologischen Optimismus*²²⁴ hinaus, wie wir ihn beispielsweise bei Thomas vorfinden, der *Infallibilität ... nur der Abstraktion, dem Erfassen des Wesens* zuschreibt.²²⁵ Ebenso geht er über die Einschätzung dessen hinaus, was Zeitgenossen, unabhängig davon, ob sie der aristotelischen Tradition oder dem Ramismus nahestehen, der natürlichen Ratio zutrauen. Zugleich, so merkt Hans-Ulrich Musolff an, bricht sein Verfahren der Wissenschafts- und Systemkonsolidierung mit dem *Prozeß dialogischer Interaktion, durch den die Gesamtheit des klassischen Erbes wissenschaftliches Wissen herbeiführt*,²²⁶ was selbstverständlich sowohl für aristotelische wie für ramistische Positionen gilt. Dabei ist es unerheblich, ob wir die in den *Meditationen* verwendete Form als monologischen Lehrvortrag oder im Sinne eines inneren Dialogs auffassen, wenngleich letzteres mit dem introspektiven Ansatz des *cogito* gut zusammenstimmt.

Die Universalität des Erkenntnisganzen, das Descartes anstrebt, basiert einerseits auf der Bestimmung zweifelsfreien Wissens, wie sie bereits in den frühen *Regulae* vorgenommen wird, und andererseits darauf, die Forderung nach Zweifelsfreiheit auf den Gesamtbereich des wissenschaftlichen Denkens auszudehnen. Edmund Husserl wird in seinen oben zitierten

²²³ Vgl. Verneaux 1936: 15 sowie Strawson 1992: 15.

²²⁴ Perler 2006: 132.

²²⁵ Rode 2008: 197.

²²⁶ Musolff 1997: 279.

Cartesianischen Meditationen, mit denen er die cartesische Methodik aufgreift und für eigene Zwecke modifiziert, diese Ausdehnung als das natürliche und naheliegende Ideal der echten Wissenschaft deuten, das zu verfolgen zum Gedanken einer auf Evidenz basierenden Wissenschaftsauffassung konstitutiv gehört und sich in letzter Instanz von dem uns natürlichen Wissenstrieb herleitet,²²⁷ von dem bereits Aristoteles im Eingangssatz des Ersten der zur *Metaphysik* zusammengefassten Bücher berichtet.

Der Nachweis der Möglichkeit, auf der Basis natürlicher Rationalität zu eindeutig unbezweifelbaren Propositionen zu gelangen, erfüllt so mehrere Funktionen. Zugleich und darüber hinaus impliziert er vor dem Hintergrund von Descartes' Wissenschaftsdefinition aber immer auch einen Ausschließlichkeitsanspruch, der jener Erkenntnisquelle, aus der sich natürliches Wissen speist, einen exklusiven Status zuweist und, so die aufgestellte These, er verweist damit auf die Unmöglichkeit, neben der natürlichen Rationalität andere Erkenntnisquellen zuzulassen.

Die klassische, auf aristotelischen Bestimmungen fußende Lehre von der Realdefinition,²²⁸ die im Sinne der Topik als *wesensangebende Rede*²²⁹ sprachlicher Ausdruck einer Merkmalszusammensetzung des *definitum* ist, was für scholastische und Autoren bestimmend und bis zu Leibniz und seiner Schule wirkungsvoll bleibt,²³⁰ geht davon aus, dass das *definiens* einer Sache einen (Gattungs-)Oberbegriff (*genus proximum*) sowie die Angabe einer *artbildenden Differenz* (*diaphora eidopoios, differentia specifica*) zu umfassen hat:²³¹ *Definitio est ex genere et differentia.*²³² Die *differentia specifica* fungiert dabei als sowohl bestimmende wie auch als ausschließende Merkmalseinschränkung des *definiens* und gibt eine spezifische Merkmalsgruppe an, die zum Ausschluss aller übrigen Merkmale dient, die unter dem Oberbegriff je gedacht werden können. Damit wird die Unverschiedenheit des *definitum* mit sich selbst ebenso wie seine Verschiedenheit zu allem anderen derselben Gattung zum Ausdruck gebracht. Zu den Funktionen der Definition gehört so, neben der Angabe essentieller Merkmale, die Differenzierung

²²⁷ Husserl 1987: §§ 4f.

²²⁸ Für alternative Bestimmungen des Definitionsbegriffs in der Antike vgl. Eisler 1899, Art. *Definition* sowie HWPB, Art. *Definition*.

²²⁹ Aristoteles, *Topik*, 101 b f.; zur bereits Sokratischen Bestimmung der Definition als Rede von dem, was ein Ding ist, vgl. *Metaphysik* XIII 4, 1078 b23; vgl. auch Xenophon, *Momir*. IV, 6, 1; I, 1, 16 sowie Platon, *Phaedros* 265; vgl. auch die Bestimmung des *logos* als Wesensdefinition, Diog. L. VI, 3 und Platons Definition als Angabe des Wesens einer Sache, *Theaetetos* 200e, *Phaedros* 237c und *Menon* 86d sowie Aristoteles, *Topik* VII, 5 und *Anal. Post.* II 3, 90 b 24.

²³⁰ Vgl. Art. *Definition*; in: EPW I: 439ff.

²³¹ Vgl. *Topik* I 8, 103 a15; vgl. VI 6, 143 b.

²³² Thomas von Aquin, *S. th.* I, 3, 5 c.; vgl. *In Peri Hermeneias* I, XII 161 [8]; vgl. Petrus Hispanus, *Tractatus (Summulae logicales)* II 13: *Diffinitio ... debet esse ex genere et differentiis; sola autem species habet genus et differentias; ergo sola species diffinitur.*

von dem jeweiligen *definiendum* zuschreibbaren und nicht zuschreibbaren Merkmalen,²³³ was die Definition zu einem Komplex aus affirmativen und negativen Bestimmungen macht. Das *Vorstellen durch Merkmale*, als welches Kant das Denken definieren wird,²³⁴ ist daher – zumindest in der Tradition des Definitionsbegriffs bis zu Leibniz und seiner Schule – sowohl *constitutiv* als auch *divisiv*²³⁵ und benennt immer auch den negativen Aspekt des definitori-schen Ausschlusses derjenigen Merkmale, die als dem zu definierenden Gegenstand oder Begriff disjunkt zu denken sind, sofern die Angabe spezifischer Merkmale des *definiens* eben alle alternativen Merkmale ausschließt und so die negative Bestimmung derjenigen Eigenschaften impliziert, die dem Definiendum nicht zukommen.

Die *Philosophiae scholasticae Summa* der Jesuiten L. Salcedo und I. Iturriz, die eine lehrbuchartige Zusammenstellung scholastischer Methodiken bietet, formuliert diesen Sachverhalt zusammenfassend so: *Definitio ... significat operationem, per quam certos limites alicui rei imponimus, ita ut ipsam ab omni alia re separemus. Quae significatio etiam cum de conceptibus agitur retineri potest. Definitio enim talis debet esse conceptus rei, ut per illum res ab omni alia re secernatur.*²³⁶ Während beispielsweise die sogenannte *Logik von Port-Royal* nur verlangt, dass eine Definition *universalis, propria, clara* zu sein hat,²³⁷ greift Goclenius in seinem *Lexikon* den negativen Aspekt der durch die *differentia* bezeichneten begrifflichen Eingrenzung des definitori-schen Gehaltes des *definiens* ausdrücklich auf, indem er die Definition als *naturam rei terminare et finire per essentialia eius* bestimmt.²³⁸

Für Descartes' Systementwurf selbst spielt, auch wenn er klassische Definitionsformen nicht diskutiert, der Gedanke der ausschließenden *distinctio* in mehrfacher Hinsicht eine zentrale Rolle. So bildet der Dualismus der beiden vollständig disjunkt zu denkenden Substanzarten Körper und Geister ein paradigmatisches Beispiel für eine solche *distinctio* auf der Merkmals-ebene; denn die cartesische Einsicht in die *natura sive essentia* einer *res* impliziert die *distinctio* mittels unterscheidender Merkmale, sofern sie eben als *cognitio* auftritt, die nicht nur *clara* sondern auch *distincta* zu sein hat. Deshalb ist alles, was nicht denknotwendig als dem Definiens zugehörig betrachtet wird, von ihm zu unterscheiden. Diese Argumentation ist im Rahmen der Begründung des strengen Dualismus innerhalb der cartesischen Physik ebenso wie der Anthropologie klassisch geworden. Die zweite Ausgabe der *Meditationen* trägt den Titel der *Meditationes ... in quibus ... Anima humanae a corpore Distinctio [demonstratur]* und

²³³ Vgl. *Topik*, 102 a.

²³⁴ *Logik*, Akademie-Ausgabe IX: 58.

²³⁵ Petrus Hispanus, ebd.

²³⁶ Leovigildo Salcedo/Iesu Iturriz, *Philosophiae scholasticae Summa*, Madrid 1957²: 104.

²³⁷ II, 12.

²³⁸ *Lexicon philosophicum*, 500; vgl. Eisler, a. a. O.

weist so die Merkmalsunterscheidung der Substanzarten als zentralen Untersuchungsgegenstand aus. Dabei ist jedoch festzuhalten, dass die definitorische Disjunktion nicht als propositionale Negation auftritt (im Sinne von: ‚es gehört zum Begriff des Geistes, nicht körperlich zu sein‘): die Zuschreibung der Merkmalsgruppen durch eine der klassischen aristotelischen *differentia* entsprechende Funktion (im Falle der Substanzmetaphysik die Angabe attributiver Merkmale wie Denken oder Ausdehnung) impliziert in der zweigliedrigen Disjunktion ‚Denken – Ausdehnung‘ daher eine *notwendige* Negation von Merkmalszuschreibungen vielmehr mittels der Distinktion wesensangebender Begriffe, deren Bestimmungen wechselseitig negierend wirken. Descartes geht zunächst davon aus, dass die Attribute Denken und Ausdehnung essentielle Merkmale je einer Gruppe von erschaffenen Substanzen sind. (Dabei ist es unerheblich, dass die Gruppe, die durch das Attribut Denken gekennzeichnet ist, vermutlich nur eine einzige Substanz umfasst, die Gruppe also aus nur einem Token besteht.) Dass *cogitatio* und *extensio* im Rahmen des substanzmetaphysischen Dualismus aber nicht nur als aufgrund ihrer essentiellen Bestimmungen konträr, sondern als vollständig disjunkt und ihre attributiven Merkmale daher als einander kontradiktorisch ausschließend angesehen werden, setzt eine spezielle argumentative Konstruktion voraus: die definitorische Merkmalszuschreibung ‚denkend‘ impliziert zunächst nicht zwingend das Merkmal ‚nicht-ausgedehnt‘. Das bedeutet: es gehört zwar nicht zum Wesen von Geistern, ausgedehnt zu sein, aber es ist zunächst nicht unmöglich, dass ihnen akzidentell die Eigenschaft ausgedehnt zukommt. Das Merkmal ‚nicht-ausgedehnt‘ als notwendige Zuschreibung für denkende Substanzen (und damit zugleich als Ausdruck der Disjunktheit beider Substanzarten) ergibt sich nicht daraus, dass der Begriff des Geistes das Prädikat ‚nicht-ausgedehnt‘ enthielte, sondern aus ihrer Unterscheidung vom Begriff des Körpers. ‚Nicht-denkend‘ ist damit kein propositionaler Gehalt der definitorischen Bestimmung der denkenden Substanz, sondern Resultat der Distinktion des Geistbegriffs vom Körperbegriff mit ihren begriffslogischen Konsequenzen.

Dass definitorische Einschränkungen zumindest nicht unmittelbar als negative Prädikationen zu deuten sind, sondern als zumindest vorläufige Reduktion unserer Prädikatzuschreibungen auf diejenigen Merkmale, die mit Evidenz erkannt werden können, impliziert unter anderem die erste der im *Diskurs* aufgestellten Verfahrensregeln methodisch korrekten Vorgehens; nämlich dass nur das evident Erkannte als wahr angenommen werden darf. Weitergehende, negierende Propositionen sind hieraus nicht zwingend abzuleiten. Erst in der Verbindung mit der vierten Regel, der Forderung nach Vollständigkeit der überprüften Annahmen und Sachverhalte, hat Wissenschaft – zumindest idealiter – die umfängliche Entscheidbarkeit von Wahrheit und Falschheit aller formulierbaren Propositionen nach sich zu ziehen.

Wie die cartesische Rede von der *cognitio clara et distincta* nicht nur die klare Einsicht in die begrifflichen Gehalte eines untersuchten Gegenstandes fordert, sondern dessen Abgrenzung

und damit den ausschließenden Aspekt der *differentia specifica* betont, so machen auch die *Meditationen* bereits ganz zu Anfang, in der *Synopsis*, klar, dass nur dasjenige gelehrt werden darf, was streng bewiesen werden kann. Das impliziert keine Negation von Merkmalen, sondern die bloße Enthaltung von Urteilen, die nicht auf Evidenz fußen.

Auf den einfachsten Nenner gebracht: die eindeutige, umfassende und auf Vollständigkeit angelegte cartesische Konzeption eines universalen und systematischen Begriffs wissenschaftlicher Rationalität, die sich auf ein methodisch wohldefiniertes Vorgehen stützt und diesem die alleinige epistemische Autorität zubilligt erstes Prinzip verlässlicher Rationalität zu sein, impliziert als eines ihrer zentralen Merkmale das Schweigen von alternativen Erkenntnisquellen und -zugängen. Als ‚alternative Erkenntnisquellen‘ sind in unserem Zusammenhang, wie mehrfach erörtert, all jene zu bezeichnen, die nicht den strengen methodischen Kriterien entsprechen, die im Rahmen der Entfaltung der *natürlich* verfahrenen Metaphysik an die Verlässlichkeit der dort zu Tage geförderten Ergebnisse angelegt und von Descartes im Zuge seines Entwurfs einer universellen Wissenschaft definiert werden. Dazu gehören eben auch und insbesondere Offenbarungsquellen und theologische Topoi. Sie zuzulassen würde bedeuten, sie und ihre Ergebnisse zumindest potentiell in Konkurrenz zum methodisch geregelten Weg der Philosophie treten zu lassen. Nur aber wenn der eigene, methodisch streng beschriebene Erkenntnisweg der einzig mögliche ist, kann daher die Geltung der auf diesem Wege zu Tage geförderten Ergebnisse im eigentlichen Sinne unzweifelhaft sein. Da man aber, gemäß dieser Bestimmungen, vom Theologischen nicht sprechen kann, muss man darüber schweigen, wie im folgenden zu zeigen ist.

3 Das Instrument der systematischen Ausklammerung des Theologischen aus dem Feld wissenschaftlicher Rationalität

3.1 Der methodische Zweifel als Instrument der Ausklammerung supranaturalen Erkenntnisquellen

Bereits der klassische, das bedeutet aristotelische Definitionsbegriff, wie er in seiner scholastischen Formel des *genus proximum et differentia specifica* tradiert wird, umfasst, so hatte ich angemerkt, die unterscheidende Nennung spezifischer Eigenschaften, die als Disjunktion des Definiens von Dingen des gleichen Genus' fungiert. Sie verfügt aber auch über eine grundlegende epistemologische Seite; denn bezogen auf die Bestimmung des Gewussten bedeutet der definitonische Ausschluss einerseits, dass wir all das, was den Kriterien wirklichen Wissens nicht genügt, aus dem Feld wissenschaftlichen Wissens und rational begründbaren Sprechens auszuklammern haben. Der Rückgang auf eine erste Evidenz als basal-axiomatischen Ausgangspunkt des Wissensganzen hat deshalb exklusiven Charakter, weil er als notwendige Kondition des Denkens aufgefasst wird. Andererseits bedeutet der definitonische Ausschluss daher, dass ein Wissenschaftsganze, dessen Kriterien wohldefiniert sind, all jene Bereiche auszuklammern hat, die nicht von dem basalen Evidenzerleben, das im *cogito* paradigmatisch vorgeführt wird, gestützt werden. Konkret heißt das, dass all das aus dem Feld wissenschaftlicher Rationalität auszuklammern ist, das sich auf andere Erkenntnisquellen stützt, als das *cogito*.

Das Verfahren, mittels dessen Descartes einerseits die Konsolidierung eines systematisch gegliederten Wissenschaftsganzen einleitet, und das andererseits supranaturale Erkenntnisquellen und theologische Topoi und Meinungen nicht nur unberücksichtigt lässt, sondern dezidiert und mit Notwendigkeit ausschließt, und dem im Zusammenhang mit der Ausklammerung offenbarungsgestützter Inhalte aus dem Feld rationaler Wissenschaft daher eine zentrale Rolle zukommt, ist der methodisch geregelte, umfassende Zweifel,²³⁹ der zu den spezifischen und wirkmächtigen Signaturen der cartesischen Philosophie gehört, und mit dem er sich zunächst und hypothetisch auf die skeptische Position einlässt, um sie als unhaltbar widerlegen zu können und das eigene System hermetisch gegen skeptische Angriffe zu machen. Ebenso wie dies in scholastischen Diskussionen der Fall ist, dient das Argument aber nicht ausschließlich und vermutlich nicht einmal in erster Linie der Überwindung skeptischer Einwände, wie

²³⁹ AT IX-I: 203.

sie in den Literaturen seiner Zeitgenossen diskutiert werden, sondern der Klärung jener epistemologischen Grundfrage des unifizierten und damit universalisierten Status von Philosophie. Zugleich fungiert das Zweifelsargument in seiner fundamentalen Form zum Nachweis, dass endgültige und zweifelsfreie Erkenntnis, wie sie der cartesische Systemanspruch fordert, so lange nicht möglich ist, solange supranaturale Erkenntnisquellen nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden.

3.2 Die Stufen der Zweifelsargumentation

Wie das gesamte Konzept seines wissenschaftlichen Systems, unterliegt auch die Zweifelsmethodik einer allmählichen Genese, die Descartes selbst im *Methodendiskurs* umreist.²⁴⁰ Weder die *Recherche de la vérité* noch die *Regulae* kennen das ausführliche methodische Zweifelsargument in seiner endgültigen Form. Die Zweifelsmethodik wird in den *Regulae* noch gar nicht erwähnt und erst im *Methodendiskurs* als Instrument der Suche nach Erkenntnis und der Grundlegung einer Philosophie eingeführt, welche die *philosophiae receptae* an Gewissheit übertrifft.²⁴¹ Erst die *Meditationen* führen die Methode dann vollständig und in ihrer universalen Form durch,²⁴²

²⁴⁰ Dort unterscheidet er drei Phasen seines bisherigen Lebens, das er ab dem Winter 1619/20, den er in Ulm verbracht hat und in den die berühmten drei Träume fallen, der Forschung widmet. Die folgenden neun Jahre sind an der Ausarbeitung seiner methodischen Überlegungen und am Entwurf einer mathematisch fundierten Physik orientiert; vgl. Gäbe 1973: XXIII. Eine wichtige Zäsur in Descartes' Biographie signalisiert die Emigration in die Reformierten Niederlande, die er selbst mit dem Bedürfnis nach ungestörter Forschung begründet (vgl. Gäbe 1973: XXIVf.), die aber vermutlich auch mit Bedenken hinsichtlich der Gefahren durch kirchliche Verfolgung zu tun haben, die Descartes seit dem Verfahren gegen Galilei hegt. Erst in den Niederlanden wird, so die Schilderung im *Discours*, die Grundlage für die metaphysische Konsolidierung des Systems gelegt, wie es uns in den *Meditationen* in reifer Form entgegentritt; zur neueren Forschung zur Genese der cartesischen Philosophie und der *Meditationen* vgl. Oksenberg Rorty 1986.

²⁴¹ Vgl. AT VI: 30.

²⁴² Zu ausführlichen Untersuchungen zur Funktion und Gestalt des Zweifels bei Descartes vgl. Broughton 2002, der ich, auch wenn sie zu einer Deutung gelangt, der ich mich nicht durchgängig anschließe, sowohl systematische Anregungen wie auch Hinweise auf eine Vielzahl relevanter Äußerungen Descartes' verdanke; vgl. auch Williams 1978, Williams 1983, Williams 1986, Williams 1996; vgl. Gaukroger 1989, Gaukroger 1993. Zur Einführung des Zweifelsargumentes erst im *Methodendiskurs* vgl. Broughton 2002: 4f.; vgl. Garber 1992, Chap. 2; Broughtons Untersuchung des Zweifelsarguments erwähnt zwar die Einführung erst im *Discours*, thematisiert aber, soweit ich sehe, nicht die grundsätzliche Modifikation des cartesischen Forschungsziels nach den *Regulae*, wie Lüder Gäbe (vgl. Gäbe 1972) sie untersucht hatte, dessen Arbeit bei Broughton unberücksichtigt bleibt.

um mit ihr unsere Vorurteile zu beseitigen²⁴³ und zu prüfen, ob ein zweifelsfrei und daher unbestreitbar gewisser Denkinhalt überhaupt gefunden werden kann.²⁴⁴

Es lassen sich insgesamt mindestens drei Stufen der Zweifelsargumentation unterscheiden.²⁴⁵ Die erste Argumentationsstufe arbeitet mit dem Hinweis auf die Unzuverlässigkeit sinnlicher Wahrnehmungen: ich kann an allem zweifeln, was mir die Sinne zu zeigen scheinen. Der Zweifel greift hier zunächst auf gängige skeptische Topoi zurück, die nicht originell cartesisch sind.²⁴⁶ Dabei wird unter anderem eine allgemeine Kritik der Verlässlichkeit unserer Sinnlichkeit und der auf ihr fußenden induktiven Methode betrieben, ebenso eine grundlegende Überprüfung unserer Vorurteile, womit Descartes auch mit den Vorgaben von Bacons *Neuem Organon* übereinstimmt. Aus der Kritik an der empirischen Induktion und ihren Ergebnissen lässt sich, weitergehend, implizit zugleich die Forderung nach einem Methodenwechsel zur Erstellung eines verlässlichen Wissenschaftsgebäudes ableiten; denn wenn *alles, was ich bis heute als ganz wahr gelten ließ, ... unmittelbar oder mittelbar von den Sinnen herkommt*,²⁴⁷ diese aber prinzipiell unzuverlässig sind, kann Sicheres nur aus nichtinduktiven Quellen stammen. Der aristotelisch-induktiven Methode ist daher nicht zu trauen.

Im zweiten Zweifelsargument wird hypothetisch eine Ununterscheidbarkeit von Wachen und Traum angenommen, um so unsere Wahrnehmungsbilder und deren erfahrungsweltliche Rahmenbedingungen zu hinterfragen.²⁴⁸ Auch hier lassen sich Vorbilder finden, auf die ich im vorliegenden Kontext im einzelnen nicht einzugehen brauche.²⁴⁹ Es ist auf dieser

²⁴³ Vgl. AT VII: 12.

²⁴⁴ Hier sind zunächst die Parallelen zu Bacons Programm der Idolenkritik im *Neuen Organon* offenkundig. In den *Erwiderungen* gegen die von dem Jesuiten Bourdin formulierten, stark polemisch gefärbten *Siebenten Einwände* gegen die *Meditationen* wählt Descartes als Vergleich mit dem Anzweifeln all unserer Überzeugungen das Bild der Untersuchung von Äpfeln in einem Obstkorb auf Fäulnis. So wie die Obstprüfung die Kontrolle jeder einzelnen Frucht erfordert, erfordert der methodische Zweifel die vollständige und detaillierte Betrachtung jeder einzelnen unserer Überzeugungen und die Ausklammerung aller nicht eindeutig zweifelsfreien Annahmen aus dem neu zu erstellen Feld zweifelsfrei gesicherter Erkenntnis ebenso wie eine prinzipielle Untersuchung unserer Erkenntnismethodik überhaupt.

²⁴⁵ Soweit ich sehe, ist die Frage, ob eine beabsichtigte Parallele zwischen den drei Stufen der Zweifelsmethodik und den drei Phasen der cartesischen Biographie in seiner Selbstdarstellung im *Methodendiskurs* vorliegt, bislang nicht hinreichend erörtert worden. Tatsächlich scheint es aber naheliegend, die allmähliche biographische Befreiung von inneren und äußeren Zwängen durch Ablegen der tradierten Philosophie und durch Auswanderung aus dem Zugriffsbereich der katholischen Kirche in den drei Phasen des Zweifels wiederzufinden, wie ich sie im folgenden umreiße.

²⁴⁶ Vgl. Krüger 1958: 23.

²⁴⁷ AT VII: 18, zitiert nach Descartes 1986: 65.

²⁴⁸ Vgl. AT VII: 19ff.; vgl. Krüger 1958: 23.

²⁴⁹ Perler beispielsweise weist auf ein Traumargument bei Heinrich von Gent hin, vgl. Perler 2006; vgl. auch Schäfers Hinweis auf das Traumargument in Ciceros *Lucullus*, vgl. Schäfer 2006: 40 [39].

Stufe der Zweifelsargumentation die Intensität der Deutlichkeit unserer Wahrnehmungen, die uns urteilen lässt, dass wir nicht träumen, sondern wachen und mit Bewusstsein handeln. Auf der Basis der unmittelbaren und untrüglichen Wahrnehmungsdeutlichkeit, die als Kriterium für die unmittelbare Evidenz einer Wahrnehmung fungiert, wird Descartes auch das *cogito* als ersten unbezweifelbaren Gehalt innerhalb der Systementfaltung finden. Dies setzt allerdings die Ausschaltung des dritten Zweifelsargumentes voraus, das sich anschließt.

Erst im dritten Anlauf bringt Descartes nun jenes Argument, das, als *Klimax* seiner Überlegungen,²⁵⁰ die volle Tragweite der Bezweifelbarkeit scheinbar gesicherten Wissens entfaltet, und das auch die zuvor angeführte Intensität von Erfahrungseindrücken als Kriterium für die Verlässlichkeit unserer Wahrnehmung in Frage stellt: eine unserem Geist innewohnende *vetus opinio*²⁵¹ lässt uns zunächst annehmen, es gebe einen allmächtigen Schöpfergott,²⁵² dessen Macht höher einzustufen ist als die von uns angeführten Kriterien der Evidenz,²⁵³ und der es daher einrichten könnte, dass wir uns sowohl hinsichtlich der durch die zuvor besprochene besondere Intensität unserer Wahrnehmungen als existierend verbürgten Welt irren wie auch hinsichtlich mathematischer Evidenzen.²⁵⁴ Da mit dem Begriff ‚Gott‘ im Sinne des theistischen Schöpfergottes jedoch das axiologische Attribut der vollkommenen Güte verbunden ist,²⁵⁵ ist eine solche grundsätzliche Täuschungsabsicht bei dem in der *vetus opinio* gedachten Gott auszuschließen.²⁵⁶ Eigentlich wäre davon auszugehen, dass die vollkommene Güte Gottes auch partikuläre Irrtümer nicht zulässt, dass also unser Erkenntnisvermögen niemals fehlerhaft ist. Irrtümer kommen aber

²⁵⁰ Krüger 1958: 23.

²⁵¹ Die dritte Stufe der Zweifelargumentation setzt so bei unsinnlich erworbenen Gehalten ein und impliziert damit bereits den im ersten argumentativen Zugang geforderten Methodenwechsel, sich von der Induktion abzuwenden.

²⁵² ... *infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, & a quo talis, qualis existo, sum creatus*; AT VII: 21.

²⁵³ Vgl. ebd.

²⁵⁴ Vgl. ebd.

²⁵⁵ *Deus ... dicitur ... summe bonus*; ebd., wobei hier nicht geklärt wird, ob diese Zuschreibung als definitiv oder deskriptiv zu verstehen ist.

²⁵⁶ Descartes' voluntaristisches Verständnis göttlicher Allmacht impliziert, dass die göttlichen Willensakte nicht an die Gesetze von Logik und Moral gebunden sind, weil sie diese überhaupt erst hervorbringen. Deshalb ist es eindeutig, dass Gott, als allmächtiges Wesen, auch in der Lage sein muss uns täuschen zu können. Die Annahme Gott könne uns unausgesetzt täuschen verstößt aber, so zeigt die dritte Meditation, in Descartes' Verständnis gegen den Grundsatz, dass zu täuschen Ausdruck von Unvollkommenheit wäre, der für die in den *Meditationen* vorgenommene Verifikation der zunächst hypothetisch eingeführten Wahrheitskriterien, Klarheit und Deutlichkeit, grundlegend ist. Ebenso wäre eine begriffliche Konstruktion, die den Gottesbegriff mit dem Prädikat der Malignität verbindet, für Descartes widersprüchlich. Sie ist daher abzulehnen.

nachweislich vor.²⁵⁷ Deshalb ist die Existenz des hier bislang ja nur in der *vetus opinio* vermeinten Gottes an dieser Stelle in Zweifel zu ziehen und als ungewiss zunächst auszuklammern. Sie bleibt möglich, ist aber als hypothetische Grundlage für einen Zweifel auch an mathematischen Evidenzen aufgrund seiner axiologischen Elemente nicht geeignet. Descartes führt daher die Figur eines mächtigen, uns aus Bosheit täuschenden Geistes, eines *genius malignus*, ein, der, als ein dem menschlichen Intellekt überlegener Geist, die Macht besitzt, uns auch dann zu täuschen, wenn wir glauben, vollständige Gewissheit zu haben.²⁵⁸ Dieser Gedanke wird auf die mathematischen Gewissheiten ausgedehnt, also auf jene, die oben als apodiktisch gewiss gedeutet wurden. Erst hier ist der Zweifel wirklich universal und von fundamentaler Bedeutung.

3.3 Ausklammerung der supranaturalen Erkenntnis

Tatsächlich sind zumindest zwei Lesarten möglich, die dem skeptischen Argument in seiner umfanglichsten Form ganz unterschiedliche Funktionen innerhalb der Systementfaltung beziehungsweise ihrer propädeutischen Vorbereitung zuschreiben. Die einfachere deutet den Zweifel insgesamt als bloßes, methodisch motiviertes Gedankenexperiment,²⁵⁹ das die Unzuverlässigkeit von unbewiesenen Annahmen zeigt und so die allgemeine und evidenzbasierte Begründung eines Wissenschaftsganzen motiviert. Diese Deutung versteht den Zweifel im wesentlichen im Sinne der Baconschen Idolenlehre und als Instrument der Ausmerzungen von Vorurteilen sowie als Warnung vor der Unzuverlässigkeit unserer Sensorien und der auf ihnen fußenden, empirisch-induktiven Epistemologie.

In der neueren Literatur hat Perler das cartesische Zweifelsargument am Beispiel des Occam-Schülers Crathorn in Bezug zu scholastischen Vorgängerformen gesetzt und gezeigt, dass sich hier, neben Parallelen, auch signifikante Differenzen nachweisen lassen, so dass eine Deutung dieser in den *Meditationen* verhandelten Methodik *nur* im Sinne der Überwindung der klassischen skeptischen Einwände gegen die Fundierung zweifelsfreien und epistemisch gesicherten Wissens zu kurz zielt.²⁶⁰ Vor allem ist es unangemessen, die Zweifelsmethodik ausschließlich im Sinne der empiriekritischen Infragestellung unserer Wahrnehmungen der Außenwelt und ihrer Beschaffenheit zu deuten. Wenn Descartes mit seiner Argumentation in den *Meditationen* aber über die bloße Erörterung eines *Außenweltskeptizismus* hinausgeht,²⁶¹ dann

²⁵⁷ Vgl. ebd.

²⁵⁸ *Supponam ... genium ... summe potentem*; a. a. O.: 22.

²⁵⁹ Schäfer nennt es ein *gedankenexperimentelles, rein hypothetisches Konstrukt*; Schäfer 2006: 41.

²⁶⁰ Vgl. Perler 2009: 50ff.

²⁶¹ Vgl. ebd.

nicht nur sofern er unsere Fähigkeit, über die Existenz und Beschaffenheit einer extramentalen Realität zuverlässig zu urteilen, in Frage zieht, sondern auch sofern er dieses Verfahren bis zu einem grundsätzlichen Zweifel daran augmentiert, dass uns unsere kognitiven Fähigkeiten überhaupt zu beurteilbar wahrheitsfähigen Propositionen befähigen.²⁶² Dieser *Vermögensskeptizismus*²⁶³ trifft sich im wesentlichen mit dem antiken *nihil scitur*, also dem prinzipiellen Bestreiten der Annahme, dass unsere kognitiven Fähigkeiten überhaupt jemals verlässliche Erkenntnisse zu Tage fördern. Die Frage, ob Descartes die Aufgabe einer endgültigen Widerlegung insbesondere der pyrrhonischen Skepsis gelungen ist und ob seine Philosophie eine endgültig unhinterfragbare und voraussetzungslose Ausgangsposition systematischer Entwürfe leisten kann, gehört zu den zentralen Diskussionsthemen der Zeitgenossen im Umkreis der frühen Cartesianismus-Rezeption.

Der Vermögensskeptizismus impliziert nun jedoch nicht nur das Erfordernis, anhand eines paradigmatischen Beispielfalles von gesicherter Erkenntnis deren prinzipielle Möglichkeit zu zeigen, sondern er fordert zugleich auch den Nachweis, dass die als evident angesehenen Denkakzte keiner Täuschung mehr unterworfen sein können. Daher, so die zweite Lesart, verhandelt der methodische Zweifel, über die Thematik des *nihil scitur* noch hinausgehend, auch die Frage nach der Zulässigkeit eines zumindest als möglich zu denkenden Nebeneinanders von alternativen Erkenntnisquellen, welche für die von mir untersuchte Fragestellung entscheidend ist; eben dies ist die für unseren Kontext relevante Funktion des Täuscherdämon-Argumentes. Auch wenn Descartes davon ausgeht, mit dem Instrumentarium seiner Methodenlehre zweifelsfreie Gewissheit erreichen zu können, so weiß er doch zugleich auch, dass diese Gewissheit gegen die Gefährdung des Irrtums hermetisiert werden muss, dass also verhindert werden muss, dass bloßes Meinen fälschlich für Wissen gehalten werden kann, und dass andererseits die Bereiche unseres Wissens Grenzen aufweisen, die zu kennen und zu beachten zu den Voraussetzungen der Entfaltung eines Systems gesicherten Wissens gehört.²⁶⁴ Das Wissen um die Grenzen des Bereiches, in dem unbezweifelbare *certitudo* möglich und erreichbar ist – des Bereiches all dessen also, was mit der im Verlaufe der *Meditationen* entfalteten, vom *cogito* ausgehenden Methode der Evidenzbasierung abgedeckt werden kann –, fordert daher ein Instrument, um irrumsbelastete Formen des Meinens zu vermeiden sowie grundsätzlich und systematisch auszuklammern.²⁶⁵

²⁶² Vgl. a. a. O.: 54f.

²⁶³ A. a. O.: 55.

²⁶⁴ Die *Vierte Meditation* nennt den fehlgeleiteten Willen, der mehr zu erkennen strebt als uns möglich ist, als Ursprung von Fehltrüben; vgl. AT VII: 55ff.

²⁶⁵ Eben diese Gewissheit dokumentieren der radikale methodische Zweifel der *Ersten Meditation* einerseits und die Aufstellung von Kriterien für gesichertes Wissen sowie die in der *Vierten Meditation*

Regel II der Regulae hatte zwar bereits gefordert, nur diejenigen Propositionen als glaubhaft anzusehen, die vollständig bekannt und zweifelsfrei erwiesen sind;²⁶⁶ und auch die erste der im *Discours* aufgestellten vier Methodenregeln fordert – ganz nach dieser Vorgabe der zwingenden Ablehnung des nur Probablen – nichts als wahr anzuerkennen, dessen Wahrheit nicht einer sicheren und klaren Beweisführung standhält und sich als zweifelsfrei und damit unbestreitbar richtig erweist.²⁶⁷ Sowohl die *Regulae* als auch die *Recherche* gehen jedoch davon aus, dass die Ablehnung des Probablen unmittelbar gleichbedeutend damit ist, unbezweifelbar Wahres erkannt und damit das epistemische Ziel wissenschaftlicher Bemühungen im Rahmen des Möglichen erreicht zu haben, sofern wir nur dem glauben, was bewiesen und zweifelsfrei ist,²⁶⁸ was in den frühen Texten unter anderem als unmittelbare Akzeptanz des mathematischen Gewissen als eines paradigmatischen Beispielfalls für eine apodiktische *certitudo* gedeutet wird.²⁶⁹

Diese Auffassung wird erst und nur in der endgültigen Form der Zweifelsargumentation, wie sie in den *Meditationen* vorliegt, relativiert, beziehungsweise wird dort der Gegenstand des methodischen Infragestellens des epistemischen Status' von als wahr angenommenen Propositionen signifikant und systematisch bedeutsam erweitert: während es also zunächst scheint, als solle mit dem methodischen Zweifel der *Ersten Meditation* ausschließlich die Reichweite der skeptischen Infragestellung gesicherter Erkenntnis überhaupt illustriert werden, die aber mit dem Beweis einer unumstößlich gewissen Einsicht im *cogito* bereits widerlegt wäre, womit der Zweifel seine Funktion erfüllt habe, damit also keine spezifische eigene Form zu bezweifelnder Propositionen betreffe, zeigt die vom Täuscherdämon ausgehende Argumentation, dass die Annahme eines (all-)mächtigen Geistes, der, als axiologisch neutrale Entität, eine massive Gefährdung auch und gerade der Zweifelsfreiheit jener Erkenntnisbereiche darstellt, die wir sonst als evident und apodiktisch gewiss ansehen. Ich argumentiere daher im folgenden zunächst dafür, dass der spezifische Gegenstand, für den dieses Argument greift, eben der eines drohenden Nebeneinanders von Erkenntnisquellen ist: ein (all-)mächtiges geistiges Wesen kann Wahrheit setzen, die der Wahrheit der natürlichen Rationalität zuwiderläuft. Danach wird zu überlegen sein, auf welche Weise der spezifisch cartesische Gottesbegriff, der vollständig Gegenstand *natürlicher* Theologie ist, als Garant für die prinzipielle Funktionstüchtigkeit unserer Erkenntnisstrukturen fungiert und damit auch der Ausklammerung supranaturaler,

vorgenommene Erörterung der Gefahr des Irrtums aufgrund falscher Einschätzung der Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens andererseits.

²⁶⁶ AT X: 362

²⁶⁷ AT VI: 18.

²⁶⁸ Vgl. AT X: 362.

²⁶⁹ Vgl. Broughton 2002: 4f.

offenbarungsabhängiger theologischer Propositionen aus dem Bereich wissenschaftlicher Rationalität dient.

3.4 Supranaturale Erkenntnisquellen als Zweifelsgrund

Wenn wir, als zweite Lesart, das Descartessche Verfahren daher als über Bacon hinausgehend deuten, dann bedeutet dies, dass wir den Zweifel eben nicht nur als bloßes Gedankenexperiment verstehen dürfen. Vielmehr ist er Ausdruck durchaus ernst gemeinter, systematisch weitreichender und sogar naheliegender Bedenken, wenn und sofern Descartes' Gedankengang nicht nur zeigt, dass wir wirkliche und wahrheitsfähige Erkenntnis hervorbringen in der Lage sind (also die bloße Überwindung klassischer skeptischer Einwände gegen das Ziel der Zweifelsfreiheit), sondern wenn er zugleich die Frage thematisiert, wie diese Erkenntnis gegen den Einfluss irregulärer, das bedeutet supranaturalen, Einflüsse zu hermetisieren ist.

Das Instrument, mit dem dies geschieht, ist, wie angedeutet, die Figur des *genius malignus*, der, wie ebenfalls erwähnt, als eine Art Ersatzfigur für den in der *vetus opinio* repräsentierten Schöpfergott eingeführt wird.

Betrachten wir kurz die Argumentation, die zur Einführung des Täuscherdämons führt. Sie fußt im wesentlichen auf den folgenden Schritten:

- (i) Wir verfügen über eine *vetus opinio*, es gebe einen allmächtigen Gott (*qui potest omnia*)
- (ii) Zu seiner Allmacht würde gehören, mich täuschen zu können.²⁷⁰
- (iii) Der in der *opinio* vermeinte Gott wird aber so gedacht, dass er uns nicht täuschen würde. Das heißt er würde weder eine strukturelle Erkenntnisdefizienz einrichten, noch auch partikuläre Irrtümer zulassen.
- (iv) Tatsächlich bin ich zumindest gelegentlichen Irrtümern unterworfen, und grundsätzliche Täuschung ist wenigstens möglich.²⁷¹
- (v) Der in der *opinio* vermeinte Gott ist daher bislang weder zu beweisen noch auch nur als plausibel zu setzen.²⁷²

²⁷⁰ Zur scholastischen Diskussion, ob Gott uns betrügt vgl. Perler 2006: 192ff.

²⁷¹ Es wird zu den Aufgaben der *Meditationen* gehören zu zeigen, dass partikuläre Irrtümer nicht als Täuschungsabsicht Gottes zu deuten sind, sondern als Folgen meines unangemessenen Umgangs mit meinen Erkenntnisinstrumentarien. Damit ist implizit zugleich zu zeigen, dass ich prinzipiell auf irrumsfreie Erkenntnis hin angelegt bin.

²⁷² Der Widerspruch zwischen axiologischen Elementen des Gottesbegriffs der *vetus opinio* und der Möglichkeit unserer prinzipiellen Erkenntnisdefizienz sowie der Tatsache offenkundiger partikulärer Irrtümer lässt die Existenzmöglichkeit Gottes einerseits von der Widerlegung der

(vi) Es ist aber möglich, dass ein gottähnliches Wesen existiert, das heißt ein höchst machtvoller Geist, der nicht über die axiologischen Attribute Gottes verfügt und mich täuscht. Diesen nennen wir *genius malignus*.

Dass in der obersten Stufe des Zweifelsargumentes von dem ursprünglich eingeführten Gottesbegriff auf den eines böserartigen Täuscherdämons übergegangen wird, ist also auf den axiologischen Einwand zurückzuführen, der in der *opinio* gedachte Gott sei gut, was die Absicht sowohl struktureller wie auch partikulärer Täuschung ausschließe. Der Bezug auf einen als hypothetisch gedachten *genius* lässt sich daher verstehen als Konstrukt eines axiologisch neutralen Gottesbegriffs.²⁷³ Mit dem Begriff des *genius malignus* greift Decartes daher nicht nur spezifisch auf jene Figur der gemäßigten antiken Skepsis zurück, die wir beispielsweise bei Cicero finden,²⁷⁴ sondern er führt ganz allgemein im Sinne seines Gedankenexperimentes eine Instanz ein, die zwischen Gott, als grundlegendem Schöpfer auch der Logik, und den menschlichen Geistern angesiedelt ist, wie dies beispielsweise die reinen Intelligenzen der aristotelischen Scholastik sind, die, sofern moralisch integer, als Engel, sofern korrumpiert, als Dämonen bezeichnet werden.²⁷⁵

Der *genius malignus*, dessen Malignität damit in erster Linie als Negation der axiologischen Elemente der Gottesidee verstanden werden kann, ist also, systematisch betrachtet, nur eine axiologisch neutrale Entität, die über ähnliche Macht wie der in der *opinio* vermeinte Gott verfügt, daher jedoch durchaus wollen kann, dass ich mich immer oder gelegentlich täusche²⁷⁶ – auch dann, wenn ich davon überzeugt bin, apodiktisch gewisse Sachverhalte einzusehen.

Dieser mächtige Geist kann als mögliche supranaturale Erkenntnisquelle gedacht werden, deren Macht unsere Erkenntnisvorgänge stören oder beschaden kann. Er kann uns einerseits eine Welt vorgaukeln, die es in der von uns scheinbar wahrgenommenen Form nicht gibt.²⁷⁷

Erkenntnisdefizienz und andererseits vom Nachweis der Selbstverschuldung des partikulär irrenden individuellen Geistes abhängig werden.

²⁷³ Vgl. aber Maximilian Bergengruens Hinweis darauf, dass Gott *Allmacht* zugeschrieben wird, dem *genius malignus* hingegen *höchste Macht*, ohne dass sich aus dem cartesischen Text eine Differenzierung beider stark nachweisen lässt; vgl. Bergengruen 2009: 88ff.

²⁷⁴ Zum Begriff des *genius malignus* als Topos der antiken gemäßigten, besonders der ciceronischen probabilistischen Skepsis vgl. Schäfer 2006: 40 [39] und die dort angegebene Literatur.

²⁷⁵ Zu einem Beispiel der frühneuzeitlichen Dämonologie, welche einerseits Parallelität zur Angelologie aufweist und andererseits cartesische Positionen rezipiert vgl. Scheib 2002.

²⁷⁶ Bergengruens ausführliche Analyse des *genius malignus* untersucht in diesem Zusammenhang auch die Frage, ob Descartes mit dem Terminus auf dämonologische Traditionen beziehungsweise auf literarische Topoi seiner Zeit anspielt, vgl. Bergengruen 2009.

²⁷⁷ Vergleichbare Modelle finden sich bei Malebranche und den Occasionalisten, deren Gott uns die Eindrücke von Formen der Kausalität vorgaukelt, die in der vermeinten Weise nicht stattfinden,

Oder er täuscht uns bei scheinbar evident-apodiktischen Sachverhalten, die Descartes dem *genius*-Argument zwar nicht direkt zuordnet, die aber im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Frage einer Täuschungsmöglichkeit durch eine göttliche oder quasi-göttliche Instanz angesprochen wurden.²⁷⁸

Wie derart anzunehmende Irrtümer bei der Betrachtung apodiktischer Sachverhalte im einzelnen zustande kommen, wird zumindest in der *Ersten Meditation* nicht erschöpfend erörtert. Grundsätzlich stehen aber wenigstens zwei Erklärungsansätze zur Verfügung: wir könnten bei kognitiven Akten durch Einflüsse von außen verwirrt werden; oder unser Erkenntnisvermögen kommt aus strukturellen Gründen prinzipiell zu dauerhaft fehlerhaften Ergebnissen. Diese würden sich dann allerdings durch so etwas wie eine innere Kohärenz auszeichnen und wären nur in Bezug auf eine objektive, uns niemals zugängliche Wahrheit als falsch zu bewerten.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist jedoch in erster Line, dass die Evidenz apodiktisch erscheinender Sachverhalte durch die Eingriffe eines mächtigen Geistes in Frage gestellt werden kann; denn die Annahme eines Gottes, der betrügen kann, setzt die Gewissheit des Evidenten aufs Spiel. Auch wenn uns in einem Text, den wir in der Historiographie häufig und zu Recht als einen der Initialtexte der Neuzeit klassifiziert finden, ein solches Argument vielleicht zunächst überraschen mag: mit der Frage nach der Erhaltung der Gültigkeit von Evidenz vor dem Hintergrund der göttlichen *potentia absoluta* greift Descartes auf eine theologisch motivierte Diskussion zu, die für die spätmittelalterliche Philosophie von hoher Aktualität ist: woher kann ich wissen, dass ein von mir wahrgenommenes Objekt tatsächlich existiert und nicht von Gott vorgetäuscht wird?²⁷⁹ In eben diesen Bereich fällt indes auch derjenige Komplex, den ich oben als *duplex veritas* näher beschrieben habe: vor dem Hintergrund einer nur induktiv operierenden Philosophie, deren Ergebnisse sich nicht als evidenzbasiert verstehen und daher prinzipiell immer korrigierbar sind, tritt hier kein grundsätzliches epistemologisches Problem auf. Anders ist die Lage jedoch im Rahmen einer nicht-induktiven Erkenntnistheorie, wie sie die cartesische darstellt; denn hier würde jede von einer evidenzbasierten Erkenntnis abweichende, göttliche Mitteilung eine Täuschung darstellen oder das Ergebnis der Erkenntnisvorgänge der natürlichen Rationalität als prinzipiell defizitär und korrekturbedürftig klassifizieren, und zwar nicht im Sinne der bloßen Nicht-Adäquatheit, sondern im Sinne einer objektiven Falschheit. Der Begriff eines Täuschergeistes steht so in einem konstitutiven Bezug zu Descartes' Annahme, dass auch die Wahrheiten der Mathematik und der Logik nicht ewig

ebenso wie bei Berkeley, dessen Gottesbegriff es zulässt, den gesamten Bereich sinnlicher Wahrnehmung als Täuschung durch göttlichen Eingriff zu deuten.

²⁷⁸ Wenn es nicht Gott ist, der dies will, so ist doch zumindest ein anderer Geist denkbar, der dies wollen könnte.

²⁷⁹ Vgl. Perler 1988: LX f.; vgl. vor allem die ausführliche Darstellung bei Maier 1967.

im Sinne der Unabhängigkeit von göttlicher Setzung, sondern dass sie vielmehr Gegenstand göttlicher Beschlussfassung sind,²⁸⁰ und dass ihnen damit nur kontingent Notwendigkeit zukommt.²⁸¹ Er steht zugleich als Argument dafür, dass es zu den Erfordernissen einer vollständigen Systembegründung gehört, die theologische Bedrohung der *innere(n) Freiheit des Wissens*²⁸² systematisch auszuklammern und zu zeigen, dass die Verlässlichkeit der natürlichen Rationalität notwendig zu verstehen ist als die Verlässlichkeit *nur* der natürlichen Rationalität.

Wenn es also möglich ist, selbst das Evidente zu bezweifeln, sofern und weil es möglich ist, dass von transzendenter Seite, das bedeutet durch eben einen mächtigen Geist oder einen allmächtigen Gott, auch dasjenige, was uns in vollkommener Evidenz erscheint, nur vorgegaukelt wird, weil, wie Descartes annimmt, alle Wahrheiten, auch die logischen und mathematischen, von der schaffenden Instanz, die er ‚Gott‘ nennt, eingerichtet worden sind, ist es erforderlich, die Einmischung von transzendenter Seite auszuschließen; und das geht, sofern man Gott auch nur für möglich hält, nur dadurch, dass man dessen Mitteilungen entweder

²⁸⁰ Descartes erläutert, *que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, on été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures*; Zum Gottesbegriff, also dem einer numinal oder quasi-numinal hervorbringenden Instanz, gehört für Descartes, nicht Sachwalter oder Hüter uneinholbar vorgängig gegebener Gesetze zu sein, denen der Hüter selbst unterworfen wäre, sondern die Gesetze der Logik ebenso hervorgebracht zu haben wie das Seiende überhaupt (hier bekommt der Begriff des Gesetzes einen an seine Etymologie erinnernden Beiklang), so dass diese, zumindest in Bezug auf Gott selbst, nicht unhintergebar sind, das heißt ihre Notwendigkeit für ihn kontingent ist. Dass sie für Menschen als nicht notwendige und daher nicht ewige Wesen, deren *essentia* durch den Hervorbringungsakt selbst hervorgebracht wird, unhintergebar sind, weil sie die formalen Strukturen menschlichen Denkens ab- beziehungsweise vorbilden, ist eindeutig. Ob sich hieraus der selbe Geltungsgrad auch für alle anderen Geschöpfe ergibt, das heißt ob sie für alle übrigen Geschöpfe auf dieselbe Weise notwendig sind wie für menschliche Geister, ist zumindest fraglich; denn es wenigstens denkbar, dass Geschöpfe mit einem höheren Vollkommenheitsgrad, die folglich über höhere kognitive und rationale Kapazitäten verfügen könnten – die sich also, in scholastischer Terminologie, in größerer ontischer Nähe zum (Quasi)Numinalen befänden – auch darin Gott ähneln würden, dass sie seine logischen Gesetze zu transzendieren in der Lage wären, dass also auch für sie die Notwendigkeit der logischen Gesetze eine kontingente wäre. Descartes zumindest, der die ontische Hervorbringungsinstanz nicht als durch logische Gesetze konstituiert sieht, widerspricht einer solchen These nirgends, und sie ist nicht weniger plausibel als ihr Gegenteil.

²⁸¹ Zur Diskussion um den sich hieraus ergebenden modalen Status der Notwendigkeit vgl. die kontroversen Auffassungen von Frankfurt 1977: 36–57 und Curley 1984: 569–597.

²⁸² Krüger 1962: 25. In der neueren Descartes-Literatur ist es Krüger, der die theologische Bedeutung des Zweifels in seiner universalen Form hervorhebt, indem er ausdrücklich von einem *theologischen Zweifel* spricht (a. a. O.: 23) und urteilt: *Descartes rechnet ernstlich mit der Gefahr einer schlechthin undurchschaubaren Bedrohung der inneren Freiheit des Wissens. Er rechnet mit der Möglichkeit, daß diese Freiheit selbst und im ganzen eine Illusion sein könnte*; a. a. O.: 26. Ob indes Krügers Urteil, Descartes betone die Wichtigkeit und Tragweite seines theologischen Argumentes dadurch, dass er es im Methodendiskurs noch verschweige, weil dieser auch Laien zugänglich sei (vgl. a. a. O.: 23f.), wirklich zutrifft, würde einer gesonderten Untersuchung bedürfen.

als im natürlich-rationalen Sinne irrelevant ansieht, oder ihn so in das natürliche Erkenntnisssystem implementiert, dass eine Störung durch ihn nicht mehr denkbar ist – was, so ist wenigstens zu vermuten, die Aufgabe all jener Elemente des Gottesbegriffs impliziert, die für sein Verständnis als transzendent-theistisches Numen charakteristisch und definitiv erforderlich sind.

Zunächst ist also festzustellen, dass ein *genius* als mächtiger (oder auch allmächtiger, was von der cartesischen Argumentation nicht ausgeschlossen wird, für sie aber auch keine zentrale Bedeutung besitzt) Geist denkbar ist, der Verfügungsgewalt darüber hat, dass wir Sachverhalte für evident halten, die es nicht sind. Wenn dies durch die Manipulation partikulärer Denkkakte geschieht, handelt es sich um einzelne Täuschungsakte von außen, in denen wir verwirrt werden und uns so etwas wie ein Evidenzeindruck fälschlich vermittelt wird. Andererseits ist eine prinzipielle Täuschung aber eben auch dann denkbar, wenn alles, was wir als evident einzusehen glauben, nicht den Tatsachen, also einer objektiv gegebenen, uns aber verschlossenen Wahrheit entspricht, damit also eine grundlegende, prinzipielle und strukturell angelegte Täuschung vorliegt. Greifen wir als Beispiel erneut auf die oben geschilderte Thematik der *duplex veritas* zurück. Die heterodox-aristotelischen Autoren des 13. Jahrhunderts waren, so hatte ich mit Maier angemerkt, weitgehend davon überzeugt, dass empirische Induktion keine Evidenzbasierung besitzt. Annahmen wie die Buridans, dass es sowohl *naturaliter* als auch *supranaturaliter* herbeigeführte und damit im eigentlichen Sinne doppelte objektive Evidenz gibt,²⁸³ sind daher vermutlich eher als Ausnahme zu werten, können aber die Figur deutlich machen, die Descartes wohl im Auge hat: sobald wir die (keineswegs nur nominalistische) Position einnehmen, dass auch empirische Wahrnehmungsgehalte Evidenzcharakter besitzen können,²⁸⁴ stellt die Theorie der *duplex veritas* einen Beispielfall für ein Konstrukt der strukturellen Täuschung dar; denn wir können (induktionsbasierte) Evidenzen erfahren, die von Setzungen eines mächtigen Geistes abweichen, der uns alternative Sachverhalte als wahr mitteilt, und der hierin nicht lügt, sondern dessen Mitteilung eine von unseren Wahrnehmungsgehalten abweichende Wahrheit zeigen. Hier ist nochmals daran zu erinnern, dass für Descartes zur Allmacht (Gottes oder eines als allmächtig gedachten Geistes) die

²⁸³ Johannes Buridan, *Metaphysica*, II, q.1 (fol. 8a-9c), Paris 1588 (ND Frankfurt 1964); vgl. Perler 1988: LXI.

²⁸⁴ Ich habe an anderer Stelle auf eine entsprechende Figur bei dem Thomas-Kommentator Domingo Bañes hingewiesen, der empirischen Beobachtungen (*nix est alba* nicht als deduktive Definition, sondern als Beobachtungssatz) Evidenzcharakter zubilligt und dadurch die thomatische Dualität von Sätzen, die an sich aber nicht für uns evident sind (*per se nota ...secundum se tantum*) und solchen, die an sich und für uns evident sind (*per se nota ... secundum se et quoad nos simul*) durch die Möglichkeit von Sätzen erweitert, die nicht an sich aber für uns evident sind (*per se nota ...quoad nos tantum*); vgl. Scheib 1993: 340.

(nominalistische) Freiheit gehört, die nicht an Vorgaben logischer Strukturen gebunden ist (, die ein allmächtiges Numen im Schöpfungsakt selbst erst hervorbringt).

Durch die hypothetische Annahme eines mächtigen oder gar allmächtigen Geistes gewinnt der Täuschungsumfang besondere Bedeutung: wenn mathematische Gewissheiten der Täuschungsmöglichkeit unterworfen sind, dann bedeutet dies, dass ein geistiges Wesen, eventuell also ein theistisch gedachter Gott, philosophische Gewissheiten korrumpiert, dass wir also getäuscht werden in dem, was eigentlich als vollständig zweifellos gewiss gilt, und zwar durch eine transzendente Instanz. Die Nähe zur *duplex veritas*-Problematik liegt auf der Hand, sofern dasjenige, was philosophisch wahr ist und philosophisch außer Zweifel steht, weil es korrekt hergeleitet beziehungsweise evidenzbasiert ist, in Frage zu stellen ist, wenn es möglich ist, dass wir göttliche (oder quasi-göttliche) Mitteilungen, die außerhalb unserer natürlichen Rationalität liegen, als mögliche Erkenntnisquellen in Betracht ziehen müssen. Eben dies bildet den theologischen beziehungsweise offenbarungs- und theologiekritischen Aspekt des Zweifelsargumentes, der in den *Meditationen* als weiteres Argument eingeführt wird, der über die bloße Empirie- und Vermögenskritik signifikant hinausgeht und auch mathematisch gewisse Einsichten als fragwürdig erscheinen lässt – ungeachtet der Exemplarbedeutung der Mathematik für die Apodeixis. Die Figur des Täuscherdämons, die Descartes im Rahmen seiner Zweifelsargumentation an Stelle des Schöpfergottes heranzieht, steht dann in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Erfordernis einer Ausklammerung von Erkenntnisquellen, die außerhalb des rationalen Systems stehen, das Descartes etabliert.

Diese Erkenntnisquellen lassen sich so, insbesondere und hinsichtlich der Zweifelsargumentation, als supranaturale und transzendente identifizieren, also auch und vor allem als allfällige göttliche Offenbarungsgehalte. Der Zweifel in seiner universalen Form zeigt damit: wenn Gott oder ein gottähnlicher Geist eine zulässige Erkenntnisquelle außerhalb derjenigen Erkenntnisordnung darstellt, die das cartesische System abbildet, dann besteht für das System unausgesetzt die Gefahr jener Form der *zweifachen Wahrheit*, die, wie bereits Fernand Van Steenberghen ausführt,²⁸⁵ *nicht* bedeutet, dass eine Proposition ‚p‘ und ihre Negation ‚¬ p‘ *zur nämlichen Zeit wahr sein könnten*,²⁸⁶ sondern vielmehr darin besteht, dass durch die unausgesetzte Möglichkeit einer Täuschung die Evidenz der natürlichen Rationalität, auf der das System fußt, letztlich wertlos ist. Dies ist dahingehend eine Erweiterung des ursprünglichen *duplex veritas*-Gedankens, dass hier eine göttliche oder quasi-göttliche Erkenntnisquelle einerseits dem Anspruch einer starken natürlichen Evidenzbasierung gegenübersteht, was in

²⁸⁵ Vgl. Van Steenberghen 1970: 193.

²⁸⁶ Hödl 1987: 225; Thomas von Aquin spricht daher auch vom *duplex veritatis modus* eben nur als einem Modus, das bedeutet er nimmt eine je andere Erkenntnisquelle an, die zur Differenzierung einander scheinbar widersprechender Aussagen führt; vgl. ScG 3, 7 und 17.

den induktiv-verfahrenen Aristotelismen des 13. Jahrhunderts nicht im selben Sinne der Fall ist, und andererseits als permanente Gefährdung der Integrität des natürlichen Erkenntnis-systems gedeutet werden müsste, die daher auszuschalten ist.

Konkret würde dies für Descartes bedeuten, dass auch eine evidenzbasierte Physik durch supranaturale Mitteilungen, also beispielsweise Offenbarungsgehalte korrigiert werden könnte, dass also das thomasische Eucharistie-Modell der Transsubstantiation, sofern es geoffenbarte Sachverhalte formuliert, die cartesische Physik falsifizieren könnte.

Die Ausklammerung derartiger Erkenntnisquellen aus dem Bereich der wissenschaftlichen Rationalität und deren systematischem Zusammenhang, die einer Emanzipation der natürlichen Erkenntnis gegenüber der supranaturalen entspricht, lässt sich so insgesamt verstehen als Inversion des von Buridan beklagten, oben kurz referierten Verbots, innerhalb der (natürlich-philosophischen) Artes-Fakultät Fragen zu behandeln, die das Feld der supranaturalen Offenbarung oder der theologischen Topologie streifen. Descartes stellt, umgekehrt, selbst die (nicht ausdrücklich formulierte, sich aber zwingend ergebende) Regel auf, dass Philosophie keine Auseinandersetzung mit supranaturalen Erkenntnisgehalten betreiben darf. Damit aber tut er nicht weniger als die thomasische Position, die *sacra doctrina* sei eine *scientia*, radikal zurückzuweisen.

4 Die *morale provisoire* als thematische Epoche

Am Beispiel der vergleichsweise kurzen Behandlung der *morale provisoire* im *Methodendiskurs* lässt sich so also ein frühes und paradigmatisches Beispiel für eine Ausklammerung zeigen, die sich aus den Erfordernissen des cartesischen Systemanspruchs erklärt. Es handelt sich in diesem Fall allerdings um eine Ausklammerung von Inhalten aus dem Zuständigkeitsbereich des methodischen Zweifels, der ja als Initialpunkt der Systementfaltung fungiert, so dass sich an ihr die Grenzziehung der systemfähigen Gehalte gegenüber solchen zeigen lässt, die einer rational-wissenschaftlichen Erörterung nicht zugänglich sind. Zudem wendet sie die oben angesprochene Unterscheidung zwischen theoretischer Apodeixis und praktischen *opiniones* auf lebenspraktische Entscheidungen dahingehend an, dass diese, zumindest zunächst, dem Anspruch auf die systematische Herstellung unumstößlicher *certitudo* entzogen werden und vorübergehend Bestandsschutz genießen.

Der zu Beginn der in den *Meditationen* dargestellten Systementfaltung stehende methodisch geregelte Zweifel hat sich aufgrund seiner Universalität auch auf das Feld moralischer Auffassungen und ethischer Richtlinien zu erstrecken. Um in der hierdurch hervorgerufenen aporetischen Phase des Systementwurfs handlungsfähig zu bleiben und keine auch nur zeitlich befristete Ausschaltung der allgemeinen Sittlichkeit zu riskieren,²⁸⁷ ist es, so der dritte Teil des *Methodendiskurses*,²⁸⁸ erforderlich, drei Verhaltensmaximen aus dem Zweifelsverfahren auszublenken, die Descartes als Grundzüge einer *morale provisoire* empfiehlt. Der Begriff *morale* bezeichnet dabei allgemein Fragen der praktischen Philosophie und ist nicht einzuschränken auf spezifisch moralphilosophische beziehungsweise ethische Fragestellungen. In diesem allgemeineren Sinne soll er auch im folgenden verwendet werden.

Die erste der drei empfohlenen Maximen fordert die Orientierung an den jeweils für mich geltenden Landessitten, an der mir aus biographischen Gründen nahestehenden Religion sowie an allgemeinen Regeln der Lebensklugheit, die insbesondere im Maßhalten, in der Vorsicht gegenüber extremen Auffassungen und im Wissen um die Vorläufigkeit meiner bisherigen Überzeugungen bestehen.²⁸⁹

²⁸⁷ Der Brief an *** vom März 1638 spricht davon, dass der *doute ... vniuersel peut produire vne grande irresolution & vn grand dérelement dans les moeurs*, AT II: 35.

²⁸⁸ Der Kontext ist die (gegenüber den *Meditationen* zunächst vorläufige) Diskussion der Methode, die hier nur als Plan für eine Universalwissenschaft erörtert und mit Beispielen aus der Wissenschaftsanwendung illustriert wird, nicht aber als Lehrgehalt vorliegt. Vgl. Descartes' diesbezügliche Erläuterung gegenüber Mersenne, der *Discours* verstehe sich als *Préface ou Advis touchant la Méthode* um deren Absichten und Ziele zu zeigen ohne sie im eigentlichen Sinne zu lehren, Brief vom März 1637, AT I: 349.

²⁸⁹ Vgl. AT VI: 22ff.

Die zweite Maxime empfiehlt im Bereich des Praktischen die konsequente Einhaltung einmal getroffener Entscheidungen, ungeachtet der Verlässlichkeit der herangezogenen Entscheidungskriterien, die zumindest vor der endgültigen Systementfaltung ja noch fragwürdig sind.²⁹⁰ Dieser Rat wird im Schreiben an *** vom März 1638 dahingehend erläutert, dass ein entschlossenes Verfolgen einmal getroffener Entscheidungen als Dokument dafür zu sehen ist, dass man zu den Meinungen (*opinions*), auf deren Basis die eigenen Entscheidungen zustande kommen, durch sorgfältige Überlegung gelangt ist²⁹¹ – ohne dass hierdurch die *certitudo* der Apodeixis erreicht werden würde. Im übrigen wird eine Einschränkung dieses Verfahrens auf jene Entscheidungen der Lebensführung vorgenommen, die keinen Aufschub dulden.²⁹²

Die dritte Maxime ist für unseren Gegenstand von besonderer Bedeutung, zumal sie über die konkreten Handlungsempfehlungen hinausweist und allgemeine epistemologische Fragen betrifft; denn ihr Thema ist der Verzicht auf den Totalitätsanspruch der Suche nach Gewissheit, weil und sofern unser Erkenntnisvermögen natürliche Grenzen aufweist, die zu überschreiten uns nicht möglich ist, und die anzuerkennen eine notwendige Voraussetzung für das Gelingen des Systementwurfs eines als gesichert geltenden Wissenschaftsganzen überhaupt darstellt.²⁹³ Während die *Meditationen* als grundlegende Quelle von Irrtümern im Bereich des Kognitiven diejenigen partikulären Akte des Willens zu urteilen identifizieren werden, die sich auf Gegenstände erstrecken, welche außerhalb des Bereichs des Gewussten liegen, wird hier, im früheren *Methodendiskurs*, grundlegender konstatiert, dass es unserem Willen natürlich sei, prinzipiell keine Urteilsoperationen über Dinge anzustreben, die für uns außerhalb des Wissbaren sind. Das Feld des naturgemäß Wissbaren wird an dieser Stelle nicht näher definiert. Ein zu weit reichender Urteilswille wird aber als Verstoß gegen unsere Natur gedeutet, und umgekehrt wird eine natürliche und naturgegebene Begrenzung unseres Wissens ebenso wie unseres Willens zum Urteil eingeführt. Hier dokumentiert sich unter anderem Descartes' Nähe zu den epistemologischen Grundüberzeugungen der frühen nachplatonischen Akademien, die den grundsätzlichen Erkenntnisoptimismus der tatsächlichen Erreichbarkeit gesicherten Wissens mit dem gemäßigt skeptischen Bemühen um die genaue Eingrenzung der Felder verbindet, auf denen dieses möglich ist.

Die in den drei Maximen umrissenen Verhaltensmaßregeln weisen, zumindest auf den ersten Blick, Aspekte der Vorläufigkeit auf, die, so wäre zunächst zu vermuten, nach vollzogener Systemkonsolidierung durch eindeutige Prinzipien ersetzt werden können. Als ‚Landessitten‘, welche die erste Maxime nennt, sind auch die kulturellen und Rechtssysteme je

²⁹⁰ Vgl. a. a. O.: 24f.

²⁹¹ Vgl. AT II: 34f.

²⁹² Vgl. a. a. O.: 35.

²⁹³ Ebd.

unterschiedlicher Gesellschaften aufzufassen, die, sofern sie auf je disparaten Anthropologien fußen, ebenfalls vollständig disparat sein können. Gleiches gilt für Religionen, und beide haben weitreichende Auswirkungen auf die Ausgestaltung meiner sozialen Lebenswirklichkeit, obgleich die Zugehörigkeit zu beiden vollständig kontingenten Gründen geschuldet ist. Sie als praktische Regelsysteme beziehungsweise – im Falle der Religion – als Formen der Anschauung transzendenter Sachverhalte dauerhaft weiterbestehen zu lassen, wäre zwar nicht nur Ausdruck der Unentscheidbarkeit ihrer Aussagen, sondern zugleich auch die Umsetzung der in der zweiten Maxime geforderten (zumindest vorläufigen) Handlungskongruenz; es würde aber dem Begriff des Provisoriums zuwiderlaufen und den grundsätzlichen Anspruch auf eine allgemeine Konsolidierung gesicherten Wissens im Feld des Praktischen dauerhaft auf eine Weise einschränken, die, soweit ich sehe, von Descartes nirgends begründet oder gerechtfertigt wird. Allerdings hat Descartes die Empfehlungen zur *morale provisoire* auch nirgends ausdrücklich zurückgenommen, so dass zu fragen ist, ob sie tatsächlich bis auf weiteres oder sogar prinzipiell und dauerhaft oder eben doch nur während des Verlaufs des methodischen Zweifelsvollzuges gelten sollen, und wodurch sie hiernach zu ersetzen sind.

Da die drei genannten Maximen und die auf ihnen fußenden Handlungsrichtlinien vorsystematisch und daher nicht im Sinne der systematischen *certitudo* begründet beziehungsweise begründbar sind, weist insbesondere die Verbindung der beiden ersten mit der dritten Maxime darauf hin, dass die Beurteilung unserer epistemischen Grenzen dafür verantwortlich zeichnet, ob die kontingenten Regel-, Wert- und Glaubenssysteme, die unsere Lebenswelt vor der kritischen Analyse im Rahmen der Systementfaltung bestimmen, und ob der Bereich des Praktischen überhaupt im engeren Sinne wissenschaftsfähig sind, ob sie also überhaupt im Sinn einer apodiktischen *certitudo* so entfaltet werden können, wie Kenntnisse der theoretischen Philosophie. Anders ausgedrückt: daraus, dass Descartes seine moralischen Maximen als Provisorium einführt, das dem Programm einer fundamental begründeten *science universelle* zumindest vorerst entzogen ist, folgen aus der Frage, ob die Ausblendung des Praktischen aus dem Gesamtkomplex der Systemkonsolidierung tatsächlich dauerhaft beabsichtigt ist, oder ob an ihre Stelle eine Ethik tritt, die verbindliche praktische Regularien nach sich zieht, grundlegende Einsichten in die Vorstellung der systematischen Vollständigkeit, die mit dem cartesischen System zu verbinden ist. Im Fall einer dauerhaften Ausblendung des Praktischen aus dem System wäre nämlich zu untersuchen, ob sich hieraus – neben der terminologischen Inkonsistenz der Verwendung des Provisoriums-Begriffs – nicht problematische Implikationen für den universalen Gewissheitsanspruch des Systems überhaupt ergeben. Sollte der Verweis praktischer Untersuchungen aus dem systematischen Konsolidierungsvorgang, der durch den Zweifelsvollzug gekennzeichnet wird, nicht im Sinne einer grundlegenden Epoche zu deuten sein, das heißt unter anderem auch als grundsätzlicher und daher endgültiger Verzicht auf die Entfaltung philosophisch begründeter ethischer Prinzipien zugunsten der bloßen

Berufung auf kulturell bedingte soziale Usancen, ist nach dem systematischen Ort zu fragen, an dem diese Prinzipien etabliert werden.

Würde man die *morale provisoire* als dauerhafte Einrichtung verstehen, dann müsste man sie im Sinne einer starken Norm deuten, was nicht nur dem gängigen Begriff des Provisorischen widersprechen müsste, sondern insbesondere für die zweite der genannten Maximen jene Bedenken gerechtfertigt erscheinen lassen würde, die bereits im Februar 1638,²⁹⁴ möglicher Weise von Pollot,²⁹⁵ vorgebracht werden, der auf die Risiken der Forderung nach konsequenter Verfolgung einmal getroffener Entscheidungen hinweist, solange diese nicht auf eindeutig gewissen Fundamenten ruhen.

Descartes begegnet diesem Vorwurf, indem er seine zweite Maxime als praktisches Philosophem unter dem Vorbehalt der *ceteris paribus*-Klausel interpretiert und ihr damit nur schwach normative Kraft bescheinigt.²⁹⁶ Es ist anzunehmen, dass diese Einschätzung für den gesamten Komplex der *morale provisoire* gilt. Sie zeigt, dass die Frage nach dem Status der vorläufigen Handlungsmaximen nicht anhand ausdrücklicher Verlautbarungen zu beantworten ist, zumal eine praktische Philosophie im Sinne einer ethischen Prinzipienlehre nicht entwickelt und in den eigentlichen Lehrschriften auch nicht thematisiert wird.²⁹⁷

Die Beantwortung dieser Frage wird von Descartes nicht ausführlich diskutiert, kann aber unter Berufung auf einen für ihn offenbar zentralen Begriffs hergeleitet werden, der eng mit dem Feld des Praktischen verwandt ist und diesem jenen universalen Charakter beilegt, der auch der methodisch geregelten theoretischen Philosophie eignet: der Begriff der *sagesse* oder *sapientia*, der mehrfach im Zusammenhang mit dem Projekt der Universalwissenschaft genannt wird.

Sagesse ist, so hatten die frühen *Regulae* gezeigt, die vollständige Kenntnis all dessen, was uns wissbar ist, und sie umfasst, so ist zu vermuten, zugleich auch das Wissen um den jeweiligen epistemischen Status unserer Kenntnisse. Descartes steht hier nur ganz bedingt in der Tradition klassischer Weisheitslehren, und er ist weit entfernt vom stoischen Ideal der *apatheia*, das wir häufig mit dem Weisheits-Begriff assoziieren. Vielmehr bezeichnet er jenes universelle Wissen, das bereits zuvor zum Ziel allen methodisch organisierten Forschens erklärt worden war, und das uns in die Lage versetzt, Entscheidungen zu treffen, die selbstverständlich auch ein Wissen um ethische Güter voraussetzen.

Die einheitliche Zugangsweise zu sämtlichen Bereichen menschlichen Wissens, welche die in den Barockwissenschaften noch thematisierte Differenzierung zwischen *artes* und *scientiae*

²⁹⁴ Vgl. AT I: 513.

²⁹⁵ Zur Autorschaft des Briefes vgl. a. a. O.: 511 und 670 und die dort genannten Belegstellen.

²⁹⁶ Brief an *** vom März 1638, AT II: 35.

²⁹⁷ Vgl. ebd.

ebenso wie die Unterscheidung spezifischer Einzelwissenschaften in methodischer Hinsicht überflüssig macht,²⁹⁸ impliziert, dass *alle Wissenschaften nichts anderes sind als die humana scientia, die immer eine und dieselbe bleibt, auf wieviele verschiedene Gegenstände sie auch angewendet sein mag.*²⁹⁹ Der Zusammenhang zwischen Weisheit und Moralität im Sinne der allgemeinen praktischen Philosophie ist so zunächst offenkundig.

Philosophie ist insgesamt, so der oben bereits zitierte Passus, für Descartes ganz allgemein die *étude de la sagesse*,³⁰⁰ das heißt die *parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut scavoir*. Die Bestimmung des Begriffs der *sagesse* oder *sapientia*, als die sich Philosophie bei Descartes ganz allgemein verstehen lässt, greift dabei offenbar zurück auf den ursprünglichen pythagoreischen Gehalt des Philosophiebegriffs und trifft sich zugleich mit den zeitgenössischen (wenn auch nachcartesischen) Erbauungsliteraturen von Autoren wie Charron³⁰¹ und Boutauld.³⁰² Die *Regulae* betonen dabei den Systemcharakter der Wissenschaften, indem sie lehren, dass der universale Wissenserwerb leichter ist als der von disjunkten Einzeldisziplinen. Wahrheit lässt sich deshalb nicht in Einzelwissenschaften finden, sondern nur in der allgemeinen Ausbildung des natürlichen Lichts der Vernunft. Damit können wir sicherstellen, dass der Verstand jeder Zeit und bei jedem lebenspraktischen Ereignis den Willen regelt und uns ethisch handeln lässt.³⁰³ Der so verstandene, universaltopisch gewendete Begriff der *sagesse* legt nahe, dass universales Wissen, wie es in der Systembegründung angestrebt wird, immer auch universale Praxisgewissheit verheißt; denn Wissen, das bereits für Platon und Aristoteles *im Aufstieg zur höchsten Erkenntnis ... seinen Träger [übersteigt]*, wie Walter Schweidler konstatiert,³⁰⁴ ist hier stets zu denken als reflexives Wissen, das immer zugleich auch als wissendes Verhalten des Wissenden zu sich selbst zu deuten ist. Die *sagesse* impliziert daher eine Verknüpfung kognitiver mit praktischen Fragestellungen, sofern die vollkommene Praxis immer auch kognitive Vervollkommnung voraussetzt. Diese Verknüpftheit bedeutet auch, dass es genügt, so Descartes gegenüber Mersenne, richtig zu urteilen, um richtig zu handeln.³⁰⁵ Wenn, wie Descartes mutmaßt, sich auch die Lehre der hergebrachten Philosophie zusammenfassen lässt in der – seiner Auffassung nach zutreffenden – Formel *omnis peccans est*

²⁹⁸ Vgl. Schmidt-Biggemann 1983: 296.

²⁹⁹ *scientiae omnes nihil aliud s[u]nt quam humana scientia, quae semper una et eadem manet, quamvis differentibus subjectis applicata, Regula I, AT X: 359f.*

³⁰⁰ AT IX-2: 2

³⁰¹ Pierre Charron, *Livre de la Sagesse*, Paris 1671.

³⁰² Michel Boutauld, *La Suite des Conseils de la Sagesse*, Paris 1697.

³⁰³ Vgl. AT X: 361.

³⁰⁴ Schweidler 2002: 163.

³⁰⁵ Vgl. an Mersenne, 27. April 1637, AT I: 366.

ignorans,³⁰⁶ dann besteht ein eindeutiger und zwingender Zusammenhang zwischen moralischen Fragestellungen und der *sagesse* als oberstem Ziel der *theoria* und als universellem Wissen. Die Naturwidrigkeit eines Willens, der apodiktische Totalität anstrebt, und der daher in Irrtümer verfällt, wenn sich sein Urteilsdrang zu weit wagt, ist die Umkehrung des Zitats, sofern der nichtwissende Geist urteilend wider seine Natur handelt. Im platonischen Sinne ist die *sagesse* daher tatsächlich zugleich auch als reflexives Wissen des Wissens um den epistemischen Status der eigenen kognitiven Akte zu deuten.³⁰⁷

Damit scheint es, dass die *sagesse* nicht nur den Inbegriff des uns möglichen theoretischen Wissens bezeichnet, sondern dass sie zugleich auch eine Form der ethischen Vergewisserung beinhaltet, die außerhalb – man könnte durchaus auch sagen: oberhalb – des eigentlichen Bereichs der Systembildung angesiedelt ist, sofern die ethische Orientierung eben als Ausdruck der *sagesse* interpretierbar ist. Wenn dem so ist, dann sind Moralphilosophie und Ethik nicht als einzelwissenschaftliche Verfahren vorgesehen, weil sie nicht nötig sind. Dass sie nicht nötig sind, liegt an ihrer Inhärenz in der *sagesse*, die als Zustand des *Sophen* gedeutet werden könnte.

Dass keine ethische Prinzipienlehre bei Descartes gegeben und angelegt ist, stützt diesen Befund; denn das Fehlen einer den systematischen Konsolidierungsansprüchen genügenden Auseinandersetzung mit ethisch-praktischen Fragen kann zwar einerseits nicht bedeuten, dass der provisorische Zustand des ethischen Als-Ob von Dauer zu sein und als letztes Wort zu gelten hat, es macht aber deutlich, dass Ethik im Sinne einer wissenschaftlich verfahrenen philosophischen Teildisziplin von Descartes schlichtweg nicht vorgesehen ist. An ihre Stelle beziehungsweise an die Stelle ihrer Ergebnisse tritt vielmehr eben die *sagesse*, die den Zustand des Philosophierenden bezeichnet, nachdem er diejenige universaltopische Konsolidierungsleistung erbracht hat, die als Folge der in den *Meditationen* vorgeführten Systementfaltung ein Wissenschaftsganzes ermöglicht und hervorbringt: *Weisheit* ist universales Wissen des Wissbaren, das auf ganz natürliche Weise auch das Wissen um Praxis beinhaltet.

Der Gedanke lässt sich wie folgt zusammenfassen: eine dauerhafte Gültigkeit des Provisoriums ist aus naheliegenden Gründen auszuschließen. Andererseits stellt die in Maxime III formulierte Einschränkung des Bereichs dessen, was wissbar ist, keine bloß provisorische und

³⁰⁶ Ebd.

³⁰⁷ *Besonnenheit* ist für den platonischen Dialog *Charmides* das *Sichselbstkennen*; vgl. 164dff. Nur die Besonnenheit zeigt, was ich weiß und was ich nicht weiß. Sie ist also das epistemologische Kriterium, das es mir erlaubt, den Status meines eigenen und fremden Wissens oder Meinens als eines solchen zu beurteilen; vgl. 167a. Dabei ist die Besonnenheit etwas anderes als die objektive Erkenntnis, um die es den Einzelwissenschaften geht. Diese bringen Werke hervor (Medizin verursacht Gesundheit, die Baukunst Bauten etc.) (165 c/d) oder sind Erkenntnisse in objektivem Sinne (166 a): die objektiven Ergebnisse der Wissenschaften richten sich als Erkenntnisse auf ein von mir verschiedenes Anderes. Nur die Reflexion, also die Besonnenheit des Sichselbstkennens ist sowohl die Erkenntnis der übrigen Erkenntnisse als auch ihrer selbst: 166 c.

vorübergehende Hilfsannahme dar, sondern korrespondiert der Diskussion über Irrtumsursachen in den *Meditationen*. Damit ist zwar nicht eindeutig klar, was zum Bestand des Provisoriums gehört und was möglicher Weise als dauerhafte Position anzusehen ist. Für die ethische Prinzipienfrage ist indes festzustellen, dass die Ausschließung der *morale provisoire* aus dem Zweifel – unter der Voraussetzung des umfassenden Anspruchs des Zweifelsargumentes und der grundlegenden Etablierung unbezweifelbaren Einsichten – nur bedeuten kann, dass Moral nicht zum Gegenstand von Wissenschaft gehört; zumindest nicht im Sinne einer wissenschaftlichen Teildisziplin. Die Annahme einer provisorischen Gültigkeit moralischer Positionen, die eine ernste Bedrohung für den Anspruch der Zweifelsmethodik auf vollständige Gültigkeit darstellt, lässt sich daher, will sie sich nicht dem Vorwurf der Inkonsequenz und des Systembruchs ausgesetzt werden, nur in einer vollständigen und dauerhaften Ausschaltung moralphilosophischer *Diskurse* überhaupt bestehen;³⁰⁸ denn wenn diese Diskurse aus dem durch den methodisch geregelten Zweifel bezeichneten Konsolidierungsverfahren ausgeklammert werden, die *sagesse* aber tatsächlich, wie ich annehme, praktisches Wissen impliziert, dann kann dies nur bedeuten, dass die Erkenntnisquelle des Praktischen nicht im ethischen Diskurs zu suchen ist, sondern im universalen Wissen des Weisen, das bedeutet eben desjenigen, der neben den systematisch erworbenen Kenntnissen zugleich auch um deren epistemischen Status weiß. Das Erfordernis einer handlungstheoretischen Behauptung während der Systemkonsolidierung, aus dem die Etablierung der *morale provisoire* hergeleitet werden muss, zeigt dabei die Alltagsrelevanz der kognitiven Vergewisserung; denn nur weil und sofern die durch den Zweifel in Frage gestellten Grundannahmen sowohl für die alltägliche Lebensführung wie auch für die grundsätzliche Ausrichtung meiner Lebensgestaltung Bedeutung besitzen, ist es erforderlich, überhaupt eine vorübergehende, hypothetische Grundlage beider einzuführen. Dass ein eigener praktischer Diskurs nicht mehr erforderlich ist, um die Kenntnisse derjenigen praktischen Disziplinen hervorzubringen, die im Bild des im Brief an Picot ein einheitliches Wissenschaftsganzes symbolisierenden Baums als dessen Früchte bezeichnet werden, bezeichnet eben jene Einheit von theoretischem und praktischem Wissen, das Descartes bereits in seinem frühen Ulmer Traum vorschwebt.

Die Fragen, weshalb unter den durch die Systemkonsolidierung ermöglichten Wissenschaftszweigen keine der Ethik oder Moralphilosophie eigens genannt und entworfen beziehungsweise entfaltet wird beziehungsweise ob und auf welche Weise eine nicht mehr provisorische *morale* wieder eingesetzt wird, um die Ausklammerung ethischer Handlungsprinzipien eben

³⁰⁸ Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird darauf einzugehen sein, dass mit der zentralen Stellung des Intuitiven das Feld der Wahrnehmung als Fundament der Epistemologie etabliert wird, sofern die Selbstwahrnehmung des Denkens im *cogito* das paradigmatische Exemplar gesicherten Erkennens darstellt. Hierdurch wird auch die Abgrenzung der augustinischen *cogito*-Vorläufer-Argumente vom cartesischen Konzept einsichtig.

nicht als dauerhaft zu setzen, lässt sich auf dies Weise eindeutig beantworten. Die Ausklammerung spezifisch ethischer Diskurse, die keine der ethischen Überzeugungen beziehungsweise des Wissens um ethische Prinzipien und methodisch gesicherte kognitive Gehalte im praktischen Bereich ist, wird im übrigen auch durch eine Formulierung im Schreiben an Mersenne vom 27. April 1637 gestützt, in dem Descartes erläutert, dass Fragen der Moral nicht in den Bereich der Theologie gehören, die von der supranaturalen Gnade handelt, sondern in den einer natürlich verfahrenen Philosophie, das heißt einer *philosophie morale & naturelle, où cette Grace n'est point considerée*.³⁰⁹ Er spricht hier nicht von einer *philosophie naturelle de morale* oder von einer *philosophie morale naturelle*, sondern von einer *philosophie morale et naturelle*; das bedeutet er spricht nicht von einer spezifischen natürlichen Moralphilosophie, sondern von einer natürlich verfahrenen, nicht offenbarungsgestützten Philosophie, die, als solche, je immer schon in sich selbst moralisch ist, sofern und weil sie, so kann man den Gedanken weiterführen, Ausdruck jener universalen und einfachen *sagesse* ist, die ein unifiziertes und umfassendes theoretisches Wissen beinhaltet, das, wie jedes philosophische Wissen, immer auch praktischer Natur ist.³¹⁰ Eben dies meint das oben angeführte Zitat von der wechselseitigen Abhängigkeit von richtigem Urteilen und richtigem Handeln. Moralität ist daher weder Sache einer äußeren Relation zu Gott (in Form einer Offenbarung), noch auch eines gesonderten ethischen Diskurses, der sachlich verschieden wäre von der theoretischen Philosophie, sondern eine der je natürlichen und ureigensten Eigenschaften gelingender Philosophie.

Die Argumentation lässt sich wie folgt in einer vorläufigen Schematisierung zusammenfassen:

- (i) Keine Proposition ist zulässig, solange sie nicht durch bestgekante Einsichten gestützt wird (Methodenregel).
- (ii) (Sinnvolle) Handlungen basieren auf ethischen Prinzipien (implizite Annahme).
- (iii) Ethische Prinzipien fallen als Propositionen unter (i).
- (iv) Der Systementwurf ist ein Vollzug in der Zeit, der die Gefahr der Aporie im Praktischen impliziert.
- (v) Unausgesetzte Handlungsfähigkeit setzt das während des Zweifelsvollzugs zeitlich begrenzt gültige Postulat der Gültigkeit allgemein formulierter Handlungsmaximen voraus.
- (vi) Nach der Überwindung des Zweifels hat dieses Postulat zu enden.
- (vii) Die vorübergehenden Maximen sind durch ein endgültiges ‚Regelwerk‘ zu ersetzen.
- (viii) Eine entsprechende Diskussion ethischer Prinzipien findet nicht statt.

³⁰⁹ AT I: 366.

³¹⁰ Zur Praxisrelevanz theoretischen Philosophierens als genuin philosophisches Thema vgl. Hadot 1981.

- (ix) Die ethischen Prinzipien, die fortan gelten sollen, haben aus anderen als diskursiven Quelle zu kommen.
- (x) Sie sind Resultate eines umfassenden Wissens im Sinne der *sagesse universelle*.

Auf welche Weise sich das Wissen um die Richtigkeit unserer Handlungen aus der *sagesse* ergibt, lässt sich auf der Basis von Descartes' Erörterungen nicht mit Bestimmtheit festlegen. Ob sie also Gegenstand unmittelbarer Anschauung und damit undiskursiv zu sein haben, kann in diesem Modell zunächst nur vermutet werden, wird aber durch die Begründung von Descartes' Evidentismus im *cogito* gestützt.

Obwohl Descartes also an keiner Stelle eine eigene Ethik ankündigt, bleibt der Bereich der *morale* zwar nicht in einem ewigen provisorischen Zustand; er wird aber, sofern es zu keinem Zeitpunkt eine Auseinandersetzung der natürlichen Rationalität mit ethischen Fragen geben wird, dauerhaft aus dem Feld natürlicher wissenschaftlicher Rationalität ausgenommen bleiben, sofern das Wissen um lebenspraktische Fragen in der *sagesse* aufgehoben ist, sobald diese, mittels des Gesamtsystems gesicherter Erkenntnis, etabliert sein wird. Diese Annahme verweist auf die Frage nach einer völlig anderen als der kognitiven Funktion der cartesischen Systemfundierung, nämlich ihrer Bedeutung für eine Theorie der allgemeinen Perfektibilität auf dem Weg der theoretischen Erkenntnis. Dieser Fragenbereich, dessen detaillierte Bearbeitung, soweit ich sehe, noch Desiderat ist, kann im folgenden nicht weiter erörtert werden.

Descartes' Ausklammerung ethischer Fragen aus dem Bereich seines epistemologischen Begründungsvorhabens, die wir unter der Formel der *morale provisoire* so nur ganz bedingt und in gewisser Hinsicht als Gegenmodell zur Endgültigkeit methodisch gesicherten Einsehens erkennen, zeigt insgesamt jedoch eine Auffälligkeit, die aussagekräftig hinsichtlich der Gewichtungverschiebungen innerhalb der Philosophiegeschichte ist; denn sie lässt sich als Umkehrung der frühen sokratischen Auseinandersetzung mit der Sophistik um den eigentlichen Anspruch von Philosophie lesen,³¹¹ innerhalb derer Sokrates mit der *auf das Ethische begrenzte[n] Wahrheitssicherung* eben jenen Bereich zum Zentrum philosophisch begründender Methodik macht, den Descartes fast zweitausend Jahre später aus dem Feld philosophischen Letztbegründens ausklammert.³¹²

³¹¹ Wie Oehler anmerkt, ist es eine der Aufgaben des platonischen Gesamtoeuvre, diese Auseinandersetzung zugunsten eines nicht primär pragmatisch verstandenen Begriffs von Wahrheit und Wissenschaft zu entscheiden; vgl. Oehler 1998.

³¹² Oehler 1998: 157.

Abschnitt II

Die Konsolidierung gesicherten Wissens – das ‚*cogito*‘ als exkludierendes Element

Die Schaffung eines *Universums absoluter Vorurteilslosigkeit*, um noch einmal Husserls Formulierung aufzugreifen, impliziert nicht zuletzt, dass der Bereich gesicherten Wissens, weil und sofern er unter der ausschließlichen Kontrolle der wissenschaftsbegründenden Rationalität steht, sich auf eben jene einzige systematisch fundierte Quelle zu stützen hat, auf deren Basis die oben umrissenen Definitionen des Wissens und der wissenschaftsfähigen Rationalität fußen. Dabei gehört es zu den zentralen Funktionen der Konsolidierung gesicherten Wissens, Kriterien zu finden, die erfüllt sein müssen, damit ich wirklich davon ausgehen kann, eine Erkenntnis als unbestreitbar gewiss zu beurteilen. Dieses Kriterium wird paradigmatisch im *cogito* vorgeführt. Die epistemologische Funktion des *cogito*, also die Exposition eines ersten Falls unbestreitbar gewisser Einsichten, ist dabei zu unterscheiden von ihrem eigentlichen epistemischen Gehalt, der Eigenexistenz, die niemals wirklich in Frage steht, sondern die nur aus methodischen Gründen als noch nicht begründet in Zweifel zu ziehen ist, um anhand der Überwindung dieses Zweifels eben diejenigen epistemologischen Merkmale identifizieren zu können, die einer vollständig unbezweifelbaren Erkenntnis eignen müssen.

Die dargelegte cartesische Definition des Wissens zieht so, aufgrund des ausschließenden Charakters, der jeder Definition eignet, Konsequenzen nach sich, die für die Frage nach der Rolle einer ‚Emanzipation‘ der natürlichen Ratio von theologischen und theologienahen Positionen, eines Säkularisierungsaspektes innerhalb der cartesischen Philosophie also, bedeutsam sind: die definitorische Disjunktion des rational begründeten Erkennens als verlässliches Wissen von anderen Erkenntnisformen impliziert den exklusiven Anspruch der *cognitio*, die nicht nur *clara* sondern auch *distincta* zu sein hat – in unserem Falle distinkt auch und besonders von außerrationalen weil supranaturalen Erkenntnisquellen. Epistemologisch betrachtet, so hatte ich angemerkt, bedeutet der definitorische Ausschluss von Merkmalen, bezogen auf die Bestimmung des Gewussten, daher einerseits, dass wir all das, was den Kriterien wirklichen Wissens nicht genügt, aus dem Feld gesicherten Wissens auszuklammern haben. Der Rückgang auf eine erste Evidenz als basal-axiomatischen Ausgangspunkt des Wissensganzen, den Descartes im *cogito* der *Zweiten Meditation* vollzieht, hat deshalb exklusiven Charakter, weil er als notwendige Kondition wissenschaftlichen Denkens überhaupt aufgefasst wird: wenn der definitorische Ausschluss bedeutet, dass ein Wissenschaftsganzen, dessen Kriterien wohldefiniert sind, all jene Bereiche, die nicht von dem basalen Evidenzerleben, das im *cogito* paradigmatisch vorgeführt wird, gestützt werden, nicht nur vorläufig, sondern prinzipiell auszuklammern hat, dann heißt dies, dass alle im weiteren Sinne theologischen Urteile außerhalb

des Feldes rational begründeter und begründbarer Rede stehen. Sie sind nicht nur Gegenstand einer diplomatischen Zurückhaltung, sondern sie verschwinden aus dem rationalen Diskurs.

Der cartesische Zweifel, als Einstieg in die Entfaltung des systematisch geordneten Erkenntnisganzen, ist so in seiner universalen Form von prinzipiell anderer Natur als klassische Zweifelsargumente vor ihm. Einerseits, weil er grundlegender ist als die bloße *dubitatio*, mit welcher die defizitäre epistemische Valenz nicht-evidenter Propositionen zum Ausdruck gebracht wird, und andererseits, weil er sowohl auf eine grundlegende Überwindung nicht-evidenter basaler Propositionen im Wissenschaftskontext wie auf die Hermetisierung evidenter basaler Propositionen durch Ausschluss anderer, beispielsweise supranaturalen Erkenntnisquellen hingebunden ist. Dabei ist der Zweifelsumfang von spezifischer Bedeutung für die Epoché theologisch begründeter Propositionen aus dem wissenschaftlichen Diskurs.

Wenn aber Wissenschaft, also die *cognitio certa et evidens*, die allein für Descartes *scientia* ist,³¹³ nur dann erreicht werden kann, wenn alle Abweichungen von dem in der Physik und ihren Bestimmungen wurzelnden Erklärungsprinzip sowie der ihr zugrundeliegenden Metaphysik als notwendig falsch klassifizierbar sind, wie Descartes im Brief an Mersenne von 1640 annimmt, dann bedeutet dies, dass dem Charakter der Notwendigkeit physikalischer Annahmen auch darstellungstechnisch Rechnung getragen werden muss. Die ausführliche Darlegung der Grundlagen, auf denen jene Besonderheiten der cartesischen Physik beruhen, die sie für peripatetisch geprägte Betrachter unplausibel machen und aufgrund derer im aristotelischen Kontext unlösbar Fragestellungen als obsolet angesehen werden dürfen, zusammen mit der Darstellung der Ableitungen, die aus diesen Grundlagen zu ziehen sind, muss daher ein Ganze im Sinne einer umfassenden Systemeinheit bilden, die zumindest dreierlei beinhaltet:

- (i) die evidenzbasierte epistemische Konsolidierung eines System auf der Basis eines Systemkerns, der für sich einen Grad der *certitudo* erreicht, der für sich genommen völlig unbezweifelbar ist,
- (ii) die Errichtung der Einheit eines Erkenntnisganzen, die nur jene Inhalte als wissenschaftsfähig zulässt, die sich in ein Verhältnis der Ableitbarkeit von eben diesem Systemkern stellen lassen und
- (iii) ein Instrument zur Ausklammerung von Gefährdungen der evidenzbasierten Erkenntnis durch außerhalb dieses Systems stehende, beispielsweise supranaturale Instanzen (wie die göttliche *potentia absoluta* oder vergleichbare).

Gemeint ist damit ein vollständig natürliches Feld rationalen Sprechens, durch das wir gezwungen sind, auch und vor allem all jene Gehalte aus dem Zuständigkeitsbereich des

³¹³ AT X: 362.

rationalen Diskurses auszuklammern, die dem *lumen naturale* nicht vollständig und hinreichend zugänglich sind, das heißt: mindestens all jene Inhalte, die auf religiöser Überzeugung, ‚religiöser Erfahrung‘ oder ‚Offenbarung‘ beruhen. Inwieweit neben den Gegenständen der *Offenbarungstheologie*, die Descartes *im eigentlichen Sinne Theologie* nennt, auch jene der *natürlichen Theologie* fallen, die Descartes im Brief an Mersenne vom 15. April 1630 als *metaphysisch* beschreibt, *die nirgends etwas betrifft, was von der Offenbarung abhängig ist*, und deren Gegenstände daher ausschließlich *durch die Vernunft geprüft werden müssen und können*,³¹⁴ bedarf einer eigenen Klärung, die in Teil III der Studie erfolgt. Formal wird so durch den Nachweis der Möglichkeit echter *scientia* im Sinne der unumstößlich gewissen Erkenntnis zunächst die Widerlegung des gegen universalwissenschaftliche Programme eingewendeten skeptischen Zweifels an der Erreichbarkeit voraussetzungsloser unumstößlicher Gewissheit geleistet.³¹⁵ Damit ist zugleich auch die theoretische Funktion der Ersten Philosophie erfüllt. Da Descartes’ Verfahren des sogenannten *methodischen Zweifels* in den *Meditationen*, den er an anderer Stelle *metaphysischen Zweifel* nennt, weil er auf die *opinio* von der Existenz Gottes ausgedehnt wird, als dem eigentlichen Ort der Entfaltung der Metaphysik in erster Linie diesem theoretischen Aspekt geschuldet ist,³¹⁶ eröffnet sich uns mit der Beweisführung der prinzipiellen Möglichkeit unumstößlich gewisser Erkenntnis zugleich deren Paradigma, anhand dessen diese Beweisführung allein durchgeführt werden kann.

Die Einheit des Descartesschen Systems, die ihm auch den Charakter der Universalwissenschaft verleiht, zeigt sich im Ausgang von einem ersten Prinzip, das, eben als als paradigmatisches Beispiel unbestreitbar gewisser Erkenntnis, die Basis für das Wissenschaftsgebäude insgesamt bildet. Universalität ist damit zunächst in methodischer Hinsicht gegeben, indem die im *Diskurs* dargelegten und in den *Meditationen* in ihrer Umsetzung vorgeführten allgemeinen Verfahrensvorschriften eine vom jeweiligen Gegenstand unabhängige und auf all jene Wissensgebiete, die einer *cognitio certa & indubitata* zugänglich sind,³¹⁷ anwendbare einheitliche Methodik des Raisonierens bilden, mit der *jedes beliebige wissenschaftliche Problem aufzulösen* ist.³¹⁸ Damit ist eine einheitliche Zugangsweise zu sämtlichen Bereichen menschlichen Wissens möglich, die ihre Einheit der *scientiae omnes* in der *humana scientia* finden, die als *sapientia universalis* immer *eine* bleibt³¹⁹ und daher die Unterscheidung spezifischer Einzelwissenschaften in methodischer Hinsicht ebenso überflüssig werden lässt wie die in

³¹⁴ AT I: 143f.

³¹⁵ Zur ‚Konjunktur‘ der Skepsis besonders im frühen 17. Jahrhundert vgl. Popkin 1979 und 1997.

³¹⁶ Broughton 2002.

³¹⁷ Vgl. *Regula* II, AT X: 362.

³¹⁸ *Sendschreiben an die Doktoren der Theologischen Fakultät von Paris*, AT VII: 3.

³¹⁹ AT X: 359f.

den Barockwissenschaften noch thematisierte Differenzierung zwischen *artes* und *scientiae*.³²⁰ Universalität ist aber, in zweiter Hinsicht, auch dadurch gegeben, dass einzig das durch die cartesische Methodenlehre zugängliche Wissen überhaupt als solches in einem systematischen Sinne anerkannt werden kann: indem das Feld begründeten Wissens so einer Unifizierung zugeführt wird, die keine Relationen zu Annahmen mehr zulässt, die auf anderen als ihrer eigenen Methode fußen, schöpft diese ihre Einheit aus dem Ausschluss all dessen, was auf diese Weise als nicht mehr diskursfähig und deshalb, nach heutigem Sprachgebrauch, sinnlos anzusehen ist.

³²⁰ Vgl. Schmidt-Biggemann 1983: 296.

1 Das *cogito* als Basis apodiktischen Wissens im cartesischen Evidentismus

Descartes selbst weist auf die Konsolidierungsfunktion seiner *Ersten Philosophie* für die Physik ausdrücklich hin, indem er im Brief an P. Vatier vom 22. Februar 1638 die Forderung nach einer allgemeinen und systematischen Darstellung der rationalen Physik auf der Basis einer grundlegenden Entfaltung der Grundprinzipien der Metaphysik formuliert.³²¹ Etwaige Querstände zu theologischen Positionen ebenso wie allgemein zu solchen der aristotelisierenden Physik werden hierdurch fundiert, von Descartes wird dies allerdings zumindest hier nicht thematisiert. Bereits die technologische Anwendungsorientierung der Physik macht es, wie erwähnt, erforderlich, dass wir über ein eindeutiges und unstrittiges Erklärungsinstrumentarium verfügen, mittels dessen wir die Naturphänomene so zu verstehen lernen, dass wir manipulatorisch in sie einzugreifen vermögen, was sowohl dem Programm des Baconschen Wissenschaftsverständnisses (freilich in rationalistischer Wendung) als auch dem stoischen Begriff der *techne* im Sinne des verstehenden Handelns³²² entspricht. Das scholastische plurale Nebeneinander voneinander abweichender Erklärungsmodelle ist für einen solchen systematisch-technologischen Ansatz deshalb nicht brauchbar, weil es keine systematischen Problemlösungswege zulässt, die, eben als systematische, auf einheitlichen ersten und eindeutigen Prinzipien beruhen müssen, aus denen ebenso eindeutige Ableitungen vorgenommen werden können,³²³ und die deshalb in der rationalen Grundlegung der Physik Eindeutigkeit erfordern. Darüber hinaus macht die Hermetisierung der neuen Philosophie und damit auch ihrer Physik gegen transzendente epistemische Konkurrenzquellen eine Evidenzbasierung erforderlich, die stark genug ist, jede Form des Zweifels zu überwinden. Die hierfür hinreichende basale Evidenz ist, zumindest gemäß dem Darstellungsverlauf der *Meditationen*, zunächst das *cogito*.

³²¹ AT I: 561.

³²² Vgl. HWPH 10: 826.

³²³ Vgl. Specht 1994.

2 Das *cogito* als unifizierendes epistemisches Methodenprinzip

Die vollständige Entfaltung eines sich als apodiktisch gewiss verstehenden Erkenntnisganzen findet so erst in den *Meditationen* statt.³²⁴ Mit der Fundierung der Metaphysik auf der Basis der unmittelbaren Selbstwahrnehmung des denkenden Ich im *cogito*-Argument, die aufgrund des ausgezeichneten Evidenzcharakters des *cogito* zugleich jenes Paradigma für unbezweifelbar gewisse Erkenntnis liefert, aus dem in der dritten der *Meditationen über die Erste Philosophie* das Kriterium für verlässliche Ergebnisse innerhalb des philosophischen Diskurses überhaupt abgeleitet wird, betritt Descartes den Boden der transzendentalen Subjektphilosophie, die in Kants sogenannter *kopernikanischer Wende* zum transzendentalen Realismus einen ihrer Höhepunkte finden und über den deutschen Idealismus wirkungsvoll bleiben wird.³²⁵

An diesem Punkt, dem *cogito* also, an dem die Rationalität auf sich selbst so (zurück)verwiesen [wird], daß [...] Selbst- und Weltbewußtsein untrennbar aufeinander bezogen sind,³²⁶ fußt auch die objektbezogene Betrachtung der Welt außerhalb des Denkens auf der Basis der intuitiven denkenden Rückbesinnung des Ich auf sich selbst und auf seine eigene Tätigkeit. Descartes' Thematisierung der Rückbezüglichkeit des Denkens rekuriert bekanntlich auf eine augustinische Forderung,³²⁷ die für die systematische Geschichte des Selbstbewusstseins von zentraler Bedeutung sein dürfte.³²⁸ Seine Philosophie findet ihren historischen wie auch systematischen Ort vor dem Hintergrund jener Zerstörung des Kosmos, die Koyré bei Giordano Bruno und dessen im Anschluss an Kopernikus vollzogener Aufhebung des mittelalterlichen *ordo* der Welt zu finden glaubt,³²⁹ und die Sigmund Freud als eine von drei zentralen narzisstischen Kränkungen der Menschheit innerhalb der Wissenschafts- und Ideengeschichte interpretiert.³³⁰

³²⁴ Vgl. Rodis-Lewis 1986: 271ff.

³²⁵ Vgl. Scheier 1973 und Arndt 1994: insb. 4ff. und 19ff.; vgl. Lauth 1965 und 1989.

³²⁶ Arndt 1994: 5.

³²⁷ Vgl. Bermon 2001; vgl. auch Gouhier 1978.

³²⁸ Vgl. Horn 2000: 81–103.

³²⁹ Koyré 1969: 12 und 36–62.

³³⁰ Vgl. Freud GW XII: 6f.; dass die Aufhebung des statischen kosmischen *ordo* zugunsten der von Bruno gelehrteten Relativität des räumlichen Miteinanders materieller Körper (die sich, wie Regine Kather bemerkt, ja bereits bei Cusanus finden lässt: vgl. Cusanus, *De doct. Ign.*: 313ff. u. 391; vgl. Kather 2004; vgl. Gierer 2002) keineswegs nur im Sinne dieser ‚Kränkung‘ zu verstehen sein muss – welche Interpretation ja letztlich ihre Funktion darin haben dürfte, Freuds von ihm selbst so verstandene eigene Kränkung der Menschheit durch seine psychoanalytische Offenlegung des Unbewussten in eine Reihe mit der kopernikanischen und der Darwinschen Wende innerhalb der

Descartes' Beitrag zur Entwicklung des Systemgedankens besteht unter anderem darin, mit dem *cogito* die konstitutive Voraussetzung für eine Philosophie zu schaffen, die alle ihre Teile dem Systemkonzept als einem universalen Verfahrensideal unterwirft; denn erst durch den Aufweis jenes Kernpunktes, aus dem heraus die Ausfaltung aller voneinander in einem Abhängigkeitsverhältnis stehenden Detailwissenschaften sich vollziehen kann, wird die Konstruktion eines Systems als eines Wissenschaftsganzen ermöglicht. Bereits in der ersten seiner *Regulae* formuliert Descartes den Gedanken einer Universalwissenschaft,³³¹ die immer eine und dieselbe bleiben muss, unabhängig davon, auf wieviele und welche Gegenstände und Bereiche sie auch angewendet und ausgedehnt werden mag. Das *cogito* als unifizierende Basis dieser Universalwissenschaft ist dabei wesentlich nicht nur reflexiv, sondern darüber hinaus im Sinne unmittelbarer Evidenz vordiskursiv und unsyllogistisch, so dass ihm die Rolle eines ersten Prinzips zukommen kann, zu dem die übrigen Systemteile in Abhängigkeit stehen. Das von ihm abgeleitete systematische Wissenschaftsganze besteht in der Aufdeckung jener von Descartes als eingeboren bezeichneter Denkinhalte, die sich so aus dem ursprünglichen reflexiven Zugriff des Ich auf seine eigene Tätigkeit, das aktuelle Denken, mit der es identisch ist, ableiten lässt.

Anders als die barocken *Universaltopiken*, mit denen Descartes im Hinblick auf die Universalität ihres Anwendungsbereichs verwandt ist,³³² nimmt er dabei keine terminologische Differenzierung zwischen den *Wissenschaften* und *Künsten* mehr vor, weil sein systematischer Ansatz einer *Universalwissenschaft* zustrebt, die ihm nicht nur den universalen Schlüssel übereignet, aus dem in der Folge alle Einzeldisziplinen abzuleiten sind, die im Rahmen eines unifizierten Methodenmodells erschlossen werden können, sondern mittels dessen sich jeder Problembereich des dem Menschen Wissbaren auch im Sinne einer unmittelbaren technologischen Anwendung des Gewussten praktisch erschließt.

Inwieweit der Rückgang auf die erste Einheit, aus der das Wissenschaftsgebäude erwächst, und die anschließende Ausfaltung des Systems auseinander abgeleiteter Erkenntnisse zudem noch einen weiteren Praxisaspekt beinhaltet, der über den der Technologisierbarkeit unserer Erkenntnisse hinausgeht und in einer ‚Aufklärung‘ im Sinne einer wirklichen Erhellung des Ich besteht, in dessen Tätigkeit wir durch die *cogito*-Argumentation als in das epistemische Zentrum der philosophierenden Person selbst vordringen, damit also eine praktische Funktion vorliegt, die keine auf der Physik basierende Technologie ist, sondern die unmittelbar in

Wissenschaftsgeschichte zu stellen -, zeigt sich bereits in der Stärkung des Subjektes, das in der Philosophie Descartes' die Rolle des Zentrums unseres *intellektuellen Kosmos*' annimmt, und bietet damit die Gelegenheit für eine Neuinterpretation der Stellung des Menschen im Kosmos; vgl. Kather 2004.

³³¹ *Regula* I, AT X: 360.

³³² Vgl. Schmidt-Biggemann 1983: 293ff.

dem besteht, was Leibniz *Perfektibilität* nennen wird, und was sich aus der metaphysischen Reflexion selbst unmittelbar ergibt, wäre Gegenstand einer eigenen Untersuchung.³³³ Die barocken Universalwissenschaften, die Descartes teils vorausgehen und ihm teils folgen – als späte Nachklänge des Aristotelismus beziehungsweise als alternative Ausformungen des auch Descartes beeinflussenden Ramismus – sind *theoretisch*, sofern sie ihr Betreiben einer *historia* der menschlichen Denktätigkeit, ihrer grundlegenden Vermögen und ihrer Manifestationen nicht als *Philodoxie* und *Polymathie* missverstehen,³³⁴ also als unsystematisch verführende, bloße Anhäufung vereinzelter Wissens, sondern den transzendentalen Aufweis struktureller Merkmale des Vollzugs unseres Denkens im Blick behalten und damit ebenfalls Ansätze zum Systemgedanken transportieren. Sie sind *metaphysisch* in jenem Sinne, in dem dies jede sich mit der menschlichen Erkenntnistätigkeit beschäftigende Wissenschaft ist, wie Hegel spätestens 1804/05 bemerken wird.³³⁵ Zugleich sind sie jedoch *praktisch*, weil sie von einem Entwicklungsvorgang des sie betreibenden Menschen ausgehen, der sich durch ihren Vollzug in einen Prozess der Perfektibilität begibt, der der Philosophie, insbesondere in ihrer transzendentalen Spielart, charakteristisch ist. Sofern dieser praktische Aspekt des Vollzugs theoretischen Philosophierens als reflexive Rückwendung des menschlichen Geistes auf sich selbst mittels der Offenlegung anthropologischer Transzendentalien eine Vervollkommnung des sich so auf sich zurückwendenden Geistes darstellt, lässt er sich als Vollzug auch des Delphischen *gnothi se auton* verstehen, dessen Ziel er als die Vervollkommnung durch Selbsterkenntnis deutet, womit er der seit Pythagoras so verstandenen Suche nach Weisheit, die *philo-sophia* ist, Rechnung trägt. Die vor allem von Nolte³³⁶ aufgezeigten Hinweise auf eine sich als Förderung der Perfektibilität verstehende Funktion einer damit ‚praktischen Metaphysik‘, mit der Descartes in der Traditionslinie von Texten wie dem Hugoschen *Didascalicon* oder vergleichbaren Ansätzen bei Bonaventura steht, verweisen auf einen Themenbereich, der, soweit ich sehe, bislang noch nicht hinreichend gewürdigt wurde, und dessen vollständige systematische Erschließung nach wie vor als Desiderat zu gelten hat.³³⁷

Auch in dieser Hinsicht ist Philosophie für Descartes die *étude de la sagesse*, die sowohl transzendente Analyse des epistemischen Status des von uns Gewussten, als auch systematische Überwindung des skeptischen *nihil scitur* neben dem zeitlich Erstgekannten, der im *cogito* sich unmittelbar präsentierenden Eigenexistenz, ist, und so neben dem gegenüber

³³³ Vgl. hierzu insbesondere Nolte 1995.

³³⁴ Vgl. beispielsweise Johan v.Wowern, *De Polymathia Tractatio*, Hamburg 1603.

³³⁵ Vgl. Hegel, GW 7, 176; vgl. Schäfer 2001: 152ff.

³³⁶ Vgl. Nolte 1995.

³³⁷ Zur Rezeptionsgeschichte des Gedankens einer praktischen Metaphysik bei Adriaan Heereboord vgl. Scheib 2011.

dem *cogito* systematisch vorgängigen *primum cognitum* (das hier vorläufig und unter terminologischem Vorbehalt als Wissen um so etwas wie die göttliche Existenz bezeichnet werden kann), das Feld des aufgrund ihrer transzendentalen Verankerung auf vollständiger Gewissheit basierenden Sachwissens umfasst. Noch Leibniz kritisiert um 1680 in einem frühen Text zum Enzyklopädiegedanken – ähnlich wie Descartes dies bereits im *Methodendiskurs* tut – das unverbundene Nebeneinander verschiedener Wissenschaftsdisziplinen innerhalb des menschlichen Wissens, das einer Inventarisierung bedarf, um das Erforschte nicht ungeordnet liegen zu lassen, sondern zu einem wohlgeordneten und organisierten Erkenntnisfortschritt nutzbar zu machen.³³⁸

³³⁸ Leibniz 1955: 176–179.

3 Die Entfaltung des Systems aus dem *cogito* in den *Meditationen*

Die *cogito*-Argumentation, mit der die bereits dargelegten epistemischen Standards endgültig und auf unbezweifelbare Weise begründet werden sollen, findet sich in allen drei cartesischen Hauptschriften, ihre systematisch relevante, das heißt nicht-syllogistische Fassung wird allerdings erst und ausschließlich in den *Meditationen* entworfen.³³⁹

Die verschiedenen Fassungen, in denen das *cogito* auftritt, unterscheiden sich signifikant hinsichtlich ihrer systematischen Valenz. Descartes differenziert zwischen deduktiven und intuitiven Formen des Erkennens schon in den frühen *Regulae*, wodurch es eindeutig ist, dass die Systemkonsolidierung auf einer evidenten Intuition zu fußen hat, die den deduktiven Ableitungsvorgängen, die das System entfalten, vorgängig sein muss. Der *Methodendiskurs* kennt nur die (häufig zitierte) enthymematische syllogistische Formulierung des *je pense donc je suis*,³⁴⁰ mit der Descartes den methodischen Zweifel durchbricht, und in der das *donc* auf dasjenige Schlussverfahren verweist, mittels dessen aus einem in enthymematischer Weise ungenannt bleibenden *major* (*tout ce qui pense, est*) und dem Beobachtungsdatum eigenen Denkens auf die Eigenexistenz geschlossen wird. Die Methode, die Descartes in seinem *Discours* ursprünglich vorstellt, ist praktisch, nicht theoretisch, wie er gegenüber Mersenne im Schreiben vom März 1637 betont.³⁴¹ Das passt gut mit dem Befund einer Hinführung zur inneren Wahrnehmung des Ich zusammen. Dass der *Methodendiskurs* hierbei nicht systematisch korrekt verfährt, also von einem *cogito*-,*Argument*‘ auszugehen scheint und deshalb die häufig zitierte *ergo*-Formulierung verwendet, lässt sich vor diesem Hintergrund leicht nachvollziehen, weil der *Diskurs* eben nicht den systematischen Vollzug der inneren Selbstwahrnehmung zeigt, sondern ihn nur als Gegenstand der Konsolidierung von Philosophie vorbereitend erörtert. Während es im Bereich der Sitten sinnvoll ist, so bereits die Argumentation des *Diskurses*, unbewiesenen Meinungen (*des opinions fort incertaines*) so zu vertrauen als seien sie unbezweifelbar, um so unsere lebenspraktische Kontinuität zu garantieren, erfordert die *recherche de la verité* das radikale Infragestellen all dessen, was im Bereich der theoretischen Erkenntnis im mindesten in Zweifel gezogen werden kann.³⁴² Selbst die konsequenteste (pyrrhonische) Skepsis, die ja für den methodischen Zweifel Pate steht, kann indes die Wahrheit der denkenden

³³⁹ Mit dieser Formulierung soll nicht behauptet werden, dass die *Meditationen* als bloße Umsetzung des in den *Regulae* erhobenen Programms zu deuten sind; zu den weitgehenden Verschiebungen in den Wissenschaftskonzeptionen beider Schriften vgl. vor allem Gäbe 1973 und Rodis-Lewis 1986.

³⁴⁰ *Discours* IV, AT VI: 32.

³⁴¹ AT I: 349.

³⁴² Vgl. AT VI: 31.

Eigenexistenz nicht in Frage stellen, da man, *um zu denken, sein muss*,³⁴³ so dass diese Wahrheit – beziehungsweise ihr epistemisch-epistemologischer Status – als erster Grundsatz der Philosophie fungieren kann.³⁴⁴

Die syllogistische Version des Argumentes, die so im *Discours* als Überwindungsstrategie gegenüber dem Zweifelsargument erhoben wird, findet sich erneut in den *Prinzipien*, die für Descartes die Rolle eines universitär verwendbaren Lehrbuches seiner Philosophie spielen. Insofern ist es bemerkenswert, dass auch hier nicht diejenige Fassung zu finden ist, in der das Argument einzig seine systematische Funktion erfüllen kann. Der syllogistischen Fassung des *cogito* mit ihrer Zurückführung auf einen allgemeinen Obersatz der Form *alles aktuell Denkende ist*, die in § 7 des ersten Teils der *Principia* aufgegriffen wird,³⁴⁵ steht so die eigentlich systematische Entfaltung der Ersten Philosophie in den *Meditationen* gegenüber, in deren Rahmen das *cogito* in veränderter, weil unsyllogistischer Form auftritt.³⁴⁶ Dadurch wird der introspektive und *unmittelbar*, also eben *nicht-syllogistisch* evidente Aspekt des *cogito* betont, der für das Gelingen der Systemkonsolidierung entscheidend ist. Descartes' Verfahren zur Grundlegung einer Ersten Philosophie führt so über die Offenlegung jenes Paradigmas für unumstößlich gewisse Erkenntnis, das die Mathematik aus der ihr von Aristoteles exklusiv zugeschriebenen Rolle des Paradigmas des Wissens³⁴⁷ verdrängt, und das in der unmittelbaren und somit nicht weiter hinterfragbaren Selbstwahrnehmung des Denkens der eigenen Existenz besteht.

³⁴³ *pour penser, il faut estre*, *Discours* IV, AT VI: 33.

³⁴⁴ Vgl. ebd.

³⁴⁵ AT VIII-1: 7.

³⁴⁶ Zur Diskussion über die beiden Erscheinungsformen des *cogito*, die syllogistische in den *Prinzipien* und dem *Methodendiskurs*, und die unsyllogistische in den *Meditationen*, vgl. Kemmerling 1996: 77–99.

³⁴⁷ Vgl. Ayer 1956: 80–87.

4 Exkurs: Schoock, Heereboord und Schotanus

Autoren der Zeit nehmen die Descartessche *philosophia nova* häufig primär unter diesem Aspekt der Widerlegung der philosophischen Skepsis wahr. Kritische Einwände gegen das *cogito* werden schon zu Descartes' Lebzeiten laut, und dass eine syllogistische Lesart des *cogito* nicht hinreicht, um denjenigen Grad an Zuverlässigkeit zu erreichen, der ihn gegen jede Art von Kritik hermetisiert, ist bereits früh angemerkt worden. Eine ausführliche Untersuchung der frühen *cogito*-Rezeption liegt noch nicht vor, aber die Hauptargumente, die sich dafür anführen lassen, das *cogito* als gescheitert anzusehen, liegen auf der Hand.

Der Utrechter Marten Schoock, der in seiner polemischen und von seinem Lehrer Voetius geprägten *Admiranda Methodus* Descartes' Verfahrensweise noch rundweg ablehnt, erörtert im ersten Band *De Scepticismo* von 1651 die Frage, ob die Descartessche Verfahrensweise tatsächlich eine endgültige Überwindung der philosophischen Skepsis leisten könne. Anders als in seiner früheren Schrift, die, noch ganz unter dem Einfluss seines Lehrers, von einem scharfen polemischen Ton gekennzeichnet ist, steht hier die sachliche Prüfung von Descartes' Argumentation im Vordergrund. Im vierten Kapitel des zweiten Buchs *De Scepticismo* unterzieht Schoock das *cogito* einer eingehenden Analyse und Kritik. Mit dem *cogito*-Argument wählt er einen Kernpunkt der Descartesschen Philosophie für seine Analyse aus, und er prüft mit dem Argument zugleich Descartes' Erfolg bei seinem Unterfangen, den wieder erstarkenden Skeptizismus endgültig zu überwinden. Der Anspruch, den Descartes mit diesem Programm verbindet, ist nicht nur für frühe Cartesianer wie Wittich oder Clauberg von besonderer Bedeutung und prägt deren Verständnis von der (auch historischen) Bedeutung der neuen cartesischen Philosophie, sondern es ist der Probestein, an dem auch kritische Rezipienten die Valenz der cartesischen Systembegründung messen.

Schoock stellt seine Analyse in den Kontext einer historischen Untersuchung verschiedener Spielarten des Skeptizismus und der Versuche seiner Überwindung. Er verfährt durch diese historische Vorgehensweise ähnlich wie beispielsweise Simon Foucher, der eine Bewertung der Descartesschen Philosophie im Rahmen seiner Darstellung der Geschichte der antiken Akademien vornimmt. Anders als Foucher aber, der Descartes' *cogito*-Argument für akzeptabel hält und vor allem die frühen Cartesianer dafür kritisiert, den dort festgelegten methodischen Kriterien nicht hinreichend Folge zu leisten, hält Schoock bereits den ersten Schritt, mit dem Descartes eine erste unbestreitbare Erkenntnis etablieren will, für unzulänglich. Sein Vorwurf ist der einer Zirkularität, weil das von ihm als enthymematischer Syllogismus aufgefasste Urteil des *cogito* nicht nur semantische Vorkenntnisse voraussetzt, sondern weil im Enthymem allgemeine Annahmen wie die Notwendigkeit aktueller Existenz eines aktuell Denkenden vorausgesetzt wird. Hiervon ausgehend, werden auch die übrigen Lehrteile der Philosophie Descartes' fragwürdig, die sich ja auf das *cogito* als ihr erstes Prinzip stützen. Die Kritik an der Descartesschen Philosophie tritt somit als Methodenkritik auf, die Descartes an dem von ihm

selbst erhobenen und von seinen Nachfolgern als zentral angesehenen Anspruch der vollständigen Voraussetzungslosigkeit und unbestreitbaren Evidenz des *cogito* misst, das historisch immer wieder auftretende Phänomen des Skeptizismus endgültig zu überwinden und damit auch jede mit seiner eigenen Philosophie konkurrierende Meinung von vornherein zu widerlegen. Dabei ist die Schoocksche Lesart, wie erwähnt, durchgängig von der syllogistischen *cogito*-Interpretation geprägt.

Zunächst weist der Skeptizismus die besondere Bindung, die Descartes zwischen Denken und Sein vornimmt, zurück.³⁴⁸ Der als Beweis im *cogito* dienende Akt ist reflexiv, und er ist damit irrtumsgefährdet.³⁴⁹ Dass das Denken tatsächlich die essentielle Eigenschaft des *Ich* selbst ist, und dass auch im konkreten Denkvollzug dieses Ich selbst und nicht ein unbestimmtes, wie auch immer geartetes *Es* denkt (wodurch bereits der erste basale Satz des Systems einem Irrtum unterworfen wäre), ist durch das *cogito*, so ein möglicher skeptischer Einwand, nicht zu belegen.³⁵⁰ Insgesamt aber ist es die enthymematische Form, die auf dem Obersatz ‚Was denkt, existiert‘ fußt, die nicht als nachweislich voraussetzungslos verstanden werden kann und damit zirkulär ist, weil sie den gedachten Obersatz bereits als gegeben annimmt, bevor die Konsolidierung von Wissen überhaupt stattfindet.³⁵¹ Der gesamte *cogito*-Komplex ist für Schoock daher fragwürdig weil eine Erkenntnis, die sich propositional verstehen lässt, Vorwürfen der Irrtumsanfälligkeit ausgesetzt sein kann. Deshalb, so ist hieraus zu schließen, setzt die erforderliche Evidenz die Unmittelbarkeit der Einsicht des Ich in seine Eigenexistenz voraus.

Ähnlich argumentiert Heereboord, auf den ich im ersten Teil der Studie bereits eingegangen bin, und der der cartesischen Philosophie grundsätzlich dahingehend offen gegenübersteht, dass er sie zumindest für ungefährlich und auch mit aristotelisierenden Essentialen des Theologischen vereinbar hält. Er schließt sich dem cartesischen Beweisverfahren des Gottesbeweises in einiger Hinsicht an und nimmt mit der Disparatheit von Körper und Geist auch andere wesentliche Elemente der cartesischen Philosophie wenigstens der Tendenz nach auf, schwächt sie aber gegenüber Descartes ab. So unterscheidet er die *extensio* und die *cogitatio* als jeweilige *ratio formalis* von Körpern und Geistern, deren Begriffe einander entgegengesetzt sind und nichts

³⁴⁸ *Ex Sceptici principiis, non major consequentia intercedit inter cogitare & esse, atque inter edere, aut scribere, & esse. Si enim Scepticus quando scit se cogitare, inde colligere potest, quod sit: etiam quando se edere aut scribere novit, inferre potest quod sit: quum aequae necessum sit eum esse, quando aut scribit, aut edit; De Scepticismo: 89.*

³⁴⁹ *Quo procedat illud ex mente sceptici: Cogito, ergo sum: necessario mens in se ipsam reflecti debet. Novit autem Scepticus, quantum erroris subsit simplici atque directae actioni mentis, multo magis ergo suspectare debet actionem ejusdem reflexam; ebd.*

³⁵⁰ *Ego cogito, inquis; sed quid cogitas? Siquidem omnis cogitatio alicuius rei cogitatio est. An caelum? An terram? An quidvis aliud? An te ipsum? A. a. O.: 92.*

³⁵¹ *... propositio illa, Qui cogitat est, praepudicium est, antecedens illud, quod tu vis statuere iudiciorum primum; a. a. O.: 93.*

miteinander gemein haben,³⁵² lehnt aber die Auffassung, der Geist sei nur Tätigkeit, das heißt es gebe in ihm kein substantielles Substrat, das nicht mit dem Attribut der *cogitatio* identisch sei, ab, so dass es nicht angemessen ist zu behaupten, Geister würden *per essentiam* erkennen.³⁵³

Eine zentrale Abweichung findet sich auch in der Interpretation des *cogito* als des eigentlichen Kernstücks cartesischer Epistemologie. Heereboord hält es nicht für eine unhintergebar erste Erkenntnis des Geistes (die es für Descartes ja zumindest zusammen mit dem Wissen um Gott als eigentliches *primum cognitum* ist), sondern er nimmt ein Vorwissen an, vor dessen Hintergrund das *cogito* erst verständlich, einsehbar und damit systematisch nutzbar ist.

Die umfangreichste Wiedergabe der Descartesschen Argumentation zur Fundierung einer philosophischen Methode innerhalb der in den *Meletemata* zusammengefassten Disputationen findet sich in *Disputation 45* des zweiten Buchs mit dem Titel *De Primo Cognito*. Es handelt sich um eine ausführliche Paraphrase der cartesischen Methode zur Feststellung sicherer Erkenntnisse in sechzig Thesen. Eine kürzere Darstellung findet sich in *Disputation 48* des zweiten Buchs. Descartes wird in beiden Fällen nicht namentlich genannt, und es findet kein Verweis auf die verwendeten Quellen statt.

Zunächst wird die Forderung nach dem methodischen Zweifel und dessen anschließender Überwindung formuliert. Diese Überwindung wird durch das *cogito*-Argument geleistet. Anschließend wird die Disparität der denkenden und der ausgedehnten Substanz diskutiert.

Das richtige Philosophieren setzt die Unterscheidung des Zweifelhaften vom Unzweifelhaften voraus, damit so das Zweifelhafte durch das Unzweifelhafte bewiesen werden kann.³⁵⁴ Unzweifelhaft (*certa*) ist diejenige Erkenntnis, an deren Wahrheit oder Existenz wir nicht zweifeln können.³⁵⁵

Damit wird zum *cogito*-Argument übergeleitet. Die *certitudo veritatis aut existentiae* wird, so *Thesis III*, nicht aus einfachen Begriffen oder an sich bekannten und ewigen Sätzen erkannt, sondern aus den Dingen selbst.³⁵⁶ Der unbezweifelbaren Existenzaussage wird so eine zentrale Rolle in der Argumentation zugewiesen; denn es gibt nichts Unzweifelhafteres als die Existenz des zweifelnden Dings selbst,³⁵⁷ weil was zweifelt existieren muss.³⁵⁸ Das *primum*

³⁵² *Pneumatica*: 88ff.

³⁵³ Vgl. ebd.

³⁵⁴ *Recta demum philosophandi & vera rerum veritatem atque existentiam inveniendi ratio est ita, ut certa semel ab incertis discernantur, & incerta per certa demonstrantur*; vgl. *Meletemata*, Vol. II, *Disputatio 45, De Primo Cognito*, Th. I.: 364a.

³⁵⁵ *Thesis II*; ebd.

³⁵⁶ *Intelligimus hic certitudinem veritatis aut existentiae, non in terminis simplicibus aut propositionibus per se notis atque aeternae veritatis, sed in rebus ipsis*; a. a. O., *STh. III*; 364 a/b.

³⁵⁷ *Thesis IV*, ebd.

³⁵⁸ *Thesis V und VI*: 364b f.

in *philosophando cognitum verissimum, certissimum*³⁵⁹ ist daher das *Inquiro, dubito, cogito, ergo sum*.³⁶⁰

An die Stelle der *veritas prima, certa*³⁶¹ tritt so, ganz cartesisch, die Existenzaussage (*veritas... de rei alicujus existentia*³⁶²) des *Ego sum*,³⁶³ das als *cognitum verissimum, certissimum*³⁶⁴ die Rolle des *primum cognitum* übernimmt.

Obwohl laut *Thesis III* die *certitudo existentiae* nicht auf Begriffen fußt, sondern offenbar von einer unmittelbaren Wahrnehmung auszugehen ist, wird das *cogito*-Argument als enthymematischer Syllogismus aufgefasst, der auf ein *praecognitum* zurückgeführt werden muss, das als eigentlich Erstgekanntes der Argumentation vorgängig ist: *Thesis VIII* erläutert, dass die *existentia rei inquirentis, dubitantis, cogitantis*³⁶⁵ die erste und gewisse Erkenntnis *durch Schluss und Beweis (vi infallibilis illationis ac demonstrationis)*³⁶⁶ ist, und *Thesis IX* erklärt damit übereinstimmend, dass die *veritas & certitudo rei existentis quae inquirat, dubitat, cogitat*³⁶⁷ die erste *inter veritates illatas ac demonstratas*³⁶⁸ sei.³⁶⁹ Vorauszusetzen sind hierbei einfache Begriffe und Sätze, die selbst nicht bewiesen³⁷⁰ aber der Beweisführung des *cogito*-Argumentes als vorgängig zu denken sind, weil innerhalb der Beweisführung selbst das semantische Verständnis der verwendeten Begriffe ein notwendiges Erfordernis darstellt.³⁷¹ Die Kenntnis der Bedeutung dieser Begriffe ist deshalb die Basis für die syllogistische Argumentation,³⁷² die in *Theses XII ff.* vorgestellt wird. Sie beruht auf einem Obersatz,³⁷³ aus dem der Schluss des *Ergo*

³⁵⁹ *Thesis VII*: 365a.

³⁶⁰ Ebd.

³⁶¹ A. a. O., *Thesis XVI*: 365a.

³⁶² A. a. O.: 365a/b.

³⁶³ A. a. O.: 365b.

³⁶⁴ A. a. O., *Thesis VII*: 365a.

³⁶⁵ *Thesis VIII*: 365a.

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ *Thesis IX*, ebd.

³⁶⁸ Ebd.

³⁶⁹ Vgl. hierzu übereinstimmende Formulierungen des ziemlich redundanten Textes in den Thesen XVI – XX.

³⁷⁰ *Nam, quin sit prior veritas ac certitudo prius cognita aut cognoscenda in terminis simplicibus & propositionibus non illatis, sed inferentibus, nullum est dubium. Thesis X*: 365.

³⁷¹ *Quippe non potest cognosci vere & certo, cum, qui inquirat, dubitat, cogitat, esistere, eo quod inquirat, dubitet, cogitet, nisi prius cognoscatur an & quid sit inquisitio, dubitatio, cogitatio, certitudo, existentia, &c. Thesis XI*, ebd.

³⁷² ... in *omni demonstratione aliqua requiritur praecognitio, Thesis XIII*: 365a.

³⁷³ *fieri non possit, uti id, quod inquirat, cogitat, dubitat, non existat, Thesis XII*, ebd.

sum abgeleitet wird.³⁷⁴ Das *Ego sum* ist damit durch Demonstration gewonnen und kann so die oben zitierte Rolle der ersten bewiesenen Wahrheit im Bereich der Philosophie übernehmen.

Theses XXIIff. zeigen, dass das Denken, also der Vollzug des *cogitare*, als ein unmittelbar Gegebenes fungiert; demgegenüber sind Akte der körperlichen Natur (*ambulo etc.*) nicht als gesichert gegeben anzunehmen. Obwohl wir das Denken selbst unmittelbar *wahrnehmen*, müssen wir auf die Existenz eines Denkenden, das sich durch sein Denken präsentiert, *schließen*. Heereboords Konzept von einem syllogistischen Schluss geht hier davon aus, dass bei dem Schluss auf die Existenz des denkenden *Ich* Präkognitionen vorauszusetzen sind, die selbst nicht als bewiesen in einem demonstrativen Sinn gelten können, auf denen unsere Argumentation aber aufbaut. Sie sind also ebenfalls *wahr*, aber nicht *bewiesen*, das heißt Heereboord spricht ihnen einen anderen Status innerhalb der philosophischen Überlegung zu als dem *cogito ergo sum*. Damit wird zwischen der Existenz, die zu beweisen ist, und dem Denken, das sich unmittelbar selbst wahrnehmen lässt, unterschieden, und erst die durch Demonstration begründete Existenzaussage hat den Status des wissenschaftlich Gesicherten, um die es Heereboord hier geht. Er unterscheidet also zwischen einer philosophischen und einer außer- beziehungsweise vorphilosophischen Bedeutung von Wissen. Diese Lesart wird auch durch die in *Thesis VII* verwendete Formulierung gestützt, in der das *cogito, ergo sum* als das Erstgewusste in *philosophando* ausgewiesen wird.³⁷⁵ Damit dient die hier geführte Argumentation der nachträglichen Vergewisserung der Verlässlichkeit unserer Denkinhalte, zu denen beispielsweise auch Existenzannahmen gehören, im Rahmen der philosophischen Diskussion. Als Wissen im Sinne des *philosophisch fundierten Wissens* kann nur das gelten, über dessen Geltungsstatus wir urteilen können, das heißt was wir als syllogistisch bewiesen erkennen. Dem ist das Wissen des *praecognitum* gegenüberzustellen, das kein philosophisches Wissen, diesem aber vorgeordnet ist, ohne philosophischen Status beziehungsweise philosophische Relevanz zu besitzen. Damit sind Denkinhalte anzunehmen, die dem Existenzbeweis des denkenden und zweifelnden Ich vorgängig sind, die aber nicht den Status der gesicherten Erkenntnis erreichen können.

Mit dieser Lesart des *cogito* greift Heereboord nicht nur auf die syllogistische Auffassung des *cogito* zurück, die die Basis für die Formulierungen des *Methodendiskurses* und der *Prinzipien* bildet, und die Descartes selbst in den *Prinzipien* stützt, wo er ja auf das notwendige Vorwissen rekurriert, das dem Akt des Schließens auf einen enthymematisch verborgenen Syllogismus vorausliegt. Mit dem Gedanken der *praecognitio* greift Heereboord außerdem einen aristotelischen Topos auf,³⁷⁶ der allerdings seine Übernahme der cartesischen Wissenschaftskonzeption letztlich zumindest in ihrer starken Version verhindert.

³⁷⁴ *per eam [= ipsa major; A.S.] demonstratur conclusio, ac cognoscatur; ebd.*

³⁷⁵ *Thesis VII.*

³⁷⁶ Die intensive Befassung mit *praecognitiones* findet vor allem im Rahmen der sogenannten *Technologien* statt. In der reformierten Philosophie des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts entsteht mit

Idealtypisch konstruieren lässt sich aus diesem Bestand nicht zuletzt die Möglichkeit, der

der von Clemens Timpler so genannten *technologia* (Timplers philosophisches Erstlingswerk, das *Metaphysicae Systema methodicum*, das zugleich seine philosophische Hauptschrift ist, liegt in zwei Fassungen vor: 1604 erscheint die ursprüngliche, kürzere Version, die zwei Jahre später um eben die einleitende *Technologia* erweitert wird, innerhalb derer der Verfasser allgemeine wissenschaftstheoretische Fragestellungen erörtert.) ein neuer Texttypus, der den philosophischen Haupttexten vorangeht und sich mit der Gegenstandsbestimmung von Philosophie (*philosophia*) beziehungsweise Wissenschaft (*scientia*) im Allgemeinen sowie mit ihrer Aufteilung in Einzeldisziplinen befasst (allgemein zum Begriff der *technologia* vgl. *Technologie* im HWPX X: 958–961. Zu einzelnen Autoren, die *Technologien* ihren philosophischen Texten voranstellen, vgl. die ausführliche Bibliographie in Freedman 1994: 57ff.), und der sich als universale Wissenschaftspropädeutik verstehen lässt, die als Basis für Einzeldisziplinen fungiert. Der ins Lateinische aufgenommene griechische Terminus *technologia*, der in der spätantiken Tradition im Sinne von „Kunstlehre“, „Kunstsprache“ oder „Sprachkunst“ verwendet wird (vgl. a. a. O.: 958), bezeichnet in seiner frühneuzeitlichen Verwendung zunächst eine Ordnungssystematik zur Strukturierung eines Kanons zueinander in Bezug stehender Wissenschaftsdisziplinen und ist daher als Vorbereitung des Systembegriffs zu begreifen.)

Timpler, der die *technologia* als allgemeine Erörterung der Natur und der Unterschiede der freien Künste (*tractatus generalis de natura et differentiis artium liberalium*. Timpler 1606, *Technologia*: 1) bestimmt, weist ihr wesentliche wissenschaftstheoretische Fragen zu, die so aus dem eigentlichen Kernbereich der Metaphysik wegfallen. Die Metaphysik bleibt in dieser Konzeption zwar die oberste sachhaltige Disziplin, aber ihr wird ein methodisches, oder besser: verfahrenstechnisches *Prooemium* vorangestellt, das nicht ihr inhaltliches Gewicht, wohl aber ihre Bedeutung für das Gesamtcorpus der Wissenschaften schmälert. Micraelius spricht in seinem bereits zitierten *Lexicon Philosophicum* von der *technologia* als der Lehre von den Eigenschaften, der Anordnung und der Anzahl der Wissenschaftsdisziplinen unterschiedlicher Bereiche. (*doctrina de proprietatibus, ordine & numero disciplinarum, sive illae sunt philologiae, ut Grammatica, Rhetorica &c. sive philosophicae, tam theoreticae, quam practicae; sive superiorum facultatum, ut Theologicae, Juridicae & Medicae*; Micraelius 1653: 1327) Alsted, der den Begriff von Timpler übernimmt (vgl. Alsted 1612: 337) und die Ordnungssystematik seiner Gliederung an der Lullistischen Kunst orientiert (vgl. Schmidt-Biggemann 1983: 125), lässt in Band I seiner siebenbändigen *Encyclopaedia* der *Hexilogia* als Lehre von den intellektuellen Habitus eine *Technologia* folgen, innerhalb derer eine Systematik der Wissenschaftsdisziplinen nach Eigenschaften, Unterschieden und Besonderheiten aufgestellt wird. Diese *doctrina praecognoscenda de affectionibus, ordine & divisione disciplinarum* (Alsted 1630: 27) umfasst die Disziplinen *Pneumatica, Somatologia, Arithmetica, Geometria, Cosmographia, Uranoscopia, Geographia, Optica, Musica, Ethica, Oeconomia, Politica, Scholastica, Historia, Lexica, Grammatika, Rhetorica, Logica, Dialectica, Mnemonica, Oratoria, Poetica, Jurisprudentia* und *Medicina*. Mit der Archäologie, der Hexilogie und der Didaktik bildet die *Technologia* die vier *Praecognita*, die der eigentlich sachhaltigen Philosophie also nicht gegenübergestellt, sondern propädeutisch zugeordnet werden um deren methodische Grundlagen zu klären und damit bereits ihren ersten, grundlegenden Teil zu bilden.

Vielen *Technologien* der Frühneuzeit ist gemein, dass sie die Beschäftigung mit Wissenschaft grundsätzlich als umfassendes Bildungsprojekt auffassen, das über den Weg der moralischen und intellektuellen Verbesserung des Menschen seiner Glückseligkeit dienen soll. Für Timpler bedeutet das: indem die *technologia* das Ordnungssystem der Künste und Wissenschaften bereitstellt, organisiert sie zugleich auch den Einfluss, den die in der *technologia* organisierte *ars* als *doctrina, quae hominem vere literatum et doctum reddit* (Timpler 1606: 1) auf den Menschen ausübt.

Konzeptionell hat die *technologia* Vorbilder bereits in der Antike (in den antiken und spätantiken *Prooemium*stexten und *Isagogen*), in den Überlegungen zur Disziplineneinteilung der mittelalterlichen

cartesischen Systementfaltung eine Form der Zirkularität vorzuwerfen, die gleichwohl nicht vollständig identisch mit der von Arnauld vermuteten ist, auf die ich weiter unten eingehe.³⁷⁷ Der Schluss indes, auf dem das Heereboordsche *cogito* fußt, ist nicht geeignet jene intuitiv unerschütterliche *certitudo* hervorzubringen, die Descartes selbst beabsichtigt, und die für ihn argumentativ erforderlich ist, um seine vollständig hermetische Position gegen Anfragen von theologischer (oder anderer) Seite zu verteidigen.

Nur wenn der Geist eben nicht *existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*,³⁷⁸ kann die ausschließende Begrenzung natürlicher Rationalität in dem Maße richtig vertreten werden, in dem sie ganz wesentlich zur Gestalt der Diskussion um das Verhältnis des philosophischen und des theologischen Diskurses zueinander beiträgt.³⁷⁹

Philosophie, beispielsweise im *Didascalicon* des Victoriners Hugo, in Dominikus Gundissalinus' *De divisione philosophiae* oder in Richard Kilwardbys *De Ortu Scientiarum*, sowie in den scholastischen Einleitungen zu Aristoteleskommentaren. *Die von Cicero dem Plato zugeschriebene, wohl jedoch erst von Xenokrates aufgestellte, von der Stoa angewendete und der stoischen Bücherkatalogen zu Grunde gelegte Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik ist, so urteilt Grabmann, diejenige der Kirchenväter bis auf Boethius herauf geworden*; Grabmann 1957: 30. Die deutlich differenziertere aristotelische Unterscheidung theoretischer und praktischer Philosophie und deren Aufspaltung in Physik, Mathematik und Metaphysik einerseits und Ethik, Politik und Ökonomik andererseits *hat in der Kommentatorenliteratur ihre Ausprägung erfahren*. (Ebd. Grabmann nennt hier als Hauptvertreter Alexander von Aphrodisias und Ammonius Hermiä und verweist auf den Einfluss dieser Wissenschaftseinteilung auf arabische Traditionen über den Weg der syrischen Übersetzung des Isagogenkommentars des Johannes Philogonus.) Das in den *Meditationen* vorgeführte Durchlaufen von Erkenntnisstufen hat eines seiner Vorbilder möglicher Weise im eben schon genannten Hugoschen *Didascalicon*, das unter Bezug auf augustinisches-boethianische Quellen (vgl. Boethius, *Philosophiae Consolatio* 2,5,29 (=CCL 94,28) und vgl. Augustinus, *De libero Arbitrio* 2,9,26 (=CCL 29,254) Wissenschaft als allmählichen, stufenförmigen Weg zur Weisheit und damit zum höchsten menschlichen Gut charakterisiert und so als spezifisches Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit auffasst. (*Unter allem, was erstrebenswert ist, ist das höchste die Weisheit ... [Sie] erleuchtet den Menschen, so dass er sich selbst erkennen kann. Didascalicon*, L.I, C.1.) Im zweiten Kapitel übernimmt Hugo in einem ausführlichen Zitat die boethianische Bestimmung der Liebe zur Weisheit als *Erleuchtung des verständigen Geistes* und *Rückzug ... des menschlichen Geistes zu sich selbst, so daß das Streben nach Weisheit als eine Freundschaft mit diesem Göttlichen ... erscheint. Diese Weisheit überträgt die Würde ihrer eigenen Göttlichkeit auf alle Seelen und führt diese zurück zu der Kraft und Reinheit, die ihrer Natur eigen ist. (Didascalicon*, L.I, C.3; Hugo zitiert hier Boethius' *In Porphyrii isagogen commentarii*, vgl. hierzu die ausführl. Einleitung der zweisprachigen Ausgabe von Offergeld) Vgl. auch die ausführliche Erörterung von *praecognitiones* bei Zabarella, *De tribus Praecognitionis*, in: *Opera logica*, Köln 1597: 497–528.

³⁷⁷ S. u., Abschnitt I des dritten Teils der Studie.

³⁷⁸ AT VII: 140.

³⁷⁹ Im Rahmen einer eingehenderen Beschäftigung mit Heereboord wäre im einzelnen zu prüfen, an welchen cartesianischen Texten er sich orientiert, und ob die Übernahme der in den *Prinzipien* gebotenen Lesart und die Parallelität zu den dortigen Formulierungen des *cogito ergo sum* zu einer genaueren Datierung der Rezeptionabläufe herangezogen werden kann.

Die bei Heereboord diagnostizierte Spaltung zwischen denkender Selbstwahrnehmung und Seinsgewissheit kann nur durch die Abwendung von einer syllogistischen Lesart des *cogito* aufgehoben werden. Der in Franeker lehrende Johannes Schotanus à Sterringa ist einer der vermutlich frühesten Autoren, die sich in diesem Sinne dezidiert gegen eine syllogistische beziehungsweise enthymematische Lesart des *cogito* aussprechen.³⁸⁰ Er prüft insbesondere die Interpretation des *cogito* durch Daniel Huët, die er für falsch und übelwollend hält, und die er deshalb zu korrigieren beabsichtigt. Gerade die auch von Huët aufgestellte Behauptung, Descartes sei ein Skeptiker, wird widerlegt, indem gezeigt wird, dass das Zweifelsargument zwar von skeptischem Gedankengut initial gespeist, in der Folge aber nicht zu dessen Festigung, sondern zur Überwindung des Skeptizismus herangezogen wird.³⁸¹ Die *Siebente Erwiderung* auf die *Einwände* gegen die *Meditationen* zeige, wie unangebracht dieser, unter anderem eben von Huët vorgebrachte, Vorwurf sei.³⁸²

Huët wirft Descartes vor, er bemühe sich um den Beweis seiner eigenen Existenz, begehe dabei aber einen Zirkel, weil *ego* stets Existierendes bezeichne. Tatsächlich, so Schotanus, benennt das *ego* in *ego cogito*, notwendig eine aktuell existierende Person oder Sache,³⁸³ und deshalb wäre Huëts Vorwurf eines Zirkels dann und nur dann gerechtfertigt, wenn Descartes das Gegebensein seiner eigenen Existenz als etwas *beweisen* wollte, das wirklich in Frage steht.³⁸⁴ Diese Annahme ist jedoch falsch. Vielmehr dient die Anwendung des Zweifelsarguments in seiner extremen Ausweitung nicht der Bezweiflung des eigenen Ich, sondern der Analyse des epistemischen Status, den mein Wissen von ihm besitzt. Indem ich diesen epistemischen Status meines Wissens um eine nicht in Frage gestellte Sache, eben mein eigenes Ich, eruiere, weise ich den einzigen Sachverhalt auf, der mir auf eine derartige Weise gegeben ist, dass der Zweifel daran unmöglich ist.³⁸⁵ Damit ist Huëts Vorwurf der Zirkularität des Beweises der

³⁸⁰ *Johannis Schotani quondam Acad. Franeq. Phil Doct. & Prof. Publ. Discussio Censurae Huetianae, qua scilicet illustrissimus ille praesul Pet. Daniel Huetius Episcopus Suessionensis, Philosophiam, quam vocat, Cartesianam iniquè vexavit. Editio altera cum Praefat. Jacobi Roman, Phil. & Med. Doct. Amstelodami (apud Fr. van-der Plaats) 1702.*

³⁸¹ *parim anxie in suis scriptis inculcat Cartesius, ac inter caetera rursus septimo Opponentem, ut planè stupidum & bardum ac blennum oporteat eum esse, qui id non capit, & imprudentem, qui fingere audeat, se illud capere non posse; a. a. O.: 7.*

³⁸² *Legat haec & perpenderit Censor, ut intelligat, quam ineptè scripserit, Philosophiae Cartesianae fundamentum esse dubitationem; a. a. O.: 8.*

³⁸³ *denotet to Ego semper personam seu rem actu existentem; a. a. O.: 20.*

³⁸⁴ *Rectè inquis, ze in argumentando heic admittere vitiosum circulum, dum sumis te esse, ut probes te esse; a. a. O. 21.*

³⁸⁵ *[ex eo ... igitur] evincitur Cartesium & Democritum, quem ais professum fuisse, quod dubitaret, an esset? cum dicerent, Ego dubito, an sum; jam non modò verbis aut cogitatione affirmâsse, quod essent, sed revera etiam actu existisse; adeoque de sui existentia dubitare non potuisse. A. a. O.: 20.*

Eigenexistenz des in den *Meditationen* Denkenden wegen der niemals in Frage gestellten Annahme der aktuellen Existenz dessen, der *ego* sagt, hinfällig. Die Voraussetzung hierfür ist aber, dass das *ego sum* eben nicht als Syllogismus aufgefasst wird.³⁸⁶ Das *ego cogito* erfüllt so die Rolle des ersten Gewissen unter sonst Zweifelhafte, und es ist für Schotanus deshalb eindeutig nicht syllogistisch oder diskursiv,³⁸⁷ sondern die Selbstbeobachtung eines Ich, das sich

³⁸⁶ ... è Cartesii sectatoribus ... omnes affirmant, totum illud cogito ergo sum, axioma tantum esse, non vero argumentationem, nedum ut in solo subjecto hujus axiomatis ego cogito, integram argumentationem contineri statuerent. A. a. O.: 21.

³⁸⁷ Zu Heereboords Behauptung, aus dem *cogito* folge nicht die Erkenntnis der Existenz, wendet Schotanus ein: *Evicimus jam antè, illud ego cogito ergo sum, non esse argumentationem syllogisticam, sed axioma simplici mentis intuitu notum; ideoque quae de regulis Dialectices quoad syllogismos afferuntur, & quas pro falsis rejecisse Cartesium scribit, sunt ... falsa. Vidit autem revera per veram Logicam id est genuinum rationis usum ... in hoc axioma verissimam & firmissimam esse connexionem inter subjectum, ego cogito & praedicatam, ergo sum; quoniam effectus proximus cum causa proxima & quidem actu agente necessario conjugendus est; a. a. O.: 22.*

Auf den Einwand, das *cogito* sei nicht unhintergebar (Art. VII): *Notionem hanc singularem ego cogito ergo sum priorem esse hanc universali, quicquid cogitat, est, modò evicimus. Nec quicquam obstat, quod scribit Philosophus alibi: Nos dum supponimus, nullum esse Deum, nullum coelum &c. non posse supponere, nos nihil esse, dum talia cogitamus; repugnare enim, ut putemus, id quod cogitat, non existere. Neque enim illic ex universali illo effecto; id quod cogitat, necessario existit, tanquam à notiori & priori, singulare hoc, ego cogito ergo sum, demonstrare voluit; sed ex eo, quod apud omnes est in confesso, repugnare nempe, ut id quod cogitat, actu non existat; aequè apud omnes in confesso esse debere; ego cogito ergo sum, quia utrumque lumine naturae aequè certum est; & illud universale, quicquid cogitat est, ex hoc singulari, Ego cogito ergo sum, certitudinem suam habet. Deinde, etsi largivemur, (quod falsum esse ostendimus) has propositiones, Qui cogitat, est; Qui agit, est; Impossibile est, aliquid simul esse & non esse, &c. // naturâ priores esse hanc, ego cogito ergo sum, non tamen obtineret, quod evincere conatur Censor, nempe prius quoque illas cognosci; nam clarissime apparet è genuinâ philosophandi methodo ab Autore institutâ, primum omnium innotescere hanc, cogito ergo sum. Praeterea in limine Philosophiae, dum nihil adhuc certitudine metaphysica, id est, tanta de qua nulla dubitandi ratio proponi potest, cognitum est existere; quaeritur rei alicujus indubitata existentia, & ante caetera omnia deprehenditur existentia propria per cogitationem actualem; unde exoritur axioma, cogito ergo sum, quod proinde primum ordine philosophandi & certissimum merito dicitur principium, quod rei alicujus existentiam demonstrat. Et nullum e modo dictis effatis aliis, licet etiam esset cognita, rei alicujus existentiam evincit ... sed posito, quod actu agat, aut cogitet; tum etiam actu existit & fieri nequit, ut tum non existat. Nec hoc, Impossibile est aliquid simul esse & non esse, aliquid existere probat; sed posito, quod aliquid sit, impossibile est, ut hoc ipsum simul quoque non sit; quia haec contradictionem involvunt manifestam. Illud, inquit, axioma, Impossibile est idem simul esse & non esse, non potest proprie adhiberi ad rei cujuspiam existentiam investigandam, sed solum ad rei cognitae veritatem hujusmodi ratiocinatione firmandam; impossibile est ut illud quod est, non sit. Atqui cognosco tale quid esse, ergo impossibile ut id non sit. Quod certe nos parum juvat, nihiloque doctiores efficit. Et sane modus quo caeterae propositiones reducuntur ad hanc impossibile est idem simul esse & non esse, supervacaneus est, // & nullis usus. Denique neutiquam inficiamur, ante hoc axioma, cogito ergo sum, sciri debere quid sit, agere, esse, existentia, cogitatio, certitudo; sed haec nullius rei existentiam per se probant. ec has ideas e mente delere aut rejicere unjam jussit aut tentavit Philosophus; qua enim ratione vel ipse unquam aliquid percipere vel aliis percipiendum proponere*

als denkend wahrnimmt, und das die Unbezweifelbarkeit dieses Sachverhalts einer Analyse unterzieht.³⁸⁸ Die Unmittelbarkeit des *cogito* verbietet es daher, es als propositionalen, objektivierend reflexiven Akt zu verstehen; vielmehr besteht ein unmittelbares Gegenwärtigsein des Gedachten im Denkenden, dessen Gewissheit unbestreitbar ist, und das daher geeignet ist, als erste basale Erkenntnis das paradigmatische Beispiel für unbestreitbares und keinem Zweifel zugängliches Wissen zu bilden.³⁸⁹ Auch eine bloß logische Deutung des *ego sum* ist so auszuschließen.

Für Schotanus ist es ausgemacht und wird besonders durch Huëts Hinweise auf die traditionelle Logik und das hergebrachte Verständnis vom Erkenntnisvorgang deutlich, dass die Descartes'sche Methodik, insbesondere eben das *cogito*-Argument, sich auf einen radikal anderen Terrain bewegt als die bisherige Philosophie, und dass Descartes die klassisch aristotelische Sichtweise vom Ablauf des Erkennens nicht nur unterwandert, sondern auch systematisch

potuisset, nisi hae ideae & notiones animis insculptae & innatae essent. Et sane nemo alium toto vitae tempore linguam, nedum multarum rerum cognitionem docere posset; nisi rerum ideas in mente haberet. Has autem & infantem jam habere patet, quia dum fari incipit & proprium nomen ignorat, communi vocabula Rei indigitat, quod designare vult. Nec vel ignorantissimus hominum quid sit esse, cogitare, agere, ego, tu, & similia unquam inquirat; certissimo indicio, quod per se nota sint. Ideoque cum non modo negas simplicissimas istas notiones, agere, esse, cogitatio & similes, lumine naturali esse cognitatas; sed longe ignotissimas esse pertendis: probas profecto te puero ac idiota magis ignorantem esse, aut ex mero contradicendi studio haec Te proponi, ideoque imprudentissime contentiosum esse. A. a. O.: 39ff.

³⁸⁸ *Cum ... Cartesius mente concipit, ego cogito, non id temerè sumit, sed quia inter dubitandum primum & certissimum apprehendit, & negare nequit, ideò pro certo & confesso id assumit, unde & mox affirmat, ergo sum. Nec tamen, ut vis, ex eo solo, quod hic concipit illud, ego cogito, tanquam solum antecedens hujus consequentis seu // praedicati, ergo sum, sumit se esse, sive existere: quia illud, ego cogito, prout hic subjecti rationem habet, non existentiam, sed tantum actionem seu cogitationem denotat, cujus certissimè conscius est, & quam negare nequit; & ex hâc suâ actione certissimè praesente absque morâ infert se esse, quia, Posito effectu proximo & immediato, causa proxima indubitato ponenda est; nec effectus talis suâ causâ, nec causa talis suo effectu tempore posterior concipi potest. Unde apparet, quam insulse & sophisticè agis, dum illud antecedens, ego cogito ab illo consequente, ergo sum, divellis: praesertim, cum, Te ipso modò in antecessum fatente, Cartesius sui existentiam quaereret; quam non poterat non affirmare atque idcirco dubitationem suam non terminare, cum observaret se cogitare. A. a. O.: 21f.*

³⁸⁹ *At nos negamus cogitatione illa reflexa opus esse, ut sciamus nos cogitare, nam in ipsa nostra cogitatione est cognitio interna seu conscientia, per quam istius cogitationis sumus conscii. Cogitationis enim nomine complectimur illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate sumus conscii; ideoque cum cogito, simul novi me cogitare. Ad quam scientiam non opus est alia cogitatione, nisi cum aut mihi aut alteri volo demonstrare, quod cogitem. ... At ergo respondeo, omnino verum esse & // cum lumine naturae apprime consentiens per hanc cogitationem, ego cogito, mentem meam immediate sibi esse consciam, quod hoc cogitet nam nisi istius cogitationis, ego cogito, per unam eandemque cogitationem, ideoque & actionem, mens immediate esset conscia; opus foret ut nova denuo intercederet cogitatio; quam mens novit se non formare, sed eodem instanti eodemque cogitatione ac actione, dum cogitat simul percipere illud, ego cogito. A. a. O.: 52f.*

geradezu unterläuft. Systematisch bedeutet das nochmals, dass im *cogito* keine propositional fassbare Reflexion anzunehmen ist, weil gar kein Ablauf in der Zeit stattfindet, bei dem zwischen Soseins- und Daseinserkenntnis zu unterscheiden wäre. Vielmehr erkennt sich das Denken instantan als solches und als Seiendes.³⁹⁰

Entsprechend dieser Auffassung vom Gelingen der *cogito*-Argumentation ist auch die folgende Ableitung der in den *Meditationes* zutage geförderten Wahrheiten auf der Basis eines Gottesbegriffs erfolgreich, der die Möglichkeit permanenter Täuschung ausschließt.³⁹¹

Es zeigt sich, dass die Annahme der Nichtexistenz des eigenen Ich nicht nur eine Denkmöglichkeit ist, sondern dass unser Wissen hierum das Wissen um diese Unmöglichkeit beinhaltet; nicht aber weil und sofern dies das Ergebnis eines syllogistischen Schlussverfahrens wäre, sondern weil dieses Wissen unmittelbar gegeben ist. Und hier wird deutlich, dass *Denken* mehr ist, als das Formulieren einer beliebigen Aussage mittels einer Kopula, wie es beispielsweise in der Theorie der *vox interna* konzipiert wird. Es ist vielmehr unmittelbarer Seinsausdruck des Denkenden, dessen Wesen eben in der Tätigkeit des aktuellen Denkens besteht – das überdies in der Lage sein muss, sich selbst auf unmittelbare Weise wahrzunehmen. Damit ist der Tätigkeitsaspekt der cartesischen *res cogitans*, auf den später beispielsweise Maine de Biran³⁹² hinweisen wird, bereits hier vollständig zum Ausdruck gebracht, und es wird deutlich, dass die Descartessche Annahme der Identität von

³⁹⁰ *Nos [autem] existere, huiusque existentiae nostrae certitudinem non deduci ab aliis notionibus, adeo indubitato verum est, ut, quamvis juxta regulas Logicae, quaestio, Quid res sit? prior sit quaestione, An res sit? & frustra quaeratur existentia rei, nisi prius essentia istius rei sit cognita, quia alias nesciremus, quid inquireremus; cognitio tamen nostri ipsorum ad illas regulas non est exiganda nec astringenda; quia tum continuo in haec repugnantia incideremus, nempe nos cognituros esse, quid essemus; antequam sciremus, nos existere; & quod sciremus nos cogitare, antequam sciremus, nos esse. Sed haec notitia nostri ipsorum contrario modo, quam caeterarum rerum, detegitur. Nam cogitando cogitatio ipsa sui conscia redditur, quia interna cognitio & conscientia cogitationem seu actionem mentis comitatur: & dum ipsa cogitatio cognoscit, quod sit; simul cognoscit, quid sit; ... notitia illa quam de nobis & nostri existentia per internam experientiam habemus, adeo nos convincit, ut absque ullo metu axiomata ductu hujus solius veritatis audeamus affirmare. A. a. O.: 58f.*

³⁹¹ *Optimè sane secum convenit Cartesius in Meditationibus, demonstrandi enim ratione per analysis usus, per veram viam methodice & tanquam a priori invenit ego cogito ergo sum, & deinde ideam Die mente impressam observans ex ea deprehendit & demonstrat Deum esse, & inde ejus natura detecta certissime percipit, Eum non esse fallacem; & quo certissime evincit, Regulam de clara & distincta perceptione, jam in limine Meditationis tertiae propositam, esse firmissimam. In aditu etiam operis Principiorum & in tota prima Parte eadem methodo usus easdem modo recensitas veritates itidem a priori demonstrat; at in 75. seu penultimo §. ejusdem partis ostendit, quomodo methodo quoque synthetica & tanquam à posteriori eadem veritates demonstrari possint. Atque ita optima philosophandi ratione & maxime secum consentiente usus, nempe Regressu Demonstrativo, qui a vitiosa demonstrandi ratione per ... circulum toto coelo differt. A. a. O.: 121.*

³⁹² Zur *cogito*-Deutung bei Maine de Biran: vgl. Laudien 2001: 25ff.

Substanz und Attribut den eigentlichen ontologischen Hintergrund bildet, vor dem allein die Unmittelbarkeit der Selbstwahrnehmung, also die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung des Denkenden durch die Wahrnehmung des Denkens, gewährleistet ist. Die metaphysischen Voraussetzungen dieser Unmittelbarkeit sind im folgenden kurz zu analysieren.

5 Das Erfordernis der Unmittelbarkeit im *cogito*

Sowohl kritische wie auch positive Auseinandersetzungen mit dem *cogito*, von denen ich hier nur drei exemplarisch genannt habe, zeigen, dass eine syllogistische Lesart nicht in der Lage ist, jenen unbestreitbaren Evidenzcharakter des *cogito* hervorzubringen, der für die Systembegründung erforderlich ist. Schotanus ist vermutlich der erste Autor, der dezidiert eine *cogito*-Interpretation vertritt, die eine unmittelbare Selbstwahrnehmung in ihr systematisches Zentrum stellt. Diese Lesart bietet die vermutlich einzige Möglichkeit, das *cogito* gegen die Vorwürfe der Zirkularität oder des Scheiterns aufgrund semantischer *Praecognitiones* sowie aufgrund der Irrtumsanfälligkeit (beispielsweise durch Manipulationen eines hypothetischen Täuscherdämons) in der Zeit ablaufender Erkenntnisvorgänge zu verteidigen und sie damit als Paradigma unbestreitbarer Erkenntnis zu etablieren.

Der Verlauf der *cogito*-spezifischen Argumentation in den *Meditationen* setzt im einzelnen damit ein, dass sich der Meditierende aus methodischen Gründen auf den grundsätzlichen skeptischen Zweifel gegenüber der Möglichkeit unbestreitbar gewisser Erkenntnis einlässt (*Meditation I*) und nichts mehr von dem als zutreffend beurteilt, was er zuvor für wahr hielt. Kehren wir also kurz zum Zweifel zurück, der niemals die Funktion des *Bestreitens* von Annahmen besitzt sondern sich ausschließlich als *Urteilsenthaltung* gestaltet, und der hier als Instrument der Auflösung beziehungsweise der Überwindung nicht nur aller Vor-Urteile im negativen Sinne dient, sondern auch all derjenigen *Praecognitiones*, die jedem sinnvollen Sprechen als vorgängig anzusehen sind, und von denen Descartes selbst in den *Prinzipien* spricht.³⁹³

Die Inhalte, die im Vollzug dieses Verfahrens einer Prüfung unterzogen werden,³⁹⁴ wechseln im Sinne einer *enumeratio completa*. Es sind die in den ersten Passus der *Zweiten Meditation* als in ihrer Existenz bezweifelbar erkannten Gegenstände der körperlichen Welt (Sinne, Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort³⁹⁵) und die diese zu repräsentieren scheinenden Gehalte der *memoria*.³⁹⁶ Nach der ergebnislosen Prüfung dieser Denkinhalte, die für sich genommen keinerlei Gewissheit für die Existenz ihnen entsprechender Referenzobjekte garantieren können, geht der Meditierende weiter zur Idee eines unkörperlichen Seienden, Gott, von dessen Existenz er, wie die *Dritte Meditation* mitteilen wird, eine *vetus opinio* besitzt, ein noch unbewiesenes Vermeinen also, und der möglicherweise der Urheber der zuvor negativ überprüften Gehalte sein könnte, dessen Existenz jedoch ebenfalls an dieser Stelle nicht mit zwingender Überzeugungskraft gesetzt werden muss oder kann.

³⁹³ Vgl. AT VIII-1: 8.

³⁹⁴ *Attendo, cogito, revolve, nihil occurrit; fatigor eadem frustra repetere.* AT VII: 27.

³⁹⁵ AT VII: 24.

³⁹⁶ Ebd.

Nachdem im Rahmen der Suche Gott, Himmel, Erde, Geister und Körper nacheinander den Inhalt des Denkens des Meditierenden ausmachen und keiner dieser Inhalte, die der Meditierende sich stets im Sinne einer objektivierenden Distanz vergegenwärtigt, die Annahme der Existenz einer extramentalen Referenz notwendig macht, richtet sich sein Denken auf den letzten noch zur Verfügung stehenden Inhalt, der zugleich immer die Basis der zuvor bedachten Inhalte bildete: sich selbst.³⁹⁷ Hier verändert sich der Status, den der im Licht der Zweifelshaltung analysierte Denkinhalt besitzt, sofern der repräsentationale Charakter der Ideen von vorgestellten Dingen, die bislang Gegenstand der Überlegung waren, durch den unmittelbaren Zugriff des Denkenden auf sich selbst ersetzt wird.³⁹⁸

§ 9 des ersten Teils der *Prinzipia* erläutert, dass eine *cogitatio* neben dem Verstehen dessen, was in ihr gedacht wird, zugleich auch das Bewusstsein des Denkaktes selbst beinhaltet,³⁹⁹ dass also zum Wissen um einen Sachverhalt das Wissen um dieses Wissen selbst gehört.⁴⁰⁰ Im Falle des *cogito* bedeutet dies, dass die Wahrnehmung der eigenen *cogitatio* durch sich selbst vom Wissen um diese Selbstwahrnehmung begleitet wird. Eben dies ist diejenige signifikante Eigenschaft des *cogito*, die es in den *Meditationen* von seinen syllogistischen Fassungen unterscheidet, und die zugleich seine basale Funktion im systematischen Konsolidierungsgeschehen ermöglicht. Solange ich denke, ist meine Existenz unbestreitbar, weil und sofern mit dem Denken meiner Selbst das Wissens um dieses Denken meiner Selbst verbunden ist: *Ego sum, ego existo; certum est ... quamdiu cogito.*⁴⁰¹

Mit dem Rekurs auf das eigene Denken, das sowohl dem methodischen Zweifel als auch der sich an ihn anschließenden Suche nach einem unumstößlich Gewissen zugrunde liegt, wird so zunächst der reflexive Charakter des *cogito* offenkundig, der für den weiteren Verlauf der Systementfaltung von Bedeutung ist.⁴⁰² Während Gassendi vermutet, jeder Akt der Existenz sei

³⁹⁷ *Nunquid ergo saltem ego aliquid sum?* AT VII: 25.

³⁹⁸ Gegenüber dem *Methodendiskurs* und den *Prinzipien*, tritt die erste Person des Verbs *cogitare* beziehungsweise *penser* in diesem Kontext in veränderter Weise auf, das heißt das *cogito* findet sich an anderer syntaktischer Position; dennoch erscheint es zulässig, auch hier vom *cogito* zu sprechen, wie es in der Literatur üblich ist, zumal die anschließende Analyse dessen, was der Meditierende zu diesem Zeitpunkt bereits als gewisse Erkenntnisse verfügbar hat, die Verbindung zwischen dem sich existierend wissenden Ich und seinem aktuellen Denken deutlich macht.

³⁹⁹ AT VIII-1: 7f.

⁴⁰⁰ Zur Parallele zur Theorie reflexiven Wissens bei Platon vgl. insbesondere *Charmides*:164d ff.

⁴⁰¹ AT VII: 27.

⁴⁰² Zur Einbettung des reflexiven *cogito* in den Kontext des philosophischen Topos der Selbsterkenntnis und Selbstentfaltung vgl. Leinkauf 2005. Leinkauf erörtert hier unter anderem das Thema einer Selbstentfaltung, die auch als Perfektibilitätsvorgang zu verstehen ist, so dass dem *cogito* im Fall der Descartesschen Systementfaltung zugleich auch Aspekte einer Hinführung des Meditierenden zu seiner eigenen *natura* im Sinne eines praktisch verstandenen *cognosce te ipsum* zukommen; vgl. hierzu auch Nolte 1995.

hinreichend dafür, diese Eigenexistenz zu belegen, besteht Descartes darauf, dass hierzu nur Bewusstseinsakte geeignet sind,⁴⁰³ und er macht hiermit den reflexiven Charakter des *cogito* deutlich, in dem das Denken sich selbst denkend, das heißt auf seine attributiv-essentielle Tätigkeit bezogen, zu gewärtigen hat. Erst dieser reflexive Akt des Suchenden, innerhalb dessen nicht mehr die mentalen Inhalte von ihm verschieden gedachter Gegenstände der Welt gegeben sind, sondern er sich selbst unmittelbar denkt, überwindet den methodischen Zweifel, indem er deutlich macht, dass alle bislang stattgefundenen Denkakte die Existenz des Denkenden zwingend voraussetzen, und dass daher jenes *pronuntiatum*, *Ego sum*, *ego existo*, sooft es von ihm hervorgebracht wird (*profertur*), notwendig wahr ist.

Zur Erfüllung der sich aus Descartes' Wissenschaftskonzept ergebenden epistemologischen Ansprüche ist indes die bloße Reflexivität des *cogito* nicht hinreichend, weil sie grundsätzlich, eben als objektivierende, auch in jenen syllogistischen Fassungen des *cogito* gegeben sein kann, die uns im *Methodendiskurs* und den *Prinzipien* vorliegen, und die nach Descartes' Einschätzung gegenüber dem von ihm vertretenen absoluten Anspruch einer für ein System gesicherten Wissens basal fungierenden *certitudo* defizitär sind; denn, so *Prinzipien* I § 9, der zur Konsolidierung des Gewissheitsparadigmas – und damit des auf diesem Paradigma fußenden Systemgebäudes – herangezogene reflexive Denkaktes des *ego sum*, *ego existo* wäre in seiner enthymematisch-syllogistisch Fassung ein elliptisches Argument der Gestalt *Was denkt, existiert, weil Denken Existenz voraussetzt*. Ein solches elliptisches Argument jedoch, wie es sich – zumindest auf den ersten Anschein – hinter der Form *cogito ergo sum* zu verbergen scheint, wäre eine *conclusio* und als solche *non ... absolute certa*,⁴⁰⁴ was den Erfordernissen der Systembegründung nicht genügen könnte,⁴⁰⁵ weil, wie oben bereits angeklungen ist, nur unmittelbar intuitive Evidenz als unbestreitbarer Ausgangspunkt wissenschaftlicher *certitudo* fungieren kann. Das *cogito* darf daher reflexiv nicht im Sinne eines intentionalen auf sich selbst Wendens des denkenden Ich in der Form *cogito meum cogitare* sein, sondern muss sich als unmittelbarer Ausdruck einer unmittelbaren Einsicht in die Eigenexistenz im Vollzug des Zweifelsvorgangs verstehen.

Die *Prinzipien* I 9 erläutern die Differenz zwischen dem syllogistischen Schließen und dem im *cogito* gegebenen Vorgang, indem sie diesen als *conscientia*, das bedeutet als ein den Akt des Denkens begleitendes Bewussthaben des Aktes selbst, klassifizieren,⁴⁰⁶ das als einziges nicht

⁴⁰³ Vgl. AT VII: 352.

⁴⁰⁴ AT VIII-1: 7.

⁴⁰⁵ Zur Diskussion des Fehlschlusses einer Gleichsetzung dieses reflexiven Vorgangs mit dem eines *cogito meum cogitare*, in dem das *cogito* also als sich selbst spiegelndes Verhalten zu sich selbst verstanden wird vgl. Heller 2004.

⁴⁰⁶ Mit dem Begriff der *conscientia* als den Akt begleitendes Wissen um ihn selbst greift Descartes die Tradition der *συνειδησις* in der bereits bei Xenophon zu beobachtenden Bedeutung auf (vgl.

die Fehleranfälligkeit besitzt, die selbst diejenigen deduktiven Schlüsse aufweisen, derer wir uns in mathematischen Kontexten bedienen.

Das *cogito*, das Descartes auch als das *Erste Prinzip* seiner Ersten Philosophie bezeichnet,⁴⁰⁷ spielt so als Ausdruck der Gewissheit der eigenen Existenz Erfahrung zumindest im Zusammenhang der systematischen Entfaltung der Ersten Philosophie die Rolle eines *primum cognitum*, auch wenn – wie sich im Verlauf der *Meditationen* herausstellt – das eigentliche *primum cognitum* das ist, was Descartes *Gott* beziehungsweise die göttliche Existenz nennt.⁴⁰⁸ Es ist ein unmittelbares Bewusst-Haben des eigenen Denkens im Moment seines Vollzuges.⁴⁰⁹ Die metaphysische Voraussetzung hiervon ist die wirkliche Einfachheit der *res cogitans* und die Identität des Attributes mit der Sache selbst, wie ich sie in Kap. 2.2. des ersten Teils der Studie umrissen habe. Nur dann nämlich, wenn das Denkende und sein Denken miteinander realidentisch und koextensional sind, kann die Selbstwahrnehmung des Denkens durch das Denkende als instantan und einfach und nicht mittelbar angesehen werden.

Die Unmittelbarkeit des so als erste Gewissheit gefundenen *cogito*⁴¹⁰ setzt also nicht nur einen bestimmten epistemischen Vorgang voraus, sondern sie verweist zugleich auf einen basalen

Xenophon *Memor.*, II, 7, 1.), die insbesondere für die scholastischen Theorien zum Gewissensbegriff bedeutsam wird; vgl. Reiner, *Gewissen*, in: HWPB 3: 575ff.

⁴⁰⁷ Descartes spricht vom *cogito* als *la premiere chose qu'on puisse connoistre certainement* (Brief an N.N. vom März 1637, AT I: 353), dem *premier principe de la Philosophie que je cherchois* (*Discours* VI 32, AT VIII-1: 23; vgl. Brief an Clerselier vom Juni oder Juli 1646, AT IV: 444, sowie an Picot, AT X: 10), das *pro fundamento meae rationis* dient (*Erwiderungen* auf die *Ersten Einwände* gegen die *Meditationen*, AT VII: 107) und die Rolle des *initium philosophando* spielt (*Erwiderungen* auf die *Siebten Einwände* gegen die *Meditationen*, AT VII: 480), weil es die *cognitio ... omnium prima et certissima* ist (*Principia*, AT VIII-1: 7).

⁴⁰⁸ Die hierarchische Differenzierung dieser beiden Denkinhalte ist für unseren Zusammenhang deshalb erheblich, weil ihr Bedeutung für die Frage nach dem Gewissheitsstatus des *cogito* im systematischen Entfaltungszusammenhang zukommt, und sie hat daher Gewicht für die Beurteilung des durch Arnauld erhobenen und seitdem wiederholt diskutierten Zirkelvorwurfs, den ich im folgenden diskutiere.

⁴⁰⁹ Wie unlängst Sarkar erneut betont hat, ist die nicht-syllogistische Interpretation des *cogito* eine zwingende Voraussetzung für das Gelingen der Entfaltung des Systems in den *Meditationen* auch aus anderen Gründen; denn die erste Prämisse des Argumentes *was denkt existiert auch*, die Descartes als allgemeinen Begriff oder Axiom bezeichnet (vgl. beispielsweise AT VIII-1: 24), kann in der zweiten Meditation noch gar nicht als Wahrheit von axiomatischer Geltung erkannt werden, weil wir zu diesem Zeitpunkt aufgrund des methodischen Zweifels noch keinerlei Instrumentarium besitzen, um die Validität eines logischen Argumentes zu überprüfen; vgl. Sarkar 2003: 186ff.

⁴¹⁰ Descartes greift bei der sich an den Aufweis der Existenzgewissheit anschließende Untersuchung dessen, was dieses unzweifelhaft Existierende denn sei, zumindest teilweise auf die barocke Terminologie von *Inventio* und *Judicium* zurück: bei der Prüfung dessen, was notwendig zu dem zu rechnen sei, das zuvor notwendig als existierend erkannt wurde, *findet* Descartes, dass es die *cogitatio* ist. *Hic inventio: cogitatio est* (AT VII: 27). Diese *inventio* ist eingebettet in ein *judicium*, als dessen

metaphysischen Sachverhalt, der für die cartesische Philosophie von zentraler Bedeutung ist, und der insbesondere auch für den im dritten Teil dieser Studie zu erörternden Themenbereich der Eucharistie bei Descartes hohe Relevanz besitzen wird; denn zu den metaphysischen Implikationen der nicht-syllogistischen Unmittelbarkeit gehört, dass das reflexive Bewusstsein sich ohne eine vermittelnde Instanz auf sich selbst in substantieller Weise zu richten vermag, dass also das bewusste Denken nur sich selbst denken darf, um sich seiner und seiner Existenz ganz gegenwärtig zu sein, ohne vom Denken beziehungsweise Wahrnehmen eines Gegebenen auf ein Anderes als dessen Ursprung schließen zu müssen. Anders ausgedrückt: die von Descartes wiederholt thematisierte, nur modale Differenzierung zwischen einer *res cogitans* und deren Denken im Sinne einer attributiven Bestimmung darf nicht im Sinne einer Nicht-Identität beider gedacht werden, weil sonst das Gegenwärtighaben des Denkens durch das Denkende nur durch den Schluss von der attributiven Tätigkeit auf die ihm zugehörnde und zugrundeliegende, suppositale *res* möglich wäre. In den *Notae in Programma*, mit denen sich Descartes gegen die (Fehl-)Deutung seines Systems durch Regius wehrt, unterstreicht er selbst diesen Aspekt seines Verständnisses der *mens* als bloßer Tätigkeit des *cogitare*: *nemo enim ante me, quod sciam, illam in solâ cogitatione, sive cogitandi facultate, ac interno principio ... consistere asseruit. ... primus enim sum, qui cogitationem tanquam praecipuum attributum substantiae incorporeae ... consideravi. Sed non dixi, attributa illa iis inesse tanquam subjectis à se diversis: cavendumque est, ne per attributum nihil hîc aliud intelligamus quàm modum: nam ... rei plane immutabilis essentia, ... vocamus ejus attributum ... quod ejus essentiam naturamque constituit. Sic ... cogitationis modi varii sunt: nam affirmare alius est cogitandi modus quàm negare, & sic de caeteris; verùm ipsa cogitatio, ut est internum principium, ex quo modi isti exurgunt, & cui insunt, non concipitur ut modus, sed ut attributum, quod constituit naturam alicujus substantiae.*⁴¹¹ Das Attribut einer Substanz, das deren Wesen zum Ausdruck bringt, ist mit dieser realidentisch, und eine über das Attribut hinausgehende, außerattributiv zu denkende Substanz als suppositaler Träger ist nicht anzunehmen. Das Denken selbst, das heißt die *cogitatio* als Tätigkeit, ist die *res*, deren attributive Bestimmung ihr Wesen ausdrückt. Reinhard Lauth hat daher richtig darauf hingewiesen, dass Descartes' Verwendung von *res* eben nicht in einem aristotelisierenden substantiellen Sinn verstanden werden darf, und die Untersuchung

Ergebnis sie sich auffassen lässt. Die Abweichung vom barocken Verfahren, die in der Vertauschung der Reihenfolge beider Elemente besteht (vgl. Schmidt-Biggemann 1983: 47f.), spiegelt den Umstand, dass dieser ersten *inventio* eine erste und paradigmatische Erkenntnis vorgeschaltet ist, aus der sich sämtliche übrigen Erkenntnisse des Wissenschaftsganzen durch Ableitung deduzieren lassen. Das Verfahren der als *judicium* zu verstehenden Ableitung, das Descartes hier vorführt, besteht in der Anwendung der Methodenregeln, wie sie im Diskurs umrissen wurden: bei Auflösung komplexer Sachverhalte in einfache und deren anschließender vollständiger Untersuchung nur das gelten zu lassen, was sich als notwendig ergibt.

⁴¹¹ AT VIII-2: 347ff.

des Verhältnisses von Substantialität und Attributivität in den beiden disparaten kreatürlichen Substanzarten (*res cogitans* und *res extensa*) zeigt, dass beide nur voneinander terminologisch differenzierte Aspekte einfacher Seiender darstellen.⁴¹²

Unter der Voraussetzung der Identität von Substanz und Attribut, das heißt insbesondere also vom Denkenden und seinem Denken, erweist sich die Wendung *cogito sum* so als analytische Proposition, die in letzter Instanz den unmittelbaren reflexiven Akt des Sich-Denkens des Denkens selbst ohne das Erfordernis eines vermittelnden Schlusses sprachlich zum Ausdruck bringt.⁴¹³

Die Gewissheit des *cogito* leitet sich so aus der unmittelbaren Erfahrung ihres Vollzuges selbst ab, und sie ist so lange gegeben, solange auch dieser Selbstwahrnehmungsvollzug andauert. Dem in der *Zweiten Meditation* beschriebenen Denkenden präsentiert sich die Erfahrung der Eigenexistenz damit als so unausweichlich und zwingend, dass sie sowohl den umfassenden skeptischen Zweifelstopos als auch die aus methodischen Gründen angenommene universale Zweifelshaltung insgesamt unmöglich werden lässt. Der Grundstein für das System des Wissenschaftsganzen zeigt sich auf diese Weise im Vollzug des Zweifels selbst auf unwiderlegbare Weise, und die Funktion des methodischen Zweifels als Herbeiführung der ersten Erkenntnisgewissheit zeigt seine Aufgabe innerhalb der Architektur des Systemgebäudes, das in den *Meditationen* entworfen wird.

Da die in den *Meditationen* vorgeführte Fassung des Konsolidierungsvollzuges reflexiv eben *nicht* im Sinne einer distanzierenden Objektivation ist, sondern im Sinne des unmittelbaren und intuitiv-evidenten Gegebenseins einer Sache, zu dem nach Descartes das Wissen um dieses Gegebensein eben je schon gehört, liegt der Kern der cartesischen Systematik im *cogito* so in der Verknüpfung des, bereits in den *Regulae* formulierten, Evidenzanspruchs mit dem subjektphilosophischen Ansatz einer Analyse menschlicher Reflexivität, die als unmittelbarer Vollzug der Selbstwahrnehmung zu verstehen ist. Die Differenz zwischen der syllogistischen und der auf Unmittelbarkeit fußenden Lesart des *cogito sum* entspricht weitgehend derjenigen, die Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* zwischen der Verwendung des Ich als

⁴¹² Vgl. Lauth 1998. Für eine ausführliche Diskussion der Frage nach dem Verhältnis von suppositaler Basis und attributiver Eigenschaft vgl. Scheib 1997: 114ff.

⁴¹³ Durch die unablässig gegebene Selbstgewissheit des Ich, das im *cogito* lernt, dass es sich denkt, und das sich hiernach auch als reflexives weiß, lässt sich unter anderem auch Hobbes' Vorwurf entkräften, das Ich denke nicht immer, sondern nur wenn es bei Bewusstsein sei, woraus sich aufgrund der Realidentität von attributiver Tätigkeit (*cogitatio*) und dinghaftem Substrat (*mens*) Schwierigkeiten für die Perdurabilität einer numerisch identischen *mens* ergeben würden. Tatsächlich ist die unaufhebbare Gegebenheit des Ich selbst, die für die Deutung des *cogito* als (notwendig gelingender) Akt des Aufweises unmittelbarer Reflexivität erforderlich ist, ein Hinweis darauf, dass es nicht erst Leibniz ist, der die Frage des nicht-bewussten Denkens zum Thema philosophischen Nachdenkens erhebt.

Objekt und als Subjekt beschreibt, und die in der neueren Diskussion als Differenz zwischen *de re*- und *de se*-Gedanken bezeichnet werden⁴¹⁴ – unabhängig davon, dass das Ich, nach der grundlegenden, von Nietzsche und anderen befruchteten Kritik an der Subjektphilosophie, in der heutigen Philosophie eben nicht mehr als Substanz im cartesischen Sinne einer identifizatorischen Größe, sondern als Funktion zu verstehen ist.

⁴¹⁴ Vgl. Musholt 2013: 650.

6 Unmittelbares Gegebensein. Das *cogito* als innere Wahrnehmung

Selbstbewußtsein, so definiert Christoph Horn grundsätzlich, *ist ein einfaches, elementares Verstehen, kein relationales Etwas-als-etwas-Denken*,⁴¹⁵ und eben diese nicht-relationale und einfache Form des Verstehens im Sinne eines unmittelbaren Sich Selbst Erfahrens finden wir im *cogito* der *Meditationen* gegeben.⁴¹⁶

In den *Erwiderungen* auf die *Zweiten Einwände* deutet Descartes das *cogito* denn auch selbst ausdrücklich als nicht-syllogistischen, nicht-relationalen, instantanen und unmittelbar einsichtigen Erkenntnisakt.⁴¹⁷ Ein Syllogismus kann erst dann gebildet werden, wenn wir bereits *erfahren* haben (*experia[n]tur*), dass ohne unser Dasein kein Denken gegeben sein kann.⁴¹⁸ Hierzu ist eben diese Erfahrung des eigenen Daseins, die im sich wissenden Denken liegt, jedoch als unhintergebar vorgängig anzunehmen. Denkendes zu sein entspricht daher einem ersten Begriff (*prima notio*), über den unsere *mens* immer schon verfügt, was bedeutet, dass im Vollzug der Selbstwahrnehmung diese unter dem je schon gegebenen Begriff des Denkens selbst stattfindet. Die *notio prima* ist hier im Sinne der *notio communis* zu verstehen, die Descartes als, so drückt es Arndt aus, *eine unmittelbarer Evidenz fähige Zuordnungsregel unseres Denkens* bestimmt,⁴¹⁹ die als solche eine *veritas ... aeterna* ist, *quae in mente nostra sedem habet*.⁴²⁰ Diese allgemeinsten Begriffe, zu denen grundlegende axiomatische Sätze wie *ex nihilo nihil fit* gehören,⁴²¹ sind nicht Urteile, sondern, *principia communia*,⁴²² de-

⁴¹⁵ Horn 2000: 93.

⁴¹⁶ Eine dezidiert anti-intuitionistische Position, sozusagen als ein früheres Gegenmodell gegen das cartesische, vertritt beispielsweise Aegidius Romanus, der den Erkenntnisverlauf der Seele streng und notwendig bei der Erkenntnis der Außenwelt beginnen lässt und Selbstgewissheit nur als indirekt schließenden Akt zulässt: *Sich selber erkennt die Seele, indem sie anderes erkennt. Bei der Erkenntnis ihrer selbst verfährt die Seele nämlich gleichsam analytisch. Zwar gehen die Vermögen aus der Seele hervor, und aus den Vermögen die Akte, und vermittelt der Akte erfolgt die Zuwendung zu den Objekten. Die Seele jedoch erkennt zuerst die Objekte, durch die Objekte den Akt, durch die Akte ihre Vermögen, und aus den Vermögen kann sie ihre eigene Substanz und Natur erkennen*; Aegidius Romanus, zitiert nach: Knebel 2005: 133 [10].

⁴¹⁷ Vgl. AT VII: 140.

⁴¹⁸ Vgl. ebd.

⁴¹⁹ Arndt 1982: 120 [3].

⁴²⁰ AT VIII-1: 23; vgl. Arndt ebd.

⁴²¹ AT X: 419.

⁴²² Brief an Plempius vom 20. Dezember 1637, AT I: 476.

ren *Evidenz*, so nochmals Arndt, *aller Bejahung und Verneinung kognitiver Bestimmungen vorausliegt*.⁴²³

Die Selbstwahrnehmung ist damit ein *Erfahren*, kein *Erschließen*, und das *cogito* in seiner systematisch bedeutsamen Fassung in den *Meditationen* ist kein Denkinhalt im Sinne eines *verbum mentis*, als das es von Zeitgenossen zuweilen verstanden wird. Descartes definiert *Denken* als all das, was uns in uns als gegeben bewusst ist: *illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modò intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est híc quod cogitare*.⁴²⁴ Insofern ist es angemessen zu sagen, dass sich das Denken im *cogito* selbst wahrnimmt. Diese Selbstwahrnehmung ist von der Selbst-Objektivierung eines reflektierenden Nachdenkens über sich selbst kategorial verschieden, sofern in ihr das Denken sich im *cogito* selbst *unmittelbar* gegeben ist. Die objektivierende Selbstbetrachtung, innerhalb derer das Ich über sich selbst spricht und seine Eigenschaften zu analysieren versucht, erfolgt erst durch den im Gefolge des methodischen Zweifels durchgeführten Aufweis des eigenen Ich als eines ihm selbst unmittelbar Gegebenen und erfordert damit dessen Vorgängigkeit.

Sofern der methodische Zweifel, als *Aufweis* des unmittelbaren Gegebenseins des eigenen Seins im Sich-Selbst-Denken des Ich, dieses Gegebensein nicht konstituiert und hervorbringt, sondern vorfindet, ist der im *cogito* sich explizierende Akt in der denkenden Selbst-Gewissheit immer schon gegeben, und insofern – da Denken stets Denken von etwas ist – denkt das Ich stets und immer schon sich selbst; es denkt sich indes so lange ohne dies selbst zu wissen, bis es sich durch die methodische Anwendung des Zweifelsinstrumentes und seine systematische Durchforschung des Ich und seiner Inhalte als sein eigener und unmittelbarer Inhalt selbst erkennt. Erst nach dem Vollzug des methodischen Zweifels, wie er in der *Ersten Meditation* vorgeführt wird, weiß das Ich also, dass es sich weiß und – und hierin besteht die Doppelfunktion des *cogito* als Überwindung der Skepsis einerseits und Präsentation der epistemischen Standards, die als Kriterien von Wissen überhaupt zu etablieren sind, andererseits – versteht zugleich auf unmittelbare Weise, was es überhaupt bedeutet zu *wissen*.

Das *cogito* ist intuitiv, sofern es, wie gezeigt, kein syllogistisches Verfahren ist, und die intuitive Anschauung unterscheidet Descartes bereits in der dritten seiner *Regulae* von der Deduktion. Beide bilden die einzigen Wege, zu gesicherter Erkenntnis zu gelangen.⁴²⁵ Während Deduktion aus anderem sicher Erkanntem mit Notwendigkeit schließt,⁴²⁶ liefert uns, um den zentralen Passus einmal mehr zu zitieren, die Intuition *ein so müheloses und deutlich*

⁴²³ Arndt 1982: 121 [3].

⁴²⁴ AT VIII-1: 7.

⁴²⁵ AT X: 368.

⁴²⁶ A. a. O.: 369.

*bestimmtes Begreifen (conceptum) des reinen und aufmerksamen Geistes, daß über das, was wir erkennen, gar kein Zweifel zurückbleibt, oder, was dasselbe ist: eines reinen und aufmerksamen Geistes unbezweifelbares Begreifen, welches allein dem Lichte der Vernunft entspringt und das, weil einfacher, deshalb zuverlässiger ist als selbst die Deduktion.*⁴²⁷ Deduktives Schließen verläuft so prozessual in der Zeit und erfordert keine Evidenz, während Intuition instantan zu denken ist und Evidenz impliziert⁴²⁸ und damit den oben skizzierten Erfordernissen entspricht.

Der Geist ist hier rein und aufmerksam, das heißt es sind keine Daten der äußeren Sinne an der Intuition beteiligt. Unter den allgemeinen Begriff der Intuition fallen für Descartes aber nicht nur alle ersten Prinzipien, sondern auch einige der Ableitungen von Propositionen, die sich unmittelbar aus den ersten Prinzipien ergeben.⁴²⁹ Das *cogito* ist daher zumindest nicht im selben Sinne intuitiv, wie solche Formen der Ableitung – oder besser gesagt: nicht nur in diesem Sinne; denn intuitives Erkennen erfordert – so wie die in den *Regulae* vorgestellten intuitiven Einsichten in algebraische Reihen zeigen⁴³⁰ –, wie Regel III beschrieben hatte, Aufmerksamkeit, die in *Regel V* dahingehend spezifiziert wird, dass wir unser *geistiges Auge (acies mentis)* auf den intuitiv zu erkennenden Sachverhalt zu richten haben.⁴³¹ Sybille Krämer hat zu Recht betont, dass die Figur des *geistigen Auges* durchaus wörtlich zu verstehen ist,⁴³² so dass Intuition, allgemein gesprochen, als objektivierende Form der Anschauung zu verstehen ist, die notwendig eine anschauende Distanz zwischen intuitiv Erkennendem und intuitiv Erkanntem voraussetzt. Der ausgezeichnete und besonders hohe Grad der Evidenz aber, über den das *cogito* und, wie ich vorschlagen werde, auch die Gotteserkenntnis bei Descartes verfügen müssen, hat, so scheint es, eine Unmittelbarkeit aufzuweisen, die über die hier beschriebene einfache Form der Intuition ebenso hinausgeht, wie sie die einfache Form der Evidenz übersteigt.⁴³³ Das intuitive Wissen um mathematische Sachverhalte,⁴³⁴ von dem wir im Zusammenhang mit dem Zweifelsargument gesehen haben, dass es doch zumindest theoretisch trügerisch sein kann, unterscheidet sich von der Existenzsicht als der obersten und evidentesten aller Erkenntnisse.⁴³⁵

⁴²⁷ *Regula III*, a. a. O.: 368, Übersetzung nach Gäbe 1973: 17; vgl. Oben, Kap. II.I.2.1., Fn [876].

⁴²⁸ AT X: 370.

⁴²⁹ Vgl. ebd.

⁴³⁰ Vgl. Krämer 1991: 175ff.

⁴³¹ AT X: 379.

⁴³² Vgl. Krämer 1991: 190.

⁴³³ Vgl. aber Kemmerlings Annahme, die Einsicht in die Eigenexistenz sei ein propositionaler Vorgang als Intuitionserkenntnis der Wahrheit eines einzelnen Satzes, vgl. Kemmerling 2003: 158.

⁴³⁴ Vgl. AT VII: 36.

⁴³⁵ AT VII: 40. Vgl. Kemmerling 2003: 156.

Es geht hier darum, einen denkenden Zugriff auf die eigene Existenz vorzunehmen, also einen Einblick in die Faktizität eines kontingenten Ereignisses zu nehmen, eben desjenigen des eigenen Gegebenseins, nicht aber so etwas wie eine *essentielle* Erkenntnis zu erlangen.⁴³⁶ Das heißt, dass hier einander zwei Bereiche gegenüberstehen, die im alltäglichen Gebrauch unproblematisch miteinander verbunden sind, deren Verknüpfung aber durch die im Zweifel erörterte Gefahr des Irrtums und der Täuschung nicht mehr unproblematisch ist, und an die systematisch höchste Anforderungen gestellt werden: Erkennen und Existieren.⁴³⁷ Während wir im vorsystematischen Alltag (dem, was Husserl die *natürliche Einstellung* nennt) die kontingente Existenz eines partikulären Seienden bereits durch eine sinnliche Beobachtung als unfraglich gegeben annehmen, lässt sich vor dem Hintergrund des Zweifelsargumentes nicht nur eine solche sinnliche Basis der Existenzannahme im Konsolidierungskontext eines System gesicherten Wissens nicht vertreten. Da es sich bei meiner Existenz um ein Kontingentes handelt, lässt sich diese auch nicht aus logischen Gründen erschließen und ist nicht Gegenstand eines Vorherwissens. Das Erfordernis ist also einerseits eine Erkenntnisform, die unsinnlich ist, und die andererseits, unabhängig von essentiellen Ableitbarkeiten, in der Lage ist, unmittelbar und unvermittelt den kontingenten Sachverhalt des Gegebenseins eines Existierenden, das ich bin (und das Ich ist), zu erfahren.

Zu denken ist hier an eine Figur, wie sie die *notitia intuitiva* im scotistischen Sinne darstellt, die unmittelbare Kenntnis vom Gegebensein einer gegenwärtigen Sache impliziert, ohne hierzu abstraktive Leistungen vollbringen zu müssen.⁴³⁸ Deutlicher noch drückt Occam den Sachverhalt aus: unter den drei Arten von ‚Wissen‘, die Occam unterscheidet, bezeichnet die erste das evidente Einsehen kontingenter Sachverhalte. Hierzu gehören sowohl sinnlich beobachtbare Ereignisse wie auch das Wissen um mein eigenes Erkennen und Leben.⁴³⁹ Der in Frage stehende Sachverhalt, in unserem Falle also die Eigenexistenz der sich selbst als existierend erkennenden *mens*, kann nicht Gegenstand sinnlicher Beobachtung und muss daher Gegenstand einer inneren und unsinnlichen Wahrnehmung sein. Die intuitive Erkenntnis steht, gleich, so lässt sich Occam ergänzen, ob innere oder äußere Wahrnehmung, am Anfang jeder

⁴³⁶ Vgl. Perler 2006: 98.

⁴³⁷ Vgl. Kemmerling 2003: 156.

⁴³⁸ Vgl. Duns Scotus, *Quodlib.*, q. 13, a. 2. *Op. omn.* 25 [ed. Vivès] (Paris 1891/95) 521 aff.; *Lect.* II, dist. 3, p. 2, q. 2, n. 285–290. *Op. omn.* 18 [ed. Vat.] (Rom 1950ff.) 321–323; vgl. HWPh 12: 203.

⁴³⁹ *Uno modo scire est evidens comprehensio veritatis. Et sic dicuntur sciri non tantum necessaria, sed etiam contingentia, sicut „scio te sedere“ et „scio me intelligere et vivere“; Summa Logicae III-2, 1, 3; zitiert nach Occam 1984: 104. Inwieweit allerdings Occam so etwas wie eine unmittelbare Selbstwahrnehmung des Denkens durch sich selbst kennt, bedürfte einer weitergehenden Erörterung; vgl. seine Bemerkung, Wissen durch Erfahrung setze die vorherige Vorstellung des in einer kontingenten Situation gedachten Gegenstandes voraus, vgl., *Summa Logicae* III-2, 10, 2 (= Occam 1984: 110ff.).*

Erfahrungserkenntnis, und jeder, der über eine solche intuitive Erfahrung verfügt, gewinnt dadurch eine unverknüpfte Erkenntnis des in ihr wahrgenommenen Kontingenten, über die nur er verfügt.⁴⁴⁰ Der Aspekt der Unverknüpftheit meines Wissens um mich selbst ist es, der den Sonderstatus dieser intuitiven Erkenntnis zum Ausdruck bringt und sie als reine innere Selbstwahrnehmung erkennbar macht.

Das *cogito* ist, so urteilt Theo Kobusch im Zusammenhang einer Studie zur Begriffsgeschichte von Erkenntnis und Erfahrung, ein Gedankenexperiment, *in dem das Bewußtsein ... zur Erfahrung seiner eigenen aktuellen Existenz als dem allein ersten Prinzip geführt wird.*⁴⁴¹ In der berühmten Formulierung der *Zweiten Erwiderungen* weist Descartes eine syllogistische Lesart des *cogito* ausdrücklich zurück und betont die Unmittelbarkeit der Selbstwahrnehmung des Denkens, innerhalb derer der Meditierende *tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*, mittels eines einfachen Einblicks des Geistes also, einen an sich bekannten Sachverhalt erkennt, den er bei sich erfährt (*apud se experitur*). Kobusch weist auf die Bedeutung der Terminologie von Erfahrung und Prinzipienkenntnis für diese Erklärung hin, die sich in der späten Scholastik herausbildet.

Mit dem *cogito* ist also kein Denkinhalt im Sinne eines *verbum mentis* gemeint. Das Denken ‚erfährt‘ sich hier selbst, und dies auf eine unmittelbare Weise. Nur weil und sofern aber Substanz und Attribut für Descartes identisch sind, kann sich die *res cogitans* unmittelbar selbst wahrnehmen, weil die Wahrnehmung des Denkens, also des Attributes, das nichts anderes als die Seins- und Erscheinungsweise des Denkenden selbst ist, die Wahrnehmung des Denkenden ist. Das aktuelle Denken tritt dabei attributiv modifiziert auf, das heißt in der Gestalt von Denkinhalten, die Descartes *Ideen* beziehungsweise *cogitationes* nennt. Das *cogito*-Argument hängt aber nicht von der Einsicht in solche Denkinhalte ab, sondern eben von der Unmittelbarkeit der Selbstwahrnehmung des Denkenden, die durch ontologische Prämissen wie die Identität von Substanz und Attribut gewährleistet wird.

Neuerdings hat Christian Rode in einer größeren Studie gezeigt, dass und auf welche Weise Descartes in der Tradition von Konzeptionen der inneren Erfahrung steht,⁴⁴² die er nicht nur als Erkenntnisquelle theoretisch erörtert, sondern die ihm als zentrales und grundlegendes Element seiner Philosophie dient. Grundlage der Immunisierung innerer Erfahrung gegen skeptische Angriffe ist dabei die Annahme der Identität von denkendem Subjekt, dem attributiven Modus des Denkens selbst und dem Bewusstsein dieses Denkens, wie ich sie eben

⁴⁴⁰ *Et ista est notitia, a qua incipit notitia experimentalis, quia universaliter ille, qui potest accipere experimentum de aliqua veritate contingente ... habet aliquam notitiam incomplexam de aliquo ... re, quam non habet ille, qui non potest sic experiri; Sent., Prolog I,1, 25; vgl. Occam 1984: 150f.*

⁴⁴¹ Kobusch 1983; vgl. hierzu auch die von Kobusch genannten Untersuchungen *zum Experimentalcharakter der ersten Meditation* bei Gouhier 1969: 37 und Oeing-Hanhoff 1979: 54.

⁴⁴² Rode 2015.

umrissen habe. Die von Descartes angewendete Methode der Analysis⁴⁴³ wird dabei verbunden mit dem Begriff der *attentio*, was Kobusch als Descartes' zentrales Verdienst innerhalb seiner Epistemologie bewertet,⁴⁴⁴ und was wohl am ehesten mit dem Husserlschen Begriff der ‚Achtsamkeit‘⁴⁴⁵ bezeichnet werden kann. Sie ist damit, so Rode, eine Methode der Aufmerksamkeitslenkung,⁴⁴⁶ die, gemäß dem *Gespräch mit Burman*, als Aufmerksamkeit auf den eigenen Geist und dessen Modi⁴⁴⁷ zu verstehen ist.⁴⁴⁸ Dadurch ist es unmöglich, das Selbstwissen, das einen Einblick in die Tatsache eigener Existenz bedeutet, nicht zu besitzen⁴⁴⁹ – zumindest sofern die *attentio* als Voraussetzung hierfür gegeben ist.⁴⁵⁰ Die *attentio* ist kein spezifischer reflexiver Akt, sondern die intentionale Ausrichtung der Aufmerksamkeit des Denkens auf den Umstand des sich selbst Wahrnehmens, als ein sich selbst Begleiten des auf sich aufmerksamen Denkens. Da ich nicht in jedem Augenblick des Umstands meiner Selbstwahrnehmung bewusst bin – wenn ich beispielsweise mein Denken auf einen anderen Gehalt ausrichte, weil ich beispielsweise einen Text verfasse – bedarf es einer besonderen Hinsicht meines Denkens auf sich selbst und den Umstand seiner Selbstgewissheit. Auf welche Weise durch den reflexiv-objektivierenden Akt des auf sich selbst aufmerksam Seins der unmittelbaren Selbst-Wahrnehmung zum propositionalen Gehalt wird, wie also das eigentliche zu sich selbst in reflexiv-objektivierende Distanz Treten operativ gelingt, bedarf genauerer Analyse, die hier nicht zu leisten und in den allgemeinen Rahmen von Überlegungen zur Erste-Person-Perspektive zu stellen ist.

Für das cartesische Projekt ist festzuhalten: wann immer ich denke, weiß ich, dass ich denke und bin. Und (erst) sobald ich meine Aufmerksamkeit auf mein Denken richte, weiß ich, dass ich mich seiend weiß und ist mir meine Eigenexistenz zugleich unbezweifelbar gewiss, diese Gewissheit also eine epistemische unerschütterliche Basis als paradigmatisches Beispiel für die Fundierung unbestreitbarer Erkenntnisse. Ein weiterer reflexiver Akt des Denkens des eigenen Denkens ist hierfür nicht mehr erforderlich, vielmehr ist das Denken meiner mentalen

⁴⁴³ Zum Verhältnis von Analysis und Synthesis und zu deren Definitionen vgl. zunächst die *Regulae*, AT X: 373, und den *Methodendiskurs*, AT VI: 17f., sowie vor allem die *Zweiten Erwiderungen*, AT VII: 121ff. und 156ff.

⁴⁴⁴ Kobusch 2013: 167–170; vgl. Rode 2015: 406.

⁴⁴⁵ Husserl 1922: 67.

⁴⁴⁶ Vgl. Rode 2015: 406; vgl. Descartes, *Zweite Erwiderungen*, AT VII: 157.

⁴⁴⁷ Vgl. a. a. O.: 407. Vgl. *Entretien avec Burman*, AT V: 147: *quia scilicet ad id tantum attendo quod in me experior*.

⁴⁴⁸ *Sechste Erwiderung*, AT VII: 422: *Non quod ad hoc requiratur scientia reflexiva vel per demonstrationem acquisita. & multo minus scientia scientiae reflexae, per quam sciat se scire iterumque se scire se scire, atque ita in infinitum... Sed omnino ...*; vgl. Rode a. a. O.: 422f.

⁴⁴⁹ Vgl. ebd. (= AT VII: 422); vgl. Rode a. a. O.: 424.

⁴⁵⁰ Vgl. Rode a. a. O.: 431.

Gehalte gleichbedeutend mit dem das Denken immer schon begleitenden Wissen um meine Eigenexistenz.⁴⁵¹ Diese Gewissheit der Eigenexistenz wird in der *Dritten Meditation* als klare und deutliche *perceptio* bestimmt,⁴⁵² die ein Mitwissen mit dem Denkakt ist, ein *con-scire* also, das als seine persistente Begleitung dem Denken natürlich zukommt. Descartes dürfte hier auf eine Vorstellung aus der Engellehre bei Suárez zurückgreifen.⁴⁵³ Das Sich-Seiner-Selbst-Gewiss-Sein ist ein intuitiver Akt, der nicht syllogistisch verstanden werden darf, sondern *apud se experiatur*,⁴⁵⁴ und der, als *connoissance intuitive*⁴⁵⁵ weder durch *raisonnement* noch durch Instruktion durch meine Lehrer entsteht, sondern den mein Geist sieht, fühlt und organisiert.⁴⁵⁶

Allerdings geht Rode in seiner Deutung vermutlich zu weit, indem er, ganz augustinisch, die methodische Nutzung der inneren Erfahrung deutet als *Aufmerken auf das Innere, auf den eigenen Geist, und, ganz in Übereinstimmung mit dem Programm Augustins, Aufmerken auf die Abhängigkeit der eigenen Existenz von einem höchsten Wesen*;⁴⁵⁷ denn hier scheint die Grenze zwischen intentional fokussierter Selbstwahrnehmung der *attentio* und objektivierend-reflexiver Selbstbeobachtung so überschritten, dass der Raum der Unmittelbarkeit des *cogito* bereits verlassen ist. Während die Aufmerksamkeit gegenüber dem Inneren, dem Geist und seinen Denkakten, sicherlich zutrifft, bleibt fraglich, ob die *Abhängigkeit von einem höchsten Wesen* im *cogito* Wahrnehmungsgegenstand ist und sein kann, was darunter im Descartesschen Sinne wirklich zu denken ist, und vor allem ob es angemessen ist, dieses *höchste Wesen* bei Descartes in einem augustinisch-theistischen Sinne zu denken.

Zu den zentralen Leistungen des cartesischen Philosophie gehört es, Substanzen auch ontologisch auf die Modi reduziert zu haben, durch die sie erkennbar sind; denn während die scholastische Überzeugung Substanzen zwar auch als nur durch ihre Akzidentien erkennbar annimmt, diese zur Substanz selbst aber nur in der Relation der Inhärenz stehen und damit mit dem substantiellen Ding selbst nicht realidentisch sind, sind für Descartes die Modi der attributiven Bestimmung von Substanzen, durch die wir diese wahrnehmen, nichts anderes als die substantiellen Seienden selbst. Die Erkenntnis eines Dings mittels der Modi seines essentiellen Attributs ist also für Descartes die Erkenntnis des Dings selbst, nicht einer dem Ding nur inhärierenden, von ihm aber trennbaren Eigenschaft, und sie kommt dem Erkenntnisgegenstand so unendlich näher, als dies für die Scholastik denkbar ist. Dass diese stark veränderte

⁴⁵¹ Vgl. Rode a. a. O.: 424f.

⁴⁵² AT VII: 35.

⁴⁵³ Vgl. Rode a. a. O.: 424.

⁴⁵⁴ AT VII: 141.

⁴⁵⁵ Brief an den Herzog von Newcastle, AT V: 138.

⁴⁵⁶ *Vostre esprit la voit, la sent la manie*. Ebd.

⁴⁵⁷ Rode a. a. O.: 407.

Substanzontologie nicht kompatibel mit (aristotelisch geprägten) theologischen Annahmen ist, hatte ich in Teil I der Studie gezeigt, und ich werde es in Teil III am Beispiel der Eucharistie noch weiter ausführen. Die systematische Entfaltung des *cogito* im Sinne einer inneren Wahrnehmung als basale Stufe der epistemologischen Konsolidierung gesicherter Erkenntnis, setzt diese spezifische Ontologie aber voraus, um vollständig immun gegen jede Art der Täuschung und Irrtumsanfälligkeit zu sein; denn das Ich kann sich zwar nicht in dem Sinne bezweifeln, dass es sich als nichtexistent denkt. Die epistemologische Funktion der Auffindung eines Kriteriums für unbezweifelbar gewisse Erkenntnisse kann aber nur erfüllt werden, wenn die Einsicht in die Eigenexistenz ein unmittelbarer und instantaner Akt ist, wie er im Falle der inneren Wahrnehmung gegeben ist. Dass der Satz *cogito – existo* immer dann (und mit epistemologisch prüfbarer Gewissheit nur dann) mit Sicherheit wahr ist, wenn ich meine Aufmerksamkeit darauf richte, zeigt, dass Descartes eben nicht beziehungsweise nicht nur in einem logischen Sinne argumentiert;⁴⁵⁸ denn dann würden die von Huët und anderen vorgebrachten Argumente der epistemologischen Insuffizienz des *cogito* greifen. Es geht hier eben nicht nur um die evidente Einsicht in einen *logisch notwendigen* Sachverhalt; denn der wäre auch dann mit Sicherheit wahr, wenn ich ihn nicht denke. Es geht ihm stattdessen um die evidente Einsicht in einen *kontingenten* Sachverhalt, der Gegenstand einer inneren Wahrnehmung ist. Das *cogito* oder *existo* ist nicht nur wahr, weil Sätze der Form *Ich denke, ich bin* notwendig wahr sein müssen, sofern das Verb das Subjekt notwendig voraussetzt. Es ist das Resultat einer Introspektion im Sinne einer inneren Seinswahrnehmung.

Das *cogito* ist, so gesehen, nicht der Aufweis eines objektivierenden Wissens um verallgemeinerbare Inhalte im Sinne des *quid sit*. Als Existenzaufweis ist es ein Wissen *quod sit*, der aus der unmittelbaren Selbstwahrnehmung des Existenzvollzugs meines Ich sich unmittelbar ergibt. Deshalb ist es durchaus angemessen, wenn Kemmerling das *cogito* im Sinne eines *existo* versteht, weil Denken und Existieren für Descartes im Falle denkender Sachen ein und dasselbe sind, das allenfalls begrifflich differenzierbar, ontologisch aber nicht unterscheidbar ist, sofern die Existenz des Ich, das Denken ist, eben *nur* in seiner Denktätigkeit besteht, die, als sich seiner selbst bewusste, sich immer zugleich auch als gegeben wahrnimmt und erkennt. Dass die intuitive Evidenz im Sinne des *cogito* eine private und nicht demonstrativ vermittelbare, sondern nur durch Anleitung nachvollziehbare Form des Erkennens ist, hat nicht zuletzt der frühe Descartes-Leser Spinoza bei seiner eigenen Bestimmung von Evidenz bestätigt, indem er in der *Ethica* erklärt, dass, wer immer über eine *cognitio intuitiva* verfügt, diese auch unzweifelhaft als solche unmittelbar erkennt, und zwar durch die Art ihres Gegebenseins, und dass weitergehende Bestimmungen nicht zu geben sind.

⁴⁵⁸ Vgl. Kemmerling 2005: 93ff.

Dass Descartes' Bezug auf die innere Wahrnehmung des Ich und dessen methodische Nutzbarmachung dieser inneren Erfahrung Vorgänger hat, ist weder neu noch überraschend; denn die Differenzierung zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung, die Descartes' *cogito*-Argumentation mutmaßlich zugrunde liegt, gehört, schon lange vor der neuzeitlichen Hinwendung zur Subjekt- und Selbstbewusstseinsphilosophie, zu den klassischen Topoi des westlichen Denkens. Es ist der patristische Topos der Selbstaufmerksamkeit, wie er in Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* thematisiert wird,⁴⁵⁹ dort aber ausschließlich kontemplative Funktionen besitzt und nicht im Sinne einer systembegründenden Anwendbarkeit zu verstehen ist.⁴⁶⁰ Er wird bei John Locke in die terminologische Unterscheidung zwischen *sensation* und *reflection* gegossen werden, also die Differenzierung zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung, die der systematischen Distinktion zwischen der intentionalen Ausrichtung der *operations* des Geistes auf sinnliche Daten einerseits und auf die *operations of the mind* selbst andererseits dient, innerhalb derer der Geist sich und seine Tätigkeit selbst zum Erkenntnis- beziehungsweise Wahrnehmungsgegenstand nimmt. Oehler hat wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass zumindest in gewisser Hinsicht bereits bei Platon und Aristoteles Vorstufen einer subjektphilosophisch orientierten Diskussion vorliegen. Für Platon ist das Sichselbstkennen des Geistes *swjrosunhe*.⁴⁶¹ Nur dies, die Besonnenheit, eröffnet mir, zumindest im Ideal ihrer vollständigen Verwirklichung, was ich weiß und was ich nicht weiß.⁴⁶² Sie liefert damit das epistemologische Kriterium, das es mir erlaubt den Status meines eigenen Wissens oder Meinens als eines solchen zu beurteilen.⁴⁶³ Zugleich vermittelt sie mir die Kenntnis meines eigenen Geistes, indem sie seine Strukturen offenlegt und so transzendente Einsicht eröffnet: Besonnenheit ist damit etwas anderes als diejenige Erkenntnis, um die es den Einzelwissenschaften geht,⁴⁶⁴ die verändernd auf die Welt einwirken, indem sie Gesundheit, Bau- oder Kunstwerke hervorbringen⁴⁶⁵ und sich hierzu auf Erkenntnisse in objektivem Sinne stützen;⁴⁶⁶ denn während sich die *objektiven* Einsichten der Wissenschaften auf ein von mir verschiedenes Anderes richten, ist nur die Reflexion, also die Besonnenheit des Sichselbstkennens, sowohl die Erkenntnis der

⁴⁵⁹ Vgl. Kobusch 2013: 169f.

⁴⁶⁰ Zur Metaphysik als Begründungsinstanz der auf Technologie hingeorordneten Physik: vgl. Gilson und vgl. Oeing-Hanhoff 1979: 39.

⁴⁶¹ Vgl. *Erster Alkibiades*: 131 b ff.; vgl. *Charmides*: 164 d ff.

⁴⁶² Vgl. *Charmides*: 172 a.

⁴⁶³ Vgl. *Charmides*: 167 a. Dieser Aspekt hat für die nachplatonischen Akademien große Bedeutung und wird über diese Traditionslinie bis zu Foucher führen.

⁴⁶⁴ Vgl. *Erster Alkibiades*: 131 a f.

⁴⁶⁵ Vgl. *Charmides*: 165 c/d.

⁴⁶⁶ Vgl. a. a. O.: 166 a.

übrigen Erkenntnisse als auch ihrer selbst,⁴⁶⁷ und sie ist damit ihrer Natur nach von allen übrigen kognitiven Akten zu unterscheiden.⁴⁶⁸

Die Erkenntnis des Leiblichen gehört daher, wie der *Erste Alkibiades* feststellt, nicht zur Besonnenheit,⁴⁶⁹ die damit ein nur der Seele immanenter und somit *nur* reflexiver Vorgang ist. Sobald und sofern dieser nichts anderes ist als reine noetische Erkenntnis, lässt Platon seinen Sokrates ihn jedoch als funktionslos klassifizieren;⁴⁷⁰ denn die zunächst im *Charmides* verhandelte und später im *Theätet* aufgegriffene Frage nach dem Wissen vom Wissen beantwortet Platon bekanntlich mit dem Hinweis darauf, dass Wissen stets Wissen *von etwas*, das bedeutet von etwas von ihm selbst Verschiedenes ist, so dass ein nur sich selbst wissendes Wissen nichts weiß und daher im strengen Sinne nicht möglich ist. Auf die Differenz zum cartesischen Modell eines sich selbst wahrnehmenden Ich bezogen bedeutet das, dass das reflexive Denken für Platon immer das Denken der Inhalte des Geistes beziehungsweise seiner intelligiblen Verweisgegenstände ist, niemals aber eine bloße Selbstaffektion des Denkvollzuges selbst, der den Geist für Descartes ja konstituiert.⁴⁷¹

Der *Charmides* bleibt am Ende aporetisch, das heißt auch die sokratischen Definitionsversuche der Besonnenheit können keinen Anspruch auf Adäquatheit erheben. Dadurch dokumentiert sich zugleich auch die Vorläufigkeit menschlicher Erkenntnis, die dem prozessualen Charakter menschlicher Existenz beziehungsweise – im metempsychotischen Sinne – menschlicher Existenzen korrespondiert, und die erst durch die Erlangung des Status des Weisen zu endgültigen Ergebnissen kommt.⁴⁷² Nur der Weise, der gemäß dem *Ion* nicht mehr zu philosophieren braucht, würde über eine adäquate Definition der Besonnenheit verfügen und sich damit vollständig selbst erkennen. *Sophrosyne* ist so zwar ein Weg in Richtung der Selbsterkenntnis, aber sie ist kein Weg, der zum angestrebten Ziel führen würde.

Aufgrund der platonischen Annahme einer grundsätzlichen Differenz zwischen partikulär Individuellem einerseits und intelligiblem Idealem andererseits, ist der eigentliche Gegenstand zumindest des wissenschaftlich Gewussten der von Wahrheit und Sein in dem Sinne, in dem

⁴⁶⁷ Vgl. a. a. O.: 166 c.

⁴⁶⁸ Vgl. a. a. O.: 165 c f.

⁴⁶⁹ Vgl. Erster Alkibiades: 131 b.

⁴⁷⁰ Vgl. *Charmides*: 170 a.

⁴⁷¹ Barbara Zehnpfennig sieht in dieser Metareflexion, die keine *leere Reflexion des Denkens auf sich* selbst sei, sondern das *Durchdenken der ... Sachgrundlagen der Reflexion und der ... Metareflexion* gleichermaßen; vgl. Zehnpfennig 1987: 17.

⁴⁷² Erler 1996: 26 erinnert an Schleiermachers (Schleiermacher 1855) Lesart des *Charmides* im Lichte der im *Phaidros* (274c ff.) diskutierten Schriftkritik; vgl auch Erler 1987. Tatsächlich lässt sich die schriftliche Form des Dialogs nur bedingt als adäquate Darstellung eines prozessualen Entwicklungsvorgangs auffassen. Zur Frage nach dem aporetischen Charakter des *Charmides* vgl. insb. Erler 1987.

Parmenides diesen als der Sinnlichkeit unzugänglich bestimmt hatte.⁴⁷³ Dennoch scheint auch die Verlässlichkeit sinnlicher Wahrnehmung zuweilen dafür hinzureichen, von Wissen im eigentlichen Sinne zu sprechen; immer dann nämlich, wenn es sich um das Wissen um eine beobachtete Handlung oder um die durch sinnliche Anschauung erworbene Kenntnis räumlicher Gegebenheiten handelt,⁴⁷⁴ die offenbar beide hinreichen, so etwas wie eine wissenschaftstiftende Evidenz zu konstituieren.⁴⁷⁵ Insofern ist, so scheint es, für Platon auch eine *aisthêsis* als Selbstwahrnehmung möglich, sofern diese eben nicht nur im engen Sinne einer sinnlichen, sondern überhaupt im Sinne jeder Wahrnehmung verstanden wird,⁴⁷⁶ ohne dass dies freilich bei ihm ausdrücklich gelehrt würde.

Den Zusammenhang von reflexivem Selbstwissen und dem ersten Erkenntnisgegenstand, der zugleich das Prinzip für wissendes Einsehen überhaupt darstellt, formuliert Platon im *Ersten Alkibiades*, wo er einen vorzüglichsten Seelenteil identifiziert, in dem Wissen und Einsicht auf besondere Weise ihren Sitz haben, und den zu erkennen der platonische Sokrates als Erkennen Gottes auffasst. Selbstwahrnehmung wird hier im Sinne einer Spiegelung verstanden: ebenso wie das Auge sich selbst nicht in der Betrachtung von ihm verschiedener Gegenstände erkennen kann, sondern nur dann, wenn es sich selbst im Auge eines anderen spiegelt, kann auch die Seele sich nur selbst erkennen, wenn sie in sich selbst hineinblickt – und ebenso wie das Auge, das sich nur in der Pupille als dem eigentlichen Sitz der Kraft des Auges erkennt, erkennt sich die Seele dann am besten, wenn sie in den Teil ihrer selbst blickt, der Sitz von Weisheit und Erkennen ist.⁴⁷⁷ Indem die Seele hier sich selbst am besten erkennt, erkennt sie im göttlichen Seelenteil⁴⁷⁸ zugleich auch Gott selbst und das Wirken der göttlichen Vernunft.⁴⁷⁹

Eine auf dem Wissen um Wahrnehmungsakte fußende Gewissheit der Eigenexistenz nimmt auch Aristoteles im neunten Buch der *Nikomachischen Ethik* an, ohne damit indes eine Letztbegründung des Wissens in dem Sinne zu beabsichtigen, in dem Descartes dies tut:⁴⁸⁰ alle sinnliche Wahrnehmung ist auch hier stets mit dem begleitenden Wissen um sie selbst verbunden. Wahrzunehmen und zu denken bedeutet daher zugleich immer auch zu wissen, dass man wahrnimmt und weiß, und da unsere Existenz wesentlich Wahrnehmen und Denken ist, bedeuten beide Existenz.⁴⁸¹ Bei Aristoteles liegt so, ebenso wie bei Platon, zwar ein begleiten-

⁴⁷³ Vgl. VS 28 B7, 3–5; vgl. Meixner 2007: 111.

⁴⁷⁴ Vgl. *Teätet* 201 b; vgl. *Menon* 97 a f.; vgl. Meixner 2007: 110f.

⁴⁷⁵ Meixner 2007: 110.

⁴⁷⁶ Vgl. Perkams, Art. ‚Sinneswahrnehmung‘, in: Schäfer 2007: 265–268.

⁴⁷⁷ Vgl. *Erster Alkibiades* 133 a ff

⁴⁷⁸ Vgl. *Timaios* 69 a ff.

⁴⁷⁹ Vgl. *Erster Alkibiades* 133 a ff.

⁴⁸⁰ Vgl. Oehler 1998: 161f.

⁴⁸¹ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 9, 1170 a 29 b1.

des Wissen noetischer Akte im Sinne der *noesis noeseos* vor, von einem Aktbewusstsein im cartesischen Sinne kann aber nicht gesprochen werden.⁴⁸² Andererseits liegt im Unbewegten Bewegter als einem Denken des Denkens in vollkommener Ausschließlichkeit in der Figur der *noesis noeseos* eine Selbstbezüglichkeit höchsten Grades vor, die Identität ist. Oehlers Urteil, dass das Denken des Unbewegten Bewegers *nichts von sich selbst Verschiedenes zu seinem Gegenstand haben kann*,⁴⁸³ bildet die vollkommene Form dessen ab, was in der selbstreflexiven inneren Wahrnehmung auch bei Descartes vorzuliegen scheint – wenn auch in einer der Endlichkeit des menschlichen Geistes geschuldeten Form geringeren Grades. Die für die aristotelische Theologie entscheidende ontologische Annahme der Identität von unbewegtem Erstbeweger und Denken ist für Descartes' Sicht auf die *res cogitans* – eben trotz ihrer Endlichkeit und der damit verbundenen Begrenzungen – damit *mutatis mutandis* ebenfalls charakteristisch.⁴⁸⁴

Die Frage nach dem göttlichen Ersterkannten, das die Grundlage allen Erkennens und aller epistemologischer Beurteilbarkeit des epistemischen Status gewonnenen Einsehens ist, wird, so ist hier bereits zu mutmaßen, bei Descartes am ehesten im Sinne einer ontischen Gabelung zu beantworten sein, das heißt einer Differenzierung zwischen unendlichem und endlichem Denken, das einmal, im *cogito*, die erste Basis und das erste paradigmatische Beispiel für evidenten Einsehen ist, und ein anderes Mal, in Gestalt des überindividuellen *primum cognitum*, unendliches Denken zumindest repräsentiert. Sie wird im Kontext der Frage nach einer über das bloße Sich-Selbst-Wissen hinausgehenden Grundlegung von wahren Einsehen nochmals aufzugreifen sein. Sobald wir uns in einem Wahrnehmungsurteil selbst Rechenschaft über den noetischen Inhalt der Wahrnehmung – auch der inneren – ablegen, haben wir sie jedoch bereits überschritten.⁴⁸⁵ Im Falle der platonischen und aristotelischen Philosophie, die zu Oehlers Hauptgegenständen in dieser Frage gehören, ist dies fraglos richtig; denn sowohl in dem im *Charmides*, der *Politeia* und dem *Sophistes* thematisierten, *intuitiven vorprädikativen*

⁴⁸² Vgl. Oehler 1998: 162. Zugleich interpretiert Oehler die cartesische Begrenzung der Aktwahrnehmung auf Akte des Denkens nicht als Folge der spezifischen cartesischen Ontologie und des spezifischen Verlaufs der Systementfaltung, sondern begründet sie mit einer konstitutiven Funktion des Bewusstseins für die Wirklichkeit bei Descartes, der er das aristotelische Denken gegenüberstellt, das umgekehrt durch Seiendes konstituiert werde, um dieses wahrnehmen zu können. Diese idealistische und stark an Berkeley erinnernde Lesart der cartesischen *cogito*-Argumentation erscheint allerdings als zumindest fragwürdig und auf der Basis der einschlägigen Texte kaum zwingend zu belegen; vgl. Oehler a. a. O., 162f.

⁴⁸³ Oehler 1998: 170.

⁴⁸⁴ Plotin geht von einem inneren Wahrnehmungsvermögen aus, in dem neben dem quasi-sinnlichen Akt der Betrachtung von im Geist vorhandenen Bildern und Gegenständen der Reflexion zugleich auch das Wissen um die Tätigkeit des Geistes beziehungsweise der Seele enthalten sind; vgl. Plotin, *Enneaden* I,4,10; zu Plotins Bild des sich Spiegelns von Denkinhalt und Tätigkeit in der Seele vgl. R. Konersmann 1988; vgl. L. Zahn, *Art. Spekulation*“, 396; in: HWPB 8, 396–405.

⁴⁸⁵ Vgl. Oehler 1998: 159.

*Erfassen*⁴⁸⁶ als auch in dem in Aristoteles' Lehre von der *noesis noeseos* als intentional begleitend verhandelten Wissen der Seele von sich selbst und ihren Operationen liegt mehr als die bloße Wahrnehmung des Denkens durch sich selbst.

Besondere Nähe scheint indes zwischen dem cartesischen Ansatz und Vorgaben bei Augustinus zu bestehen.⁴⁸⁷ Bereits Descartes' Zeitgenossen ist nicht verborgen geblieben, dass das *cogito* als zentrales Instrument zur Überwindung einer skeptischen Leugnung endgültig gewissen Einsehens Parallelen zu Formulierungen bei Augustinus aufweist.⁴⁸⁸ Descartes wird von mindestens drei Seiten, nämlich von Mersenne, Colvius und Arnauld, auf Augustinus und dessen frühe Form einer Argumentation aufmerksam gemacht, die ähnlich wie das *cogito* zu operieren scheint. 1637 weist Mersenne als erster seinen Korrespondenzpartner Descartes darauf hin, dass bereits Augustinus mit dem Verfahren eines grundlegenden Zweifels operiert, wie er im damals in Entstehung begriffenen *Methodendiskurs* entworfen wird, und dass seine Überwindung mit dem von Descartes entworfenen Ansatz des *cogito*⁴⁸⁹ und der sich dort selbstreferentiell vergewissernden Existenz des Denkenden signifikante Ähnlichkeiten aufweist.⁴⁹⁰ Dass es sich, wie der Herausgeber der Descartesschen *Oeuvres* vermutet, hier tatsächlich um einen Hinweis auf *De Civitate Dei* XI 26 handelt,⁴⁹¹ ist vermutlich kaum zu belegen. Auf diesen Passus bezieht sich jedoch zumindest Descartes' Schreiben an Colvius vom November 1640, in dem er angibt, er habe ihn in der Leydener Bibliothek eingesehen,⁴⁹² und mit dem er auf einen Brief von Colvius antwortet, der uns nicht mehr vorliegt, in dem aber offenbar ebenfalls

⁴⁸⁶ Oehler 1998: 158.

⁴⁸⁷ Vgl. hierzu insbesondere Horn 1994.

⁴⁸⁸ Kann sieht es als problematisch an, dass – trotz Descartes' Ankündigung der Voraussetzungslosigkeit seiner Neubegründung eines Systems gesicherter Erkenntnis – sich gerade in einem derart zentralen Punkt offenkundige Parallelen zu einem anderen Autor aufzeigen lassen. Insofern deutet er Descartes' Erwiderungen auf entsprechende Hinweise durch Zeitgenossen wie Arnauld, es handele sich um zufällige Ähnlichkeiten ohne dass ein Rezeptionsvorgang vorliege, offenbar als Ausflucht; vgl. Kann 2003: 226–240. Tatsächlich ist jedoch die epistemische Voraussetzungslosigkeit des Entfaltungsvorgangs nicht notwendig gleichzusetzen mit seiner Beispiel- oder Vorbildlosigkeit, wie Kann dies zu unterstellen scheint. Dies wird bereits aus dem Umstand deutlich, dass sich Descartes zur vorbereitenden Hinführung zum *cogito* ausdrücklich auch auf Argumentationsfiguren einer anderen philosophischen Tradition, eben der Skepsis, beruft, die zu leugnen wenig erfolgversprechend wäre, und von der er sich doch gerade dadurch signifikant unterscheidet, dass er ihre Argumente zum Zweck ihrer Widerlegung heranzieht und damit ihre ursprüngliche Funktion umdeutet.

⁴⁸⁹ Wie oben erwähnt, liegt das *cogito*-Argument im *Methodendiskurs* noch in einer Formulierung vor, die eine syllogistische Lesart nahelegt.

⁴⁹⁰ Vgl. Descartes' Brief an Mersenne vom 25. Mai 1637, AT I: 376; vgl. Schäfer 2006: 74ff.

⁴⁹¹ Vgl. AT I: 376 [a].

⁴⁹² AT III: 247.

ein Hinweis auf Augustinus enthalten war.⁴⁹³ Der augustinish geprägte Arnauld schließlich nennt in seinen Einwänden gegen die *Meditationen* nur *De libero Arbitrio*⁴⁹⁴ und lässt *De civitate Dei* unerwähnt, deutet die Augustinus-Stelle aber ganz im Sinne eines epistemisch basalen, konsolidierenden Ansatzes, wie er bei Descartes vorliegt.

Bei Augustinus lassen sich, soweit ich sehe, wenigstens vier Passus ausmachen, in denen eine philosophische Selbstvergewisserung des Denkenden zur Verteidigung gegen skeptische Zweifelsargumente thematisiert wird, und innerhalb derer er die Infallibilität des Wissens um die Eigenexistenz dadurch proklamiert, dass er auf den Paralogismus hinweist, der daraus entstehen würde, dass ein denkendes Subjekt seine Eigenexistenz leugnet. Es handelt sich um Texte aus *De libero Arbitrio*, *De vera religione*, *De trinitate* und *De civitate Dei*.⁴⁹⁵ Die entsprechenden Passus der *Soliloquien* sind, so scheint mir, weniger systematisch angelegt.

Die Formulierung, die sich im *Gottesstaat* ausmachen lässt, ist vermutlich die prominenteste, und ihrer knappen Prägnanz wird die spätere cartesische Formel auch stilistisch ähneln: *Si enim fallor, sum*.⁴⁹⁶ Wenn ich mich irre, bin ich, weil Irrtum Sein voraussetzt.⁴⁹⁷ Wie Arnauld richtig bemerkt, steht der relevante Passus in *De libero Arbitrio* im Kontext der Vorbereitung eines Gottesbeweises. Augustinus spricht hier zunächst vom Wissen um die Eigenexistenz, also dem Wissen *utrum tu ipse sis*, als dem *manifestissimum* all unserer Erkenntnisse,⁴⁹⁸ von dem wir den Ausgang unserer Untersuchungen zu nehmen haben. Auch der (skeptisch motivierte) Zweifel an der Verlässlichkeit unserer Urteilsfähigkeit kann die Eigenexistenz nicht in Frage stellen; denn *si non esses falli ... non posses*,⁴⁹⁹ so dass mit dem Beweis der eigenen Existenz zugleich immer auch ein Beispiel für infallibles Einsehen gegeben ist.

⁴⁹³ Schäfer vermutet, dass sich beide Hinweise auf die selbe Augustinus-Stelle beziehen; vgl. Schäfer 2006: 76.

⁴⁹⁴ AT VII: 197.

⁴⁹⁵ *De libero Arbitrio* II,3,7; *De vera religione* XXXIX, 73; *De trinitate* X,10,16; *De civitate Dei* XI,26.

⁴⁹⁶ *De civitate Dei* XI 26.

⁴⁹⁷ *Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerem, etiamsi fallerem, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec imparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est? Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus velit. Quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit?*

⁴⁹⁸ *De libero Arbitrio* II, 3,7.

⁴⁹⁹ Ebd.

Descartes' Reaktionen auf die Hinweise in augustinischer Richtung sind eher abweisend. Im Schreiben vom 25. Mai 1637 reagiert er gegenüber Mersenne wenig interessiert, weil er dem Passus, der in seiner Antwort nicht ausdrücklich genannt wird, bei dem Kirchenvater eine grundsätzlich andere Funktion zuschreibt als seinem eigenen *cogito*.⁵⁰⁰ Auch auf Arnaulds entsprechenden Hinweis in dessen *Einwänden gegen die Meditationen*, auf die ich im dritten Teil der Studie noch eingehen werden, reagiert er⁵⁰¹ durchaus abweisend, und zwar ebenfalls unter anderem mit dem Verweis auf die in seinem System aus dem *cogito* vorgenommenen Ableitungen, welche die spezifische Funktion des *cogito* als epistemisch basales Instrument innerhalb eines umfangreichen Begründungsgefüges deutlich machen. Im oben bereits zitierten Brief an Colvius vom November 1640 stellt Descartes die Augustinus-Stelle aus *De Civitate Dei*, die tatsächlich *quelque rapport* zu seinem *Je pense donc je suis* habe,⁵⁰² zunächst in den Kontext der augustinischen Trinitätstheologie, innerhalb derer Augustinus ein Instrument zum Beweis der je eigenen Existenz des Denkenden, des Wissens um die Eigenexistenz und der Liebe zum eigenen Sein einführt, das primär gegen die skeptische Position gerichtet sein dürfte, dass gar kein Wissen, das diesen Namen verdienen würde, möglich ist. Anschließend verweist er auf seine eigene Beweisabsicht, die eben nicht im Beleg der Eigenexistenz und des reflexiven Wissens um diese liegt, sondern darin, dass das denkende Ich eine immaterielle Substanz und vollständig unkörperlich ist.⁵⁰³ Beides, so Descartes, sind *deux choses fort differentes*, und die bloße Einsicht in die Eigenexistenz aus dem Zweifel als einem (wohl beliebigen) kognitiven Vollzug ist, sofern sie nicht im Zusammenhang des cartesischen Programms geschieht, zwar naheliegend und natürlich;⁵⁰⁴ für sich genommen, so könnte man diesen Gedanken präzisieren, ist sie jedoch keine wirkliche Leistung und letztlich trivial.

Descartes' Äußerungen, auch im Kontext mit dem Vorwurf der Parallelität zu augustinischen Vorgaben, der wohl auch als versteckter Plagiatsvorwurf gelesen werden kann,⁵⁰⁵ sprechen jedenfalls dafür, dass der tatsächliche Nachweis der je eigenen Seinsgewissheit jedes Denkenden für ihn nicht Gegenstand diskursiven philosophischen Beweisens ist, und dass das cartesische *cogito* sich nur auf das System bezogen verstehen lässt: zum einen eben als epistemologisch-methodisches Fundament gesicherten Einsehens, und zum anderen als Basis der

⁵⁰⁰ ... *ie ne vous ay rien mandé ... du passage de saint Augustin, pource qu'il ne me semble pas s'en servir à mesme vsage que ie fais*; AT I: 376.

⁵⁰¹ Einen Überblick über zeitgenössische Diskussionen über die cartesische Augustinus-Parallele vgl. Menn 1998: insb. 66f.

⁵⁰² AT III 247.

⁵⁰³ Vgl. AT III 247. Die Konsolidierungsfunktion des *cogito* für die Systementfaltung bleibt unerwähnt.

⁵⁰⁴ Vgl. ebd.

⁵⁰⁵ Arnauld äußert Verwunderung darüber, dass Descartes genau dasselbe als Grundlage seiner ganzen Philosophie aufgestellt hat wie der heilige Augustinus; AT VII: 197, zitiert nach Descartes 1994: 178.

strengen essentiellen Distinktion denkender und ausgedehnter Seinsformen. Letzteres spielt für Augustinus, wie Descartes wohl zu Recht urteilt, keine Rolle.⁵⁰⁶

Tatsächlich jedoch entwirft gerade *De libero Arbitrio* einen zwar speziell auf die Untersuchung der Willensfreiheit abgestimmten, grundsätzlich aber auch auf eine allgemeine epistemologische Konsolidierung abzielenden, basalen *ordo* des Vorgehens, indem er zunächst nach der Beweisbarkeit Gottes,⁵⁰⁷ seiner Kausalrelation zu den kreatürlichen Gütern⁵⁰⁸ und schließlich der Klassifizierung des freien Willens als Gut⁵⁰⁹ fragt und den ordnungsgemäßen Verlauf einer solchen Untersuchung zwingend bei einer epistemischen Vergewisserung einsetzen lässt, die als erstes das *manifestissimum* unserer kognitiven Vollzüge darzulegen hat, mittels derer die Eigenexistenz und das eigene Leben als zwei erste *verissima* zu Tage gefördert werden können und die zeigen, dass Einsicht in für Erkenntnis grundlegende Sachverhalte im Sinne unbestreitbarer Gewissheit möglich ist. So gehört zugleich auch das Wissen um die Möglichkeit von Erkenntnis selbst zu den unbestreitbaren Erkenntnisgegenständen.⁵¹⁰

Ob Descartes die Argumentation anderer augustinuscher Schriften als den *Gottesstaat* zur Kenntnis nimmt beziehungsweise ob und in welchem Maße er die augustinische Argumentation im Sinne einer evidenten inneren Wahrnehmung versteht, oder ob er das *si fallor, sum* primär beziehungsweise ausschließlich als logische Argumentation im Sinne eines enthymematisch verkürzten Syllogismus deutet, lässt sich nach meinem Kenntnisstand aus den Quellen nicht belegen. Tatsächlich legen einige der augustinischen Formulierungen eine enthymematisch-logische Lesart nahe. So ist, entsprechend der dialogischen Gestalt des *De libero Arbitrio*, die Selbstvergewisserung hier als Aufruf in der zweiten Person formuliert. Nicht nur die bloße Existenz wird hier als notwendige Voraussetzung für den Zweifel klassifiziert, sondern auch das Leben: um zweifeln zu können, muss ich nicht nur sein, sondern auch leben. Dass ich dies zu beurteilen in der Lage bin, beweist darüber hinaus, dass ich nicht nur bin und lebe, sondern einsehe. Der Beweis der Eigenexistenz in *De libero Arbitrio* impliziert indes mit Leben und Erkenntnis noch über das bloße Sein hinausgehende Aspekte. Alles jedoch in einer objektivierend schließenden Form, die dahingehend syllogistisch ist, dass wir von einem gegebenen Phänomen, dem Zweifel, auf dessen Ursache schließen. Die augustinische Argumentation ist

⁵⁰⁶ Vgl. auch Pascals Vermutung, Descartes' Umgang mit dem *cogito* sei prinzipiell anderer Natur als der augustinische, Pascal 1963: 98f.; vgl. Kann 2003: 231.

⁵⁰⁷ ... *quomodo manifestum est deum esse; De libero Arbitrio* II,3,7; in: Augustinus 2006: 132.

⁵⁰⁸ ... *utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona*; ebd.

⁵⁰⁹ ... *utrum in bonis numeranda sit voluntas libera*; ebd.

⁵¹⁰ *Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. ... Ergo quoniam manifestum est esse te nec tibi aliter manifestum esset nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te. Intellegisne duo ista esse verissima? ... Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intellegere te;* a. a. O., 134.

hier eben als eine solche, das heißt als *Argumentation* zu begreifen, und nicht als ausfaltende Explikation einer intuitiv erfahrenen Selbstwahrnehmung des Denkens.

Allerdings ist eine Reduktion der augustinischen Bemerkungen auf die bloß logische Komponente: jeder Irrtum setzt immer schon voraus, dass ein Irrrendes suppositional gegeben sei, zumindest im Sinne ihrer syllogistischen Lesart – also als expliziter Schluss vom Denken des Denkenden auf die notwendig als vorgängig vorauszusetzende Existenz dieses Denkenden – zumindest nicht eindeutig; denn Augustinus selbst spricht im Kontext seiner *cogito*-Erörterungen und zur Erklärung dieses Gedankens eine Sprache, die durchaus an die Unmittelbarkeit innerer Wahrnehmung denken lässt, wie sie Descartes vorschwebt.

Wenige Zeilen nach dem logischen Argument *wenn es dich nicht gäbe, könntest du dich nicht täuschen*, geht *De Libero Arbitrio* zur Erörterung des inneren Sinns über, der die Informationen der übrigen, äußeren Sinne erhält und nicht wie diese im Leib, sondern in der Seele sitzt.⁵¹¹ Besonders aussagekräftig ist in dieser Hinsicht die in den Großkontext des reflexiven Sich-Selbst-Kennens eingebettete Argumentation in *De Trinitate* X. Das zehnte Buch über die Trinität erörtert die Abbildhaftigkeit des menschlichen Geistes gegenüber Gott anhand seiner quasi-trinitarischen Struktur, die sich in der Trias Erinnerung, Erkenntnis und Wille manifestiert. An anderer Stelle lassen sich indes geradezu drastische Auswirkungen der Überlegungen zur reflexiven *intima scientia* des *homo interior* ausmachen, und zwar im Kontext der Sprachphilosophie und der Lehre vom *verbum interior*, die Augustinus dort entfaltet. Diese Lehre vom inneren Sprechen des Geistes im Sinne eines reflexiven *soliloquium* steht wiederum in enger Beziehung zur Trinitätsthematik, und sie wird zumindest auch in diesem Zusammenhang rezipiert. Ein prominentes und in der Literatur häufig herangezogenes Beispiel⁵¹² hierfür ist Thomas von Aquins Kommentar zum *Johannes-Prolog*, in dem der Sohn als ‚Wort‘ in eben diesem Sinne des inneren Wortes und damit als reflexive Relation Gottes zu sich selbst gedacht wird.⁵¹³ Trinität fungiert damit zumindest auch als Folie für grundlegende epistemologische und ego-logische Erörterungen. Das innertrinitarische Gefüge ist für Augustinus das einer Selbstbezüglichkeit des sich reflexiv selbst denkenden Gottes, der sich durch diesen und in diesem Akt des Selbstdenkens in die Dreiheit von Denkendem, Gedachtem und der diese beiden verbindenden Relation auffächert. Dennoch ist, wie Horn wohl zu Recht betont, die Einbettung in die quasi-trinitarische Struktur des die Selbstwahrnehmung begleitenden reflexiven Wissens und der die Selbstwahrnehmung und das auf sie bezogene Wissen gleichsam umgreifende Liebe des sich wissenden Ich zum Ich selbst, als signifikante Differenz zum cartesianischen *cogito* zu denken.⁵¹⁴

⁵¹¹ *De Libero Arbitrio* II,3,8.

⁵¹² Vgl. beispielsweise Horn 1994: 83.

⁵¹³ Vgl. Thomas, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Cap. I, lectio I.

⁵¹⁴ Vgl. Horn 2012: 83.

Christoph Kann urteilt daher durchaus zutreffend, dass insgesamt bereits das cogito des augustinischen Denkens [k]eine auf die Außenwelt bezogene Erkenntnis und keine über das eigene Innere hinausweisende Erkenntnis ... die Gewissheit von Existenz, Leben und Denken des Zweifelnden anstrebt. Das Argument des Augustinus dient jeweils der Wendung nach innen, zu sich selbst, um damit zu unhintergebar Gewissheit zu gelangen.⁵¹⁵ Flasch spricht von der Selbsterfahrung eines Denkenden, in der sich der Skeptizismus zersetzt.⁵¹⁶

Während sich also Platons frühe Rede vom inneren Menschen⁵¹⁷ im wesentlichen darauf zu beschränken scheint, die Besonnenheit, als die der *Charmides* das Selbstbewusstsein definiert, zum Lenker der divergierenden Aspekte des komplexen psycho-physischen Gefüges zu machen, das der Mensch in der platonischen Bildsprache ist, was auch der im *Theätet* gegebenen Definition des Denkens als Gespräch der Seele mit sich selbst über den Gegenstand ihrer Untersuchung entspricht,⁵¹⁸ zeichnet sich für Augustinus offenbar die innere Wahrnehmung trotz ihres Vorzuges der *unmittelbaren Verfügbarkeit*⁵¹⁹ gegenüber den Wahrnehmungsakten äußerer Gegenstände durch geringere Intensität aus,⁵²⁰ womit die Gewissheit der eigenen Existenz als eine *intima scientia* in Erscheinung tritt,⁵²¹ die zeigt, dass die Wahrheit *in interiore homine* wohnt.⁵²² Die augustinische Epistemologie greift dabei bereits in ihrer Frühzeit den Gedanken des Stoikers Zenon auf, dass von einer Wahrnehmung dann gesprochen werden könne, wenn sich die Nichtexistenz des Auffassungsobjekts definitiv ausschließen lasse,⁵²³ die Existenzannahme also einen Grad der Verlässlichkeit aufweise, der Zweifel nicht mehr zulasse.⁵²⁴

Wenn nun Wolfgang Kersting zu Recht davor warnt, Augustinus' Lehre von der Selbstbezüglichkeit der menschlichen Seele im Sinne moderner Subjektphilosophie oder phänomenologisch-intuitiver Deskription zu lesen, da die Aufforderung zur Rückbezüglichkeit und Verinnerlichung für Augustin immer schon auf die Transzendierung des Ich zugunsten einer Eröffnung des onto-theologischen Hinter- und Untergrundes ausgelegt ist,⁵²⁵ verweist er im Grunde eben auf jene enge Verwandtschaft zwischen dem Kirchenvater und Descartes,

⁵¹⁵ Kann 2003: 230.

⁵¹⁶ Flasch 1980: 62; vgl. Kann 2003: 230.

⁵¹⁷ *Politeia* IX: 589a-b.

⁵¹⁸ *Theaitetos*: 189e.

⁵¹⁹ Horn 1994: 81.

⁵²⁰ Vgl. ebd.

⁵²¹ *De Trinitate* XV: 21.

⁵²² *De vera religione* XXXIX: 72; vgl. Kann 2003: 230.

⁵²³ Horn 2012: 41.; vgl. Augustinus, *Contra Academicos* II 5,11 und III 9,21.

⁵²⁴ Vgl. Horn ebd.

⁵²⁵ Kersting 2005: 60.

die mehr als eine bloß äußere Ähnlichkeit mit dem *cogito*-Argument ist und den eigentlichen Kern der cartesischen Theorie von einer auf Gott fußenden – und gerade deshalb naturalisierten – epistemologischen Fundierung des Anspruchs auf das systematische Gefüge eines Erkenntnisganzen trifft. Zugleich aber wird anhand der Differenzen zwischen augustinischem und cartesischem Programm die Alleinstellung des letzteren deutlich. Dessen konsequente Entfaltung einer jeder philosophischen Reflexion vorgängigen Apodeixis-Erfahrung markiert zum einen den Initialpunkt, vom dem aus wissenschaftliches Sprechen überhaupt erst ausgehen kann, und es verweist, zum anderen, auf die ihm selbst wiederum zugrundeliegende ontologische Tiefenstruktur des cartesischen Denkens, die im Aufweis des *primum cogitum* im Rahmen des sogenannten Gottesbeweises der *Fünften Meditation* offengelegt wird.

Der Schlüssel zu dieser Lesart liegt freilich in der Frage danach, was unter dem Terminus ‚Gott‘ im Zusammenhang der cartesischen Systementfaltung und insbesondere innerhalb der Argumentation der *Fünften Meditation* sinnvoller Weise gedacht werden kann. Ich stelle im dritten und letzten Teil der Studie einige Überlegungen hierzu an.

Teil III

Die Umdeutung des Gottesbegriffs. ,Naturalistische‘ Tendenzen bei Descartes

Ich habe in Teil II der Studie darauf hingewiesen, dass die Ausklammerung aller Erkenntnisbereiche, die nicht nach dem im *Diskurs* erstmals vorgestellten und in den *Meditationen* dann vollständig umgesetzten Methodenideal modelliert sind, und die daher nicht den dort exemplifizierten Kriterien zur Sicherung des epistemischen Status nachweislich gültiger Einsichten unterworfen werden, nicht Gegenstand einer freiwilligen Selbstbeschränkung ist, sondern aus zwingenden systematischen Erfordernissen erfolgt. Diese Epochë ist somit einerseits *systematisch bedingt*, sofern sie sich aus den grundlegenden Definitionen von Wissenschaft überhaupt ergibt, die bereits in den frühen *Regulae* bestimmt und die, soweit ich sehe, nirgends zurückgenommen werden. Andererseits wird sie auch *systematisch vollzogen*, sofern die Konsolidierung eines Erkenntnisganzen nur jene Inhalte als Gegenstände möglicher Wissenschaft etabliert und zulässt, die entweder selbst mit Evidenz eingesehen werden oder aber zu diesen in einem strengen Ableitungsverhältnis stehen. Dadurch fallen alle Annahmen, die nicht in dieser Relation zu evident eingesehenen ersten Gehalten wie dem *cogito* stehen, vollständig aus dem Bereich wissenschaftlicher Rationalität heraus. Insgesamt bedeutet dies eine Begrenzung metaphysischer wie naturphilosophischer Thesen auf ein potentialiter geschlossenes Ganze von auseinander ableitbaren Propositionen. Descartes fordert und entwirft damit ein System von Erkenntnis, das, bezogen auf theologische Themenfelder, nicht nur unabhängig ist von der Notwendigkeit supranaturale Mitteilungen zu erhalten, sondern dessen Autonomie umgekehrt auch jede Form solcher Mitteilungen ausschließt, weil, wie sich gezeigt hat, die Möglichkeit supranaturaler Mitteilungen oder Eingriffe eine Gefährdung für die Integrität des Systems bedeuten würde, sofern sie den Gültigkeitsstaus evidenter Einsichten fraglich werden lassen könnte. Die von Autoren wie Thomas immer wieder betonte Konvergenz von rationalen und Glaubensinhalten, die auf anderem Wege als durch die strengen Ableitungsvorgänge der cartesischen Methodenlehre gewonnen sind (also insbesondere solche, die sich auf supranaturale Erkenntnisquellen stützen oder Gegenstand von Annahmen und Topoi sind, die nicht auf erste evidente Gewissheiten reduziert werden können), sowie die rationale Dokumentation der widerspruchsfreien Denkbarkeit jener Offenbarungsgehalte, die sich einer Beschreibung in philosophischen Erklärungsmodellen nicht grundsätzlich entziehen, sind durch das Korrektiv

der natürlichen Ratio nicht mehr abgedeckt, weil diese keine Zuständigkeit für sie besitzt. Damit ist ein Verweis derartiger Sätze in den Fideismus unausweichlich.

Im folgenden versuche ich zu zeigen, dass sich, über diese bislang beschriebene, systematische Eingrenzung der natürlichen Rationalität auf Erkenntnisquellen, die genau definierte Kriterien erfüllen, hinausgehend, aus Descartes' Philosophiekonzept auch die Unmöglichkeit ergibt, einen sinnvollen philosophischen Diskurs über Entitäten zu führen, die sich den so definierten, natürlichen Erkenntnisquellen entziehen. Gemeint ist damit in erster Linie das, was mit dem Begriff ‚Gott‘ gemeint sein soll, der sich so eigentlich als Thema der Philosophie verbietet, der aber dennoch durchaus häufig bei Descartes zu finden ist. Will man Descartes nicht einen massiven Verstoß gegen seine eigenen Prinzipien vorwerfen, zieht dieser Befund die Notwendigkeit nach sich, seine Verwendung des Gottesbegriffs und dessen Funktion für die Systemkonsolidierung, insbesondere in den sogenannten ‚Gottesbeweisen‘, zu hinterfragen und gegebenenfalls umzudeuten.

Mit dem *cogito* ist ein paradigmatisches Beispiel für eine unbestreitbar sichere Erkenntnis gefunden, das aber nur auf der singulären Wahrnehmung eines Kontingenten, nämlich des meditierenden Ich fußt. Seine gewissheitsbegründende Funktion steht deshalb in der Gefahr des Solipsismus, der erst durch die Herstellung universaler Geltung und die Bereitstellung von Kriterien überwunden werden muss, die es zulassen zu entscheiden, ob auch über die singuläre Selbstwahrnehmung eines Denkenden und dessen Existenzgewissheit hinausgehende Sätze hinsichtlich ihres epistemologischen Status beurteilt werden können.

Die Begründung der hierzu zunächst hypothetisch eingeführten Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit findet im wesentlichen innerhalb derjenigen Argumentationskomplexe statt, die gemeinhin als ‚Gottesbeweise‘ bezeichnet werden. Der Argumentationsgang der *Fünften Meditation*, der in der Rezeptionsgeschichte den Namen eines ‚ontologischen Gottesbeweises‘ erhalten hat, steht in einem bei Descartes nicht genau erläuterten Zusammenhang mit der Argumentation der *Dritten Meditation*, die als ‚kausaler Gottesbeweis‘ angesehen wird. Bereits Zeitgenossen haben angemerkt, dass ein kausaler Beweisversuch für göttliche Existenz vor dem Hintergrund dessen, was an dieser Stelle der *Meditationen* schon als belegbare Einsicht bewiesen ist, zirkulär sein müsste, weil er Annahmen voraussetzt, die hier noch unter den methodischen Zweifel fallen und daher argumentativ nicht zur Verfügung stehen. Gegen den in der *Fünften Meditation* vermuteten ontologischen Beweis wären indes all jene Argumente anzuführen, die ontologischen Gottesbeweisversuchen überhaupt entgegengehalten werden können. Dazu gehört insbesondere der Vorhalt, dass eine Existenzaussage aus reinen Begriffen vermutlich auch in einer vorkantischen Philosophie nicht begründet werden kann, also der seit Gaunilo von Marmoutiers gegen Anselms Argumentation des *Zweiten Proslogion*-Kapitels immer wieder vorgebrachte Hinweis auf die Verwechslung von logischer und

realer Notwendigkeit.¹ Außerdem ist das Nebeneinander beider Argumentationsgänge, und vor allem der Status der Argumente aus *Meditation V* gegenüber denen aus *Meditation III*, zumindest im eigentlichen Sinne fragwürdig.

Ich werde im folgenden daher zwei Punkte vorschlagen, mittels derer sowohl der Vorwurf der Zirkularität als auch die grundsätzlichen Vorbehalte gegen eine ontologische Beweisführung für göttliche Existenz aufgehoben werden. Sie betreffen erstens eine Differenzierung zwischen Darstellungsform und systematischer Entfaltung der Ersten Philosophie von Descartes, und zweitens die Deutung der Argumentation des Beweisgangs der *Fünften Meditation* als Fall einer inneren Wahrnehmung nach dem Modell des *cogito*.

Aus dem zweiten Punkt ergibt sich schließlich die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Befragung des Gottes-Begriffs, wie er von Descartes verwendet wird. Ich werde daher im zweiten Kapitel dieses Teils für seine Umdeutung im Sinne einer Naturalisierung plädieren, die letztlich die vollständige Ausklammerung alles Theologischen, auch der sogenannten ‚natürlichen Theologie‘, aus dem cartesischen System beinhaltet. In Kapitel 3 referiere ich Descartes' sich hieraus ergebende, naturalistische Deutung der katholischen Eucharistielehre, die in ihrer konziliar festgelegten Form nicht nur ein Kernstück des dogmatischen Selbstverständnisses des römischen Katholizismus darstellt, sondern deren cartesische Lesart zugleich einen besonders deutlich sichtbaren Beispielfall für die auf physikalische Prinzipien reduzierte Korrektur und Umdeutung des Theologischen mit naturphilosophischen Mitteln darstellt.

¹ Vgl. hierzu Valentin Greissing, *Exercitatio posterior*, 1677, Sect. II, Probl. II, § 2;

Abschnitt I

„Gott“

1 Die Funktion der sogenannten „Gottesbeweise“ als formaler Garanten des Wissens. Problemstand und die Umdeutung der „Gottesbeweise“

Bei der, vom *cogito* ausgehenden, weiteren Entfaltung des cartesischen Systems, deren erster Schritt mit der Offenlegung des reflexiv-evidenten Wissens um die Eigenexistenz des philosophierenden Subjektes geleistet ist, kommt den Argumentationskomplexen, die üblicher Weise als Gottesbeweise gedeutet werden, und die Descartes unter anderem in den *Meditationen III* und *V* erörtert, eine zentrale Bedeutung zu. Hier zeigt sich nicht zuletzt auch, dass „Gott“ kein Erkenntnisziel im Sinne einer spezifischen philosophischen Gotteslehre oder Pneumatologie ist,² sondern vielmehr als eines der „ersten Dinge“ fungiert, die bei der Offenlegung unseres *ordo cognoscendi* systematische Funktion besitzen.

Im Brief an Mersenne vom 11. November 1640 werden *Gott* und die *Seele* zu den *premieres choses* gezählt, *qu'on peut connoistre en philosohant par orde*.³ Mit dem *cogito* hat sich die *Seele*, also das philosophierende Ich, bereits selbst als seiend erkannt. Indem er dennoch *Gott*, zumindest dem Begriff nach, an einer zentralen Stelle seiner Systemfundierung einsetzt, knüpft Descartes an die in der Scholastik übliche Diskussion zur Relation an, in der unsere Erkenntnis zu Gott zu stehen hat.⁴ Die Position, die er diesem Gegenstand zuweist, erweist die Untersuchung einerseits als transzendentes Unterfangen und andererseits als Instrument zur Naturalisierung des Gottesbegriffs sowohl innerhalb der epistemologischen Diskussion als auch in der Naturphilosophie.⁵

Transzendental ist die Verwendung durchaus im kantischen Sinne der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis. Der säkulare, das bedeutet gegenüber offenbarungsabhängigen

² Vgl. jedoch hierzu die gegenteilige Meinung und Darstellung des *cartesische[n] Weg[s] zur Erkenntnis Gottes*, die die Gotteserkenntnis – auch im Sinne einer philosophischen Gotteslehre – als thematisches Ziel zu meinen scheint; vgl. Goudriaan 1999: 171ff.

³ AT III: 239.

⁴ Vgl. Perler 2006.

⁵ Röd bringt diesen Zusammenhang auf den einfachsten Nenner: *Neben das ‚Ego sum‘ tritt das ‚Deus est‘ als dessen Folge*, womit die *subjektive Wirklichkeit* in eine *allgemeine* überführt wird. Röd 1995: 109. Allerdings wird die Formulierung der Vorgängigkeit des *primum cognitum* nicht gerecht und benennt damit eher den Entfaltungsvorgang als einen ontologischen Sachverhalt.

Positionen sich emanzipierende Anspruch des cartesischen Systems, der Gegenstand des zweiten Teils der Studie war, der unter anderem die Ausklammerung supranaturaler Erkenntnisquellen impliziert, und der folglich von einem vollkommenen göttlichen Wesen nur in bestimmter Hinsicht, mutmaßlich in metaphorischer Redeweise und im Rahmen einer natürlichen Philosophie sprechen kann, erfordert dabei einen spezifischen Umgang mit dem Gottesbegriff, sofern dieser als Instrument der Systemkonsolidierung zu fungieren hat. Tatsächlich erweisen sich die beiden zentralen Beweisargumente in den *Meditationen III* und *V* als Analysen unserer Denkinhalte, aus denen auf unterschiedliche Weise auf die Existenz einer Sache im weitesten Wortsinne geschlossen werden kann, beziehungsweise aus denen sich diese unmittelbar ergibt, und sie bewegen sich damit vollständig im Rahmen natürlicher Rationalität, sind also nicht als Verstoß gegen ein ansonsten säkular verfahrenendes Methodensystem aufzufassen.

Um den Stand der Erörterung nochmals zusammenzufassen: der universale Anspruch der Methodik Descartes' macht es, wie gezeigt, erforderlich, zunächst den Ausgangspunkt modelliert zu haben, von dem aus jede Erkenntnis als von einem ersten Prinzip als gesicherter Basis fortschreiten kann. Das Wissen um die Eigenexistenz im *cogito* ist dabei selbstbegründend und hat damit quasi-axiomatischen Charakter. Mit ihm führt Descartes ein Beispiel für eine unhinterfragbar gewisse Erkenntnis ein, dem in der Folge paradigmatischer Charakter zugeschrieben wird. Da das *cogito*, so hat es zumindest noch in der *Dritten Meditation* den Anschein, im systematischen Begründungszusammenhang singulär ist, sich jedoch die über die unmittelbar durch ihn selbst wahrgenommene Eigenexistenz des Meditierenden hinausgehenden Grundlagen der Entfaltung einer Ersten Philosophie nicht im selben Sinne so unmittelbar aus dem *cogito* ergeben, wie dieses selbst sich aus dem Existenzvollzug des Denkenden ergibt, verlangt der Vorgang der Systementfaltung nach Kriterien für die Verlässlichkeit von über das *cogito* hinausgehenden Annahmen, die als prinzipielle Systembasis dienen sollen. Im Anschluss an seine Erörterung des *cogito* begibt sich Descartes daher auf die Suche nach weiteren sicheren Erkenntnissen, die zur Konsolidierung einer Wissenschaft herangezogen werden können, in der auch für gemäßigt skeptische Ansätze kein Raum mehr bleibt, und auf deren Grundlage ein System erstellt werden kann, das dem hohen Anspruch auf Gültigkeit seiner Ergebnisse genügt. Hierzu wird zu Beginn der dritten *Meditation* das hypothetische Kriterium für die Verlässlichkeit unserer Erkenntnisse aufgestellt, mittels dessen sich Descartes' Sichtweise seines Ausgangspunktes weiter erhellen lässt: wenn ich das wenige untersuche, das ich an diesem Punkt des Argumentationsganges wirklich weiß, dann bleibt zunächst nur, dass ich ein Denkendes bin, oder, hinsichtlich der ontologischen Dimension dieser Erkenntnis ausgedrückt, dass ich, denkend, *bin*. Das weiß ich aber *klar* (*clare*) und *deutlich* (*distincte*), und deshalb bietet sich das Vorliegen von Klarheit und Deutlichkeit als vorläufiges Kriterium für die Verlässlichkeit von Wahrnehmungen an. All das kann also

zunächst *vermutlich* als wahr gelten, was ich *eindeutig klar und deutlich wahrnehme (quod valde clare & distincte percipio)*.⁶

Vorläufig, das bedeutet hypothetisch, bleibt dieses Kriterium so lange, solange nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann, dass Klarheit und Deutlichkeit meiner Wahrnehmung mich täuschen können. Die Täuschungsmöglichkeit war im mit theologischen Gehalten sich befassenden Teil des Zweifelsargumentes erörtert worden. Die Garantie für die Gültigkeit klarer und deutlicher *cogitationes* bezieht Descartes, zumindest innerhalb seiner Argumentation der *Dritten Meditation*, aus der Vollkommenheit Gottes, von dem hier in theistischer Redeweise als Schöpfer gesprochen wird.⁷ Als hervorbringende Instanz, die auch für das Gegebensein von Klarheit und Deutlichkeit verantwortlich zeichnet, übernimmt der Schöpfer die Garantie für die Verlässlichkeit klarer und deutlicher Denkakte. Allgemeiner formuliert: Descartes muss den Beweis des Gegebenseins einer Instanz beweisen, die in der Lage ist als so etwas wie das Prinzip aller Erkenntnis und damit auch der Zuverlässigkeit jener beiden Kriterien für unbezweifelbare Einsichten, Klarheit und Deutlichkeit, zu fungieren. Sofern die hervorbringende Instanz theistisch gedacht wird, ist die Offenlegung der durch ihn verkörperten Garantie für die Zuverlässigkeit der gewählten Kriterien durch ein axiologisches Argument zu leisten.

Die Erörterungen der *Dritten Meditation* zeigen, so schließt Descartes diesen Teil, dass sich aus dem *Gegebensein der Idee Gottes* in meinem Geist die *Existenz Gottes* zwingend ergebe, weil nur ein Seiendes Ursache dieser Idee in mir sein könne, das mich an Seinsintensität übersteige, sofern keine Wirkung ontisch größer sein kann als ihre Ursache. Zugleich zeige die Analyse dieser Idee wiederum, dass das von ihr Repräsentierte ein Vollkommenes sei, das als Urheber unserer Erkenntnisfähigkeit angesehen werden können, und dessen Vollkommenheit es nicht zulasse, dauerhaft und strukturell zu betrügen.⁸

⁶ AT VII: 35.

⁷ Vgl. AT VII: 52.

⁸ AT VII: 52. Zur Differenzierung der beiden in den *Meditationen* III und V ausgeführten attributiven Analyse des Gottesbegriffs und ihrer Abweichungen vgl. Marion 1986. Insbesondere vor dem Hintergrund der voluntaristischen Annahmen, die Descartes mit seinem Gottesbegriff verbindet, ist zumindest fragwürdig, ob wir, selbst unter der Voraussetzung einer wörtlich gemeinten Rede von so etwas wie Gott im theistischen oder deistischen Sinne, von einer göttlichen Moral zu sprechen berechtigt sind, die die ethische Beurteilung von Täuschung dem göttlichen Beschluss vorgängig machen könnte, oder ob Descartes' Argument eher so zu verstehen ist, dass das Gesamt der Weltordnung deren moralischen *ordo* erschließbar machen würde, um ihn dann nachgängig Gott affirmativ aber ohne Notwendigkeit zuzuordnen. Im letzteren Falle wäre es, so denke ich, ausgesprochen problematisch, eine natürliche epistemische Quelle dieser Descartesschen Auffassung anzunehmen, und es würde naheliegen, hier einen Verstoß gegen das Prinzip der Beschränkung auf natürliche Erkenntnisquellen zugunsten einer Berufung auf eine theistische Offenbarung zu vermuten.

Wenn Descartes nach den Erörterungen der *Dritten Meditation* nun feststellt, dass Gott, als das er dieses Vollkommene hier bezeichnet, mich nicht betrügt, so ist damit aber zunächst (nur) gesagt, dass dasjenige Fürwahrhalten als methodisch gerechtfertigt und angemessen zu beschreiben ist, das dem Abbild der ersten absoluten Gewissheit des sogenannten *cogito* dahingehend konvergiert, dass die dort aufgefundenen Kriterien Klarheit und Deutlichkeit erfüllt sind. Eine hierüber hinausgehende Klassifikation klarer und deutlicher *cogitationes* wird, soweit ich sehe, zumindest an dieser Stelle nicht vorgenommen, wenigstens nicht im Sinne einer Bestimmung von weitergehenden Kriterien, die anzeigen, wann Klarheit und Deutlichkeit tatsächlich vorliegen. Mit Sicherheit auszuschließen ist jedoch, dass jeder klare und deutliche Denkinhalt eben dieselben Evidenz-Eigenschaften aufweist wie die Selbstwahrnehmung der Eigenexistenz, weil die für eine intuitive Evidenz erforderlichen epistemischen Voraussetzungen selbstverständlich nicht im Falle eines jeden möglichen sinnvollen Satzes erfüllt sein können. Anders ausgedrückt: nur klare und deutliche Einsichten müssen nicht den hohen epistemischen Standard erfüllen, den das *cogito* paradigmatisch setzt.

1.1 Das Problem der Zirkularität. Arnaulds und Heereboords Descartes-Interpretation

Der kausal verfahrenende Existenzbeweis der *Dritten Meditation* schließt aus dem Vorhandensein der Idee eines Vollkommenen in meinem Geist auf die reale und extramentale Existenz des in dieser Idee Repräsentierten, das sie als Denkinhalt in mir auch hervorgebracht haben muss, da ich als Unvollkommenes nicht selbst ihr Urheber sein kann, weil Ursachen nichts bewirken können, das ihre ontische Valenz übersteigt, die Idee eines Vollkommenen aber dem durch sie repräsentierten Vollkommenen hinsichtlich des Realitätsgehaltes beider äquivalent sein muss. Da das Vollkommene, das Descartes hier ‚Gott‘ nennt, Voraussetzung für die Zuverlässigkeit unserer klaren und deutlichen Erkenntnisse ist, ruht die gesamte Konsolidierungsfunktion damit, so scheint es zumindest, vorwiegend auf der Argumentation des gelegentlich so genannten ‚aposteriorischen Gottesbeweises‘ und dem dort vorgetragenen axiologischen Argument, dass dasjenige, das den Gegenstand dieses Beweisargumentes ausmacht, keine strukturelle Täuschung hervorbringen könne.⁹ Stillschweigend wird hierbei vorausgesetzt, dass nicht nur die Idee des Vollkommenen, sondern auch mein diese beinhaltender Geist

⁹ Vgl. *Prinzipien* I § 30, AT VIII-1: 16: *Daraus folgt, dass das natürliche Licht ... niemals einen Gegenstand erfassen kann, der nicht, soweit er erfasst wird, d. h. soweit er klar und deutlich erkannt ist, wahr wäre. ... Damit beseitigt sich jenes Hauptbedenken, wonach wir nicht wüssten, ob wir nicht vielleicht eine Natur hätten, die auch in dem, was am offenbarsten erscheint, getäuscht werde.*

beziehungsweise seine kognitiven Operationen (zumindest sofern sie klare und deutliche Erkenntnis implizieren) in einer kausalen Abhängigkeit von dem in der Vollkommenheitsidee Repräsentierten stehen.

Der Vorwurf der Zirkularität, der gegen dieses Verfahren schon von Zeitgenossen erhoben wird, stellt damit das Gelingen des gesamten epistemologischen Projekts in Frage.

Ich referiere an dieser Stelle das häufig diskutierte Argument von Arnauld, das der cartesianischen Argumentation Zirkularität vorwirft, und erörtere im Anschluss kurz einige Argumente Heereboords zum Beweisgang der *Dritten Meditation*.

1.1.1 Arnaulds Vorwurf der Zirkularität

In den *Vierten Einwänden gegen die Meditationen*¹⁰ formuliert der Jansenist Antoine Arnauld die ausdrückliche Rüge eines formalen Fehlers und damit den vermutlich frühesten Vorhalt der Zirkularität gegen das cartesische Programm der Entfaltung eines Wissenschaftssystems. Das Argument ist mittlerweile zum klassischen Topos der Descartes-Literatur aufgestiegen:¹¹

Unicus mihi restat scrupulus, quomodo circulus ab eo non committatur, dum ait, non aliter nobis constare, quae a nobis clare & distincte percipiuntur, vera esse, quàm quia Deus est. At nobis constare non potest Deum esse, nisi quia id a nobis clare & evidenter percipitur; ergo, priusquam nobis constet Deum esse, nobis constare debet, verum esse quodcunque a nobis clare & evidenter percipitur.¹²

Descartes, so nimmt Arnaulds Vorhaltung an, bestätigt das zunächst hypothetisch aufgestellte Kriterium für die Verlässlichkeit unserer Einsichten, Klarheit und Deutlichkeit, durch einen argumentativ, also syllogistisch operierenden Gottesbeweis. Es weist alles darauf hin, dass Arnauld hier den der *Dritten Meditation* meint, in dessen Umfeld die Kriteriendiskussion ja geführt wird. Um diesen syllogistisch verfahrenen Beweis führen zu können, setze Descartes jedoch bereits eben jene in Frage stehende Verlässlichkeit klarer und deutlicher *cognitiones* voraus, die selbst erst Ergebnis des Beweiskomplexes sein müsse, weil syllogistische

¹⁰ Vgl. AT VII: 206–214.

¹¹ Eine Gegenüberstellung verschiedener Grundtypen der in dieser Frage vorgebrachten Meinungen findet sich beispielsweise bei Doney 1987: *Introduction*, o. P., II f. Neuere Vorschläge zur Lösung des Problems und einen Überblick über die neuere Literatur bietet Loeb 1992, mit dessen Auffassung ich im wesentlichen übereinstimme und an dessen Darstellung ich mich orientiere. Eine nochmals aktualisierte Darstellung der neueren Literatur hat Perler 1996: 285–299.

¹² AT VII: 214

Schlussverfahren, so kann man Arnaulds Gedanken weiterführen, auf die Verlässlichkeit klarer und deutlicher *cogitationes* angewiesen sind.

Der Vorwurf der Zirkularität, den man aus Arnaulds Argument herleiten kann, basiert also im wesentlichen auf den folgenden Annahmen:

- (i) Um das hypothetische Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit zu stützen, bedürfen wir eines Rekurses auf die göttliche Vollkommenheit, aus der sich die göttliche Verlässlichkeit ableiten lässt.
- (ii) Hierzu muss im Verlauf der voraussetzungslosen Herleitung die göttliche Existenz bewiesen werden.
- (iii) Dies geschieht zunächst und in der für die Verifikation des vorerst hypothetischen Verlässlichkeitskriteriums relevanten Weise durch den aposteriorischen Gottesbeweis der *Dritten Meditation*.
- (iv) Als aposteriorischer Beweis verläuft dieser diskursiv in der Zeit, weist eine syllogistische Struktur auf und stützt sich auf allgemeine Annahmen, die über den bis zu diesem Zeitpunkt einzig als evident belegten Inhalt der Gewissheit der Eigenexistenz eines (nur) Denkenden hinausgehen.
- (v) Ein aposteriorischer, syllogistisch verfahrenender Gottesbeweis verfügt ebenso wenig über einen absoluten Gewissheitsanspruch, wie dies bei den syllogistischen Fassungen des *cogito*-Argumentes der Fall ist
- (vi) Er ist also von den Einwänden des methodischen Zweifels nicht ausgenommen, solange die von ihm verwendeten Annahmen nicht als unbestreitbar wahr erwiesen sind beziehungsweise zu den in der *Dritten Meditation* bereits als verlässlich aufgelisteten Denkinhalten gehören.
- (vii) Um Gültigkeit zu besitzen, muss der Beweis daher die Verlässlichkeit klarer und deutlicher Einsichten voraussetzen, mit der er den Zweifel ausschalten kann.
- (viii) Dies funktioniert nur über die – im Gottesbeweis in Frage stehende – Annahme der Existenz Gottes, dessen moralische Integrität die Verlässlichkeit klarer und deutlicher *cogitationes* garantiert.
- (ix) Das Verfahren, diese Gültigkeit aus dem Gottesbeweis der *Dritten Meditation* abzuleiten, ist damit zirkulär.¹³

Die Frage, ob Descartes' Verfahren tatsächlich, wie Arnauld es annimmt, zirkulär ist, ist für die Beurteilung der Funktionstüchtigkeit der Systemkonsolidierung von zentraler Bedeutung. Darüber hinaus ist die Funktion der sogenannten Gottesbeweise insbesondere hinsichtlich ihrer

¹³ Auf eine Formalisierung verzichte ich, weil sie an dieser Stelle keine weitergehenden Informationen nach sich ziehen würde.

Unverfänglichkeit im Sinne des theologischen Zweifelsargumentes zu prüfen. Dabei ist der Arnauldsche Einwand weder der einzig denkbare, der gegen das Descartessche Verfahren hinsichtlich seiner Verzahnung von introspektiver Evidenz und nachträglicher Bestätigung durch Gottesbeweise erhoben werden kann, noch auch der historisch tatsächlich einzige, der erhoben worden wäre.

Soweit ich sehe, hat sich Arnauld, zumindest gegenüber Descartes, an keiner Stelle dahingehend geäußert, dass seine Vorbehalte gegen die beanstandete Verfahrensweise – und das heißt eben insbesondere, dass die Verifikation der hypothetisch eingeführten Kriterien für verlässliches Wissen zirkulär strukturiert sei – durch die Descartessche Antwort entkräftet worden seien. Dennoch zeigt die Geschichte des frühen Cartesianismus, dass Arnauld zumindest in einem hohen Maße mit der neuen cartesischen Philosophie sympathisiert. Im Falle der Diskussion um die Eucharistielehre, aus der ich im ersten Teil der Studie Stichproben vorgelegt habe, zeigt sich weitgehendes Einverständnis Arnaulds mit den cartesischen Auffassungen, was dafür spricht, dass seine Einschätzung der Plausibilität einerseits nicht auf der von Descartes vertretenen Unumstößlichkeitsklausel des Systemanspruchs fußt, und dass er andererseits auch ohne das Gelingen der endgültigen und vollständig voraussetzungsfreien Systembegründung dem neuen System ein hohes Maß an Plausibilität zubilligt – ohne dabei natürlich dessen säkular-exkludierende Aspekte rezipieren zu müssen.

Für die spezifische Frage nach der Zulässigkeit einer rein philosophischen Rede von Gott, also der ausschließlich mit Mitteln der natürlichen Rationalität operierenden Darstellung der Plausibilität der Annahme eines Seienden, das zumindest begrifflich als Numen auftritt, bedeutet dies, dass Arnaulds Anspruch an die systematischen Voraussetzungen einer solchen Annahme sich grundsätzlich von dem Descartesschen unterscheidet, wodurch der spezifisch cartesische Ansatz einer universalen Konsolidierung aller Wissensgehalte besonders deutlich hervortritt: während, wie sich gezeigt hat, für Descartes die Annahme der göttlichen Existenz eben den selben Gültigkeitsansprüchen genügen muss wie der erste gesicherte Denkinhalt des *cogito*, ist, auch vor dem Hintergrund seiner Stellungnahme in der Eucharistiedebatte, für Arnauld mutmaßlich die *vetus opinio* von der Existenz eines Schöpfergottes hinreichend, von der Descartes in der *Dritten Meditation* spricht, und die, eben als *opinio*, tradiertes, nicht demonstrativ begründetes Wissen ist und damit nicht zum Gegenstandsbereich dessen gehört, was durch die systematischen Konsolidierungsverfahren des Systementwurfs abgesichert und somit Gegenstand sinnvollen wissenschaftlichen Sprechens ist.

1.1.2 Eine alternative Zirkeldeutung: Adriaan Heereboord

Neben der Arnauldschen Argumentation, finden wir beispielsweise auch bei Heereboord den frühen Hinweis auf eine Zirkularität des *cogito*-Argumentes, allerdings auf eine andere Weise,

als wir ihn bei Arnauld ausmachen können. Heereboord vertritt ja, wie oben dargestellt, ein enthymematisches Verständnis des *cogito*, sieht darin aber nicht den Nachweis des Scheiterns der cartesischen Absichten, sondern deutet seine Lesart aufgrund seiner eigenen Nähe zum Aristotelismus und seiner Auffassung von der Harmonisierbarkeit cartesischer und aristotelischer methodischer Ansätze als Analyse der verborgenen Tiefenstruktur der cartesischen Ersten Philosophie, die sich im Kern mit den axiomatischen Prinzipien des Aristotelismus trifft. Die Aufdeckung der tiefenstrukturellen Implikationen der cartesischen Beweisvorgänge trägt für Heereboord so zum einen zum besseren Verständnis dieser Vorgänge bei, lässt sich zugleich aber auch als Aufdeckung einer verborgenen *verbum-mentis*-Struktur im *cogito*-Argument verstehen, die zumindest grundsätzlich von der *cogito-ergo*-Fassung der *Prinzipien* auch gestützt werden könnte. Heereboord greift in seiner Argumentation hierzu auf die Annahme grundlegenden Vorwissens zurück, wie sie beispielsweise auch in den *Praecognita*-Lehren des 17. Jahrhunderts vertreten werden, und wie sie auch Gegenstand der *Sechsten Einwände* gegen die *Meditationen* sind.¹⁴

Die von dem Niederländer vorgebrachten Argumente erwähne ich deshalb gesondert und hebe sie aus der Kontroversliteratur um die Plausibilität des cartesischen Versuchs einer Überwindung der philosophischen Skepsis hervor, weil sie zunächst ein Konkurrenzmodell zum cartesischen Wissenschaftssystem repräsentieren, das ebenfalls die Vorzüge einer zwar auf Plausibilität fußenden Systemfundierung aufweist, zugleich aber auf eben jenes einschränkende Wissenschaftsverständnis verzichtet, das exoterischen Wissenschaftskonzeptionen die Verfügung über natürliche Rationalität verwehrt. Außerdem stellt Heereboord hier einen Beitrag zur protestantischen Descartes-Rezeption dar, die zwar für die Autoren der Eucharistie-Debatte keine oder keine nennenswerte Relevanz besitzt, dennoch aber der Dokumentation einer von Descartes' epistemischer Extremposition abweichenden Auseinandersetzung insbesondere auch mit der Frage nach Kompatibilitäten cartesischen und peripatetischen beziehungsweise aristotelischen Denkens dient, wie sie eben auch für die Beurteilung von Descartes' eigener Position im Eucharistiestreit des 17. Jahrhunderts bedeutsam ist.

Heereboord führt in der *Pneumatica* auf zumindest zwei verschiedene Weisen eigene Gottesbeweise. Obwohl es *praktische* Atheisten gibt, ist für ihn ein *theoretischer* Atheismus (*atheia speculative*) undenkbar,¹⁵ weil die göttliche Existenz aus dem *liber naturae* mit Evidenz abzulesen ist.¹⁶ Dabei ist zu unterscheiden zwischen einem inneren und einem äußeren *liber*

¹⁴ Vgl. AT VII: 413ff. Es bedürfte einer weitergehenden Erörterung, ob die cartesische Form der inneren Selbstwahrnehmung tatsächlich so etwas wie semantische und logische Vorkenntnisse voraussetzt, wie dies in der neueren Literatur beispielsweise wieder Kemmerling mutmaßt; vgl. Kemmerling 2005.

¹⁵ *Pneumatica*: 95.

¹⁶ A. a. O.: 96.

naturae, sofern der *mundus extra hominem existens*, der den Makrokosmos bildet, dem in der menschlichen Seele veranlagten *microcosmos* gegenübersteht.¹⁷ Der menschlichen Seele ist *ab ipso nativitatis* die *naturalis cognitio Dei* eingegeben wie einem Subjekt. Die Gotteskenntnis über den äußeren *liber naturae* ist hingegen nicht eingeboren, sondern erworben *ex contemplatione mundi*.¹⁸ Über beide, Makrokosmos und Mikrokosmos, kann Gott bewiesen werden, und Heereboord führt beide Beweise. Ich referiere hier nur den ersten, eng an die cartesische Argumentation angelehnten, der sich aus dem Mikrokosmos in der menschlichen Seele führen lässt und in zwei Teile zerfällt.

Das denkende Ich erkennt sich selbst als fehlerhaft: es zweifelt, irrt und erkennt nicht alles, was es erkennen will. Hierunter leidet es. Aus der Einsicht in die eigene Defizienz und Unzulänglichkeit muss der Mensch schließen, dass er nicht das Produkt seiner selbst ist, weil er sich dann vollkommener Fähigkeiten verliehen hätte. Selbst unter der Voraussetzung der Annahme, dass die leiblichen Eltern des Menschen neben dem Leib auch seine Seele generieren könnten, diese also nicht unmittelbar als erschaffene auf einen Gott hinweisen würde, gelangen wir zu einem ersten Menschen, dessen Seele ursprünglich hergestellt worden sein muss, weil sie nicht auf leibliche Eltern zurückgeführt werden könnte. Das Argument verweist auf die Unmöglichkeit eines infiniten Regresses in Kausalketten, wie sie seit Aristoteles philosophisches Gemeingut ist. Die Existenz des ersten Menschen *in se deprehendit ideae entis alicujus summe perfecti, in quo omnes sunt istae perfectiones, quibus ipse caret*.¹⁹ Es gibt in uns also die Idee einer höchsten Vollkommenheit,²⁰ die sich, wie gesagt, aus der Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit ableitet, und die in ihrem intensionalen Gehalt als Gegenbild des Unvollkommenen zu verstehen ist, das heißt als Abbild der Vollkommenheit selbst. Hieraus folgert Heereboord, dass jede Aussage über göttliche Existenz, auch der Satz: *Gott existiert nicht*, auf der Idee Gottes als des vollkommenen Seienden aufbauen und diese als gedacht voraussetzen muss;²¹ denn dass ich mich als unvollkommen denken kann, setzt den Begriff eines Vollkommenen voraus, an dem ich mich messe,²² sodass der Begriff der Vollkommenheit, zu dem derjenige der Unvollkommenheit in einer Relation der Negation steht, für diesen konstitutiv ist.

Bis hierher besteht Heereboords Argumentation in der Darlegung der Voraussetzungen des Descartesschen Argumentes in der *Dritten Meditation* und greift Argumente der *Vierten*

¹⁷ A. a. O.: 97.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ A. a. O.: 99.

²⁰ A. a. O.: 100.

²¹ Ebd.

²² A. a. O.: 102.

Meditation auf.²³ Außerdem finden sich Verweise auf Argumente, wie sie von Anselm im *Proslogion* vorgebracht werden, und sie beinhaltet eine implizite Entgegnung auf einen der Haupteinwände, die gegen Beweisverfahren, die mit der Idee Gottes operieren, angeführt werden können: gegen Beweisversuche, die von einer in mir gegebenen Idee Gottes ausgehen, aus der dann die Existenz gefolgert wird, kann ich bestreiten, dass ich überhaupt über eine Idee Gottes verfüge, oder zumindest dass ich mir dieser Idee notwendig bewusst werden muss. Heereboord betont jedoch, dass die Selbstwahrnehmung des Subjekts immer über dessen bloße Existenz im Sinne des *cogito* hinausgeht, sofern das Ich immer zugleich mit der eigenen Existenz die Wahrnehmung der eigenen Begrenztheit besitzt, und dass sie damit über hinreichenden Beweis für das perpetuelle und ursprüngliche Vorhandensein jener Idee verfügt, an der, als an einem Maßstab, der eigene Grad der Vollkommenheit (und Unvollkommenheit) abgelesen werden muss.

Sofern das Wissen um die eigene Defizienz jedoch die Selbstgewissheit auf eine Weise begleitet, die dem epistemischen Status des *cogito* vergleichbar ist – und eben dies scheint Heereboord zu konstatieren – ist auch der Gottesbegriff, der als Terminus der Relation von defizitärem Ich und Vollkommenem erforderlich ist, auf eine Weise gegeben, die der Weise des Gegebenseins des *cogito* vergleichbar sein muss.

Wenn es aber in mir etwas gibt, so Heereboord weiter, das Gott repräsentiert, dann muss auch Gott selbst existieren; denn die Idee des vollkommensten Wesens, die ich in mir trage, beinhaltet Existenz.²⁴ Hier nun findet sich ein eigentlich ontologisches Argument, das von der Repräsentation ontologischer Fülle auf die tatsächliche ontologische Fülle des Repräsentierten schließt, und das, wie jede ontologische Existenzaussage, nicht in der Lage ist, die metaphysische Zäsur zwischen syllogistischem Schluss von der Repräsentation auf das Repräsentat und unmittelbar gewisser Seinsaussage zu schließen.²⁵

²³ Heereboord verweist hier selbst auf Descartes' *Dritte Meditation* und auf die *Assertio methodi Cartesianae* von Tobias Andreae; vgl. a. a. O.:104.

²⁴ A. a. O.: 102f.

²⁵ Daneben findet sich noch eine kausale Argumentation, die sich unmittelbar an Descartes anschließt, und die das Heereboordsche Argument doch von der oben umrissenen Gleichsetzung von intuitiv-evidenter Selbsterfahrung und göttlicher Seinserfahrung unterscheidet; denn es kann keine andere Ursache für die Idee Gottes angenommen werden, als Gott selbst, weil ich als unvollkommenes Wesen diese Idee nicht hervorbringen kann, und das vollkommene Wesen, das sie hervorbringen kann, Gott selbst sein muss, der in der Idee ja repräsentiert wird; vgl. ebd.

2 Ein Lösungsvorschlag: Grade von Evidenz und der Existenzbeweis der *Fünften Meditation*

Die Gottesbeweis-Thematik verweist auf ein prinzipielles Problem: während das *cogito* für sich genommen dann klar ist, wenn wir uns auf eine unsyllogistische Lesart einigen (was selbstverständlich keineswegs alle Zeitgenossen Descartes' tun), müssen alle anderen *cogitationes* und die aus ihnen abgeleiteten Propositionen weitergehende Kriterien erfüllen, um als zuverlässig gelten zu können. Die Etablierung dieser Kriterien, die in den *Meditationen* zunächst hypothetisch aufgestellt werden, wird auf mindestens zwei Wegen angestrebt:

1. Der erste Weg ist die axiologische Argumentation, die im wesentlichen in der *Dritten Meditation* entfaltet wird und davon ausgeht, dass ein vollkommenes Schöpfer-Wesen keine strukturelle Täuschung begeht, indem es uns mit Klarheit und Deutlichkeit nur scheinbar zuverlässige Kriterien an die Hand gibt, die in Wirklichkeit keine Aussage über die Wahrheit der mit diesen Kriterien ausgestatteten Denkakte zulassen. Es ist bereits früh darauf hingewiesen worden, dass dieser in der *Dritten Meditation* erörterte Gedanke sich dem Vorwurf der Zirkularität aussetzt.
2. Der zweite Weg ist der einer transzendentalen Begründung der Möglichkeitsbestimmungen gesicherter Erkenntnis mittels der Deutung des Gottesbegriffs als *primum cognitum*. Er findet sich in *Meditation V* und setzt voraus, dass das *cogito* und der Beweis für die Existenz Gottes in ihrem Grad an Evidenz konvergieren. Diese Konvergenz ist allerdings zwischen einer inneren Wahrnehmung, als die wir das *cogito* definiert haben, und einer im eigentlichen Sinne ontologischen Beweisführung nicht möglich, sofern diese argumentativ, rein apriorisch und ohne Bezugnahme auf mögliche Erfahrungen vorgehen muss.

Dass die Frage nach der Zirkularität der Argumentation in *Meditation III* nicht nur hinsichtlich des Ge- oder Misslingens eines Gottesbeweises von Bedeutung ist, sondern dass sie die zentralen Erfordernisse der allgemeinen Überwindung der pyrrhonischen Skepsis und der Gewährleistung der Möglichkeit gesicherten Wissens betrifft, liegt auf der Hand. Sie beziehungsweise die Bewertung ihrer argumentativen Valenz kann damit letztlich entscheidend dafür sein, ob die neue Philosophie die von ihr angekündigte und geforderte Neubegründung gesicherter Wissenschaft mitsamt der Beendigung des Nebeneinanders optionaler und hypothetisch bleibender Erklärungsmodelle nach scholastischem Vorbild leisten kann oder nicht; denn gelingen kann das umfassende epistemische Projekt nur, wenn auch der formale Garant für die Zuverlässigkeit aller klaren und deutlichen Einsichten einen ähnlich hohen epistemologischen Status besitzt, wie das *cogito* selbst.

Die Einwände, die gegen die beiden in den *Meditationen III* und *V* entfalteten Argumentationsgänge angeführt werden können, die Gegenstand einer umfangreichen Kontroversliteratur bis heute sind, und aus denen ich nur exemplarisch wenige Stichproben angeführt habe, zeigen, dass weder die axiologischen Verweise auf einen moralisch handelnden Gott, noch die ontologischen Beweisargumente für seine Existenz hinreichen, den erforderlichen epistemologischen Status der Systementfaltung in den *Meditationen* herzustellen. Vor allem zeigen sie aber, dass die kausalen Argumente von *Meditation III* grundsätzlich nicht geeignet sind, dies zu leisten. Sowohl die Feststellung Arnaulds, Descartes begehe einen Zirkel, sofern er den noch unbewiesenen Gott in der *Dritten Meditation* zum Garanten für die Valenz seiner Kriterien verlässlicher *cogitationes* erhebt, als auch die in der Lesart durch den Semi-Peripatetiker Heereboord zu Tage tretenden, oben knapp umrissenen Schwierigkeiten machen es daher erforderlich, die Funktionstüchtigkeit des Argumentationskomplexes, der aus *cogito* und Gottesbeweisargument(en) gebildet wird, zu prüfen und in einen neuen Zusammenhang zu stellen.

Die von Autoren wie Schoock, Huët und anderen referierten möglichen skeptischen Vorbehalte gegen das *cogito* machen zugleich vor allem die Notwendigkeit der Unmittelbarkeit und Voraussetzungslosigkeit deutlich, ohne die eine erste unbezweifelbare Einsicht nicht im Descartesschen Sinne möglich ist. Eben diese beiden Eigenschaften werden auch bei der finalen Begründung von über das *cogito* hinausgehenden wahren Einsichten erfordert, wie sie mutmaßlich in wenigstens einem der Beweisargumente für die Existenz eines Vollkommenen vorliegen soll. Die hier nur umrissenen Einwände gegen das cartesische Verfahren hinsichtlich *cogito* und Gottesbeweis der *Dritten Meditation* können daher nur mittels einer ausführlichen metatheoretischen Fundierung eines Erkenntnissystems entschärft werden, dem es gelingt, den Begriff eines Vollkommenen, der von Descartes wiederholt *Gott* genannt wird, so in das System natürlicher Erkenntnis zu integrieren, dass es einerseits widersinnig wäre, von dieser Instanz Mitteilungen oder Eindrücke zu erwarten, die (im Sinne der *potentia absoluta* eines personalen Numen) gegen die natürliche menschliche Erkenntnis verstoßen oder ihr nicht entsprechen beziehungsweise nicht mit ihr vollständig konvergieren, und dass andererseits gewährleistet ist, dass eine universale Begründung der Möglichkeit von Wahrheit und der Gewissheit des Ausschlusses strukturell bedingten Irrtums auf ihrer Grundlage geleistet werden kann. Insofern erweist sich, wie bereits mehrfach angeklungen ist, die Rede von *Gott*, wollen wir sie wörtlich nehmen, als wenigstens problematisch und fragwürdig. Ich ersetze sie deshalb im folgenden durch die vom ‚Vollkommenen‘; nicht zuletzt deshalb, weil Vollkommenheit das einzig wirkliche Attribut zu sein scheint, das für die Systembegründung von Bedeutung ist, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

Ich schlage daher eine Lesart der cartesischen Argumentationsvorgänge vor, die zum einen die offenkundige Zirkularität des Beweises der *Dritten Meditation* aufhebt, und die zum anderen eine Fundierung der Möglichkeitsbedingungen nachprüfbar zweifelsfreier Erkenntnis

mit dem Zuverlässigkeitsgrad des *cogito* erlaubt. Sie erfordert unter anderem, die Reihenfolge der eigentlichen Systementfaltung von derjenigen des Darstellungsverlaufs innerhalb der *Meditationen* zu unterscheiden; und zur Darlegung des eigentlichen Fortgangs der Systementwicklung die beiden Beweisargumente zum Nachweis des Gegebenseins eines Vollkommenen in den Meditationen III und V miteinander zu vertauschen.

2.1 Die Ersetzung des Beweiskomplexes der *Dritten* durch den der *Fünften Meditation*

Arnauld nimmt an, (i) dass wir nur unter der Voraussetzung der Annahme göttlicher Existenz von der Verlässlichkeit klarer und deutlicher Wahrnehmungen ausgehen können und (ii) dass der Versuch, die göttliche Existenz in der von Descartes dargelegten, syllogistischen Form zu beweisen, unzulässiger Weise die Verlässlichkeit klarer und evidenter Wahrnehmung bereits voraussetzt. Wenn diese Darstellung angemessen ist, dann bedeutet dies nicht weniger als das Scheitern des Programms einer systematischen Fundierung gesicherter Erkenntnis, wie Descartes es bereits im *Methodendiskurs* ankündigt. Eine Rettung der Systementfaltung würde dann voraussetzen, dass die Existenz der in den *Meditationen* als ‚Gott‘ bezeichneten Instanz sich auf andere Weise als unbezweifelbar gegeben darlegen lässt – beispielsweise mittels einer Selbstoffenbarung im theistischen Sinne, die aber eben jenen Rahmen natürlicher Rationalität sprengen würde, der zur Etablierung eines säkularen Systems zwingend ist. Deshalb ist zu prüfen, ob der Existenzbeweis eines die Gültigkeit klarer und deutlicher Erkenntnisse garantierenden Vollkommenen in der Form der *Fünften Meditation* geschehen kann, deren Position in den *Meditationen* dann allerdings zu hinterfragen wäre.

Die Argumente, die ich im folgenden zunächst gegen Arnaulds Bedenken, und damit in gewisser Hinsicht auch gegen Heereboords uncartesische Lesart des *cogito* anführen möchte, sind in ähnlicher Weise bereits in der Literatur diskutiert worden,²⁶ und ich erweitere sie im wesentlichen nur um zwei Punkte, die ich bislang in dieser Form nicht finde. Insgesamt basieren sie vor allem auf einem Verständnis des Descartesschen *Procedere*, das sich in fünf Punkten zusammenfassen lässt:

(i) Wir verfügen über Beispiele unbestreitbarer und unmittelbar evidenter Erkenntnisse. Es wird sich zeigen, dass dazu – neben dem *cogito* der *Zweiten* – der sogenannte Gottesbeweis der *Fünften Meditation* gehört.

²⁶ Für einen Überblick vgl. besonders Perler 1996: 293ff.

(ii) Anhand eines dieser Erkenntnisse, des *cogito* der *Zweiten Meditation*, können wir ein hypothetisches Kriterium finden, das die Verlässlichkeit all jener Denkakte garantiert, die zwar nicht im Sinne von Punkt (i) evident sind, die aber, wenn sie das Kriterium erfüllen, als gültig anzusehen sind.

(iii) Das Kriterium ist das der Klarheit und Deutlichkeit von Erkenntnissen. Es ist das Resultat der Analyse der ersten evidenten Erkenntnis nach (i) und fungiert als Garant für die Zuverlässigkeit der methodisch geordnet gewonnenen Einsichten. Da es zunächst hypothetisch aufgestellt wird, erhält es seine Bestätigung durch die Einsicht in die Vollkommenheit desjenigen Vollkommenen, das Descartes ‚Gott‘ nennt, die zwar in den axiologischen Argumenten der *Dritten Meditation* erörtert wird, wegen der Zirkularität der dortigen Argumentation aber nicht begründet werden kann und daher erst zum Gegenstand des Argumentationsganges der *Fünften Meditation* gehört.

(iv) Anders als der Existenzbeweis der *Dritten*, muss – und kann – der Beweis der *Fünften Meditation* in der im folgenden vorgeschlagenen Lesart also unabhängig von der Bestätigung durch das Wahrheitskriterium der Klarheit und Deutlichkeit gültig und unsyllogistisch sein. Dies ist dann (und vermutlich nur dann) möglich, sofern und weil er in derselben Weise evident ist, wie das *cogito*. Er ist, weil sich in ihm das eigentliche *primum cognitum* auf ähnliche Weise intuitiv evident präsentiert wie die Eigenexistenz des Meditierenden, selbst der Garant des Wahrheitskriteriums und bestätigt dessen zunächst nur hypothetisch angenommene Gültigkeit.

(v) Da der als Garant des Wahrheitskriteriums fungierende Existenzbeweis der *Fünften Meditation* in dieser Lesart das Resultat einer unmittelbar evidenten Wahrnehmung und deshalb unabhängig von der Gültigkeit der Kriteriums der Klarheit und Deutlichkeit unserer Denkakte ist, und da umgekehrt das Kriterium für die Verlässlichkeit unserer Annahmen nicht auf diesen Beweis angewendet werden muss, liegt die von Arnauld befürchtete gegenseitige Abhängigkeit beider voneinander nicht vor.

(vi) Zugleich ist aber zu konstatieren, dass der eigentliche Ablauf der Systementfaltung von der Darstellungsform in den *Meditationen* abweicht, sofern die Reihenfolge der beiden Existenzbeweisargumente des Vollkommenen gegenüber ihrer tatsächlichen systematischen Funktion invertiert ist.

Die ergänzenden Punkte betreffen also einerseits die Reihenfolge der beiden Beweisgänge in *Meditationen III* und *V*, andererseits die Deutung des Existenzbeweises der *Fünften Meditation*

im Sinne einer inneren Wahrnehmung nach dem Modell des *cogito*, die ich im folgenden vorschlage.

2.2 Voraussetzungen zur Deutung des Existenzbeweises der *Fünften Meditation*

Die Darstellung der Systementfaltung in den cartesischen Lehrschriften ist nicht homogen. Im vierten Teil des *Methodendiskurses* wird aus dem *cogito* keine direkte materiale Ableitung der Prinzipien unserer Erkenntnis vorgenommen, sondern zunächst nur jene *allgemeine Regel* gefolgert (§ 5), *dass die Dinge, die wir klar und deutlich erfassen durchaus wahr sind. Hierbei bleibt nur eine gewisse Schwierigkeit, nämlich in der rechten Weise zu erkennen, welches die Dinge sind, die wir klar und deutlich erfassen.* Das heißt jene Erkenntnisse, die an anderer Stelle ‚Prinzipien‘ genannt werden, ergeben sich nicht unmittelbar aus dem *cogito*. Hier, im *Methodendiskurs* (§ 6) folgt, in Abweichung von den *Meditationen*, zunächst nicht der sofortige Übergang zur Untersuchung des Wesens der ausgedehnten oder der denkenden erschaffenen Substanzen, sondern die Überleitung zu dem, was vollkommener ist als ich selbst. Der systematische Gang der Entfaltung einer grundlegenden Konsolidierung der basalen Bedingungen zweifelsfreier Gewissheit wird also auf unterschiedliche Weise wiedergeben, und die bloße Darstellungsform bildet nicht notwendig eine adäquate Abbildung der systematischen Zusammenhänge. Der *Methodendiskurs* scheint dabei, anders als im Falle des *cogito*, näher an der systematischen Entfaltung und dem analytischen Fortgang der Untersuchungen zu liegen als die *Meditationen*, die sich einer anderen Darstellungsart bedienen. Die Gründe hierfür bedürften einer eigenen Untersuchung.

Das *cogito* ist nun der Ort, von dem aus mittels der Methode, das heißt mit den methodischen Regeln, die im *Methodendiskurs* und in der Frühschrift, die sich ja mit den *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft* ausdrücklich befasst, eine Verfahrensweise entworfen wird, durch die dann die Prinzipien unseres Denkens als Offenlegung eingeborener Denkinhalte geschlussfolgert werden. Das *cogito* selbst ist keine solche Offenlegung, weil es keinen eingeborenen Denkinhalt wiedergibt, sondern nur das Gegebensein von Denken selbst, eine evidente Einsicht in die aktuelle Eigenexistenz des meditierenden Ich darstellt, die auf der unmittelbaren Selbstwahrnehmung des Denkens basiert. Das *cogito* ist deshalb als ein universaler Ort (im rhetorischen Sinne) anzusehen, sofern es als Paradigma der Gewissheit fungiert, aus der sich die Methode ergibt; jene Methode also, die eben darin besteht, nur das, was sich auf ebensolche Weise als unbezweifelbar darstellt, wie das *cogito* selbst, und das damit das Kriterium erfüllt, das Descartes in der *Dritten Meditation* aufstellt, und mit dem er seinem Anspruch gerecht werden kann: gezeigt zu haben, dass jede von seiner eigenen abweichende Auffassung

notwendig falsch ist. Und dass alles, was sich seinem Methodengefüge entzieht, rational irrelevant ist. Somit ist das *cogito* als Paradigma für Verlässlichkeit zwar die Quelle desjenigen methodischen Verfahrens, das nur bei absoluter Gewissheit beziehungsweise, im Falle korrekter Ableitung aus einer solchen Gewissheit eine Annahme zu akzeptieren lehrt. Es ist jedoch keine unmittelbare Quelle für die Prinzipien unseres Denkens selbst, die sich nur dann als Ableitungen aus einem Einheitsort verstehen lassen, wenn und sofern dieser das einheitliche Kriterium beinhaltet, das jede Erkenntnis, sofern sie rational sein will, erfüllen muss. Die Art der Darstellung des Systems, dessen wechselseitige Beziehungen auf unterschiedliche Weise entfaltet werden können und auch tatsächlich in den Lehrschriften werden, ist dabei sekundär.

Dass Entfaltungs- und Darstellungsreihenfolge im größeren Zusammenhang nicht einander entsprechen, zeigt sich, neben der Abweichung der *Meditationen* von den früheren Methodenschriften, vielleicht am eindrucklichsten daran, dass das von Descartes selbst so bezeichnete *primum cognitum* erst nachträglich durch die Erkenntnis der eigenen Existenz, die reflexiv geschieht, offengelegt wird, ihr aber als vorgängig gedacht werden muss. Die auch und besonders hier vorgenommene Reihenfolgenveränderung lässt es zu, auch in anderer Hinsicht die Reihenfolge der Darstellung in Frage zu stellen und ein Gedankenexperiment über eine weitergehende Modifikation dieser Ordnung anzustellen. Wie ich vermute, ist diese in den Beweiskomplexen der *Dritten* und der *Fünften Meditation* angebracht, die für eine plausible und nicht zirkuläre Argumentation eigentlich umgekehrt laufen müssten.

Der Versuch, eine Umstellung der aufeinander bezogenen Systemteile vorzunehmen um die Vorwürfe der Zirkularität zu entkräften, bedeutet, im folgenden den Blick zuerst auf den Existenzbeweis der *Fünften Meditation* zu legen, weil dieser – und nicht derjenige der *Dritten Meditation* – grundlegend für die Etablierung der Verifikationskriterien und den Beleg ihrer Zuverlässigkeit ist. Für die von mir im folgenden vorgeschlagene Lesart ist daneben aber, als weitere Voraussetzung zwingend erforderlich, die Annahme von Graden der Gewissheit, die zwischen den unbezweifelbaren klaren und deutlichen Einsichten und den ihnen zugrundeliegenden Evidenzen unterscheidet, systematisch zu stärken und deutlicher in den Blick zu nehmen.

Während der Beweis der *Dritten Meditation* das Gegebensein der *vetus opinio*, es gebe einen Gott, als Argument für den syllogistisch verfahrenen, kausalen Schluss auf die Existenz eines vollkommenen Wesens als göttlicher Urheber meiner Idee von Gott heranzieht, weil ich als endlicher Geist keine Idee hervorbringen kann, die Unendliches repräsentiert, da die in einer Idee repräsentierte („objektive“) und die in dem durch die Idee repräsentierten Existierenden tatsächlich gegebene („formale“) Seinsfülle einander korrespondieren, verfährt der Beweis der *Fünften Meditation* anders, indem er einen dem *cogito* vergleichbaren Grad der Unmittelbarkeit meiner Einsicht in die göttliche Notwendigkeit als Ausdruck der Wesensbeschaffenheit Gottes darstellt. Er setzt hierzu bei der Diskussion der Realität wahrer Ideen ein, das heißt

derartiger Ideen, die über eine wahrhafte und unveränderliche Natur verfügen;²⁷ denn *alles, was wahr ist, ist etwas*.²⁸

Zu Beginn der *Dritten Meditation* ist der Meditierende sich nicht nur seiner eigenen Existenz gewiss, die sich ja im Akt der Selbstwahrnehmung auf unwiderlegbar evidente Weise präsentiert, sondern er weiß auch, *was er ist*. Dort, also zu Beginn der *Dritten Meditation*, listet Descartes auf, über welche Erkenntnisse er bislang verfügt: er ist ein denkendes Ding, das heißt ein zweifelndes, bejahendes, wenig erkennendes, vieles nicht wissendes, wollendes, ablehnendes, vorstellendes und fühlendes Ding.²⁹ Und er weiß, dass er über Bewusstseinsinhalte verfügt, von denen er vor Beginn seiner methodisch geregelten Untersuchungen glaubte, dass sie eine Außenwelt repräsentieren, über deren Existenz er sich zum derzeitigen Stand seiner Überlegungen aber noch kein Urteil bilden darf. Im Gegenteil muss er sich auf die Feststellung beschränken, dass die *modi cogitandi* in ihm gegeben, also existent sind, ohne Urteile über ihre etwaigen Referenzobjekte in einer noch nicht als existierend bewiesenen Außenwelt fällen zu dürfen.³⁰

Tatsächlich ist die introspektive Analyse der Ideen des Ich nach ihren sachlichen Gehalten etwas, was sich unmittelbar an die Existenzwahrnehmung anschließt, und zwar bereits *bevor* ein Kriterium für die Verlässlichkeit klarer und deutlicher *cogitationes* formuliert wird. Dies ist eine Folge der oben näher beschriebenen Unmittelbarkeit der Selbstwahrnehmung des Denkens, zu dem eben auch dessen attributive Modifikationen gehören; denn, so *Principia* I, 53: *alles, was man in der Seele antrifft, ist nur ein besonderer Zustand des Denkens*.³¹ Eingeborene Ideen, denen die Rolle der allgemeinsten Begriffe zukommt, über die wir verfügen, lassen sich so als Grundgestalten des Denkens bestimmen, die dessen Grundformen ausmachen, wie dies im Falle von körperlichen Dingen die Modi ‚Gestalt‘ und ‚Bewegung‘ tun. Da es sich ausschließlich um die Gehalte von Ideen handelt, die im Rahmen der introspektiven Analyse des denkenden Ich zu Tage gefördert wurden,³² können wir sie zum *cogito*-Komplex selbst zählen. So verfügen sie auch über einen entsprechenden epistemischen Status, sind also dem grundsätzlichen Zweifel auch ohne weitere epistemologische Begründung ebenso entzogen wie das *cogito* selbst.

Die introspektive Analyse des Selbst und seiner basalen kognitiven Gehalte weist sich epistemisch jedoch ausschließlich dadurch aus, dass sie in ihrem Vollzug klar und deutlich ist. Nur

²⁷ *Patet enim illud omne quod verum est esse aliquid*; AT VII: 65.

²⁸ Ebd.

²⁹ A. a. O.: 34.

³⁰ Vgl. a. a. O.: 34f.

³¹ AT VIII-2: 25.

³² Vgl. AT VII: 34.

deshalb ist es angemessen, dass Descartes vermutet, Klarheit und Deutlichkeit seien überhaupt dazu geeignet, allgemeine epistemologische Kriterien für die Verlässlichkeit von *cogitationes* darzustellen: da in der introspektiven Analyse (Descartes spricht von *dieser ersten Erkenntnis*³³ und macht damit deutlich, dass wir uns noch im Geltungsbereich des *cogito* befinden) *nichts anderes enthalten [ist], als ein gewisses klares und deutliches Erfassen des von mir Ausgesagten*, können wir schließen, dass das Vorliegen von Klarheit und Deutlichkeit *allerdings nicht genügend sein [würde], mich der Wahrheit einer Sache gewiss zu machen, wenn es einmal vorkommen könnte, dass irgend etwas, das ich in dieser Weise klar und deutlich erfasse, falsch wäre*.³⁴ Wenn sich Klarheit und Deutlichkeit in diesem ersten Falle, also der Selbstwahrnehmung des denkenden Geistes und seiner kognitiven Gehalte, als unzweifelhaft erweisen, dann ist es angemessen, sie zumindest hypothetisch als grundsätzlich unzweifelhaft anzunehmen, sofern es gelingt den Nachweis zu führen, dass klare und deutliche *cogitationes* grundsätzlich niemals irren können, was entweder über den Nachweis der logischen Unmöglichkeit eines solchen Irrtums gelingen kann – und dies ist im Falle des *cogito* als dem ersten, paradigmatischen Vollzug klarer und deutlicher Erkenntnis gegeben – oder eben über die Nennung eines Garanten, wobei das Wissen um dessen Zuverlässigkeit ähnlich paradigmatisch gewiss sein muss wie das *cogito* selbst.

Dass es überhaupt erforderlich ist, das hypothetische Kriterium durch den Verweis auf die göttliche moralische Integrität zu verifizieren und so auf diejenigen Fälle anwendbar zu machen, wo die unmittelbare und unhintergehbare *certitudo* des *cogito* nicht gegeben ist, zeigt, dass wir zu differenzieren haben zwischen (i) einerseits *grundsätzlich* unbezweifelbaren *cogitationes* im Sinne der unmittelbar-intuitiven reflexiven Selbstwahrnehmung des denkenden Ich sowie der an diese anschließenden introspektiven Analyse, die als signifikantes Merkmal die Klarheit und Deutlichkeit ihrer Gehalte aufweisen, und (ii) andererseits Wahrnehmungen und Denkinhalten, die zwar ebenfalls klar und deutlich sind, offenbar jedoch nicht den selben Grad an unmittelbarer Evidenz besitzen wie die erstgenannten. Nur für diese letztgenannten ist die Sicherstellung der Geltung eines nicht-intuitiven Verlässlichkeitskriteriums erforderlich.

Die Evidenz mathematischer Sachverhalte beispielsweise könnte grundsätzlich dann potentiell trügerisch sein, wenn ein trügerischer Gott mich absichtlich täuscht,³⁵ was für den Komplex der reflexiv existenzwahrnehmenden Introspektion nicht gilt, weil dort Täuschungen auch durch ein göttliches Wesen ausgeschlossen werden können. Dennoch kann konstatiert werden, dass auch mathematische Beweise dann unzweifelhaft sind, wenn sie auf eine

³³ Ebd.

³⁴ A. a. O.: 35.

³⁵ Vgl. a. a. O.: 36.

bestimmte Weise in meinem Geist gegenwärtig sind: denn *solange ich auf den Beweis, dass die Winkelsumme im Dreieck 180° ist, achte, ist er unbezweifelbar.*³⁶

Das bedeutet, dass es unterschiedliche Anwendungsfälle gibt, in denen sich die jeweilige Klarheit und Deutlichkeit in ihrer Verlässlichkeit beziehungsweise im Bedarf einer Verifikation dieser Verlässlichkeit unterscheiden, und die Differenzierung beider hängt von dem intentionalen Zustand ab, in dem das Ich sich während des Denk- beziehungsweise Urteilsvorgangs befindet. Tatsächlich weist die oben zitierte Formulierung zur Aufstellung des Verlässlichkeitskriteriums ebenfalls auf eine Differenzierung von Klarheit und Deutlichkeit nach Verlässlichkeitsgraden hin: der zitierte Passus klassifiziert als unzweifelhaft gewiss diejenige (und nur diejenige) *perceptio*, die ich *ita clare & distincte* perzipiere, die also eben *so* klar und deutlich ist, wie die in dem *pronuntiatum* ‚Ego existo‘ gegebene Gewissheit der Eigenexistenz:

*Atque his paucis omnia recensui quae vere scio, vel saltem quae me scire hactenus animadverti. Nunc circumspiciam diligentius an forte adhuc apud me alia sint ad quae nondum respexi. Sum certus me esse rem cogitantem. Nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliquâ re sim certus? Nempe in hac primâ cognitione nihil aliud est, quàm clara quaedam & distincta perceptio ejus quod affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare & distincte perciperem, falsum esset; ac proinde jam videor pro regulâ generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio;*³⁷

Das wird in der von Clerselier übersetzten französischen Fassung übernommen: *laquelle de vray ne serait pas suffiante ... ainsi clair & distinct ...*³⁸

Nikolaus von Autrecourt, um ein Beispiel zu nennen, hatte in seinem Zweiten Brief an Bernhard festgestellt: *Die Gewissheit der Evidenz hat keine Grade (certitudo evidentie non habet gradus).*³⁹ Descartes geht hingegen, so scheint es, im Gegenteil von eben jener Annahme aus, dass es Grade von unbestreitbar gewissen Erkenntnissen geben kann.⁴⁰ Eine derartige Stufung von Graden der Evidenz klingt bereits im Brief an *** vom März 1637 an, wo Descartes

³⁶ A. a. O.: 69f.

³⁷ A. a. O.: 35.

³⁸ AT IX-1: 21

³⁹ Autrecourt 1988: 17.

⁴⁰ Nikolaus' Argument besteht im wesentlichen in einem Verweis auf die Unmöglichkeit auch für die *potentia absoluta* Gottes, gegen das Gesetz der Widerspruchsfreiheit zu verstoßen, die, als Beschränkung für göttliche Allmacht, für Descartes nicht im selben Sinne gegeben ist. Da Gott, so Autrecourt, nicht gegen die Gesetze des Widerspruchs verstößt, wird er trotz seiner Allmacht keine fehlerhaften Evidenzen in uns hervorbringen.

erläutert, dass die Existenz Gottes und die der eigenen Seele in höherem Grade und von einer nicht zu überbietenden Evidenz gekennzeichnet sind.⁴¹ Dass es gerade diese beiden (augustinisch klingenden) Beispiele sind, Gott und die Seele, und dass keine weiteren genannt werden, spricht für die These einer höheren Valenz dieser Evidenz, als sie den übrigens klaren und deutlichen Denkakten zukommt – und sie spricht daher für die Deutung des Existenzbeweises der *Fünften Meditation* in anderer Form als der nur begrifflichen eines ontologischen Beweises. Der *Fünften Meditation*, weil die *Dritte* eindeutig syllogistisch operiert.

Indem Descartes nun vom *pronuntiatum Ego sum* ausgeht, greift er einen Terminus, *pronuntiatum*, auf, den bereits Cicero als logischen Grundsatz kennt,⁴² der aber auch als richterlicher Urteilsspruch verstanden werden kann.⁴³ Führen wir die Form auf die *pronuntiatio* beziehungsweise das Verb *pronuntiare* zurück, so tritt so als weitere Deutungsmöglichkeit die Bedeutung des *durch Stimme, Mienen und Bewegung des Körpers* dargestellten Vortrags (beispielsweise eines Schauspielers)⁴⁴ in den Vordergrund, der sich die Bedeutung des *cogito* von der logischen Validität eines Urteils zu der eines Selbstaudrucks des Ich wandeln lässt. Vor dem Hintergrund der oben erläuterten metaphysischen Voraussetzungen lässt sich das *pronuntiatum* daher deuten als unmittelbare Existenzäußerung des Ich, das wesentlich ein Denkendes ist, und das im reflexiven Bemerkten des eigenen Denkens sich *intuitive* existierend weiß. Das *ego sum* wird so zur Selbstwahrnehmung des sich als existierend selbst zum Ausdruck bringenden Ich. Dies war, als Beleg eines ersten Paradigmas für Unbezweifelbarkeit, die Lösung der durch den methodischen Zweifel einer Analyse zugeführten epistemologischen Schwierigkeiten, die zu überwinden waren um eine Wissenschaft hervorzubringen, die in allen ihren Feldern mathematische Gewissheit für sich veranschlagen kann. Sie lässt sich, wie dargestellt, als spezifische Form des Gegenwärtig-Habens eines Denkinhaltes, des Selbst-Seins, klassifizieren, die jedoch nicht im einzelnen weiter definiert wird. Allerdings weist sie jenen grundlegenden Aspekt auf, in ihrer Form des Gegebenseins intuitiv evident zu sein und sich damit von syllogistischen Deduktionen zu unterscheiden – um diejenige Unterscheidung aufzugreifen, die Descartes selbst in der dritten seiner *Regulae* vornimmt:⁴⁵ dort wird, wie oben bereits ausführlich zitiert, Intuition dem nicht-sinnlichen *Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes* zugeschrieben, bei dem über das, was wir erkennen, kein Zweifel zurückbleibt. Es entspringt *allein dem Lichte der Vernunft*, also dem Denken allein ohne sinnliche Affizierung, und lässt uns beispielsweise unsere eigene Existenz und das aktuelle Gegebensein unseres Denkens, zugleich aber auch

⁴¹ AT I: 353.

⁴² Tusc. 1,14; vgl. Georges 1998–II: 1996.

⁴³ Vgl. Gaius, dig. 50,16,46; vgl. Georges ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ AT X: 366f.

mathematische Sachverhalte (die Begrenzung von Dreiecken durch drei Linien oder die Begrenzung einer Kugel durch nur eine Oberfläche) erkennen. Dabei sind also sowohl Existenzaussagen wie auch inhaltliche Bestimmungen Gegenstand der intuitiven Erkenntnis, sofern sie als *inspectio mentis*⁴⁶ auftritt, die gemäß Descartes' Bestimmungen ebenfalls intuitiv ist. Ihre Voraussetzung bilden zum einen ihre Klarheit und Deutlichkeit, zum anderen ihre zeitliche Simultaneität.⁴⁷

Das *cogito* der *Zweiten Meditation* ist als nicht-syllogistisches *unmittelbar Erfasstes*⁴⁸ somit eine intuitive Erkenntnis im Sinne der *Regulae*, was aber eben zunächst das Gegebensein eines Denkenden und die unmittelbare, nicht-sinnliche weil innere Wahrnehmung von dessen Existenz betrifft. Daneben beinhaltet es zugleich auch den Einblick in dessen Wesenszug, also das Denken als wesensmäßige Bestimmung oder *natura* und *essentia*, was ebenfalls als *mentis inspectio* klassifiziert werden kann, solange der epistemisch-intentionale Aspekt unverändert bleibt. Dieser inhaltliche Einblick wird in der vorläufigen Formulierung des Wahrheitskriteriums in *Meditation III* ja auch angeführt. Die oben zitierte Liste der bislang verfügbaren unbestreitbaren Erkenntnisse, die Descartes im Zusammenhang mit seiner Suche nach dem Wahrheitskriterium in *Meditation III* liefert, zeigt, dass das philosophierende Subjekt zu diesem Zeitpunkt bereits über weitere Kenntnisse als die bloße Eigenexistenz verfügt: es weiß nicht nur, dass es Bewusstseinsinhalte hat, was sich als Existenzform eines reflexiven Geistes auffassen lässt, sondern es kennt auch deren inhaltliche Bestimmungen,⁴⁹ die als *inspectio mentis* aktuell, also als Denkakt im Geist, gegeben sind, was gleichbedeutend damit zu sein scheint, dass sie unbezweifelbar verständlich und intuitiv sind.

2.3 Der Gottesbeweis der *Fünften Meditation*

Deuten wir nun den Beweis der Fünften Meditation in dem angedeuteten Sinne, um zu prüfen, ob hierdurch die Gefahr einer grundsätzlichen Zirkularität des Systementwurfs aufgehoben werden kann. Sogenannte ‚ontologische‘ Beweisargumente finden sich bei Descartes zum

⁴⁶ AT VII: 31.

⁴⁷ *Regula XI*, AT X: 407ff.

⁴⁸ AT VII: 140.

⁴⁹ Zur Vielzahl von Stellen, an denen sich Descartes zu seiner Konzeption evidenter und unumstößlich gewisser Wahrnehmung äußert, vgl. den von Loeb gegebenen zusammenfassenden Überblick; Loeb 1996: 206f.

einen im *Methodendiskurs*⁵⁰ und eben in der *Fünften* seiner *Meditationen*, sowie zum anderen in den *Erwiderungen* auf die *Ersten Einwände* gegen die *Meditationen*.⁵¹

Goudriaan verweist mit Henrich auf eine prinzipielle Verschiedenheit zwischen den Argumentationsgängen in den Lehrschriften und denen in den *Erwiderungen*,⁵² indem die *Erwiderungen* den argumentativen Ausgangspunkt, der in den *Meditationen* in der göttlichen Vollkommenheit liegt, durch den der göttlichen Macht zur Existenz ersetzen.⁵³ Die für die Überwindung des Zirkelvorwurfs in der von Arnauld vorgebrachten Form entscheidende Eigenschaft des ontologischen Argumentes ist jedoch nicht die Gewichtung von Vollkommenheit oder Existenzmacht im dort zugrunde gelegten Gottesbegriff als Begriff eines Vollkommenen, sondern die Art des Gegebenseins unseres Wissens vom Vollkommenen. Wie Goudriaan richtig bemerkt, gehen *alle cartesianischen Beweise für die Existenz Gottes ... von der Idee Gottes im Menschen aus*.⁵⁴ In der *mens* ist die Idee des Unendlichen und Vollkommenen angelegt, ohne die der Denkende nicht in der Lage wäre, seine eigene Endlichkeit und ontische beziehungsweise epistemische Defizienz zu erfassen. Diese Idee ist keine bloße Negation von Endlichkeit und epistemischem Ungenügen, sondern eine tatsächliche, *wahrhafte Idee*, die darüber hinaus *im höchsten Grade klar und deutlich ist und mehr objektive Realität als irgendeine andere enthält*.⁵⁵ Dass diese Idee in mir ist, wird auf ein Einwirken Gottes zurückgeführt, wobei, soweit ich sehe, die Art dieses Einwirkens nicht erläutert wird. Sie im Sinne eines tätigen Hervorbringens, also als *actio in distans* eines handelnden Schöpfergottes zu deuten, was ein theistischer Gottesbegriff nahelegen würde, erscheint mir wenigstens nicht zwingend. Das bedeutet, dass sie auch als unmittelbare Gestaltung durch so etwas wie ein Seinsprinzip gedacht werden kann, das, als Hervorbringendes, auf natürliche Weise strukturell prägend wirkt.

Die Differenz der beiden grundlegenden Beweisgänge liegt dabei nicht in ihrer jeweiligen Quelle im Sinne des je im Vordergrund stehenden göttlichen Attributes begründet, sondern in der Art, wie sie je Gegenstand menschlicher Denktätigkeit sind. Die epistemische Differenzierung zwischen syllogistischem und intuitiv-evidentem Beweisgang basiert daher weniger auf Differenzen göttlicher Attribute oder Gruppen von göttlichen Attributen, als vielmehr auf Graden der Verlässlichkeit von *cogitationes*, wie sie oben im Kontext des *cogito* bereits diskutiert wurden.

⁵⁰ AT VI: 36.

⁵¹ AT VII: 115–120.

⁵² Vgl. Goudriaan 1999: 275f.; vgl. Henrich 1967: 3; vgl. auch Rohls 1987: 195ff.

⁵³ Vgl. hierzu auch Marion, der die Differenzierung der unterschiedlichen Beweisargumentationen ebenfalls an den voneinander abweichenden Attributzuschreibungen festmacht: Marion 1986.

⁵⁴ Goudriaan 1999: 272.

⁵⁵ AT VII: 45f.

Gehen wir nun zum Beweis der *Fünften Meditation* selbst über, dessen Ausgangspunkt, wie angemerkt, die Frage nach der Existenz etwaiger Referenzobjekte meiner Denkinhalte ist.⁵⁶ Diese Referenzobjekte sind nicht Gegenstand unmittelbaren Gegebenseins und müssen deshalb auf anderem Weg bewiesen werden. In mir, so der Argumentationsgang, lassen sich eine Vielzahl von Denkinhalten finden, über deren Existenz ich nichts zu sagen weiß, die aber gleichwohl unveränderliche Wesensbestimmungen besitzen, die ihre *natura, sive essentia, sive forma immutabilis & aeterna* bezeichnen, die weder von mir hervorgebracht werden noch von meinem Geist abhängen.⁵⁷ Ebenso sehe ich klar und deutlich, dass es zur Natur des Vollkommenen gehört, immer aktuell zu existieren,⁵⁸ da das Sein zu seinem Wesen gehört.⁵⁹ Daraus, dass ich das Vollkommene nur existierend denken kann, weil seine Existenz von seinem Wesen untrennbar ist, folgt seine Existenz in Wahrheit, und es folgt die Notwendigkeit, ihn mit seiner ganzen Vollkommenheit denken zu müssen, zu der eben auch die Existenz gehört:

*Atqui ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere ... quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum.*⁶⁰

Dass diese Erkenntnis unbezweifelbar ist, ist darauf zurückzuführen, dass sie evident im Sinne der oben genannten intuitiven *inspectio mentis* ist, sofern sie eben nicht nur den intuitiven Einblick in die zum Wesen des Vollkommenen gehörende Seinsnotwendigkeit beinhaltet, sondern, gemäß dem oben Gesagten, zugleich auch das begleitende Wissen um die Notwendigkeit dieses Wissens. Die Existenz dieses Vollkommenen ist dann, gemäß dem eben Gesagten, *mindestens in demselben Grad gewiss, wie bislang die mathematischen Wahrheiten*.⁶¹ Die mathematischen Wahrheiten waren ja in ihrem Verlässlichkeitsgrad danach unterschieden worden, ob sie Gegenstand aktueller Introspektion – und damit intuitiv gegenwärtig und evident – sind, oder ob sie als Gegenstand eines Ableitungsvorgangs in der Zeit nur unter der Voraussetzung der bereits bewiesenen Geltung der Verlässlichkeitskriterien Klarheit und Deutlichkeit als unzweifelhaft gelten können.

Die oben angesprochene Formulierung, die eine vollständige Verlässlichkeit denjenigen Inhalten zuschreibt, die eben *so* klar und deutlich sind wie die Existenzgewissheit des reflexiv

⁵⁶ AT VII: 63.

⁵⁷ AT VII: 64.

⁵⁸ AT VII: 65.

⁵⁹ Vgl. AT VII: 66.

⁶⁰ AT VII: 67.

⁶¹ AT VII: 65.

sich unmittelbar und mit Evidenz wahrnehmenden Geistes, differenziert so, wie es oben formuliert wurde, nicht zwischen Inhalten, denen grundsätzlich bestimmte epistemische Status zuzubilligen sind, sondern Formen des Gegebenseins von Inhalten im Geist. Das *ita* der zentralen Formulierung weist darauf hin, dass es aber nicht nur das *cogito* selbst ist, dem dieser paradigmatische Verlässlichkeitsstatus zugebilligt werden muss, sondern dass es zumindest noch eine weitere Erkenntnis gibt, die ihm vergleichbar ist. Wenn sich das Wissen um die göttliche Existenz also mit eben dem selben Grad der Unbezweifelbarkeit aus dem Vollzug des Aktes, die Idee des Vollkommenen zu denken, ergibt, wie dies im Vollzug der Selbstwahrnehmung des zweifelnden Ich der Fall ist, dann bedeutet das, dass *cogitationes*, die auf die selbe Weise gegenwärtig sind wie das *cogito*, für sich genommen bereits unzweifelhaft sind, ohne dass eine weitere Legitimation erforderlich wäre. Nur diejenigen, insbesondere deduktiven, Annahmen, die dies nicht sind, bedürfen einer Verifikation des verallgemeinernd formulierten Verlässlichkeitskriteriums *clare & distincte*, weil sie sonst grundsätzlich irrtumsanfällig sind.

Diese Verifikation kann nur durch den Beweis der Existenz eines Vollkommenen⁶² erbracht werden, was, wie Arnauld richtig urteilt, und wie hier nochmals zu wiederholen ist, durch den syllogistischen Beweis der *Dritten Meditation* nicht richtig erfolgen kann – solange und sofern, so kann man Arnaulds Argument vor dem Hintergrund der eben referierten Überlegungen weiterführen, der dortige Beweisgang nicht jene Signaturen aufweist, die am Beispiel des *cogito* erörtert worden sind. Tatsächlich sagt Descartes noch vor dem Beweis der *Fünften Meditation*, er habe bereits bewiesen, dass alles wahr ist, was er klar und deutlich erkennt.⁶³ Allerdings beschränkt sich dieser Beweis auf die eben genannte inhaltliche Bestimmung der in seinem Geist vorfindlichen Ideen. Und diese war ja bereits vor dem Beweisgang der *Dritten Meditation* außer Frage, weil das Gegebensein von Ideen im Geist nach dem Existenzbeweis des sich unmittelbar als existierend wahrnehmenden Geistes Gegenstand ebensolcher introspektiver Betrachtung ist wie die Selbstwahrnehmung.

Wenn also, wie ich es oben formuliert habe, das Wissen um die Zuverlässigkeit eines Vollkommenen als epistemischem Garanten ähnlich paradigmatisch gewiss sein muss wie das *cogito* selbst, und wenn eine bloß begriffliche Gewissheit, die der syllogistischen Vermittlung bedarf, wie dies bei einem ontologischen Seinsaufweis der Fall wäre, nicht hinreicht, dann ist diese Forderung nur durch den intuitiv-evidenten Status des Einblicks in die göttliche Existenz und das diesen Einblick begleitende Wissen um den epistemischen Status dieses Wissens erfüllt – und eben nur durch diesen. Er beinhaltet, neben der Erkenntnis des modalen Status

⁶² Ob tatsächlich zwingend argumentiert werden kann, dass es moralischer Integrität, wie sie einem vollkommenen Wesen zugeschrieben werden muss, widersprechen würde, auch klare und deutliche Ideen als grundsätzlich irrtumsfähig zu setzen, ist hier nicht zu entscheiden.

⁶³ Vgl. AT VII: 64.

göttlichen Seins, auch die Erkenntnis der nicht-täuschenden Vollkommenheit. Aus dieser Erkenntnis, die so auf eine dem *cogito* vergleichbare Weise evident ist, folgt die der Verlässlichkeit all jener Wahrnehmungen, die dem genannten Kriterium genügen.⁶⁴

Der in der Chronologie des Werkes zuerst auftretende Seinsbeweis in *Meditation III* ist damit, streng genommen, für den Gang der Begründung gesicherten Wissens auf der Basis der kognitiven *certitudo* evidenter *cogitationes* in der Sache unerheblich, und sein Scheitern oder Gelingen hat keine Auswirkungen auf die Verlässlichkeit der anschließenden Überlegungen, wohl aber für die Plausibilität von Descartes' Darstellung in den *Meditationen*. Das beinhaltet zugleich die entscheidende Voraussetzung für die Entkräftung des Zirkelvorwurfs, wie er von Arnauld formuliert wurde. Zu den Folgen dieser Lesart, die sich als Umdeutung des Verhältnisses der Seinsbeweise in *Meditation III* und *Meditation V* hinsichtlich ihrer Rolle im Konsolidierungsablauf der Systementfaltung verstehen lässt, ist es deshalb unerlässlich, den Entfaltungsvorgang von der Darstellungsform scharf zu unterscheiden und beide als grundsätzlich unabhängig voneinander anzusehen.

Hinweise darauf, dass die Darstellungsform der *Meditationen* nicht unhinterfragbar und notwendig ist, gibt Descartes, wie angedeutet, selbst wiederholt, insbesondere dadurch, dass er sowohl im *Methodendiskurs* als auch in den *Prinzipien* andere Darstellungsformen wählt als in den *Meditationen*, diese also nicht als logisch oder in der Sache zwingend angesehen werden müssen. Nicht zuletzt in der *Synopsis* der *Meditationen* macht Descartes deutlich, dass der Beweis der Annahme, *alles* das, was wir klar und deutlich einsehen, sei wahr, vor der *Vierten Meditation* nicht geführt werden kann,⁶⁵ was einerseits die systemkonsolidierende Funktion eindeutig dem Beweis der *Fünften Meditation* zuweist und damit andererseits zugleich die systematische Reihenfolge von der Darstellung unterscheidet.⁶⁶ Insbesondere im *Methodendiskurs* relativiert Descartes darüber hinaus seine eigene Darstellungsform durch den Hinweis, nicht jeder müsse ihr folgen, weil sie nur seine eigene Biographie abbilde.⁶⁷ Ich lese diesen Hinweis als Bestätigung meiner These, dass Descartes zwischen der systematischen Entfaltung der Ersten Philosophie, die, will sie objektive Gültigkeit für sich beanspruchen, überindividuelle

⁶⁴ AT VII: 70.

⁶⁵ AT VII: 13.

⁶⁶ Indem ich zwischen der Darstellung, wie sie in den verschiedenen Texten zu finden ist, einerseits und dem systematischen Entfaltungsverlauf der cartesianischen Ersten Philosophie andererseits unterscheidet, scheint es möglich, die von Hamelin vertretene Auffassung, Descartes expliziere ein vollständiges oder zumindest auf Vollständigkeit angelegtes und deduktiv in sich geschlossenes System (vgl. Hamelin 1921) sowie Gueroult's Annahme des Vorliegens eines vollständigen *ordre des raisons* (vgl. Gueroult 1953: 19ff.) gegen die Einwände Garbers zu verteidigen (vgl. Garber 1987: 65–87), die von Schäfer in dessen Hinweis auf die voneinander abweichenden Darstellungen des cartesianischen Gedankenganges in den verschiedenen Schriften (*Methodendiskurs*, *Meditationen*, *Erwiderungen* und *Prinzipien*) nochmals zusammenfassend vorgetragen werden (vgl. Schäfer 2006: 16 [2]).

⁶⁷ AT VI: 4.

Geltung besitzen muss, und ihrer Darstellungsform, die den biographischen Erkenntnisvollzug des Verfassers des *Discours* wiedergibt oder doch zumindest an ihm sich orientiert, unterscheidet. Vor dem Hintergrund dieser These ist es möglich und naheliegend, die Reihenfolge auch der beiden Gottesbeweise in den *Meditationen III* und *V* systematisch zu invertieren, sofern diese systematische Analyse eine zumindest hinsichtlich der Arnauld'schen Vorhaltungen unproblematische Lesart des Konsolidierungsvorgangs der Ersten Philosophie ermöglicht.⁶⁸

2.4 Exkurs: Husserls cogito-Deutung als noetisch höchstgradige Evidenz

In der Philosophie des 20. Jahrhunderts nimmt Husserl das cartesische Verfahren einer basalen Neubegründung der Philosophie zum Ausgangspunkt seiner eigenen Darstellung jenes *transzendentalen Subjektivismus*, der das intentional-objektivierende Wissen durch die phänomenologische *Selbstbesinnung* der Philosophie ersetzt.⁶⁹

Evidenz ist hier das ausgezeichnete Meinen, das die evident erfasste Sache als sie selbst gegenwärtig hat.⁷⁰ Wenn der Geist den Geist, also sich selbst, als sich selbst gegenwärtig hat, dann bedeutet dies, dass der sich selbst als seiend erkennende Geist sich selbst in der ihm attributiv angemessenen Weise, also denkend, gegeben ist. Deshalb nennt Husserl Evidenz eine *Erfahrung von Seiendem* als ein *Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-Bekommen*.⁷¹

Husserls Deutung entspricht, soweit ich sehe, damit der dargelegten Auffassung einer inneren Wahrnehmung im Sinne eines noetischen Selbstdenkens des Denkens, also eines reinen Bewusstseins seiner selbst als die sich ihrer selbst vergewissernde Existenz individueller Substanzen in ihrer idealen Repräsentation – so wie dies beim Ich des *cogito* der Fall ist. Das Ich ist hier nicht (sprach-)logische Funktion, sondern die ideal repräsentierte Gegenwart der *mens* als *substantielle res* selbst. Wenn, wie Descartes betont, die Idee, die er als Gottesidee klassifiziert, das *primum cognitum* überhaupt ist, und wenn die Art ihres Gegebenseins eine evident-unmittelbare ist, dann ist hier ebenfalls nicht nur eine repräsentierende Idee gegeben, sondern die Gegenwart eines in seinem Sein Wahrgenommenen selbst, und zwar in einem Sinne, der dahingehend natürlich ist, dass er die Basis natürlicher Erkenntnis überhaupt darstellt: als transzendente Grundlage unseres Denkens, Verstehens und Einsehens. *Gott* ist hier ein Universale, das nicht durch Abstraktion gewonnen, sondern das uns ursprünglich gegeben

⁶⁸ Vgl. aber Schrödter, der die Evidenz des Gottesbeweises der *V. Meditation* aus der Unmittelbarkeit der Eigenexistenz als *Wirkung* Gottes versteht; vgl. Schrödter 2001: 27ff.; vgl. auch seine Auffassung, der Gottesbeweis der fünften *Meditation* baue auf dem der dritten auf, Schrödter 2001: 70f.

⁶⁹ Husserl 1987: 4, 3 und 6.

⁷⁰ I, § 4; a. a. O.: 12.

⁷¹ A. a. O. § 5; a. a. O.: 13.

ist, und was uns, so lässt sich mutmaßen, ebenso wie die Eigenexistenz im Fall des *cogito*, immer evident klar ist, sobald wir unsere Aufmerksamkeit darauf lenken und so die Grundlage und erste Voraussetzung aller unserer Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Abstraktionsakte offenlegen – sofern diese auch, wie Descartes in den Grundlegungen seiner rationalen Physik immer wieder deutlich macht, die ontische Basis nicht nur des Universums als eines Ganzen sondern all seiner partikulären Zustände ist;⁷² denn, um es zu wiederholen, was immer *wahr* ist, muss *sein: patet enim illud omne quod verum est esse aliquid*.⁷³

Evidenz, auf der jene Apodiktizität der epistemologischen Struktur des Systems aufbauen kann, die Descartes anstrebt, wird von Husserl als Selbsterfassung eines Seienden gedeutet, die es als ‚es selbst‘ in völliger *Seinsgewissheit* darstellt. Während, so Husserls Analyse, die zunächst bloß sinnliche Evidenz grundsätzlich als möglicher Schein nachträglich bezweifelt werden kann, was Descartes ja mit seinem methodischen Zweifelsargument diskutiert, kann die kritische Reflexion auf die Voraussetzungen dieser Evidenz dann jeden Zweifel als gegenstandslos ausschließen, wenn sich die Falschheit des Evidenten als Unausdenkliches zeigt. Eben dies ist bei unmittelbaren Seinswahrnehmung geben, und eben dies leistet Descartes durch die Verknüpfung seiner *cogito*-Argumentation mit dem Aufweis Gottes als Ersterkanntem und damit alle Erkenntnis Bedingendem, dessen Sein selbst sich mit ebenso unbestreitbarer Gewissheit präsentiert wie das *cogito* dies tut, und das, als im Denken basal grundgelegt, Erkenntnis ermöglicht und daher die Gefahr strukturell bedingten, grundsätzlichen Irrtums als widersinnig zu erkennen gibt. Der transzendentalen Subjektivität, die Husserl als apodiktisch gewissen und letzten Urteilsboden ausmacht, auf den jede radikale Philosophie zu gründen ist, inhäriert bei Descartes so eine noch grundlegendere basale Ebene, in der sozusagen der Seinsgrund von Erkenntnis liegt, der zugleich auch der Seinsgrund des Ich ist, in dem, als einem wesentlich Denkenden, Seins- und Erkenntnisfundament ontologisch ineins fallen.⁷⁴ Husserl selbst kann diese Stützung auf einen *Gottesbegriff* selbstverständlich nicht teilen; und gemäß den Vorgaben der Descartesschen Systementfaltung ist der *Gottesbegriff* auch für ihn selbst nicht in seinem tradierten Sinn vertretbar. Zwar ist er der Ausdruck der in letzter Konsequenz radikal realistischen Grundauffassung der cartesischen Philosophie, welche die Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis nie ernsthaft in Frage stellt; aus Gründen der allgemeinen Konsolidierung eines verlässlichen Erkenntnisganzen ist er aber dahingehend analytisch zu befragen, was je mit ihm gemeint sein kann.

⁷² Vgl. die Occamsche Deutung abstraktiver Erkenntnis, vgl. I S. prol., q.1, (OT I), 30f., zitiert nach Perler 1988: XIV f.

⁷³ AT VII: 65.

⁷⁴ Vgl. Husserl 1987: 17, 20.

2.5 Der erste basale Denkinhalt

Auf der Basis des oben gezeichneten Verständnisses von Descartes' *cogito*, ist es, aufgrund der von Husserl gerügten, stark erkenntnisrealistischen Grundhaltung Descartes', möglich und erforderlich, einen Gottesbegriff als ersten basalen Denkinhalt zu etablieren, der einerseits die systematische Geschlossenheit des cartesischen Erkenntnisganzen gewährleistet und damit die Erkenntnis der extramentalen Realität auf zweifelsfreier Basis gewährleistet, und der andererseits zugleich sowohl dem Vorwurf der Zirkularität entgegenwirken wie auch eine endgültige Ausklammerung jeder Gefährdung durch supranaturale Eingriffe in den natürlichen Erkenntnis-*ordo* plausibel werden lassen kann.

Als Basis der dem Ego eingeborenen axiomatischen Prinzipien, das heißt als axiomatische[s] Fundament jeder Erkenntnis, das noch tiefer liegt als das der Geometrie, und das dazu berufen ist, an ihrer letzten Begründung mitzuwirken,⁷⁵ dient für Descartes ein Vollkommenes, das er ‚Gott‘ nennt. Im *Entretien avec Burman* greift er auf die Figur des *primum cognitum* zurück, wenn er feststellt, dass die Kenntnis ‚Gottes‘ und das Wissen um seine Vollkommenheit (*cognitio Dei et ejus perfectionum*) unserem Selbstwissen und dem Wissen um unsere eigene Unvollkommenheit stets (*semper*) und *implicite* vorgängig sind.⁷⁶ Diese Deutung des Vollkommenen als *primum cognitum* ist nicht als ‚basale Grundlagenmeinung‘ im Sinne Alvin Plantingas zu verstehen, sondern als strukturelles Transzendental, auf dessen Boden Erkenntnis erst möglich wird, das damit uneinholbar und dem nichts vorgängig ist, und das sich uns auf eine Weise erschließt, die der des *cogito* ähnelt: ebenso wie der Akt des *cogito* ein ‚Sehen‘ bestenfalls im Sinne der absoluten Metapher Hans Blumenbergs ist,⁷⁷ nicht aber als Objektnahme eines sich in einem anderen spiegelnden Ich, ist hier das Vollkommene nicht Gegenstand von objektivierender Anschauung, sondern deren Grundlage. So wie es der erste Seinsgrund ist, ist es damit auch der erste Erkenntnisgrund. Es ist nicht nur *esse ipsum*, sondern auch *scire ipsum*. Indem Wolfgang Röd die cartesische Verwendung des Gottesbegriffs im Zusammenhang der ‚Gottesbeweise‘ als reine Wirklichkeitsgewißheit interpretiert, die den Wirklichkeitshorizont ausmacht, innerhalb dessen das individuelle Ich sich – in Gegenüberstellung zum abstrakten reinen ‚Sein‘, für das in Röds Lesart ‚Gott‘ bei Descartes steht – erst selbst erfahren und denken kann,⁷⁸ nimmt er bereits ein Primat des sogenannten ontologischen Beweises der Fünften Meditation an und scheint damit zumindest implizit auch die von mir vorgeschlagene

⁷⁵ A. a. O.: 9.

⁷⁶ AT V: 153.

⁷⁷ Blumenberg 1960: bes. 8ff.; vgl. Blumenberg 1979; vgl. Art. *Sehen*, HWPB IX: 122.

⁷⁸ Vgl. Röd 1964: 108ff.

systematische Vorgängigkeit dieser Beweisfigur vor derjenigen der Dritten Meditation im Sinn zu haben.

Zumindest aber entspricht die Rödsche Interpretation, ‚Gott‘ als *symbolischen Ausdruck* für die *reine Wirklichkeitsgewißheit* zu verstehen, vor deren Hintergrund es überhaupt zulässig und zugleich zwingend naheliegend ist, den methodischen Zweifel zugunsten einer realen Bezogenheit des eigenen Ich auf eine wirkliche Welt zu überwinden,⁷⁹ der Auffassung, dass *die Descartesschen Gottesbeweise ... als Explikationen der Seinsgewißheit gedeutet werden müssen*; denn sofern sie *in Analogie zum Cogito* stehen, *in dem sich das Denken seiner selbst vergewissert, vergewissert es sich in den Gottesbeweisen der Wirklichkeit überhaupt, die nur methodisch später als die Gewißheit des eigenen Daseins ergriffen wird, die aber systematisch ‚früher‘ ist als die Gewißheit des Ich bin.*⁸⁰

Diese von Röd umschriebene Funktion der ‚Gottes‘-Gewissheit als *primum cognitum* einerseits und als systematische Basis für die Annahme der epistemischen Valenz klaren und deutlichen Denkens andererseits beinhaltet zweierlei: erstens den Hinweis auf eine Möglichkeit, die Vorwürfe der Zirkularität gegen den Beweis der *Dritten Meditation* in ihrer Geltung nicht durch den Aufweis der dort verwendeten Beweisstruktur zu widerlegen, sondern durch die Offenlegung der funktionalen Relation zwischen dem *cogito* und dem Beweis der *Fünften Meditation* aufzuheben; und zweitens die Unterstreichung der vollständig systematischen, das bedeutet säkularen Funktion der Gottesbeweisfigur im Kontext der Ableitungsvorgänge eines Wissenschaftsganzen innerhalb der *Meditationen*. Indem Röd die Reihenfolge der Darstellung, in der Descartes‘ Auffaltung der systematischen Einheit in den *Meditationen* vorlegt, als Verschiebung des tatsächlichen und von der Darstellung unabhängigen Gegebenseins deutet, das der besseren Einsehbarkeit des *cogito* vor der Daseinsgewissheit des Vollkommenen ebenso wie einer *Verschiebung des Wirklichkeitssinnes von der Welt aufs Ich* geschuldet ist, legt er auch die Umdeutung des systematischen Ablaufes der *Meditationen* gegenüber dem Darstellungsablauf nahe; denn *die Gewißheit der Wirklichkeit* – als deren Chiffre Röd den Gottesbegriff ja auffasst – *ist ursprünglicher als die Gewißheit des Ich bin, die methodisch als erste ergriffen wird.*⁸¹ Die unmittelbare Existenzgewissheit ‚Gottes‘ kann daher nur der *vetus opinio* beziehungsweise der objektivierend betrachteten Idee vorangehen, die die Basis für die Argumentation der *Dritten Meditation* bildet.

Wenn also Husserl in seinen *Cartesianischen Meditationen* die Evidenz des *cogito* als *konsequent normierende[s] methodische[s] Prinzip* bestimmt,⁸² das damit an die Stelle des in *Ideen*

⁷⁹ Vgl. a. a. O.: 110.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ A. a. O.: 111.

⁸² Husserl 1987: 54.

I so bezeichneten *Prinzip[s] aller Prinzipien* tritt⁸³ und Evidenz im eigentlichen Sinne dann stattfindet, wenn das Erkannte im Wahrnehmungsakt *selbst, originär, leibhaftig gegeben ist*,⁸⁴ dann hat der oben genannte Verweis auf die Kongruenz der Evidenzerlebnisse von *cogito* und Gottesbeweis zu bedeuten: was argumentativ als Inklusion der Existenz in die göttliche *essentia* auftritt, ist, ähnlich wie das *cogito* selbst, als eine evidente Intuition aufzufassen, die der inneren Wahrnehmung des Ich im *cogito* eng verwandt ist. Was für das *cogito*, das heißt das denkend tätige Ich, also den Geist, gilt, das gilt in noch höherem Maße für ‚Gott‘; und der Gottesbeweis der *Fünften Meditation* dürfte sich unter anderem darin von dem der *Dritten* unterscheiden, dass hier ‚Gott‘ ebenfalls als innere Realität auftritt; so und nur so zumindest lassen sich die besondere Rolle ‚Gottes‘ für die Systemkonsolidierung und – im Zusammenhang hiermit – die Auffassung von der Doppelform jener obersten Art evidenter Intuition vertreten, die ich oben aufgezeigt habe, und die jene für Descartes spezifische doppelte Begründung von Gewissheit bildet, in der ein Akt innerer Wahrnehmung als erstes paradigmatisches Beispiel einer obersten Form von Evidenz vorgestellt, und dem ein zweiter, nämlich das intuitive Einsehen der Existenz eines Vollkommenen, das noch näher zu bezeichnen ist, zur Seite gestellt wird, die sich daher beide miteinander zu einem System unbestreitbar gewisser natürlicher Erkenntnis verknüpfen. Wie Krämer bemerkt,⁸⁵ ist *ordo* für Descartes keine abstraktive Offenlegung ontologischer Sachverhalte, sondern die als konstruktive Leistung der *mens* hervorgebrachte Reihung unserer Untersuchungsgegenstände, die auseinander ableitbar zu sein haben.⁸⁶ Der *ordo* – auch der methodische – ist damit nicht einfach die Abbildung von Dingen und deren natürlicher Relation zueinander, sondern diejenige unseres Erkenntnis- und Ableitungsvorgangs. Der Verlauf der grundlegenden Systementfaltung innerhalb der *Meditationen* ist damit ebenfalls nicht als natürlich gegebenes Nacheinander zu verstehen, sondern als konstruktiv-ordnende Leistung der Systembildung im Sinne der *catena scientiarum*, von der Descartes in den *Cogitationes Privatae* spricht.⁸⁷ Dieser Umstand einer das Systemmaterial nicht nach ontischen Gegebenheiten, sondern nach epistemischen Aspekten ordnenden Darstellung zeigt sich bereits darin, dass das *cogito* zwar als erste Erkenntnis in der Darlegungsreihenfolge der *Meditationen* eingeführt wird, zugleich aber eben die Apriorizität und Vorgängigkeit des *primum cognitum* konstatiert werden muss.

Auf den einfachsten Nenner gebracht: auch die innere Wahrnehmung des *cogito* ist eine Seinswahrnehmung, und den sogenannten ‚Gottesbeweis‘ der *Fünften Meditation* deklariert

⁸³ Vgl. Pieper 1993: 20f.

⁸⁴ A. a. O.: 21.

⁸⁵ Krämer 1991: 198.

⁸⁶ Vgl. AT X: 381.

⁸⁷ Vgl. a. a. O.: 215; vgl. Nolte 1995: 52.

Descartes selbst als Existenzaufweis, und es ist offenkundig, dass beide in ihrer Evidenzform kongruieren. Das hier als seiend Erwiesene ‚ist‘ also nicht anders im Intellekt als jedes andere Erkannte. Nur ist es ein Fundamentales, das Transzendentaliencharakter besitzt, auf dem die übrigen fußen. Zwischen dem ‚Gottesbeweis‘ der *Dritten* und dem der *Fünften Meditation* besteht somit so etwas wie ein allmählicher Entfaltungsvollzug, indem in der *Dritten Meditation* das Gegebensein der Idee des ‚Gott‘ genannten *primum cognitum* analysiert wird, *Meditation V* jedoch die Art dieses Gegebenseins untersucht. Sie verweist auf den Grund für das Gegebensein des hier Erwiesenen und greift damit auf das (konfus) je immer schon Gegebensein der Idee als des allem als seiend denkbaren Gemeinsame zu. Damit liegt in dem Verfahren so etwas wie ein metaphysisches Tiefer-Graben, ein Nachsetzen im Sinne einer weitergehenden Analyse der transzendentalen Strukturen unseres Erkennens.

Der Rückgriff auf das in der Scholastik breit diskutierte *primum cognitum* impliziert so durchaus charakteristische Aspekte dieser Diskussionen. So ist die augustinische Wendung *contra Academicos* eine Wendung gegen die epistemologische akademische Grundannahme, unser Erkennen basiere ausschließlich auf der Sinnlichkeit und setze dieser nichts voraus. Wenn ich, wie der Platoniker Augustin annimmt, Wahrheit nur erkennen kann, wenn und sofern mir diese Wahrheit bereits gegenwärtig ist, weil ich nur lieben kann, was ich kenne, dann ist dies eben diejenige Auffassung, die sich auch in Bonaventuras *Itinerarium* zeigt, das von einer apriorischen Kenntnis des *primum cognitum* in unserem Geist ausgeht,⁸⁸ so dass es *das Sein ist, was zuerst in unseren Intellekt fällt, und jenes Sein ist reiner Akt.*⁸⁹ Gott als Ersterkanntes ist dann gemäß Matthäus ab Aquasparta und Avicenna das allem Gemeinsame und daher zugleich die Grundlage von Erkenntnis überhaupt (*ratio apprehendendi*).⁹⁰ Wenn die Erkenntnis Gottes, wie Richard von Mediavilla lehrt, immer schon in der Erkenntnis der Transzendentalien miteingeschlossen ist,⁹¹ Gott zugleich aber nicht das Transzendente selbst ist, sondern etwas diesem ontisch Vorgeordnetes, das sich ihm gegenüber durch seinen höchsten Seinsgrad ausweist, so ist die Erkenntnis Gottes in Form des Einsehens dieses höchstens Seinsgrades – der natürlich Existenz immer impliziert, wie im Kontext von Gottesbeweisen hervorzuheben ist – *zudem die Erkenntnis mit dem höchsten Gewißheitsgrad.*⁹²

Erst wenn sich die Offenlegung der Ursache der ‚Gottesidee‘ (in *Meditation III 3*) ausweist als auf dem je schon (konfus) gegebenen Wissen um das Erstgewusste basierend, kann die anschließend dargelegte Analyse eben dieses Gegebenseins des Wissens darum zeigen, dass der Beweiskomplex (im cartesischen Verständnis) gültig ist. Und wenn das Sein als Gegenstand der *ersten Impression*

⁸⁸ *Itinerarium* III,3; vgl.- Kobusch 2001: 267.

⁸⁹ A. a. O. V, 3; vgl. Kobusch 2011: 267.

⁹⁰ Vgl. Kobusch ebd.

⁹¹ Vgl. Kobusch 2003: 429f.

⁹² A. a. O.: 430f.

*einer Sache in der Seele*⁹³ immer schon in der Seele gegeben ist, ist Erkenntnis eine Ableitung aus diesem Sachverhalt. Bei Heinrich von Gent ist, wie Kobusch erläutert, auch die Gotteserkenntnis in gewisser Hinsicht als nicht-apriorischer Erkenntnisvorgang zu verstehen, das heißt als Form der Wahrnehmung, die Sinnlichkeit voraussetzt, so dass die bei Heinrich *eigenartige Verflechtung von empirischen und apriorischen Elementen, vom Bewußtsein des Geschaffenen wie des Ungeschaffenen, ... in de[r] unser Intellekt auf konfuse Weise beides erkennt, sowohl das Geschaffene als auch Gott*,⁹⁴ die Basis dafür schafft, dass Descartes mit der selben Methode der Selbstvergewisserung des Ich durch innere Wahrnehmung auch die Einsicht in das allem Denken vorgängige Gegebensein der Idee des Erstgekannten und damit zugleich auch eines Wissens darum erklärt – auch wenn dieses Wissen zunächst konfus ist und der erhellenden Klärung bedarf.

Die Gottesidee, die uns im Zweifelargument zunächst als *vetus opinio* gegenübertritt, erweist sich so, durchaus im Sinne der mittelalterlichen Schulphilosophien, als erstes Transzendental. Da sie uns auf eine Weise gegeben ist, die derjenigen des *cogito* gleicht, sie also Gegenstand einer intuitiven Existenz Einsicht sein kann, kann sie als eidetisches Transzendental klassifiziert werden, das heißt als das Ersterkannte, das sich uns auf eben die selbe unmittelbare und unbezweifelbare Weise präsentiert, wie unsere eigene Existenz. Wenn ich aber weiß, dass das als *primum cognitum* Ersterkannte existiert, und wenn ich dies mit eben so unbezweifelbarer Gewissheit weiß wie meine eigene Existenz, dann ist es angemessen, das Wissen um dieses Erste und die Präsenz seiner Idee als erste Basis meines Denkens zu erkennen, die sogar meiner Selbsterkenntnis noch vorgängig ist, und die damit die Rolle einer allgemeinen Folie spielt, vor der mein Denken und Erkennen immer nur möglich ist. Dieses Wissen ist nicht eigentlich eine objektivierende Gottesidee, und Descartes selbst weist darauf hin, dass er von der *Idee Gottes* nur spricht, weil dieser Terminus in der Diskussion bereits eingeführt sei und kein besserer zur Verfügung stehe.⁹⁵ Während das Ich, das sich im *cogito* präsentiert, die permanente Folie aller Denkvollzüge ist, also so etwas wie ein *hypokeimenon* des Denkens, das als Voraussetzung seiner Möglichkeit fungiert und mit dem es zugleich selbst identisch ist, ist das *primum cognitum* dann die Folie des Ich und seiner kognitiven und volitiven Fähigkeiten.⁹⁶

⁹³ A. a. O.: 424.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ AT VII: 181; vgl. Goudriaan 1999: 203.

⁹⁶ Clauberg fasst die spezifischen Eigenarten der cartesischen Philosophie hinsichtlich ihrer epistemischen Fundierungsleistung so zusammen: *Die erste philosophie (primam philosophiam) hebt Cartesius an von Erkenntnis seiner selbst und Gottes seines Schöpfers. Andere Philosophen setzen strack anfangs (ante Metaphysicam) ale leibliche Creaturen, als wennis mit nöthig were, daß in gründlicher philosophischer erforschung deroselben wirckliches wesen, auß vorhergehender Gotteserkenntnis, erwiesen würde. ... Diese ordnung in philosophieren ist eine folge der dritten erfindungsregel ... welche befiehet, daß man eine kunstmässige nachforschung von den leichtesten sachen anfangen. Nun aber kann vnserem gemüthe, wenn es nur sich wohl besinnen vnd seine eigene kräften anspannen wil,*

Die eigentliche cartesische Leistung im Rahmen seiner transzendentalen Systemkonsolidierung besteht so darin, einerseits eine metatheoretische Fundierung des Erkenntnisoptimismus überhaupt zu liefern und andererseits die bereits scholastische Frage nach der Möglichkeit einer Sicherung natürlicher Erkenntnis gegen das Risiko supranaturalen Manipulationen durch einen Akt der Implementierung des Ersterkannten in die natürliche Erkenntnis selbst zu beantworten. Wenn aber jede Form der Erkenntnis damit auf ‚Gott‘ fußt – ebenso, wie jedes Sein dies tut, und das ‚Gott‘ genannte *primum cognitum* der Urgrund natürlicher Erkenntnis ist, dann ist auch jede Erkenntnis, die sich darauf bezieht, eine natürliche. Diese Deutung des Gottesbegriffs liefert den Schlüssel zu einer sowohl den Vorwurf der Zirkularität als auch die Gefahr einer (offenbarungs-)theologischen Deutung der Rolle Gottes im cartesischen System zu überwinden; denn wenn und sofern das *primum cognitum* Ursprung und Möglichkeitsbedingung von natürlicher Erkenntnis ist und dieser, sie als ihr vorgängiges Geleit begleitend, immer zugrunde liegt, wird die Frage nach supranaturalen Eingriffen Gottes widersinnig und damit irrelevant.

*nichts eher vnd leichter vorkommen, als seine eigene natur vnd wesen: dan es ist ihme gewißlich nichts nächers als es sich selbst ist, es ist ihme nicht verständlichers, als daß es selbst etwas sey vnd seine gedanken habe, ob es schon von allen anderen sachen, welche in der welt sein können, noch zweiffeln sollte.... Ferner ist vnserem gemüthe nichts näher vnd verwandter als Gott, nach welches gleichniß es formieret. Nun aber gesellet sich gern gleich zu gleichem, vnd wie die kleine kinder anfangs mit ihrer eigenen muttermilch am besten ernähret werden: also ist keine bequämere speise für vnser seele, nichts ist welches besser mit ihrer natur vnd vrsprung übereinkomme, als die betrachtung ihres ersten vhrhebers vnd eintzigen Vaters, welcher sie noch täglich erhält; Clauberg, Unterscheid: 21 und 32. Die Ordnung der philosophischen Systemkonsolidierung ist für Clauberg zunächst natürlich. Auffallend ist, dass er bei der Klassifizierung der Funktion Gottes für die Fundierung der Philosophie nicht die Operationen mit axiologischen Argumenten erwähnt, sondern ausschließlich die enge *imago*-Relation zu Gott, dessen Betrachtung zu den ersten weil uns am nächsten stehenden Dingen gehört. Dabei ist sich der Theologe und Philosoph Clauberg der Verschiebung der Rolle Gottes zum Gegenstand einer ausschließlich natürlichen Theologie durchaus bewusst: Claubergs Position in der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie lässt sich, zumindest der Tendenz nach, an seiner Entscheidung ablesen, sich an der Herborner Hohen Schule, an die er durch Vermittlung und auf Empfehlung des Groninger Professors Pasor das Angebot einer Professur erhält, nicht für die höher dotierte Theologieprofessur, sondern für den mit geringeren Mitteln ausgestatteten Lehrstuhl für Philosophie zu bewerben. (Vgl. Fischer 2007: 294–301; vgl. den hier erwähnten Brief Claubergs an Pasor vom 1.2.1649; vgl. G. Menk 1985: 135ff.) Menk und Fischer leiten hieraus ab, dass Clauberg *die bis dahin geltende Vorrangstellung der Theologie in Frage stelle und der Philosophie einen größeren Stellenwert* zuspreche. Fischer 2007: 196; vgl. Menk 1985: 137ff. Das 1651 in Herborn ausgesprochene Verbot der Lehre cartesianischer Inhalte führt nicht nur zu Claubergs eigenem Weggang ans Duisburger Gymnasium, sondern auch zum Wechsel einiger seiner Herborner Studenten dorthin, vor denen er, bereits vor der Gründung der Duisburger Universität und zunächst parallel zu seinen schulischen Verpflichtungen, Vorlesungen in Philosophie hält. Vgl. Fischer 2007: 298. Von den Namen, die Fischer unter Berufung auf das – ebenfalls bereits vor der offiziellen Gründung der Duisburger Universität aufgelegte – Matrikelbuch nennt, ist am ehesten Tobias Andreae bekannt; nach meinem Kenntnisstand ein Neffe von Claubergs Groninger Lehrer, der eine deutlich von Claubergs aktualistischer Leib-Seele-Theorie beeinflusste Dämonologie veröffentlichen wird.*

3 Aspekte von ‚Naturalisierung‘

Mit dem methodischen Zweifel, dem *cogito* und dem Seinsnachweis eines als ‚Gott‘ bezeichneten Vollkommenen liegen nun alle drei Voraussetzungen für die vollständige Etablierung eines systematischen Erkenntnisganzen vor, dessen Teile für sich jenen höchsten Grad an Verlässlichkeit garantieren, den Descartes als Überwindung des Nebeneinanders beliebiger optionaler Beschreibungsmodelle der Welt anstrebt, als das er das scholastische Denken kritisiert hatte.

Der methodische Zweifel hatte alle Urteile, die sich nicht methodisch korrekt als klare und deutliche Einsichten herleiten lassen, als unzulässig aufgehoben. Das gilt insbesondere für Aussagen auf der Basis einer alternativen Erkenntnisquelle wie beispielsweise einer supranaturalen Offenbarung oder aber unbegründeter theologischer Topoi und Überzeugungen. Es betrifft aber auch andere natürlich gewonnene Thesen, sofern diese nicht im Bereich des uns als klar und deutlich zugänglichen Wissens liegen, den zu überschreiten Descartes ja als Fehlleistung unseres Willens deutet. Er mündet in einer dauerhaften Urteilsenthaltung für alle derartigen Annahmen und bleibt für sie dauerhaft bestehen, womit das Feld der wissenschaftlichen Rationalität scharf abgegrenzt wird von dem des unbegründeten und unbegründbaren Urteilens, das nicht mehr als sinnvoller Teil des wissenschaftlichen oder überhaupt des rationalen Diskurses anzusehen ist.

Um den bisherigen Stand der Untersuchung zusammenzufassen: während das *cogito*, mit dem Aufweis der individuellen Seinsgewissheit des jeweils denkenden Ich, das prinzipielle *nihil scitur* durch die Seinswahrnehmung eines kontingenten Partikulären widerlegt, und damit eine erste Gewissheit vorstellt, die aber noch kein Urteil über eine eventuelle Außenwelt und deren Beschaffenheiten zulässt, wird mit dem Seinserweis einer dieses Ich ontisch übersteigenden Sache, die Descartes ‚Gott‘ nennt, der Grund gelegt für die Richtigkeit all jener Einsichten, an denen sich die am *cogito* gefundenen Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit zeigen. Descartes argumentiert in der *Dritten Meditation* axiologisch, das heißt mit dem Verweis auf die ethische Vollkommenheit des als Gott bezeichneten Vollkommenen, mit dessen Vollkommenheit es nicht vereinbar wäre, wenn aufgrund einer strukturellen Erkenntnisunfähigkeit des Ich keine dem *cogito* korrelierte und entsprechende Gewissheit der Außenwelt möglich und daher auch auf der Basis klarer und deutlicher *cogitationes* kein Urteil über extramentale Sachverhalte zulässig wäre.

Aufgrund der offensichtlichen Zirkularität der Beweisführung in der *Dritten Meditation* aber, die an dieser Stelle das erforderliche Ergebnis nicht zutage fördern kann, ohne gegen die Grundlagen des als Basis eines Erkenntnisideals konzipierten Methodenkonzepts zu verstoßen, zeigt sich, dass ein anderer Begründungszusammenhang erforderlich ist als der sogenannte Gottesbeweis der *Dritten Meditation*. Ich habe dafür argumentiert, dass der Komplex des Seinsbeweises innerhalb der *Fünften Meditation* an die Stelle dieses Begründungsvollzugs treten kann und zu treten hat. Damit ist zum einen der Vorwurf der Zirkularität aufgehoben.

Im folgenden ist nun zu fragen, auf welche Weise dieser Argumentationskomplex als ‚Gottesbeweis‘ zu verstehen – oder eben nicht zu verstehen und deshalb umzudeuten ist; in welchem Sinne hier also von einer Begründung der Möglichkeit zuverlässiger Erkenntnis gesprochen werden kann und auf welche Weise der verwendete Begriff ‚Gott‘ zu verstehen oder gegebenenfalls auch umzudeuten ist.

3.1 Die metaphorische Lesart des Gottesbegriffs und die ‚naturalistische‘ Umdeutung des Gottes- zum Seinsbegriff

Unter anderem Voetius hatte die Frage aufgeworfen, ob Descartes’ Zweifel, der sich zumindest vorübergehend auch auf die Inhalte der Offenbarung – sowohl der biblischen als auch der natürlichen Offenbarung einer in uns vorhandenen Gottesidee – erstreckt, als Atheismus zu deuten sei. Hieran schließt sich die keineswegs nur theologische Überlegung, ob die auf die Zweifelsüberwindung folgende Re-Etablierung gesicherter Denk- und Erkenntnisinhalte religiöse und theologische Gehalte noch umfasst und umfassen kann, und ob auf diese Weise so etwas wie eine zumindest natürliche Theologie im Rahmen des neu abgesteckten Feldes wissenschaftlicher Rationalität noch vorgesehen und durchführbar ist. Der Vorwurf des Atheismus wird dabei, sofern er tatsächlich im eigentlichen Wortsinne und nicht nur als polemischer Vorwurf der mangelnden Treue zu theologischen beziehungsweise kirchlichen Auffassungen gemeint ist, soweit ich sehe, im wesentlichen auf zweifache Weise begründet: erstens damit, dass Descartes zwar vorführt, wie er mittels zweier Gottesbeweise den Atheismus eben so zu überwinden versucht, wie er mit dem *cogito* auch den Skeptizismus überwinden will, hier wie dort aber in den Augen seiner Zeitgenossen scheitert und dem skeptischen *nilhil scitur* damit nichts entgegenzusetzen hat. Oder zweitens damit, dass er, der im Rahmen seines methodischen Zweifels zumindest vorübergehend tatsächlich auch die Annahme der Existenz Gottes grundlegend in Frage stellt, dessen Existenz möglicher Weise eben doch nicht nur aus methodischen Gründen, sondern ernsthaft bezweifelt und ihn in Form eines Gedankenexperiments durch einen *genius malignus* ersetzt, der zwar als mächtig genug gedacht wird unsere Wahrnehmungen zu manipulieren und uns permanenter Täuschung auszusetzen, der aber weder der Garant für so etwas wie die Wahrheit irgendeiner Proposition noch für Moralität und Gutheit sein kann.⁹⁷ Oder drittens – und für diese Lesart plädiere ich –, dass das nach

⁹⁷ *ATHEISMUM introduci à la Philosophia Cartesiana censent, quia Autor funditus OMNIA semel, ergò & Deum, in vita esse evertendum statuit; quia Genium aliquem malignum, eundemque summè potentem, Deceptoremque potentissimum supponit, qui de industria eum semper fallat, quia quaerit: numquid est aliquid Deus, vel quocunque nomine illum vocem, qui mihi has ipsas cogitationes immitat?* Tepel 1674: 50.

der Infragestellung innerhalb des Zweifels in den sogenannten ‚Gottesbeweisen‘ als gegeben Bewiesene nicht berechtigter Weise mit dem Begriff ‚Gott‘ bezeichnet werden kann, und dass daher eine gegenüber theistischen und auch deistischen Auffassungen veränderte Sichtweise auf den Beweiskomplex und damit auch die Rolle dieses ersten Vollkommenen angemessen ist. In dieser Lesart ist zwar der Skeptizismus überwunden, und zumindest in Descartes’ Augen erweist sich das gewonnene System als geeignet, den erkenntnisoptimistischen Ansprüchen zu genügen, die er daran stellt. An der Systemstelle, an der Gott auftritt, steht dann aber nicht ein gescheiterter Existenzbeweisversuch, wie diejenigen mutmaßen, die Descartes in die Nähe Vaninis rücken, und es tritt auch kein *genius malignus* als pervertierte Gottesvorstellung auf; sondern vielmehr bedarf der Gottesbegriff dann einer Umdeutung, die ihn in den genannten Hinsichten als Gefahr für das Gelingen der cartesischen Erkenntnisabsicht unschädlich macht. Ein A-Theismus ist dann dahingehend und in dem Sinne gegeben, dass theistische Implikationen dessen, wofür bei Descartes der Terminus ‚Gott‘ steht, einfach wegfallen und irrelevant werden.

Das Argument, das Descartes im Rahmen des methodischen Zweifels mit dem Täuscherdämon illustriert hatte, sagt für unseren Kontext so zweierlei: erstens ist es für die Entfaltung eines Systems der unbezweifelbar gewissen Erkenntnis unannehmbar, eine gegenüber der methodischen Systembildung konkurrierende Erkenntnisquelle zuzulassen – auch und gerade eine theologische, sofern sich diese aus genannten Gründen dem Urteil der natürlich-rationalen Methodik entzieht; und zweitens ist Erkenntnis nur möglich, wenn, weil und sofern ‚Gott‘ als epistemisch relevante Größe nicht *neben* dem natürlichen Erkenntnisvollzug angenommen wird, sondern Erkenntnis sich unmittelbar auf ihn bezieht, sofern nur er, als axiologisch nicht neutrales Vollkommenes (und Vollkommenes ist axiologisch vermutlich niemals neutral), Garant für die Funktionstüchtigkeit unserer Erkenntnisinstrumentarien ist. Nur dann ist die Gefahr, die von einem mächtigen Geist für das System herrührt, der auch Herr über logische Sachverhalte sowie die Strukturen unseres Denkens sein könnte, zu bannen. Dabei geht es, um dies nochmals zu betonen, nicht um die zu vermeidenden anthropomorphen Elemente einer theistischen Gottesvorstellung, sondern um die Frage von Immanenz und Transzendenz von Erkenntnis und Wissen sowie deren Bedeutung für die Integrität des Systems von Wissen, das nur als geschlossenes im cartesischen Sinne funktioniert. Daher ist es unbedingt erforderlich, in der Fundierung eines apodiktisch gewissen Erkenntnisystems auf etwas zu rekurrieren, das keine Gegenüberstellung von natürlicher und supranaturaler Erkenntnis beziehungsweise Erkenntnisquelle mehr zulässt, selbst also nicht transzendent sein darf.

‚Gott‘ als Numen, als ein Transzendentes, das außerhalb der Welt steht, von dieser durch eine metaphysische Zäsur getrennt ist und auf die Welt entweder in Form von *actiones in distans* oder durch die eigene *immensitas* einwirkt oder einwirken kann, wie dies klassische Gotteslehren annehmen, ist hierzu nicht geeignet. Vielmehr bedarf es eines dem Universum

immanenten Prinzips, das das Wahr-Sein von Sätzen grundlegend ermöglicht und aufgrund seiner Vollkommenheit, die eine richtige Einrichtung des Weltganzen bedingt, auch gewährleistet.

Die epistemische Konkurrenzsituation, so ist festzustellen, kann von Descartes deshalb nur dadurch aufgelöst werden, dass dasjenige, was er traditioneller Weise ‚Gott‘ nennt, eben nicht als epistemologische Zusatzgröße gegenüber dem natürlichen Erkenntnisvollzug auftritt. Dies setzt keine atheistische Dekonstruktion von Theologie oder eine Ausmerzung Gottes wie bei Nietzsche voraus, und es erfordert nicht zu zeigen, dass Aspekte theologischen Denkens und Glaubens *falsch* wären; denn all dies ist einfach nur *irrelevant*. Hier greift der im Zweifelsargument der *Ersten Meditation* geäußerte Verzicht auf die Überprüfung irrelevanter weil nicht nach methodischen Richtlinien korrekt herbeigeführter Propositionen. Dadurch wird nicht nur jeder theologisch motivierten Skepsis gegenüber der natürlichen Rationalität (wie sie bei calvinistischen Autoren der Zeit zu beobachten ist) der Boden entzogen, sondern zugleich auch jeder Theologie überhaupt, die ab sofort, weil *neben* der natürlichen Erkenntnis, *außerhalb* des Bereichs des Rationalen angesiedelt ist. Die natürliche Rationalität tritt dann und nur dann nicht in Konkurrenz zur Theologie (und umgekehrt), wenn es ganz einfach nicht zwei Formen der Erkenntnisgewinnung und damit zwei Erkenntnisquellen gibt; das ist nicht nur im Sinne der im Zweifelsargument diskutierten Gefahr maligner Fehlinformationen der Fall, sondern – und dies ist das eigentlich cartesische Charakteristikum – prinzipiell. Das heißt Descartes muss, was er ‚Gott‘ nennt, in seinen Erkenntnisvollzug implementieren, ohne es so zu behandeln, wie der Gottesbegriff dies eigentlich nahelegen würde, also als Transzendentes.

3.2 Der Gottesbegriff als Seinsbegriff

Wer wie Descartes eine Emanzipation der natürlichen Ratio nicht nur von dem Korrektiv der Offenbarung anstrebt, sondern von jeder Art epistemischer Autorität, die außerhalb – ‚jenseits‘ – der eigenen methodischen Regularien verortet ist, gleichzeitig aber zur Fundierung seines Erkenntnisystems ‚Gott‘ als Begründungsinstanz einführt, muss, so war meine These, um keinen signifikanten Verstoß gegen das eigene Programm zu begehen, so vorgehen, dass dieser Gottesbegriff nicht nur ein vollständig natürlicher ist, sondern dass auch die Rolle des als ‚Gott‘ Bezeichneten als Garant für die Möglichkeit unbezweifelbarer Erkenntnis vollständig natürlich zu deuten ist. ‚Natürlich‘ bedeutet hier: als integraler Teil des auf ersten intuitiven Erkenntnissen des erkennenden Subjekts und seinen inneren Wahrnehmungen, die keinen Einflüssen von einem wie auch immer gearteten, methodisch nicht kontrollierbaren ‚Außen‘ unterworfen sind. Die Verwendungsweise des Terminus ‚Gott‘ muss deshalb eine im weitesten Sinne und vollständig untheologische sein, die sich nicht als *logos* vom *theos* verstehen darf,

und die all dem fern ist, was in theistischem Sinn mit der Vokabel klassischer Weise konnotiert ist, sodass sie nur diejenigen Inhalte transportiert, die auf der Basis der in den *Meditationen* ausgeführten Beweisgänge tatsächlich erweisbar und zugänglich sind. Die hierdurch erforderliche, spezifische Weise des Umgangs mit dem Gottesbegriff hat dabei nicht nur der Notwendigkeit einer vollständigen epistemischen Naturalisierung Rechnung zu tragen, sondern zugleich auch sicherzustellen, dass der Gottesbegriff auf eine Weise als Garant für unsere Erkenntnisfähigkeit fungiert, die völlig frei ist von jener Gefahr, die im Zweifelsargument identifiziert worden ist, und die darin besteht, dass ein transzendentes Numen als übergeordnete Instanz neben, jenseits oder außerhalb unserer Erkenntnisprozesse steht; denn, so war Mersennes Hinweis auf Autoren wie Gabriel Biel und Gregor von Rimini⁹⁸ zu verstehen, auch eindeutig axiologisch geprägte theistische Gottesauffassungen können mit Täuschungsabsichten Gottes vereinbar sein. Auch das von Descartes im methodischen Zweifel eingeführte und in der *Dritten Meditation* aufgegriffene Argument, es sei mit dem Begriff des ‚göttlichen‘ Vollkommenen nicht vereinbar, uns grundsätzlich und in jedem Fall zu täuschen, besagt letztlich ja nur, dass eine pyrrhonisch-skeptische Position des vollständigen und unüberwindlichen *nihil scitur* nicht nur mit einer theistischen Idee von Gott, sondern überhaupt mit der Struktur einer Welt nicht vereinbar ist, zu deren Ordnung Wahrheit wesentlich gehört. Es kann aber keine weitergehende Aussage über Korrekturen und zusätzliche Informationen durch göttliche Offenbarungsgeschehen oder über gelegentliche Eingriffe und Täuschungen treffen oder diese ausschließen – zumal gerade die Eucharistielehre als zentraler Gehalt der katholischen Glaubensüberzeugungen zeigt, dass mit der suppositalen Erhaltung von Akzidentien ein den natürlichen Verläufen (und unserer Kenntnis von ihnen) entgegengesetzter Vorgang Gegenstand göttlicher Offenbarungsmitteilung sein kann, in dem die Erscheinungsweise von Substanzen trügt, weil sie deren Verwandlung verschleiert. Das bedeutet, dass es auch mit einer theistischen Gottesidee vereinbar wäre, dass es göttliche Mitteilungen geben könnte, die unsere philosophischen Erkenntnisse korrigieren würden. Damit wäre aber deren grundsätzliche Geltung bereits in Frage gestellt.

Ein ontologischer *Gottesbeweis*, der ja den Seinsnachweis Gottes aus bloßen Begriffen führt, kann den epistemologischen Ansprüchen, wie sie beim *cogito* exemplarisch erfüllt wurden und sich für die Ausweitung der Konsolidierung einer zuverlässigen Welterkenntnis erneut aufzustellen sind, wie ausgeführt, ohnedies nicht genügen. Eine der möglichen alternativen Lesarten des Argumentationsganges in *Meditation V* muss deshalb durchgängig ohne jede theologische Semantik funktionieren. Es spricht daher vieles dafür, eine Annäherung an die cartesische Argumentation auf der Basis des *primum cognitum*-Begriffs ohne Berücksichtigung des verwendeten theistischen Begriffs ‚Gott‘ vorzunehmen und ohne die theologischen

⁹⁸ S. o., Kap. II.I.2.3.

Implikationen dieses Begriffs zu übernehmen, wie sie uns beispielsweise bei Autoren wie Heinrich von Gent begegnen. Für diesen, so lässt es sich mit Matthias Laarmann auf den kürzesten Nenner bringen, *kann nichts ... noch so unvollkommen erkannt werden, wenn nicht ‚früher‘ zumindest auf einer allergemeinsten Weise auch Gott erkannt ist*, so dass Gott den *Totalgrund allen Wissens* bildet.⁹⁹

Reduzieren wir also das, was bewiesen ist, gemäß der bereits im *Methodendiskurs* aufgestellten Hauptregel, nur das gelten zu lassen und im rational sinnvollen Diskurs vorauszusetzen, was als eindeutig und unbestreitbar bewiesen ist, auf den einfachsten Begriff dessen, was innerhalb der Beweisargumentation der *Fünften Meditation* tatsächlich als belegt vorliegt. Descartes' ‚ontologischer Gottesbeweis‘ darf dabei, wie gezeigt, ebenso wenig ein Beweis im Sinne eines Syllogismus sein, wie das *cogito* dies ist. Er muss vielmehr als Aufweis jener *inneren Empfindung* fungieren, von der beispielsweise Walch in seinem philosophischen Lexikon spricht,¹⁰⁰ einer Empfindung, die, im Falle des ‚Gottesbeweises‘, anders als in dem des sich selbst empfindenden Ich, etwas wahrnimmt, das mit diesem wahrnehmenden Ich zwar nicht identisch, zugleich aber auch nicht einfach ein partikuläres Ding neben ihm ist. Dabei scheint es, dass der Wahrnehmungsgegenstand der Argumentation der *Fünften Meditation* nicht mehr sein kann, als das vom denkenden Ich wahrgenommene, und in diesem Falle mit dem Ich nicht identische *Sein* selbst, also einerseits durchaus im Sinne des *esse subsistens*, als das Gott auch von Scholastikern wie Thomas definiert wird, allerdings ohne die damit verbundenen theologischen Implikationen, die an keiner Stelle ein Beweisgegenstand der Descartesschen Argumentation sind.

Deuten wir das cartesische Verfahren nun tatsächlich im Sinne einer Strategie zur Vermeidung eines Einflusses der *vetus opinio* von Gott sowie theologischer Überzeugungen, die nicht im Rahmen der Methodenlehre gewonnen wurden, auf die Begründungshoheit der natürlichen Rationalität, dann ergibt es sich vergleichsweise natürlich, die Konsolidierungsverfahren und insbesondere die ‚Gottesbeweise‘ und den ‚Gottes‘-Begriff in einem entsprechendem naturalistischen und transzendenzlosen Sinn zu erklären. Das bedeutet: die ‚Gottesbeweise‘ sind eben nicht im Sinne einer supranaturalen *visio* zu verstehen, wie Rainer Schäfer dies nahelegt,¹⁰¹ und sie sind auch keine eigentlichen Beweise eines Seienden in einem wie auch immer gearteten theistischen (oder auch deistischen) Sinne. Vielmehr handelt es sich im Gegenteil um ausschließlich und im engsten Sinne im Rahmen einer natürlichen Erkenntnisform gewonnene Einsichten, die ohne theologische Implikationen verstanden werden müssen; denn das methodisch geregelte Verfahren, das Descartes etabliert, und zu dessen Entfaltung der Verzicht auf Aussagen, die

⁹⁹ Laarmann 1999: 240.

¹⁰⁰ Walch 1726: 136.

¹⁰¹ Vgl. Schäfer 2006.

über das eindeutig Beweisbare hinausgehen würden, lässt ja keinerlei Propositionen zu, die den Seinserweis eines Vollkommenen, das sich in meiner Idee repräsentiert, semantisch übersteigen würden. Ohne dass dies ausdrücklich von Descartes thematisiert würde, greift hier also nochmals der methodische Zweifel, der ja nach wie vor hinsichtlich aller nicht auf klaren und deutlichen Einsichten fußenden Annahmen gilt, und der zu einer Urteilsenthaltung über dasjenige verpflichtet, was über das sich in der Seinswahrnehmung Zeigende hinausgehen würde.

Was sich in ihr zeigt, lässt sich mit einem erneuten Bezug zum *cogito* deuten: das *cogito* ist ein Seinsaufweis. Es zeigt, dass etwas ist. Dieses Seiende ist mein Ich, das sich auf eine solche Weise selbst wahrnimmt, dass es sich seiner selbst unmittelbar bewusst ist, und dass es sich damit auch selbst – und als es selbst – erkennt: ich weiß, dass ich es bin, der ist. Was mit diesem Ich, dessen Existenz sich so zeigt, weiter zu denken ist, wie genau dieses Ich zu denken ist, zeigt sich im weiteren Verlauf der introspektiven Untersuchung, die beispielsweise zutage fördert, dass zum Ich seine idealen Gehalte gehören. Und es zeigt sich, in der Argumentation der *Fünften Meditation*, was noch in diesem Ich steckt: nämlich eine weitere unmittelbare Erkenntnis, die ebenfalls so etwas wie eine Seinserkenntnis beinhaltet. Anders aber als beim Ich, bei dem die Identität des in seiner Existenz sich Zeigenden von Anfang an klar und eindeutig ist, ist dieser zweite Seinsaufweis inhaltlich nur durch eines bestimmt: Vollkommenheit. Es ist nicht möglich, ihn so zu verstehen, wie wir ihn verstehen müssten, wenn wir ihn als Gottesbeweis in der klassischen Lesart auffassen würden: nämlich als Beweis eines Seienden, dem wir attributive Beschreibungen im Sinne einer scholastischen Gotteslehre zuweisen. Diese attributiven Bestimmungen sind nirgends ableitbar, und es wäre völlig willkürlich, sie an dieser Stelle als inhaltlich offengelegt annehmen zu wollen. Das in der *Fünften Meditation* als seiend sich Erweisende ist deshalb nicht als das erwiesen, was in vorcartesischen Semantiken als ‚Gott‘ bezeichnet wird, beziehungsweise wir verfügen über keine Rechtfertigung, es als solches zu bestimmen. Als nicht weiter Bestimmbares, von dem wir nur über den Seinserweis verfügen, ist, und gemäß Descartes’ methodischen Prinzipien dürfen wir es nur als Sein auffassen, das nicht-partikuär und vollkommen ist. Alles weitere wäre eine Übersemantisierung, die von der cartesischen Methode nicht gedeckt wird und eklatant gegen sie verstößt.

Sofern der Seinsaufweis der *Fünften Meditation* also zeigt, dass etwas ist, und sofern mein Ich, das ja nach wie vor die Rolle des Meditierenden einnimmt, dieses Sein in Form einer inneren Wahrnehmung in sich selbst auffindet, sofern aber, anders als im *cogito*, hier eben keine Selbstwahrnehmung *des* Ich vorliegt, wird vielmehr eine Seinswahrnehmung *im* Ich gedacht. Sie ist tiefergehend als die Analyse dessen, was das sich zuvor erkennende Ich selbst ist, nämlich ein Nicht-Körperliches, das über Ideen verfügt etc.¹⁰² Sie führt zur Analyse dessen, was

¹⁰² Die Unterscheidung zwischen dem Ich, das sich im *cogito* zeigt, und seinem Körper, findet durch eine negative Argumentation statt: wir können feststellen, dass zu dem sich unmittelbar selbst

mit dem Ich immer schon mitgedacht wird, mit ihm aber nicht auf dieselbe Weise identisch ist, wie das Ich des *cogito*. Als Inhalt dieses Ich, der notwendig ist und sich deshalb mit derselben Evidenz wie das Sein des Ich selbst introspektiv zutage fördern lässt, ist er Gegenstand einer Analyse, die so ein strukturelles Merkmal des Ich offenlegt. Descartes zeigt, dass zum Aufstellen einer zentralen Regel für wahre Aussagen eben dieses Element von grundlegender Bedeutung ist. Da zugleich Vollkommenheit im Gegenstand des Seinsaufweises der *Fünften Meditation* repräsentiert zu sein scheint, Sein und Vollkommenheit aber die ontologische Basis für die Möglichkeit von Wahrheit und Zuverlässigkeit der strukturellen Instrumentarien zu deren Offenlegung bilden, ermöglicht der Akt des Seinsaufweises in der *Fünften Meditation* zugleich eine transzendente Analyse, die die Voraussetzung dafür benennt, dass wahre Sätze erkennbar und möglich sind, die also die Möglichkeitsbedingungen von Wahrheit und Erkenntnis überhaupt betrifft.

Dieser enge Zusammenhang, der sich bei der Deutung des Begriffs ‚Gott‘ im Sinne eines bloß ontologischen Begriffs ohne nachweisliche theistische Implikationen und dem Begriff der Wahrheit herstellt, besteht bei Descartes zweifellos. Die vermutlich prominenteste Stelle, an der dieser Zusammenhang thematisiert wird, ist eben, wiederum, das *cogito* der *Zweiten Meditation*: hier liegt, wie wir gesehen haben, eine besonders deutlich zu Tage tretende Wahrheit vor, und sie korreliert einer besonders intensiven Selbstwahrnehmung des eigenen Seins der denkenden Substanz. Anders ausgedrückt: sobald ich so intensiv und unmittelbar mein eigenes Sein wahrnehme, wie dies im *cogito* geschieht, ist dies nicht nur unmittelbar *gekoppelt an* das, sondern es ist *gleichbedeutend mit* dem Wissen um die Wahrheit dieser Seinswahrnehmung. Sein und Wahrheit sind für Descartes hier nicht zu trennen, und es ist nicht anzunehmen, dass sie es an anderer Stelle sind; zumal die Argumentation der *Fünften Meditation* von einer (mindestens) ebenso unmittelbaren Wahrnehmung des Erstgekannten im reflektierenden Geist spricht, wie es das *cogito* ist.

Den Weg einer Überwindung des Skeptizismus mittels des Rekurses auf das *Sein* einer Sache, das einzig das Kriterium der Unbezweifelbarkeit für sich veranschlagen kann, der für das cartesische *cogito* und, wie ich meine, auch für die Argumentation der *Fünften Meditation* von zentraler Bedeutung sein wird, weist, kurz vor Descartes, bereits die oben kurz erwähnte Schrift zur *Wahrheit der Wissenschaften* von Mersenne aus dem Jahre 1625 auf. Mersenne wendet hier ein Zweifelsargument an, das sich als Vorstufe des cartesischen verstehen lässt. Eingebettet ist die Argumentation in eine allgemeine Untersuchung zur Verlässlichkeit von Wissenschaft. Im Gespräch zwischen einem pyrrhonischen Skeptiker, einem empirisch verfahrenen Naturwissenschaftler (*Alchymiste*) und einem *Philosophe Chrestien* führt zunächst

Erkennenden jene Eigenschaften, die wir Körpern zuschreiben, nicht gehören. Es ist daher zu diesen als Kontradiktion zu denken, wie das bereits Anaxagoras tut.

der Naturwissenschaftler empirische Belege für die Leistungsfähigkeit von Naturbeobachtungen zur Entkräftung der pyrrhonischen Argumente ein; denn einige der von der Naturwissenschaft entdeckten Sachverhalte lassen sich empirisch verifizieren.¹⁰³ Der *christliche Philosoph* erörtert anschließend die Frage einer nicht-empirischen Verifikation für die nicht-empirischen Disziplinen Metaphysik und Logik. Da sie, anders als jene Disziplinen, deren Gegenstände unter die Sinne fallen, nicht-individuelle Sachverhalte verhandeln, sind ihre Propositionen allgemeiner Natur und können nicht Gegenstand von Meinungsverschiedenheiten oder fehlerhafter Wahrnehmung sein. Die in ihnen formulierten Prinzipien (wie beispielsweise der Satz vom Widerspruch) sind evident notwendig und können nur bei schweren kognitiven Fehlleistungen ernsthaft in Frage gezogen werden, während die Prinzipien der Natur auf unterschiedliche Weise gedeutet werden können. Die sich wandelnden und uneindeutigen Weisen der sinnlichen Erscheinung, die endgültige Urteile unmöglich machen, sind daher zumindest mittelbar die Grundlage für den skeptischen Zweifel an unserem Erkenntnisvermögen und damit auch für dessen extreme Form, den Skeptizismus.¹⁰⁴ Die Logik bietet hingegen ein Kriterium, das unbezweifelbare Gewissheit ermöglicht und daher, so lässt sich Mersennes Gedanke weiterführen, auch als Kriterium für die Zuverlässigkeit von Propositionen taugt: nur das *Sein* einer Sache ist als einzig untrügliches Prädikat der Zweifelhaftheit sinnlicher Affizierungen und ihrer Deutung entzogen und daher geeignet, Zweifelsfreiheit zu indizieren.¹⁰⁵ Auch wenn wir nicht wissen, *wie* eine Sache ist, wissen wir dennoch untrüglich, *dass* sie ist. Allerdings wird das Sein eben nur prädiziert, und dieser Vorgang kann keinen höheren Status der Zuverlässigkeit erreichen als jede andere Prädikation, bleibt also von der hochgradigen Evidenz, die Descartes als universales Beispiel für einen vollständig unbezweifelbaren Sachverhalt sucht, entfernt. Der Grad der Verlässlichkeit einer derartigen Prädikation aufgrund des logisch evidenten Sachverhalts, dass eine Sache sein muss, um in ihrem Sosein wahrgenommen zu

¹⁰³ Vgl. Mersenne 1625: 40ff.

¹⁰⁴ *Or la Physique, & la Metaphysique parlent de chaque chose absolument, sans auoir égard ni a celuy-cy, ni a celuy-là, de sorte que quand elles touchent au blanc de la verité, & qu'elles nous apprennent la chose telle qu'elle est en soy ... La Metaphysique enseigne qu'il ya des estres, & des natures, & que tout ce qui est, ou qui a vne essence, est vn, vray, & bon: & pour principe elle tient, qu'il est impossible qu'une mesme chose soit, & ne soit pas: ce qui est si veritable, qu'on n'en peut douter, si on a tant soit peu d'esprit, & de iugement, & ne croy pas que peronne ayt iamais voulu, ou peu (!) contredire à ce principe, si ce n'est en ignorant ce qu'il signifioit ... La Logique a pareillement des principes fort assurez, ... mais son grand principe est parail à celuy de la Metaphysique, sçauoir est que, ce qu'on dit d'une chose, de laquelle on parle, est vray, ou faus, & qu'il ne peut pas tout ensemble, & selon vne même consideration, être vray, & faus; Mersenne 1625: 51ff.*

¹⁰⁵ *car cependant qu'une chose est, il ne peut se faire qu'elle ne soit, ou qu'elle soit vn rien, cependant qu'elle est quelque chose. Je m'assure qu'il n'y a Sceptique si doutant qui ne m'accorde qu'il y a quelque chose au monde: & que ce que nous touchons, ce que nous goûtons, ou ce que nous voyons, est quelque chose, bien que nous en iugions diuersement selon la diuerse disposition des sentimens; a. a. O.: 53f.*

werden, entspricht einer syllogistischen Lesart des *cogito*-Argumentes, wie sie die Formulierungen im *Methodendiskurs* (*je pense donc je suis*) und den *Prinzipien* (*cogito ergo sum*) nahelegen. Descartes wird diesen Mangel, wie dargestellt, dadurch beheben, dass es einen unmittelbaren Zugang zum Sein einer Sache – des Ich – in dessen Selbstwahrnehmung findet, der eine propositionale Präzisierung überflüssig macht und in seiner Evidenz uneinholbar übersteigt. Zugleich gewinnt, mit dem Aufgreifen des Begriffs des *primum cognitum* als Garant für die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis, das in der Tradition von Heinrich und Duns Scotus steht, die im *cogito* entfaltete Epistemologie eine neue, zusätzliche und universale Qualität; denn die Erkenntnisbasis des *cogito* wird hier verwiesen auf ein epistemisches Apriori, das, im *primum cognitum*, gegenüber dem *cogito* zwar transzendent ist, sofern es, als allgemeine und nicht-individuelle Seinswahrnehmung, die Erkenntnis von Wahrheiten grundlegt, die jenseits des sich selbst denken Ich liegen. Eine Transzendenz aber, die nicht nur gegenüber dem denkenden Ich bestehen würde, sondern gegenüber der Welt als Ganzer, wie dies im Gottesbegriff gedacht werden müsste, lässt sich, soweit ich sehe, nicht begründen. Folglich darf sie auch, aus den genannten Gründen, nicht gelehrt oder angenommen werden.

Epistemisches und ontologisches Apriori fallen so ineins: nur wenn das *cogito* mehr ist als eine bloße logische Einsicht, nämlich die Seinswahrnehmung des eigenen Ich, lässt sich auch das Argument der *Fünften Meditation* als eine Seinswahrnehmung, und zwar als Wahrnehmung des Seins selbst, nicht aber nur des individuellen Seins des Ich oder eines partikulären anderen, verstehen. Und nur dann ist es zulässig, es nicht nur wie beim *cogito* als Gewähr für die eigene Existenzwahrheit zu deuten, sondern für Wahrheit schlechthin. Dass der Satz *ich bin* immer wahr ist, sobald ich ihn formuliere, ist eine logische Tatsache. Aber er ist nicht nur deshalb wahr, weil er eine logische Tatsache ist, sondern auch, und im cartesischen Systementfaltungsvorgang vor allem, weil er Gegenstand einer untrüglichen, evidenten Wahrnehmung ist. Gleiches gilt nun auch für die Ableitung aus der Seinswahrnehmung der *Fünften Meditation*: für Descartes ist sie die Basis und Folie jeder Wahrheitserkenntnis überhaupt und damit auch für die Einsicht in die Geltung logischer Sachverhalte, und sie legt zugleich die Relation offen, die zwischen dem wahrgenommenen Sein und der Wahrheitsfähigkeit von Propositionen über dieses Sein besteht; denn logisch notwendige Sätze sind nur wahr vor dem Hintergrund dieser Seinswahrnehmung. In Abwandlung einer oben bereits zitierten Formulierung von Augustins, nämlich dass ‚Wahrheit‘ zu denken bedeute, das göttliche Licht zu denken, lässt sich die cartesische Position in der von mir vorgeschlagenen Lesart umgestalten zu: *Gott* zu denken bedeutet *Sein* zu denken; und dieses Sein ist zugleich die ontologische Basis für Wahrheit.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Die Anbindung von Descartes' Philosophie an scholastisches Denken ist, ungeachtet der Frage nach dem, was mit ‚Gott‘ gemeint ist, auch hier möglich: Wenn, wie Armandus de Bellovisu bemerkt, das

Da für Descartes ganz klassisch gilt, dass das Erkannte im Erkennenden repräsentiert zu sein – und das bedeutet: *objective* vorhanden zu sein hat,¹⁰⁷ ist bei allem Erkannten daher das Sein als das Ersterkannte stets mitgedacht und mitgegeben. Es erstreckt sich daher auch auf die Modifikationen meines Denkens, die ja die Seinsformen dieses Denkens sind. Wahrheits-erkenntnis ist daher, ontologisch, strukturell in meinem Geist angelegt, und zwar im Sinne der wirklichen Erkenntnis von Wahr-*Sein*. Im Falle der Physik bedeutet das, dass die Erkenntnis physikalischer Sachverhalte, partikulärer wie grundlegender, immer zugleich die Erkenntnis des Seins ist, das diese gestaltet, und umgekehrt. Nehme ich also physikalische Sachverhalte wahr, nehme ich einen Ausschnitt des Seins der Welt wahr. Sie als Teil dieses Seins klar und deutlich, also als das was sie sind und trennscharf gegenüber anderem wahrzunehmen, kann nur wahr sein, weil so das tatsächliche Sein der Dinge wahrgenommen ist. Die Richtigkeit von Erkenntnissen ist daher als Übereinstimmung meines Urteils mit dem Sein sowohl im Sinne des Da- wie auch des Soseins des Erkannten zu verstehen, weil beide ineinsfallen: Seinswirklichkeit fällt hier ineins mit Wahrheit, so dass Sein und Wahrsein miteinander korrelieren. Der Begriff der Vollkommenheit lässt sich, in ontologischem Verständnis, auch als Seinsintensität verstehen. Damit würde der axiologische Aspekt, der ja zumindest theistische Tendenzen zu besitzen scheint, im eigentlichen Sinne wegfallen: dass ein Vollkommenes nicht Ursache für ein strukturell trügerisches (nicht betrügendes, sondern auf falsche *cogitationes* hin ausgelegtes) System sein kann, reicht für die Funktion innerhalb der cartesischen Argumentation hin. Insbesondere ist das Vollkommene, also in dieser Lesart das Sein, sofern es strukturierende Funktion für das Universum und damit auch die Inhalte unseres Denkens besitzt, auch für die mathematischen Strukturen der Welt beziehungsweise unsere Erkenntnis kausal, insofern es das Sein des Seienden ist. Weil Wahrheit, insbesondere die universale der Mathematik, von diesem vollkommenen Sein verursacht beziehungsweise in ihm und so auch dadurch gestaltet ist, ist eine Diskrepanz zwischen seinen eigenen Strukturen und denen unsere Erkenntnisvorgänge nicht denkbar. (Dabei ist der Begriff der Verursachung ebenfalls in einem metaphorischen Sinne verwendet. Ob er am ehesten in einem Emergenzsinne zu verstehen ist, würde einer gesonderten Untersuchung bedürfen.) Deshalb kann die Irrtumsquelle prinzipiell unerkennbarer Gegenstände für uns kein strukturelles Problem sein, sondern sie folgt aus dem

erste Intelligible (*primum intelligibile*) das Seiende (*ens*) ist, Gott aber das Sein selbst verkörpert, und, wie Scotus lehrt, das Sein des Seins und das Sein des (kreatürlichen) Seienden in univokem Sinn ausgesagt werden, ist die von Descartes aus der Tradition übernommene Annahme, dass Gott das *primum cognitum* auch im systematischen Entfaltungsvollzug ist, so zu deuten, dass das Wissen um das Sein zugleich das Wissen um Wahrheit impliziert, diese also auch im kreatürlichen immer dann vorliegt, wenn dieses auf die selbe Weise erkannt wird, wie das (göttliche) Sein, das Wahrsein impliziert und ermöglicht, selbst.

¹⁰⁷ Vgl. AT VII: 161.

Mangel an Sein, der uns als endliche Individuen vom vollkommenen Sein unterscheidet und uns, auch in unserer Erkenntnisfähigkeit, begrenzt. Deshalb ist, wie Descartes annimmt, die Ursache des Irrtums ein sich zu weit erstreckender Wille und kein strukturelles Defizit.

Unter der Voraussetzung der Identität von *res cogitans* und *cogitatio* (im Sinne der mentalen Tätigkeit), die sich, wie oben erörtert, aus den zentralen Grundannahmen der cartesianischen Ersten Philosophie zwingend ergibt, ist die Selbstwahrnehmung eine sich auf sich selbst richtende mentale Operation. Die ontologischen Besonderheiten der cartesianischen Philosophie relativieren so die platonische Skepsis gegenüber einer unmittelbaren Selbstaffektion des Denkens, weil für Descartes das im Akt der unmittelbaren Selbstwahrnehmung sich einsehende und als existierend wahrnehmende Ich nichts anderes ist als das Denken selbst, das in seinem von Inhalten unabhängigen Akt Zeuge des eigenen Existenzvollzuges ist – und zwar einzig verlässlicher Zeuge.

Wenn wir also die zur Grundlage der Systemkonsolidierung erforderliche innere Wahrnehmung des meditierenden Ich in *Meditation V* als Seinserweis mit dem selben Evidenzgrad wie das *cogito* ansehen, und diese daher auch als Seinswahrnehmung verstanden werden muss, dann also nicht als Selbstwahrnehmung eines partikulären Dings wie des nachdenkenden Ich, sondern als Existenzbeweis eines *vollkommenen* Seienden, von dem wegen seiner Vollkommenheit keine strukturelle Fehlerhaftigkeit unseres Erkenntnisvermögens verursacht worden sein kann, sofern eben unsere Struktur schlichtweg Abbild seiner selbst ist und dessen Vollkommenheit eben überhaupt in der ontischen Vorgängigkeit gegenüber dem Partikulären besteht. Es hat die Grundlage des epistemischen Systems zu sein, sofern es, als universelles Sein des Seienden schlechthin, gestaltende Ursache des partikulären Seienden und seiner Strukturen ist: da wahrzunehmen für Descartes bedeutet, etwas im Denkenden gegenwärtig zu haben, und da dasjenige, das in meinem Denken repräsentiert ist, in ihm mit derselben Seinsintensität zugegen ist, die es als es selbst besitzt, ist das überindividuelle, vollkommene Sein daher kein von mir Unterschiedenes, sondern es muss, als vollkommenes Überindividuelles, jenes Sein sein, das mich und alles andere ontisch grundlegt. Spinoza wird den Beweis führen, dass es nur je ein einziges Vollkommenes in seiner Art geben kann, und in diesem Sinne ist davon auszugehen, dass das vollkommene Sein, das in mir aufgrund meiner Wahrnehmung gegenwärtig ist – oder besser: das von mir aufgrund seiner Gegenwart wahrgenommen werden kann – so etwas wie ein universales Sein, das Sein schlechthin selbst sein muss – aber eben kein transzendent das Seiende übersteigendes, sondern dessen Sein selbst. Das Partikuläre ist dann je als Modifikation dieses Seins aufzufassen, das in ihm sich manifestiert.

Die unmittelbare Seinswahrnehmung ist so im Falle des *cogito* zugleich auch unmittelbare Dingwahrnehmung, weil das Ding und sein Sein ein und dasselbe sind. Diese in scholastischen Philosophien Gott vorbehaltene Identität der Sache und ihres Seins wird von Descartes aufgrund seiner spezifischen Substanzontologie zumindest auf alles Geistige ausgedehnt. Und sie

ist auch der Schlüssel dafür, dass, wenn der Seinserweis der *Fünften Meditation* ein allgemeines, überindividuelles und nicht partikuläres, vollkommenes Sein in innerer Wahrnehmung zeigt, dieses als das überindividuelle, nicht partikuläre und vollkommene Sein schlechthin, mithin als so etwas wie das universale Sein, zu verstehen ist, das sich in einer inneren Wahrnehmung dem Ich zeigt und von ihm perzipiert wird, ihm damit aber zugleich auch ontisch gegeben ist als jenes Universale, das die Welt *ist* und zugleich strukturell *prägt*.

Das *esse subsistens*, das sich hier wahrnehmen lässt, ist damit, streng genommen, nichts anderes als Sein des *Monde*, der Welt oder des Universums selbst – oder, was dasselbe ist, eben das Sein des Seienden. Dabei gibt es, soweit ich sehe, keinen Grund für die Annahme, dass dieses Sein selbst ein Seiendes neben oder zusätzlich zu den Seienden des Universums wäre; denn die Annahme einer transzendenten Hypostasierung des Seins ist in Descartes' System nicht begründbar. Eine systematische Behandlung des Seinsbegriff findet sich aber, über das hinausgehend, was ich oben von der Substantialität als ontischem Status von Seienden gesagt habe, nicht. Es müsste Gegenstand weiterer Analysen sein, eine derartige Theorie quasi als metaphysische Subtheorie der cartesischen Physik ebenso zu konstruieren, wie dies seit längerem im Falle der Theorie des Geistes geschieht, die ebenfalls bei Descartes selbst keine eigentliche Erörterung erfährt.

Tatsächlich lassen sich Bezüge der Argumentation der *Fünften Meditation* zu Gottesbeweis-Verfahren, insbesondere zum sogenannten ontologischen Gottesbeweis bei Anselm von Canterbury aufzeigen, die aber bei Descartes nicht nur modifiziert, sondern vollständig überstiegen und dadurch verwandelt werden. Anselm geht im Rahmen des in den Kapiteln 2–4 seines *Proslogion* sich vollziehenden Beweisgangs für die Existenz Gottes¹⁰⁸ davon aus, dass die rationale Einsicht ein Mittleres zwischen bloßer Glaubensannahme und evidenter Schau darstellt,¹⁰⁹ wobei Glauben und Schau jeweils die beiden äußersten Termini menschlichen Fürwahrhaltens bezeichnen. Er nimmt an, für eine wahre Aussage sich im Raum dieses Mittleren bewegen zu können, ohne in den der Schau vordringen zu müssen, der den Bereich der Philosophie in seinen Augen übersteigen muss.

Descartes modifiziert diese Auffassung. Indem er alles Geglaubte, gleich ob theologischer Natur oder nicht, aus dem Bereich des Wissens ausschaltet und eine definitorische Anbindung des Gewussten an die mit Evidenz einhergehende (nicht supranaturale, sondern natürliche) Schau in Gestalt der Ableitung des Wissens aus dem Geschauten vornimmt, setzt er als Beginn systematischen menschlichen Erkennens eben nicht ein Mittleres, das im weiteren Verlauf existentiellen Erkenntnisstrebens zum Ideal der Schau strebt, sondern diese selbst, die

¹⁰⁸ Vgl. Riesenhuber 1987: 39–59.

¹⁰⁹ *Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo; Cur Deus homo*, Vol. II, 40, 10–11; vgl. Riesenhuber, a. a. O., 42f.

zunächst in Gestalt des unmittelbaren Gegebenseins von Wahrheit beziehungsweise des als wahr Erkannten im *cogito* und im Seinsweis der *Fünften Meditation* vorliegt. Damit nimmt er die Gegenposition gegen die anselmische ein, wie sie zu Beginn des *Proslogion* sowie in der *Epistola de Incarnatione Verbi* programmatisch formuliert wird: *Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam.*¹¹⁰ *Qui non crediderit, non intelliget.*¹¹¹

Die notwendige Verknüpfung von Erkenntnis und vorgängigem Glauben liegt dabei für Anselm darin begründet, dass Glauben einerseits zwar epistemisch der rationalen Gewissheit untergeordnet ist, andererseits aber als Basis der epistemischen *experientia* zugleich die notwendige Voraussetzung für Wissen bildet.¹¹² Da, wie Klaus Riesenhuber zu Anselm richtig konstatiert, *Wahrheit dem Geist ... in der unmittelbaren Erscheinung des Gemeinten, also in der Schau adäquat gegenwärtig wird, [alltäglich normale] rationale Einsicht aber doch schon Wahrheit als solche erfaßt,*¹¹³ lässt sich auch der Seinsaufweis der *Fünften Meditation*, sofern er nicht der Seinsaufweis eines Partikulären ist, als Ausweis des Gegebenseins von Wahrheit verstehen.

Die zunächst als erste angenommene, höchste Form von Seinswahrnehmung im *cogito*, ist, wie Descartes mit dem Terminus des *primum cognitum* zeigt, also nicht wirklich die erste, weil das *primum cognitum*, das ich als Sein des Seienden schlechthin beschrieben habe, immer schon mitgedacht ist. Es ist als Folie, Hintergrund, Bühnenbild und Kulisse immer schon als die erste Basis und der erste Grund von Erkenntnis gegenwärtig. Wenn das Ich sich also im *cogito* selbst denkend unmittelbar wahrnimmt, dann ist Sein immer schon mitgedacht, weil das sich selbst erkennende Sich-Selbst-Denken immer auf der Basis des Vollkommenen, das Sein ist, und des Wissens darum sich ereignet.

Vor diesem Hintergrund ist die Annahme, das Vollkommene, also das Sein schlechthin, sei Gott im Sinne eines transzendenten Numen, widersinnig; denn dann wären konkurrierende Mitteilungen durch Gott außerhalb des natürlichen Erkenntnisbereichs denkbar, die als *petitio principii* des geschlossenen Erkenntnisganzen eine alternative Erkenntnisquelle darstellen müssten, sofern Erkenntnis von außerhalb dieses Systems verursacht werden könnte. Entsprechend Descartes' eigener, oben zitierter Mitteilung, verwendet er diesen Terminus daher nur deshalb, weil er bereits in die Diskussion eingeführt ist – und, so möchte man mutmaßen, weil er die kritischen Stimmen von Zeitgenossen, die ihm zumindest latenten Atheismus unterstellen, besänftigen möchte. Tatsächlich wird durch die von mir vorgeschlagene, nur noch metaphorische Verwendung des Gottesbegriffs und ihre Einbindung in ein vollständig naturalistisches epistemologisches System aber nicht nur die Offenbarungstheologie, sondern

¹¹⁰ *Proslogion* 1 (100,19).

¹¹¹ *Epistola de Incarnatione Verbi*, c.1 (I, 9,5).

¹¹² *Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus nun fuerit, non cognoscet; Epistola* 1, (II, 9,6)

¹¹³ Riesenhuber 1987: 42.

jeder theologische oder quasi-theologische Inhalt, sofern er nicht Gegenstand des naturalisierten methodischen Verfahrens ist, schlichtweg überflüssig, und Descartes eröffnet so einen Allgemeingültigkeitsanspruch der ausschließlich natürlichen Rationalität, weil jeder andere als der natürliche Erwerb von Wissen unsinnig und widersprüchlich wäre. Dies ist ein ganz anderes, als wenn wir die Unbeweisbarkeit oder Widersprüchlichkeit von Offenbarungen annehmen; denn es ist ein systematischer Grund, der es unmöglich macht, Offenbarungsgehalte im weitesten Wortsinne jenseits und außerhalb des natürlich Rationalen zu erwarten und als möglich anzunehmen. Auch nicht unmittelbar auf supranaturalen Offenbarung fußende theologische Positionen werden so aus dem Feld der natürlichen Rationalität ausgeklammert, weil sie außerhalb der beweisbaren Themenfelder und damit außerhalb des rationalen Diskurses überhaupt stehen. Ebenso wie Offenbarung keinen Anspruch mehr darauf hat, Gegenstand einer rationalen Überprüfung zu sein, weil sie aus dem Definitionsbereich von Rationalität überhaupt herausfällt, gilt dies für jede Betrachtung eines Gottesbegriffs, der semantisch über den bloßen Begriff von Sein, das vollkommen ist, und das deshalb Vollkommenheit heißt, hinausgehen würde.

Für die Naturphilosophie bedeutet das, neben den übrigen in Teil I der Studie bereits referierten und von Descartes' Kritikern schon bemängelten, zum Teil radikalen Veränderungen gegenüber der aristotelisch-scholastischen Auffassung, an vorderster Stelle die Aufhebung der kausalen Doppelstruktur einer göttlichen Assistenzfähigkeit im Sinne eines *concursum divinum* bei kausalen Vorgängen. Descartes kann, nur wenn wir uns der vorgetragenen Lesart anschließen, die Unterscheidung von Erst- und Zweitursache zugunsten einer vollständigen Alleintätigkeit jenes Vollkommenen aufheben, das als existenzverleihendes und strukturgebendes Element die vollständig alleintätige Modifikation von Bewegungszuständen mit der *conservatio*, also der Erhaltung des ins Sein Gebrachten in der Existenz, ineins fallen lässt – ohne, dass er damit eine supranaturale Instanz etablieren würde. Tatsächlich ist die cartesische Physik unter anderem dadurch geprägt, dass jeder partikuläre Vorgang in unmittelbarer Relation zu dem Hervorbringungsvorgang steht, den Descartes als *creatio continua* klassifiziert.¹¹⁴ Das Erhalten im Sein ist für Descartes damit aber nicht mehr mit im weitesten Sinne *willentlichen* Entschlüssen eines personalen Gottes verbunden, sondern die Naturgesetze als Regeln von Abläufen innerhalb des Materiekontinuums ergeben sich als natürliche Strukturmerkmale des Seienden, das in der Physik eines ist, nach denen Vorgänge innerhalb der Physik sich vollziehen und damit als alleinige Gestaltungsmerkmale hinreichen. Die Details einer solchen Naturphilosophie sind allerdings in einer eigenen, weitergehenden Untersuchung zu betrachten.¹¹⁵

¹¹⁴ Vgl. Scheib 1997: 199ff.

¹¹⁵ Tatsächlich betont Descartes in seiner Naturphilosophie die intensive Relation des Individuellen, das ja in der Physik niemals ein suppositum von anderem realiter Verschiedenes ist, sondern dessen

Die Einwände, die Descartes gegen den Vorwurf des versteckten Atheismus im Sinne Vaninis bringt, und die vor allem im *Brief an Dinet* ausgeführt werden, sind vermutlich nicht geeignet, eine Lesart wie die vorgeschlagene zu entkräften und können daher, so meine ich, nicht durchschlagen, ohne dass ich sie hier im einzelnen nochmals einer Prüfung unterziehe. Darüber hinaus lässt sich das *Sendschreiben an die Sorbonne*, das den *Meditationen* vorangestellt ist, und in dem Descartes die Approbation seiner ersten Philosophie durch die Theologen der Sorbonne erbittet, tatsächlich im Sinne einer Strategie lesen, der tatsächlich dem Vorwurf von Voetius entsprechen könnte; denn die Physik, die durch die *Meditationen* grundgelegt wird, wird hier nicht ausdrücklich erörtert und ausgeführt, so dass die erwünschte Billigung durch die Theologen bedeuten würde, dass diese ein System gutheißen, das nachweislich und eindeutig nicht mit zentralen dogmatischen Gehalten insbesondere des katholischen Christentums vereinbar ist. Das gilt, selbstverständlich, vor allem für die Lehre der Eucharistie, die ja eine spezifische Substanzmetaphysik erfordert. Es ist bezeichnend, dass Descartes gerade dieses zentrale Thema nur im Geheimen, das heißt in der privaten Korrespondenz erörtert, die niemandem vor Augen kommen soll, niemals aber im Rahmen einer seiner Lehrschriften. Er entwirft hier ein naturalistisches Modell, das vollständig unkatholisch ist, das sich jedoch als so etwas wie die Summe seiner Physik und deren Anwendung auf eine Spezialfrage verstehen lässt, die so etwas wie den Charakter eines Gedankenexperiments besitzt, und auf das ich im folgenden, letzten Abschnitt der Studie eingehe. Hierzu ist eine kurze, nochmalige Zusammenfassung der spezifischen Aspekte der cartesischen rationalen Physik erforderlich, wie sie für das bisher bereits Gesagte von Bedeutung ist.

Partikularität immer nur durch die jeweilige phoronomische Situation als makrokorpuskulares Individuelles konstituiert wird, mit dem ihm Zugrundliegenden, dessen Modifikation es ist; vgl. ebd.

Abschnitt II

Eucharistie als Beispielfall der cartesischen ,Naturalisierung‘

1 Descartes’ naturalistische Neumodellierung des Eucharistiegedanken

Nachdem ich im ersten Teil der Studie bereits das Themenfeld als Anlass kritischer Distanzierung katholischer Autoren von Descartes’ rationaler Physik gestreift habe, skizziere ich im folgenden die spezifisch cartesische Position zur Eucharistie,¹¹⁶ die sich als paradigmatischer Beispielfall für diejenige Tendenz verstehen lässt, die ich als ‚Naturalisierung‘ beziehungsweise so etwas wie eine Ent-Theologisierung der Philosophie in ihrem weitesten Verständnis lese. Sie wird insbesondere in der Korrespondenz mit Mesland entworfen und ist von der Ablehnung der für die thomasische Position basalen aristotelischen Substanzmetaphysik geprägt. Damit ist sie zunächst als Stellungnahme hinsichtlich der Inkompatibilität voneinander abweichender Physiken zu verstehen. Zugleich praktiziert sie aber die Ausklammerung aller supranaturalen Gehalte der thomasischen Position, und sie lässt sich so als vollständige Naturalisierung der Abendmahlslehre auffassen, die deren supranaturalen und offenbarungstheologischen Aspekt so gut wie aufhebt und in den Bezugsrahmen einer rationalen Physik einordnet. Ein Zusammenhang mit der *morale provisoire* und ihrer außerwissenschaftlichen vorläufigen Geltung besteht nicht zuletzt dadurch, dass Descartes im Schreiben vom 21. April 1641 ausdrücklich anmerkt, der Annahme einer Eucharistie komme insgesamt nur moralische Gewissheit zu,¹¹⁷ was die Ausklammerung aus dem Feld des eigentlichen rationalen Diskurses, wie ich sie oben beschrieben habe, unterstreicht und nur eine vorläufige Bestandssicherung impliziert.

Ebenso wie die thomasischen Erklärungsansätze, die auf der Grundlage einer aristotelischen rationalen Physik fußen, setzt Descartes’ Modell eine eigene substanzmetaphysische Basis voraus, und es gelingt ihm, ein Beschreibungsmodell zu entwerfen, das sich als Beitrag der vollständig natürlich verfahrenen und säkularen *philosophia prima* präsentiert und eine Einbettung derjenigen Vorgänge, die nach katholischer Überzeugung im Rahmen der eucharistischen Wandlung stattfinden, in naturphilosophische Kontexte vornimmt. Quasi nebenbei wird so zugleich auch eine Auslotung der Grenzen vorgenommen, die zwischen dem Bereich

¹¹⁶ Vgl. hierzu insgesamt vor allem Adam 2000 und Armogathe 1977 sowie 2005.

¹¹⁷ AT III: 359.

des natürlichen, philosophischen Denkens und dem der offenbarungsgestützten Glaubensannahmen verlaufen.

Indem Descartes zu belegen versucht, dass seine eigene Philosophie in der Lage ist, ein plausibles Modell zur Beschreibung der eucharistischen Vorgänge zu erstellen, stellt er so nicht nur die Rezipierbarkeit seiner Philosophie auch für Katholiken unter Beweis, sondern er dokumentiert zugleich auch, dass, anders als die Eucharistieannahme, das Eucharistiemodell zum philosophischen Diskurs zu rechnen ist, und zwar unabhängig davon, dass der eucharistische Vorgang selbst nur geglaubt werden kann und davon, ob wir ihn glauben oder nicht. Als *philosophisches* Modell muss es streng innerhalb der Grenzen der natürlichen Ratio verfahren, und es bildet hierzu die Grundzüge einer naturalisierten Physik ab. Dabei lässt es sich als eine der Wirkungen der säkularen Ausrichtungen der cartesischen Philosophie verstehen, dass gerade das cartesische Eucharistiemodell auf die Heranziehung eines gegenüber natürlichen Abläufen invertierten und ihnen zuwiderlaufenden Prozesses im thomasischen Sinne ausdrücklich verzichtet und daher als Sonderfall eines natürlichen Vorgangs beschrieben und nach dem Vorbild physiologischer Theorien gebildet wird.

Descartes macht dabei mehrfach deutlich, dass er es für möglich und angemessen hält, dass die Theologie ihre Abendmahlslehre an seine eigene philosophische Deutung anpassen wird, deren metaphysische Basis eine vollständig andere ist als die der thomasischen. Diese Auffassung, die Giuliano Gasparri weniger als genuin philosophische denn vielmehr als politische Stellungnahme innerhalb der gegenreformatorischen Bewegung deutet,¹¹⁸ zeigt deutlich Descartes' Sichtweise von den Zuständigkeitsverteilungen zwischen offenbarungsabhängiger Theologie und säkularem Erklärungsmodell, und sie erläutert damit zugleich das prinzipielle Verhältnis von philosophischem und außerphilosophischem Diskurs: indem der säkulare Philosoph zeigt, dass auch unter den Bedingungen seiner Philosophie, die zur den metaphysischen Voraussetzungen der vom Tridentinum festgelegten Abendmahlslehre grundlegende Differenzen aufweist, eine Beibehaltung der katholischen Annahme einer eucharistischen Transsubstantiation möglich und daher eine Rezeption dieser Philosophie auch für katholische Denker unproblematisch ist, deklariert er es zugleich als zulässig, dass in seiner Lesart der Begriff der Transsubstantiation eine weitgehende Bedeutungsverschiebung gegenüber seiner Verwendung in der tridentinischen Tradition erfährt. Damit widerfährt dem Transsubstantiationsbegriff nichts anderes als dem Substanz- und dem Gottesbegriff, insofern alle drei einer deutlichen Modulation gegenüber ihren peripatetisch beeinflussten Verwendungsweisen zugeführt und damit als Gegenstände im begrifflichen Verfügungs- und Gestaltungsbereich der naturalisierten Philosophie klassifiziert werden.

¹¹⁸ Vgl. Gasparri 2007: 15ff.

Vor allem Descartes' frühe Äußerungen zur Eucharistiethematik sind überwiegend apologetischer Natur, das bedeutet sie wehren Vorhaltungen von Kritikern ab und lassen sich entsprechend zunächst als Versuche werten, die Vereinbarkeit der eigenen Philosophie mit katholischen Grundannahmen zu dokumentieren.

1.1 Die Rolle der Eucharistieproblematik für Descartes

Während, wie oben bereits angedeutet, die allgemeinen Vorwürfe von theologischer Seite, wie sie Gegenstand von Kapitel 4 des ersten Teils der Studie waren, wenigstens zum Teil durch eine ‚wohlwollende‘ Lesart mit theologischen Essentialen harmonisiert werden können, gelingt dies bei der Eucharistiefrage nicht. Sie stellt daher ein massives Problem für die Akzeptanz der neuen Philosophie im gesamten katholischen Raum dar, zu dem eben auch das eminent katholische Frankreich gehört. Der grundsätzliche Konflikt, der durch die Gefahr einer *duplex-veritas*-Konstruktion für den Anspruch von Descartes' System besteht, wird hier auch deshalb besonders deutlich sichtbar, weil sich hier philosophische und theologische Diskursaspekte auf besonders intensive Weise miteinander verschränken. Während der für die Eucharistielehre bedeutsame Thomas, wie sein Lehrer Albert, davon ausgeht, dass natürliches und supranaturales Wissen einander ergänzen, nicht aber im Widerspruch zueinander stehen, ist es die Diskrepanz der Physiken, der klassisch-aristotelischen und der neuen cartesischen, die eine solche Auffassung für Descartes unmöglich macht.

Descartes' Haltung gegenüber der Theologie ist, wie mehrfach angedeutet, insgesamt gekennzeichnet durch ein hohes Maß der Zurückhaltung. Obwohl das für einen Philosophen grundsätzlich zunächst nicht überraschend ist, ist es für einen Philosophen der Zeit zumindest erwähnenswert; ebenso, dass in seinen Schriften beinahe keines der Themen aus dem Schnittfeld von Philosophie und Theologie Erwähnung findet, an denen die wechselseitige konstitutive Abhängigkeit und Verwiesenheit beider Disziplinen von- und aufeinander sichtbar wird, und die für die Mehrzahl der Autoren beider Disziplinen des 17. Jahrhunderts systematische Bedeutung besitzen und folglich intensiv diskutiert werden. (Ausnahmen bilden die sogenannten Gottesbeweise, auf die ich oben eingegangen bin.) Zu den Besonderheiten der nachtridentinischen Theologie und der vorcartesischen Philosophie gehört, wie Sven Knebel es formuliert hat, dass beide nicht voneinander zu trennen sind, weil einerseits Philosophie zu den Aufgaben der Theologen gehört, sofern sie mehr als die bloßen ontologischen Grundstrukturen des Seienden betrachtet und in ein theistisches Weltbild eingebettet ist, und andererseits die Philosophie auf die Gottesidee als Fundament der Erkenntnissicherung zugreift.¹¹⁹

¹¹⁹ Knebel 2011: 547.

Zumindest dieser Aspekt bleibt bei Descartes im Rahmen seiner epistemischen Systemkonsolidierung auf den ersten Blick erhalten, auch wenn, wie ich gezeigt habe, eine im weiteren Wortsinne untheologische Lesart wenigstens möglich ist.

Die andere Seite, nämlich die philosophische Aufgabe der nachtridentinischen Theologie, wie sie eben Knebel umreißt, wird von Descartes aus der Philosophie ausgeklammert, findet in der cartesischen Philosophie selbst überhaupt nicht statt und wird damit, zumindest implizit, aus dem Gesamtbereich natürlicher Rationalität überhaupt ausgeschlossen, sofern sie alternative Erkenntnisquellen für sich geltend macht, die im cartesischen Erkenntnisssystem nicht verortet sind. Das gesamte Feld der Theologie wird daher nicht einfach nur nicht behandelt, sondern erweist sich, so war zu zeigen, als prinzipiell unbehandelbar. Am deutlichsten ist Descartes' Zurückhaltung auch gegenüber Themen der natürlichen Theologie vielleicht in der Naturphilosophie zu sehen: seine Physik geht zwar, wie oben erwähnt, von unausgesetzten Einflüssen auf die Materie und deren Bewegungszustände von einer Instanz aus, die er mit dem Terminus ‚Gott‘ bezeichnet, woraus sich dann, wenn wir diese Bezeichnung wörtlich nehmen, unmittelbar Fragen ergeben, die beispielweise das Nebeneinander von Erst- und Zweitursachen, die Möglichkeit kreatürlicher Freiheit und Kausalität sowie göttliches Vorwissen und Fragen der Theodizee betreffen, und die eine enge systematische Verwandtschaft zu gnadentheologischen Diskussionen aufweisen, wie sie besonders seit dem 16. Jahrhundert geführt werden;¹²⁰ eine systematische Diskussion dieser Sachverhalte findet sich aber weder in den Lehrschriften noch in der Korrespondenz, und die von mir im ersten Abschnitt dieses Teils der Studie vorgeschlagene Deutung kann diese Fragen ganz einfach als irrelevant auflösen. Tatsächlich gibt Descartes seine *prudence légendaire* in Sachen Theologie nur im Falle der Eucharistie auf,¹²¹ und die Erwähnung dieses Themenbereichs innerhalb der Lehrschriften, das heißt in der *Erwiderung* auf die *Vierten Einwände* gegen die *Meditationen*, ist entsprechenden Vorhaltungen durch Arnauld geschuldet. Ansonsten wird das Thema ausschließlich in der Korrespondenz und damit weitgehend vertraulich verhandelt.¹²² Im übrigen ist es auch nur die Eucharistie, die als Gegenstand offenbarungstheologischer Überlegungen überhaupt Einzug in Descartes' Schriften hält.

Dabei ist zu festzuhalten, dass sich Äußerungen zur Eucharistie über einen Zeitraum von mindestens fünfzehn oder sechzehn Jahren bei Descartes nachweisen lassen.¹²³ Es handelt sich dabei überwiegend um Reaktionen auf Nachfragen und Vorhaltungen, innerhalb derer

¹²⁰ Vgl. Scheib 2011: 16ff.

¹²¹ Vgl. Tilliette 2006: 11; vgl. Gouhier 1924. Zur Deutung von Descartes' frühem *larvatus prode*o vgl. Gouhier 1937: 292ff.

¹²² Für eine Zusammenstellung von Descartes' hauptsächlichen Äußerungen zur Eucharistie und für das folgende vgl. Scheib 2008: 72–87.

¹²³ Vgl. ausführlich Armogathe 1977: 43–81.

die Kompatibilität der cartesischen *philosophia nova*, das bedeutet vor allem ihrer Physik, mit zentralen Essentialen der katholischen Weltanschauung in Frage oder Abrede gestellt wird, wodurch eben auch die Rezipierbarkeit der neuen cartesischen Philosophie in katholischen Ländern – nicht zuletzt Frankreich – grundsätzlich in Frage steht.

Dass die Eucharistiefraage auch für Descartes und sein Denken eine besondere Rolle spielt, lässt sich indes eindeutig zeigen: bereits die erste Erwähnung im Schreiben an Mersenne vom 25. November 1630 stellt die Frage nach den nach der Konsekration verbleibenden Akzidentien von Brot und Wein in den Rahmen der Physik.¹²⁴ Die optischen Überlegungen Descartes' gehen, neben den Versuchen mit von Claude Mydorge geschliffenen Gläsern, die er seit 1627 anstellt, im wesentlichen zurück auf die Beobachtung des Parheliums von 1629.¹²⁵

Die scheinbare Wahrnehmung einer zweiten Sonne zeigt uns nicht nur, dass unsere Sensorien nicht zuverlässig sind,¹²⁶ was seit der Antike zu den Gemeinplätzen der Philosophie gehört, sondern die scheinbare Wahrnehmung nicht vorhandener Dinge ist zugleich auch ein Fallbeispiel dafür, dass wir sinnliche Eindrücke von Gegenständen haben können, die gar nicht existieren. Eben dies ist in der Eucharistie der Fall, wo wir sinnliche Eindrücke von Brot und Wein zu haben glauben, die nach katholischem – thomasischem – Verständnis nach der Konsekration und dem mit ihr verbundenen Transsubstantiationsvorgang nicht mehr existieren.¹²⁷ Descartes deutet in seiner *Dioptrik* Eindrücke wie die von Farben nicht im Sinne realer Eigenschaften eines Körpers, sondern als bloße Erscheinungsform, die aus dem Miteinander der korpuskularen Struktur der Materie und unserer Sensorien entsteht.¹²⁸ Eine vergleichbare, ebenfalls in Überlegungen zur Optik eingebettete Bemerkung zum Status der sekundären Qualitäten als bloße Erscheinungen findet sich in einem 1654 von Clerselier an François Viogué weitergegebenen, nicht datierten und nicht adressierten Brieffragment Descartes', das auch davon spricht, dass sinnliche Eindrücke wie die von Farben, Klängen und Gerüchen nur Erscheinungen und keine realen Beschaffenheiten von wahrgenommenen Dingen sind.¹²⁹

¹²⁴ *Ich möchte ... [in der Dioptrik] eine Abhandlung einfügen, mit der ich die Natur der Farben und des Lichtes zu erklären suche ... Sie wird ... sozusagen eine vollständige Physik enthalten. ... Ich denke, dass ich Ihnen diese Abhandlung über das Licht zusenden werde ... denn da ich hier die Farben auf meine Weise beschreiben wollte und daher gezwungen war zu erklären, wie die weiße Farbe des Brotes im heiligen Sakrament bestehen bleibt, werde ich wohl gut daran tun, dies zunächst von meinen Freunden prüfen zu lassen, bevor es alle zu sehen bekommen.* AT I: 179; zitiert nach Scheib 2008: 78.

¹²⁵ Vgl. Milhaud 1921: 103ff.; vgl. Armogathe 1977: 45.

¹²⁶ Vgl. AT XI: 3; vgl. oben, Kap. I.2.1, S. 38 Fn. [15].

¹²⁷ Vgl. AT XI: 3; vgl. Armogathe 1977: 44f.

¹²⁸ Vgl. AT VI: 233 und 331ff.

¹²⁹ Vgl. Descartes 1971; vgl. Armogathe 1977: 78.

Im Rahmen seiner Untersuchungen zur Dioptrik entwirft Descartes sein vollständiges System der Physik, das nur als systematisch begründetes Ganzes überzeugen kann, weil es aufgrund seiner weitgehenden Abweichung von der aristotelischen Physik einer basalen Fundierung bedarf um gegen die Konkurrenz des weitgehend etablierten Aristotelismus zu bestehen. 1630–37, während der Entstehung und Veröffentlichung des *Methodendiskurses* und der *Essais*, finden sich zwar keine Erwähnungen der Eucharistie.¹³⁰ Tatsächlich wird die angekündigte Erläuterung der Erscheinungsweisen der Akzidentien in der Eucharistie innerhalb der *Dioptrik* auch nicht explizit geliefert und lässt sich nur indirekt aus den allgemeinen Erklärungen zur Entstehung optischer Eindrücke ableiten.¹³¹ Ein Schwerpunkt aussagekräftiger Erwähnungen der Eucharistie liegt dann aber in den Jahren 1638–1646, in denen Descartes nicht mehr nur Vorhaltungen hinsichtlich seiner eventuell unkatholischen Physik abwehrt, sondern eine eigene Erläuterung der eucharistischen Vorgänge entwirft.¹³²

Neben den *Erwiderungen* auf die von Arnauld verfassten *Vierten Einwände* gegen die *Meditationen*, in denen Descartes auch auf Fragen der Abendmahlslehre eingeht, sehe ich insgesamt dreizehn Briefe, in denen sich Descartes unterschiedlich ausführlich zur Eucharistie äußert.¹³³ Während die Schreiben an Mersenne, Vatier, Clerselier und einen unbekanntem Adressaten für den Umgang mit dem ‚klassischen‘ Transsubstantiationsbegriff nicht ergiebig sind und vor allem als Stellungnahmen Descartes' in der Frage nach der Zuständigkeit des Philosophen innerhalb der Eucharistiedebatte Bedeutung tragen,¹³⁴ fußt das gegenüber Mesland dargestellte, ausführliche Eucharistiemodell auf den Besonderheiten seiner Substanz- und Materieauffassung, indem es zunächst die thomasische Figur einer Analogiesetzung zum Nahrungsvorgang aufgreift, und zugleich durch eine Inversion des aristotelisch-thomasischen Individuationsprinzips doch einen Aspekt der radikalen Unvereinbarkeiten mit dem thomasischen Denken offenbart.

¹³⁰ Gouhier bemerkt, die Frage der Eucharistie sei in dieser Phase vorübergehend aus Descartes' Korrespondenz verschwunden; vgl., Gouhier 1924: 93.

¹³¹ Vgl. Armogathe a. a. O.: 48.

¹³² Vgl. hierzu aber Watson, der drei unterschiedliche Transsubstantiationserklärungen bei Descartes zu finden glaubt, die inhaltlich voneinander abweichen und als Ausdruck einer allmählichen Entwicklung seiner Transsubstantiationsauffassung gedeutet werden, Watson 1982: 135f. und Watson 1987: 161; vgl. Arieu 2011: 218.

¹³³ Die Briefe an Mersenne vom 15. April 1630 (AT I: 143f.), 25. November 1630 (AT I: 179), 28. Januar 1641 (AT III: 295f.), 31. März 1641 (AT III: 349f.) und März 1642 (AT III: 545); die Schreiben an Vatier vom 22. Februar 1638 (AT I: 546), Clerselier vom 2. März 1646 (AT IV: 372f.) und an X*** von unbekanntem Datum (AT IV: 374f.); und insbesondere die Briefe an Mesland vom 2. Mai 1644 (AT IV: 110ff.), 9. Februar 1645 (?) (AT IV: 163ff.), Mai 1645 (?) (AT IV: 215ff.) und 1645 oder 1646 (AT IV: 344ff.); schließlich das von Joseph Beude herausgegebene, undatierte und unadressierte Brieffragment Descartes', vgl. Descartes 1971; vgl. Scheib 2008: 78–87 und Armogathe 1977: 78.

¹³⁴ Vgl. Scheib 2008: 78–80 und 86f.

Den *Erwiderungen* auf die *Einwände* und den verstreuten Bemerkungen in der Korrespondenz kommen hinsichtlich der Eucharistiefrage unterschiedliche Funktionen zu. Während in den *Erwiderungen* eine Einbettung der Fragestellung in das allgemeine terminologische System vorgenommen und die auf peripatetischen Annahmen fußende Sichtweise der Transsubstantiation abgelehnt wird, erörtern die Briefe unter anderem jene allgemeine Frage nach der Zuständigkeit des sich als Physiker verstehenden Descartes für theologische Themen, der in der weiteren Debatte große Bedeutung zukommen wird. Nur in dem Schreiben an Mesland aus dem Jahre 1645¹³⁵ bietet Descartes jene spezifische Deutungsvariante der Eucharistie, die sich aus seinem System ergibt, die er aber in ihrer Radikalität gegenüber konziliaren Sprachregelungen – und vermutlich auch in ihrer engen Anlehnung an die Darstellung von Stoffwechselabläufen – für eine Veröffentlichung zumindest vorläufig als nicht geeignet ansieht.

Zur Diskussion zwischen den Lesarten der cartesischen Auseinandersetzung mit der Eucharistie in der Forschungsliteratur unterscheidet Ariew¹³⁶ zwei Gruppen. Die erste wird von der Mehrzahl der älteren Kommentatoren vor allem des 19. Jahrhunderts sowie einem Großteil der neuern angelsächsischen Autoren gebildet und geht, vereinfacht gesprochen, davon aus, dass Descartes eigentlich versucht, eine Auseinandersetzung um die Eucharistie zu vermeiden, dies aber wegen Arnaulds Vorhaltungen nicht durchgängig kann. Dass die Eucharistie in den *Erwiderungen* auf die *Einwände* zu den *Meditationen* thematisiert wird, ist nur eine Reaktion auf diese Vorhaltungen, sie ist aber nicht geplant. Und dass alle übrigen diesbezüglichen Äußerungen in der Korrespondenz und nicht in den Lehrschriften stattfinden, stützt diesen Befund. Die zweite Gruppe, zu der Ariew vor allem zeitgenössische französische Autoren wie Henri Gouhier und Jean-Robert Armogathe zählt, nimmt an, dass Descartes versucht, seine Physik als im katholischen Sinne unbedenklich darzustellen, um sie so auch im Unterricht der Theologen seiner Zeit zu etablieren.¹³⁷ Auch diese Annahme erscheint, vor allem vor dem Hintergrund des cartesischen Systemanspruchs, zunächst unproblematisch. Sie kann sich nicht zuletzt darauf berufen, dass Descartes seinen *Meditationen* das Schreiben an die Theologen der Sorbonne voranstellt, in dem er um Akkreditierung seiner Physik ersucht, die ihm selbstverständlich nicht erteilt wird – und es ist durchaus wahrscheinlich, dass

¹³⁵ Der Brief vom 9. Februar 1645 an den Jesuiten Mesland steht am Anfang einer Gruppe von vier Korrespondenzmanuskripten, in denen sich Descartes mit dem Thema der Transsubstantiation auseinandersetzt. Die editorische Notiz, die in der Ausgabe von Adam und Tannery dem Schreiben vorangestellt ist und sich um eine chronologische Einordnung bemüht, weist darauf hin, dass dem *Brief des Herrn Des Cartes an den ehrwürdigen Jesuitenpater Mesland zum Thema der Transsubstantiation* drei weitere zum selben Thema folgen (Brief 379, der Brief vom 2. März 1646 und der folgende.) Es wird auf Korrekturen und Anmerkungen von Clerselier hingewiesen, die als Indiz dafür gewertet werden könnten, dass der Brief insgesamt von der Hand Clerseliers stammen könnte. AT IV: 161f.

¹³⁶ Vgl. Ariew 2001: 217ff. Eine ausführliche Darstellung siehe dort.

¹³⁷ Vgl. Ariew 2011: 217ff.

dies wegen der offenkundigen Schwierigkeiten geschieht, die neue Physik mit der Eucharistielehre zu verbinden.

1.2 Substanzmetaphysische Voraussetzungen. Parallelen zur thomasischen Transsubstantiationslehre

Versteht sich die thomatische Eucharistie-Lehre als Inversion des natürlichen Verhältnisses von suppositaler Substanz und inhärierenden attributiven Akzidentien, indem im Moment der Konsekration an die Stelle des Attributwechsels bei Perdurabilität der Substanz der Substanzwandel unter Erhaltung der *species* tritt, so tritt die cartesische Erste Philosophie, ganz unabhängig von der Eucharistiefrage, mit einem Substanz-Begriff an, der sich in überraschender Nähe zu Thomas' Transsubstantiationsmodell verorten lässt, weil für Descartes die substanzfreie Subsistenz¹³⁸ attributiver Erscheinungsweisen unter Annahme der basalen suppositalen Funktion der Quantität die natürliche Existenzform kreatürlicher Seiender beschreibt. Anders ausgedrückt: für Thomas subsistieren die *species* der konsekrierten Altargaben Brot und Wein ohne eine Substanz, die von der Quantität realiter verschieden wäre, und sie subsistieren als Eigenschaften, die sich als Modifikationen der Quantität selbst auffassen lassen. Eben dies, nämlich die Sichtweise wahrnehmbarer Eigenschaften als Modifikationen der Quantität unter Verzicht auf eine Substanz, die von der Quantität verschieden wäre und als deren Träger fungieren würde, ist das zentrale Charakteristikum der cartesischen Substanzmetaphysik innerhalb ihres natürlichen Zustandes.

Auf der Basis der *aristotelischen* Metaphysik beziehungsweise Physik zu operieren bedeutet für Thomas im Zusammenhang der Transsubstantiationslehre in erster Linie die Übernahme jener grundlegenden Dichotomien, die er bereits in seiner Frühschrift *De ente et essentia* diskutiert, die für seine Substanzauffassung charakteristisch sind, und die damit auch eine zentrale Bedeutung für seine philosophische Abendmahlslehre besitzen. Die für Thomas' Beschreibung des Vorgangs einer eucharistischen Transsubstantiation entscheidende Differenzierung innerhalb der aristotelischen Substanzmetaphysik, auf deren Ablehnung durch Descartes im wesentlichen die radikale Umdeutung des eucharistischen Vorgangs durch den Cartesianismus basiert, ist die zwischen der Substanz selbst und ihren Eigenschaften, insbesondere ihrer Quantität, die für Thomas erstes nachsubstantiales Prädikament und Träger der kategorial nachgeordneten akzidentellen Eigenschaften ist. Die Substanz ist als *subjectum* für

¹³⁸ Unter der ‚substanzfreien Subsistenz‘ verstehe ich die Existenzform des Attributes, das selbst suppositale Funktion erfüllt, ohne dass eine vom Attribut realiter verschiedene Substanz als suppositaler Träger gegeben wäre.

ihn zwar der den Eigenschaften zugrundeliegende Träger, ihre eigene Existenz setzt die von Eigenschaften jedoch nicht voraus und ist mit ihr nicht gleichbedeutend, so dass die reale Verschiedenheit von erstem, substantiellem, und zweitem, quantitativem Prädikament die Basis dafür schafft, dass die nach der Konsekration noch vorhandenen und wahrnehmbaren Brot- und Weinattribute im konsekrierten Zustand der Quantität anhaften und als deren Modifikationen gedeutet werden können.

Der aristotelische Bezugsrahmen stellt eine zwingende Voraussetzung für die thomasische und – in seiner Nachfolge – die tridentinische Erklärung des eucharistischen Transsubstantiationsvorgangs dar. Mit dem Verschwinden der Vormachtstellung der peripatetischen rationalen Physik und ihrer Unterscheidung zwischen der Substanz und den sie näher bestimmenden und beschreibbar machenden akzidentellen Eigenschaften, wird das Modell deshalb problematisch. Eben diesen Vorgang beobachten wir vor dem Hintergrund der allmählichen Ablösung peripatetischer durch cartesische Erklärungsansätze und ihre Identifikation der ausgedehnten, körperlichen Substanz mit ihrer aktuellen Quantität. Inwieweit die bei Descartes endgültig vollzogene Wende die radikale Umsetzung eines allmählichen Wandels in der Sichtweise vom Verhältnis zwischen der Substanz und ihrer Quantität ist, die sich bereits bald nach Thomas' Vorschlag zur Eucharistielehre etwa im Umkreis Occams und der franziskanischen Tradition bemerkbar macht, und innerhalb derer die Sichtweise vom Status der Quantität Veränderungen in eine Richtung erfährt, die bereits auf jene cartesische Radikallösung verweist, welche in einem Paradigmenwechsel im 17. Jahrhundert gipfelt, ¹³⁹ erörtere ich nicht ausführlich. Insbesondere stellt jedoch Occam die reale Annahme der Verschiedenheit der Substanz und ihrer Quantität in Frage, ¹⁴⁰ deren konsequente Aufgabe zu massiven Konsequenzen für die Eucharistielehre führen und vor allem die Aufhebung des im Lateranense festgesetzten Transsubstantiationsgedankens beinhalten würde. ¹⁴¹

Während Occam aber, unter anderem aus Gründen, die mit seiner Einschätzung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie zu tun haben, darauf verzichtet, eine philosophische Theorie der Quantität zu lehren, die in offenen Widerspruch zu den Vorgaben des Laterankonzils tritt, und sich so in Bereichen bewegt, die mit den tridentinischen Setzungen wenigstens ansatzweise kompatibel bleiben, ¹⁴² tritt, nach den innertheologischen Verwerfungen der Reformationen, mit Descartes' neuer Physik eine außertheologische Lehre auf, deren universaler Anspruch sowohl das Tridentinum als auch die grundlegenden Positionen des Lateranense grundsätzlich in Frage stellt, weil sie deren metaphysisches Fundament für fehlerhaft erklärt

¹³⁹ Vgl. Specht 1972: 80ff.

¹⁴⁰ Vgl. Occam SsS: 4 *Sent.*, qu. 4 G.

¹⁴¹ Vgl. Specht 1972: 80ff.

¹⁴² A. a. O.: 82ff.

und damit implizit auch das Erfordernis einer weitgehenden Neumodellierung des Eucharistiegedankens zur Diskussion stellt – auch wenn diese durch Descartes, wie erwähnt, keine dezidierte Lehrgestalt erhält.

1.3 Cartesische Besonderheiten

Zu den offenkundigsten Differenzen der neuen cartesischen Philosophie gegenüber der *philosophia recepta* und zu den Folgen ihres gegenüber den peripatetischen Vorgaben radikal veränderten Substanzverständnisses gehört, um dies nochmals zusammenzufassen, jene drastisch vereinfachte rationale Physik, welche die Identität von Substanz und attributiver Quantität lehrt. Indem Descartes das Wesen von Materie auf wenige basale Eigenschaften reduziert, schreibt er der Materie an sich weder eine bestimmte Gestalt noch bestimmte sinnliche Qualitäten zu, unterscheidet sie jedoch scharf von der ungeformten, eigenschaftslosen thomasi-schen *materia prima*. Die cartesische Materie ist real, wirklich körperlich, das heißt in die drei Raumdimensionen erstreckt, beliebig teilbar und fähig, in alle denkbaren Gestalten geformt zu werden sowie Bewegung in sich aufzunehmen, erscheint aber nicht als bestimmter individueller Körper.¹⁴³ Dauerhafte Zugehörigkeiten eines Makrokörpers zu einer Spezies sind daher, aufgrund der permanenten Veränderbarkeit korpuskularer Materiezusammenballungen, die diese Makrokörper bilden, ebenso nicht möglich wie eine hiermit korreliert zu denkende essentialistische Metaphysik. Bereits in der frühen Phase seiner Forschungen, wie sie in den *Essais* zum *Methodendiskurs* repräsentiert ist, identifiziert Descartes die Quantität der Materie mit dieser selbst. Quantität kommt der körperlichen Substanz gemäß dieser Auffassung nicht wie ein Akzidens zu, sondern macht deren *wahre Gestalt und Wesen* aus,¹⁴⁴ weil als das Wesen erschaffener Substanzen, also die *natura sive forma sive essentia*, das die Substanz hinsichtlich ihrer signifikanten Grundeigenschaft – im Falle erschaffener Substanzen sind dies die Eigenschaften Ausdehnung oder Denken – je klassifizierende Attribut bestimmt wird.¹⁴⁵ In der Physik haben wir es deshalb nicht mehr mit einer Vielzahl körperlicher Einzelsubstanzen zu tun, sondern mit einem Materiekontinuum, das heißt nur einer einzigen, das gesamte Universum erfüllenden, stetigen Körpersubstanz; denn sobald wir Ausdehnung, also Räumlichkeit, und Körper miteinander identifizieren, ist es nicht mehr möglich, eine Mehrzahl realiter voneinander getrennter, individueller Körpersubstanzen anzunehmen, weil ihre Trennung leere

¹⁴³ Vgl. AT XI: 31ff.

¹⁴⁴ AT XI: 35.

¹⁴⁵ Vgl. *Notae in Programma*, AT VIII-2: 348; vgl. *Meditation* V, AT VII: 64; vgl. *Principia* I § 53, AT VIII-1: 25; I § 56, AT VIII-1: 26; I § 62, AT VIII-1: 30; vgl. Arndt 1982: 133f. [50].

Zwischenräume erfordern würde, die eben durch die Identität von Körper und Raum undenkbar werden. Die Konsequenz ist die Annahme eines plenistischen Korpuskularismus, also die nur eines einzigen, allen Raum erfüllenden Körpers, dessen Teile durch unterschiedliche Gestalt und Bewegung makrokorpuskulare Cluster bilden, die wir als Vielzahl individueller Körper wahrnehmen.¹⁴⁶

Descartes' Kernannahme zur Bestimmung der das Wesen einer Sache konstituierenden Aspekte kommt besonders deutlich innerhalb der klassisch gewordenen Darstellungsform der Systementfaltung in den *Meditationen* zum Ausdruck: das vermutlich dem galileischen *Saggiatore* nachempfundene sogenannte Wachsgleichnis¹⁴⁷ legt bekanntlich mit der Ausgedehtheit eben jene Eigenschaft offen, die als einzige notwendig an körperlichen Seienden zu denken ist, um diese als vollständige, das heißt existenzfähige Seiende zu denken. Die einzig notwendige Eigenschaft von Körpern, die niemals von Körperlichem zu trennen ist, ist die Ausgedehtheit, die so auch die das Wesen körperlicher Seiender konstituierende Element darstellt. Zugleich weist Descartes dem Begriff der ‚Substanz‘ nur die Rolle eines ontologischen Indikators zu; das heißt Substanz zu sein bedeutet nur Trägerfunktion für grundlegende charakteristische Eigenschaften (eben Ausgedehtheit oder Denken) zu besitzen und sich nicht in einem Inhärenzverhältnis zu anderen Seienden zu befinden.¹⁴⁸

Descartes spricht so von der Substanz als der vollständigen *res*, der Eigenschaften zugesprochen werden können und müssen. Bezogen auf das Verhältnis, das zwischen Substanzen und Attributen besteht, ist durch die Hinweise sowohl auf die wesenskonstituierende Funktion der Attribute als auch auf die Unmittelbarkeit des Inhärenzverhältnisses, in

¹⁴⁶ Vgl. AT VIII-1: 40ff.

¹⁴⁷ Vgl. AT VII: 25ff.

¹⁴⁸ Die prominenten und häufig zitierten Formulierungen zur Bestimmung des Einfachen und des diesem inhärenten Verhältnisses von Substantialität und Attributivität in den *Erwiderungen* auf die *Zweiten Einwände* gegen die *Meditationen* sowie in den *Prinzipien* beinhalten neben der klassischen Differenzierung von Substanzen und Akzidentien und der ausschließlich auf Gott bezogenen ontischen Dependenz der Substanz (vgl. AT VIII-1 24f. Als weitere Fundstellen für die Substanz als das Seiende, das *per se* existiert, vgl. AT III 502; AT V 355f.; AT VII 44, 161, 175f., 185, 222 und 228; AT VIII-1 22f., 49 und 50; AT VIII-2 348; AT IX-2 45. Zur Bestimmung Gottes als ewige Substanz: vgl. insbesondere AT VIII-1 24f. und AT V 355), eben auch den Gedanken eines unmittelbaren Inhärenzverhältnisses zwischen einer wahrnehmbaren Qualität oder Eigenschaft und dem Seienden, dem diese Eigenschaft innewohnt, sodass der Begriff der Substanz zunächst nur aussagt, eine von anderen kreatürlichen Seienden unabhängig bestehende Sache (*res*) zu sein, in der eine in uns durch eine reale Idee repräsentierbare Eigenschaft (*proprietas sive qualitas sive attributum*) unmittelbar wie in einem Subjekt ist. Die *essentia* des Seienden wird durch diese Eigenschaft als attributive *proprietas* der Substanz konstituiert (vgl. *Principia* I § 53, AT VIII-1: 25), und die beiden *proprietates*, die die beiden disparaten Substanzarten Denken und Ausdehnung charakterisieren, sind uns in klaren und deutlichen Ideen gegeben (vgl. ebd. ff.).

dem diese zur Substanz stehen (*immediate*), die Annahme einer Identität beider zumindest nahegelegt.¹⁴⁹

Wir haben demgemäß im einfachen suppositalen Seienden zu unterscheiden zwischen (i) der Substanz im Sinne der vollständig bestimmten und existenzfähigen Sache, (ii) deren Attribut, dessen Aktualität zur Existenz wie auch zur Erkennbarkeit der Sache sowie für unseren Akt ihrer Wahrnehmung erforderlich ist, und (iii) der Substantialität im Sinne des ontischen Status der Sache, der sich terminologisch als metaphysischer Aspekt von den durch das Attribut bezeichneten Bestimmungen differenzieren lässt. Die Substanz vereint somit in sich die integralen Teilaspekte der Substantialität als ontische Beschreibung sowie der Attributivität als inhaltliche Wesensbestimmung im Sinne des Dualismus der disparaten Arten von Seiender, Körper und Geister.

Das Wesen des vollständigen, supposital und individuell erscheinenden Makrokörpers¹⁵⁰ im Sinne der aktuell existierenden oder zumindest als vollständig existenzfähig gedachten¹⁵¹ *res singularis*, das dadurch konstituiert wird *ausgedehnt zu sein*, besteht in der tatsächlich *aktualisierten* Eigenschaft der Ausdehnung, sodass die in einem gegebenen oder als vollständig

¹⁴⁹ Substanzen werden erst durch Attribute erkennbar (vgl. AT VIII-1: 25) und sind ohne diese auch nicht existenzfähig im Sinne der *vollständigen Sache*, von der AT VII: 222 spricht. Die attributiven Bestimmungen der *res extensa* und der *res cogitans*, Ausdehnung und Denken, die im Rahmen der *Meditationen* unterschieden werden, sind demnach hinreichend dafür, Substanzen beider Arten als vollständige und existenzfähige Seiende zu denken, wohingegen eine Wahrnehmung der bloßen Substantialität des Dings im Sinne seiner ontischen Bestimmungen nicht als Vorstellung eines Vollständigen möglich ist; vgl. zum Begriff der *distinctio rationis* AT VIII-I: 28ff. und AT VIII-1: 31 sowie AT IX-1: 216. Zur Frage ob Descartes hier die Unterscheidung im Sinn hat zwischen dem in einer klaren und deutlichen Idee verfügbaren Attribut, anhand dessen wir eine Substanz als vollständig erkennen können und das Ausdruck der *natura etc.* der Substanz ist, und einem zweiten Attribut, das ebenfalls Ausdruck der *natura* der Substanz ist, das uns aber nicht in Form einer klaren und deutlichen Idee gegeben ist, weil wir nur über je ein Attribut von mehreren als Wesensausdruck zu verfügen scheinen, vgl. *Principia*, I, § 53, AT VIII-I: 25; zur Frage, ob wir wissen, ob wir eine adäquate Einsicht in das Wesen der Substanz besitzen, vgl. den Brief an Gibieuf vom 19. Januar 1642: AT III: 474. Vgl. die *attributa sine quibus res quarum sunt attributa esse non possunt* im Brief an *** von 1645/46: AT IV: 348f. Vgl. auch den Brief an Mersenne vom 26. April 1643, in dem Descartes die Annahme der Existenz realer sinnlicher Qualitäten unter anderem deshalb ablehnt, weil wir über keinen Begriff verfügen, mit dem wir diese getrennt von dem durch sie bestimmten Suppositum denken könnten: AT III: 648, und den Brief an Gibieuf vom 19. Januar 1642 in dem er dasselbe Argument, das den Begriff einer Sache betrifft, unmittelbar auf die Existenzfähigkeit von Substanzen anwendet: AT III: 478. Vgl. hierzu den auf § IX der *Erwiderungen* auf die *Zweiten Einwände* bezogenen Passus des *Entretien avec Burman*, der besagt, dass *omnia attributa, collective sumta, sunt [...] idem cum substantiam*, vgl. AT V: 155. Vgl. Cottingham 1976: 77.

¹⁵⁰ Durch die ontische Koppelung beziehungsweise die Identität von Substanz und Attribut kann u. a. die aristotelische Bestimmung der Substanz als das der Erkenntnis nach Erste erhalten bleiben, vgl. Stegmaier 1977: 156.

¹⁵¹ AT VII: 166, X.

gedachten Quasi-Suppositum abstraktiv freigelegte Eigenschaft der Substantialität keine vollständige Bestimmung eines denkbaren Seienden beinhaltet.¹⁵²

Obwohl sie der aristotelisch geprägten thomasischen Physik zuwiderläuft, weist die cartesische Materietheorie damit, wie angedeutet, auffallende Ähnlichkeiten mit Thomas' Erörterung der nach der Konsekration für sich und ohne substantielles Substrat existierenden Erscheinungsformen der Altgaben Brot und Wein auf; denn während für Thomas die Brot- und Weinakzidentien ausschließlich im konsekrierten Zustand ohne Trägersubstanz subsistieren und nur in dieser sakramentalen Existenzform davon auszugehen ist, dass die akzidentellen, sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften des nicht mehr vorhandenen Brotes und Weines als Modifikationen der Quantität allein existieren, die, als erstes nachsubstantiales Prädikament im aristotelischen ontologischen Gefüge, normaler Weise keine eigene suppositale Kraft besitzt, beschreibt eben dieses Modell der sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten als Modifikationen der Quantität, die identisch mit dem Suppositum selbst zu denken ist, den normalen und Naturzustand in Descartes' Erster und Naturphilosophie.

1.4 Das Individuationsprinzip

Die Umgestaltung des Substanzbegriffs gegenüber der bei Thomas vorherrschenden aristotelischen Sichtweise führt unter anderem auch zu einer Neugestaltung der Sichtweise auf die Individuation singulärer Seiender, die sich innerhalb der Physik als problematisch gestaltet, und die außerdem für Anthropologie und Physik nicht als einheitliches Prinzip vertreten werden kann.

Der peripatetisch geprägte Hylemorphismus Thomas', der zwischen dem allgemeinen formalen Prinzip als Träger wesentlicher Eigenschaften einerseits und der durch diese Form gestalteten Materie andererseits unterscheidet, geht davon aus, dass der durch die *forma substantialis* gestalteten *materia signata* die Funktion des Individuationsprinzips (*principium individuationis*) zukommt. Descartes modelliert hingegen im Rahmen seiner Neufassung des Substanzbegriffs auch eine ganz eigene Individuationskonzeption, die sich als Inversion der peripatetisch-thomasischen verstehen lässt, und die zugleich auch den Schlüssel zu seiner Neumodellierung des eucharistischen Vorgangs bildet, der im eigentlichen Sinne kein Vorgang

¹⁵² Vgl. AT VII: 222 und Descartes' Bestimmung der Substanz als *subjectum immediatum extensionis localis, & accidentium quae extensionem praesupponunt*: AT VII: 161.

Vgl. auch den in *Principia* I 52 angedeuteten induktiven Schritt von der Wahrnehmung des Attributs zur Analyse seiner Substantialität: AT VIII-I 25. Picots französische Übersetzung der *Principia* nimmt die Unterscheidung zwischen *res existens* und *substantia*, auf die ich mich hier berufe, nicht auf: AT IX-2, 47.

einer Transsubstantiation mehr ist, sondern sich als Sonderfall natürlicher Stoffwechselprozesse verstehen lassen wird.

Während für Thomas kreatürliche körperliche Seiende aus den beiden konstitutiven Teilen Stoff und Form zusammengesetzt sind, in denen sich, vereinfachend gesprochen, allgemeine formale Prinzipien als Träger wesentlicher Eigenschaften einerseits und die durch diese gestaltete Materie andererseits gegenüberstehen, der geformte Stoff also die das Wesen tragenden formalen Bestimmungen individuiert, geht Descartes von einer ausschließlich ausgedehnten, figürlich gestalteten und bewegten, ansonsten aber eigenschaftslosen, kontinuierlichen und universalen Materiesubstanz aus, die nichts ist als durch Gestalt und Bewegung modifizierte Quantität. Als Individuen erscheinende Makrokörper sind keine Einzelsubstanzen, sondern phoronomisch isolierte korpuskulare Zusammenballungen innerhalb der Gesamtsubstanz. Eine Individuation von partikulären Makrokörpern im aristotelischen Sinne gibt es für Descartes daher nicht mehr. Scheinbar individuelle Makrokörper wie eine Hostie, ein Quantum Wein oder ein (unbelebter) Organismus, sind hier nicht mehr im selben Sinne Individuen, wie sie dies bei Thomas und anderen Aristotelikern und deren Auffassung vom suppositalen Seienden als *ousia* beziehungsweise *substantia* sind.¹⁵³ Die Oberflächen individuell erscheinender makrokorpuskularer Materiezusammenballungen, an denen quasi-individuelle Körper einander zu berühren scheinen, besitzen daher nur modalen Status.

Innerhalb der Anthropologie steht der Lehre vom Materiekontinuum, also einer einzigen ausgedehnten Materie, die sich im Phänomenbereich in eine Vielzahl pseudo-individueller Korpuskeln zu teilen scheint, jedoch die von einer Vielzahl individueller Geister gegenüber, also mehrerer tatsächlich individueller, nichtausgedehnter, denkender Substanzen. Menschliche Leiber, das heißt im Gegensatz zu Pflanzen und Tieren *belebte* Organismen, werden in diesem System daher nicht wie im thomasischen Aristotelismus *materialiter* individuiert,¹⁵⁴ sondern durch die Vereinigung mit dem sie belebenden, individuellen Geist. Auf die Eucharistie angewandt bedeutet dies: wenn die Hostie durch die Konsekration zum Leib Christi wird, dann insofern das sie bildende Materiequantum mit einem es informierenden Geist – dem Geist Christi – vereinigt und durch ihn organisiert wird. In der konsekrierten Hostie haben wir damit zwar Christi Leibsubstanz vor uns, nicht jedoch im Sinne des *materialiter* und *numerisch* identischen Leibes im Moment der Kreuzigung, wie dies Thomas angenommen hat.

Gegenüber dem thomasischen Individuationsvorgang durch Einförmigkeit einer Gestalt in die *materia signata*, liegt bei Descartes damit eine Umkehrung des Individuationsprinzips

¹⁵³ Zur Übernahme der aristotelischen Unterscheidung einer *ersten Substanz* als individuelles Suppositum und der *zweiten Substanz* als formale Wesensbestimmung (vgl. beispielsweise *Cat.* 5, 3b10ff. und *Cat.* 5, 2b 32ff.) bei Thomas vgl. *De ente et essentia* I, Thomas 1954: 5f.

¹⁵⁴ Vgl. a. a. O.: 7.

vor, indem nicht die allgemeine Form, die für Thomas die Rolle der Seele spielt, durch die den Leib bildende individuelle Materie individuiert wird, sondern umgekehrt die nur phoronomisch innerhalb des Materiekontinuums unterscheidbare Leibmaterie erst durch ihre Anbindung an den individuellen Geist zu so etwas wie einem individuellen Leib wird. Die dauerhafte numerische Identität eines Menschen, dessen Organismus im Laufe seiner Existenz stetigem stoffwechselbedigtem Materieaustausch unterworfen ist, beruht also nicht in der numerischen Identität der den Leib bildenden Materiequanten, sondern in der stetigen Zuordnung zu seiner Seele als seinem dauerhaften formalen Prinzip.¹⁵⁵

1.5 ‚Transdisposition‘ als ‚natürliche Transsubstantiation‘. Das naturalistische Eucharistiemodell im Brief an Mesland

Da in der cartesischen Physik keine Vielzahl individueller körperlicher Substanzen angenommen werden kann, sondern nur eine kontinuierliche Gesamtsubstanz, scheidet die von Thomas sowie den Konzilien vom Lateran und von Trient vertretene Lehre einer Transsubstantiation im Sinne eines Wandels von dieser Substanz in jene aus. Da er um die Schwierigkeiten weiß, die bei dem Versuch entstehen würden, seine physikalischen Prinzipien mit einer peripatetisch fundierten Transsubstantiationstheorie zu harmonisieren, betont Descartes den letztlich außertheologischen Charakter des transsubstantiationsgebundenen Eucharistiemodells. Er empfiehlt daher, die wirklichen Lehren der Kirche von denjenigen Annahmen einzelner Theologen zu unterscheiden, die sich auf eine zweifelhafte Physik stützen,¹⁵⁶ um so die Beibehaltung der theologischen Essentiale gegenüber der Ablehnung physikalischer Modellvorstellungen hervorzuheben. Zugleich verweist er damit die kirchliche Lehre in den Raum des Fideismus, sofern er von der philosophischen Diskussion physikalischer Modelle geschieden wird.

Die Anpassung der Eucharistielehre an seine eigene plenistische Kontinuumstheorie geschieht durch die Analyse dessen, was im cartesischen System an die Stelle eines Substanzwandels treten kann. Da in Descartes' Denken nur menschlichen Geistern Individualität im eigentlichen Sinne zukommt (wobei keineswegs klar ist, wodurch diese begründet und wie sie im einzelnen verstanden werden kann, wenn das Denkende eine bloße Tätigkeit ist), muss die an die Stelle der Transsubstantiation tretende Wandlung im cartesischen Verständnis in der

¹⁵⁵ *L'vnité numerique du corps d'un homme ne depend pas de sa matiere, mais de sa forme, qui est l'ame;* Brief an Mesland von 1645 oder 1646, AT IV: 346. Descartes greift hier erneut die peripatetische hylemorphistische Unterscheidung eines stofflichen und eines formalen Prinzips im Menschen auf, derer er sich auch in den *Notae in Programma* bedient.

¹⁵⁶ Brief an Mesland von 1645 oder 1646, AT IV: 347.

Veränderung beziehungsweise dem Auftreten der Zuordnung eines physikalischen Körpers als phoronomisches Materiequantum zu einem individuellen Geist liegen.

Brot und Leib sowie Wein und Blut sind für die cartesische Physik keine verschiedenen Substanzen, und sie verfügen über keine von ihren Erscheinungsweisen, die Modifikationen der Quantität sind, verschiedenen substantiellen Trägerinstanzen. Die Altargaben unterscheiden sich vor und nach der Konsekration für Descartes daher nicht darin, substanzfrei subsistierende Modifikationen von Quantität zu sein – was sie immer sind – sondern einzig darin, durch die Konsekration eine die dispositionelle Hinordnung von Leib und Blut auf den Geist Christi erfahren zu haben. Die Herstellung dieser Hinordnung ist die einzige Funktion des Konsekrationsvorgangs.

Von einer Grenze oder Oberfläche zu sprechen, die zwischen dem Brot und der es umgebenden Luft liegt, ist nicht im Sinne der Rede von einer realen Substanz zulässig, sondern nur in dem eines Modus oder einer Seinsart, so dass die zwischen dem Brot und der es umgebenden Luft liegende Oberfläche ein und dieselbe Sache wie Brot und Luft selbst ist,¹⁵⁷ ebenso wie Brot und Wein in metaphysischer Hinsicht ein und das selbe Seiende sind. Die Verwandlung des Brotes auf dem Altar zum Leib bedeutet daher aufgrund der Identität aller das Universum erfüllenden Materie nicht, dass das Brot seine numerische Identität verlieren und zu einem substantiell anderen werden würde; denn als Körper wäre auch der Leib Christi Teil der kontinuierlichen Materiesubstanz, die damit, ungeachtet des Konsekrationsvorgangs, mit sich selbst numerisch identisch bliebe.

Entgegen dem thomasischen Modell bleiben also nicht nur attributive *species* von Brot und Wein auf dem Altar bestehen, während die ihnen gegenüber Trägerfunktion übernehmenden Substanzen sich in Leib- und Blut-Substanzen wandeln, ohne weiterhin einen Bezug zu den attributiven Qualitäten von Brot und Wein zu besitzen, sondern die attributiv wahrnehmbaren *species* bleiben genau das, was sie vor der Konsekration bereits waren, finden sich aber nach der Konsekration in einer Relation zum Geist Christi, die zuvor nicht bestand.

Die sich hieraus ergebende Absage an das ‚klassische‘, das heißt tridentinische Transsubstantiationsmodell lässt sich durch eine Analyse der Mehrdeutigkeit des Körper-Begriffs erhärten, die zugleich zu Descartes’ alternativer Deutung des eucharistischen Vorgangs führt. Verstehen wir *corps* nicht als *Körper* im physikalischen Sinne, das heißt als Teil des Materiequantums, sondern als *Leib*, das bedeutet als materielle Konstituente eines Menschen, so besteht seine Identität darin, dauerhaft mit ein und demselben individuellen Geist vereinigt zu sein. Die numerische Identität eines Menschen im Sinne eines über einen Leib verfügenden Geist-Wesens ist damit unabhängig von allen quantitativen Veränderungen und durch Stoffwechsel stattfindenden Austauschvorgängen, und sie wird einzig dadurch konstituiert, dass

¹⁵⁷ Vgl. AT IV: 163f.

überhaupt ein Teil des Materiekontinuums dem individuellen Geist zugeordnet und mit ihm substantiell vereinigt ist.¹⁵⁸ Der von Katholiken angenommene Vorgang während der eucharistischen Konsekration besteht gemäß der cartesischen Physik daher letztlich nur darin, Brot und Wein, als bloße *Körper* im physikalischen Sinne, zum *Leib* werden zu lassen, ohne sie deshalb zu numerisch anderen werden zu lassen.¹⁵⁹

Eben dieser Vorgang, die Leib-Werdung physikalischer Körper, findet im natürlichen Verlauf jeder Nahrungsaufnahme und des sich an sie anschließenden Stoffwechsels unablässig und auf natürliche Weise statt. Descartes zeigt am Beispiel der Verdauung von Brot und Wein, das heißt ihrer Auflösung im Magen, ihrer Aufnahme in den Organismus und ihrer dortigen Vermischung mit dem Blut, dass bei der natürlichen Verwandlung von Nahrung in Leibmaterie die vom Körper zu sich genommene Materie numerisch dieselbe bleibt, ihre Verwandlung jedoch darin besteht, durch den Geist organisiert zu werden, der den Organismus disponiert, zu dessen Nahrung sie aufgenommen wurde: wenn wir Brot essen und Wein trinken und sich die Brot- und Weinpartikel im Magen auflösen und von dort in den Blutkreislauf strömen, wo sie als Bausteine des Organismus dienen, dessen Ernährung durch unablässigen Austausch aufgenommener und ausgeschiedener Partikel geschieht,¹⁶⁰ können wir anlässlich dieser Aufnahme in den Blutkreislauf und den durch die Partikel ernährten, das heißt aufgebauten Organismus von einer *natürlichen Transsubstantiation* sprechen, bei der die Brot- und Weinpartikel zwar voneinander getrennt werden, also ihre phoronomische Einheit verlieren, die sie zu Teilen der Makrokörper Brot und Wein machte, ihre numerische Identität aber behalten, weil die *natürliche* Form der Transsubstantiation, anders als die thomatische, übernatürliche, nicht mit dem Verlust der numerischen Identität der transsubstantiierten Materie einhergeht.

Im Vorgang der Eucharistie geschieht also vergleichbares wie im Stoffwechselablauf, allerdings ohne dass Brot und Wein von Christus körperlich als Nahrung aufgenommen würden. Die Konsekrationsworte bewirken, dass der Geist Christi zu dem Materiequantum, das als Brot auf dem Altar liegt, in organisierenden Bezug tritt, ohne dass Christus das Brot zuvor verspeist. Der einzige wundersame Aspekt an Descartes' Deutung ist daher, dass Christus das Brot nicht *isst*, um es sich einzuverleiben, sondern dass die durch den Geist organisierende Einverleibung durch die *Konsekration* geschieht beziehungsweise ersetzt wird. Die Materie selbst erfährt durch diesen Vorgang keine andere Veränderung als eben die, durch die Konsekration

¹⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁵⁹ Eine Differenzierung zwischen dem *Leib*, zu dem das Brot wird, und dem *Blut*, zu dem der Wein wird, im Sinne von körperlichem *Feststoff* und *Körperflüssigkeit* findet sich bei Descartes nicht. Sie wäre auch nicht erforderlich, weil auch innerhalb des menschlichen Leibes die numerische Identität der ihn bildenden Teile gegeben ist und ihrer beider Leib-Haftigkeit gleichermaßen durch die substantielle Vereinigung mit dem Geist konstituiert wird.

¹⁶⁰ Vgl. AT IV: 164f.

zu einem Bestandteil des Leibes als der durch seinen Geist organisierten Einheit zu werden, weil Materie für Descartes nur durch Gestalt und Bewegtheit modifiziert, ansonsten jedoch eigenschaftslos ist. So ist es der Geist, der Materie zum Leib werden lässt, ohne sie substantiell zu verändern.¹⁶¹

Die Frage nach der sakramentalen Gegenwart Christi ist damit für Descartes ebenfalls anders zu beantworten als für Thomas. Die katholische Lehre geht von einer solchen Gegenwart Christi in der konsekrierten Hostie dahingehend aus, dass er einerseits vollständig in der ganzen Hostie gegenwärtig ist, er andererseits aber auch nach der Brechung der Hostie im Messverlauf in jedem einzelnen Partikel der Hostie ebenfalls vollständig gegenwärtig zu sein hat. Für die cartesische Variante der Eucharistie bedeutet diese Gegenwart indes nur, dass jeder Partikel des Brotes und des Weines vom Geist Christi organisierend disponiert wird. Die Gegenwart Christi in der ganzen Hostie vor der Brechung ist damit ebenso leicht zu erläutern wie die in jedem der Teile der Hostie nach deren Brechung, nämlich eben als informierender Bezug zur gesamten Materie und jedem ihrer Teile, die gemeinsam von der Seele informiert wird und daher als Leib überhaupt fungiert.¹⁶² Von zentraler Bedeutung ist dabei, dass ‚zum Leib zu werden‘ nur bedeutet, dass die die Altargaben bildende Materiequanten dem Geist Christi als der sie nun informierenden Seelenform formal zugeordnet werden, nicht aber impliziert, der übrige Leib sei in der Hostie ebenfalls anwesend. Indem Materieteile, die bislang nicht zum Leib gehörten, zu einem Teil des Leibes werden, wird das Altarbrod nicht numerisch zu eben den Leibquanten, die *zur Rechten des Vaters* sitzen, sondern zu neuen Teilen des Leibes als der vom Geist organisierten Materie. *Individueller Leib* zu sein bedeutet so auch in der Eucharistie nichts anderes, als *von einem individuellen Geist organisiert* zu werden. An Stelle einer *Transsubstantiation* liegt daher in Descartes’ Vorstellung von der Eucharistie eher so etwas wie eine *Transdisposition* vor, der die numerisch dieselbe bleibende Materie unterworfen wird. Anders ausgedrückt: auch der Leib Christi ist Teil ein und derselben Substanz, zu der auch das eucharistische Brot ebenso gehört wie jeder andere körperliche Gegenstand. Was ihn, als Leib Christi, ebenso von dem Brot unterscheidet wie jeden anderen belebten Leib, ist ausschließlich der genannte Umstand, dass Leiber von individuellen Geistern organisiert werden. Die Brotsubstanz wird neuer Bestandteil des Leibes, indem sie seinem Geist dispositionell unterworfen und so dem ihm bisherig Leibhaften hinzugefügt wird.

Während auf der Seite der Altargaben also der supranaturale Aspekt zugunsten eines regulären, physiologisch beschreibbaren Vorgangs abgelehnt wird, bleibt auf Seiten der Verbindung Christi mit jenen Materiequanten, die hierdurch als Leib und Blut gedeutet werden können, zumindest auf den ersten Blick ein göttlicher Eingriff übrig, der sich einer naturalisierenden

¹⁶¹ Vgl. ebd.

¹⁶² Vgl. ebd.

Beschreibung zu entziehen scheint. Damit liegt hier ein völlig anderer Befund vor, als bei jenen steuernden Einflüssen dessen, was ich zuvor als Vollkommenes beziehungsweise Sein schlechthin bezeichnet habe, dessen permanente Gegenwart und Durchdringung des Seienden, also der Materiesubstanz und der denkenden Iche, ein ständiges Neu-Gestaltet-Werden hervorbringt: die cartesische Theorie der *creatio continua* lehrt, dass das gesamte Universum in jedem denkbaren Zeitpunkt in je dem Zustand neu entsteht, in dem es sich gemäß der Naturgesetze zu befinden hat. Damit ist die ursprüngliche *creatio*, also jenes ursprüngliche Hervorgebracht-Werden, das Descartes annehmen muss, weil er eine Selbstverursachung von Seienden, deren Wesen keine Seinsnotwendigkeit impliziert, nicht kennt, gleichbedeutend mit dem unausgesetzten und steuernden *Ordo*, den Descartes *concursum* nennt, der aber gemäß dem oben Gesagten nicht als *concursum divinum* im eigentlichen Sinne zu verstehen ist, sondern als Mechanismus der Physik, der seine substrukturelle Ordnung durch die und gemäß den Strukturprinzipien des Vollkommenen erhält.¹⁶³

1.6 Die *Erwiderungen auf Arnaulds Einwände gegen die Meditationen*

Der seit dem Lateranense für die Abendmahlslehre als eines der zentralen katholischen Alleinstellungsmerkmale konstitutive Bedeutung tragende Transsubstantiationsgedanke verliert in diesem Modell, das, wie gesagt, gedankenexperimentell zu deuten sein dürfte, seinen Sinn, der für die Theologie gleichwohl verbindlich bleibt. Inhaltliche Abweichungen neuer Philosophien von ihren Vorgängermodellen lassen sich aber, zum Zweck der besseren Rezipierbarkeit, häufig durch Veränderungen in der Verwendungweise von Begriffen reparieren. Deshalb ist es möglich, dass Descartes' im Brief an Mesland vorgeschlagene Version einer Abendmahlslehre, die den Eucharistiegedanken ganz von dem des Substanzwandels befreit, den Gehalt des Mysteriums, der den eucharistischen Vorgang von regulären Naturvorgängen unterscheiden müsste, beibehält, obwohl er ihn von der Wandlung eines individuellen Körpers in einen anderen, ebenso individuellen Leib umdeutet; ganz entgegen dem, was ich oben vorgetragen habe.

Arnauld, dessen Vorwurf der Zirkularität gegen den Gottesbeweis der *Dritten Meditation* ich oben referiert habe, und der sich intensiv mit dem Themenfeld der Eucharistie befasst,¹⁶⁴ wirft dem cartesischen System in seinen *Einwänden*, die er auf Einladung Mersennes als vierter (nach Caterus, Mersenne und Hobbes) verfasst, Inkompatibilität der Substanzauffassung

¹⁶³ Vgl. AT VIII-I: 13 und 66; vgl. AT VII: 49f., 243 und 369; vgl. AT III: 360, 372 und 429.; vgl. AT VI: 45.

¹⁶⁴ Vgl. Arnauld 1643 und 1669–1674 sowie insbesondere das gegen Le Moine gerichtete zweite Kapitel des *Examen* von 1680, auf das ich im ersten Teil der Studie (Kap. I.5.5.1.) näher eingegangen bin.

mit *den Lehren der Kirche über die allerheiligsten Mysterien des Altares* vor.¹⁶⁵ Indem er, ganz der aristotelischen Lesart folgend, den eucharistischen Vorgang als Trennung der Brot- und Weinakzidentien von ihren Trägersubstanzen auffasst,¹⁶⁶ beruft er sich auf die Notwendigkeit, sinnlich wahrnehmbare Qualitäten annehmen zu müssen, die mehr sind als *nur verschiedene Bewegungen uns berührender Korpuskeln, von denen uns jene unterschiedlichen Eindrücke mitgeteilt werden, die wir dann mit den Namen Farbe, Geschmack und Geruch bezeichnen*.¹⁶⁷

In seiner Erwiderung auf Arnaulds Vorhaltung wendet sich Descartes zunächst gegen die Annahme, er leugne grundsätzlich reale Akzidentien, also veränderliche und von der Substanz realiter verschiedene Eigenschaften, die für die phänomenale Beschreibung des eucharistischen Vorgangs im aristotelisch-thomasischen Kontext bedeutsam sind. Zugleich verweist er auf den Unterschied zwischen dem Verzicht darauf, eine physikalische Erklärungsgröße wie reale Akzidentien in die physikalischen Beschreibungsmodelle einzuführen und der Behauptung ihrer gänzlichen Unmöglichkeit auch innerhalb supranaturaler Vorgänge, wie sie im sakramentalen Mysterium der Eucharistie vorliegen.¹⁶⁸ Die Unterscheidung zielt auf das Eingeständnis ab, dass der Verzicht auf die Einführung realer Akzidentien als Erklärungsgröße in die Physik nichts daran ändert, der göttlichen Allmacht die Fähigkeit zuzuschreiben, Erscheinungsweisen zu erhalten oder hervorzurufen, die gemäß natürlicher Abläufe nicht gegeben sein dürften.¹⁶⁹ Das bedeutet, dass Descartes in der Reaktion auf Arnaulds Vorwurf der Inkompatibilität seiner Lehre mit katholischen Essentialen zunächst nur auf ein supranaturales Erklärungskonzept verweist, das den geglaubten Vorgang innerhalb des Mysteriums durch eine Glaubensannahme plausibel zu machen versucht.

Im weiteren Verlauf der Erwiderungen auf die Arnauldschen Einwände verfolgt er jedoch eine Erklärungsstrategie, die bei dem Hinweis auf seine spezifische Materiekonzeption einsetzt und die Frage nach dem Status von realen Akzidentien als abhängig von der Annahme eines aristotelischen Erklärungs- und Bezugsrahmens deutlich macht. Unsere Sinne werden stets nur von den Oberflächen der von uns wahrgenommenen Körper affiziert, weil, wie bereits Aristoteles lehrt, sinnliche Affizierung des unmittelbaren Kontaktes bedarf. Brot und Wein

¹⁶⁵ AT VII: 217 (= Scheib: 2008: 72).

¹⁶⁶ *Unserem Glauben gemäß sind wir ... davon überzeugt, dass, sobald vom eucharistischen Brot die Brotsubstanz weggenommen wird, deren Akzidentien allein bestehen bleiben, das heißt Ausdehnung, Gestalt, Farbe, Geruch, Geschmack und andere sinnlich wahrnehmbare Qualitäten*; vgl. ebd. (= Scheib ebd.).

¹⁶⁷ Ebd. (= Scheib ebd.).

¹⁶⁸ Vgl. AT VII: 247ff.

¹⁶⁹ *Und daher muss man daraus, dass ich gesagt habe, Modi könnten ohne eine Substanz, der sie inhärieren, nicht erkannt werden, nicht folgern, ich würde leugnen, dass jene durch die göttliche Macht ohne diese gesetzt werden könnten, weil ich glaube und offen zugebe, dass Gott vieles leisten kann, was wir nicht erkennen können*; ebd. (= Scheib a. a. O.: 73).

wahrzunehmen setzt daher voraus, sie entweder unmittelbar selbst zu berühren, mit ihnen mittelbar durch die Luft (die ja im Materiekontinuum selbst von Brot und Wein nicht realiter verschieden ist) in Kontakt zu geraten, oder einen mittelbaren Kontakt zu ihnen durch vermittelnde intentionale *species* aufzubauen.¹⁷⁰ Die *Oberfläche* von Brot und Wein ist nicht ein Teil der Brot- oder Weinsubstanz, sondern ein *Mittleres zwischen seinen einzelnen Partikeln und den ihn umgebenden Körpern*,¹⁷¹ dem nur ein modales Sein zukommt. Im Falle einer Wandlung der Brot- und der Weinsubstanz in andere Substanzen, die am selben Ort wie die ursprünglichen Substanzen und unter deren Begrenzungen gegenwärtig wären, müsste bedeuten, dass die Affizierung unserer Sinne durch diese neuen Substanzen auf eben die selbe Weise geschehen müsste, wie sie durch Brot und Wein geschehen ist.¹⁷² Die im *Tridentinum* beschriebene Wandlung der Brotsubstanz in die Leibsubstanz und die Erhaltung der Gestalt (*species*) des Brotes ist nach Descartes' Dafürhalten nur dann sinnvoll und verständlich, wenn die Leibsubstanz auch nach der Konsekration *unter eben genau derselben Oberfläche gegenwärtig ist, unter der das Brot gegenwärtig wäre, wenn es noch vorhanden wäre*.¹⁷³ Eine Inkompatibilität der cartesischen Physik mit diesen Annahmen zu behaupten würde voraussetzen, dass es zu den Setzungen der konziliaren Formulierungen gehören würde, dass die unsere Wahrnehmung affizierenden Erscheinungsweisen von Brot und Wein in jenem Sinne reale Qualitäten sind, dass sie realiter verschieden von einer ihnen zugrunde liegenden Substanz gedacht werden müssen.¹⁷⁴ Indem Descartes darauf verweist, dass eine solche Annahme an keiner Stelle der konziliaren Festlegungen zum Altarsakrament zu finden ist, eröffnet er jene Diskussion, die ich in Teil I der Studie stichprobenartig beleuchtet habe.

1.7 Zum Verhältnis von *fides* und *ratio* bei Descartes

Der beobachtete Befund ist also der folgende: Descartes verfolgt in den *Erwiderungen* auf Arnaulds *Einwände* und im Schreiben an Mesland zwei vollständig verschiedene Strategien. Während er sich öffentlich gegenüber Arnauld auf eine Position beschränkt, die sich am ehesten als pragmatisch bezeichnen lässt, und die im wesentlichen dem Eindruck allzu schroffer Gegensätzlichkeit von philosophischen Prinzipien und theologischen Überzeugungen entgegenwirkt, vertritt er gegenüber Mesland privatim ein klar strukturiertes Modell, das eine

¹⁷⁰ Vgl. AT VII: 249f.

¹⁷¹ Ebd. (= Scheib a. a. O.: 74); vgl. AT IV: 163.

¹⁷² Vg. AT VII: 251.

¹⁷³ AT VII: 252 (= Scheib a. a. O.: 75).

¹⁷⁴ Vgl. ebd.

Abendmahlslehre auf der Basis seiner neuen Physik und Materielehre nach dem Vorbild der Beschreibung physiologischer Vorgänge ermöglicht und eine vollständige Naturalisierung des eucharistischen Vorgangs innerhalb des Rahmens seiner rationalen Physik darstellt. Eine Naturalisierungstendenz wie sie hier beschrieben wurde voraussetzend, kann diese klandestine Erörterung nur als Gedankenexperiment verstanden werden, das die Konzisität der eigenen Theorie und damit letztlich auch deren Überlegenheit gegenüber theologischen Herausforderungen belegen kann. Letzteres stimmt mit den von mir vorgeschlagenen Lesarten einer Emanzipierung der Philosophie von außerphilosophischen, insbesondere theologischen Themenfeldern und Erkenntnisquellen, zusammen. Ob Descartes zum Zeitpunkt der *Erwiderungen* über das wenige Jahre später Mesland mitgeteilte Modell bereits verfügt, lässt sich nach meinem Kenntnisstand nicht entscheiden, und ich finde nirgends Hinweise, die für oder gegen eine solche Annahme verlässliche Argumente liefern würden. Die an Mesland gesendete Erörterung des eucharistischen Wandlungsvorgangs als Parallele zu natürlichen Stoffwechselforgängen selbst bleibt zumindest zunächst, das heißt zu Lebzeiten Descartes', unveröffentlicht,¹⁷⁵ während die Erörterungen zu Arnaulds Vorhaltungen, die eine Harmonisierbarkeit der neuen Physik mit der katholischen Doktrin nahelegen versuchen, bereits im Rahmen der zweiten Ausgabe der *Meditationen* im Rahmen der Lehrschriften veröffentlicht werden.

Das Signal, das hiervon ausgeht, ist, selbstverständlich, zumindest das einer ausgesprochen zurückhaltenden Vorgehensweise, innerhalb derer Eucharistie nicht affirmativ systematisch behandelt, dadurch aber auch nicht dezidiert angegriffen wird. Eine umfassende Untersuchung zur Wirkungsgeschichte der beiden Erklärungsansätze zur Eucharistiefrage liegt meines Wissens nicht vor, wäre aber – vor allem für das in der Korrespondenzausgabe Cleseliers veröffentlichte physiologische Modell – dringendes Desiderat.

Mit dem Hinweis auf die Allmacht Gottes, mit dem Descartes gegenüber Arnauld öffentlich auf Aspekte des thomasischen Modells der Eucharistie zugreift, in dem Gott, in der vorhin so genannten metaphorischen Redeweise ja im Rahmen seiner *conservatio* Akzidentien ohne substantiellen Träger im Sein erhält, durchbricht Descartes zugleich die von ihm selbst gesteckten Grenzen des Bereichs natürlicher Erkenntnis, und das bedeutet er verlässt den Rahmen des philosophischen Diskurses, den er zuvor im *Methodendiskurs* und in den *Meditationen* als Aktionsradius der Philosophie festgelegt hatte. Damit wird zum einen der sich auf Offenbarung stützende Diskurs über Gott und die Fähigkeiten seiner Allmacht von dem über natürliche Physik unterschieden, und zum anderen stehen Descartes' Äußerungen in

¹⁷⁵ Descartes bittet Mesland ausdrücklich um Diskretion und darum, ihn nicht als Urheber des mitgeteilten Modells zu nennen; vgl. AT IV: 164. Cleselier wird zunächst darauf verzichten, die einschlägigen Schreiben an Mesland zu veröffentlichen, macht sie aber in den Jahren 1653 und 1654 durch handschriftliche Kopien eines *Recueil de lettres touchant le sacrement de l'Eucharistie* (Bibliothèque Nationale de France, Fr. 13262) im Freundeskreis bekannt, vgl. Gasparri 2007: 15.

den *Erwiderungen* in einem völlig anderen Verhältnis zum Problemfeld der konstitutiven Verknüpfung von philosophischem und theologischem Diskurs, als die Erklärung, die er Mesland gibt, und die ich oben umrissen habe. Die Unterscheidung zwischen öffentlichen und nicht öffentlichen Stellungnahmen stützt, soweit ich sehe, die These von einer nur metaphorischen Verwendungsweise des Gottesbegriffs zur Vermeidung allzu offenkundiger Verstöße gegen theologische Überzeugungen, der eine eigentliche systematische Position, wie ich sie oben umrissen habe, gegenübersteht.

Descartes' Argument in den *Erwiderungen* auf Arnauld ist, philosophisch betrachtet, ohnedies nicht allzu stark; tatsächlich verzichtet er in seinem System eben nicht nur optional darauf, die Möglichkeit realer Akzidentien zu thematisieren, wie seine Ausführungen gegenüber Arnaulds Einwänden nahezulegen scheinen, sondern innerhalb des cartesischen Systems wäre es vielmehr ganz unmöglich, solche Entitäten anzunehmen, außer wenn wir sie als übernatürliche Hervorbringung Gottes deklarieren wollten. Arnaulds Urteil hierüber ist damit ganz zutreffend, und Descartes' Reaktion lässt sich zunächst als Versuch werten, eben die befürchtete Inkompatibilität seiner Theorie mit der tridentinischen Eucharistielehre argumentativ zu überspielen. Indem Descartes' Lösungsvorschlag Bezug auf die göttliche Allmacht nimmt, erinnert er zugleich an den von ihm zugrunde gelegten voluntaristischen Gottesbegriff, gemäß dem Gottes Vollkommenheit und Allmacht rationalen Modellen vorgeordnet sind und diese grundsätzlich übersteigen,¹⁷⁶ sodass auch ohne ein rational befriedigendes Modell zur Erklärung der eucharistischen Vorgänge die Annahme einer eucharistischen Wandlung nicht zwingend unzulässig wird.

Mit dieser Position fällt Descartes allerdings hinter den beispielsweise von Thomas gesetzten Standard des Aufweises der Vereinbarkeit und Verknüpftheit von *fides* und *ratio* zurück, und sein Argument klingt entweder fideistisch oder doch zumindest nach einer ad-hoc-Lösung zur Vermeidung einer weitergehenden Beschäftigung mit dem Eucharistiethema – was seiner Konzeption eines auf methodisch geordnete Rationalität sich beschränkenden Diskurses durchaus entspricht.

Vor allem jedoch zeigt Descartes durch seinen Verzicht darauf, ein eigenes und sich aus seiner Substanzmetaphysik ergebendes Abendmahlsmodell systematisch und im Zusammenhang seiner Lehrschriften vorzustellen, dass er (nicht nur) den Bereich der Eucharistie aus dem seines philosophischen Systems, das in den *Prinzipien* in Lehrbuchform vorliegt, grundsätzlich auszuklammern sucht. Das Verfahren einer Themenvermeidung zum Zweck der wechselseitigen Emanzipation der beiden Disziplinen Philosophie und Theologie und ihrer jeweiligen Diskursformen voneinander rückt so, zumindest solange das zu diskutierende Eucharistiemodell das einer peripatetisch-thomasischen Metaphysik und nicht das von Descartes gegenüber

¹⁷⁶ Vgl. a. a. O.: 249ff.

Mesland selbst entworfene ist, grundsätzlich in Richtung eines außerrationalen Fideismus alles Theologischen, sofern es die Rechtfertigung der Möglichkeit eines gegen die Prinzipien der eigenen Physik gerichteten Vorgangs mittels des Verweisens auf ein göttliches ad-hoc-Eingreifen ohne weiteres annimmt und diesen Vorgang beziehungsweise die außertheologische, *philosophische* Auseinandersetzung damit unausweichlich unmöglich werden lässt, weil es den gesamten Themenbereich der Eucharistie aus dem Feld der natürlichen Rationalität verpflichteten Denkens ausklammert – einer Rationalität, die zur Durchleuchtung göttlicher supranaturaler Eingriffe nicht nur nicht hinreicht, sondern diese als sinnloses Unterfangen verstehen muss.¹⁷⁷

Diese Haltung lässt sich zunächst dahingehend als pragmatisch beschreiben, dass sie zur Ausschaltung harter Konflikte zwischen philosophischen und theologischen Geltungsansprüchen beiträgt. Sie impliziert aber Schwierigkeiten, die sich aus Zugeständnissen ergeben, die mit dem Verzicht auf jene umfassende Gültigkeit einhergehen, die sowohl Vertreter des philosophischen wie auch des theologischen Diskurses dann zwingend vertreten müssen, wenn sie den Forschungsergebnissen ihrer jeweiligen Disziplin einen anderen Status als den eines bloß optionalen Beschreibungssystems zur Handhabung beobachtbarer alltäglicher Phänomene zuschreiben wollen. Wer die Diskrepanz zwischen den epistemologischen Prinzipien einer streng säkular verfahrenen und transzendental begründeten systematischen Philosophie einerseits, und einer auf Offenbarung fußenden Glaubensüberzeugung andererseits mittels des bloßen Hinweises auf göttliche Allmacht zu lösen versucht, steht indes in der Gefahr, dass er *weder die Ansprüche des religiösen Glaubens noch die Resultate der Wissenschaften ernst nimmt*, wie Hans Albert in seiner Erörterung über *[r]eligöse[n] Glaube[n] und die Religionskritik der Aufklärung* bemerkt.¹⁷⁸

Descartes' Äußerungen gegenüber Arnauld im Sinne einer absichtlichen Aufgabe des Anspruchs auf eine umfassende und realistische Erste Philosophie zugunsten ihrer Harmonisierung

¹⁷⁷ Descartes' Position in dieser Frage unterscheidet sich tatsächlich nicht vollständig von allen seinen anderen Auffassungen. Vielmehr vertritt er auch mit *seiner morale provisoire* eine Haltung, die ebenfalls in einem Bereich von besonderer existentieller Bedeutung sich der strengen Beweisführung seines wissenschaftlichen Systems entzieht. So fordert er im *Methodendiskurs*, ungeachtet der zunächst aus methodischen Gründen einzunehmenden aporetischen Haltung des allgemeinen Zweifels, von diesem alle moralische Fragen auszunehmen und die eigenen Handlungen so auszurichten, als liege ein eindeutig bewiesenes System vor, auf dem sich eine Ethik errichten lässt. Im Kontext des Programms einer vollständigen und auf unumstürzliche Eindeutigkeit angelegten Konsolidierung des Wissbaren bedeutet dies die Ausklammerung eines zentralen existentiellen Bereichs aus dem systematischen Gesamtkomplex und lässt sich als Hinweis darauf verstehen, dass die Verengung der philosophischen Interessen auf die technologisierbare rationale Physik für Descartes nur einen Teilaspekt seiner Auffassung der Funktionen von Philosophie ausmacht, von der andere, existentiell ebenfalls bedeutsame Aspekte nicht berührt werden.

¹⁷⁸ Albert 2006: 356.

mit der Theologie zu lesen, wäre sicherlich nicht gerechtfertigt; zumal eine solche Aufgabe vor dem Hintergrund der Möglichkeit einer eigenen Eucharistietheorie, die vollständig mit den Prinzipien der cartesischen Philosophie vereinbar ist, nicht wirklich zwingend erforderlich wäre. Die Bemerkungen gegenüber Arnould sind daher vermutlich tatsächlich am ehesten im Sinne jener – letztlich inkonsequenter – diplomatischen Konfliktvermeidungsstrategien zu verstehen, die unter anderem auch zu Descartes' signifikanter Zurückhaltung gegenüber scholastischen Diskussionen beitragen. Sie hatten jedoch bereits im Falle des allgemeinen Approbationsgesuches für die Grundlagen der neuen Physik an die Sorbonne nicht funktioniert, und sie werden sich im Falle der Eucharistiethematik ebenfalls als nicht hilfreich erweisen. Streng genommen bedeuten sie ein Verschweigen von Implikationen der eigenen Philosophie.

Da Descartes' Auffassung von der Autonomie seiner Philosophie, die sich im Versuch des radikalen und systematischen Neuanfangs zeigt, den Verzicht auf die Auseinandersetzung mit jenen Positionen beinhaltet, zu denen er in Konkurrenz tritt, und die er aufgrund des hohen Gültigkeitsanspruchs seiner Methode zu überwinden beabsichtigt, wäre die oben genannte Fideismusgefahr letztlich nur durch den Verzicht auf die ‚diplomatisch‘ genannte Haltung zu vermeiden, indem Descartes in den *Erwiderungen* selbst die von Arnould angenommene Unvereinbarkeit der tridentinischen Vorstellungen mit der eigenen neuen Philosophie unterstreichen würde. Diese Haltung würde sich auch als konsequente Verfolgung der cartesischen Entscheidung verstehen, theologierelevante Implikationen der eigenen Lehre nicht zu erörtern, weil sie sich dem Anspruch einer natürlichen rationalen Methodik verschließen. Auch die sogenannten Gottesbeweise, die Descartes in den *Meditationen III* und *V* führt, erfüllen, wie ich gezeigt habe, ja zumindest überwiegend epistemische Funktionen innerhalb des systematischen Entfaltungskontextes einer Ersten Philosophie sowie innerhalb der epistemologischen Etablierung der Lehre von eingeborenen Denkinhalten überhaupt, sind also nicht als theologische *petitiones principii* der cartesischen Wissenschaftsauffassung zu deuten. Der Versuch, mit der zu Beginn der *Meditationen* konstatierten Aporie des *methodischen Zweifels* eine vollständig voraussetzungslose Philosophie zu begründen, impliziert zunächst zwingend die Beschränkung dieser Philosophie auf Gegenstände, die innerhalb des Geltungsbereichs natürlicher Rationalität und damit außerhalb der Theologie liegen. Gilsons stark pointierte Bemerkung, Descartes' Interessen lägen *ausschließlich* im Bereich der Physik, niemals jedoch in dem der Metaphysik,¹⁷⁹ ist vermutlich am ehesten in diesem Sinne zu verstehen; und vor diesem Hintergrund ist auch Descartes' oben erwähntes Ersuchen um die Approbation seiner *Meditationen* durch die Theologen der Sorbonne eben nicht als Versuch zu deuten, die Nähe seiner Philosophie zu und ihre Kompatibilität mit der Theologie zu belegen, sondern vielmehr seine Physik aus ihrem engen Bezug zur Theologie endgültig zu emanzipieren und von theologischer

¹⁷⁹ Gilson 1952: 109.

Seite die Bestätigung zu erhalten, eine in sich geschlossene, konzise Systematik entworfen zu haben, die in keiner Hinsicht die Belange und Zuständigkeiten der Theologie verletzt, welche daher selbst wiederum auch keinen Anstoß an ihr zu nehmen weiß. Vergleichbares gilt vermutlich für die im Titel der *Meditationen* angekündigten Beweisführung zur Unsterblichkeit der Seele, die sich systematisch zuvörderst als Darstellungsform der vollständigen Disjunktheit aller Bestimmungen von körperlichen und geistigen Seienden erweist und damit den Weg für eine Medizin freimacht, die sich als mechanische Reparaturtechnik versteht, ohne immaterielle Aspekte der Anthropologie bedenken zu müssen.¹⁸⁰

Hätten die Pariser Theologen die Herleitung von Descartes' Physik, wie sie in den *Meditationen* vorgenommen wird, für plausibel gehalten, hätte dies bedeutet, dass die Frage nach ihrer Kompatibilität mit theologischen Gesichtspunkten ein für alle Mal in den Hintergrund getreten, und dass die weitere Erörterung dieser Kompatibilität damit irrelevant geworden wäre. Damit wäre eben auch jene grundlegende Differenzierung herbeigeführt worden, die von cartesianischer Seite immer wieder vorgebracht wird, um sich gegen die Vorwürfe der Inkompatibilität der cartesischen Doktrin mit katholischen Lehrstücken zu verteidigen: dass nämlich wer als Physiker spricht, solange seine Physik in sich schlüssig und aus ersten, gut belegten Prinzipien ableitbar ist, nicht verpflichtet werden könne, die Auswirkungen seiner Physik auf theologische Fragen zu bedenken.

Gerade die katholischen Theologen der Sorbonne, die um die Bedrohung katholischer Essentiale durch die Relativierung der realistischen Abendmahlslehre wissen, *können* die cartesische Physik jedoch nicht gutheißen; zumindest dann, wenn sie die Festlegungen des Tridentinum als verbindlich ansehen, weil die cartesische Philosophie tatsächlich in ihren Grundlagen gegen die vom Lateranense festgeschriebene Transsubstantiationslehre verstößt. Dieser Verstoß beschränkt sich, wie ich gezeigt habe, nicht darauf, ein von der thomasischen Interpretation abweichendes Modell des Transsubstantiationsvorgangs zu gestalten, sondern stellt diesen im eigentlichen Sinn in Abrede, weil das cartesische Materiekontinuum nur eine einzige, stetige Materiesubstanz kennt und die Wandlung einer in eine andere Substanz im Bereich der Physik so grundsätzlich ausgeschlossen ist. Wenn wir die Individuationstheorie, die hinter dieser Erläuterung steht, ernstnehmen, wenn das auf dem Altar zunächst als Brot und später als Leib Christi gegenwärtige Materiequantum während und nach der Konsekration also numerisch dasselbe bleibt, und wenn die einzige Veränderung die eines neu hinzutretenden Bezuges zum

¹⁸⁰ Ähnlich ist vermutlich auch Descartes' Umzug in die reformierten Niederlande zu werten, der in der Literatur immer wieder als Ausdruck einer übergroßen Ängstlichkeit vor kirchlicher Verfolgung dargestellt wird. Verzichtet man auf diese Unterstellung, kann der Weg in die niederländische Provinz auch einfach als Versuch gedeutet werden, sich jenen Diskussionen zu entziehen, die im äußerst streng katholischen Paris beziehungsweise Frankreich zu umgehen kaum möglich gewesen wäre, und sich statt auf sie auf die Weiterentwicklung des eigenen Systems zu konzentrieren.

Geiste Christi ist, dann ist die Beibehaltung der Erscheinungsweisen von Brot und Wein in diesem Gedankenexperiment nicht mehr problematisch und diskussionswürdig, weil sich die Schwierigkeit des Wegfalls eines substantiellen Trägers von akzidentellen Eigenschaften für den cartesischen Lösungsvorschlag nicht mehr stellt. Der Bereich des sakramentalen Wunders, das ja zu dem besonderen Gewicht beiträgt, das dem eucharistischen Vorgang im katholischen Bekenntnis zukommt, verschiebt sich so gegenüber seiner traditionellen Sichtweise signifikant und reduziert sich auf einen Vorgang, der im katholischen Verständnis, soweit ich sehe, keine wirklich zentrale Rolle spielt. Anders ausgedrückt: Eucharistie wäre für Descartes zwar auch ein Wunder, weil sie einen supranaturalen Vorgang bezeichnet, nämlich die Herstellung einer organisierenden Relation von Geist und zum Leib werdender Materie ohne deren natürliche Voraussetzung der Inkorporation der zum Leib werdenden Materie durch einen von dem organisierenden Geist disponierten Organismus, aber sie wäre für ihn damit ein anderes Wunder als für die katholische Lehre.

Descartes' Äußerungen zur Eucharistie fungieren vor diesem Hintergrund zwar als Dokumentation der Vereinbarkeit auch einer Philosophie, die sich als eminent untheologisch versteht, mit Glaubensgehalten, aber eben nur unter der Voraussetzung einer gründlichen Umdeutung dieser Gehalte nach Vorgabe philosophischer Prinzipien. Während Descartes der Philosophie einen außertheologischen Raum zuweist, der theologische Implikationen der systematischen Entfaltung seiner transzendentalen Grundlagen zunächst vernachlässigen darf, sofern er einen Gottesbegriff wenigstens nominell beibehält, der die Eigenschaft der Allmacht erhält, durch die auch vom Naturablauf abweichende Vorgänge plausibel werden, zeigt er zugleich, dass für ihn nicht der Glaubensgehalt dem philosophischen Beschreibungsmodell vorgängig ist, sondern dass umgekehrt das Verständnis dessen, was eigentlich geglaubt werden kann, in der Analyse des Geglaubten durch die Sprache und das Denken der Philosophie und Physik sein Regulativ findet. Wollte Thomas, hier durchaus in einer augustinischen Tradition stehend, den Beweis der Vereinbarkeit theologischer Gehalte mit der (antiken paganen) Philosophie dokumentieren, um so eben auch zu belegen, dass die *fides* auch vor dem Richterstuhl einer *ratio* Bestand hat, die selbst nicht von theistischen Offenbarungen weiß, so dreht sich dieses Verhältnis bei Descartes vordergründig zunächst um, indem jetzt die Philosophie zu beweisen versucht, dass ihre neuen Modelle, die ganz auf dem Boden der natürlichen Rationalität fußen, auch mit den Kerngehalten katholischen Glaubens vereinbar sind. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber, dass Philosophie zugleich Regulativ und Korrektiv des Glaubensgehaltes zu sein hat, sofern sie dessen mit den Mitteln der natürlichen Rationalität darstellbare Inhalte analysiert und erhellt – Inhalte, die zur Sprache zu bringen nur mit der Terminologie der Philosophie gelingt, wie sich an Thomas' intensiver Bezugnahme auf die aristotelische Substanztheorie gezeigt hat.

Wenn Philosophie sich also mit theologischen Gehalten befasst, und sei es nur als gedankliche Spielerei innerhalb der Korrespondenz, so geschieht dies für Descartes unter einem eindeutigen Primat der natürlichen Rationalität der Philosophie. Während so das Eucharistiemodell des Kirchenlehrers Thomas in Descartes' Augen durch seine eigene, neue Physik verzichtbar wird, klärt diese Physik zugleich, was den eigentlichen Gehalt des eventuell geglaubten Mysteriums ausmacht. Deshalb schreibt Descartes an Mersenne, Fragen der Theologie lägen nur dann nicht vollständig außerhalb seiner Profession, wenn sie nirgends etwas beträfen, was von der Offenbarung abhinge. Gerade die Eucharistiethematik sei hingegen primär metaphysischer Natur und müsse daher durch die menschliche Vernunft geprüft werden.¹⁸¹ Dem selben teilt er mit, die Beschreibung der sinnlichen Qualitäten der Altargaben nach der Konsekration sei Teil seiner Dioptrik¹⁸² und er sehe *keine Schwierigkeiten* darin, *die Theologie an [s]eine Art zu philosophieren anzupassen*, weil gerade die *Transsubstantiation ... durch [s]eine Prinzipien außerordentlich klar und einsichtig* werde¹⁸³ und sich deshalb herausstelle, dass erst durch seine neue Philosophie eine angemessene Erklärung des Altarsakramentes möglich sei.¹⁸⁴

Diese Erklärung der Transsubstantiation auf der Basis der cartesischen rationalen Physik, so der Brief an Vatier vom 22. Februar 1638, könne daher den von calvinistischer Seite erhobenen Vorwurf der Widersinnigkeit einer Realpräsenz des Leibes Christi in der Eucharistie grundlegend entkräften,¹⁸⁵ weil er ihn philosophisch unbedenklich macht, und Descartes weist seinen Erörterungen zur Eucharistie damit in dieser Hinsicht eine ganz ähnliche Funktion zu, wie Thomas dies getan hatte, aber eben unter ganz anderen Einschätzungen des Verhältnisses von geglaubtem Gehalt und erklärender Darstellung, als diese bei Thomas vorliegen.

¹⁸¹ Vgl. Brief an Mersenne vom 15. April 1630, AT I: 143f.

¹⁸² Vgl. Brief an denselben vom 25. November 1630, a. a. O.: 179.

¹⁸³ Brief an denselben vom 28. Januar 1641, AT III: 295f. (= Scheib 2008: 79).

¹⁸⁴ Vgl. Brief an denselben vom 31. März 1641, a. a. O.: 349f.

¹⁸⁵ Vgl. AT I: 546.

Teil IV Schlussbemerkung

Für Descartes' universelle Systemkonsolidierung, mit der ein erkenntnistheoretisches und methodisches Integral geschaffen werden soll, ist zweierlei charakteristisch: (i) Der Aufweis eines paradigmatischen Falles infallibler Erkenntnis, wie er im *cogito* geleistet wird. Und (ii) die Anbindung menschlicher Erkenntnis an den Erkenntnisgehalt des *primum cognitum*, das jedem Wissen vorausgeht und es erst ermöglicht. Damit ist eine einheitliche Zugangsweise zu sämtlichen Bereichen menschlichen Wissens eröffnet, die ihre Einheit der *scientiae omnes* in der *humana scientia* finden, die als *sapientia universalis* immer *eine* bleibt¹ und daher die Unterscheidung spezifischer Einzelwissenschaften in methodischer Hinsicht ebenso überflüssig werden lässt wie die in den Barockwissenschaften noch thematisierte Differenzierung zwischen *artes* und *scientiae*.²

Tatsächlich, so war mit Maier zu bemerken, ist die christlich-aristotelische Auffassung von Geltungsgrad und Leistungsfähigkeit der Philosophie über weite Strecken die von *opiniones*, denen in Kontexten der theistisch geprägten Scholastik das Erkenntnisideal einer Mitteilung durch den vollkommenen Geist Gottes gegenübersteht. Diese Offenbarungsmitteilung ist für sich genommen ebenso vollkommen, wie ihr Urheber es ist. Sie ist allerdings durch die Defizienz des Adressaten beeinträchtigt, weshalb, so ist als eine übereinstimmende scholastische Einschätzung zu konzedieren, auch die göttliche Wahrheit keine vollständige und adäquate Einsicht im Menschen hervorbringen kann, auch wenn der epistemische Status des Geoffenbarten als höher angesehen wird als der des induktiv Erkannten. Eben diesen Makel der induktiv gewonnenen, nur probablen Wahrheit, die Aristoteles und die aristotelische Tradition als hinreichend für die lebenspraktischen Belange ansieht, versucht Descartes mit seinem epistemologischen Entwurf auszumerzen. Die Instrumentarien hierzu habe ich in Umrissen dargestellt. Wenn Philosophie, als natürliche Wissenschaft, zugleich die einzige rationale Wissenschaft ist, die alles Übernatürliche aus ihrem Gegenstandsfeld auszuschließen hat, und wenn daher zugleich all dasjenige, das aus dem Diskursbereich der Philosophie herausfällt, irrational ist³, bedeutet dies jedoch, dass Theologie nicht mehr in der Lage ist eben jenen An-

¹ *Scientiae omnes nihil aliud s[u]nt quam humana scientia, quae semper una et eadem manet, quamvis differentibus subjectis applicata, Regula I, AT X, 359f.*

² Vgl. Schmidt-Biggemann 1983: 296.

³ Vgl. Lalla 2003: 267

spruch zu erheben, der für Autoren wie Thomas so wichtig ist, nämlich den einer vollständigen Rationalitätskonformität des aufgrund von Offenbarung und Autorität Geglaubten.⁴ Der cartesische Eingriff in das Gefüge von Philosophie und Theologie, zumindest im Sinne der Offenbarungstheologie, ist damit wirkungsvoll für jene prinzipiellen Fragen, die sich bereits im frühen Christentum in der Diskussion um die Relation von *fides* und *ratio* entspinnen, und die innertheologisch bis heute nicht vollständig geklärt sein dürften, die aber als Auswirkung einer Reduktion des wissenschaftlich begründet Sagbaren auf das Evidenzbasierte des cartesischen rationalen Systems eine tiefe Erschütterung erhalten.

Die Diskussion, die sich hieraus ergibt, und die von der Theologie vor allem als Frage nach der Verpflichtung der Philosophie, für Übereinstimmungen mit der Theologie zu sorgen, von philosophischer Seite aber als Emanzipation von eben dieser Frage verstanden werden kann, macht einige jener Brüche erkennbar, die bis heute die Kommunikation beider Disziplinen erschweren. Vielleicht ist dies der eigentliche, im wesentlichen originelle und dauerhafte Beitrag Descartes' zum Denken der Neuzeit.

Wenn ich oben angemerkt habe, dass die *duplex veritas* eine philosophische Reaktion darauf ist, dass rationalitäts skeptische Theologen davon ausgehen, dass die natürliche Vernunft aufgrund der defizitären Struktur unserer Erkenntnisvermögen zu Fehlschlüssen kommt, denen die theologischen Wahrheiten gegenüberstehen, dann lässt sich hierzu eine Umkehrung konstruieren: die offenbarungsskeptische und theologiekritische Auffassung, dass Theologie und Rationalität unvereinbar und unverbunden nebeneinanderstehen, die natürliche Ratio aber, als einzig evidenzbefähigte Erkenntnisform, verbindlich ist. Eben dies ist die cartesische Position.

Die beiden zu Beginn der Studie aufgestellten Arbeitshypothesen waren: dass (i) die Verbannung des Theologischen in einem weiten Sinne aus dem Feld des rationalen Diskurses, und dass (ii) die Unmöglichkeit, innerhalb des cartesischen Systems einen Gottesbegriff mit theistischer Semantik aufzuladen, ohne einen Bruch dieses Systems herbeizuführen, sich als notwendige Folgen aus Descartes' Denkens ergeben. Sie lassen sich, so scheint mir, mit guten Argumenten vertreten. Wenn die systemimmanenten Elemente der cartesischen Philosophie indes die von mir nahegelegten Schlüsse tatsächlich nach sich ziehen, dann ist das Bild, das wir uns von Descartes machen dahingehend zu modifizieren, dass er keiner von den christlichen Denkern ist, zu denen wir ihn zu rechnen gewohnt sind. Sein Verdienst ist dann, neben dem, was in der historischen Forschungsliteratur üblicher Weise gewürdigt und auch in systematischen Diskussionen seit beinahe vierhundert Jahren so vielfältig weitergedacht wurde und wird, darum zu erweitern, was dieser Studie den Titel gibt: eine radikale Emanzipation der Ratio, die deren Autonomie gegen jede mögliche Infragestellung verteidigt und hierzu auch

⁴ Zu beispielhaften innerprotestantischen sowie antijesuitischen Diskussionen um die Rolle des Vernunftgebrauchs in Glaubensfragen vgl. Salatowsky 2011.

eine Neubestimmung jenes Felds vornehmen muss, das überhaupt Gegenstand sinnvollen rationalen Sprechens und Argumentierens sein kann.

Ein derartiges Programm geht entschieden weiter, als nur eine praktikable Konsolidierung von Wissen etablieren zu wollen; denn im selben Maße, in dem es eindeutige Grenzen des sinnvollen rationalen – das bedeutet: begründbaren – Diskurses festlegt, schließt es Gegenstandsfelder, Argumentbegründungen und Orte der Erkenntnisgewinnung aus. Letztlich betrifft dies im wesentlichen ziemlich genau dasjenige Feld von Erkenntnis, das im Rahmen der *loci theologici* diskutiert zu werden pflegt.⁵ Die von mir angenommene Umdeutung des Gottesbegriffs legt indes eine weitere Analyse dessen nahe, was hier ontologisch im einzelnen gemeint sein kann, die an dieser Stelle nicht im vollen Umfang geleistet kann.

Zeitgenossen haben die Brisanz dieser Programmatik deutlicher gesehen, als wir heute dies zu tun pflegen – vermutlich auch deshalb, weil sie, sofern von theologischer Seite auf die neue Philosophie blickend, erkannt haben, dass sie von ihr ins Feld des Fideismus verwiesen und so aus dem rationalen Diskurs ganz einfach ausgeklammert werden.

Descartes als Vertreter von Aufklärung zu verstehen, bedeutet dann in diesem Sinne, konsequent weitergedacht, ihm einen größeren Anteil an der Befreiung des Denkens vom Theologischen zuzuschreiben, als dies gemeinhin geschieht. Und die Frage, welche Bedeutung in einem solchen Verständnis von Rationalität der Theologie – im weitest möglichen Sinn ihres Begriffs – zukommt, ist dann ebenfalls eindeutig zu beantworten: keine.

⁵ Vgl. als Übersicht über die Grundpositionen dieser sehr reichhaltigen Textsorte in scholastischen Literaturen beispielsweise Bañes 1585: 59–85.

Teil V Bibliographie

1 Quellentexte

- Abaelard 1969: Peter Abaelard, *Theologia Christiana*, ed. E. M. Buytaerd, CCCM 12, Turnhout 1969.
- Abaelard 1969b: ders., *Theologia Scholarium*, CCCM 13, Turnhout 1969.
- Abaelard 1988: ders., *Theologia Summi boni*, ed. Ursula Niggli, Hamburg 1988.
- Alsted 1612: Johann Heinrich Alsted, *Philosophia digne restituta*, Herborn 1612.
- Alsted 1630: ders., *Encyclopaedia*, Bd. I, Herborn 1630.
- Anonymus 1682: Anonymus, *La philosophie de M. Descartes contraire à la foi catholique*, Paris 1682.
- Anonymus 1768: Anonymus, *Der entlarvte Jansenist, das ist: Briefe eines Freunds aus Frankreich an einen Freund in Deutschland von den Gräueln, Betrügen, und bösen Absichten der Jansenisten, die christliche Religion zu stürzen, und den Deismus oder Atheismus einzuführen, dem Deutschen zur höchstnößigen Warnung übersetzt*, Salem 1768.
- Anselm 1968: S. Anselmi Cantuarensis Opera Omnia, ed. Franziskus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad-Canstatt 1968.
- Aristoteles 1956: Aristoteles Werke in deutscher Uebersetzung, begründet von Ernst Grumach, hg. von Hellmut Flashar, Berlin 1956ff.
- Arnauld 1715: Antoine Arnauld, *De libertate*, in: ders., *Écrits sur le système de la grace générale avec quelques dissertations touchant la liberté, la vue des vérités en Dieu et les péchés d'ignorance*, o. O., 1715, Bd. I: 223–239.
- Arnauld 1843: ders., *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la maison et société de Sorbonne*, Paris 1843.
- Arnauld 1999: ders., *Examen du traité de l'essence du corps contre Descartes*, ed. E. Faye, Paris 1999.
- Arriaga 1632: Rodericus de Arriaga, *Cursus philosophicus*, Antwerpen 1632.
- Augustinus 1900: Aurelius Augustinus, *Liber de mendacio*, in: *Opera*, ed. Zycha, Bd. 3, Wien 1900.
- Augustinus 2011: ders., *De magistro*, ed. Therese Fuhrer u. a., Paderborn 2011.
- Augustinus 2018: ders., *De diversis quaestionibus octoginta tribus: Die 83 verschiedenen Fragen*, ed. Michael Rasche, Paderborn 2018.
- Autrecourt 1988: Nikolaus von Autrecourt, *Briefe*, ed. Ruedi Imbach und Dominik Perler, Hamburg 1988.
- Bañes 1585: Dominicus Bañes, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae usque ad Sexagesimamquartam Quaestionem*, Salamanca 1585.
- Baudouin 1963: Baudouin de Ford, *Le sacrement de l'autel*, ed. John Morson, SC 93, Paris 1963.
- Baumgarten 1766: Siegmund J. Baumgarten, *Geschichte der Religionsparteien*, Halle 1766.

- Bayle 2011: Pierre Bayle, Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de Monsieur Descartes, Amsterdam 1684, ND Hildesheim 2011, ed. Andreas Scheib.
- Bellarmino 1586: Roberto Bellarmino, F. R. S.J., Disputationes de controversiis Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos, Ingolstadt 1586–93.
- Berengar 1975: Berengarius Turonensis, De sacra coena adversus Lanfrancum, ed. A. F. und F. Jh. Vischer, Berlin 1834, Nachdr. Hildesheim 1975.
- Berengar 1988: ders., Rescriptum contra Lanfrannum (De sacra coena) I, ed. R.B.C. Huygens, CCCM 84, Turnhout 1988.
- Bernier 1684: François Bernier, Eclaircissement sur le livre de M. de la Ville, in: Bayle 2011: 45–91.
- Bilfinger 1984: Georg Bernhard B. Bilfinger, De harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita, Tübingen 1741, ND Hildesheim 1984.
- Bonaventura 1882: Bonaventura, Opera omnia, Quaracchi 1882ff.
- Boethius 1964: Boethii de Dacia Tractatus de aeternitate mundi, ed. Geza Sajo, Berlin 1964.
- Boethius 1976: ders., Quaest. sup. lib. Topic. III, ed. N. G. Pedersen u. Jan Pinborg, Kopenhagen 1976.
- Boutauld 1697: Michel Boutauld, La Suite des Conseils de la Sagesse, Paris 1697.
- Budde 1706: Buddeus, Johann Franz, Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam, Magdeburg 1706.
- Budde 1740: ders., Traité de l'athéisme et de la superstition, par feu Mr Jean François Buddeus, ... avec des remarques historiques et philosophiques. Traduit en français par Louis Philon, ... et mis au jour par Jean Chrétien Fischer, Amsterdam 1740.
- Budde 2010: ders., Theses theologicae de atheismo et superstitione variis observationibus illustratae et in usum recitationum academicarum editae; in: Buddeus, Johann Franz: Gesammelte Schriften, Bd. 9, Hildesheim 2010.
- Buridan 1964: Johannes Buridan, Metaphysica, II, q.1 (fol. 8a–9c), Paris 1588 (ND Frankfurt/Main 1964).
- Cally 1674: Pierre Cally, Institutio philosophiae, Caen 1674.
- Cally 1683: ders., Primum philosophiae perficiendae rudimentum, Anthropologia sive tractatio de Homine, Caen 1683.
- Cally 1700: ders., Durand commenté, ou l'accord de la philosophie avec la théologie touchant la Transsubstantiation de l'Eucharistie, Köln [Caen] 1700.
- Charron 1671: Pierre Charron, Livre de la Sagesse, Paris 1671.
- Clerselier 1677: Claude Clerselier (ed.), L'homme de René Descartes, et La formation du foetus, avec les remarques de Louis de La Forge, Paris 1677.
- Cicero o. J.: Cicero, De officiis, SVF1.
- Clauberg 1691: Johannes Clauberg, Opera Omnia, ed. Joh. Schalbruch, Amsterdam 1691, ND Hildesheim 1968.
- De la Grange 1675: Jean Baptiste de la Grange, Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes, Paris 1675.
- Cusanus 1982: Nicolaus Cusanus, De docta Ignorantia, in: ders.: Philosophisch-Theologische Schriften (lat.-dt.), ed. L. Gabriel, Wien 1982.

- Denis 1668: Denis, Jean-Baptiste, *Lettre écrite à M. Sorbière*, Paris 1668.
- Derodon 1733: David Derodons *Widerlegter Atheismus*, worinnen aus der Vernunft erwiesen wird, daß ein Gott sey, o. O. 1733.
- Descartes 1964: René Descartes, *Oeuvres*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1964ff. (durchgehend zitiert als AT).
- Descartes 1971: Joseph Beaudé (Hg.), *Une page inédite de Descartes*, in: *Archives de Philosophie* 34, 1977: 47–49.
- D’Holbach 1999: Paul Henri Thiery d’Holbach, *Systeme de la nature*, in: Paul Henri Thiery d’Holbach. *Oeuvres philosophiques*, ed. Jean Pierre Jacison, Paris 1999.
- Dietrich 1997: Dietrich von Freiberg: *Opera omnia*, edd. Loris Sturlese u. a., Hamburg 1977–1985.
- Duhamel 1663: Duhamel, Jean-Baptiste, *De consensu veteris et novae philosophiae*, Paris 1663.
- Duns Scotus 1743: Johannes Duns Scotus, *Quaestiones in quartum librum Sententiarum*, Paris 1743.
- Duns Scotus 1891: ders., *Opera omnia*, Paris 1891/95.
- Fichte 1989: Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band II,7: *Nachgelassene Schriften 1804–1805*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Foutnet 1619: Francois Fournet, *Tractatus de sacramentis*, Cambrai 1619 (Ms.).
- Gassendi 1644: Gassendi, Pierre, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et resp.*, o.O. 1644, ND Paris 1962.
- Gregor von Nyssa 1964: *De vita Moysis*, ed. H. Musurillo, *Opera Tom. VII/1*, Leiden 1964.
- Greissing 1677: Valentin Greissing, *Exercitatio posterior*, o. O. 1677.
- Großgebauer 1661: Theophil Großgebauer, *Preservatif gegen die Pest der heutigen Atheisten*, Rostock 1661.
- Großgebauer 1729: ders., *Zwölf Klagen über das ärgerliche unchristliche Christenthum, So von unterschiedlichen Evangelischen Lehrern in diesem XVII. Seculo geführt worden sind / Aus ihren Schriften zusammengetragen, und ... zur Nachricht und Warnung, Von einem Bekenner der Warheit Ans Licht Gestellt. Samt einer Vorrede D. Philipp Jacob Speners, Grätz 1729*.
- Goclenius 1613: Rudolf Goclenius, *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Frankfurt/Main 1613.
- Guitmond 1853: Guitmond von Aversa, *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, in: *PL* 149: 1427–94, Turnhout 1853.
- Heereboord 1680: Heereboord, Adriaan, *Meletemata philosophica*, Amsterdam, 1680.
- Heinrich von Gent 1520: Heinrich von Gent, *Summa quaestionum ordinarium*; Paris 1520.
- Hieronimus 1996: Hieronymus, *Epistolae I*, ed. Hilberg/Kamptner, *CSEL* 54: 1996.
- Horvath 1778: Horvath, Joannes Baptist, *Institutiones Logicae et Metaphysicae*, Augsburg 1778.
- Husserl 1922: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1922.
- Husserl 1987: ders., *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg 1987.
- Kant 1909: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Bd. 23 *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, ab Bd. 24 *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*. Berlin 1900ff.

- Keckermann 1607: Bartholomäus Keckermann, *Systema ethicae*, London 1607.
- Keckermann 1609: ders., *Scientiae Metaphysicae Systema*, Hannover 1609.
- Lanfrank, Lanfrank von Bec, *De sacramento corp. et sang. Christi*, PL 150, Turnhout 1853.
- La Ville 1680: La Ville, Louis de [= Le Valois], *Sentimens de M. Des Cartes touchant l'essence & les proprieté du corps, opposez à la doctrine de l'église, et conformesaux erreurs de Calvin, Sur le sujet de l'Eucharistie. Avec une Dissertation sur la pretendü possibilité des choses impossibles*, Paris 1680.
- La Ville 1682: ders., *Lettres sur la nécessité de la Retraite*, Paris 1682.
- La Ville 1706: ders., *Oeuvres spirituelles*, ed. François Bretonneau, Paris, 1706.
- Leibniz 1955: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Zur Encyclopädie*, zitiert nach G.W. Leibniz, *Schöpferische Vernunft. Schriften aus den Jahren 1668–1686*, zusammengestellt, übersetzt und erläutert von Wolf von Engelhardt, Münster-Köln 1955.
- Leibniz 1965: ders., *Philosophische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Berlin 1965.
- Lentulus 1651: Cyriacus Lentulus, *Nova Renati Des Cartes Sapientia*, Herborn 1651.
- Luther 1883: Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), Weimar 1883ff.
- Luther 1933: ders., *Luthers Werke in Auswahl* (WA), Band 1, hg. v. Otto Clemen, Berlin 1933.
- Magnis 1661: Valeriano Magni, *Christiana et Catholica Defensio. Adversus Societatem Jesu Haeresi, vel Atheismo infectam*, o. O. 1661
- Maignan 1653: Maignan, Emanuel, *Cursus philosophicus*, Toulouse 1653.
- Mastri 1646: Bartholomeo Mastri, *Disputationes in XII Arist. Stag. libros Metaphysicorum, quibus ab aduersantibus, tum veterum, tum recentiorum iaculis Scoti Metaph. vindicantur, auctore mag. Barthol. Mastrio de Meldula*, Venedig 1646f.
- Mastri 1727: ders., *Cursus philosophicus*, Venedig 1727.
- Mauro 1670: Silvestro Mauro, *Quaestiones philosophicae*, Rom 1670.
- Mayronis 1966: Franciscus de Mayronis, *Scripta*, Venedig 1520, ND 1966.
- Mersenne 1625: Marin Mersenne, *La vérité des sciences: contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, Paris 1625.
- Mersenne 1634: ders., *Questions inovyes. Ou Recreation des Scavans*. Paris 1634.
- Micraelius 1653: Johannes Micraelius, *Lexicon Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum*, Jena 1653.
- Monteforino 1737: Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Summa Teologica (!) ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem & dispositionem Summae Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis per fratrem Hieronymum De Montefortino, Rom 1737.
- More 1679: Henrici Mori Cantabrigiensis *Opera omnia tum quae Latinè, tum quae Anglicè scripta sunt*, London 1679.
- Novocastro 1514: Andreas de Novocastro, *Primum Scriptum Sententiarum*, Paris 1514.
- Occam 1967: Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica, Reihe *Opera theologica*, hg. The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1967–1986,
- Occam 1974: ders., *Summa logicae*, edd. Philotheus Boehner et. alt., St. Bonaventure (NY) 1974.

- Orvieto 1980: Hugolin von Orvieto, *Commentarius in IV libri Sententiarum*, ed. Willigis Eckermann, Würzburg 1980ff.
- Pascal 1670: Blaise Pascal, *Pensées sur la religion et autres sujets*, Paris 1670.
- Pascal 1963: ders., *Die Kunst zu überzeugen*, Heidelberg 1963.
- Petermann 1690: Andreas Petermann [= D. A. P.], *Philosophiae cartesianae ad Censuram P. D. Huetii Vindicatio*, Leipzig 1690.
- Petrus Damiani o. J.: *De divina potentia*, PL 145.
- Petrus Hispanus 1972: Petrus Hispanus, *Tractatus (Summulae logicales)*, Assen 1972.
- Platon 1977: Platon, *Werke*, edd. Gunther Eigler u. a., Darmstadt 1977 (zitiert durchgängig nach Stephanus 1578).
- Poisson 1670: Poisson, Nicolas-Joseph, *Commentaires et Remarques sur la méthode de René Descartes*, Verdier 1670.
- Rada 1586: Juan de Rada, *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum*, Salamanca 1586.
- Radbertus 1969: Paschasius Radbertus, *De corpore et sanguine Domini*, PL 120 sowie CCCM 16, Turnhout 1969.
- Rambert 1943: Rambertus de Primadiciis Bononiensis (=Rambert von Bologna), *Apologeticum veritatis contra corruptiorium*, ed. J.P. Müller, Rom 1943.
- Reimmann 1725: Jacob Friedrich Reimmann, *Historia universalis Atheismi et Atheorum*, Hildesheim 1725.
- Reiser 1669: Anton Reiser, *De origine, progressu et incremento Antitheismi, seu Atheismi epistolaris dissertatio ad ... Theophilum Spizelium*, Augsburg 1669.
- Regius 1641: Henricus Regius, *Physiologica, sive cognitio sanitatis, tribus disputationibus in Academia Trajectina publice proposita*, Utrecht 1641.
- Revius 2002: Jacobus Revius, *A theological Examination of Cartesian Philosophy*, ed. A. Goudriaanm Leiden 2002.
- Ripalda 1871: Juan Martínez de Ripalda, *De Ente supernaturali*, Paris 1871.
- Rochon 1672: Rochon, Antoine (SJ), *Lettres d'un philosophe à un cartésien*, 1672.
- Schoock 1643: Marten Schook, *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati Des Cartes*, Utrecht 1643.
- Schotanus 1687: Johannes Schotanus à Sterringa, *Exegesis in Primam et Secundam Meditationem Renati Cartesii, ut et Quaesitiones Metaphysicae in quibus Methodis Cartesii asseritur*, Franeker 1687.
- Schweitzer 1691: Johann Heinrich Schweitzer, *Compendium Physicae Aristotelico-Cartesianae*, Basel 1691.
- Senguerd 1635: Senguerd, Arnold, *Collegium Metaphysicum*. Utrecht 1635
- Senguerd 1644: ders., *Introductio ad Physicam*, o. O. 1644.
- Senguerd 1647: ders., *Index Metaphysicae generalis et specialis*, Utrecht 1647.
- Senguerd 1652: ders., *Collegium physicum*, Amsterdam 1652.
- Senguerd 1659: ders., *Exercitationes physicae*. Amsterdam 1659.
- Siger 1972: Siger von Brabant, *Quaest. sup. lib. De causis, q. 2*, ed. A. Marlasca, Löwen/Paris 1972.
- Siger 1983: ders., *Quaest. in Met. VII, q. 2. 10*, ed. A. Maurer, Löwen 1983.

- Spizel 1663: Gottlieb Spizel, *Scrutinium Atheismi*, Augsburg 1663.
- Spizel 1669: ders., *De Origine, progressu et incremento Antitheismi seu Atheismi*, Augsburg 1669; gilt als verloren.
- Suárez 1878: Suárez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae (=DM)*, in: *Opera omnia*, ed. M. André, Paris 1878.
- Tepel 1674; Johannis Tepelii *Historia philosophiae cartesianae*, Nürnberg 1674.
- Taurellus 1573: Nicolaus Taurellus, *Philosophiae triumphus seu metaphysica philosophandi methodus*, Basel 1573.
- Tertullian 1942: Tertullianus, *De carne Christi*, ed. R. F. Refoulé, CSEL 70: 189.250, o. O. 1942.
- Tertullian o. J.: *De praescr. haeret.*CCL 1.
- Thomas 1882: Thomas von Aquin, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Rom 1882ff.
- Thomas 1954: ders., *Divi Thomae Aquinatis Opuscula Philosophica*, Turin 1954.
- Thomas 1967: ders., *S. Thomae Aquinatis Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, qui dicitur Summa contra Gentiles*, Turin 1967 (zitiert als ScG).
- Thomas 1969: ders., *S. Thomae Aquinatis In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Turin 1969.
- Voetius 1635: Gisbert Voetius, *Thersites heautontimorumenos*, Utrecht 1635.
- Voetius 1648: ders., *Selectarum Disputationum theologiarum*, Utrecht 1648.
- Wagner 1677: Tobias Wagner, *Examen Elencticum Atheismi Speculativi*, Tübingen 1677.
- Walch 1721: Johann Georg Walch, *Parerga academica ex historiarum atque antiquitatum monumentis collecta*, Leipzig 1721.
- Walch 1726: ders., *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726.
- Weber 1984: Weber, Max, *Max Weber Gesamtausgabe (= MWG)*, Horst Baier u. a. (Hgg.), Tübingen 1984ff.
- Wedderkopff 1694: Gabriel Wedderkopff, *Dissertationes Duae quarum Prior De Scepticismo Profano Et Sacro Praecipue Remonstrantium: Publice ventilata in Illustri Universitate Argentoratensi Posterior De Atheismo Praeprimis Socinianorum*, Straßburg 1665
- Wittich 1653: Christoph Wittich, *Dissertationes duae*, Amsterdam 1653.
- Wittich 1659: ders., *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Des Cartes detecta*, Leiden 1659.
- Wittich 1688: ders., *Annotationes ad Renati Des Cartes Meditationes*, Dordrecht 1688.
- Wolff 1724: Christian Wolff, *Herrn D. Joh. Francisci Buddei, S. S. Theol. P. P. O. zu Jena, Bedencken über die Wolffianische Philosophie, mit Anmerkungen erläutert von Christian Wolffen ...*, Frankfurt/Main 1724.
- Wolff 1783: ders., *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, Halle 1783.
- Wowern 1603: AJohann von Wowern, *De Polymathia Tractatio*, Hamburg 1603.
- Zabarella 1597: Jacopo Zabarella, *Opera logica*, Köln 1597.

2 Sekundärliteratur

- Abercrombie 1936: Nigel Abercrombie, *The origins of Jansenism*, Oxford 1936.
- Abraham 1974: William E. Abraham, *Disentangling the „Cogito“*, in: *Mind* 83, 1974: 75–94.
- Adam 1885: Charles Adam, *De methodo apud Cartesium, Spinozam et Leibnitium*, Paris 1885.
- Adam 1988: Michel Adam, *Descartes et l'apologétique*, in: *Revue philosophique*, 1988/2: 129–152.
- Adam 2000: Michel Adam, *L'eucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle*, Hildesheim 2000.
- Aertsen/Speer 1998: Jan Aertsen, Andreas Speer (Hgg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin 1998.
- Aertsen/Emery/Speer 2001: Jan Aertsen, Kent Emry, Andreas Speer (Hgg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin 2001.
- Akerman 1991: Susanna Akerman, Kristina Wasa, *Queen of Sweden*; in: Waithe 1991: 21–40.
- Alanen 2003: Lilli Alanen, *Descartes' Concept of Mind*, Harvard 2003.
- Albert 1975: Hans Albert, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg 1975.
- Albert 2006: ders., *Der Religiöse Glaube und die Religionskritik der Aufklärung. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Lichte kritischer Philosophie*, in: *Journal for General Philosophy of Science* 37, 2006: 355–371.
- Albert 2008: ders., *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens*, Aschaffenburg 2008.
- Albrecht 1994: Michael Albrecht, *Eklektik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.
- Alexander 1972: R.E. Alexander, *The Problem of Metaphysical Doubt and Its Removal*, in: Ronald J. Butler (Hg.), *Cartesian Studies*, New York 1972: 106–122.
- Alexandrescu 2013: Vlad Alexandrescu, *Regius and Gassendi on the Human Soul*, in: *Intellectual History Review* 23/4, 2013: 433–452.
- Allard 1985: Eduard Allard, *Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux, 1701–1715*, Halle 1914, ND Hildesheim 1985.
- Allard 1963: Jean-Luc Allard, *Le mathématisme de Descartes*, Ottawa 1963.
- Allen 1969: H.J. Allen, *Doubt, Common Sense, and Affirmation in Descartes and Hume*, in: B. Magnus & J.B. Wilbur (Hgg.), *Cartesian Essays. A Collection of Critical Studies*, Den Haag 1969: 36–54.
- Almong 2004: J. Almong, *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford 2004.
- Alquié 1956: Ferdinand Alquié, *Descartes. L'homme et l'œuvre*, Paris 1956.
- Alquié 1962: ders., *Descartes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- Alquié 1966: ders., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1966.
- Alquié 2001: ders., *Wissenschaft und Metaphysik bei Descartes. Vorlesung an der Sorbonne im Jahre 1955*, Würzburg 2001.

- Althaus 1967: Paul Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der arisotelischen Scholastik*, Leipzig 1914, ND Darmstadt 1967.
- Apel 1998: Karl-Otto Apel, *The Cartesian Paradigm of First Philosophy*, in: *The International Journal of Philosophical Studies*, 6/1, 1998: 1–16.
- Ariew 1987: Roger Ariew, *The Infinite in Descartes' Conversation with Burman*; in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69, 1987: 140–163.
- Ariew 1994: ders., *Quelques condamnations du cartésianisme: 1662–1706*, in: *Bulletin cartésien XXII, Archives de philosophie* 57, 1994: 1–6.
- Ariew 1999: ders., *Descartes and the last Scholastics*, Ithaca 1999.
- Ariew 2011: ders., *Descartes among the Scholastics*, Leiden 2011.
- Ariew 2014: ders., *Descartes and the First Cartesians*, Oxford 2014.
- Ariew 2019: ders., *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca 2019.
- Ariew/Gabbey 1998: ders., Alan Gabbey (Hgg.), *The Scholastic Background*, in: Garber/Ayers 1998: 425–453.
- Ariew/Cottingham/Sorell 1998: ders., John Cottingham, Tom Sorell (Hgg.), *Descartes' Meditations. Background Source Materials*, Cambridge 1998.
- Armogathe 1969: Armogathe, Jean-Robert, *Dom Desgabets et Port-Royal*, in: *Chroniques de Port-Royal 17–18*, 1969: 68–87.
- Armogathe 1977: ders., *Theologia Cartesiana. L'explication physique de L'eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye 1977.
- Armogathe 1983: ders., *Les sources scolastiques du temps cartésien: Éléments d'un débat*; in: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 37, no. 146/ 3, 1983: 326–336.
- Armogathe 2005: ders., *Cartesian physics and the Eucharist in the documents of the Holy Office and the Roman Index (1671–6)*, in: Tad M. Schmaltz (Hg.), *Receptions of Descartes. Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe*, London 2005: 149–170.
- Armogathe / Carraud 2004: Jean-Robert Armogathe, Vincent Carraud, *The First Condemnation of Descartes' Œuvres. Some Unpublished Documents from the Vatican Archives*, in: Dan Garber, Stephen Nadler (Hgg.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Bd. I, Oxford 2004: 67–110.
- Armour 1993: L. Armour, *Descartes and Eustarchius a Sancto Paulo: Unravelling the Mind-Body Problem*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 1/2, 1993: 3–21.
- Arndt 1982: Hans Werner Arndt, *René Descartes, Gespräch mit Burman*, übers. und hrsg. von Hans Werner Arndt, Hamburg 1982.
- Arndt 1994: Andreas Arndt, *Dialektik und Reflexion*, Hamburg 1994.
- Ashworth 1972: E.J. Ashworth, *Descartes' Theory of Clear and Distinct Ideas*, in: R. J. Butler (Hg.), *Cartesian Studies*, New York 1972: 89–105.
- Ayer 1956: Alfred Ayer, *I think, therefore I am*; in: *Doney* 1967: 80–87.
- Bach 1918: Hub zum Bach, *Über die Angeborenheit der Gottesidee nach Cartesius*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 31/3, 1918: 239–260.
- Bader 1983: Bader, F., *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*, Bonn 1983.

- Baert 1997: E. Baert, *Aufstieg und Untergang der Ontologie. Descartes und die nachthomistische Philosophie*, Osnabrück 1997.
- Baertschi 2005: Bernard Baertschi, *Conscience et réalité. Études sur la philosophie française au XVIII^e siècle*, Genf 2005.
- Baillet 1691: André Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris 1691 (ND Paris 1946).
- Baker 2002: G. P. Baker & K. J. Morris, *Descartes' Dualism*, London 1995, London/New York 2002.
- Baker 1952: Herschel C. Baker, *The Wars of Truth. Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century*, Cambridge 1952.
- Balz 1951: A. G. A. Balz, *Cartesian Studies*, New York 1951.
- Balz 1967: ders., *Descartes and the Modern Mind*, New Haven/London 1967².
- Bartels 1993: J. Bartels, *De geschiedenis van het subject*. Bd. I: Descartes, Spinoza, Kant, Kampen 1993.
- Barth 1971: Hans-Martin Barth, *Atheismus und Orthodoxie: Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jhd*, Göttingen 1971.
- Battifol 1919: Pierre Battifol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris 1919.
- Bauer 1914: Bauer, W., *Die Bedeutung des Gottesbegriffes bei Descartes*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 27, 1914: 89–118.
- Bauer 1991: Werner M. Bauer, *Humanistische Bildungsprogramme*; in: Glaser 1991: 245–273.
- Beccarisi 2012: A. Beccarisi, *Le traité bâlois De natura accidentis: Entre thomisme et antithomisme*, in: *Revue Thomiste* 112/1, 2012: 61–77.
- Beck 1964: L.J. Beck, *The Method of Descartes. A Study of the „Regulae“*, London 1964.
- Beck 1965: ders., *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*, Oxford 1965.
- Beck 1969: ders., *Some Remarks on Logic and the „Cogito“*, in: Bernd Magnus & James Benjamin Wilbur (Hgg.), *Cartesian Essays. A Collection of Critical Studies*, Den Haag 1969: 57–64.
- Beck 2007: Andreas J. Beck, *Gisbertus Voetius (1589–1676): sein Theologieverständnis und seine gotteslehre*, Göttingen 2007.
- Beckermann 1986: Ansgar Beckermann, *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus*, Freiburg 1986.
- Beckermann 2013: ders., *Glaube*, Berlin 2013.
- Beckmann/Honnefelder/Schrimpf/Wieland 1987: Jan Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangolf Schrimpf, Georg Wieland (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987.
- Beekenkamp 1941: Willem Hermanus Beekenkamp, *De Avondmaalsleer van Berengar van Tours, 's-Granvehage* 1941.
- Bencivenga 1999: E. Bencivenga, *A Note on Descartes and Eternal Truths*, in: *Grazer Philosophische Studien*, 57, 1999:1–5.
- Bennett 1994: Jonathan Bennett, *Descartes' Theory of Modality*, in: *Philosophical Review* 103, 1994: 639–667.
- Bense 1955: M. Bense, *Descartes und die Folgen. Ein aktueller Traktat*, Krefeld/Baden-Baden 1955.

- Bergengruen 2009: Maximilian Bergengruen, *Genius malignus: Descartes, Augustinus und die frühneuzeitliche Dämonologie*, in: *Spoerhase/Werle/Wild 2009*: 87–108.
- Berkel 2012: K. vanBerkel, *Descartes in debat met Voetius. De mislukte introductie van het cartesianisme aan de Utrechtse universiteit (1639–1645)*, *Tijdschrift voor de geschiedenis der geneeskunde, natuurwetenschappen, wiskunde en techniek* 7, 1984: 4–18.
- Bermon 2001: E. Bermon, *Le 'cogito' dans la pensée de St. Augustin*, Paris 2001.
- Beth 1938: E. W. Beth, *Descartes' idee ener „Mathesis universalis“ en haar betekenis voor de natuurphilosophie*, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 30/1, 1937/38 [in: *Annalen der Critische Philosophie*, 8, 1938: 1–9].
- Beysade 1972: J.-M. Beysade, *Descartes*, Paris 1972.
- Biard 2012: J. Biard, *Comment définir un accident? Le double statu de l'accidentalité selon Buridan et ses conséquences sur la théorie de la définition*; in: *Revue Thomiste* 112/1, 2012: 205–230.
- Bickmann/Wirtz/Scheidgen 2008: Claudia Bickmann, Markus Wirtz, Hermann-Josef Scheidgen (Hgg.), *Religion und Philosophie im Widerstreit?*, Nordhausen 2008.
- Bizer 1958: Ernst Bizer, *Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55, 1958: 306–371.
- Blondel 1896: Maurice Blondel, *Le christianisme de Descartes*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 4, 1896: 551–567.
- Blum 1995: Paul Richard Blum, *Jesuiten zwischen Religion und Wissenschaft*, Berlin 1995.
- Blum 1998: ders., *Philosophie und Schulphilosophie*, Stuttgart 1998.
- Blum 2004: ders., *Philosophieren in der Renaissance*, Stuttgart 2004.
- Blumenberg 1960: Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*; in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6, 1960: 7–142.
- Blumenberg 1979: ders., *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, in: ders. (Hg.), *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* 1979: 75–93.
- Blumenfeld 1978: David & Jean Beer Blumenfeld, *Can I Know That I Am Not Dreaming?*, in: M. Hooker (Hg.), *Descartes. Critical and Interpretive Essays*, Baltimore/London 1978: 234–255.
- Bobik 1970: J. Bobik (Hg.), *The Nature of Philosophical Inquiry*, Notre Dame 1970.
- Böhm 1996: J. Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu ‚De Vita Moysis‘ von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996.
- Boenke 2005: Michaela Boenke, *Körper, Spiritus, Geist. Psychologie vor Descartes*, München 2005.
- Bohatec 1912: J. Bohatec, *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1912.
- Bonino 2012: S.-Th. Bonino, *Le statut ontologique de l'accident selon Thomas de Sutton*, in: *Revue Thomiste* 112/1, 2012: 121–155.
- Bonnen / Flage 1999: C.A. Bonnen u. D.E. Flage, *Descartes and Method. A Search for a Method in „Meditations“*, London 1999.
- Booth 1972: C.S. Booth, *Cogito: Performance or Existential Inconsistency?*, in: *The Journal of Critical Analysis*, 4/1, 1972: 1–8.

- Boros 2002: G. Boros, René Descartes' Werdegang. Der allgütige Gott und die wertfreie Natur, Würzburg 2002.
- Bos 1996: Erik Jan Bos, Verantwoordingh van Renatus Descartes aen d'achtbare overigheid van Utrecht, Amsterdam 1996.
- Bos 1999: ders., Descartes's Lettre Apologétique aux Magistrats d'Utrecht: New Facts and Materials; in: *Journal of the History of Philosophy* 37/3, July 1999: 415–433.
- Bos 2008: ders., Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts; in: *Dutch review of church history*. Leiden; 88, 2008: 268–270.
- Bos/Broeyer 1998f.: Erik-Jan Bos und Frits G.M. Broeyer, Epistolarium Voetianum I und II; in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 78, 1998: 184–215 und 79, 1999: 39–73.
- Botkin, R., Descartes' First Meditation: A Point of Contact for Contemporary Philosophical Methods, in: *Southern Journal of Philosophy*, 10/3, 1972: 353–358.
- Bouillier 1842: Francisque Bouillier, *Histoire et critique de la révolution Cartésienne*, Lyon 1842.
- Bouillier 1868: ders., *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris 1868.
- Bourassa 1967: A. Bourassa, Descartes et la connaissance intuitive, in: *Dialogue* 6, 1967/8:539–554.
- Bouwsma 1945: O. K. Bouwsma, Descartes' Skepticism of the Senses, in: *Mind* 54, 1945: 313–322.
- Bouwsma 1949: ders., Descartes' Evil Genius, in: *The Philosophical Review* 58, 1949: 141–151.
- Bouwsma 1970: ders., „I Think I Am“, in: J. Bobik 1970: 237–251.
- Bracken 1964: H. M. Bracken, Some Problems of Substance among the Cartesians, in: *The American Philosophical Quarterly*, ½, 1964: 129–137.
- Braden 2003: Jutta Braden, Johannes Müller; in: *Hamburgische Biografie*. Band 2, Hamburg 2003: 294–296.
- Braun 2002: W. Braun, Die Differenz der Bewußtseinsbegriffe bei Plotin und Descartes, in: *Prima Philosophia*, 15/4, 2002: 415–424.
- Brittan 1991: G. Brittan, The Cartesian Cogito's; in: W. Spohn, B.C. v. Fraasen, B. Skyrms (Hgg.), *Existence and Explanation. Essays Presented in Honor of Karel Lambert*, Dordrecht 1991: 25–38.
- Broadie 1970: F. Broadie, *An Approach to Descartes' „Meditations“*, London 1970.
- Brockdorff 1923: Cai v. Brockdorff, *Descartes und die Fortbildung der Cartesianischen Lehre*, München 1923.
- Brockliss 1987: Laurence W. B. Brockliss, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Cultural History*, Oxford 1987.
- Brockliss 1993: ders., Der Philosophieunterricht in Frankreich, in: Schobinger 1993, *Erster Halbband*, Erstes Kapitel, § 1: 3–32.
- Brockliss 1995: ders., Descartes, Gassendi, and the Reception of the Mechanical Philosophy in the French Collège de Plein Exercice, 1640–1730, in: *Perspectives on Science*, Vol. 3, Number 4: 450–479.
- Broughton 2002: Janet Broughton., *Descartes' Method of Doubt*, Princeton 2002.
- Browe 2003: Peter Browe, *Die Eucharistie im Mittelalter*. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht, Münster 2003.

- Brüning 1960: W. Brüning, Möglichkeiten und Grenzen des methodischen Zweifels bei Descartes, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 14/4, 1960: 536–525.
- Brunetière 1859: F. Brunetière, Jansénists et Cartésiens, in: Études Critiques sur l’Histoire de la Littérature Française, 4. ser., 1859: 11–178.
- Brunschvicg 1927: L. Brunschvig, Mathématique et métaphysique chez Descartes, in: Revue de Métaphysique et de Morale, 34, 1927: 277–324.
- Brunschvicg 1937: ders., La méthode Cartésienne, in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 30/1, 1937: 336–337.
- Buchdahl 1963: G. Buchdahl, Descartes’ Anticipation of a “Logic of Scientific Discovery”, in: A. C. Crombie (Hg.), Scientific Change, New York 1963: 399–417.
- Buchdahl 1963b: ders., The Relevance of Descartes’ Philosophy for Modern Philosophy of Science, in: The British Journal of the History of Science, 1, 1963: 227–247.
- Buchdahl 1969: ders., Descartes: Method and Metaphysics, in: G. Buchdahl, Metaphysics and the Philosophy of Science, Cambridge (Mass.) 1969: 79–180.
- Burgen 1997: Arnold Burgen (ed. c. al.), The Idea of Progress; Berlin 1997.
- Busche 2011: Hubertus Busche (Hg.), Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700), Hamburg 2011.
- Busson 1933: Henry Busson, La pensée religieuse française de Charron à Pascal, Paris 1933.
- Busson 1933b: ders., De Charron à Pascal, Paris 1933.
- Butler 1972: R. J. Butler, Cartesian Studies, Oxford 1972.
- Carboncini 1991: S. Carboncini, Transzendente Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den cartesianischen Zweifel, Stuttgart 1991.
- Carnap 2004: Rudolf Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, hg. Th. Mormann, Hamburg 2004.
- Carter 1983: Carter, R. B., Descartes’ Medical Philosophy. The Organic Solution to the Body-Mind Problem, Baltimore/London 1983.
- Caton 1970: H. Caton, The Theological Import of Cartesian Doubt, in: The International Journal of Philosophy of Religion, 1/4, 1970: 220–232.
- Caton 1973: ders., The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes, New Haven 1973.
- Chappell 1997: Vere Chappell, Descartes’ Ontology, in: Topoi 16/2, 1997: 111–127.
- Chedozeau 1997: Bernard Chedozeau, La lecture de la bible par et chez les Catholiques, in: Dix-Septième siècle 194/1, 1997: 9–17.
- Chollet 1905: J. A. Chollet, La doctrine de l’eucharistie chez les scolastiques, Paris 1905.
- Chopra 1974: Y. N. Chopra, The „Cogito“ and the Certainty of One’s Own Existence, in: The Journal of the History of Philosophy 12/2, 1974: 171–179.
- Clair 1980: Pierre Clair, Foi et rationalité chez J. Rohault, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1980/3, 417–419.
- Clarke 1982: Desmond Clarke, Descartes’ Philosophy of Science, Oxford 1982.

- Clarke 1989: ders., *Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV.*, Oxford 1989.
- Clarke 2005: ders., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford 2003, Oxford 2005.
- Clarke 2010: ders., *The Physics and Metaphysics of the Mind: Descartes and Regius*; in: Cottingham, John u. a.: *Mind, Method and Morality: Essays in Honour of Anthony Kenny*, Oxford 2010: 187–207.
- Cognet 1961: Louis Cognet, *Le jansénisme*, Paris 1961.
- Cohen 1921: Gustave Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, La Haye 1921.
- Cohen 1975: Adolf Emile Cohen, *De Leidse universiteit in voortgang en traditie*. Leiden 1975.
- Cojannot-Le Blanc 2011: Marianne de Cojannot_Le Blanc (ed.), *Philippe de Champaigne ou La figure du peintre janséniste: lecture critique des rapports entre Port-Royal et les arts*, Paris 2011.
- Costa 1999: C. F. Costa, *Über den Gewiheitsanspruch im cartesischen „cogito“*, in: *Prima Philosophia* 12/4, 1999: 3–20.
- Costabel 1978: Pierre Costabel, *Physique et métaphysique chez Descartes*, in: E. G. Forbes (Hg.), *Human Implications of Scientific Advance*, Edinburgh 1978: 268–277.
- Costabel 1993: ders., Ignace-Gaston Pardiès, in: Schobinger 1993, *Zweiter Halbband*, Siebtes Kapitel, § 18, Nr. 9: 685–689.
- Cottingham 1976: John Cottingham, *Descartes' Conversation with Burman*. Translated from the latin Ms. with Introduction and Commentary by John Cottingham, Oxford 1976.
- Cottingham 1992: ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1992.
- Cottingham 1998: John Cottingham & Tom Sorell (Hgg.), *Descartes' „Meditations“*. Background Source Materials, Cambridge 1998.
- Cottingham 2012: ders., *The Desecularization of Descartes*; in: Nathan Jacobs & Chris Firestone (Hgg.), *The Persistence of the Sacred in Modern Thought*, Notre Dame 2012: 15–37.
- Courtine 1990: Jean-François Courtine, *Suarez et le Système de la Métaphysique*, Paris 1990
- Craemer-Ruegenberg 2005: Ingrid Craemer-Ruegenberg, *Albertus Magnus*, Leipzig 2005.
- Crapulli 1969: Giovanni Crapulli, *Mathesis Universalis. Genesi di una idea nel XVI secolo*, Rom 1969.
- Crocker 2003: Robert Crocker, *Henry More, 1614–1687. A Biography of the Cambridge Platonist*, Dordrecht 2003.
- Curley 1975: Edwin M. Curley, *Descartes, Spinoza, and the Ethics of Belief*, in: *Spinoza: Essays in Interpretation*. Open Court, 1975: 159–189.
- Curley 1984: ders., *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, in: *Philosophical Review* 93, 1984: 569–597.
- Curley 1978: ders., *Descartes against the Skeptics*, Oxford 1978.
- Dagens 1924: J. Dagens, *La sagesse suivant Descartes et suivant Pascal*, in: *Studia catholica* I, 1924–25: 225–240.
- Dalbiez 1939: R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, in: *Revue d'Histoire de la Philosophie* 3, 1939: 464–472.

- Damska 1957: I. Damska, Sur certains principes méthodologiques dans les "Principia Philosophiae" de Descartes, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 62, 1957: 57–66.
- Danneberg 2000: Lutz Danneberg, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der hermeneutica sacra des 17. und 18. Jahrhunderts; in: Barth, Ulrich u. a. (Hgg.), *200 Jahre Reden über die Religion*, Berlin 2000: 194–246.
- Danneberg 2002: ders., *Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Wissenschaftsprozesse im Zeitraum von 1500 bis 1800*, Berlin 2002.
- Danneberg 2017: ders., *Die hermeneutica generalis Johann Claubergs*. Internetressource: http://fheh.org/?page_id=409 (letzter Abruf: September 2022).
- Dascal 1971: M. Dascal, On the Role of Metaphysics in Descartes' Thought, in: *Man and World* 4, 1971: 460–470.
- Davies 2001: R. Davies, *Descartes. Belief, Scepticism, and Virtue*, London 2001.
- Davies 2001b: ders., *Descartes' Letters*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3/2001: 308–323.
- De Franceschi 2009: Sylvio Hermann De Franceschi, *Le jansénisme face à la tentation thomiste. Antoine Arnauld et le thomisme de gratia après les cinq articles de 1663*, in: *Revue Thomiste* 109, 2009: 5–54.
- Demange 2012: D. Demange, *Accidents et relations non convertibles selon Thomas d'Aquin, Pierre Olivi et Jean Duns Scot*, in: *Revue Thomiste* 112/1, 2012: 103–119.
- Denifle 1889: Heinrich Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis sub auspiciis consilii generalis facultatum Parisiensium ... collegit ... Henricus Denifle, O. P., T. I*, Paris 1889.
- Denisoff 1970: E. Denisoff, *Descartes. Premier théoricien de la physique mathématique*, Louvain/Paris 1970.
- DesChene 1996: Dennis DesChene, *Physiologia. Philosophy of Nature in Descartes and the Aristotelians*, Ithaca 1996.
- deVries 1940: J. deVries, *Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise*, in: *Scholastik* 15, 1940: 481–507.
- Dibon 1950: Paul A. Dibon, *Descartes et ses premiers disciples hollandais*, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 42, 1950: 144–152.
- Dibon 1951: ders., *Notes bibliographiques sur les cartésiens hollandais*, in: E.J. Dijksterhuis e.a., *Descartes et le Cartésianisme hollandais*, Paris/Amsterdam 1951: 280–288.
- Dibon 1954: ders., *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Amsterdam 1954.
- Dibon 1954b: ders., *L'enseignement philosophique dans les universités néerlandaises à l'époque pré-cartésienne (1575–1650)*, Leiden 1954.
- Dibon 1955: ders., *Sur l'histoire de la philosophie cartésienne*, Groningen 1955.
- Dibon 1993: ders., *Der Cartesianismus in den Niederlanden*; in: J.-P. Schobinger (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie; Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 2, Frankreich und Niederlande*, Basel 1993: 349–397.
- Diemer 1968: Alwin Diemer (Hg.), *System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation*, Meisenheim a. Glahn 1968.
- Dierse 2004: Ulrich Dierse, *Bemerkungen über Bayles Verhältnis zu Descartes und Spinoza*, in: *Aufklärung*, 16, 2004: 177–190.

- Dihle 1992: Albrecht Dihle, Aufklärung in der Antike? In: Rudolph 1992: 13–32.
- Dijn 1983: H. de Dijn, Adriaan Heereboord en het Nederlands Cartesianisme, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 75/1, 1983: 56–69.
- Dijksterhuis 1951: Eduard J. Dijksterhuis, *Descartes et le cartésianisme hollandais; études et documents*, Paris 1951.
- Dilthey 1957: Wilhelm Dilthey, Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert, in: *Gesammelte Schriften*, Stuttgart / Göttingen 1957⁵, Bd. II: 246–296.
- Döllinger, J., *Die Lehre von der Eucharistie in den ersten Jahrhunderten*, Mainz 1826.
- Donati 2012: Silvia Donati, La doctrine de l’analogie de l’être dans la tradition des commentaires de la Physique: Quelques modèles interprétatifs, in: *Revue thomiste* 112/1, 2012: 31–59.
- Doney 1967: Willis Doney (Hg.), *Descartes: A Collection Of Critical Essays*, London 1967.
- Doney 1970: ders., Descartes’ Conception of Perfect Knowledge, in: *The Journal of the History of Philosophy* 8, 1970: 387–403.
- Doney 1987: ders., (Hg.), *Eternal truths and the cartesian circle*, New York/London 1987.
- Dorter 1973: K. Dorter, Science and Religion in Descartes’ „Meditations“, in: *The Thomist* 37/2, 1973: 313–340.
- Douglas 2015: Alexander Douglas, *Spinoza and Dutch Cartesianism*, Oxford 2015.
- Drachmann 1922: Anders Bjorn Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London 1922.
- Dräseke 1920: J. Dräseke, Zu René Descartes’ „Cogito, ergo sum“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 32, 1920: 48–55.
- Dreisbach 1978: D. F. Dreisbach, Circularität und Konsistenz in Descartes, in: *The Canadian Journal of Philosophy* 8/1, 1978: 59–72.
- Dreitzel 1970: H. Dreitzel, Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die „Politica des Henning Arnisaeus“, Wiesbaden 1970.
- Düring 1968: I. Düring, Von Aristoteles zu Leibniz, in: P. Moraux (Hg.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt 1968, S. 250–313.
- Düsing 1987: Klaus Düsing, Cogito, ergo sum? Untersuchung zu Descartes und Kant; in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 19, 1987: 95–106.
- Eberhardt 2018: Kai-Ole Eberhardt, Christoph Wittich (1625–1687). Reformierte Theologie unter dem Einfluss von René Descartes, Göttingen 2018.
- Ebert 1992: Th. Ebert, Immortalitas oder Immaterialitas? Zum Untertitel von Descartes’ „Meditationen“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2/1992: 180–202.
- Ebersolt 1903: Jean Ebersolt, *Essai sur Berengar de Tours et la controverse sacramentaire en XI^e siècle*, Paris 1903.
- Emery 1811: Jaques André Emery, *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, Paris 1811.
- Enders/Szaif 2006: Markus Enders, Jan Szaif (Hgg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2006.
- Engels 1965: P. Engels, *De Eucharistieleer van Berengarius van Tours*, Leuven 1965.

- Erhard 1950: Hubert Erhard, Goethe und die Urzeugung; in: *Swiss Journal of the history of medicine and sciences* 7, 1950: 76–79.
- Erler 1987: Michael Erler, Platons Schriftkritik und der Sinn der Aporien im „Parmenides“ nach Platon und Proklos, in: J. Pépin & H. G. Saffrey (Hgg.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris 1987, 153–163.
- Erler 1996: ders., Hypothese und Aporie: Charmides, in: Th. Kobusch & B. Mojsisch (Hgg.), *Platon*, Darmstadt 1996: 25–46.
- Ernst, J., Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie mit besonderer Rücksicht der Stellung des hl. Rhabanus Maurus und des Ratramnus zu derselben, Freiburg 1896.
- Eusterschulte 2006: Anne Eusterschulte, Ist Spinozismus Atheismus? Die Diskussion um die atheistischen Konsequenzen der Philosophie Spinozas im 17. Und 18. Jahrhundert; in: *Faber / Lanwerd* 2006: 35–74.
- Evans 1984: J. C. Evans, *The Metaphysics of Transcendental Subjectivity*. Descartes, Kant, and W. Sellars, Amsterdam 1984.
- Faber / Lanwerd 2006: Richard Faber, Susanne Lanwerd (Hgg.), *Atheismus. Ideologie, Philosophie oder Mentalität?* Würzburg 2006.
- Färber 2000: A. Färber, *Die Begründung der Wissenschaft aus reiner Vernunft*. Descartes, Spinoza und Kant, Freiburg/München 2000.
- Faltenbacher 2002: Karl F. Faltenbacher (Hg.), *Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium heptaplomeres*. Ergebnisse der Tagungen in Paris 1994 und in der Villa Vigoni (Beiträge zur Romanistik; Bd. 6), Darmstadt 2002.
- Faye 2000: Emanuel Faye, Arnauld défenseur de Descartes dans l'Examen du traité de l'essence du corps, in: *Corpus* 37, 2000: 131–159.
- Faye 2005: ders., The Cartesianism of Desgabets and Arnauld and the Problem of the Eternal Truths, in: D. Garber u. St. Nadler (Hgg.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Bd. II, Oxford 2005: 193–210.
- Feldman 1973: F. Feldman, On the Performatory Interpretation of the “Cogito”, in: *The Philosophical Review*, 82/3, 1973: 345–363.
- Feldman 1975: ders., Epistemic Appraisal and the Cartesian Circle, in: *Philosophical Studies* 27/1, 1975: 37–55.
- Febvre 1968: Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIIe siècle*. La religion de Rabelais, Paris 1942/68².
- Fetz/Hagenbüchle/Schulz 1998: Reto Luzius Fetz, Roland Hagenbüchle, Peter Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Berlin 1998.
- Feuillet 1960: André Feuillet, Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie, in: *Nouvelle revue théologique* 70, 1960: 809–814.
- Fischer 2007: Th. Fischer, Johannes Clauberger (1622–1685); in: D. Geuenich (Hg.), *Zur Geschichte der Universität Duisburg*, Duisburg 2007: 294–301.
- Fischer 2009: Norbert Fischer (Hg.), *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denkens, I: Von den Anfängen bis zur Reformation*, Hamburg 2009.
- Flage 1999: D. E. Flage, *Descartes and Method. A Search for a Method in Meditations*, London 1999.

- Flasch 1980: Kurt Flasch, Augustin, Stuttgart 1980.
- Flasch 1986: ders., Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 1986.
- Flasch 1999: ders., Attributionsatheismus in Boccaccios Decameron VI 9: Guido Cavalcanti; in: Niewöhner / Pluta 1999: 115–127.
- Flasch 2002: ders., Welche Rationalität fordert der Philosoph von der Theologie?, in: Peter Neuner (Hg.), Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, Freiburg i. Br. 2002, 15–32.
- Fleischer 1962: M. Fleischer, Die Krise der Metaphysik bei Descartes, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 16/1, 1962: 68–83.
- Förschner 2001: Franz Förschner, Cartesianische Meditationen über das Sein, Cuxhaven/Dartford 2001.
- Förschner 2015: ders., Die Metaphysik und die transzendente Reduktion, Berlin 2015.
- Fowler 2000: C. Fowler, Descartes on the Human Soul. Philosophy and the Demands of Christian Doctrine; in: Tijdschrift Voor Filosofie 62/4, 2000: 790–791.
- Frank 2003: Günter Frank, Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.
- Frank/Selderhuis 2012: Günter Frank, Herman J. Selderhuis (Hgg.), Philosophie der Reformierten (= Melancthon-Schriften der Stadt Bretten, Bd. 12), Stuttgart-Bad Cannstatt 2012.
- Franken 1937: J. C. Franken, Descartes en de Utrechtsche universiteit, in: Handelingen Nederlandsche Philologencongressen, o.O. 1937.
- Frankfurt 1962: H. G. Frankfurt, Memory and the Cartesian Circle, in: The Philosophical Review 71, 1962: 504–511.
- Frankfurt 1967: ders., Descartes' Validation of Reason, in: W. Doney (Hg.), Descartes. A Collection of Critical Essays, New York 1967: 209–226.
- Frankfurt 1970: ders., Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Meditations, Indianapolis/New York 1970.
- Frankfurt 1977: ders., Descartes on the Creation of the Eternal Truths, in: The Philosophical Review, 86, 1977: 36–57.
- Frankfurt 1978: ders., Descartes on the Consistency of Reason, in: M. Hooker (Hg.), Descartes. Critical and Interpretive Essays, Baltimore/London 1978:26–39.
- Frankfurt 1999: ders., Descartes' Discussion of His Existence in the Second Meditation, in: ders., Necessity, Volition and Love, Cambridge 1999: 3–23.
- Freedman 1993: Joseph S. Freedman, Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era, in: Proceedings of the American Philosophical Society 137, 1993: 213–253.
- Freedman 1994: ders., Sixteenth- and Seventeenth-Century Classifications; in The Modern Schoolman 72/1, 1994: 37–65.
- Freud 1940: Sigmund Freud, Gesammelte Werke, hg. Anna Freud u. a., London 1940–1952.
- Freudenthal 1887: R. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik. Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem 50. Doktorjubiläum gewidmet. Leipzig 1887.

- Gäbe 1972: Lüder Gäbe, *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*, Hamburg 1972.
- Gäbe 1973: ders., *Einleitung*; in: *Descartes, Regulae ad directionem ingenii*, ed. H. Springmeyer u. a., Hamburg 1973, I-LI.
- Galard 1985: J. Galard, *Descartes en Nederland*, in: *La France aux Pays-Bas. Invloeden in het verleden*, Vianen 1985: 51–88.
- Garber 1978: Dan Garber, *Science and Certainty in Descartes*, in: M. Hooker (Hg.), *Descartes. Critical and Interpretive Essays*, Baltimore/London 1978: 114–151.
- Garber 1987: ders., *Descartes et la méthode en 1637*, in: N. Grimaldi und J. L. Marion (Hgg.), *Le Discours et sa méthode*, Paris 1987: 65–87.
- Garber 2001: ders., *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*, Cambridge 2001.
- Garber/Ayers 1998: D. Garber, M. Ayers (Hgg.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge 1998.
- Garin 1931: P. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris 1931.
- Gasparri 2007: Giuliano Gasparri, *Le grand paradoxe de M. Descartes; la teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Rom 2007.
- Gaukroger 1980: Stephen Gaukroger (Hg.), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex 1980.
- Gaukroger 2002: ders., *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge 2002.
- Gaukroger 2005: ders. (Hg.), *The Blackwell Guide to Descartes' „Meditations“*, Oxford 2005.
- Geiselmann 1926: Joseph Rupert Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926.
- Geiselmann 1933: ders., *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, München 1933.
- Gewirth 1970: A. Gewirth, *The Cartesian Circle Reconsidered*, in: *The Journal of Philosophy* 67, 1970: 668–685.
- Gierer 2002: A. Gierer: *Cusanus – Philosophie im Vorfeld moderner Naturwissenschaft*, Würzburg 2002.
- Gilson 1913: Etienne Gilson, *Index scholastico-cartesien*, Paris 1913.
- Gilson 1913b: ders., *La doctrine cartésienne de la liberté chez Descartes et la „Théologie“*, Paris 1913.
- Gilson 1914: ders., *L'innéisme cartésien et la théologie*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 22, 1914: 456–499.
- Gilson 1921: ders., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Strasbourg 1921.
- Gilson 1952: ders., *Being an some Philosophers*, Toronto 1952.
- Gilson/Boehner 1954: Etienne Gilson, Philoletus Boehner, *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn 1954.
- Glouberman 1986: M. Glouberman, *Descartes. The Probable and the Certain*, Amsterdam 1986.
- Götterbarn 1971: D. Götterbarn, *An Equivocation in Descartes' Proof for Knowledge of the External World*, in: *Idealistic Studies* 1/2, 1971: 142–148.

- Gokieli 1968: L. P. Gokieli, On the Logical Character of Descartes' Argument, in: *Soviet Studies in Philosophy* 6/4, 1968: 40–44.
- Goldbeck 1893: E. Goldbeck, *Descartes' mathematisches Wissenschaftsideal*, Berlin 1893.
- Goldstein 2007: J. Goldstein, *Kontingenz und Rationalität bei Descartes. Eine Studie zur Genese des Cartesianismus*, Hamburg 2007.
- Gombay 1972: A. Gombay, *Cogito ergo sum. Inference or Argument?*, in: R. J. Butler (Hg.), *Cartesian Studies*, Oxford 1972: 71–88.
- Goudriaan 1999: Aza Goudriaan, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suarez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Leiden 1999.
- Goudriaan 2002: ders., *Jacobus Revius, a theological examination of Cartesian philosophy: early criticism*, Leiden 2002.
- Gouhier 1924: Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924/1972.
- Gouhier 1937: ders., *Essais sur Descartes*, Paris 1937.
- Gouhier 1954: ders., *La crise de la théologie au temps de Descartes*, in: *Revue de théologie et de philosophie* 1954: 19–54.
- Gouhier 1969: ders., *La Pensée Métaphysique de Descartes*, Paris 1969.
- Gouhier 1978: ders., *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris 1978.
- Gregory 2000: Tullio Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris 2000.
- Greve 1936: Marianne Greve, *Die Aufklärung und das Wirken des modernen Geistes im neuzeitlichen Frankreich*, Münster 1936.
- Grundmann 2008: Thomas Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Berlin 2008.
- Günther/Jordan 2003: Theodor Günther und Stefan Jordan, Reimmann, Jacob Friedrich; in: *Neue Deutsche Biographie* 21, 2003: 339–340.
- Gueroult 1953: Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des Raisons*, Paris 1953.
- Gumposch 1967: Phillip Gumposch, *Die philosophische Literatur der Deutschen von 1400 bis um 1850*, Regensburg 1851, ND Düsseldorf 1967.
- Gumpfenberg 1969: R. Gumpfenberg, *Über die Seinslehre bei Descartes. Eine Untersuchung des Seinsbegriffes in den „Meditationes de prima philosophia“*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 12/13, 1969: 131–139.
- Gy 1993: Pierre-Marie Gy, *Avancées du Traité de l'Eucharistie de S. Thomas dans la Somme par Rapport aux Sentences*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 77, 1993: 219–228.
- Haag 2006: Johannes Haag, *Descartes über Willen und Willensfreiheit*; in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 60 / 4, 2006: 483–503.
- Hadot 2002: Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, München 2002².
- Halbfaß 1968: W. Halbfaß, *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt. Untersuchungen über die cartesianische Denkpraxis und Metaphysik*, Meisenheim 1968.

- Halfwassen 2015: Jens Halfwassen, Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte, Tübingen 2015.
- Hamel 1952: J. A. v. Hamel, Descartes: eerst twijfel, dan zekerheid, in: Elsevier's Weekblad, 12.1.1952.
- Hamelin 1921: O. Hamelin, Le système de Descartes, Paris 1921².
- Hammerstein / Buck 1996: Notker Hammerstein u. August Buck (Hgg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. I, 15. bis 17. Jahrhundert, München 1996.
- Hannequin 1896: A. Hannequin, La preuve ontologique Cartésienne défendue contre la critique de Leibniz, in: Revue de Métaphysique et de Morale, 4, 1896: 433–458.
- Hase 1871: Karl Hase, Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, Leipzig, 1871.
- Haunerland 2005: Winfried Haunerland (Hg.), Mehr als Brot und Wein; theologische Kontexte der Eucharistie, Würzburg 2005.
- Heller 2004: Edmund Heller, Descartes' Selbstverhältnisse, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 2/2004: 365–383.
- Henrich 1960: Dieter Henrich, Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960.
- Henrich 1982: ders., Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982.
- Henry 1896: E. Henry, Notes biographiques sur les membres de l'académie protestante et les pasteurs de l'église réformée de Sedan, Sedan 1896.
- Hertlings 1914: G. v. Hertlings, Descartes' Beziehung zur Scholastik, Kempten 1914.
- Heuser 2005: Harro Heuser, Der Physiker Gottes. Isaak Newton oder die Revolution des Denkens, Freiburg 2005.
- Herzfeld 1922: F. Herzfeld, Der Begriff der erkenntnistheoretischen Evidenz im Anschluß an Descartes, Erlangen 1922.
- Hilgenfeld 1971: H. Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschrift, Zürich 1971.
- Hintikka 1962: Jaakko Hintikka, Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? in: Philosophical Review 71, 1, 1962: 3–32.
- Hintikka 1970: ders., Cogito, ergo quis est?; in: Revue Internationale de Philosophie 1/1996: 5–21.
- Hiltscher 2008: R. Hiltscher, Gottesbeweise, Darmstadt 2008.
- Hödl 1962: Ludwig Hödl, Die Confessio Berengarii von 1059. Eine Arbeit zum früh-scholastischen Eucharistietraktat, in: Scholastik 37, 3, 1962: 370.
- Hödl 1964: ders., Der Transsubstantiationsbegriff in der scholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 31, 1964: 230–259.
- Hödl 1987: ders., „... sie reden, als ob es zwei Wahrheiten gäbe.“ Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit, in: Beckmann/Honnfelder/Schrimpf/Wieland 1987: 225–243.

- Hödl 1990: ders., Die theologische Auseinandersetzung mit Berengar von Tours im fröhscholastischen Eucharistietraktat *De corpore Domini*; in: P. Ganz, R. B. C. Huygens, F. Niewöhner (Hgg.) *Auctoritas und Ratio*, Wiesbaden 1990: 69–88.
- Holz / Peters / Schmidt 1975: Hans Henz Holz, K. Peters u. W. Schmidt, Erkenntnisgewißheit und Deduktion. Zum Aufbau der philosophischen Systeme bei Descartes, Spinoza, Leibniz, Darmstadt 1975.
- Hooker 1975: M. Hooker, Descartes' Argument for the Claim that His Essence is to Think, in: *Grazer Philosophische Studien*, 1, 1975: 143–163.
- Hogrebe 1985: Wolfgang Hogrebe (Hg.) *Argumente und Zeugnisse (Studia Philosophica et Historica 5)*, Frankfurt/Main 1985.
- Horn 1994: Christoph Horn: Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito? In: Ders. (Hg.): *Augustinus. De civitate dei*. Berlin 1997: 109–130.
- Horn 2000: ders., Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus, in: J. Brachtendorf (Hg.), *Gott und sein Bild*, Paderborn 2000, 81–103.
- Horn 2012: ders., *Augustinus*, München 2012.
- Hotson 2020: Howard Hotson, *The Reformation if Common Learning: Post-Ramist Method and the Reception of the New Philosophy*, Oxford 2020.
- Huber 1854: J. N. Huber, *Die cartesischen Beweise vom Dasein Gottes*, Augsburg 1854.
- Humber 1970: J. M. Humber, Descartes' Ontological Argument as Non-Causal, in: *The New Scholasticism*, 44/3, 1970: 449–459.
- Hutin 1966: Serge Hutin: *Henry More*, Hildesheim 1966.
- Ibanez 2006: Angel Garcia Ibáñez, *L'eucaristia, dono e mistero*, Rom 2006.
- Imbach/Lindblad 1985: Ruedi Imbach / Ulrika Lindblad, *Compilatio rudis ac puerilis*. Hinweise und Materialien zu Nikolaus von Straßburg O. P. und seiner Summa; in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32, 1985: 155–233.
- Imbach 1993: Ruedi Imbach, *Le Traité de l'Eucharistie de Thomas d'Aquin et les Averroistes*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 77, 1993: 175–194.
- Imbach 1996: ders., *Quodlibeta*. Ausgewählte Artikel, Freiburg 1996.
- Imbach/König-Pralong 2012: R. Imbach und C. König Pralong, *Aristote au Latran: Eucharistie et philosophie selon Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, in: *Revue Thomiste* 112/1, 2012: 9–29.
- Imlay 1973: R. A. Imlay, *Intuition and the Cartesian Circle*, in: *The Journal of the History of Philosophy*, 11/1, 1973: 19–27.
- Iserloh 1956: Erwin Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham*. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation. Mit e. Einleitung von Joseph Lortz. Veröff. d. Inst. f. Europäische Geschichte Mainz, Band 8, Wiesbaden 1956.
- Israel 1995: Jonathan I. Israel, *The Dutch Republik: its rise, greatness and fall 1477–1806*, Oxford 1995³.
- Jacob 1987: Alexander Jacob (Hg.), *Henry More. The Immortality of the Soul*, Dordrecht 1987.
- Janowski 2001: Z. Janowski, *Cartesian Theodicy. Descartes' Quest for Certainty*, Dordrecht 2001.
- Johannes Paulus 2003: Johannes Paul II., *Enzyklika 'Ecclesia de eucharistia'* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die geweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche, 17. April 2003, Bonn 2003².

- Johanny 1968: Raymond Johanny, *L' Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan*, Paris 1968.
- Jones 1994: Paul H. Jones, *Christ' Eucharistic Presence. A History of the Doctrine*, Frankfurt/Main 1994.
- Jorissen 1965: Hans Jorissen, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965.
- Jorissen 2002: ders., *Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen Rezeption des Aristotels am Beispiel der Transsubstantiationslehre*, Münster 2002 (= *Lectio Albertina* 5).
- Jüttemann 2005: Gerd Jüttemann (Hg.), *Die Seele, ihre Geschichte im Abendland*, Göttingen 2005.
- Kann 2001: Christoph Kann, *Skepsis, Wahrheit, Illumination. Bemerkungen zur Erkenntnistheorie Heinrichs von Gent*; in: Aertsen/Emery/Speer 2001: 38–58.
- Kann 2003: ders., *Beiträge – Grenzen des Zweifels. Skeptizismuskritik bei Augustinus, Heinrich von Gent und Descartes*; in: *Philosophisches Jahrbuch* 110, 2003: 226–240.
- Kather 2004: Regine Kather, „Gott ist der Kreis, dessen Mittelpunkt überall ist ...“. Von der Dezentrierung der Erde und der Unendlichkeit des Universums bei Nikolaus von Kues und Giordano Bruno, in: Heinz-Hermann Peitz (Hg.), *Der vervielfachte Christus – Außerirdisches Leben und christliche Heilsgeschichte*, 2004: 17–72.
- Kelly 1970: M. J. Kelly, *The Cartesian Circle: Descartes' Response to Scepticism*, in: *The Journal of Thought*, 5/2, 1970: 64–71.
- Kemmerling 1996: Andreas Kemmerling, *Ideen des Ichs*, Frankfurt/Main 1996.
- Kenny 1969: A. Kenny, *Descartes' Ontological Argument*, in: J. Margolis (Hg.), *Fact and Existence*, Oxford 1969: 18–36.
- Kersting 2005: Wolfgang Kersting, *Noli Foras Ire, In Teipsum Redi. Augustinus über die Seele*, in: Jüttemann 2005: 59–74.
- Khamara 1984: E. J. Khamara, *Another Look at Cartesian Scepticism*, in: W. L. Gombocz (Hg.), *Religionsphilosophie / Philosophy of Religion. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium (Part 2)*, Kirchberg am Wechsel 1983, Wien 1984: 108–120.
- Kim 2017: Hyeongjoo Kim, *Zur Empirizität des „Ich denke“ in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg 2017.
- Kiteley 1957: M. Kiteley, *Existence and the Ontological Argument*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1957/58: 533–535.
- Klattenhof 1894: F. Klattenhof, *Die Gotteslehre Malebranches im Verhältnis zu Descartes*, Leipzig 1894.
- Klöpel, B., *Das lumen naturale bei Descartes*, Leipzig 1896
- Klemme 2009: Heiner F Klemme, *Das Ich denke ... ist ein empirischer Satz. Kants Auseinandersetzung mit Descartes*; in: *Descartes und Deutschland – Descartes et l'Allemagne*, Hgg. von Jean Ferrari, Pierre Guenancia, Margit Ruffing, Robert Theis, Matthias Vollet, Hildesheim 2009: 177–186.
- Knapp 2008: Michael Knapp, *Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas*, in: *Stimmen der Zeit*, 4, 2008: 270–280.
- Knebel 2000: Sven K. Knebel, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550 – 1700*, Hamburg 2000.
- Knebel 2005: ders., *Scientia de anima: die Seele in der Scholastik*; in: Jüttemann 2005: 123–141.

- Knebel 2011: ders., Suarezismus: Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624 1705). Abhandlung und Edition, Amsterdam 2011.
- Knowlson 1975: James Knowlson, Universal language schemes in England and France 1600–1800, Toronto 1975.
- Kobusch 1983: Theo Kobusch, Der Experte und der Künstler. Das Verhältnis zwischen Erfahrung und Vernunft in der spätscholastischen Philosophie und der neuzeitliche Wissensbegriff; in: Philosophisches Jahrbuch 90, 1983: 57–82.
- Kobusch 2003: Theo Kobusch, Gott und die Transzendentalien: Von der Erkenntnis des Inklusiven, Impliziten, Konfusen und Unbewußten, in: Pickavé 2003: 421–432.
- Kobusch 2006: ders., *adaequatio rei et intellectus*. Die Erläuterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit in der Zeit nach Thomas von Aquin, in: Enders/Szaif 2006, 149–166.
- Kobusch 2008: ders., Einleitung: Inklusive Wahrheit, in: Bickmann/Wirtz/Scheidgen 2008: 466–490.
- Kobusch 2013, ders., *Descartes' Meditations: Practical Metaphysics*. The Father of Rationalism in the Tradition of Spiritual Exercises, in: M. Chase / S. R. L. Clark / M. McGhee (Hgg.), *Philosophy as a Way of Life. Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester 2013: 167–183.
- Königshausen 1989: J.-H. Königshausen, Ursprung und Thema von Erster Wissenschaft. Die aristotelische Entwicklung des Problems, Amsterdam 1989.
- Kohler 1905: J. Kohler, *Jansenismus und Cartesianismus*, Düsseldorf 1905.
- Koyré 1922: Alexandre Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris 1922.
- Koyré 1969: ders., *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum (= From the Closed World to the Infinite Universe, 1957)*, Frankfurt/Main 1969.
- Koyré 1971: ders., *Descartes und die Scholastik, 1893*, Bonn 1923; ND Darmstadt 1971.
- Krämer 1991: Sybille Krämer, *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*, Berlin 1991.
- Kreimendahl 1999: L. Kreimendahl (Hg.), *Philosophen des 17. Jahrhunderts*, Darmstadt 1999.
- Laarmann 1999: Matthias Laarmann, *Deus, Primum Cognitum*. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (1293), Münster 1999.
- Laarmann 1999a: ders., *Transsubstantiation*. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 41, 1999: 119–150.
- Laarmann HWPH 10: ders., *Artikel Transsubstantiation*, in: HWPH 10, 1349–1358.
- Lagerlund 2010: Henrik Lagerlund (Hg.), *Rethinking the History of Skepticism*, Leiden 2010.
- Lalla 2003: Sebastian Lalla, *Secundum Viam Modernam*. Ontologischer Nominalismus bei Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Würzburg 2003.
- Laporte 1923: Jean Laporte, *La doctrine de Port Royale*, Paris 1923.
- Laporte 1950: ders., *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1950.
- Larmore 1998: Charles Larmore, *Scepticism*; in: D. Garber u. M. Ayers (Hgg.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* 2, Cambridge 1998, 1145–1192.

- Larsen 2016: Anne R. Larsen, Anna Maria Schurman, *The Star of Utrecht. The educational Vision and Reception of a Savante*, London 2016.
- Laudien 2001: Karsten Laudien, *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten; die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes*, Berlin 2001.
- Lauth 1965: Reinhard Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. München 1965.
- Lauth 1989: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989.
- Lauth 1994: ders., Descartes' und Fichtes Konzeption der Begründung des Wissens, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 26, 1994: 61–75.
- Lauth 1998: ders., *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Stuttgart-Bad Canstatt 1998.
- Laymon 1982: Ronald Laymon, *Transsubstantiation: Test case for Descartes' Theory of Space*, in: Thomas Lennon (Hg.), *Problems of Cartesianism*, Kingston 1982: 149–170.
- Leclerc 1976: Ivor Leclerc, *The philosophy of nature in the seventeenth and eighteenth century*; in: *International philosophical quarterly* 16, 1976: 165–149.
- Leclerc 1980: ders., *The Ontology of Descartes*, in: *The Review of Metaphysics*, 34, 1980/81: 135–149.
- Leijenhorst 2007: C. Leijenhorst, *Attention Please! Theories of Selective Attention in Late Aristotelian and Early Modern Philosophy*; in: P. Bakker u. J. Thijssen (Hgg.), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristoteles's De anima*, Aldershot 2007: 205–230.
- Leinkauf 2002: Thomas Leinkauf, *Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino*, in: *Academia IV/2002*, 29–57.
- Leinsle 1985: Ulrich G. Leinsle, *Das Ding u. die Methode*, Augsburg 1985.
- Lemaire 1902: Paul Lemaire, *Dom Robert Desgabets*, Paris 1902.
- Lennon 1982: Thomas Lennon (Hg.), *Problems of Cartesianism*, Kingston 1982.
- Lennon 1998: ders., *The Cartesian Dialectic of Creation*, in: D. Garber u. M. Ayers (Hgg.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 Bde., Cambridge 1998: 331–362.
- Lennon 2003: ders., *Cartesian Views. Papers Presented to Richard A. Watson*, Leiden 2003.
- Lewis, G., *Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal*, in: *Institute Français d'Amsterdam (Hg.), Descartes et le cartésianisme hollandais. Études et documents*, Paris/Amsterdam 1950: 131–182
- Lind 1992: Gunter Lind, *Physik im Lehrbuch 1700–1850. Zur Geschichte der Physik und ihrer Didaktik in Deutschland*, Heidelberg 1992.
- Lindeboom 1973: Gerrit Lindeboom, *Descartes en de kerk*, Kampen 1973.
- Loeb 1992: L. E. Loeb, *The Cartesian Circle*; in: J. Cottingham (Hg.), *The Cambridge Companion to Descartes*, 1992: 200–235.
- Löwith 1964: K. Löwith, *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant*, Heidelberg 1964.
- Lorenz 1985: Sönke Lorenz, *Libri ordinarie legendi. Eine Skizze zum Lehrplan der mitteleuropäischen Artistenfakultät um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert*; in: *Hogrebe* 1985: 204–258.
- Lüthy 2001: Christoph Lüthy, *David Gorlaeus atomism, or the marriage of protestant metaphysics with italian natural philosophy*. Leiden 2001.

- Maccarone 1966: M. Maccarone, Innocenzo III teologo dell'eucaristia; in: *Divinitas* 10, 1966: 362–412.
- Maclean 2009: Ian Maclean, Galen, rationale Medizin und die Libertas philosophandi, in: *Spoerhase u. a.* 2009: 17–42.
- Macy, G., *The Theology of the Eucharistie in the Early Scholastic Period*, Oxford 1984.
- Magnard 1975: Pierre Magnard, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Paris 1975.
- Magnus 1969: B. Magnus, The Modalities of Descartes' Proof for the Existence of God, in: B. Magnus u. J. B. Wilbur (Hgg.), *Cartesian Essays. A Collection of Critical Studies*, Den Haag 1969: 77–88.
- Maier 1955: Anneliese Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Rom 1955.
- Maier 1958: dies., *Forma Fluens oder Fluxus Formae?*; in: dies.: *Zwischen Philosophie und Mechanik. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Rom 1958: 59–144.
- Maier 1967: dies., *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, in: *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Rom 1967, 367–418.
- Marc-Wogau 1967: K. Marc-Wogau, *The Cartesian Doubt and the „Cogito ergo sum“*, in: *Philosophical Essays*, Lund 1967: 41–60.
- Marin 1986: Louis Marin, *La parole mangée et autre essais théologica-politiques*, Paris 1986.
- Marion 1975: Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1975.
- Marion 1981: ders., *Sur la théologie blanche des Descartes*, Paris 1981.
- Marion 1984: ders., *Die Cartesianische Onto-Theo-Logie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38/3, 1984: 349–380.
- Marion 1986: ders., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986.
- Marion 1986b: ders., *The essential incoherence of Descartes' definition of Divinity*, in: *Oksenberg Rorty* 1986, 297–338.
- Marion 1996: ders., *A propos de Suarez et Descartes*; in: *Revue Internat. de Philosophie* 195, 1/1996: 109–131.
- Markie 1992: Peter J. Markie, *The Cogito and Its Importance*, in: J. Cottingham (Hg.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1992: 140–173.
- Martinich 2013: A. P. Martinich, *God*; in: S. A. Lloyd (Hg.), *The Bloomsbury Companion to Hobbes*, London 2013: 238–243.
- Mathieu 1921: L. Mathieu, *F. Suarez, sa philosophie et ses rapports avec la théologie*, Paris 1921.
- Matthews 1992: G. B. Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca/London 1992.
- Mauthner 1989: Felix Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. II/2, Frankfurt/Main 1989.
- McGahagan 1976: Thomas A. McGahagan, *Cartesianism in the Netherlands 1639–1676; the new science and the Calvinist counter-reformation*, Ann Arbor 1976.
- McLaughlin 2014: Peter McLaughlin, *The Impact of Newton on Biology on the Continent in the Eighteenth Century*; in: S. Mandelbrote / H. Pulte (Hgg.) *The Reception of Isaac Newton in Europe*, London 2014: 1–23.

- McLaughlin 1979: Trevor McLaughlin, *Censorship and defenders of the Cartesian faith in mid-seventeenth century France*, in: *Journal of the history of Ideas*, XL, 1979/4: 563–581.
- McRae 1961: R. McRae, *Descartes. The Project of a Universal Science*, in: ders., *The Problems of the Unity of the Sciences. Bacon to Kant*, Toronto 1961: 46–68.
- McRae 1960: ders., *The Unity of the Sciences. Bacon, Descartes, Leibniz*, in: *The Journal of the History of Ideas*, 18/1, 1957: 27–48.
- Meixner 2007: Uwe Meixner, *Art. ‚Erkenntnis‘ II*, in: Schäfer 2007: 109–116.
- Menk 1981: G. Menk, *Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584–1660)*, Wiesbaden 1981.
- Menk 1985: ders., *Cartesianismus an der Hohen Schule Herborn*, 1985.
- Menn 1998: Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998.
- Mercer 1993: Ch. Mercer, *The Vitality and Importance of early Modern aristotelianism*, in: Sorell 1993: 33–67.
- Metz 1998: W. Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin – Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens*, Hamburg 1998.
- Meuß 1955: Paul-Gerhard Meuß, *Die Abendmahlslehre Berengars von Tours vor dem Transsubstantiationsdogma von 1215*, o. O. 1955.
- Michelitsch 1910: Anton Michelitsch, *Erkenntnislehre*, Graz 1910.
- Milhaud 1921: Gaston Milhaud, *Descartes savant*, Paris 1921.
- Möhle 2009: Hannes Möhle, *Der Augustinismus des 13. Jahrhunderts als Herausforderung für die Augustinus-Rezeption des Johannes Duns Scotus*; in: Fischer 2009: 141–156.
- Molhuysen 1913: Philip Christiaan Molhuysen (ed.), *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*, 7 vols, Den Haag 1913–24.
- Müller 2002: Klaus Müller, *Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede*, in: Peter Neuner (Hg.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg i. Br. 2002: 33–56.
- Müller 2007: Andreas Uwe Müller, *Das postsäkulare Paradigma von Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, 6, 2007: 23–36.
- Müller 2009: Sascha Müller, *Eustachius à Sancto Paulo und René Descartes – Zwei Transzendentalphilosophen?* in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 4, 2009: 356–366.
- Müller 2015: Werner A. Müller, *R-Evolution des biologischen Weltbildes bei Goethe, Kant und ihren Zeitgenossen*, Berlin 2015.
- Muller 1984: Richard A. Muller, *Vera Philosophia cum Sacra Theologia nusquam pugnat. Keckermann on Philosophy, Theology and the Problem of Double Truth*; in: *Sixteenth Century Journal* 15, 1984: 343–65.
- Musolff 1997: Hans-Ulrich Musolff, *Erziehung und Bildung in der Renaissance*, Köln 1997.
- Musholt 2013: Kristina Musholt, *Self-consciousness and nonconceptual content*; in: *Philosophical Studies* 163/3, 2013: 649–672.
- Nadler 1988: Stephen M. Nadler, *Arnauld, Descartes, and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence*; in: *Journal of the History of Ideas*, 49/2, 1988: 229–246.

- Nadler 1989: ders., *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton 1989.
- Nadler 1993: ders. (Hg.), *Causation in Early Modern Philosophy*, Pennsylvania 1993.
- Nadler 1994: ders., *Choosing a Theodicy: The Leibniz-Malebranche-Arnauld Connection*, in: *The Journal of the History of Ideas* 55, 1994: 573–589.
- Nadler 2010: ders., *Occasionalism. Causation Among the Cartesians*, Oxford 2010.
- Ndiaye 1991: Aloyse Raymond Ndiaye, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris 1991.
- Neuner 2002: Peter Neuner, Vorwort, in: ders. (Hg.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg i. Br. 2002, 7–13.
- Neunheuser 1963: Burkhard Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* Freiburg 1963 (= Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4, Fasz. 4b)
- Nickl 2001: P. Nickl, *Ordnung der Gefühle: Studien zum Begriff des habitus (Paradeigmata 24)*, Hamburg 2001.
- Niewöhner / Pluta 1999: Wolfgang Niewöhner u. Olaf Pluta (Hgg.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Wiesbaden 1999.
- Nolte 1995: Ulrich Nolte, *Philosophische Exerzitien bei Descartes. Aufklärung zwischen Privatmysterium und Gesellschaftsentwurf*, Würzburg 1995.
- Oehler 1961: Klaus Oehler, *Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik*; in: *Antike und Abendland* X, 1961: 103–129.
- Oehler 1998: ders., *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, in: *Fetz/Hagenbüchle/Schulz* 1998: 153–176.
- Oeing-Hanhoff 1959: Ludger Oeing-Hanhoff, *Descartes und das Problem der Metaphysik*, in: *Kant-Studien* 51, 1959–1960: 196–218.
- Oeing-Hanhoff 1963: ders., *Wesen und Formen der Abstraktion nach Thomas von Aquin*, In: *Philosophisches Jahrbuch* 71, :1963: 14–38.
- Oeing-Hanhoff 1979: ders., *René Descartes: Die Neubegründung der Metaphysik*, in: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hg. von J. Speck, *Philosophie der Neuzeit I*, 1979: 35–73.
- Oksenberg Rorty 1986: Amélie Oksenberg Rorty (Hg.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley 1986.
- Ong 1958: W. J. Ong, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge 1958.
- Orcibal 1947: Jean Orcibal, *Les origines du jansénisme*, Paris 1947
- Orcibal 1951: ders., *Louis XIV et les Protestants*, Paris 1951.
- Otterspeer 2008: Willem Otterspeer, *Het bolwerk van de vrijheid de Leidse universiteit in heden en verleden*, Leiden 2008.
- Pannenberg 1996: Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996.
- Pariente 1985: Jean-Claude Pariente, *L'analyse du langage à Port-Royal*, Paris 1985.
- Pariser 1894: Ludwig Pariser, „Tepelius, Johannes“, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 37, Berlin 1894: 573.
- Pelster 1943: F. Pelster, *Thomistische Streitschriften gegen Aegidius Romanus und ihre Verfasser: Thomas von Sutton und Robert von Orford O. P.*, in: *Gregorianum* 24, 1943: 135–170.

- Perczel/Forrai/Gereby 2005: István Perczel, Réka Forrai und György Geréby (Hgg.), *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the reformation*, Leuven 2005.
- Perler 1988: Dominik Perler, Einleitung in: Nicolaus von Autrecourt, *Briefe* (ed. Ruedi Imbach), Hamburg 1988: IX-LXIV.
- Perler 1996: ders., *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt/Main 1996.
- Perler 1999: ders., René Descartes, in: Kreimendahl 1999, 69–90.
- Perler/Rudolph 2000: ders. u. Ulrich Rudolph, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000.
- Perler 2006: Dominik Perler, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter* (Philosophische Abhandlungen, Bd. 92), Frankfurt/Main 2006.
- Perler 2009: ders., *Woran können wir zweifeln? Vermögensskeptizismus und unsicheres Wissen bei Descartes*, in: Spoerhase/Werle/Wild 2009: 43–62.
- Perler 2010: ders., *Does God deceive us? Skeptical hypotheses in late medieval epistemology*, in: Lagerlund 2010: 171–192.
- Pickavé 2003: Martin Pickavé (Hg.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Berlin 2003.
- Pickavé 2007: ders., *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Leiden 2007.
- Piltz 1982: Anders Piltz, *Die gelehrte Welt des Mittelalters*, Köln 1982.
- Piolanti 1983: Antonio Piolanti, *Il mistero Eucaristico*, Rom (Vaticano) 1983.
- Pluta 1999: Olaf Pluta, „Deus est mortuus“. Nietzsches Parole „Gott ist tot!“ in einer Geschichte der Gesta Romanorum vom Ende des 14. Jahrhunderts; in: Niewöhner / Pluta 1999: 239–270.
- Popkin 1957: Richard H. Popkin, *L'Abbé Foucher et le problème des qualités premières*, in: XVIIe Siècle 33, 1957: 633–647.
- Popkin 1979: ders., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley 1979 (Nachdruck Oxford 2003).
- Popkin 1992: ders., *The third force in seventeenth-century thought*, Leiden 1992.
- Popkin 1993: ders., (Hg.) *Scepticism and irreligion in the seventeenth and eighteenth centuries*, Leiden 1993.
- Popkin 1997: ders.: *Scepticism in the enlightenment*, Dordrecht 1997.
- Prantl 1855: Carl von Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1855ff.
- Prost 1907: Joseph Prost, *La Philosophie à l'académie protestante de Saumur*, Paris, 1907.
- Puster 2001: Edith Puster, *Descartes – ein Antirealist? Zur Frage der Auflösbarkeit des cartesischen Zirkels*, in: U. Meixner (Hg.), *Metaphysik im postmetaphysischen Zeitalter*, Wien 2001, 320–329.
- Putallaz 2005: F.-X. Putallaz, *Siger von Brabant. Orthodoxie am Rande?* In: M. Knapp u. Th. Kobusch (Hgg.), *Querdenker. Visionäre und Außenseiter in Philosophie und Theologie*, Darmstadt 2005, 95–105.
- Rabbe 1867: F. Rabbe, *Étude philosophique. L'Abbé Simon Foucher chanoine de la Sainte Chapelle de Dijon*, Paris 1867.

- Randall 1926: John Herman Randall, *The making of the modern mind*, Cambridge 1926.
- Randall 1961: ders., *The school of Padua and the emergence of modern science*, Padua 1961.
- Ratzinger 2004: Joseph Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis. Antrittsvorlesung an der Universität Bonn*, hg. von H. Sonnemanns, Leutesdorf 2004.
- Rattner/Danzer 2005: Josef Rattner, Gerhard Danzer: *Philosophie im 17. Jahrhundert: die Entdeckung von Vernunft und Natur im Geistesleben Europas*, Würzburg, 2005.
- Rauschen 1910: Gerhard Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg i. Br. 1910².
- Renan 1852: Ernest Renan, *Averroes et l'averroïsme*, Paris 1852.
- Renaudin 1902: Paul Renaudin, *L'hérésie antieucharistique de Berengar de Tours*, Paris 1902.
- Riesenhuber 1987: Klaus Riesenhuber, *Die Selbsttranszendenz des Denkens zum Sein. Intentionalitätsanalyse als Gottesbeweis in „Proslogion“*, Kap. 2, 41; in: J. P. Beckmann u. a. (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg 1987: 39–59.
- Rintelen 1903: F. Rintelen, *Leibnizens Beziehungen zur Scholastik*, in: *Archiv f. Geschichte der Philosophie* 16, 2, 1903: 157–188 und 3, 1903: 307–333.
- Risse 1970: Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Bd. 2, 1640–1780, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.
- Ritschl 1906: Otto Ritschl, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Bonn 1906.
- Robinet 1960: André Robinet, *Polémique Malebranche-Le Valois (1682–1712). Pièces jointes au Traité de la nature et de la grace*, 454, in: *Oeuvres de Malebranche* (ed. P. Costabel, A. Cuveillier und A. Robinet, Bd. XVII–I, Paris 1960: 445–531).
- Robertson 1957: J.M. Robertson, *A short History of freethought*, New York 1957.
- Rode 2008: Christian Rode, *Rezension zu Perler 2006: Philosophisches Jahrbuch 115*, 2008: 195–200.
- Rode 2015: ders., *Zugänge zum Selbst. Innere Erfahrung in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Münster 2015.
- Rodis-Lewis 1950: Geneviève Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris 1950.
- Rodis-Lewis 1984: dies., *Descartes*, Paris 1984.
- Rodis-Lewis 1990: dies., *L'anthropologie cartésienne*, Paris 1990.
- Rodis-Lewis 1992: dies., *Descartes' life and the development of his philosophy*, in: *Cottingham* 1992: 21–57.
- Rodis-Lewis 1993: dies., *Descartes*, in: *Schobinger 1993, Erster Halbband, Fünftes Kapitel*, § 11: 273–348.
- Rodis-Lewis 1993b: dies., *Malebranchisten und Antimalebranchisten*, in: *Schobinger 1993, Zweiter Halbband, Achstes Kapitel*, § 20: 764–792.
- Rodis-Lewis 1996: dies., *On the Complementarity of Meditations III and V: From the „General Rule“ of Evidence to „Certain Science“*, in: *Oksenberg Rorty 199: 271–296*.
- Röd 1992: Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992.
- Röd 1995: ders., *Descartes. Die Genese des cartesianischen Rationalismus*, München 1995³.

- Röd 1999: ders., *Geschichte der Philosophie*, Bd. 7: *Philosophie der Neuzeit I: von Francis Bacon bis Spinoza*, München 1999.
- Rohls 2012: Jan Rohls, *Die Metaphysik an reformierten Universitäten*, in: Frank/Selderhuis 2012: 67–91.
- Rompe 1968: Elisabeth Maria Rompe, *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsvorgang und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bonn 1968.
- Rudolph 1992: Enno Rudolph (Hg.), *Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung*, Stuttgart 1992.
- Ruestow 1973: Edward G. Ruestow, *Physics at 17th and 18th-Century Leiden*, Den Haag 1973.
- Salatowsky 2011: Sascha Salatowsky, *Fides cum Ratione? Lutheraner, Calvinisten und Sozinianer im Streit um das Prinzip der Theologie*, in: Busche 2011: 539–551.
- Salcedo 1957: Leovigildo Salcedo / Iesu Iturrioz, *Philosophiae scholasticae Summa*, Madrid 1957².
- Sarkar 2003: Husain Sarkar, *Descartes' Cogito: Saved from the Great Shipwreck*, Cambridge 2003.
- Sarnowsky 1999: Jürgen Sarnowsky, *Die artes im Lehrplan der Universitäten*; in: Schaefer 1999: 68–82.
- Sassen 1942: Ferdoinand Sassen, *Adriaan Heereboord. De opkomst van het Cartesianisme te Leiden*, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 36, 1942: 12–22.
- Sassen 1963: ders., *Het wijsgerig onderwijs aan de illustre school te 's-Hertogenbosch*, Amsterdam 1963.
- Savon 1995: Hervé Savon, *L'argument patristique de la querelle de la Fréquente Communion*, in: Antoine Arnauld (1612–1694), *philosophe, écrivain, théologien, Chroniques de Port Royal*, Paris 1995, 83–95.
- Schäfer 2001: Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hamburg 2001.
- Schäfer 2006: ders., *Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito*, Würzburg 2006.
- Schäfer 2007: ders. (Hg.), *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2007.
- Schaefer 1999: Ursula Schaefer (Hg.), *Artes im Mittelalter*, Berlin 1999.
- Scheib 1997: Andreas Scheib, *Zur Theorie individueller Substanzen bei Gérard de Cordemoy*, Frankfurt/Main 1997.
- Scheib 1999: ders., *Zur Ablehnung psychosomatischer Wechselwirkungen im frühen Cartesianismus*; in: W. Löffler u. a. (Hgg.), *Vielfalt und Konvergenz der Philosophie*, Wien 1999: 309–315.
- Scheib 1999b: ders., *Zur gegenseitigen Beeinflussung jesuitischer und säkularer (cartesianischer) Philosophien*, in: *Verbum. Analecta Neolatina* 1999/2, *Piliscsaba* 1999: 59–73.
- Scheib 2002: ders., *Dämonologie in den „Exercitationes Philosophicae Duae de Angelorum Malorum Potentia in Corpora“ von Tobias Andreae*; in: H.-J. Horn u. Chr. Reitz (Hgg.), *Jakobs Traum. Zur Bedeutung der Zwischenwelt in der Tradition des Platonismus*, 2002: 129–138.
- Scheib 2003: ders. (Hg.), *Géraud de Cordemoy, Texte zum Leib-Seele-Problem*, Frankfurt/Main 2003.
- Scheib 2008: ders. (Hg.), *„Dies ist mein Leib“. Philosophische Texte zur Eucharistie-Debatte im 17. Jahrhundert*, Darmstadt 2008.
- Scheib 2011: ders., *Einleitung* in: Bayle 2011, Hildesheim 2011: 7–30.

- Scheib 2011b: ders., Die Libertas Philosophandi als Praktische Metaphysik? Ein Beispiel aus der frühen Descartes-Rezeption, in: Hubertus Busche (Hg.), *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400–1700)*, Hamburg 2011: 409–424.
- Scheier 1973: C.-A. Scheier, *Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der neuen Philosophie. Von Descartes zu Hegel*, Freiburg 1973.
- Schleiermacher 1855: Friedrich Schleiermacher, *Einleitung zu Platos Werken*, Berlin 1855: 5–36.
- Schmaltz 2002: Tad-M. Schmaltz, *Radical Cartesianism: the French reception of Descartes*, Cambridge 2002.
- Schmaltz 2005: ders. (Hg.), *Receptions of Descartes. Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe*, London 2005.
- Schmeisser 2012: Michael Schmeisser, *Sozinianische Bekenntnisschriften. Der Rakówer Katechismus des Valentin Schmalz (1608) und der sogenannte Soner-Katechismus*, Berlin 2012.
- Schmidt 1974: Werner Schmidt, *Theorie der Induktion; die spezielle Bedeutung der Epagoge bei Aristoteles*, München 1974.
- Schmidt 2009: Andreas Schmidt, *Göttliche Gedanken. Zur Metaphysik der Erkenntnis bei Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz*, Frankfurt/Main 2009.
- Schmidt-Biggemann 1983: Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte barocker und humanistischer Wissenschaft*, Hamburg 1983.
- Schmitt 1965: G. Schmitt, *Aufklärung und Metaphysik*, Tübingen 1965.
- Schinzer 1973: Reinhard Schinzer, *Gott und die Sprache bei Heinrich von Gent (gest. 1293)*; in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 15, 1973: 148.
- Schnitzer 1890: Joseph Schnitzer, *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre*, München 1890.
- Schobinger 1993: J.-P. Schobinger (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie; Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 2, Frankreich und Niederlande*, Basel 1993.
- Schönberger 1994: Rolf Schönberger, *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, Leiden 1994.
- Schönert 2005: Jörg Schönert (Hg.), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*; Berlin 2005.
- Schrimm-Heins 1990: A. Schrimm-Heins, *Gewißheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas*; Bayreuth 1990.
- Schröder 2001: Winfried Schröder, *Philosophische Clandestina und Religionskritik*; in: *Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Basel 2001, 4/2: 869–898.
- Schröder 2012: ders., *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstadt 2012².
- Schröder 2021: ders., *Atheismus. Fünf Einwände und eine Frage*, Hamburg 2021.
- Schrödter 2001: Hermann Schrödter, *Metaphysik des Ichs als res cogitans: Ideen und Gott*, Frankfurt/Main 2001.
- Schütt 1998: Hans-Peter Schütt, *Die Adoption des „Vaters der modernen Philosophie“*. Studien zur Entstehung eines Gemeinplatzes der Ideengeschichte, Frankfurt/Main 1998.

- Schweidler 2002: Walter Schweidler, Induktion als Lebensform, in: V. Höhle (Hg.), *Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 163–196.
- Seifert 1978: Arno Seifert, *Logik zwischen Scholastik und Humanismus: das Kommentarwerk Johann Ecks*; München 1978.
- Seifert 1996: ders., Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien, in: Notker Hammerstein (Hg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, in 6 Bdn., Bd. 1, 15. bis 17. Jahrhundert, München 1996: 197–374.
- Selvaggi 1956: F. Selvaggi, *Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica*, in: *Gregorianum* 37, 1956: 16–33.
- Senner 2006: Robert Grosseteste zur Wahrheitsfrage, in: Markus Enders/Jan Szaif (Hgg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2006, 167–180.
- Senner 2009: Walter Senner, *Alberts des Großen Verständnis von Theologie und Philosophie*, Münster 2009 (= *Lectio Albertina* 9).
- Simmel 1989: Georg Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin 1989⁹.
- Slaughter 2010: M. M. Slaughter, *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*, Cambridge 2010.
- Sleigh 1996: R. C. Sleigh, *Arnauld versus Leibniz and Malebranche on the Limits of Theological Knowledge*, in: R. H. Popkin (Hg.), *Scepticism in the History of Philosophy. A Pan-American Dialogue*, Dordrecht 1996.
- Snoeks 1951: Rémi Snoeks, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français du XVIIème siècle*, Louvain 1951.
- Solère 2012: J.-L. Solère, *Les variations qualitatives dans les théories post-thomistes*, in: *Revue Thomiste* 112/1, 2012: 157–203.
- Solmsen 1975: Friedrich Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1975.
- Sorell 1995: Tom Sorell (Hg.), *The rise of Modern Philosophy*, Oxford 1995.
- Sotnak 1995: E. Sotnak, *Primary and Secondary Divine Decrees in the Leibniz-Arnauld Correspondence*, in: *Studia Leibnitiana* 27/1 ,1995: 85–103.
- Specht 1966: Rainer Specht, *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- Specht 1972: ders., *Innovation und Folgelast: Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Specht 1984: ders., Rezension zu: René Descartes: *Gespräch mit Burman*. Herausgegeben und übersetzt von Hans Werner Arndt; in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 38/1, 1984: 144–146.
- Specht 1994: ders., *Der Fall Galilei. Stellungnahme aus philosophischer Sicht*, in: *Forschung und Lehre* III, 1994: 99–101.
- Specht 1996: ders., *Pragmatische Aspekte der cartesischen Metaphysik*, in: A. Kemmerling u. H. Schütt (Hgg.), *Descartes nachgedacht*, Frankfurt/Main 1996: 6–23.
- Spoerhase/Werle/Wild 2009: Carlos Spoerhase, Dirk Werle, Markus Wild (Hgg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*, Berlin 2009.
- Strazzoni, Andrea, *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science*, Boston 2018.

- Stegmaier 1977: Wolfgang Stegmaier, *Substanz, Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- Stewart 1994: M. Adam Stewart, 'Libertas philosophandi: From Natural to Speculative Philosophy', *Australian Journal of Politics and History*, vol. 40, 1994: 29–46.
- Strawson 1992: P. Strawson, *Analytics and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford 1992.
- Strohm 2011: Christoph Strohm: „Calvinistische“ Juristen. Kulturwirkungen des reformierten Protestantismus? In: Irene Dingel, Herman Selderhuis (Hgg.): *Calvin und Calvinismus: Europäische Perspektiven*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011: 297–314.
- Sturlese 1982: Loris Sturlese, Eckhart, Teodorica e Picardi nelle Summa Philosophiae di Nicola di Strasburgo, in: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 61/2, 1982: 182–206.
- Thaler 1996: Anton Thaler, *Das Testament des Abendmahls; ein Blick auf die Geschichte und Zukunft der Eucharistie*, Freiburg i. Br. 1996.
- Thijssen-Schoute 1954: Caroline Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam 1954.
- Tilliette 2006: Xavier Tilliette, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris 2006.
- Titzmann 2013: Michael Titzmann, Antichristliche und antireligiöse Diskurse in Früher Neuzeit und Aufklärung; in: Thorsten Burkhard u. a. (Hgg.), *Natur – Religion – Medien. Transformationen frühneuzeitlichen Wissens*, Berlin 2013: 135–196.
- Trappe 1996: Tobias Trappe, *Transzendente Erfahrung. Vorstudien zu einer transzendentalen Methodenlehre*. Schwabe & Co. AG, Basel, 1996.
- Vahland 2001: Joachim Vahland, *Max Webers entzauberte Welt*, Würzburg 2001.
- Van Asselt 2001a: Willem J. van Asselt, *The federal theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*, Leiden 2001.
- Van Asselt 2001b: ders., *Cocceius Anti-Scholasticus?*; in: van Asselt 2001c: 227–251.
- Van Asselt 2001c: ders. u. a. (Hgg.), *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, Grand Rapids 2001.
- Van Bunge 1999: Wiep van Bunge, *Filosofie*, in: Willem Frijhoff u. a. (Hgg.), 1650. *Bevochten eendracht*, Den Haag 1999, 280–349.
- Van Bunge 2001: ders., *From Stevin to Spinoza*, Leiden 2001.
- Van Bunge 2003: ders. (ed. c. al.), *Encyclopedia of Early modern Dutch Philosophers*, London 2003.
- Van Ruler 1995: Jan van Ruler, *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden 1995.
- Van Steenberghen 1970: Fernand Van Steenberghen, *Une légende tenace: la théorie de la double vérité*, in: *Bulletins de l'Académie Royale de Belgique* 56, 1970: 179–196.
- Vasoli 1999: Cesare Vasoli, *Vanini e il suo processo per ateismo*, in: Niewöhner / Pluta 1999: 129–144.
- Vattier 1911: G. Vattier, *La doctrine cartésienne de l'eucharistie chez P. Cally*, in: *Annales de philosophie chrétienne*, 1911; 1912: 274–296; 380–409.
- Verbeek 1988: Theo Verbeek, *La Querelle d'Utrecht, René Descartes et Martin Schoock; Textes établis, trad. et ann. par Theo Verbeek; Préf. de Jean-Luc Marion*, Paris 1988.

- Verbeek 1989: ders., Voetius en Descartes, in: Johannes van Oort u. a. (Hgg.), *De onbekende Voetius. Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3. maart 1989*, Kampen 1989: 200–219.
- Verbeek 1991: ders., Descartes and the Problem of Atheism. The Utrecht Crisis, in: NAKG 71, 1991: 211–223.
- Verbeek 1992: ders., Descartes and the Dutch; early reactions to Cartesian philosophy, 1637–1650, Carbondale / Edwardsville, 1992.
- Verbeek 1992a: ders., „Ens per accidens“; le origini della querelle di Utrecht; in: *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 12, 1992: 276–288.
- Verbeek 1993: ders., From „Learned Ignorance“ to scepticism. Descartes and Calvinist Orthodoxy; in: Popkin 1993: 31–45.
- Verbeek 1995: Tradition and Novelty: Descartes and Some Cartesians; in Sorell 1995: 167–196.
- Verbeek 1996: ders., *De Wereld van Descartes. Essays over Descartes en zijn tijdgenoten*, Amsterdam 1996.
- Verbeek 2005: ders., Crisis te Utrecht; in: Willem Koops u. a. (Hgg.), *Née Cartésienne / Cartesiaansch Gebooren. Descartes en de Utrechtse Academie 1636–2005*, Assen 2005: 22–38.
- Verbeek 2005b: ders., Probleme der Bibelinterpretation: Voetius, Clauberg, Meyer, Spinoza; in: Schönert 2005: 188–201.
- Verneaux 1936: R. Verneaux, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l’idealisme français*, Paris 1936.
- Vogt 2011: Peter Vogt, *Kontingenz und Zufall*, Berlin 2011.
- Vollrath 1962: Ernst Vollrath, Die Gliederung der Metaphysik in eine *Metaphysica generalis* und eine *Metaphysica specialis*, in: *Zeitschr. f. Phil. Forschung* XVI, 1962: 258–284.
- Vorländer 2012: Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1903, ND 2012.
- Waithe 1991: Marie Ellen Waithe, *A History of Women Philosophers: 1600–1900*, Dordrecht 1991.
- Wall 1993: E. G. van der Wall, Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment; in: Popkin 1993: 121–141.
- Wallace 1986: W. A. Wallace, The certitude of science in late medieval and renaissance thought, S. 281; in: „*History of Philosophy quarterly*“, Bd. 3, 1986: 281–291.
- Watson 1966: Richard A. Watson, *The downfall of cartesianism 1673–1712*, Den Haag 1966.
- Watson 1982: ders., Transsubstantiation among the Cartesians, in: Lennon 1982: 125–148.
- Watson 1987: ders., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Atlantic Highlands, 1987.
- Weaver 2009: F. Ellen Weaver, *Le domaine de Port-Royal. Histoire documentaire 1669–1710*, Paris, 2009.
- Weber 1993: Édouard-Henri Weber, L’incidence du *Traité de l’Eucharistie* sur la *Métaphysique* de S. Thomas d’Aquin, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 77, 1993: 195–218.
- Wehr 1987: Lothar Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit; die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*, Münster 1987.
- Wels 2000: Henrik Wels, *Die Disputatio de anima rationali secundum substantiam des Nicolaus Baldelli S. J. nach dem Pariser Codex B. N. lat. 16627*, Bochum 2000.

- Wels 2004: ders., Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert. Ein anonymer kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Text, Amsterdam 2004.
- Weltecke 2010: Dorothea Weltecke, „Quod lex christiana impedit addiscere“. Gelehrte zwischen religiöser Verdächtigung und religionskritischer Heroik, in: Frank Rexroth (Hg.), Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter, Ostfildern 2010 (Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte; 73): 153–184.
- Weisheipl 1980: James A. Weisheipl, Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie, 1980.
- Wieland 2005: Georg Wieland, Bildung, Weisheit, Wissenschaft – Versuch einer Typologie mittelalterlicher Philosophie, in: Thomas Keutner (Hg.), Wissen und Verantwortung. Festschrift für Jan P. Beckmann, Band I: Philosophie, Freiburg 2005: 92–104.
- Wieland 1970: Wolfgang Wieland, Die aristotelische Physik, Göttingen 1970.
- Wieland 1992: ders., Die aristotelische Physik, Göttingen 1992(3).
- Wild 2006: Markus Wild, Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume, Berlin 2006.
- Williams 2006: Bernard Williams, The Sense of the Past. Essays in the history of Philosophy, ed. M. Burnyeat, Princeton 2006.
- Wladika 2007: Michael Wladika, Breite des Ichs: systematische Studien zu Descartes, Würzburg 2007.
- Wohlmuth 1975: Josef Wohlmuth, Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient. Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1–4 der Sessio XIII, Bern/Frankfurt/Main 1975.
- Wollgast 1993: Siegfried Wollgast, Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650. Berlin 1993².
- Wolter 1986: Allan Bernard Wolter, s. Duns Scotus on the Will and Morality, Washinton 1986.
- Woo 2013: B. Hoon Woo: The Understanding of Gisbertus Voetius and René Descartes on the Relationship of Faith and Reason, and Theology and Philosophy, Westminster Theological Journal 75, no. 1, 2013: 45–63.
- Woolhouse 1993: Roger Woolhouse, Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, London 1993.
- Wulf 1951: Hans Wulf, Augustins wirken in der Philosophie Descartes', o. O. 1951.
- Wundt 1939: Max Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939.
- Yarnold 2005: Edward Yarnold, Transsubstantiation; in: Perczel/Forrai/Gereby 2005: 381–394.
- Zehnpfennig 1987: Barbara Zehnpfennig, Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte, Freiburg 1987.
- Zenker 2012: Kai Zenker, Denkfreiheit. Libertas Philosophandi in der deutschen Aufklärung, Hamburg 2012.
- Zimmermann 1998: Andreas Zimmermann, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, Leuven 1998.

3 Nachschlagewerke, Handbücher etc.

- Chevalier 1877: U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du Moyen âge: Bio-Bibliographie, Paris 1877–86; ebd. 1903–1907²
- DAFC: Dictionnaire apologétique de la foi catholique, hg. v. A. d'Alès, Paris 1911–1922.
- DH: Denzinger-Hünermann = Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen), hg. v. Heinrich Denzinger u. Peter Hünermann, Freiburg 1991.
- DHGE: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris 1912ff.
- DThC: Dictionnaire de théologie catholique, hg. v. A. Vacant u. E. Mangenot, fortges. v. E. Amann, I–XV, Paris 1903–50; XVI ff., ebd. 1951ff.
- EC: Enciclopedia Cattolica, Rom 1949–54.
- Eisler 1899: Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, Berlin 1899.
- Eisler 1912: ders., Philosophen-Lexikon, Berlin 1912.
- EKL: Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Wörterbuch, hrg. v. H. Brunotte und O. Weber, Göttingen 1955–61.
- EPW: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, hg. v. Jürgen Mittelstraß u. a., Mannheim 1980f.
- ERP: Encyclopedia of Renaissance Philosophy, ed. Marco Sgarbi, o. O. 2016.
- Georges 1998: Karl Ernst Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Hannover 1916–19, ND Darmstadt 1998.
- Grabmann 1961: Martin Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933, Nachdr. 1961.
- HWPH: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, K. Gründer u. a., Basel 1971–2007.
- Jöcher 1750: Ch.G. Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexicon, Leipzig 1750/51.
- Krug 1827: Wilhelm Traugott Krug, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, Bd. I, Leipzig 1827.
- Loofs 1951: Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, hg. v. K. Aland, Halle 1951–53
- LThK: Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. v. Michael Buchberger, Freiburg 1993ff.³
- Sommervogel 1848: Carlos Sommervogel S. J. (Hg.), Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Teil I (Bibliographie), Paris 1848 (ed. nouvelle; Nachdr. 1960).

4 Abkürzungen

- AT: René Descartes, Oeuvres, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris 1964ff.
- BSLK: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 2010.
- CCCM: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Turnhout 1966ff.
- CCL: Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953ff.
- CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Salzburg 1866ff.
- DH: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum; hg. v. Heinrich Denzinger u. Peter Hünermann, Freiburg 2010.
- EPW: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, hg. Jürgen Mittelstrass, Mannheim 1980.
- HWPB: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971ff.
- KrV: Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft.
- LThK: Lexikon für Theologie und Kirche, hgg. Walter Kasper u. a., Freiburg 1993ff.
- NAKG: Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, Leiden 1829ff., ,s Gravenhage 1885ff.
- PL: Patrologia Latina, ed. Jacques-Paul Migne, Turnhout 1844ff.
- SC: Sources Chrétiennes, Paris 1943ff.
- SVF: Stoicorum Veterum Fragmenta, 1903ff.

Die Studie verfolgt, auf historischem sowie auf systematisch-analytischem Wege, die Lesart der Philosophie von Descartes als Projekt einer grundlegenden Theologie- und Transzendenzkritik. Neben dem Ausschluss alles ‚Theologischen‘ aus dem Feld rationaler Diskurse und seinem Verweis ins Feld des Fideismus, beinhaltet dies auch die Umdeutung des ‚Gottes‘-Begriffs, wie Descartes ihn verwendet, in einem Sinne, der von transzendenten, insbesondere aber von theistischen Implikationen zu reinigen ist.

Andreas Scheib, Promotion und Habilitation im Fach Philosophie, ist als Privatdozent am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg tätig.

www.wbg-wissenverbindet.de
ISBN 978-3-534-40772-9



wbg Academic