Ulrich Gottfried Leinsle

DAS DING UND DIE METHODE

Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik

I. Teil
Darstellung

MaroVerlag

Um 1590 entsteht an den protestantischen Hohen Schulen des deutschen Sprachraumes trotz der Ablehnung durch die Reformatoren eine neue Metaphysik, die bewußt Grundwissenschaft (Prinzipienlehre) und Ontologie, Lehre von den Dingen, sein will. Erstmals im Rahmen der spärlichen Beschäftigung mit dieser das Denken einer ganzen Epoche prägenden Schulphilosophie wird hier die Logik und Methodologie der frühen Neuzeit als Ausgangspunkt der Interpretation gewählt. Unter Einbeziehung der ausländischen und katholischen Einflüsse werden die Hauptlinien der Metaphysikreform von 1590 bis 1640 an den interessantesten Vertretern und einflußreichsten Lehrbüchern der Zeit nachgezeichnet. Die methodische Reform der Metaphysik zu einer Grundwissenschaft offenbart allerdings auch ihre Problematik: Die Metaphysik entfernt sich entweder vom Einzelding und wird abstrakte Prinzipienlehre — oder sie beschäftigt sich mit den Dingen und hört auf, homogene Grundwissenschaft zu sein. Zudem wird sie in ihrem Herrschaftsanspruch über alle Wissenschaften durch das naturwissenschaftliche Denken der Neuzeit in Frage gestellt.

Ulrich Gottfried Leinsle OPraem, Dr. phil. et theol., (Jahrg. 1948), studierte in Augsburg, München, Innsbruck und Rom; ist derzeit o. Professor der Philosophie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

ISBN 3-87512-136-8

DM 89,– ⟨2 Bde.⟩

117.1071/1
FHTW
LK 20945

Ulrich Gottfried Leinsle

Das Ding und die Methode

Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik

Universitätsbibliothek Regensburg

I. Teil
Darstellung

MaroVerlag

Habilitationsschrift
für das Fach "Christliche Philosophie"
an der Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck 1985

BIBLIOTHEEK HOGER INSTITUUT
voor WIJSBEGEERTE K.U.L.
Kard. Mercierplein 2
B - 3000 Leuven



1.808 830
LK 20945

November 1985
Alle Rechte vorbehalten

© MaroVerlag + Druck Benno Käsmayr
Riedingerstr. 24, D-8900 Augsburg

Reihe wissenschaftlicher Texte Band 36
ISBN 3-87512-136-8

V O R W O R T

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 1985/86 von der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Habilitationsschrift für das Fach "Christliche Philosophie" angenommen. Der Habilitationskommission, vor allem den Gutachtern, Prof. Dr. Otto Muck und Prof. Dr. Emerich Coreth, gilt mein verbindlichster Dank.

In der Aufspürung und Auswertung des oft schwer zugänglichen Quellenmaterials durfte ich mich vielfacher Hilfe erfreuen. Besonders danke ich der Fernleihe der Bundesstaatlichen Studienbibliothek in Linz und der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle (DDR). Die sorgfältige Gestaltung des Manuskripts besorgte Frau Christine Eckmair, das Mitlesen der Korrekturen mein Freund Johann Pürmayr und mein Mitbruder Dr. Severin Lederhilger. Herzlichen Dank sage ich weiters meinem Mitbruder Gerhard Kobler für die zuverlässige Mitarbeit bei der Erstellung des Registers.

Die Veröffentlichung wurde ermöglicht durch das Entgegenkommen des Maro Verlags Augsburg und einen Druckzuschuß des Prämonstratenser-Chorherrenstiftes Schlägl, für den ich meinem Abt, Dipl.Ing. Florian Pröll, aufrichtigen Dank sage.

Die hier vorgelegte Untersuchung bildet nur einen Teil umfangreicher Vorarbeiten zur Schulmetaphysik vor Christian Wolff. Eine Beleuchtung des Wandels der Metaphysik von 1650 bis 1720 hoffe ich in einigen Jahren publizieren zu können.

Stift Schlägl/O.Ö., 24. September 1985

DDr. Ulrich G. Leinsle

I N H A L T

0	EINLEITUNG	1
1	VORBEREITUNG DER METAPHYSIK IN DER LOGIK	11
1.1	Metaphysische Elemente in der Dialektik Melanchthons	11
1.2	Dialektik statt Metaphysik: Petrus Ramus	21
1.3	Logik und Metaphysik bei Dominicus Soto OP	31
1.4	Methode und Metaphysik bei Giacomo Zabarella	42
1.5	Metaphysik als methodisches Postulat: Owen Gunther	53
2	GESTALTUNGSKRÄFTE DER METAPHYSIKREFORM	63
2.1	Der Seinsbegriff der skotistischen Tradition	63
2.2	Einheitswissenschaft und Metaphysik: Antonio Bernardi Mirandulanus	71
2.3	Gegenstandserkenntnis und Metaphysik: Julius Caesar Scaliger	78
2.4	Trennung von Erster Philosophie und Metaphysik: Benedictus Pereira SJ	87
2.5	Der scholastische Kommentar: Pedro da Fonseca SJ	97
2.6	Thomistische Metaphysik in systematischer Darstellung: Didacus Masius SJ	110
2.7	Das scholastische System: Franciscus Suarez SJ	120
2.8	Erste Philosophie und Metaphysik bei Francis Bacon	137
3	REFORMPROGRAMME DER ARISTOTELISCHEN METAPHYSIK	147
3.1	Reform der Metaphysik im Namen der "res": Nikolaus Taurellus	147
3.2	Das Programm lutherischer Metaphysik: Daniel Cramer	165
3.3	Vom Ramismus zur Ontologie: Rudolf Goclenius	175
3.3.1	Logik und Metaphysik	178

3.3.2	Erste Philosophie als Ontologie	184
3.3.3	Zum Seinsbegriff Goclenius'	188
3.4	Metaphysik als Theologie: Michael Piccart	196
4	AUF DEM WEG ZU EINER SYSTEMATISCHEN METAPHYSIK	206
4.1	Methodische Sammlung der Metaphysik: Cornelius Martini	206
4.1.1	Göttliche Logik und die Verwandtschaft der Termini	209
4.1.2	Georg Bachs Verteidigung Martinis	212
4.1.3	Die Metaphysik C. Martinis	214
4.2	Metaphysik als Lehre vom Ding: Jacobus Martini	221
4.2.1	Aristotelische Methodologie	224
4.2.2	Die Metaphysik J. Martinis	228
4.3	Theorie der neuen Metaphysik: Henning Arnisaeus	239
4.4	"Nova de Ente sententia": Thomas Rhaedus	255
4.4.1	Das Objekt der Metaphysik	257
4.4.2	Die neue Konzeption des "ens"	261
5	SYSTEM, METHODE, TABELLE	271
5.1	System der Lehre der endlichen Dinge: Bartholomäus Keckermann	271
5.1.1	Göttliche Lehrmeisterin Logik	274
5.1.2	Das System der endlichen Dinge	280
5.2	Pädagogische Kümmerform der Metaphysik: Caspar Bartholinus	288
5.3	Metaphysische Axiomatik: Thomas Sagittarius	293
5.4	Methodenideal und Defizienz der Metaphysik: Johannes Combach	305
5.5	Explikation des Seienden nach Suarez: Gilbert Jacchaeus	315
5.6	Das lutherische System der Metaphysik: Christoph Scheibler	322
5.6.1	Ausgleich zwischen Zabarella und Ramus	324
5.6.2	Das System auf der Suche nach dem Ding	329
5.7	Tabelle transzendentaler Termini: Johannes Scharf	337

6	DIE METAPHYSIK IM REICH DER WISSENSCHAFTEN	352
6.1	Wissenschaftslehre und die Kunst des Intelligiblen: Clemens Timpler	352
6.1.1	Wissenschaftslehre vor der Metaphysik	353
6.1.2	Die Kunst des Intelligiblen	358
6.1.3	Vom Nichts zum Seienden	363
6.2	Enzyklopädie und Metaphysik: Johann Heinrich Alsted	369
6.2.1	Universalwissenschaft und Enzyklopädie	373
6.2.2	Das Alphabet des enzyklopädischen Wissens	378
6.2.3	Am Hof der Metaphysik	385
6.3	Metaphysische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie: Georg Gutke	394
6.3.1	Die Subtilität der Dinge und unsere Erkenntnis	395
6.3.2	Prinzipienlehre der Wissenschaften	402
6.3.3	Die Stellung der Metaphysik	407
6.4	Anspruch und Wirklichkeit der Metaphysik: Abraham Calov	411
6.4.1	Die göttliche Methode der Enzyklopädie	413
6.4.2	Die Königlichen Räte der Metaphysik	417
6.4.3	Die Königin von Gottes Gnaden: Die Ontologie	422
6.4.4	"Simplex Entis Theoria"	429
6.5	Analyse des Verstandes statt Analyse der Dinge: Joachim Jungius	433
6.5.1	Logik und Methodologie	436
6.5.2	Die Entthronung der Metaphysik	443
6.5.3	Das neue Alphabet des Denkens	445
7	DAS DING UND DIE METHODE	452
7.1	Die methodische Konstitution der Metaphysik	452
7.2	Die metaphysische Erfassung des Dinges	460
7.3	Anspruch und Wirklichkeit der Metaphysik	467
ANMERKUNGEN		473
	zur Einleitung	474
	zu Kapitel 1	479

(ANMERKUNGEN)

zu Kapitel 2 511
zu Kapitel 3 555
zu Kapitel 4 599
zu Kapitel 5 664
zu Kapitel 6 738
zu Kapitel 7 829

QUELLEN 835

LITERATUR 847

ABKÜRZUNGEN 880

PERSONENREGISTER 885

SACHREGISTER 893

0 EINLEITUNG

Die Beschäftigung mit der Schulphilosophie des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts scheint derzeit abseits des Interesses der Philosophie und Philosophiegeschichte zu liegen. Handelt es sich dabei doch um ein "saeculum obscurum", in dem von den großen Bewegungen der neuzeitlichen Philosophie, Descartes, Spinoza, Leibniz, noch nichts zu spüren ist. Statt dessen wird an den Universitäten und Gymnasien einer konfessionell erstarrten Provinz den jungen Schülern und Studenten (meist mit 16 Jahren) eine rudimentäre Philosophie dargeboten, die zu untersuchen nicht gerade verlockend erscheint. Zudem gilt diese Zeit als "erbarmungswürdige Epoche der deutschen Wissenschaft"[1], als Verfallszeit des reformatorischen Impulses in der zunehmenden Erstarrung der Orthodoxie, begleitet von einer Krise der Frömmigkeit[2]. Es entsteht eine protestantische Scholastik, "enger und kümmerlicher, als je die katholische gewesen war"[3].

Andererseits bewegen wir uns in der "Inkubationszeit der modernen Wissenschaften"[4], die vor allem mit Galilei an das Tageslicht treten werden. Wir sehen das Ringen um die Grundlagen unseres Denkens und Erkennens in der Reform der Logik und Methode vor Descartes. In der Logik fallen in dieser Zeit die wichtigsten Entscheidungen, und diese berechtigen mit W. Risse vom 16./17. Jhdt. als "einer der wichtigsten Perioden der Geistesgeschichte" zu sprechen[5]. Sie bleibt allerdings eine Übergangszeit, wenn man sie im Licht der Großen betrachtet. Die Schulphilosophie erscheint dann als der "Mörtel, der die hervorragenden Ecksteine in dem Gebäude der Philosophie zusammenhält"[6]. Gewiß hat eine solche Betrachtung der Schulphilosophie im Lichte der Großen ihre Berechtigung; sie kann aber nicht die einzige Betrachtungsweise darstellen. Denn die Männer der Schule verstanden sich und ihre Tätigkeit nicht als Bindeglied zwischen großen Gestalten der Philosophie. Sie wollten vielmehr methodisch-pädago-

gisch Philosophie vermitteln, die mehr sein sollte als ein von dieser Bindefunktion abgelöster Mörtel oder wertloser Schutt. Die hier gebotene Philosophie kann sich selbst nicht an der Philosophie der Großen messen, noch will sie daran gemessen werden. Sie hat ihr eigenes Ziel, ihre eigene Methode und ihr eigenes Problembewußtsein. Sie trägt Zeichen eines provinziellen Universitätsbetriebes ebenso an sich wie gewisse Kennzeichen einer "Barockphilosophie": Vielseitigkeit (späthumanistische Polyhistorie), Beweglichkeit (methodische Virtuosität), pathetisches Gehaben und Projektmacherei (z.B. Enzyklopädien)[7]. Dadurch hebt sie sich bewußt ab von der provinziell-kleinstädtischen Umwelt, in der sie zumeist entstanden ist.

Innerhalb der Schulphilosophie des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts erscheint die Metaphysik von besonderer Bedeutung. Sie entsteht gegen den Widerstand der konservativ-lutherischen Kreise und setzt sich relativ rasch an den Hohen Schulen der lutherischen und reformierten Konfession durch; ja, sie wird zum "eigentlichen Lieblingskind des 17. Jahrhunderts"[8], wenigstens in seiner ersten Hälfte. Die Gründe und Einflüsse dieser Entwicklung sind aus theologischer und humanistischer Sicht ausführlich dargestellt und diskutiert worden[9]. Sie brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Daneben tritt allerdings, bislang kaum beachtet, die wissenschaftstheoretische Forderung und Begründung der Metaphysik. Die neue Disziplin konnte sich nicht allein durch den theologischen Nutzen oder den humanistischen Rückgang auf den ganzen Aristoteles als berechtigt ausweisen. Sie mußte auch dartun, daß ohne sie das Geschäft des Philosophierens und das Gemeinwesen der Wissenschaften jederzeit unvollständig wäre, zumal in einer Zeit, da die richtige Methode, Ordnung und Konstruktion der Wissenschaften zur Diskussion gestellt war.

Durch die Rezeption der aristotelischen Metaphysik an den protestantischen Universitäten wird der lutherische Einwand gegen die Metaphysik überwunden, unter der stillschweigenden Voraussetzung, "daß auf dem Gebiet der Ontologie von Luther nichts zu lernen sei"[10]. Zugleich sind dadurch alle drei abendländischen Konfessionen durch die Pflege einer bestimmten Denkform, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung, miteinander verbunden[11]. Die Metaphysik ist ganz bewußt Schuldisziplin, auch dort, wo sie sich humanistisch von der alten "Barbarei" der Scholastiker absetzt. Als Schuldisziplin wird sie aber mit dem Versiegen des humanistischen Impulses und den zunehmenden inner- und interkonfessionellen Auseinandersetzungen selbst immer mehr zur Scholastik, auch unter Einschluß ihrer negativen Erscheinungen wie "Rationalismus, Formalismus, Begriffsfanatismus"[12]. In dieser Entwicklung ist die Metaphysik allerdings ein getreuer Ausdruck der geistigen Signatur ihrer Zeit, in der sich scholastische Enge mit strengem Methodenbewußtsein und begrifflicher Klarheit ebenso mischt wie mit polemischer Kraft und Bissigkeit[13], aber auch mit dem Willen zur Konstruktion eines methodischen Systems als Bild eines Universums, das dieser Klarheit gerade entbehrt und deshalb der Klarheit und Distinktheit der Wissenschaften bedarf[14]. Dieses methodische Bestreben muß vor allem jene Wissenschaft, die von der Wirklichkeit als solcher handeln soll, die Metaphysik, bestimmen.

Heimstatt der protestantischen Metaphysik als Schuldisziplin sind die Universitäten und Gymnasien als "konfessionelle Erziehungsanstalten für den Nachwuchs des Territoriums"[15]. Diese Bildungsanstalten stecken auch den Rahmen der Wirksamkeit der Professoren ab, bedingen aber auch die Zielsetzung der Metaphysik. Es geht nicht darum wie bei den Großen der Philosophie vor Kant, als freier Schriftsteller *seine* Philosophie zu entwerfen, sondern 14-16jährigen Schülern *die* Philosophie zu lehren[16]. Dies aber hat in der bestmöglichen Methode zu geschehen. Die äußere Form dieser Metaphysik ist deshalb die Einführung, das Lehrbuch, das System oder schließlich die Tabelle und das Lexikon. Die Vielfalt der methodischen Ausgangspunkte bedingt die Viel-

falt der Darstellungsformen der Metaphysik; die Einfachheit und Prägnanz der Darstellung bedingt zumeist die Verbreitung der "Skripten" oder "Studienbehelfe", als die diese Werke zunächst gelesen werden wollen. Die Philosophie, die vorgetragen wurde, war zudem entweder durch die zunehmend frühabsolutistisch regierenden Landesherren oder durch den Senat der Universität (und das Konsistorium) festgelegt, so daß man geradezu von einem "aristotelischen Bekenntnisstand vieler Universitäten" sprechen kann[17]. Die Artistenfakultät hatte außerdem nach mittelalterlicher Tradition immer noch als einzige Aufgabe die Vorbereitung auf die "höheren" Fakultäten der Jurisprudenz, Medizin und Theologie[18]. Professoren, die nur Philosophie unterrichteten und nicht nach den besser besoldeten oberen Lehrkanzeln oder einem Kirchenamt strebten, bilden die Ausnahme[19]. Die Gefahr des Provinzialismus der einzelnen Universitäten[20] und der geistigen Sterilität und Inzucht wird allerdings in Schranken gehalten durch die reichlich gepflegten Verbindungen der späthumanistischen Gelehrten zu ihren Kollegen an anderen Universitäten und die Verbreitung ihrer Schriften[21], aber auch durch die *peregrinatio academica* der Studenten und die konfessionellen Beziehungen der Landesherren[22]. Durch die akademische, ritualisierte Lebensweise der Gelehrten wächst zwar die Gefahr der standesbedingten geistigen Sterilität[23] auch in der "europäischen Gelehrtenrepublik"[24]; durch die immer neuen Studenten aber hat gerade die Schulmetaphysik und Schulphilosophie insgesamt eine Breitenwirkung erzielt, die weit größer war als die der außerhalb der Schule entstandenen "großen" Philosophie, die erst der Vermittlung der Schule bedurfte (z.B. Wolff), um als prägende Strömung auf das Bewußtsein eines Jahrhunderts zu wirken.

Die Erforschung der protestantischen Metaphysik ist zu einem großen Teil immer noch Quellenforschung an z.T. schwer zugänglichen Ausgaben. Deshalb mußte, wo nicht kritische Ausgaben oder Nachdrucke vorliegen, der Originaltext zumeist in

den Anmerkungen wiedergegeben werden. Die vorliegende Untersuchung will nicht die bisherigen synthetischen Darstellungen der protestantischen Metaphysik um eine vermehren, sondern setzt deren Ergebnisse durchgängig voraus. *E. Weber* hat bereits 1907 die "philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie" eingehend untersucht[25] und dabei hervorragende Analysen der Quellenbenutzung und des Einflusses vor allem der italienischen Peripatetiker geleistet. Die Darstellung der "inneren Bewegung der Metaphysik" bleibt auf 33 Seiten naturgemäß sehr gedrängt und kann nur die großen Linien der für Weber in der "erkenntnistheoretischen Metaphysik" Calovs gipfelnden Schulmetaphysik verfolgen. *P. Petersens* Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland von 1921 ist immer noch ein wertvolles Handbuch. Die Metaphysik wird allerdings einseitig als Reaktion des deutschen gegen den französischen Geist des Ramismus interpretiert und dabei der ausländische Einfluß, gerade des Ramismus, zu wenig beachtet[26]. Die einzelnen Entwürfe werden in ihrer Eigenart gegenüber der "inneren Bewegung der Metaphysik" zu wenig deutlich abgehoben. Von großer Bedeutung für den Einfluß Suarez', der spanischen Jesuiten und italienischen Aristoteliker ist die Forschung *E. Lewalters* über "spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts" von 1935[27]. Der Einfluß des Ramismus bleibt hier allerdings großenteils außer Betracht. Von theologischer Seite wird die Schulmetaphysik der Reformierten durch *P. Althaus* und der Lutheraner neuerdings durch *W. Sparn* beleuchtet[28]. Die theologischen Gründe und Aspekte der Ausbildung und Wirkung der Metaphysik können deshalb im Rahmen unserer Untersuchung großenteils unberücksichtigt bleiben. *M. Wundts* eingehende Untersuchung der deutschen Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts[29] von 1939 ist immer noch das wichtigste, wenn auch in manchem Detail zu korrigierende Werk zur Schulmetaphysik[30]. In der sachlichen Darstellung der Lehre vom Sein und Erkennen ist allerdings durch die Synthese der gesamten

Schulmetaphysik die Eigenart des einzelnen Entwurfes kaum mehr zu spüren. Die Methodenfrage bleibt bei Wundt zumeist unberücksichtigt, zumal auf die logischen Voraussetzungen und den Einfluß des Ramismus kaum eingegangen wird. Wundts Darstellung ist vor allem durch den ausländischen Einfluß auf die deutsche Philosophie zu ergänzen, da Wundt die Schulmetaphysik - zeitbedingt - als "Erzeugnis des deutschen Geistes" interpretieren will[31]. Da die Forschungen zu dieser Untersuchung zu einem erheblichen Teil an österreichischen Bibliotheken durchgeführt wurden, konnten z.T. Ausgaben benutzt werden, die in Wundts wertvollem Exemplarnachweis nicht verzeichnet sind. Die Trennung von Ontologie und Metaphysik bei Pereira und in der deutschen Schulmetaphysik behandelt *E.M. Rompe* in ihrer Bonner Dissertation von 1968[32]. In Form von Einzeluntersuchungen der jeweiligen Denker wird die Anerkennung und Ablehnung des Entwurfs Pereiras deutlich, durchaus in Verbindung mit dem Seinsbegriff, der der Metaphysik jeweils zugrundeliegt. Im Ausgehen von einem thomistischen Seinsbegriff und in der engen Anlehnung an die Auffassung E. Gilsons von der Ontologie Suarez' und seiner Schule[33] kann allerdings das Urteil Rompes über die Ontologie des 17. Jhdts. nur negativ sein: Die Schulmetaphysik verrät den thomistischen Seinsbegriff mit seiner Analogie und gerät in den Bann eines generischen, begrifflichen, logischen Seinsverständnisses. Daß die Schulmetaphysik im wesentlichen von dem Begriff 'Ens', wie ihn die skotistische Tradition gebildet hatte, ausgeht, gerade unter den Voraussetzungen methodisch klarer, distinkter, wissenschaftlicher Erkenntnis, wird bei Rompe nicht positiv erkannt.

Die vorliegende Untersuchung fragt nach der Methode und dem Gegenstand der Metaphysik. Diese Frage ist angesichts des 17. Jhdts., in dem die *methodus scientifica* zum Leitstern aller Bemühungen wird[34], keine nebensächliche. Mit dem Methodenideal verbunden ist ein starkes Vertrauen in die Vernunft. Gerade die Anhänger der neuen Metaphysik und Theologie in Helmstedt müssen sich die Schimpfnamen "Rationistae" und "Ratiocinistae" gefallen lassen[35]. Die Frage nach der Methode ist nicht auf die Metaphysik isoliert zu behandeln, sondern unter Einbeziehung der Methodendiskussion in der Logik des 16. und 17. Jhdts., wofür vor allem die Forschungen von *W. Risse* und *H. Schüling* unentbehrliche Voraussetzungen schaffen[36]. Die Entscheidung der Metaphysiker für Ramus oder Zabarella bedingt meist zugleich die Entscheidung über Stellung und Gestalt der Metaphysik[37]. Das methodische Ziel ist für die Metaphysik das System in Form eines kompendienartigen Lehrbuches, in dem alle Sätze klar und deutlich miteinander verknüpft und möglichst einprägsam auf das Gedächtnis der Anfänger abgestimmt sind. Die Entfaltung der Metaphysik geht auch parallel zur pädagogischen Reform des Ramismus, die in Wolfgang Ratichs "naturgemäßer Methode" des Schulunterrichtes auch in Deutschland greifbar wird[38]. Durch die Ausrichtung auf Gedächtnis und Lernen steht die neue Metaphysik auch in Verbindung mit den verschiedenen Entwürfen einer Mnemonik, wie sie vor allem in ramistischem und lullistischem Gefolge vorgelegt wurden[39]. Der Glaube, mit der richtigen Methode auch bereits die richtigen Inhalte vermittelt zu haben, beflügelt die Metaphysiker dieser Zeit zu immer neuen methodischen Entwürfen und Systemen[40]; denn es ist die Methode, die erst Wissenschaft macht[41]. Methode aber ist die rationale Ordnung von Sätzen über eine zunehmend aus den Fugen geratende Welt am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges[42].

Wenn es also im Selbstbewußtsein der Wissenschaft des 16./17. Jhdts. liegt, daß Methode erst Wissenschaft macht, dann muß das auch für die neue Disziplin der Metaphysik gelten, die sich ihre Stellung wissenschaftstheoretisch, universitätspolitisch und theologisch erst sichern muß. Die Entscheidung für die eine oder andere logische Richtung, in der die Methodenlehre in philippistischer, ramistischer oder peripatetischer Weise tradiert wird, oder aber für eine Har-

monisierung der methodologischen Entwürfe wird eine je verschiedene Gestalt von Metaphysik bedingen. All diese Metaphysiken aber wollen über den traditionellen Gegenstand der Metaphysik sprechen und verstehen sich in der großen Mehrheit als Lehre vom "Seienden als Seiendem". Dem Wechselspiel von methodischem Entwurf und Gegenstandsbestimmung der Metaphysik ist deshalb nachzugehen. Daraus ergibt sich aber auch die Stellung der Metaphysik gegenüber der Logik und den anderen Wissenschaften.

Unsere Darstellung beschränkt sich auf den Zeitraum von der Entstehung einer protestantischen Metaphysik um 1590 bis zu ihrer beginnenden ersten Auflösung und Sterilität um 1640, nicht zuletzt im Gefolge des Dreißigjährigen Krieges[43]. Die Metaphysik zeigt in dieser Zeit noch keinen Einfluß der Philosophie Descartes', die erst um die Mitte des 17. Jhdts. in einem Zustand der scholastischen Erstarrung auf die deutschen Universitäten treffen wird[44]. Obwohl es auch weiterhin Schulmetaphysik geben wird, soll deren Umgestaltung unter dem Einfluß der "großen" Philosophie der Neuzeit und der mathematischen Methode im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Bis 1640 etwa liegen alle interessanten Entwürfe einer Metaphysik, die von den späteren Einflüssen noch unberührt ist, vor, zumindest in Form von Vorlesungen und Entwürfen, die mitunter erst später gedruckt wurden. Auf Vollständigkeit wurde weder in der Behandlung der Autoren noch in der Auswahl der Werke Wert gelegt. Vielmehr ging es darum, einflußreiche oder eigenständige Entwürfe von Metaphysik zu untersuchen, Autoren auszuwählen, bei denen ein neuer methodischer Ansatz vorliegt oder deren Lehrbücher (auch wegen ihrer Knappheit und Dürftigkeit) als "Skripten" beliebt waren und deshalb eine hohe Auflage erreichten. Geographisch bleibt die Untersuchung auf den deutschen Sprachraum unter Einbeziehung Hollands beschränkt. Die Einflüsse allerdings weisen weit über diesen Raum hinaus. So tritt im Ramismus der französische neben den deutschen, von Melanchthon bestimmten Logikbetrieb. Manche der frühen Metaphysiker haben in Italien, vor allem in Padua studiert, dessen Aristotelismus einen wichtigen Ausgangspunkt der protestantischen Metyphysik darstellt. Die zeitgenössische Diskussion um die rechte Form und Methode der Metaphysik im Kreis der Dominikaner und vor allem der Jesuiten, aber auch die Entwürfe der unabhängigen Humanisten wie Scaliger, Mirandulanus und Francis Bacon sind zu berücksichtigen. Auch im Bereich der Einflüsse wurde keine Vollständigkeit angestrebt. Vielmehr sollte in Einzelgestalten die Weite der Diskussion um die Metaphysik im Umfeld der frühen protestantischen Metaphysik Deutschlands aufgezeigt werden. Denn diese bildet den Hintergrund der Forderung und Entstehung von Metaphysik in der typischen Form der *philosophia recepta*[45] an den protestantischen Hohen Schulen.

Bei den einzelnen Vertretern der protestantischen Schulmetaphysik wurden neben individuellen Ausprägungen drei Themenkreise untersucht:

1. *die Stellung und Bestimmung der Metaphysik* im Verhältnis zur Logik und den übrigen philosophischen Disziplinen;
2. *die Methodologie* und ihre Anwendung in der Darstellung der Metaphysik (z.T. unter Einbeziehung der Logik);
3. *der Gegenstand der Metaphysik*, zumeist das *ens* - deutsch seit J. Martini durch 'Ding' wiedergegeben -, unter Einbeziehung des Verhältnisses von Wesen und Existenz, Realseiendem und *ens rationis*, im Hinblick auf die Möglichkeit der von der Metaphysik beanspruchten Wirklichkeitserfassung.

Die angewandte Methode der Einzeldarstellungen hat zwar den Nachteil mancher Wiederholung, bietet aber den Vorteil, jeden methodischen Entwurf einer Metaphysik auch in seiner Eigenart erfassen zu können und so die Methodenvielfalt deutlich werden zu lassen. Dadurch erscheint auch die Vielfalt der Schulmetaphysik insgesamt, die keineswegs nur in einer einfachen Wiedergabe des bei Suarez Gesagten besteht[46], sondern ebenso spanisch-jesuitischen wie italienisch-aristotelischen, ramistischen und stoischen Einfluß zeigt[47].

Gemeinsam aber ist allen Metaphysikern das Bemühen um eine systematische, homogene Wissenschaft im Sinne des Ramismus und der aristotelischen II. Analytik. Durch wissenschaftliche Methode soll Metaphysik konstruiert, wenn nötig, handwerklich gebaut[48)] und schulmäßig vermittelt werden.

Die Frage der methodischen Konstitution von Metaphysik läßt die Beschäftigung mit der Schulmetaphysik des 16./17. Jahrhunderts gerade in einer von wissenschaftlicher Rationalität geprägten Zeit, die der Metaphysik im allgemeinen reserviert bis ablehnend begegnet, interessant erscheinen. Läßt sich Metaphysik in die Bande einer aristotelischen oder ramistischen Wissenschaftsauffassung bringen, und wie verändert sich dadurch ihre eigene Konstitution und ihr Gegenstand? Die Reformbestrebungen entzünden sich gerade an dem heterogenen Ganzen der 14 Bücher des Aristoteles[49)], in denen Prinzipienlehre, Wissenschaftstheorie und Grundlagenforschung der Philosophie ebenso vertreten sind wie Theologie. Vom ramistischen, aber auch vom streng aristotelischen Wissenschaftsideal der II. Analytik her muß die Metaphysik als eigenständige philosophische Disziplin fragwürdig erscheinen. Die *Reform der Metaphysik nach den Gesetzen der Wissenschaft* war also das Gebot der Stunde. Das Ergebnis sollte eine methodisch klare, systematische Darstellung einer philosophischen Grundlehre sein, die beansprucht, über alle Dinge zu reden, und das in klaren und distinkten Begriffen. Wie weit dieses Ideal für die Metaphysik erreicht wurde, ob es überhaupt erreichbar ist oder ob Metaphysik nichts anderes ist als "eine philosophische Argumentation, die mehr zu sagen vorgibt, als begriffliches Sprechen rechtfertigen kann"[50)], vermag gerade die Diskussion um die "Methodenmetaphysik" der Protestanten zu erhellen. Die Frage aber, ob und wie Metaphysik als Wissenschaft das Ding erreicht, entscheidet nicht zuletzt über ihre eigene Stellung im wissenschaftlichen Gemeinwesen: Besteht ihr Anspruch zu Recht, Erste Philosophie zu sein, oder beschränkt sie sich als ein hypertrophes Verfallsprodukt lediglich "auf klare Begriffe von allem, die freilich nichts Bedeutendes mehr zum Inhalt haben"?[51)]

1 VORBEREITUNG DER METAPHYSIK IN DER LOGIK

Die frühe protestantische Metaphysik entsteht in einem von Humanismus, italienischem Aristotelismus, spanischer Scholastik, Ramismus und der traditionellen, durch Melanchthon begründeten Unterrichtsweise der deutschen Universitäten in mannigfacher Brechung gezeichneten Klima. Eine wichtige Voraussetzung des Auftretens einer Metaphysik ist die mit metaphysischen Elementen versetzte Logik des 16. Jahrhunderts und der Rückgang auf den genuinen Aristoteles in der Peripatetikerschule von Padua, deren bedeutendster Repräsentant Zabarella ist. In Form der Logik überdauert die Metaphysik jene Zeit, in der sie an den protestantischen Universitäten nicht als eigene Disziplin vorgesehen ist, bis gerade aus dem Interesse an der Vollständigkeit des aristotelischen Wissenschaftskosmos die Forderung einer Metaphysik auftreten wird.*

1.1 Metaphysische Elemente in der Dialektik Melanchthons

Der Gründer des protestantischen Schulsystems, das zur Heimstatt der Metaphysik werden wird, ist Philipp Melanchthon[1)]. Obwohl in nominalistischer und humanistischer Ablehnung der Metaphysik aufgewachsen, ist er durch sein Studium in Heidelberg und Tübingen mit ihr vertraut. Hinzutritt durch seinen Großonkel Reuchlin der Einfluß pythagoreischen Gedankengutes[2)]. Eine eigene Professur der Metaphysik ist in Melanchthons Universitätsreform nicht vorgesehen[3)]; doch enthält gerade seine Logik, humanistisch "Dialektik" genannt, nicht wenig metaphysisches Gedankengut. Die aufkommende Schulmetaphysik wird zwar die Kompendien der Dialektik, die Magister Philippus seit 1520 bis zu den *Erotemata Dialectices* von 1547 in immer neuen Auflagen vorlegt, außer Kurs setzen und kritisieren[4)]; doch ist die Metaphysik selbst

darin in wesentlichen Elementen bereits vorbereitet. Für sich genommen wollen allerdings die Kompendien Melanchthons im Gefolge Rudolf Agricolas (1443-1485) und Johannes Caesarius' (1460-1551) durchaus metaphysikfrei als Logik gelesen werden[5]. Bereits der Rückgang auf den genuinen Aristoteles aber kann die Metaphysik nicht grundsätzlich aus dem Universitätsprogramm aussparen: "Et Aristotelem maxime velim omnibus studiosis in manibus esse"[6].

Während Melanchthon in seiner 1517 gehaltenen Rede "De artibus liberalibus" die Philosophie im wesentlichen platonisch darlegt, die Dialektik im Sinne der *artes* mit der Rhetorik großenteils identifiziert[7], kündigt sich bereits in der Wittenberger Antrittsrede vom 29.8.1518 eine differenziertere Sicht an. Die Dialektik wird hier definiert als "methodus quaedam omnium quaestionum compendiaria, διοικητική τε καὶ διακριτική"[8]. Methode wird hier bereits an Fragen, Ordnen und Unterscheiden gebunden. Hatte Melanchthon 1517 die Philosophie noch als die von Gott stammende Weisheit definiert, so sieht er in der Dialektik von 1538 eindeutig die Grenzen der Philosophie. Sie lehrt uns nur das, was der Verstand einsieht, und besteht aus Arithmetik, Geometrie, Architektonik, Physik ("de motibus corporum") und Ethik ("de civilibus moribus")[9]. Dementsprechend nüchtern ist nun die Definition der Dialektik geworden: Dialektik ist die Kunst und der Weg zu lehren[10], wobei 'docere' und 'dicere' für den begeisterten Schulmann Melanchthon fast synonym werden[11]. Die Dialektik führt ihre Aufgabe aus im Definieren, Unterscheiden und Argumentieren und hier vor allem im richtigen Verknüpfen der Argumente[12].

Die Dialektik erweist sich als die grundlegende Schuldisziplin, als *ars docendi* insgesamt, während sie für Cicero die *ars dicendi* überhaupt gewesen ist[13]. Als *ars docendi* lehrt sie, richtig und nach der Ordnung, durchschaubar zu lehren durch Definieren, Einteilen, Verknüpfen der wahren Argumente und Auflösen der falschen unter Aufzeigung des

Grades der Falschheit, um dadurch den Irrenden zur Norm der Gewißheit zu führen[14]. Diese Aufgabenstellung ist bereits an der Praxis der scholastischen Disputation ausgerichtet gegenüber der einfacheren Formulierung von 1518: "definiendo, dividendo, ratiocinando"[15]. Die Dialektik wird so zur Grunddisziplin der von Melanchthon im Zug der Universitätsreform in großem Umfang wieder zu Ehren gebrachten scholastischen Disputation[16]. Zugleich mischt sich in den *Erotemata* ein apologetischer Zug in die Zielsetzung der Dialektik: Sie dient nicht nur dem Licht der Lehre, sondern auch dem Band der Eintracht, das gerade der Kirche vonnöten ist, eben durch die Auflösung der falschen Argumentation und die Rückführung auf die gemeinsamen Prinzipien und Kriterien[17]. Bei alledem will Melanchthon nichts anderes als die wahre, unverfälschte, echte Dialektik, wie sie Aristoteles und andere Autoritäten, insbesondere Alexander von Aphrodisias und Boethius gelehrt haben, vorlegen: ein echt humanistisches Programm[18].

An sich aber ist die Logik in Form der allgemeinsten Prinzipien dem Menschen angeboren; sie ist eine naturgegebene Kraft, den *ordo rerum* einzusehen[19]. Damit ist der Realitätsbezug der Logik klar unterstrichen. In den *Erotemata* wird diese Kraft als ein von Gott gegebenes Licht interpretiert, zusammenzustellen, das Passende zu vereinigen und das nicht Passende zu trennen; ja sogar die Ordnung und das Ziel dieses Vorgehens, der Syllogismus, gegen den Luther heftig ins Feld zieht[20], werden als von Gott gegeben betrachtet[21]. So übernimmt Melanchthon auch die traditionelle Definition des Petrus Hispanus, nach der die Dialektik sei "ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum principia viam habens"[22]. Die Dialektik ist zugleich Theorie und Methodenlehre der Wissenschaften, was gerade in den *Erotemata* besonders betont wird: "Et τεχνολογικὰ quaedam inserui"[23]. Die Logik ist also, obwohl Disputationslogik und Methodenlehre, dazu bestimmt, den *ordo rerum* zu erfassen, die *genera rerum*

zur Unterscheidung der Wissenschaften bereitzustellen[24], und erfüllt somit jene wissenschaftstheoretische Aufgabe, die später die Metaphysik für sich beanspruchen wird. Zugleich ist die Dialektik eng verbunden mit der Rhetorik, bezogen auf den Akt lebender Rede[25], insbesondere wissenschaftlicher Rede, die direkt ohne rhetorischen Schmuck auf die Erfassung der Dinge ausgerichtet ist[26].

Durch den Anspruch des Realitätsbezuges der Logik ergibt sich auch die Behandlung von Themen, die später in der protestantischen Ontologie einen wichtigen Platz finden werden: Universalien, Kategorien, *ens*. Aus den 14 Büchern der aristotelischen Metaphysik bevorzugt Melanchthon wie später die ersten Metaphysiker besonders das fünfte Buch, aber auch das vierte und elfte, in denen Definition und Prinzipien behandelt werden[27]. Trotzdem ist die Dialektik, nicht die Metaphysik die Grunddisziplin der Wissenschaften, wie es auch in der - nach Melanchthon aristotelischen - Einteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik zum Ausdruck kommt[28]. Die Ablehnung der scholastischen Barbarei gerade in der Metaphysik, greifbar auch in seiner Stellung zu Pico della Mirandola, der auch "barbarische" Termini zuläßt[29], hält unseren Humanisten zunächst von der Metaphysik ab; später möglicherweise auch die Ablehnung der Metaphysik durch Luther[30]. Zudem sind die Kompendien Melanchthons für Anfänger geschaffen, für die nicht die als letzte zu behandelnde Metaphysik, sondern die faßliche Logik im Vordergrund stehen muß. Wegen der leichteren Faßlichkeit gibt Melanchthon schließlich auch Aristoteles den Vorzug vor dem sonst gleichrangigen Platon[31]. In ihrer klaren Methodik hebt sich die philippische Dialektik aber deutlich ab von einer Vermischung aus Logik und Metaphysik, wie sie in Spanien z.T. üblich war und wie sie der junge Magister 1517 vielleicht noch intendiert hatte[32]. Allerdings liest der Humanist seinen Aristoteles in der Kenntnis Ciceros und damit der stoischen Philosophie, die ein nicht zu gering zu veranschlagendes Element seines Denkens darstellt[33]. Grundsätzlich aber ändert das

nichts daran, daß die "secta Aristotelica" der Erkenntnis der einzigen und ewigen Wahrheit unter allen Philosophenschulen am nächsten kommt[34].

Auf Aristoteles verweist Melanchthon auch sein seit dem Studium in Tübingen festgehaltener Nominalismus, wie er bereits 1520, doch ohne Polemik gegen die Via antiqua, zutage tritt[35]. Die Prädikabilien, klassischer Ort der Universaliendiskussion, werden eindeutig nominalistisch behandelt als fünf von den Dialektikern geschaffene *gradus vocum*, *voces* bzw. *tituli vocum communium*[36]. Die Universalien sind nicht, "ut quondam in scholis inepti docuerunt", *res* außerhalb des Erkenntnisaktes, sondern *cogitationes*, Denkakte, durch welche gemeinsame Elemente der Einzeldinge gesammelt und in einem Bild (imago/simulachrum) geformt werden[37]. Die platonischen Formen der Dinge sind also die Erkenntnisakte selbst, die ein solches Bild im Denken formen. Diese rein nominalistische Interpretation Platons soll Platon und Aristoteles miteinander versöhnen; denn "uterque tantum de illis imaginibus in mente loquitur"[38]. Die so interpretierten platonischen Ideen oder Formen können aber ewig genannt werden, weil sie nur Definitionen sind, die unabhängig von der Existenz der Objekte in der Zeit gelten[39].

Während die Prädikabilien als bloße *voces* bzw. *conceptiones* aufgefaßt werden, behalten die Kategorien im Gegensatz zum späteren Johannes Sturm (1507-1589), der sie unter die *loci* vereinnahmt und damit rein logisch interpretiert[40], ihre Realgeltung. Zwar werden die Kategorien definiert als Ordnungen von unter einander verwandten Wörtern[41], doch wird dann beansprucht, daß alle *res* und Wörter darunter erfaßt sind, so daß durch die Kategorien die *rerum naturae* unterschieden werden[42]. Das Kategoriensystem wird dadurch zur "exigua tabella universitatis rerum"[43]. Die *Erotemata* lassen eine weitergehende, die Natur der Dinge untersuchende Betrachtung der Kategorien durchaus zu, beschränken sich aber pädagogisch auf die Aufzählung der "nuda vocabulorum series"[44].

Durch diesen Realbezug der Kategorien hebt sich Melanchthon auch ab von der rein grammatikalischen Interpretation der Kategorien durch Rudolf Agricola[45].

An der Spitze der Kategorien, sie übersteigend, steht die *vox* 'ens', nach der Dialektik von 1538 auch 'res', deren erste Unterteilung die in Substanz und Akzidens ist[46]. Während Melanchthon 1538 'ens' und 'res' als bloße Wörter auffaßt, sieht er 1547 'ens' als "vocabulum, quod inter omnia in rerum natura primum est", akzentuiert also den Realitätsbezug von 'ens' deutlicher. 'Ens' ist jenes Wort, bei dem der Geist "in inquisitione rerum" haltmachen muß, soll nicht alles ins Grenzenlose gehen und damit unsicher und konfus werden: Es ist der Endpunkt der Untersuchung, der im Sinne einer grundsätzlich finiten und distinkten Wissenschaft Realgeltung haben muß, der aber über die allgemeinsten Genera als transzendentaler Begriff hinausliegt[47]. Die Realgeltung des 'ens' wie der Kategorien wird allerdings nicht ausgewiesen (ein Programm, das den Rahmen der Dialektik sprengt), sondern behauptet; die Dialektik begreift im Unterscheiden der Dinge die Mannigfaltigkeit der "universitas rerum"[48]. Die Realgeltung der Kategorien wird schließlich deutlich ausgesprochen in der Definition der Substanz von 1547: "Substantia est Ens, quod revera proprium esse habet, nec est in alio, ut habens esse a subiecto. Haec definitio communis est Deo et creatis substantiis"[49]. 1538 wird die Definition noch rein funktional gegeben: "Substantia est quae fulcit et sustinet accidentia, ita ut plerisque vel abiectis, vel mutatis, tamen non necesse sit id, quod illa sustinet, mutari"[50].

Ein weiteres wichtiges metaphysisches Element der Dialektik ist die Prinzipienlehre[51]. In Anwendung der stoischen κοιναὶ ἔννοιαι[52], sieht Melanchthon eine allgemeine Gewißheitsnorm in unserer Seele in Form angeborener Kenntnisse von Gott mitgegeben. Diese gelten als Regeln des Urteils sowohl in der Betrachtung der Natur wie der Sitten; etwa: Das Ganze ist größer als jeder seiner Teile; jede Natur hat ein bestimmtes Ziel; die Gesellschaft des Menschengeschlechtes ist zu erhalten; Verbrechen, die die menschliche Gesellschaft stören, sind zu verbieten und zu bestrafen; das Widerspruchsprinzip, ja schließlich auch die Existenz Gottes[53]. Die Geltung dieser Prinzipien wird verankert in einem stoisch beeinflußten Naturbegriff, der letztlich wieder theologisch begründet wird[54]. Damit ist auch die Frage der Gewißheit unserer Erkenntnis für Melanchthon eindeutig beantwortet: Alles, was "iusto ordine" aus diesen Prinzipien hergeleitet wird, d.h. durch rechtes und sicheres Folgern, oder was aus Erfahrung feststeht, ist gewiß[55]. Es gibt also drei Normen der Gewißheit: "Experientia universalis, Principia, id est, noticiae nobiscum nascentes, et ordinis intellectus in iudicando consequentia"[56].

Als Musterbeispiel der Gewißheit gilt Melanchthon neben der Dialektik die Arithmetik, bzw. die Mathematik insgesamt[57]. Er hält aber auch eine auf Beweisen beruhende natürliche Theologie für möglich, wie er auch in seine *Erotemata* eine ausführliche "Definition" für 'Gott' aufnimmt[58]. Natürliche Theologie und Mathematik sind bei Melanchthon, fußend auf dem platonisierenden Pythagoreismus Reuchlins, bereits 1517 verbunden in der Überzeugung, "θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν"[59]. Von diesem Geometer-Gott her sind die Prinzipien der Mathematik dem Menschen angeboren[60]. In der Mathematik liegt gewissermaßen die Idee der Welt verborgen; sie wird zu einem besonderen Mittel der Gotteserkenntnis und Gewißheit[61]. Die Wissenschaft insgesamt in der Aufzählung der Ursachen, Wirkungen und Teile[62], insbesondere aber die Dialektik ist der Zahlenkunst (Arithmetik) eng verwandt[63]. Gott selbst hat die Wissenschaft von den Zahlen dem Menschen eingegeben, "ut res discernat". Zählen ist also ein Unterscheiden der Dinge, wobei das einfache Zählen der Arithmetik dem kunstvollen der Dialektik vorangeht[64]. Melanchthon steht nicht an, das Geschäft der Dialektik selbst in mathematischen Termini zu beschreiben: "componere, distrahere"[65]. Die rich-

tige Methode, die rechte Unterscheidung der Dinge kann also in der Mathematik gesehen werden[66]. Melanchthon hat dieses Programm nicht nur in seinen mathematischen und astronomischen Schriften dargelegt, sondern auch im realistischen Sinne als unterscheidende Kenntnis der Dinge betrieben[67] - auch darin ein treuer Schüler seines mathematischen Lehrers Johann Stöffler (1452-1531)[68]. Die Mathematik erfährt durch die Errichtung einer zweiten Professur in Wittenberg 1521 auch institutionell besondere Pflege[69]; sie ist neben der Physik die eigentliche Realwissenschaft und zugleich Muster der Methode.

Die Methodenlehre Melanchthons, die für die frühe protestantische Scholastik bestimmend wird, ist hineingestellt in seine allgemeine Wissenschaftslehre, die auf das Gewißheitsproblem ausgerichtet ist. Wissenschaft wird definiert als die wahre Kenntnis der Konklusionen, denen wir wegen eines Beweises fest zustimmen; *ars* dagegen ist die wahre Kenntnis dessen, was zu tun oder herzustellen ist[70]. Magister Philippus bringt aber auch die Gleichsetzung von 'ars' und 'scientia' stoischen Musters, nach Lukian, Περὶ παρασίτου, c.4: "τέχην ἔστι σύστημα ἐγκαταληψέων ἐγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν βίῳ". Diese von Melanchthon öfter zitierte Stelle[71] sollte als Definition der *ars* als σύστημα, hier mit 'ordo' übersetzt, für die Theoretiker der Systematik zu Anfang des 17. Jahrhunderts von besonderer Bedeutung werden[72]. Ähnlich einflußreich wird auch die Definition von 'methodus' durch 'recta et compendiara via' bzw. 'recta via seu ordo investigationis et explicationis sive simplicium quaestionum, sive propositionum'[73]. Nach den *Erotemata* ist die Methode der rechte und kurzgefaßte Weg zu der Lehre der *artes*, aber auch der rechte Weg und die richtige Ordnung der Forschung und Auslegung, in Sätzen und Fragen. Als Ordnung von Sätzen wurde aber die *ars* bei den Griechen bereits verstanden (σύστημα/ordo), so daß Melanchthon schließlich zur Gleichsetzung von 'methodus', 'ars' und

'scientia' geführt wird, wobei der entscheidende Gesichtspunkt die rechte Ordnung der Fragen und Aussagen ist[74]. Daß die Methodenlehre zur Dialektik gehört, legt sich bereits aus der Definition der Dialektik durch Petrus Hispanus nahe: "Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum principia viam habens", wobei Melanchthon *methodus* schlicht als "via docendi" expliziert[75].

Die Methode ist nun eine andere, wenn es darum geht, Wissenschaft syllogistisch zu betreiben oder in der Weise der *inventio* Fragen zu stellen. Der Beweis kann synthetisch aus Prinzipien bzw. der *experientia universalis* oder der Definition die Konklusion erschließen, bzw. aus unmittelbaren Ursachen die Wirkung oder aber umgekehrt die Prinzipien bzw. Ursachen auffinden, also analytisch verfahren. Melanchthon identifiziert dabei den Sprachgebrauch Galens mit dem der Geometer: *Synthesis = a priori; Analysis (resolutio) = a posteriori*, während die definitive Methode Galens keine Beweismethode ist, sondern den Aphorismen vorbehalten bleibt[76]. Die Verbindung von Dialektik und Mathematik wird dadurch besonders eng, daß beide das gleiche Beweisverfahren besitzen. Die Induktion dagegen ist nach der Dialektik von 1538 die Bildung eines allgemeinen Satzes aus der Sammlung von Einzelbeobachtungen: ein Verfahren, das der Natur selbst entspricht, da alles Wissen mit der Einzelbeobachtung beginnt[77]. 1547 wird die Induktion näherhin als aufzählende Induktion verstanden, wobei der universale Satz nichts anderes bezeichnet als die Sammlung aller Einzelaussagen. Die Aufzählung lädt den Geist ein und leitet ihn an (inducit), der universalen Aussage nicht zu widersprechen; die Induktion wird nunmehr eher psychologisch erfaßt[78].

War die definitive Methode Galens aus den strengen Beweismethoden ausgeschieden, so bekommt sie einen beherrschenden Platz im Rahmen der *inventio*, die sich nach der geschichtlich so fruchtbaren Loci-Methode Melanchthons vollzieht[79]. Die aus der aristotelischen Topik ebenso wie aus Cicero und

der humanistischen Rhetorik gespeiste Loci-Methode[80] ist Herzstück der Dialektik, ja das eigentliche Verfahren der auf *inventio* bedachten humanistischen Philosophen und Theologen: "At dialecticus consulet suos locos, et ex his requiret, quae res sit, quae sint eius causae ..."[81]. Die *Loci*, von Melanchthon immer als *loci rerum*, als logische Mittel zur Erfassung realer Sachverhalte verstanden, variieren in den verschiedenen Ausgaben[82]. Zentral bleibt dabei aber die Definition, die Frage, *quid sit res*, die allerdings die Frage, *an sit*, bei Gegenständen, deren Existenz bezweifelt werden kann, voraussetzt[83]. Melanchthon sieht es eher als eine Selbstverständlichkeit an, daß die Was-Frage die Existenzfeststellung voraussetzt. Metaphysische Probleme erwachsen ihm daraus nicht, zumal seiner nominalistischen Position entsprechend die Intuition die Definition ersetzen kann[84]. Die Wesensdefinition aus Genus und Differenz ist durchaus verwandt mit der kausalen Definition aus Materie und Form, da die beiden inneren Ursachen das Wesen der Dinge bilden[85]. Der Definition tritt gleichberechtigt die *divisio* an die Seite, was Melanchthon mit ausdrücklichem Rekurs auf Platons Phaidros betont[86]. Gerade die *divisio* wird ein bevorzugtes methodisches Mittel der Schulmetaphysik darstellen.

Weit davon entfernt, "derbe, hausbackene Philosophie" zu sein, "die zur kritischen Fragestellung in keinem Punkte gelangt"[87], ist Melanchthons Dialektik echte, nominalistische Philosophie. Nicht zuletzt ist es Melanchthon, der in humanistischem Geist den Schülern das Leitwort gibt, das nach Kant Inbegriff der Aufklärung werden wird: "Sapere audete!"[88]. Klarheit, Faßlichkeit und pädagogische Ökonomie sicherten neben der protestantischen Universitätsreform Melanchthons Denken einen bedeutenden Einfluß. Dieses Denken schließt aber eine Metaphysik nicht aus; die "metaphysischen Obertöne" in der Dialektik selbst[89] drängen vielmehr geradezu auf eine weitere Entfaltung.

1.2 Dialektik statt Metaphysik: Petrus Ramus

Für das Entstehen der protestantischen Metaphysik von grundlegendem Einfluß ist die Auseinandersetzung mit der Dialektik des Petrus Ramus (1517-1572). Die Hochblüte der ramistischen Literatur in Deutschland (103 Drucke der Dialektik in Deutschland zwischen 1581 und 1610) geht parallel zur Entstehung einer eigenen protestantischen Metaphysik[90]; ja Deutschland wird geradezu "the real seedbed of Ramism, both as an explicit reform of dialectic and rhetoric and as a Weltanschauung"[91]. Der Ramismus ist gerade in Deutschland als pädagogische Bewegung[92] von unmittelbarem Einfluß auf das protestantische Schulwesen, in dem sich eine eigenständige Metaphysik entwickeln wird.

Zunächst allerdings erscheint der Ramismus als antimetaphysisch, ausgehend von der - von W.J. Ong mit guten Gründen als unhistorisch ausgewiesenen - Magisterthese des Jahres 1536: "Quaecumque ab Aristotele dicta sunt, commentitia esse"[93]. 'Commentitia' bedeutet dabei dem Sprachgebrauch Ramus' entsprechend weniger 'falsch'[94], als 'unsachgemäß, nicht der Natur der Sache entsprechend'[95]. Der Aufgabe, das, was Aristoteles unsachgemäß dargestellt hat, in die richtige, gehörige Ordnung zu bringen, wird das Lebenswerk Ramus' in immer neuen Entwürfen gelten. Ramus ist kritisch darauf bedacht zu zeigen, daß Aristoteles seinen eigenen Grundsätzen logischer und wissenschaftstheoretischer Art nicht folgt[96]. So erscheint das Werk des Aristoteles als "ingens quaedam veterum philosophorum bibliotheca", die allerdings nicht in gehöriger Ordnung ist[97]. Das gilt besonders für die "prima philosophia", die aristotelische Metaphysik, von der mit Ausnahme eines sehr kleinen theologischen Teiles alles in die Logik gehört[98]. Die 14 Bücher der Metaphysik sind für Ramus in den *Scholae metaphysicae* nichts anderes als 14 Haufen logischer Tautologien; die Theologie, die darin enthalten ist, ist der Gipfel der

"impietas": eine heidnische Theologie, gerade noch für Faune und Satyrn gut genug[99]. Da die Grunddisziplin vor der Physik, nicht aber danach zu lesen ist, ist eine "Meta-Physik" bereits vom Titel her verfehlt, da die Wissenschaft nach ihrem hauptsächlichsten Teil benannt werden muß; der aber ist in der aristotelischen Metaphysik logisch[100]. Zudem ist die Theologie im richtigen "ordo docendi" die letzte und speziellste Wissenschaft; sie kann also nicht "ars generalis et universalis" sein[101]. Die Uneinheitlichkeit der aristotelischen Metaphysik führt also durch sich selbst zu einer radikalen Kritik dieser Disziplin. Aristoteles zimmert aus der ersten und grundlegenden Disziplin, der Dialektik, und der letzten, der Theologie, ein Gebilde, das er dann "sophia" nennt[102]. Dabei verstößt er laufend gegen seine logischen und wissenschaftstheoretischen Grundsätze, wie er sie im Organon, allerdings auch nicht in richtiger Ordnung, aufgestellt hat[103].

Die wirkliche "sapientia καθολικοτάτη" aber ist die Dialektik, da sie allein alle Ursachen des Seienden lehrt, überdies alles, was allen Argumenten und Urteilen gemeinsam ist. Es besteht also kein Grund, eine eigene, von der Dialektik getrennte Metaphysik (noch dazu als aristotelisches Konglomerat) anzunehmen. Die Dialektik ist vielmehr bereits die Metaphysik als Erste Philosophie, als Grundwissenschaft und Wissenschaftstheorie[104]. Die alten Metaphysiker, die diesen Zusammenhang nicht wahrhaben wollen, können nicht einmal richtig von den Dingen reden. So erscheinen die aristotelischen Metaphysiker bald als roh und ungebildet, bald wie wohlgedrillte Rekruten, bald wie lallende Kinder in der Wiege[105]. Die Dialektik dagegen behandelt wirklich das allen Wesen Gemeinsame; die einzelnen Wesen aber gehören in die Einzeldisziplinen, unter denen auch der Theologie ihr Platz angewiesen wird[106]. Die Dialektik erscheint somit in der Rolle der klassischen Ersten Philosophie als Gesetzgeber der Wissenschaften, der ihnen ihr Arbeitsgebiet zuweist, mithin aber als normative Wissenschaftstheorie[107].

Neben dem strengen Methodenbewußtsein kennzeichnet die Metaphysikkritik Ramus' eine seltsame Mischung aus Nominalismus und Platonismus. Der Platonismus ist in der Dialektik von 1543 am deutlichsten ausgeprägt[108]. Die Universalien werden rein logisch behandelt[109], ähnlich wie bereits bei Melanchthon. Die Kategorien leisten nur einer Vermischung von Grammatik, Logik und Physik Vorschub[110]. Dagegen wird die Ursachenlehre in die Dialektik aufgenommen, allerdings nicht als Seinsursachen, sondern als Argumentationsgründe für wahre wie für falsche Argumente, damit aber für *ens* und *non ens*. Über *ens* und *non ens* aber läßt sich keine einheitliche Wissenschaft konstruieren[111]. Die Betrachtung des *ens verum* ist nicht Sache der Metaphysik, da Wahrheit und Falschheit Affektionen des Verstandes im Zusammenstellen und Trennen der Dinge sind, nicht aber der Dinge selbst. Folglich gehört die Betrachtung von Wahrheit und Falschheit zur Logik[112]. Will die Metaphysik nach Aristoteles vom *ens quatenus ens* handeln, so kann sie im Sinne einer streng generellen Wissenschaft nicht mehr von der *essentia* handeln, da die Substanz für Aristoteles das erste Seiende, mithin die erste *species entis* ist[113]. Die aristotelische Metaphysik kommt also hinsichtlich ihrer eigenen Bestimmung in tödliche Schwierigkeiten. Die aristotelische Metaphysik ist überdies überflüssig. Gott, der in seiner Art *logicus*, ja λόγος ist[114], hat diese Trugschlüsse nicht nötig. Mehr als Tautologien aber hat Aristoteles nicht gefunden[115]. Außerdem steht die Wissenschaft vom Allgemeinsten und Abstraktesten dem Erkenntnisgang nach nicht an letzter Stelle, wie Aristoteles will, sondern im Lehrbetrieb an erster Stelle, da sie die klarste und einleuchtendste ist; dies gilt jedoch nicht bei der erstmaligen Konstitution der Wissenschaft "in primo inventore et in primo collocatore"[116].

Daß die ramistische Dialektik selbst metaphysische Elemente enthält, ist oftmals festgestellt worden[117]. Diese variieren allerdings im Lauf der verschiedenen Ausgaben sehr stark[118]. Ramus' Bestreben ist es allerdings nicht, "die

Grenze zwischen Logik und Metaphysik zu verwischen[119], sondern die Konfusion des Aristoteles durch eine saubere, methodische Dialektik zu ersetzen, die im Unterschied zu Melanchthon weniger an der Inventions- als an der Lehrmethode orientiert war[120].

Ein kennzeichnendes Merkmal der ramistischen Dialektik ist ihre Begründung in der *dialectica naturalis*, jenem Vermögen bzw. von Gott eingegebenen Licht des menschlichen Geistes, mit dem begabt der Mensch von klein auf sein alltägliches Leben bewältigt[121]. Waren bei Melanchthon die Prinzipien angeboren, so ist hier eine (stoisch-platonisch gedeutete) Grundausstattung (*natura*) des Geistes das Fundament der Dialektik. Die Dialektik hat als *ars* grundsätzlich der natürlichen, naturgemäßen Dialektik zu folgen: "Docet igitur ars rectas naturae leges"[122]. Die Dialektik ist also normative Disziplin, die allerdings gewissermaßen transzendental in der Natur des Verstandes (*dialectica naturalis* wird gleichgesetzt mit *mens*, *ingenium* und *ratio*) als dem Bild Gottes begründet ist[123]. Die stoische Definition der *ars* aus Lukian als σύστημα wird allerdings erst in der Fassung von 1566 durch Omer Talon (+ 1562) aufgenommen, wobei σύστημα nicht wie bei Melanchthon durch 'ordo', sondern durch 'compositio' übersetzt wird[124]. Diese Bestimmung von *ars* ermöglicht es Ramus auch, ähnlich wie später Clemens Timpler von *artes contemplativae* zu sprechen: "Omnis enim ars praeceptis constat, quorum est contemplatio et scientia, sed praeterea est πρᾶξις et usus."[125] Die Dialektik als Kunst hat gewissermaßen getreu die Linien nachzuzeichnen, die Gott im "ersten Buch" mit ewigen Buchstaben eingeschrieben hat[126].

In ausgesprochener Rückführung auf die platonische Ideenlehre[127], beeinflußt auch vom zeitgenössischen Pariser Lullismus[128], gründet Ramus 1543 seine Logik unmittelbar auf die Realitätserfahrung des Menschen. Unter Vermeidung der aristotelischen Unterscheidung von *intentio prima* und *intentio*

secunda wird die Dialektik zur einheitlichen Fundamentalwissenschaft von den Gesetzen unserer Realitätserfassung[129]. Diese Gesetze sind aber nicht psychologisch, sondern streng methodisch bzw. aus der stoischen "Natur" des Geistes abgeleitet[130]. Da Ramus 1543 noch am platonischen Aufstieg in drei Stufen zu Gott festhält, in dem die "Fundamente allen Denkens und Seins" vermittelt werden[131], - inspiriert durch das Höhlengleichnis Platons -, kann die aristotelische Metaphysik in ihrer methodischen Unordnung von Logik und Theologie getrost als überwunden gelten[132].

Doch sollte es nicht diese platonisierende Dialektik sein, die in der ramistischen Schule fortlebt, sondern die vergleichsweise dürre Fassung von 1572[133]. Bereits 1546 verschwindet die Ideenlehre ersatzlos aus der Dialektik, ohne daß eine metaphysische Begründung versucht würde. Vielmehr kann bis 1555 der Platonismus "sub silentio" weiter ein Fundament abgeben. Die Verankerung der *ars* in der natürlichen Dialektik aber bleibt erhalten[134]. Unter dem Einfluß Johannes Sturms tritt die Methodenfrage zunehmend in den Vordergrund: Metaphysik wird durch Methodologie ersetzt[135]. Eine aristotelische Neubegründung wird in der *Dialectique* von 1555 erreicht durch den Einbau der drei Gesetze aller wissenschaftlichen Aussagen: *lex veritatis*, *lex iustitiae*, *lex sapientiae*[136]. Doch bleibt auch hier die Grundausrichtung an der natürlichen Dialektik bestehen, ja selbst 1576 hat die Dialektik als "art de bien raissonner" durch Regeln und Vorschriften "le vray et naturel usage de raison" zu zeigen[137]. Dieser natürliche Vernunftgebrauch besteht aber grundlegend in der Erkenntnis der Realität, weshalb Ramus die Dialektik als Erkenntniskunst generellster Art definieren kann: "l'art de cognoistre, c'est à dire Dialectique ou Logique, est une et mesme doctrine pour apercevoir toutes choses"[138]. Unter Aufgabe der Metaphysik ist Dialektik jetzt die Einheitsmethode aller Erkenntnis, aber immer noch hergeleitet aus der natürlichen Dialektik des Verstandes[139].

BIBLIOTHEEK HOGER INSTITUUT
voor WIJSBEGEERTE K.U.L.
Kard. Mercierplein 2

Die nunmehr aristotelisch begründete Dialektik wird 1566 durch den Einbau der platonischen Dichotomie als logisches Dispositionsprinzip erweitert: ein Element, das gerade in der zunehmend in Tabellen redigierten Schulmetaphysik zum Tragen kommen wird[140]. Die auf äußerste Faßlichkeit und Schulmäßigkeit reduzierte Fassung von 1572 wurde schließlich zum Lehrbuch der ramistischen Schulen, in Deutschland erstmals kommentiert durch Wilhelm Roding[141]. Gerade dieser Kommentar versucht meist anhand der Schriften Ramus' das aristotelische, damit aber auch das metaphysische Fundament dieser Schullogik herauszuheben. Als Ramist weiß Roding auch um die in der Natur des Verstandes von Gott geschenkte Dialektik[142]. Bereits in der Auslegung zur Definition "Dialectica est ars bene disserendi" wird auf die aristotelische Methode (3 Gesetze), die platonische Dichotomie, aber auch auf den Sachbezug der Logik eingegangen, die für alle *res* gilt: ewige und vergängliche, körperliche und unkörperliche, wahrscheinliche und notwendige, wahre und fiktive und wie immer sie sonst sein mögen[143]. Auf die aristotelische Metaphysik verweisen außerdem die Ursachenlehre sowie die loci *subiectum* und *adiunctum*, die in Anlehnung an Substanz und Akzidens gedeutet werden[144].

Mit der Logik in enger Beziehung steht auch bei Ramus wie schon bei Melanchthon die Mathematik. Ramus steht in Verbindung mit führenden Mathematikern seiner Zeit, gerade aus dem deutschen Sprachraum[145]. Er will der Algebra, die bisher meist nur außerhalb der Universitäten gepflegt wurde, mehr Platz einräumen[146]. In den *Scholae mathematicae* setzt er sich ausführlich mit der Methodenlehre und dem Verfahren Euklids und Proklos' auseinander. Ähnlich wie in der Philosophie Aristoteles tritt er in der Mathematik den Autoritäten frei gegenüber[147], mißt sie an ihrem eigenen Methodenideal und zeigt die Schwächen ihrer faktischen Darstellung auf[148]. Der Grundfehler ist, daß die Mathematiker die Logik und ihre Methode nicht kennen; denn nach den Gesetzen

der Dialektik ist auch die Mathematik einzurichten[149]. Die metaphysisch-mathematischen Konfusionen der sog. Metamathematiker der Renaissance verwirft er[150].

Diese Affinität von Dialektik und Mathematik ist beim frühen Ramus ähnlich wie bei Melanchthon metaphysisch begründet. Die in der Arithmetik zu erklärenden "primae numerorum notitiae", die Prinzipien der Mathematik, sind nach der Dialektik von 1543 von Gott eingegeben, "ad infinitam rerum confusionem distinguendam, et veritatem comparandam"[151]. Wie bei Melanchthon hat also die Mathematik die Aufgabe des Unterscheidens und Vergleichens übernommen. Zugleich aber befähigt sie zur Erkenntnis Gottes, indem sie den Menschen aus dem Kerker seines Körpers befreit, ja ihn über die ganze Welt erhebt und dadurch zum Erben seiner himmlischen Heimat macht[152]. Die Mathematik hat für Ramus durchaus auch ethische Bedeutung, ähnlich wie später für Erhard Weigel: sie schafft die Ruhe der Seele und harmonisiert die verschiedenen Bewegungen, unterwirft sie vor allem der Herrschaft des Verstandes. Sie ist eine wahrhaft göttliche Wissenschaft[153]. Mit dieser dem platonischen Höhlengleichnis angeglichenen Sicht der Mathematik mischt sich die biblische Überzeugung, daß Gott alles nach Zahl, Maß und Gewicht geschaffen habe. Dabei ist sich Ramus des Ungenügens der faktischen Mathematik seiner Zeit durchaus bewußt; doch träumt er von einer großen Entfaltung dieser Wissenschaft[154]. Die mathematischen Disziplinen, Arithmetik und Geometrie, sind zwar hinsichtlich ihrer klaren Begrifflichkeit und ihres methodischen Aufbaues Vorbild der Wissenschaftlichkeit[155], doch nur als konsequente Anwendung der Dialektik, die allein *ars generalis* ist. Die Mathematik aber hat ihre eigenen Prinzipien; sie ist Teilwissenschaft, nicht Grundwissenschaft[156]; "art général pour inventer et juger toutes choses" bleibt die Dialektik[157]. Deshalb nimmt Ramus im Gegensatz zu anderen Logikern keine mathematischen Beispiele in seine Dialektik auf[158].

Die ramistische Methodenlehre, die seit 1546 die metaphysische Begründung der Logik ablöst, wird zunehmend zum wichtigsten Bestandteil seiner Dialektik[159]. Die ramistische Methode ist eine streng einheitliche, selbst bei der Unterscheidung von *methodus doctrinae* und *methodus prudentiae*, die nur zwei Anwendungsbereiche mit verschiedener Genauigkeit sind[160]. *Methodus* wird dabei definiert als "multorum et bonorum argumentorum dispositio"; die *methodus doctrinae* näherhin als "dispositio rerum variarum ab universis et generalibus principiis ad subiectas et singulares partes deductarum, per quam tota res facilius doceri, perspicique possit"[161]. Die Methode ist also im Unterschied zur Beweistheorie der italienischen Aristoteliker mit Zabarella reine Dispositionsmethode, nicht syllogistisches Verfahren[162]. Grundzug dieser Einheitsmethode ist der Ausgang vom Allgemeinsten zum Besonderen, von der allgemeinsten Definition über die Unterteilungen und deren Definitionen bis zu den Beispielen. Hervorstechend ist die pädagogische Absicht, ähnlich wie bei Melanchthon, dessen Dialektik Ramus gekannt hat[163]. Die Methode ist gleicherweise wie die Dialektik auf die sprachliche Argumentation wie auf die Sache (res) bezogen. Eine metaphysische Begründung dafür wird allerdings seit 1546 nicht mehr gegeben. Durch die Einheitsmethode ist die Melanchthon'sche und Galenische Methodenvielfalt beseitigt[164]. *Analysis* und *Synthesis* im Sinne Galens sind nicht zwei verschiedene Methoden; die *Synthesis* bzw. *Genesis* scheidet grundsätzlich aus, da keine *ars* von dem der Natur und Erkenntnis nach Späteren auf das der Natur und Erkenntnis nach Frühere schließt[165]. Dies gilt allerdings nur für den Lehrbetrieb; die *Inventio* wird in der ramistischen Methodologie nicht betrachtet. Die Methode der Dialektik insgesamt und damit aller Wissenschaft ist die *Analysis*, die definiert wird als "examen enuntiati, syllogismi, methodi, id est logicae artis universae"[166]. Logische Analyse ist das Verfahren, das Aristoteles selbst in der Ersten Analytik vorgebildet hat, ein Grundverfahren aller Wissenschaft[167]. Es

ist bezeichnend, daß Ramus die Zweite Analytik, die Beweis- und Wissenschaftstheorie, aus seiner Methodologie ausklammert. Durch ihre Anwendung in allen Bereichen der Wissenschaft wird aber die ramistische Analyse selbst ein uneinheitliches Verfahren, sie wird zur "bellua multorum capitum"[168]. Das Ergebnis dieser Methode ist eine klare und distinkte Einteilung des Stoffes von dem, was an sich klarer ist, bis zum weniger Bekannten: "Was clare et distincte eingeteilt ist, erfüllt die Voraussetzungen festen Wissens"[169].

In der *Dialectique* von 1555 wird die Naturgemäßheit der Einheitsmethode, damit aber ihre Verankerung in einer stoisch begründeten Menschennatur, besonders unterstrichen in gleichzeitigem Anschluß an Aristoteles[170]. Entsprechend der Grundüberzeugung Ramus', daß die Natur der *ars* die Gesetze vorgibt, sind "méthode de nature" und "méthode d'art" identisch[171]. Es gibt nur eine einzige Disposition, nach der das der Erkenntnis nach Erste an der ersten, das Zweite an der zweiten Stelle steht usw.[172]. Am Ausgang vom Allgemeinsten, das "le premier de clairté et notice" ist[173], hat sich nichts geändert. Die Universalmethode ist die lange goldene Kette, in der eines mit dem anderen fest verbunden ist[174] - ein Gedanke, der 1566 wieder eliminiert wird[175]. Die Methode wird ab 1566 unter Einbeziehung der drei an Aristoteles gewonnenen Gesetze aller wissenschaftlichen Aussagen zur "sola et unica via" aller Wissenschaften. Sie ist die rechte Disposition, nach der von vielen homogenen Aussagen, die entweder durch sich selbst oder durch Syllogismus bekannt sind, an erster Stelle die erkenntnismäßig erste, an zweiter die zweite steht usw., so daß vom Allgemeinen zum Einzelnen beständig fortgeschritten wird[176]. Auch die platonische Dichotomie wird als Dispositionsmethode einbezogen[177]. Die vollständig deduktive Anordnung schließt allerdings ein induktives Vorgehen auf dem Weg der Forschung, nicht aber der Lehrdarstellung, nicht aus[178]. Ziel bleibt auch hier die Klärung des Begriffs mittels der Klarheit und

Distinktion der Einteilung: "Den Begriff, nicht die Sache, gilt es zu klären. Denn dieser, nicht jene, garantiert durch seine rationale Verständlichkeit das wissenschaftliche Begreifen"[179]. Am deutlichsten wird schließlich die aristotelische Ausrichtung der Methodologie in den drei Gesetzen in der Fassung von 1572, wo auch die Bedeutung der Methode für die *memoria* besonders betont wird[180], ein Faktor, der in den ramistischen und semiramistischen Mnemoniken (z.B. Alsted) weiter ausgestaltet werden wird. Der anfängliche Gegner des Aristoteles gibt sich nunmehr ganz aristotelisch: Er ist der wahre Aristoteliker. "Haec enim sola et unica via proceditur ab antecedentibus omnino et absolute notioribus ad consequentia ignota declarandum, eamque solam methodum Aristoteles docuit."[181] In seiner *Defensio pro Aristotele* gegen Jakob Schegk (1571) weiß er sich selbst als den wahren Aristoteliker gegen die Angriffe der Peripatetiker zu verteidigen[182]. Seine Einteilung der Dialektik, ihre Definition und die Einheitsmethode entsprechen in allem der Lehre des Stagiriten[183].

Das Verdienst des Ramus für die spätere Metaphysik ist, gezeigt zu haben, daß Aristoteles mit seinen eigenen wissenschaftstheoretischen Grundsätzen nicht kongruiert, am wenigsten in seiner Metaphysik. Will daher die Metaphysik auf den Weg methodischer Wissenschaftlichkeit kommen, muß sie radikal umgestaltet werden. Die Anwendung der ramistischen Methode, die im Sinne der neuzeitlichen *claritas et distinctio* einen wesentlichen Markstein in der Geschichte der Logik darstellt[184], auf die Metaphysik wird diese zu einer "Methodenmetaphysik"[185] umgestalten. Durch ihre Begründung in der Natur des Verstandes[186] weist die ramistische Dialektik zugleich bereits in die Richtung einer transzendentalphilosophischen Fragestellung, die allerdings noch im Sinne einer einfachen Übereinstimmung von Natur und *ars*, Sache und Begriff beantwortet wird.

1.3 Logik und Metaphysik bei Dominicus Soto OP

Für die in Spanien typische Verbindung von Logik und Metaphysik soll hier das Werk des Dominicus Soto OP stehen, das in der protestantischen Metaphysik vielfach zitiert wird. Dominicus (Franciscus) Soto, geb. 1495, studiert in Alcalá und Paris, wo er die Streitigkeiten zwischen Nominalisten und Humanisten miterlebt[187], kehrt 1519 nach Spanien zurück, ist 1520-24 Professor der Philosophie in Alcalá und nach seiner Profeß als Dominikaner Professor der Logik in Burgos, bis er 1532 auf die Cathedra Vespertina, 1552 auf die Cathedra Prima der Theologie in Salamanca berufen wird. Als Hoftheologe Karls V. (1548-50) auch von kirchenpolitischem Einfluß, stirbt er 1560[188]. Ursprünglich Nominalist, wendet sich Soto immer mehr dem Realismus zu, wobei in der Zeit seiner Ordenszugehörigkeit Thomas von Aquin zunehmend an Einfluß gewinnt[189]. Mit den anderen Aristotelikern seiner Zeit will er vor allem genuiner Aristoteliker sein, ohne sich sklavisch an eine Richtung der Scholastik zu binden[190]. Soto legt seine Logik in zwei einflußreichen Werken dar, den 1529 in Burgos, 1543 in Salamanca in zweiter, schulbildender Ausgabe vorgelegten *Summulae* im Anschluß an Petrus Hispanus in Form eines Kompendiums oder systematischen Lehrbuches für die Anfänger[191] und in den Kommentaren zu Porphyrius, den Kategorien und Analytiken, die in Salamanca 1543 erschienen[192]. W. Kolter glaubt zwar, keine besondere Nachwirkung seiner Logikreform, die "den ersten Versuch einer Neugestaltung der Behandlung der Philosophie" darstellt, erkennen zu können[193], doch widerspricht dem allein die Häufigkeit der Zitate bei den protestantischen Autoren. Zudem ist sein Schüler Franciscus Toletus SJ[194], wodurch Soto die Jesuitenscholastik des 16. Jahrhunderts, von der er sich bewußt absetzt, beeinflußt[195].

Bereits der allgemeine Wissenschaftsbegriff Sotos zeigt einen universalienrealistischen Einschlag. Mit der philo-

sophischen Tradition unterscheidet Soto einen vierfachen Wissensbegriff:

1. Wissen als Erfahrensein in kontingenten Dingen, die sich gerade unserem Anblick darbieten;
2. Wissen als Erkenntnis der natürlichen und moralischen Sachverhalte, die sich regelmäßig verhalten (wenigstens einigermaßen);
3. Wissen als Erkenntnis der schlechthin notwendigen Dinge, die sich immer unwandelbar in derselben Weise verhalten;
4. Wissen der unter (3) genannten Dinge, insofern sie Ursachen haben, aus denen ihre Erkenntnis hervorgeht. - Dies ist im eigentlich aristotelischen Sinne Wissen[196].

Daß solches Wissen im strengen Sinne möglich ist, wird metaphysisch begründet durch die Konvertibilität von Wahrheit und Sein: "quia veritas rei idem est quod esse rei"[197]. Das Sein der Dinge aber ist erst dann erfaßt, wenn es auf die ersten Prinzipien zurückgeführt ist, aus denen das Urteil über den Sachverhalt abgeleitet wird. Als Methode dient dazu wesentlich die analytische: "resolvere ad prima principia"[198]. Die Wissenschaft erfaßt im aristotelischen Sinne die allgemeinen Gegenstände unabhängig von der Existenz der individuellen Instanzen der universalen Termini[199]: Sie handelt nur "de rebus perpetuis"[200]. Die ersten Prinzipien sind als "propositiones per se notae" analytische Sätze: Das Prädikat ist mit der Definition des Subjektsbegriffes selbst gegeben; das Was-Sein der entsprechend bezeichneten *res* ist also allgemein bekannt[201]. Unter den verschiedenen in einer Wissenschaft abgeleiteten Sätzen ist jene Konklusion klarer und evidenter, die näher an die Prinzipien herankommt, durch weniger Zwischenglieder abgeleitet wird. Diese Abstufung der Klarheit und Gewißheit ist allerdings nicht immer leicht zu erkennen, am wenigsten bei den Konklusionen der Metaphysik; so ist nicht auf den ersten Blick zu sehen, daß der Satz 'omne animal rationale est risibile' evidenter ist als 'omnis homo est risibilis'[202]. Die Methoden der Wissenschaft sind somit im traditionell aristotelischen Sinne dargelegt: *resolutio* zu den ersten Prinzipien und synthetische Deduktion mit abnehmender Klarheit und Gewißheit.

In der Logik wendet sich Soto gegen die Dialektik seiner Zeit und die Überwucherung der Logik durch metaphysische Probleme, vor allem die Universalienfrage und die Kategorienlehre. Während er in den *Summulae* die Behandlung der Universalien und Kategorien eliminiert, kommentiert er gerade die Isagoge des Porphyrius, die Kategorienschrift und die Analytiken[203]. Die Logik, von Soto humanistisch *Dialectica* genannt, ist "ars seu scientia disputandi, quae nostrapte natura est nobis via inquirendi scientias"[204]. Sie steht also grundsätzlich im Dienst der Wissenschaften, ist "omnis scientiae modus"[205]. Aufgabe der Dialektik ist es, die wissenschaftlichen Methoden zu lehren: disputieren, distinguieren, definieren[206]. Ausgangspunkt der Dialektik ist dabei aber nicht die Sache, sondern die *vox significativa*, das Wort in seiner Bedeutung für die *res*, das die "neoterici" als *terminus* bezeichnen[207]. Die Dialektik wird aber auch bezogen auf die dreifache Operation des Intellekts: das einfache Erfassen der Dinge, den Satz und Syllogismus, wie es der Tradition der Summulisten seit Petrus Hispanus entspricht[208]. Mit der Tradition unterscheidet Soto im Kommentar zu Aristoteles näherhin zwischen *logica docens* und *logica utens*. Die Logik als Lehre ist Wissenschaft und Teil der Philosophie, da sie die Natur der Begriffe behandelt. Als *logica utens* dagegen ist sie nicht Wissenschaft, sondern Instrument der Philosophie[209]. So verbindet Soto entsprechend seiner Logikdefinition als "ars seu scientia" die instrumentale Auffassung der Aristoteliker mit der Lehre von der wissenschaftlichen Natur der Logik, wie sie vor allem von den Skotisten entwickelt wurde.

Als Wissenschaft aber ist die Logik nicht, wie die Nominalisten wollen, praktische, sondern schlechthin theoretische Wissenschaft. Sie handelt zwar von "res operabiles", aber "speculative et resolutorio modo", durch Rückführung

auf die ersten Prinzipien. Das ist aber die Methode der theoretischen Wissenschaften. Die Logik betrachtet also die Kategorien, Sätze, Syllogismen und andere *entia rationis* so, als wären sie Naturdinge und keine Artefakte. Folglich ist sie theoretische Wissenschaft[210]. Das Subjekt der Logik ist damit genannt: mit der thomistischen und skotistischen Tradition ist es das *ens rationis*[211]. Die Logik ist deshalb *scientia rationalis*. Im Unterschied zur Metaphysik betrachtet aber die Logik das *ens rationis* nicht in seinem Wesen oder im Unterschied zum *ens reale*, sondern im Hinblick auf seine sprachlichen Funktionen; sie betrachtet die Begriffe nicht als Gegenstände wie die zur Physik zu zählende Psychologie, sondern als Zeichen[212].

Der Wissenschaftlichkeit der Logik widerspricht nicht, daß sie nur vom *ens rationis* handelt, das kein schlechthinniges *ens* ist; denn zur Wissenschaftlichkeit genügt, daß über eine notwendige *res* gehandelt wird und in allgemeiner Weise. Da es vom *ens rationis* eine solche Behandlung gibt, ist die Logik Wissenschaft, ebenso wie die Mathematik, die an sich nur von einem Akzidens, der Quantität, handelt[213]. Wie die Mathematik ist auch die Logik zugleich Wissenschaft und *ars*, da sie zu den *septem artes liberales* gehört. Sie lehrt zwar den Bau von Definitionen und Syllogismen, handelt dabei aber von ewigen und unveränderlichen Begriffen und so ist sie zugleich "ars artium" und "scientia scientiarum"[214]. Die *artes liberales* aber heißen *artes* nur wegen der Ähnlichkeit mit den *artes mechanicae*; sie nehmen zwischen diesen mechanischen Künsten und den Wissenschaften eine Mittelstellung ein, da sie nicht auf ein äußeres Werk, sondern auf das "opus animae" zielen[215]. Unter den freien Künsten, die eigentlich Wissenschaften sind, steht die *Dialectica* an erster Stelle. Sie ist den theoretischen Wissenschaften am nächsten; sie ist dem Erwerb nach die erste Wissenschaft und das Tor zu allen anderen[216]. Ihr Ziel ist die *speculatio*, nämlich im *ratiocinari*, das eine theoretische Tätigkeit ist[217]. Die

Logik wurde ursprünglich als "ars ratiocinandi" erfunden und stammt aus dem Samen wissenschaftlicher Begabung, der, ursprünglich Adam eingegossen, auch nach dem Sündenfall noch erhalten blieb[218]. Soto versucht Wissenschaftlichkeit und *ars* für die Logik zu vindizieren, ohne einen Zweifel daran zu lassen, daß die Logik in erster Linie theoretische Wissenschaft von den ewigen, unveränderlichen *rationes* ist, nicht aber von kontingenten Denkoperationen des Menschen. Trotzdem steht diese Fundamentalwissenschaft[219] im Dienst der anderen Wissenschaften[220]. Gegen das Argument, die Logik als Wissenschaft setze eine andere Logik zu ihrem Erwerb voraus[221], führt Soto schließlich seine theologische Begründung der Logik als Rest einer göttlichen Erleuchtung ins Feld[222].

Obwohl Dominicus Soto selbst Mathematiker und Physiker von Format ist[223] und die Mathematik als die methodisch sicherste Wissenschaft ansieht[224], wendet er sich gegen die Meinung des "vulgus Dialecticorum", daß allein die mathematischen Wissenschaften im strengen Sinne Wissenschaften seien, nicht aber die Natur- und Moralwissenschaften[225]. Soto will auch Logik und Metaphysik klar getrennt sehen, wenigstens im Programm, gerade gegenüber den Konfusionen beider, wie sie in Spanien üblich waren[226]. Die Metaphysik ist Realwissenschaft und muß die Logik anwenden, die ihrerseits zwar auch von *res* handelt, doch nur im Hinblick auf die "intentio praedicandi"[227]. Auch von den Universalien handelt die Logik nur, insofern sie unter den zweiten Intentionen erfaßt werden[228]. Logik und Metaphysik sind zwar beide als Universalwissenschaften konzipiert, doch auf verschiedene Weise. Die Metaphysik betrachtet die *res* im Hinblick auf ihr Sein schlechthin, die Logik ist nur die Weise des Wissens hinsichtlich der Dinge[229]. Der Metaphysik sind alle anderen Realwissenschaften untergeordnet; sie fällt jedoch nicht unter den strengen Begriff der Wissenschaft, da sie auch unter dem aristotelischen Habitus der *sapientia* erfaßt wird:

"qualis est Philosophis Metaphysica, et Christianis Theologia"[230]. Subjekt der Metaphysik im Sinne des *subiectum adaequationis* ist das *Ens*; Subjekt im Sinne des Hauptgegenstandes dagegen die Substanz[231]. Gott und die Intelligenzen werden hier nicht genannt; die Metaphysik ist also als Ontologie konzipiert. Gott und Engel werden dagegen von Bedeutung, wenn es um die Abstraktionsstufe der Metaphysik geht. Die Metaphysik handelt von den Dingen, die *re et ratione* immateriell sind, nämlich vom *ens*, das im Falle von Gott und den Engeln von jeder Materie unabhängig ist[232]. Auch in der Logik hat Soto Bedenken gegenüber einer Behandlung Gottes in logischen Kategorien. So lehnt er die Unterscheidung des Terminus in einen *terminus creatus* und *increatus* ab, wobei der letztere dann Gott sein soll, weil er die "notitia increata" ist. Die Logik ist demgegenüber für Soto auf die Termini beschränkt, die dem Menschen zu Gebote stehen[233].

Die Abstraktionsstufe der Metaphysik beinhaltet allerdings auch eine erhebliche Schwierigkeit. Wie Soto in den *Summulae* "grossa Minerva" ausführt[234], ist die abstraktive Erkenntnis die Erkenntnis einer abwesenden Sache, insofern sie nicht von der Präsenz der erkannten *res* abhängt wie die intuitive[235]. Die Intuition aber ist, da sie das Objekt gegenwärtig erfaßt, in ihrer Vorstellung des Objektes "clare et distincte". Aufgrund der Intuition können wir unmittelbar über die Existenz und die Attribute des Gegenstandes evident urteilen[236]. Die Abstraktion dagegen setzt nicht die Existenz des Objektes, sondern lediglich dessen Intelligibilität voraus; sie hat also gerade nicht die Evidenz des "clare et distincte" repräsentierten Objektes der Intuition[237]. Bereits hinsichtlich ihrer Erkenntnisweise ist damit die Metaphysik der klaren und distinkten Intuition nachgeordnet.

Die Methode der Metaphysik als einer theoretischen Realwissenschaft ist zunächst die "resolutio ad prima principia". Diese ist allerdings in der Metaphysik schwierig, da die Attribute aus der Definition der Sache bewiesen werden. Wie aber im einzelnen eine solche Eigenschaft (risibilis - homo) aus der Definition deduziert werden soll, ist nicht völlig klar[238]. Andererseits scheidet die Induktion als nur wahrscheinlicher Schluß[239] aus dem Verfahren der Metaphysik grundsätzlich aus[240]. Eine Rückführung aller Prinzipien auf das Widerspruchsprinzip hilft auch nicht weiter, da das Widerspruchsprinzip nicht als materiales Prinzip im einzelnen Beweisgang auftritt[241]. Hier äußern sich logische Bedenken gegen die metaphysische Beweismethode, die sich im Lauf der Neuzeit bis zur Behauptung der Unmöglichkeit jedes metaphysischen Beweises verdichten werden: Die *resolutio*, der Grund und die Weise der Rückführung der zu beweisenden Attribute auf das in der Definition erfaßte Wesen, ist uns nicht voll einsichtig. Wie ist dann aber Metaphysik als Wissenschaft noch möglich?

Subjekt der Metaphysik ist das *ens in quantum ens*. Die Metaphysik hat die *passiones entis* zu betrachten, die diesem als solchem zukommen, nicht insofern es Gott oder Substanz ist[242]. Im Unterschied zu den anderen Wissenschaften kann aber die Metaphysik ihr Subjekt nicht definieren[243]. Die wissenschaftstheoretische Stellung des *ens* als "genus subiectum" darf jedoch nicht im Sinne eines logischen "genus praedicamentale" gedeutet werden. *Ens* als "genus subiectum" meint lediglich die "una ratio specifica obiecti" einer Wissenschaft[244]. Ein "genus praedicamentale" *ens* lehnt Soto ausdrücklich ab[245], da 'ens' nicht univok über Substanz und Akzidentien ausgesagt wird[246]. Soto geht dabei immer zurück auf den umgangssprachlichen Gebrauch der Wörter: Bei den Leuten zählen nur die Substanzen als wirkliche *entia*[247]. Allerdings ist der *conceptus formalis* 'ens' über Gott und Kreatur, Substanz und Akzidens möglich, weil die Lateiner auch ohne Kenntnis der Philosophie durch 'ens' nur bezeichnen "quidquid est". Der Philosoph aber hat keinen anderen Begriff als der der Philosophie unkundige Lateiner[248]. Der Begriff 'ens' faßt also alle Dinge in sich: "est conceptus omnium rerum"[249].

Unter welchem Gesichtspunkt werden aber alle Dinge im Begriff 'ens' erfaßt, wenn die Metaphysik damit dem Anspruch nach bereits über alle Dinge zu handeln hat? Mit Aristoteles und Thomas sieht Soto in 'ens' in erster Linie das Wesen der Dinge erfaßt; die *essentia* der Dinge bezeichnen heißt aber ihr Was-Sein bezeichnen in Hinordnung auf das Sein, es als ein solches bezeichnen, das Sein haben kann. Das Sein aber ist etwas, das außerhalb des Was-Seins zumindest der Geschöpfe liegt. Mit Thomas wendet auch Soto 'res' auf das Was-Sein an, 'ens' dagegen besagt die Hinordnung auf das Sein. Da aber *ens* das ist, was Was-Sein und Essenz hat, bezeichnen 'ens' und 'res' dasselbe, allerdings in verschiedener Konnotation. 'Essentia' und 'ens' bezeichnen also das Was-Sein nicht an sich, sondern immer in Hinordnung auf das Sein[250]. Vom geschaffenen Ding wird deshalb 'res' washeitlich ausgesagt, nicht dagegen als Gattungsbegriff, weil es dafür zu wenig distinkt ist. 'Ens' dagegen wird vom geschaffenen Ding nicht washeitlich ausgesagt, da es die Essenz im Hinblick auf den Seinsakt begreift, insofern sie Sein haben kann, also gerade der Möglichkeit nach. 'Ens' wird also streng genommen nicht vom jetzt Existierenden ausgesagt, sondern allgemein von ewigen Wesenheiten bzw. Wahrheiten[251]. Von dieser Position aus lehnt Soto auch die Unterscheidung von *ens ut nomen* und *ens ut participium* zur Bezeichnung der Essenz bzw. des aktuell Existierenden als überflüssig ab. Vielmehr ist 'ens' immer Partizip. Es bezeichnet formal betrachtet das Sein, material betrachtet das, was Sein hat[252].

Die hierin angesprochene Unterscheidung von Essenz und Existenz behandelt Soto ausführlicher in dem von L. Kennedy edierten Kommentar zur *Prima Pars* der *Summa* des Thomas von Aquin aus den Jahren 1535/36. Während in Gott *esse* und *essentia* eins sind[253], sind sie in den Geschöpfen unterschieden, aber nicht "ut res a re", wie die Thomisten meinen[254]. Eine zweite, von Gott trennbare Realität ist überflüssig und deshalb abzulehnen[255]. Vielmehr unterscheiden sich Essenz und Existenz, wie Petrus Lombardus, Hieronymus, Augustinus und

Hilarius von Poitiers lehren, wie Subjekt und Akzidens bzw. akzidenteller *modus realis*[256]. Denn den Geschöpfen ist das Sein akzidentell, nicht essentiell; 'est' ist nicht Teil der Definition des Geschöpfes[257]. Diese Position widerspricht der im Kommentar zu den Kategorien eingenommenen nicht, da dort nur verneint wird, 'ens' als Akzidens im kategorialen Sinne zu verstehen. Die Unterscheidung zwischen Subjekt und Akzidens, bzw. Subjekt und realem Modus ist jedoch eine Realdistinktion, obwohl sie nicht zwei verschiedene *res* bezeichnet: "et antiqui ita fortassis putabant, et non quod essent duae res"[258]. Die Wesenheiten sind dabei aber ebenso ewig wie die Existenz, weil Gott beide von Ewigkeit erkannt hat. Die Essenz ist zudem dadurch als ewig ausgewiesen, weil Wesensaussagen auch unabhängig von der Existenz Gottes wahr sind und die Wissenschaft grundsätzlich von den ewigen Wesenheiten handelt[259].

Die ewigen Wesenheiten im Erkennen Gottes stehen nun in enger Verbindung mit der Universalienfrage. Nach dem Soto aus seiner nominalistischen Zeit vertrauten Ökonomieprinzip[260] ist in den Wissenschaften nichts zu glauben, was nicht die Vernunft oder der katholische Glaube fordert; jede "multiplicatio rerum" ist zu vermeiden[261]. Wissenschaft setzt nun allerdings Universalität voraus. Denn bereits wenn wir sagen: "Dieses Kraut wächst in meinem Garten", meinen wir kein Individuum, sondern eine *Species*[262], also eine den Individuen gemeinsame Natur, die von allen ausgesagt wird[263]. Die *res* sind also auch unabhängig von unserer verstandesmäßigen Erfassung Gattungen und Arten[264]. Das Universale ist also *in re*, die Universalität dagegen eine *relatio rationis*, als solche ein *ens rationis* und nur *obiective* im Intellekt. Eine für sich bestehende Universalität lehnt also Soto eindeutig ab[265]. Durch die Unterscheidung von *conceptus formalis* und *conceptus obiectivus* gelingt es Soto, *Nominales* und *Reales* möglichst zu versöhnen, da auch die *Nominales* hinsichtlich des objektiven Begriffes eine Über-

einstimmung mit den Dingen annehmen, denen ein universaler Terminus zugesprochen wird, die *Reales* dagegen nur behaupten, daß der formale Begriff jene *ratio communis* bezeichnet, auf Grund deren der Begriff als formaler gebildet wird. Auch die *Reales* wollen also nach Soto keine universale Natur erfinden, wenigstens nicht jene *Reales*, die Aristoteles und die Wahrheit ganz verstanden haben[266]. Eine allgemeine Natur als Entsprechung des objektiven Begriffes lehnt Soto durchaus ab; was aber prädiziert wird, ist für ihn eine *res* als Objekt des Verstandes, also als begrifflich erfaßte[267]. Dementsprechend sind auch die Kategorien nicht allein eine Anordnung von Termini, sondern von Prädikaten, die nun sowohl *nomina* als auch *res* sein können. Da aber die Wörter die *res* bezeichnen, sind es in erster Linie die *res* selbst, die in den Kategorien erfaßt werden[268].

Was durch 'ens' angesprochen ist, ist in erster Linie das *verum ens*, das ein Sein in natürlichen Ursachen besitzt, nicht aber bereits verwirklicht sein muß. Was nicht aus natürlichen Ursachen entsteht, hat kein wahres Was-Sein: "vera entia dicuntur quae habent esse in causis naturalibus"[269]. Es muß also nicht außerhalb der Ursachen bereits existieren; vielmehr genügt das "esse in causis naturalibus" zum *verum ens*. So gibt es eine Wissenschaft von den ewigen Wesenheiten vor der Schöpfung, da sie damals bereits potentiell existierten. So gibt es auch eine wahre Wissenschaft vom Menschen, selbst wenn kein Mensch je existierte[270].

Innerhalb des real Seienden ist eine weitere Stufung zu unterscheiden. Es gibt real Seiendes, das mit Privation vermischt ist: "debilissima entia" wie die Bewegung und alles, was nicht für sich unter die Kategorien fällt; dann aber die Akzidentien, die zwar keine Privation beigemischt haben, wohl aber unvollständig Seiendes sind, und endlich die Substanzen als *entia completa*[271]. So teile auch Aristoteles das Seiende zuerst ein in *entia rationis* und *entia realia* (auch *res* genannt), und diese dann in die Kategorien[272]. 'Ens' selbst aber ist kein Akzidens, sondern bezeichnet zuerst die Substanz; es ist nicht Prädikat wie 'weiß', sondern bezeichnet den Akt der Substanz, den Endpunkt ihrer Hervorbringung[273].

Die *entia rationis* im strengen Sinne sind dagegen nur mit objektivem Sein im Intellekt begabt[274]. Zu ihnen zählen Negationen (*res ficticiae; Chimaera*), Privation und zweite Intentionen. Letztere haben durchaus ein *fundamentum in re*[275]. Als rationale Relationen haben sie aber ihr *fundamentum proximum* im Intellekt und lediglich ein *fundamentum remotum* in der Sache selbst[276]. Die zweite Intention ist eine bloße Verstandesrelation, wodurch die Universalien auf die Instanzen bezogen werden als Gattungen und Arten[277]. Die *entia rationis* gehören selbst in keine Kategorie, sie sind *Antepraedicamenta*; es sei denn, man wolle eine 11. Kategorie für die *entia rationis* einführen, was Soto nicht ausdrücklich verneint[278]. Was überhaupt kein *fundamentum in re* hat wie die reine Fiktion, kann auch von Gott nicht geschaffen werden, da es keine wahre Quiddität besitzt. Derartige Gegenstände sind nicht *entia* und fallen daher nicht unter das Objekt des Intellektes, sondern nur der "cognitio imaginaria"; doch auch hier werden sie nur "sub ratione entis" vorgestellt, als wären sie Seiendes[279].

Soto konzipiert aus seiner Logik heraus den Rahmen einer Metaphysik, die strenge Ontologie sein will, den Realitätsbegriff im 'ens verum' aber bereits auf das mögliche Seiende in natürlichen Ursachen erweitert. Gegenstand dieser Metaphysik, die in vielem bereits auf Suarez vorausweist, sind ewige Wesenheiten, nicht das einzelne konkrete Seiende, das im Terminus 'ens' nur uneigentlich erfaßt wird. Dieser Konzeption stehen allerdings fundamentale Bedenken des Logikers Soto hinsichtlich des metaphysischen Beweisverfahrens gegenüber, die aber im Rahmen einer im wesentlichen traditionell argumentierenden Scholastik nicht bereits eine radikale Bezweiflung der Metaphysik mit sich bringen, zumal Soto als Logiker keine eigene Metaphysik entwerfen muß.

1.4 Methode und Metaphysik bei Giacomo Zabarella

Wenn man das 17. Jahrhundert als Zeitalter der Methode kennzeichnet, muß man es eigentlich bereits um die Mitte des 16. Jhdts. beginnen lassen. Die "disputationes de methodo" beginnen in Paris im Anschluß an Ramus um 1540 sich zu vermehren, in Cambridge dagegen erst ca. 1580[280]. Für die deutsche Schulphilosophie von bestimmendem Einfluß wird neben Melanchthon und Ramus vor allem die Methodenlehre des italienischen Humanismus, vor allem der aristotelischen Schule von Padua[281]. Im Unterschied zum deutschen ist der italienische Aristotelismus säkular, nicht auf Theologie, sondern auf Medizin und Jus bezogen, was einer Rezeption auch von seiten der Protestanten, bei denen das Verdikt Luthers gegen Aristoteles noch wach war, durchaus entgegenkam. Die Methodenlehre des Aristotelismus von Padua hat ihre klarste Gestalt und ihren größten Einfluß erreicht in den logischen Werken Giacomo Zabarellas (1533-1589)[282]. Er ist zu sehen in Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Marcantonio Genua (1491-1563), der sowohl thomistisch wie skotistisch beeinflußt war[283], mit dem der averroistischen Richtung angehörenden Marcantonio Zimara (1480-1532)[284], aber auch im Gegensatz zu dem Dominikanermagister in Bologna und späteren Inquisitor Chrysostomus Javellus (1470/72-1538), dessen Einfluß auf die deutsche Schulphilosophie gut belegt ist[285]. Zabarella, "einer der klarsten und scharfsinnigsten Köpfe aller Zeiten"[286], wird gelegentlich als dritte Autorität neben Aristoteles und Averroes gerühmt[287]. Meist wird er zu den "Averroisten" von Padua gerechnet; doch vertritt er keine der metaphysischen Grundthesen der Averroisten: Einheit des menschlichen Intellektes, Ewigkeit der Welt und doppelte Wahrheit[288]. Averroes ist allerdings eine wichtige, häufig zitierte Autorität. Gegenüber der scholastischen Aristotelesinterpretation geht Zabarella bewußt zurück auf den genuinen Aristoteles und die antiken Kommentare, was ihn in die Nähe der sog. "alexandristischen" Richtung der Aristotelesinterpretation bringt[289]. Wie er in einer programmatischen Rede darlegt, geht es ihm darum, nicht nur "interpres et declarator", sondern auch "imitator Aristotelis" zu sein[290], der auch der Autorität des Stagiriten selbst kritisch gegenübersteht: "sed rationem semper adhibebo; hoc enim vere ingenium ac philosophicum est et hac quoque ratione videbor Aristotelem imitari"[291]. Auch von der zeitgenössischen nominalistischen Strömung zeigt sich Zabarella nicht unbeeinflußt, besonders in der Auseinandersetzung mit seinem Kollegen Francesco Piccolomini (1520-1604)[292].

Für den Einfluß der wichtigen Werke *De natura Logicae* und *De methodis* auf die deutsche Schulphilosophie wurde die Neuausgabe durch den Straßburger Philosophen Johann Ludwig Hawenreuter (1548-1618) im Jahr 1594 von großer Bedeutung[293]. Vorher waren bereits die Aristoteleslehrstühle der Universitäten geeignete Vermittler, besonders der in Padua ausgebildete Julius Pacius (1585-95 Prof. in Heidelberg), Fortunatus Crellius und der Altdorfer Professor Philipp Scherb[294]. Über die Werke Bartholomäus Keckermanns, der ihn als "methodorum summus artifex", als "lumen et ornamentum Italiae" preist[295], gewinnt Zabarella auch Einfluß auf die Philosophie der niederländischen Universitäten[296]. Umstritten ist der Einfluß der Methodologie Zabarellas auf Galilei und damit auf die Methode der Naturwissenschaften in der frühen Neuzeit[297].

Die Methodenlehre Zabarellas ist zu sehen im Rahmen seiner allgemeinen Wissenschaftslehre und seiner Logik. Mit Aristoteles unterscheidet Zabarella *scientia* und *ars*. Die Wissenschaft handelt vom Seienden, die Kunst dagegen vom Werden[298], d.h. die Wissenschaft handelt von den bereits bestehenden Dingen, die *ars* dagegen von deren Herstellung und Erzeugung, insofern diese von uns bewerkstelligt werden kann. Dadurch ist eine Gleichsetzung von *scientia* und *philosophia contemplativa* erreicht. Die Philosophie ist die Erforschung aller uns zu wissen möglichen und wissenswerten

Dinge[299]; als theoretische geht sie nicht auf Herstellungspraxis, sondern auf die Erkenntnis dessen, was bereits da ist[300]. Implizit ist damit bereits ein erstes Verständnis von 'ens' gegeben. Es bezeichnet die vorhandenen Dinge, mit denen sich die theoretischen Wissenschaften befassen. Die *ars* dagegen ist von ihrem Ziel her bestimmt, der Herstellung des noch nicht Bestehenden[301]. Diese Einteilung der *disciplinae* wird metaphysisch verankert in der Einteilung der *res* in notwendige und kontingente. Die kontingenten sind dadurch bestimmt, daß sie vom Wollen des Menschen abhängig existieren[302], während die notwendigen Dinge zugleich die ewigen sind. Aufgabe der *disciplina* im allgemeinsten Sinne ist es, "rem aliquam tractare", da sie ja "etwas" lehren will. Die behandelten *res* aber sind zu unterscheiden in:

1. *res*, deren Entstehung in unserer Macht liegt;
2. *res*, deren Entstehung nicht in unserer Macht liegt, weil sie
   a) immer sind, oder
   b) von einer anderen Ursache abhängen[303].

Nur die in ihrer Existenz von unserem Wollen unabhängigen Dinge sind als *entia* Objekte der Wissenschaften bei Aristoteles. Theoretische und praktische Wissenschaften unterscheiden sich sowohl hinsichtlich des Objektes wie des Zieles. Die theoretischen Wissenschaften sollen zur umfassenden Erkenntnis aller wissenswerten Dinge führen. Dann bleibt aber den anderen Disziplinen nichts mehr, womit sie umzugehen haben[304]. Die praktischen Disziplinen erhalten vielmehr von der theoretischen Philosophie ihren Gegenstand zugewiesen, um ihn operativ zu behandeln und daraus etwas herzustellen. So behandelt die Naturphilosophie das Eisen rein theoretisch und weist es dann der Schmiedekunst zur Bearbeitung zu[305]. 'Ars' im strengen Sinne steht somit für die herstellende Kunst; im weiteren Sinne dagegen kann 'ars' auch für jede kunstgerechte Denkoperation stehen. Kunstgerecht ist diese dann, wenn sie geordnet ist und zu ihrem Ziel durch passende, angemessene Mittel fortschreitet. Da aber in diesem Sinne

auch die theoretische Philosophie ein methodisches Denken ist, kann mit Averroes auch die theoretische Philosophie als *ars* bezeichnet werden. Wenn Averroes von *artes speculativae* spricht, dann allerdings nur in uneigentlichem Sprachgebrauch. Zabarella selbst verwendet diesen nicht[306].

Die Methode aller Wissenschaften wird ihnen durch die Logik bereitgestellt; ja die einzelnen Wissenschaften entstehen geradezu durch Applikation der Logik an den entsprechenden Gegenstandsbereich. Sie sind angewandte Logik. So ist die Naturwissenschaft nichts anderes als eine Beweislehre, die auf die Betrachtung der Naturdinge und das Wissen davon aufgrund der eigenen Prinzipien angewendet wird[307]. Denn jede Wissenschaft besteht in einer geordneten Reihe von Sätzen, Induktionen und Syllogismen. Durch ihre Anwendung verliert die *logica applicata* ihren Namen und nimmt den Namen der Einzelwissenschaft an[308]. So entsteht aus der Anwendung der Logik die einzelne Wissenschaft: "applicata (sc. logica) scientiam parit"[309].

Die Wissenschaftslehre Zabarellas steht im Kontext einer grundsätzlich "realistischen" Erkenntnisauffassung. Es gibt keinen realen Unterschied zwischen Wissenschaft und *res*, sondern nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen: *in anima* (im Erkanntsein) oder *extra animam* (im *esse reale*)[310]. So kann Zabarella auch von Aussagen über die Wissenschaft unvermittelt auf Aussagen über die *res* übergehen. Begriff und Realität entsprechen einander; die Begriffe wiederum werden durch die *vox* bezeichnet[311]. Der Unterschied der Wissenschaften untereinander geht nicht auf die *res*, das Materialobjekt, sondern auf den *modus considerandi*, das Formalobjekt, zurück, das die Wissenschaft als einzelne konstituiert[312]. Die Logik, die durch ihre Anwendung die Wissenschaft erst gebiert, ist für Zabarella in erster Linie Methodenlehre; denn Wissenschaft besteht geradezu in der Methode[313]. Die Logik, "a rebus abiuncta", ist Instrumentarium der Philosophie bzw. Wissenschaft. Gegen die skoti-

stischen und scholastischen Tendenzen, Logik als Wissenschaft aufzufassen (vgl. Soto), vertritt Zabarella vehement den instrumentalen Charakter dieser Disziplin[314]. Sie ist nach seiner einflußreichen Definition "habitus intellectualis, seu disciplina instrumentalis a Philosophis ex Philosophiae habitu genita, quae secundas notiones in conceptibus rerum fingit et fabricat, ut sint instrumenta, quibus in omni re verum cognoscatur et a falso discernatur"[315]. Während etwa Chrysostomus Javellus ähnlich wie Soto zwar den instrumentalen Charakter der Logik betont, aber dennoch ihre Wissenschaftlichkeit retten will[316], verneint Zabarella entschieden den Wissenschaftscharakter der Logik, da für ihn Wissenschaft im strengen Sinne nur die theoretische Philosophie ist. Die Logik betrachtet keine Sachverhalte, sondern ist dadurch den *artes* verwandt, daß sie etwas noch nicht Bestehendes herstellen will. Das Objekt der Logik sind die Werke und Bildungen unseres Geistes, die erst im Geschäft der Logik hergestellt werden[317]. Während bei Javellus und vor allem beim Kollegen Zabarellas Bernardino Petrella (+ 1595) die Logik in skotistischer Tradition "scientia speculativa rationalis" ist, gebunden an das *ens rationis*[318], wird sie bei Zabarella zur poietischen Hilfsdisziplin, zum Instrument der Philosophie - allerdings zu einem Instrument, ohne das es keine Wissenschaft gibt. Denn, was die *logica docens* als "disciplina operatrix et instrumentorum fabricatrix" erzeugt, ist gerade die Methode, die das Geschäft der Wissenschaft erst ermöglicht[319]. Als operative Disziplin hat die Logik auch nur ein *subiectum operationis*, das durchaus alle Dinge sein können. Der Streit aber, ob das *ens rationis* oder etwas anderes Subjekt der Logik im Sinne des Wissenschaftssubjektes sei, erscheint Zabarella unsinnig und wie ein Gefecht von Blinden: Die wahre Natur der Logik sehen sie gerade nicht[320]. Das *ens rationis* als solches kann nie Subjekt einer Wissenschaft sein, da die Wissenschaft nur vom Notwendigen handelt; das *ens rationis* aber ist kontingente Bildung unseres Denkens, so daß die Behauptung der Wissen-

schaftlichkeit der Logik aufgrund des *ens rationis* einfach lächerlich ist[321]. Von der Metaphysik, die ja wie die theoretische Philosophie überhaupt von allen Dingen sprechen will, ist die Logik durch die ihr eigene Betrachtungsweise abgegrenzt[322]. Ein Kernstück der Methodologie Zabarellas ist im Anschluß an Zimara die Unterscheidung von *ordo* und *methodus*. Der *ordo* ist die Anordnung der zu behandelnden Dinge nach dem Früher und Später, während die *methodus* immer eine Schlußfolgerung beinhaltet[323]. Der *ordo* besagt dagegen lediglich eine Sachordnung der Gegenstände nach dem Grad ihrer Bekanntheit für uns, hinsichtlich unseres Erkenntnisverlaufes[324]; das erkenntnismäßig Frühere ist in den meisten Fällen das Allgemeine, da es zur Erkenntnis des Besonderen vorausgesetzt wird. Doch kann die Wissenschaft - im Gegensatz zu Ramus - auch vom Einzelnen zum Allgemeinen übergehen[325]. Der *ordo* ist die grundlegende Disposition des Wissensstoffes im Dienste der leichteren Lehrbarkeit; die Methode dagegen ist Argumentation und Beweisverfahren[326]. Sie allein kann durch Schlußfolgerung Erkenntnis gewährleisten. Erst in der Methode wird neue Erkenntnis gewonnen; der *ordo* bleibt auf die lehrhafte Vermittlung des Erkannten bezogen[327]. Als Ziel des wissenschaftlichen, methodischen Vorgehens erscheint bei Zabarella das Aufdecken des Verborgenen, die Entdeckung.

Die Methode ist *habitus logicus*; ja sie wird praktisch mit der Logik identifiziert, wie ihre Definition zeigt. Sie ist "habitus logicus sive habitus intellectualis instrumentalis nobis inserviens ad rerum cognitionem adipiscendam"[328]. Wie es nun eine Logik als Lehre und eine angewandte Logik gibt, so ist auch zu unterscheiden zwischen der Methodenlehre und der Anwendung der Methode, die die einzelne Wissenschaft konstituiert. Die einzelnen Disziplinen bestehen geradezu in der Anwendung der Methode: "methodo consistunt"[329]. Die angewandte Methode übernimmt dann wie die angewandte Logik den Namen der Einzeldisziplin. Dies ist auch der Grund, daß Zabarella nicht gesondert von der mathematischen Methode

handelt[330]. Die mathematische Methode ist die Mathematik und damit eine angewandte Methode, die in der allgemeinen Methodenlehre, wie sie *De methodis* entwirft, keinen eigenen Platz hat[331]. Im Unterschied zur Methode, die Wissenschaft konstituiert, kann der *ordo* das Geschäft der Erfindung, der Entdeckung des Verborgenen, gerade nicht leisten[332]. Der *ordo*, die Anordnung des Wissensstoffes, wird nun aber bei Zabarella im Unterschied zu Francesco Piccolomini[333] nicht aus der Natur der Sache metaphysisch begründet, sondern aus unserem Erkenntnisgang, den die richtige Anordnung erleichtern soll[334]. Der Erkenntnisgang aber kann auch der Ordnung der Dinge ihrer Natur nach entgegengesetzt sein, "quum disciplinae propter nos tradantur"[335]. Die metaphysische Begründung wissenschaftlichen Vorgehens ist damit verlassen und durch eine erkenntnistheoretische ersetzt[336]. Die logisch scharfsinnige Unterscheidung von *methodus* und *ordo* wird allerdings von der deutschen Schulphilosophie z.T. wieder aufgegeben werden[337]. Die erkenntnistheoretische Begründung des *ordo* ist durch die dogmatische Entsprechung von Erkenntnis- und Sachstruktur allerdings weit weniger revolutionär, als sie auf den ersten Blick erscheinen mag[338].

Die Dreizahl der galenischen Methoden (Analysis, Synthesis, Definition) reduziert Zabarella auf Analysis und Synthesis, den *ordo resolutivus* und den *ordo compositivus*[339]. Es handelt sich also um Sachanordnung, nicht bereits um den Beweisgang selbst. Der *ordo compositivus* geht von den ersten Prinzipien und den einfachsten Dingen zum Zusammengesetzten; der *ordo resolutivus*, der nicht mit der analytischen Methode der Mathematik identifiziert werden darf[340], geht vom Ziel auf die Mittel bzw. vom Zusammengesetzten auf das Einfachere. Es gibt keine Einheitsmethode im Sinne Ramus'; vielmehr folgen die theoretischen Wissenschaften immer dem synthetischen, die praktischen dem analytischen Vorgehen[341]. Die eigentlich beweisende Methode ist die im *ordo compositivus* vorgehende *methodus demonstrativa* der theoretischen Wissen-

schaften, vor allem der Metaphysik[342]. Die Analysis erweist sich der Synthesis untergeordnet; sie ist nur an die praktischen Disziplinen gebunden, die ja nach Zabarella nicht im vollen Sinne Wissenschaften sind[343]. Der *ordo resolutivus*, der die praktischen Disziplinen beherrscht, folgt gerade nicht dem "ordo rerum naturalis"; er ist ihm entgegengesetzt und entspringt der positiven Anordnung des Menschen[344]. Dieser *ordo* ist allerdings auch für die Logik maßgebend, die ja die Methode der Wissenschaften konstituiert; auch die Logik selbst folgt also nicht dem "ordo rerum naturalis". In der Synthesis geht es nicht nur darum, die Steinchen wieder zu finden, "die man im resolutiven Gang bereits vorher ausgelegt hatte"[345], sondern aus der Kenntnis der ersten Prinzipien, die für Zabarella zugleich Seins- und Erkenntnisprinzipien sind[346], zur Kenntnis der *res naturales* zu gelangen. Es handelt sich um einen wirklichen Aufbau, eine Synthese der Erkenntnis aus den Prinzipien bzw. Elementen mittels des Beweises[347]. Zabarella ist allerdings weit davon entfernt, wie der spätere Rationalismus alle Wahrheiten aus den ersten Prinzipien synthetisch ableiten zu wollen[348].

Im Rahmen des synthetischen Vorgehens können zwei Beweisverfahren angewendet werden: die einfache *demonstratio propter quid* oder aber die davon zu unterscheidende *demonstratio potissima*, die zugleich das *quod est* der Sache beweist[349]. Innerhalb der analytischen Ordnung haben die *demonstratio quia*, von Zabarella häufig *demonstratio signi* genannt[350], und die *inductio demonstrativa* ihren Platz[351]. Während diese Art der Induktion auf selbstevidente Prinzipien geht, kann durch die *demonstratio signi* auf der Natur nach nicht bekannte Prinzipien geschlossen werden: Sie leistet also gerade die Findung und Aufdeckung des Unbekannten[352]. Zabarella vereinigt schließlich beide Vorgänge in seiner einflußreichen Theorie des *regressus*, in dem die Verbindung von Grund und Folge nicht nur *confuse*, sondern *distincte*

einsehbar wird durch analytische Reduktion des Gegebenen auf die Prinzipien, deren Prüfung und schließlicher Deduktion der Folge[353].

Die Methodenlehre Zabarellas mit ihrer Bindung der theoretischen Wissenschaften an die synthetische Methode ist in einer fundamentalen Unterscheidung begründet, die sich in dem in protestantischer Scholastik gern zitierten *Liber de ordine intelligendi* findet[354]. Zabarella unterscheidet dort grundsätzlich den *ordo naturalis* vom *ordo arbitrarius* des Erkennens. Der wissenschaftliche *ordo*, wie er in *De methodis* dargelegt wird, ist grundsätzlich arbiträr. Der *ordo naturalis* dagegen ist unsere notwendige und naturgegebene Erkenntnisweise. Dieser fällt nicht unter den Gegenstand der Logik oder Wissenschaftstheorie, sondern in die Naturphilosophie[355]. Die wissenschaftliche Erkenntnis als distinkte Erkenntnis beruht in ihrem Vorgehen auf Setzung des Menschen, während die natürliche Erkenntnisordnung nur zu einer konfusen Erkenntnis hinreicht, gebunden an die Sinne. Die Ordnung dieser Erkenntnis ist naturgegeben und notwendig, "quo mens nostra simplices rerum conceptus ruditer et confuse primum apprehendit"[356]. Der Gegensatz von distinkter, wissenschaftlicher Erkenntnis mit arbiträrer Methode und konfuser, natürlicher Erkenntnis mit naturgegebenem Vorgehen ist gerade für die Ausgestaltung einer Wissenschaft vom *ens* als *primum cognitum* von Bedeutung. Das Ersterkannte auf dem Weg natürlicher Erkenntnis ist nun aber im Gegensatz zu den Skotisten nicht die *species infima* oder das Individuum, sondern bereits das Allgemeine[357]; denn nur Allgemeines ist im strengen Sinne Erkenntnisobjekt und seine Erkenntnis ist die eigentümliche und endgültige Operation des Intellektes[358]. Bei der Betrachtung der Gemeinsamkeiten der Dinge bilden wir einen allgemeinen Begriff erster Intention, der die *res* direkt bezeichnet und "erster Begriff" heißt im Unterschied zum logischen zweiten Begriff[359]. Diesem ersten Begriff entspricht die *notio prima*, der arbiträr eingesetzte Name

für die Dinge, die nicht von uns abhängen[360]. Wissenschaft als solche setzt die Erkenntnis des einzelnen Objektes zwar voraus, ist aber selbst "universalis cognitio et contemplatio quidditatum"[361]. Zabarellas realistischer Erkenntnistheorie steht eine durch den Nominalismus hindurchgegangene Wissenschaftsauffassung gegenüber, nach der alles, was über den *conceptus primus* hinausgeht, vor allem die gesamte Methodologie der Wissenschaften arbiträre Setzung des Menschen ist[362].

Aus der allgemeinen Methodologie Zabarellas ergibt sich auch die Bestimmung der Metaphysik. Er geht dabei nicht so weit wie der Averroist Domenico Grimani (1461-1523), für die Metaphysik die Methode der Naturwissenschaften zu verlangen[363]. Tatsächlich ist jedoch die Metaphysik wie alle Wissenschaften im strengen Sinne auf die synthetische Methode verpflichtet, die Naturphilosophie, Mathematik und Metaphysik gemeinsam ist[364]. Die Metaphysik bleibt aristotelisch die "divina scientia", die "res penitus a materia abstractae" betrachtet[365]. Ausführlicher geht Zabarella im Zusammenhang des Erkenntnisganges auf die Metaphysik ein. Mit Duns Scotus aus der Priorität des Allgemeinen vor dem Besonderen zu folgern, daß dann die Metaphysik die dem Erkenntnisgang nach erste Wissenschaft wäre, da sie das allgemeinste Subjekt ("ens prout ens est") hat, lehnt Zabarella ab[366]. Denn die Ordnung der Wissenschaften entspricht nicht der Ordnung unserer distinkten Erkenntnis, sondern unserem natürlichen, konfusen Erkenntnisgang. Hier aber ist die Metaphysik die letzte Wissenschaft *quoad nos*, allerdings nicht wegen der Universalität ihres Gegenstandes, sondern wegen ihres vornehmsten Teils, in dem die dem Wesen nach immateriellen Substanzen behandelt werden. Diese aber sind uns am wenigsten bekannt und können erst nach Aneignung der Physik erkannt werden[367]. Zabarella hält an der aristotelischen Stellung der spekulativen Wissenschaften auch gegenüber Marcantonio Genua fest, der sich Scotus anschließt. Genua vertritt auch die These Pereiras von der Trennung der

traditionellen Metaphysik in zwei Teile. Der Teil der Metaphysik, der von den immateriellen Substanzen handelt, ist winzig im Vergleich zu dem Teil, der über das *ens prout ens est* handelt. Da nun die Wissenschaft vom größeren Teil her bestimmt ist, ist die Metaphysik die erste Wissenschaft *quoad nos*. Die allgemeine Erste Philosophie hätte demzufolge ihren Platz vor der Naturphilosophie, die spezielle Metaphysik als Lehre von den getrennten Substanzen wäre nach der Physik zu lesen[368]. Demgegenüber hält Zabarella entschieden an der Einheit der Metaphysik fest. Der Teil, der von den göttlichen Dingen handelt, ist zwar umfangmäßig klein, an Wichtigkeit und Würde aber der bedeutendste; von ihm her heißt die ganze Wissenschaft "scientia divina" und "μετὰ τὰ φυσικά". Wegen des *ens prout ens est* dagegen wäre die Metaphysik eher die geringste unter den Wissenschaften, da dies das allgemeinste Prädikat ist und damit auch den geringsten Rang in der Prädikation hat[369]. Die Ontologie ist dadurch der eigentlichen Metaphysik deutlich untergeordnet. Doch die Trennung von Ontologie und Metaphysik (Theologie) ist nur die "obiectio frivola" Genuas; vielmehr ist die gesamte Metaphysik nach der Physik zu lesen, die von ihr schlechthin vorausgesetzt wird, da die Metaphysik ja von den uns am wenigsten bekannten Dingen handelt[370]. Zabarella erkennt sehr klar die Eigenart eines von seinen Instanzen gelösten Begriffes 'ens, prout ens est'. Eine Wissenschaft darüber kann nicht die von Aristoteles gewollte Metaphysik sein. Andererseits ist der Seinsbegriff nicht extrem intellektualisiert, da Zabarella den Satz des Chrysostomus Javellus "Omne ens, quatenus ens est, est etiam intelligibile" ablehnt[371]. Der Unterschied von Metaphysik und logischer Betrachtung besteht gerade darin, daß die Logik die *res* nur als unter den zweiten Intentionen erfaßte behandelt[372]. Damit die Logik aber von den *res* handeln kann, muß sie diese wenigstens einigermaßen kennen, was die Kategorienschrift leistet, die im Unterschied zur metaphysischen Betrachtung nur eine "rudis et levis notitia" vermittelt[373]. Die Betrachtungsweise in der

Kategorienschrift ist zudem logisch, nicht metaphysisch[374].

Der klare Wissenschaftsbegriff Zabarellas, seine an der Erkenntnis, nicht an der metaphysischen Natur der Sache orientierte Methodologie und Beweistheorie, seine erkenntnistheoretischen Ausführungen über das *primum cognitum*, die Instrumentalisierung der Logik gegenüber einer selbst metaphysischen ramistischen Dialektik: diese Elemente werden die Lehre Zabarellas den Aristotelesprofessoren der späthumanistischen deutschen Universitäten empfehlen. Doch darin eingeschlossen ist bereits das wissenschaftstheoretische Programm einer Metaphysik im traditionellen Verständnis gegenüber den Neuerungen Pereiras und Genuas. Es ist verständlich, daß gerade aus der Rezeption Zabarellas auch die Forderung einer eigenständigen Metaphysik erwachsen muß.

1.5 Metaphysik als methodisches Postulat: Owen Gunther

Für die deutsche Methodenlehre und Logik vor dem Auftreten einer protestantischen Metaphysik soll Owen Gunther (Günther) mit seinem 1584 erschienenen methodologischen Werk stehen, das die eigenständigste Methodenlehre und Logik eines deutschen Philosophen nach der Blütezeit unter Melanchthon und Johannes Sturm darstellt[375]. Auch räumlich rückt dieses Werk in die Nähe zur entstehenden lutherischen Metaphysik, die ja gerade in Helmstedt eine besondere Pflege erfahren wird. Zum anderen ist Gunther noch Schüler Melanchthons in Wittenberg[376].

Owen Gunther ist 1532 in Eiderstedt in Holstein geboren[377], wird 1557 in Wittenberg Magister, studiert und lehrt anschließend in Rostock, ab 1570 als Professor der Logik in Jena und ab 1576 in Helmstedt[378], wo er die erste Aristotelesprofessur innehat und "wegen der Reinheit und Freundlichkeit seiner Sitten besonders geschätzt wird"[379]. Sein Todesjahr wird mit 1625 angegeben[380]. Gunther gilt mit Recht

als "der bedeutendste Aristoteliker seiner Zeit"[381], wenn man den Blick auf Deutschland wendet, wo das Ende des 16. Jhdts. durch Nachbeten Melanchthons, Semiramismus und Ramismus gekennzeichnet ist. In die Auseinandersetzung mit den Ramisten ist auch die 1576 durch den Herzog Julius von Braunschweig gegründete Universität Helmstedt hineingezogen, die 1579 unter Herzog Heinrich Julius wieder auf Aristoteles verpflichtet wurde und eine der ersten Heimstätten der lutherischen Metaphysik werden sollte[382]. 1588 weilt auch Giordano Bruno in der "Alma Julia", wo er trotz der Duldung durch den damaligen Prorektor und Professor der Logik Daniel Hofmann, den späteren Gegner Cornelius Martinis und Gunthers[383], vom zuständigen Superintendenten exkommuniziert wird[384].

Seinen eigenen Werdegang beschreibt Gunther als eine bewußte Abkehr von den dürftigen Kompendien seiner Zeit und eine Hinwendung von der Realphilosophie zur Logik[385]. Aus der Einsicht, daß zur klaren Unterscheidung der philosophischen Lehrmeinungen ein Instrument vonnöten sei, ändert er sein ganzes Philosophieren und wendet sich der Pflege der Dialektik zu[386]. Diese sucht er nicht mehr in den Kompendien, die mehr der Fassungskraft der Studenten als der Sache angemessen sind[387], sondern in den Quellen selbst unter Heranziehung der antiken Aristoteleskommentare und der italienischen Aristoteliker[388]. Denn aus den Kompendien allein kann keine gründliche Bildung erfolgen; sie führt nur zum Dünkel der Halbgebildeten: "Nihil enim absurdius cogitari potest, quam ex compendiorum rudimentis decerpendum eistimare (sic!), quod principes argute disserendi viri vix voluminibus comprehendere potuerunt"[389]. Durch dieses Kompendienunwesen ist gerade der wichtigste Teil der aristotelischen Logik, die Analytik mit der Behandlung der Beweis- und Methodenlehre, kaum bekannt[390], während die Topik (inventio) in den Kompendien auch nur verstümmelt gelehrt wird. Die Folge davon ist ἀπαιδευσία und Arroganz selbst auf den Kathedern[391]. Durch den humanistischen Rückgang auf den echten Aristoteles

gelang es Gunther in Helmstedt, "eine bis zum Übermuthe gehende Begeisterung" für den Stagiriten zu wecken[392].

Dem Mißstand des Kompendienwesens will Gunther durch seine beiden Traktate über die Methode abhelfen, deren erster von der Erfindung und Natur der Methoden handelt (in 2 Büchern), der zweite (in 8 Büchern) über die *methodus particularis*: Definition, Division, Analysis, Unwissenheit, Beweis und dessen Materie im allgemeinen, den dialektischen, praktischen und sophistischen Beweis im besonderen[393]. Die zeitliche und räumliche Nähe zur frühen lutherischen Metaphysik, die Hinwendung zu Aristoteles und den italienischen Aristotelikern, aber auch die Eigenständigkeit des Autors in der Begründung der logischen Operationen[394] lassen das Werk Gunthers auch für die frühe Geschichte der Metaphysik interessant erscheinen. Der Einfluß Melanchthons, aber auch Ramus', die nie mit Namen genannt werden (Gunther zitiert nur antike Autoren und Kommentatoren), ist dabei durchaus zu spüren.

Gunther definiert *methodus* als "habitus animi organicus, inveniendi, collocandi et dextre explicandi res, frequenti usu acquisitus, ut illius beneficio tanquam organo apto suum finem in contemplatione veri et electione boni consequatur homo"[395]. Diese Definition entspricht in den wesentlichen Zügen der Definition der Dialektik bei Sturm und Melanchthon[396]. Folgerichtig setzt Gunther Logik und *methodus* gleich, wie auch Platon, Aristoteles und die übrigen Autoritäten dieselbe Sache mit verschiedenen Namen benannt haben[397]. Die Gleichsetzung mit der Logik betrifft allerdings nur ihre kunstmäßige Darstellung, nicht die angeborene Dialektik[398]. Kunstgerecht darstellt ist die Dialektik in erster Linie in den 8 Büchern der Topik; dadurch ist sie wie bei Melanchthon an die *inventio* gebunden; sie ist "ars indagatrix"[399]. Gunther will allerdings die Dialektik/Methodus nicht im strengen Sinne als *ars* verstanden wissen, da *ars* nach dem Wortlaut der Definition des Aristoteles poietisch,

herstellend ist und deshalb in erster Linie die mechanischen Künste umfaßt[400]. Den mechanischen Künsten selbst erkennt Gunther zwar hinsichtlich ihrer Bedeutung für Erfindung und Nutzen einen Wert zu, stellt sie aber weit unter jene *artes*, die das scharfsinnige Einsehen und das gute, glückliche Leben lehren[401]. An einer Stelle allerdings nennt Gunther die Dialektik in stoisch-ramistischer Weise *ars theorica* zur Unterscheidung des Wahren und Falschen[402]. Die mit der Logik identifizierte *methodus* ist auch nicht Wissenschaft, da Wissenschaft definiert ist als Wissen von Konklusionen eines Beweises[403]. 'Scientia' wird zudem bei Gunther von den Einzelwissenschaften im strengen Sinne gebraucht, während die *methodus* Theorie der Wissenschaften ist, die durch allgemeine, alle Wissenschaften umfassende Vorschriften zu prüfen hat, "num λόγος et praeceptiones τῶν πραγμάτων conveniente harmonia, ad unam artis σύνοψιν legitime coaptatae sint, vel alienae aut falsae, ac disparis rationis, symphoniam ordinis turbantes"[404]. Die *methodus* ist also, wie in der Definition gesagt, *habitus organicus*, Instrument der Wissenschaften[405], auch der Theologie. Denn die Theologie ist auf die Logik angewiesen, da die Hl. Schrift selbst keine Logik enthält[406]. Deshalb muß die Dialektik im Lehrbetrieb entsprechend dem *ordo naturae* der Einzelwissenschaft vorangehen, die nach den Gesetzen der Logik aufzubauen ist[407]. Auch die Logik in sich hat dem *ordo naturae* zu folgen. Ihr erster Teil ist die στοιχειωλογική, die vor allem in der topischen Behandlung der Universalien, Kategorien usw. besteht; der zweite ist die ἀναλυτική; diese besteht wieder aus zwei Teilen: der erste handelt von der Bildung der Syllogismen; der zweite von der Anwendung auf die verschiedenen Materien der Wissenschaften. Dieser heißt auch παιδεία[408]. Parallel zu dieser Einteilung geht die dem Werk Gunthers zugrundeliegende in *methodus universalis* und *methodus particularis*[409].

Die Logik wird im Anschluß an Melanchthon in der Natur des Menschen verankert, allerdings weniger über angeborene Prinzipier als über die beiden Grundfähigkeiten des Menschen:

das scharfsinnige Erkennen und das richtige Handeln, wodurch er "quasi mortalis Deus" ist[410]. Der Mensch ist aber auch mit den angeborenen Grundbegriffen aller Wissenschaften ausgestattet, die die Stoiker προλείψεις nennen[411]. Wie bei Melanchthon ergibt sich aus dieser stoischen Begründung ein gewisser transzendentaler Ansatz der Logik, der allerdings nicht den Gegenstand der Logik, die *res*, einschließt[412]. Aufgabe der *methodus* ist es, Instrument der Seele bei den Grundaufgaben, Erkennen und Handeln, zu sein, und zwar durch drei Schritte: "invenire, ordinare, explicare"[413]. Die erste Handlung des Geistes besteht darin, aus den Ähnlichkeiten der Dinge die allgemeine *idea* der Sache zu erfassen[414]. Dadurch erfaßt der Mensch, "quidquid in unaquaque re verissimum est"[415]. In einem an Ramus' Dialektik von 1543 gemahnenden Aufstieg, in dem Platon Kronzeuge ist[416], wird die *mens* zur Schau des Guten selbst geführt: "Hoc φανωτάτῳ πυρὶ praefulgente, mens nostra primo ipsum αὐτοάγαθὸν Idearum principium, deinde omnium rerum pereni manatione ab eodem dependentium Ideas, clarissimo lumine inspicere potest"[417]. Gunther vertritt allerdings keine umfassende Wesenserkenntnis der Dinge; denn an die Stelle der Idee des Wesens der Dinge können auch Bilder und Symbole treten, die aber dem Wesen möglichst nahe kommen müssen[418]. Sie sollen ja nicht nur Schein, der zur Meinung führt, erwecken, sondern zum Wissen führen[419]. Die Wahrheit der Dinge ist unter den verschiedenen Bildern der Akzidentien verborgen und muß erst im dialektischen Aufstieg herausgeschält und von allem anderen abgegrenzt werden[420]. In all dem folgt Gunther wie Ramus 1543 Platon und den Alten, die noch näher bei den Göttern gewohnt haben[421].

Grundlage der Erfassung der Idee sind die aristotelischen Kategorien, die ihren festen Platz in der Dialektik haben[422]. Die Kategorien haben wie bei Melanchthon durchaus Realgeltung, sind "discrepantiae physicae", Begriffe, die den *res* außerhalb des Intellektes entsprechen[423] und zugleich als πρῶτα νοήματα die ersten Affektionen des Geistes

von seiten des Objektes sind[424]. Wenngleich die materiale Einteilung der einzelnen Wissenschaften durchaus arbiträr ist, ist die Kategorialanalyse doch Geschäft der Dialektik[425], da sie die Grundlagen der weiteren logischen Entfaltung bietet. Die logische Unterscheidung der begriffenen Dinge erfolgt in den 5 Universalien, die wie bei Melanchthon rein logische Bedeutung haben. Sie werden im zweiten Akt des Geistes als reine Bilder oder Typen der bereits begriffenen Dinge im Urteil gebildet[426]. Die Definition allerdings hat Realgeltung, da sie die in den Kategorien erfaßten realen Unterschiede und die Ursachen der Dinge angibt. Dies ist verankert in einer genauen Entsprechung von Denken und Sein: "Conceptuum enim animi perfectio consistit in convenientia cum rebus foris existentibus, unde et ὀνόματα τῶν πραγμάτων vocantur. Definitione igitur, sive essentia alicuius rei animo percepta, necesse est illam foris existere ... nam positis causis rei illam existere necesse est"[427]. Gunther lehrt also einen ausgesprochenen Dogmatismus. Die Frage nach der Existenz der Sache hat demzufolge nur bei unbekannten Gegenständen einen Platz[428].

Wie verhält sich nun diese platonisierende Auffassung der Dialektik zu einer möglichen Metaphysik? Die Dialektik behandelt zwar die gemeinsamen Prinzipien aller Wissenschaften[429], doch nicht in der Weise, wie sie die *sapientia* behandelt, die der Habitus aller wissenschaftlichen Prinzipien ist[430]. Die Einzelwissenschaften selbst können einer Leugnung ihrer Prinzipien nicht entgegentreten. Dies ist vielmehr Aufgabe des "communis et regiae disciplinae professor, quam sapientiam vocamus"[431]. Die hier angesprochene Disziplin ist aber die Erste Philosophie, der die absolute Betrachtung der Prinzipien zukommt[432]. Aus der Logik selbst kommt also an der Lehrkanzel eines Aristotelikers die Forderung nach einer Ersten Philosophie, die es in Helmstedt zu dieser Zeit noch nicht gibt[433]. Die Metaphysik ist in erster Linie Prinzipienlehre, als solche aber Realwissenschaft: "rerum et principiorum communissima scientia"[434].

Aristoteles selbst nennt sie Metaphysik, weil sie auch von den immateriellen Dingen Rechenschaft ablegt, die dank göttlicher Vollkommenheit der Zusammensetzung aus den Prinzipien (Materie und Form) enthoben sind[435]. Damit ist grundsätzlich auch eine philosophische Gotteslehre ermöglicht, wie denn Gunther im Rahmen seiner Dialektik auch eine ausführliche Kategorialanalyse von 'Deus' bringt, wobei er den metaphorischen Sprachgebrauch der Schrift und die philosophischen Attribute Gottes streng unterscheidet[436]. Faktisch aber existiert diese Metaphysik weder in der Einteilung der Philosophie durch Gunther noch im Studienbetrieb seiner Universität[437]. Allerdings sieht Gunther die Erste Philosophie engstens mit der Dialektik verbunden. Die Dialektik als Erkenntnis der Idee nach platonisch-ramistischem Modell gehört für ihn durchaus zur Ersten Philosophie bzw. Theologie und ist Wissenschaft; die Dialektik als angewandte Disziplin in den anderen Wissenschaften ist dagegen der eigentliche *habitus organicus*, der im strengen Sinne *methodus* genannt wird[438]. Beide sind aber aufeinander bezogen; denn die Realwissenschaft dient der Dialektik und umgekehrt die Dialektik der Realwissenschaft[439]. So behandelt die Metaphysik die einfachsten Prinzipien als Seiendes als Ideen in ihrem Sein, die Dialektik dagegen hinsichtlich der Erkenntnis[440]. Die platonisch-ramistische Vermischung von Dialektik und *sapientia* lehnt Gunther zwar ab[441], kann sich aber doch nicht in allem von platonisch-ramistischen Vorstellungen befreien. So nennt er die Methode durchaus platonisch "ipsa anima rerum", um daraus die Dreizahl der Methoden abzuleiten[442]. Keineswegs hat sich die Dialektik nur mit wahrscheinlichen Schlüssen, die Metaphysik aber mit notwendigen zu befassen[443]; die Schlüsse der Dialektik sind nicht weniger notwendig als die metaphysischen; denn wie die Metaphysik ihre Vollendung in der *sapientia* erfährt, so die Dialektik in der παιδεία, der "eruditio"[444].

Kernstück und eigentlicher Inhalt der Dialektik Gunthers ist die Methodenlehre, in der er Aristoteliker sein will und

vor allem italienischen Einfluß zeigt. Methode ist notwendig, um die Fehler der Wissenschaften, vor allem die mangelnde Vollständigkeit und die schlechte Verknüpfung der Teile zu beheben[445]. Dabei ist nach Aristoteles nicht in allen Wissenschaften die gleiche Genauigkeit erfordert, sondern "quantum natura rei admittit"[446]. Die *methodus universalis* besteht in der Fähigkeit, alle Teile der Wissenschaft genau aufzufinden, geeignet anzuordnen und richtig zu erklären. Daraus ergibt sich eine dreifache Aufgabe der Methode: "Inventio, Collocatio, Explicatio"[447]. Diese drei Aufgaben gehen über den reinen *ordo* hinaus; die bloße Anordnung der wissenschaftlichen Aussagen bzw. Teile ist auch ohne den Habitus der Methode möglich[448]. In der Wissenschaft verfahren wir nicht immer nach der von der Natur der Sache her gegebenen Ordnung, sondern oftmals in der entgegengesetzten Reihenfolge, etwa von den Wirkungen zu den Ursachen[449]. Damit schließt sich Gunther dem italienischen Aristotelismus mit Zabarella an und erteilt der ramistischen Einheitsmethode eine klare Absage[450]. Anders als Zabarella unterscheidet aber Gunther nicht konsequent zwischen *ordo* und *methodus*[451].

Der dreifachen Aufgabe der *methodus universalis* ordnet Gunther nun die galenische Methodentrias zu: Die *resolutio* erfüllt die Aufgabe der *inventio*, die *compositio* die der *digestio*, die *definitio* die der *explicatio*[452]. Die Bewegung geht bei der Analysis vom Späteren zum Früheren, bei der Synthesis vom Früheren zum Späteren, bei der Definition vom Vielen zum Einen[453] bzw. bei der Analysis unter Zugrundelegung der aristotelischen Theorie einer finiten Wissenschaft[454] vom Ziel aus, bei der Synthesis von den Prinzipien und bei der Definition vom allgemeinen Ganzen aus[455]. In der Durchführung nimmt die Analysis entsprechend der an der *inventio* ausgerichteten Dialektik der Melanchthon-Schule den weitesten Raum ein. Die Analysis ist die Rückführung auf einfachste intelligible Elemente[456]. Sie wird unterschieden in *resolutio rationalis* und *naturalis*. Erstere ist

die Analyse der Bestandteile einer Einzelwissenschaft, damit zwar Methode, nicht aber *habitus organicus*, da sie zum Geschäft der Einzelwissenschaft gehört[457]. Eine Sonderstellung nimmt die zur *resolutio rationalis* gehörende Kategorialanalyse ein, die wissenschaftsüberschreitend ist, wie Gunther am Beispiel 'Gott' ausführt[458]. Die *resolutio naturalis* dagegen ist vielfältig: Analyse des Syllogismus in seine Bestandteile gehört ebenso dazu wie die der Rede in ihre Prinzipien und Regeln, eines Problems in seine Prinzipien und Ursachen (z.B. Unsterblichkeit der Seele), aus denen bewiesen werden kann, aber vor allem der aposteriorische Rückgang zu den ersten Ursachen und Prinzipien[459]. Die ganze Wissenschaft hat für Gunther grundlegend analytischen Aufbau: Ziel - Anwendung auf ein Subjekt - Untersuchung der wesentlichen Ursachen[460].

Dieser analytische Aufbau der Wissenschaften bedingt eine Geringerstellung der Synthesis, die von den in der Analyse gewonnenen einfachsten Bausteinen[461] bzw. den allgemeinsten Gattungen durch Differenzierung oder Zusammensetzung bis zur Einzelsubstanz mit ihren Qualitäten fortschreitet[462]. Es ist ein produktives Verfahren, das aus den Bausteinen bzw. Ursachen[463] die Sache der Natur gleich erzeugt. Die Synthese erscheint Gunther bei weitem leichter als die Analyse, weil sie nur wie in einem Baukasten bereits in der Analyse gefundene Bausteine zusammensetzen muß, und das auf demselben Weg, den vorher die Analyse beschritten hat[464], so daß sich beide Methoden nur in der Wegrichtung unterscheiden, in der Sache aber identisch sind[465]. Das Verfahren beschränkt sich hier im Unterschied zu Zabarellas *regressus* wirklich darauf, die Steinchen wieder zu finden, die man vorher ausgelegt hat[466].

Diesen beiden Methoden als "famula" zugeordnet ist schließlich die definitive (divisive) Methode[467], die die eigentliche *Lehr*methode ist[468]. Auch sie setzt die Analyse voraus[469], da zuerst alle Teile oder Arten der zu definie-

renden Sache durch die Analyse gewonnen und tabellarisch erfaßt werden müssen[470]. Zudem hat die Definition das Ziel als die *perfectio* der einzelnen Teile oder Arten anzugeben[471] und darunter die Teile und Arten nach ihrem Rang bzw. Bekanntheitsgrad anzuordnen[472].

Die Logik und Methodenlehre Gunthers versucht eine Synthese aus Melanchthons *ars inveniendi* und der aristotelisch-galenischen Methodologie der Italiener. Die Metaphysik erscheint darin als logisch-methodisches Postulat zum Abschluß der Wissenschaften. Sie ist Prinzipienlehre und Realwissenschaft, zumal 'Prinzip' zugleich die ersten Axiome und die elementaren Bausteine bezeichnet, die in der Analyse der Sache gefunden werden. Die Stellung dieser an den protestantischen Hochschulen nicht vertretenen Disziplin ist jedoch verdeckt durch eine sich noch als Dialektik platonisch-ramistischer Herkunft verstehende Logik. In der Ausführung selbst ist allerdings die Logik bzw. Methodenlehre Gunthers auf weite Strecken nur Anordnungs-, nicht Beweistheorie für die Wissenschaften. Trotzdem erhebt sie den Anspruch, der Leitfaden zu sein, damit man ohne Irrwege bei hellstem Sonnenlicht glücklich zum Hafen der Wahrheit gelange[473].

2 GESTALTUNGSKRÄFTE DER METAPHYSIKREFORM

Die aus der Logik erhobene Forderung nach einer Metaphysik als Erste Philosophie, Prinzipienlehre und Theorie der Wissenschaften steht im Rahmen einer Diskussion der Metaphysiker um ihre eigene Wissenschaft. In der vom deutschen Protestantismus aufgenommenen italienischen und spanischen Tradition werden erste Entwürfe und grundlegende Modelle einer methodischen, wissenschaftlich-systematischen Metaphysik geboten. Das Methodenideal beeinflußt aber zugleich die inhaltlichen Aussagen der Metaphysik, insbesondere ihr Subjekt, das *ens*.

2.1 Der Seinsbegriff der skotistischen Tradition

Mehr als vom thomanisch-aristotelischen, am Einzelseienden orientierten Seinsbegriff ist für die Betrachtung der Schulmetaphysik des frühen 17. Jahrhunderts vom Seinsbegriff der skotistischen Tradition auszugehen[1]. Dieser skotistisch-neuzeitlichen Tradition der Metaphysik wird nicht selten "Seinsvergessenheit" oder "Verbegrifflichung" des Seins vorgeworfen[2], was meist nur bedeutet, daß der bei Thomas gegebene Akt-Charakter des *esse*[3] weniger betont wird als die Relation des *conceptus entis* zu unserem Erkennen. Mit der Art und Tendenz des Seinsbegriffes in engster Verbindung steht aber die Frage der Stellung und Eigenart der Metaphysik als der Wissenschaft vom Seienden als solchem.

Dem gegenüber Thomas von Aquin veränderten Seinsbegriff entspricht bei Duns Scotus auch eine z.T. veränderte Methodologie der Metaphysik. Sie ist Wissenschaft vom *ens in quantum ens* wie bei Avicenna[4] in abstraktiver Erfassung[5]. Die Erkenntnis des Seienden ist bei Duns Scotus gebunden an den heilsgeschichtlichen Zustand des *status viatoris* - ein Gedanke, der gerade einer protestantischen Metaphysik ent-

gegenkommt, weil er dem heilsgeschichtlichen Vorbehalt Luthers gegen eine Metaphysik Rechnung trägt. Unsere faktische Erkenntnissituation in diesem Leben läßt uns Seiendes nur im Ausgang von der Sinneserfahrung erkennen. Das Seiende ist wohl für den Verstand an sich erschlossen, nicht jedoch in unserem faktischen Zustand. Hier und jetzt ist das *ens* das für uns auf dem Weg der Abstraktion letzte Erkennbare: ein über alle bloß kategoriale Gemeinsamkeit hinausliegendes Transzendental-Gemeinsames, wie es Scotus im Ausgang vom Individuum exemplifiziert[6)]. Die hier angewendete Methode ist die Analyse der Begriffe bis hin zu dem nicht weiter analysierbaren 'ens': Sokrates, Individuum, Mensch, Lebewesen, Substanz, Seiendes. Der auf diesem abstraktiven Weg erreichte Begriff 'Seiendes' ist ein schlechthin einfacher, nicht weiter analysierbarer Begriff, der nur in einer materialen und formalen Explikation auszulegen ist.

In der Weise des Duns Scotus das Seiende zu erkennen, heißt also gerade nicht, in einer ersten Intuition einen ersten Erkenntnisinhalt voll erfassen, das Seiende in seiner ganzen Erschlossenheit, vielleicht gar von seinem Grunde, dem Sein, her erkennen, sondern einen zwar streng einheitlichen, aber doch abstraktesten Minimalbegriff zu bilden im Begriff des "ens, cui non repugnat esse"[7)]. 'Seiendes' erweist sich bei Scotus als das, was vor jeder Kategorialität und Modalität liegt[8)]. Diese Art der Erfassung des Seienden hat zwar den Nachteil, "das je verschiedene, aktuell existierende Seiende nur in der 'verminderten' intentionalen Repräsentation eines schlechthin gemeinsamen und vergleichsweise sehr 'unbestimmten' Gehaltes zu erfassen"[9)]. Sie hat aber den Vorzug, eine Wissenschaft vom Seienden zu ermöglichen, die den Kriterien der Wissenschaftlichkeit nach der II. Analytik gerecht zu werden versucht[10)].

Mit dieser Betonung der Methode, Wissenschaftlichkeit und Abstraktion hängt auch die geringere Bedeutung der Existenz gegenüber der Essenz bei Duns Scotus zusammen. In der

intuitiven Erkenntnis des Einzelseienden erkenne ich wohl Existentes, nicht aber Existenz. Existenz ist nur abstraktiv erkennbar; dann aber nicht als reales Seinsprinzip, unterschieden von der Essenz wie bei Thomas von Aquin. Die Unterscheidung von Essenz und Existenz geschieht nicht in einer ursprünglichen Erfassung, sondern in einer sekundären Differenzierung. Das *esse existentiae* einer Sache zeigt sich zunächst als das Verwirklichtsein, das Bestehen des jeweiligen Was, der Quiddität, außerhalb seiner Ursachen. Die Metaphysik ist aber grundlegend washeitliche Betrachtung des Seienden. Bereits vom Aspekt der Betrachtung her ist also die Frage der Existenz nicht die primäre Frage der Metaphysik; 'ens' steht ja in erster Linie für das, wovon Prädikate *in quid* ausgesagt werden können, in der Weise der essentiellen Prädikation. In dieser Weise aber können Prädikate nur ausgesagt werden von etwas, das selbst ein "Was" ist, eine Quiddität hat[11)]. Die Existenz ist zu dieser Betrachtung des Seienden nicht erfordert; andererseits ist auch der Schluß vom Fehlen einer Washeit auf *non-ens* nicht berechtigt. Das, was im Begriff 'ens' bei Scotus erfaßt ist, ist also gerade nicht ein durch einen Seinsakt konstituiertes Einzelseiendes, sondern eine alle Vielheit der Einzeldinge und Aussageweisen noch umschließende Einheit und Gemeinsamkeit[12)].

Obwohl der Seinsbegriff von Essenz und Existenz zunächst absieht[13)], ist die Existenz zur Konstitution des "verissime ens" unabdingbar notwendig[14)]. Dieses Seiende in einem Maximalsinne vermag aber die Metaphysik im derzeitigen Zustand des Menschen nicht zu erfassen. Das *esse existentiae* ist keineswegs ein in der Metaphysik zu vernachlässigender Faktor, sondern ein diese Metaphysik als Minimaltheorie selbst sprengendes Prinzip. Im *esse existentiae* wird der Bereich des in der Metaphysik erfaßten Minimalbegriffs 'ens' verlassen und die Grenze dieser Art von Seinserfassung deutlich, zugleich aber auch die Grenze einer auf Abstraktion beruhenden wissenschaftlichen Erkenntnis. Durch das *esse existentiae* wird das *ens* auch in dem Sinne *extra animam* kon-

stituiert, daß es nicht voll abstraktiv durch eine Theorie eingeholt werden kann[15]. Duns Scotus hat die aktuelle Existenz keineswegs vergessen, sondern gerade in ihrer Eigenständigkeit erfaßt, allerdings nicht im Sinne eines von der Essenz real unterschiedenen Prinzips.

Das durch das *esse* konstituierte Ding ist *ens ratum*. Zu dieser *ratitudo entis* ist allerdings nach Duns Scotus nicht eine kausal-konstitutive Teilhabe am *esse ipsum* Gottes erforderlich, sondern das bloße Unterschiedensein von den Fiktionen. Die Grundforderung ist, daß ihm wirkliches Sein hinsichtlich der Washeit oder der Existenz nicht widerspricht. Diese Art der *ratitudo* erfüllt bereits die Forderung "schlechthinniger Gemeinsamkeit und Transzendentalität"[16] und damit die Bedingungen univoker Prädikation[17]. Das *ens ratum* in seiner vollen Realität wird aber von der Metaphysik im derzeitigen Zustand nicht erfaßt. Das je konkret Existierende bietet sich nur der unmittelbar-intuitiven Erfassung des "simul totum" dar und nur als solches ist es Ausgangspunkt, nicht aber Objekt der metaphysischen Betrachtung. Deren Objekt ist das Wesen, insofern sich darin Seiendes und seine Existenz (esse essentiae) einer nach dem *quid rei* fragenden und *in quid* prädizierenden Wissenschaft erschließt. Die Problematik der Existenz wird aber zum Stachel im Fleisch dieser wie aller an die skotistische Tradition anschließenden Metaphysik und ein Prinzip, das über sie hinausweist[18].

Daß die Betrachtung der aktuellen Existenz bereits eine Grenze der skotistischen Metaphysik darstellt, zeigt auch die Lehre vom potentiell Seienden. Da die kontingente Existenz nicht in allgemeinen Aussagen faßbar ist, ist Metaphysik beschränkt auf die Erkenntnis des Möglichen, auf das "je spezifische Sein-Können der Washeit"[19]. Die Weise, wie die Existenz, das *si est* der Dinge, in der skotistischen Metaphysik in den Blick kommen kann, ist deshalb die Weise der Existenzmöglichkeit eines Seienden, dem es nicht widerspricht, als verwirklichtes zu sein[20]. Damit ist nicht nur

eine rein logische Möglichkeit ausgesagt[21], sondern eine formale Nicht-Widersprüchlichkeit hinsichtlich des *esse*. Diese gründet zwar in der Inhaltlichkeit der Washeit, aber als Disposition zum Sein, die das so bestimmte Seiende abhebt von der bloßen Fiktion, bei der diese fundamentale Disposition fehlt[22]. Die bereits bei Thomas von Aquin vorbereitete[23] Unterscheidung zwischen *possibile logicum* und *possibile reale* ist hier gegeben. Doch auch das *possibile logicum* bleibt noch auf eine Potenz, den göttlichen Intellekt, bezogen, während die reale Potenz an den göttlichen Willen gebunden ist[24]. Zugleich ist aber durch die Bestimmung der Möglichkeit als Nonrepugnanz bereits der Weg gewiesen zur neuzeitlichen Problematik, die in der Schulmetaphysik entfaltet werden wird. Göttlicher Intellekt und Wille sind die Ursachen des Seienden, wobei dem Intellekt eine logische, nicht zeitliche Priorität zukommt[25]. Vor aller Realisierung und faktischen Existenz hat also jedes Ding logisch ein mögliches Sein, bestehend im Nichtwiderstreiten dem *esse* gegenüber. Dies ist aber auch der Umfang, den der Begriff 'ens' bei Duns Scotus annehmen kann, damit aber auch das Arbeitsfeld der Metaphysik. Auf die augustinisch-neuplatonische Provenienz dieser Gedanken ist oft hingewiesen worden[26]. Mit dem Zurücktreten der aristotelischen Potenzlehre in der Neuzeit werden gerade diese augustinisch-neuplatonischen Gedanken an Einfluß gewinnen. Dadurch stellt sich das Seiende aber dar als Produkt einer logischen "Erfindung", das sich zur faktischen Existenz nur in einer Nonrepugnanz befinden muß, um als *ens* ansprechbar zu sein[27].

Die Beschränkung der Erfassung des Seienden auf Wesen und Möglichkeit ist bedingt durch die dem metaphysischen Erkennen eigene Struktur. Metaphysik ist an die Abstraktion gebunden; ja "Metaphysik ist nach Scotus zunächst nichts anderes als die Exposition einer einfachen abstraktiven Erkenntnis"[28], und zwar in einer alle anderen Abstraktionsstufen übersteigenden Weise. Wie deshalb der Begriff 'ens' seinem Umfang nach der weiteste ist, so bleibt er hinsicht-

lich des konkreten Seienden in seiner Inhaltlichkeit notwendig unbestimmt und in einem gewissen Sinne leer. Soll dieser Begriff gerechtfertigt werden, kann dies nur in Einbeziehung unserer Erkenntnisart geschehen, in einer Klärung der Weise, wie unser Verstand auf das Seiende bezogen ist. Metaphysik und Erkenntnis können folglich in der skotistischen Tradition nicht voneinander getrennt werden. Metaphysik ist nicht einfache "Wirklichkeitstheorie": "Nur durch die Klärung der Weise, wie unser Verstand auf 'Seiendes' grundsätzlich und faktisch bezogen ist, sowie durch eine Analyse sowohl der impliziten Anwesenheit dieses Begriffs in jeder Erkenntnis als seiner expliziten Erkennbarkeit und Aussagbarkeit, wird 'Seiendes' als solches, d.h. als jene erste und schlechthin grundlegende ratio sichtbar. Sie ist - im Begriff erfaßt - der eigentliche Gegenstand der Metaphysik."[29)]

Das erste adäquate Objekt unseres Verstandes ist nun aber nicht 'Seiendes' als einzelner Erkenntnisinhalt, sondern 'Seiendes' in seiner Indifferenz und Gemeinsamkeit gegenüber allem, in dem es enthalten ist. Diese Erkenntnisart ist uns aber in unserem Zustand nicht gegeben. Es ist uns nicht alles erkennbar, worauf 'Seiendes' in der Prädikation angewendet werden kann[30)]. Die Metaphysik ist aber darauf angewiesen, das einzelne Seiende auch als einzelnen Erkenntnisinhalt zu übersteigen, um so zu einer das Einzelne nicht ausschließenden Indifferenz und Gemeinsamkeit des Begriffes zu gelangen[31)]. Das geschieht wesentlich in der Methode der *resolutio* der Begriffe bis hin zum nicht weiter analysierbaren Begriff 'ens'. Dieser ist seinerseits in allen ihm untergeordneten washeitlichen Begriffen enthalten. Werden in dieser Analyse Begriffe distinkt erfaßt, so ist 'ens' jeweils bereits miterkannt. Andernfalls wäre die Analyse unvollständig und Distinktheit nicht erreicht. Da sich Metaphysik in einer abstraktiven Analyse der Begriffe bis hin zum 'ens' vollzieht, tritt uns 'ens' entgegen als der erste distinkt erkennbare Begriff, der zugleich ein schlechthin einfacher Begriff ist, nicht mehr in frühere Begriffe analysiert werden kann[32)]. Die Theoriefähigkeit der Metaphysik, ihre Wissenschaftlichkeit, ist durch diese distinkte Erkenntnis, die ansonsten nur durch Definition erreicht wird, gewährleistet[33)]. Es ist verständlich, daß eine methodisch denkende Metaphysik darauf insistieren muß, daß der Seinsbegriff selbst allen Kriterien einer distinkten Erkenntnis entspricht.

Die Entschlossenheit des Seienden für die Erkenntnis besagt nun nicht, daß die Metaphysik das Seiende nur in uneigentlicher Weise ergreifen könnte. Sie ergreift es durchaus als Seiendes und damit in einem ersten präzisen, distinkten Begriff, der als solcher geeignet ist, Subjekt einer Wissenschaft im Verständnis der II. Analytik zu werden. Andererseits ist Metaphysik im skotischen Verständnis gerade durch ihre Wissenschaftlichkeit, ihre abstraktiv-analytische Methode bestimmt, in der sie eben die gemeinsame *ratio entis* der vielen konkreten Seienden erfassen kann, nicht aber das je konkrete Seiende in seinem nur hier einmalig verwirklichten Sein. Was also bei 'ens' in den Begriff kommt, ist zwar das Ganze des konkreten Seienden, aber eben nur nach seiner *ratio formalis*. Deshalb kann man beim skotischen Seinsbegriff durchaus von einem *conceptus imperfectus* sprechen[34)]. Der Begriff 'Seiendes' erfaßt zwar die ganze *res*, aber in der metaphysischen Weise als *res imperfecta*, die nicht mehr die konkrete *res sub modo* ist. Das "tenetur ergo Avicenna", das Duns Scotus bereits in der Bestimmung des Subjekts der Metaphysik gesprochen hat, zeigt auch in dieser Frage seine volle Bedeutung[35)].

Seiendes zeigt sich bei Duns Scotus in der Weise eines *quid*, eines *quale* oder *quantum* oder anderer Kategorien; es ist in dieser Weise aber nicht es selbst. Auch hier macht Duns Scotus ernst mit der Lehre, daß 'ens' durch keinen früheren oder bekannteren Begriff erklärt werden kann, sondern nach Avicenna das "primum impressum in anima" ist. Aus

der Weise, wie Seiendes auftritt, lassen sich die für den "Doctor subtilis" und die Schulmetaphysik der Neuzeit charakteristischen disjunkten *passiones entis* ableiten: Früher - Später; Unabhängig - Abhängig; Notwendig - Möglich; Akt - Potenz; Einfach - Zusammengesetzt; Ursache - Verursacht; Unendlich - Endlich usw.[36] Diese *passiones entis* sind jedoch wieder verschiedener Stufen, eines Mehr oder Weniger fähig, was den Gedanken der Mathematisierung der Metaphysik, die Klärung des Verhältnisses von 'ens' und 'quantum' in der neuzeitlichen Schulmetaphysik befördern wird.

Die Stellung der Metaphysik bei Duns Scotus ist gekennzeichnet durch ihren Wissenschaftscharakter. Als Wissenschaft kann sie nicht von den kontingenten Dingen in ihrer aktuellen Existenz handeln, sondern muß sich der Washeit der Dinge zuwenden. Was die Metaphysik hinsichtlich der Existenz zu betrachten hat, ist das abstrakte *esse existentiae*[37]. Da aber Wesen und Dasein in der Sache nicht real unterschieden sind, ergibt sich kein "Essentialismus" im strengen Sinne aus dieser Betrachtungsweise[38]. Die Metaphysik entfaltet ihr Geschäft in einer durchgängigen Erhellung des Erkenntnisbezuges des Seienden, insofern dieser mit der Washeit des Seienden gegeben ist. Materiell geschieht dies in den Aussagen, die sich über das Seiende als solches machen lassen, in den *passiones* bzw. *transcendentia*, den alles Gattungshafte schlechthin übersteigenden und allem Seienden gemeinsamen Begriffen erster Intention[39]. Der erste dieser transzendentalen Begriffe ist 'Seiendes' selbst; für die gegenwärtige Metaphysik allerdings nur als "Abstraktionsresultat"[40]. 'Ens' selbst erscheint als vermittelt durch die Methode metaphysischen Erkennens, wenn auch nur *quoad nos* im gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Status. Auch die dieses Subjekt behandelnde Wissenschaft muß folglich den Charakter einer *scientia communissima* annehmen, die auch Grundwissenschaft und Theorie der übrigen Wissenschaften ist[41]. Als solche bleibt die Metaphysik aber eine "Minimaltheorie", da sie gerade nicht die *res sub modo*, sondern nur das "Minimalmoment"

der gemeinsamen *ratio formalis* zu erfassen vermag[42]. Auch wenn im Rahmen der Metaphysik von Gott gesprochen wird, wird er nur als *res imperfecta*, als *ens infinitum* erfaßt, ohne daß dadurch gesagt wäre, daß es in Gott eine "realitas imperfecta" gibt[43]. Deshalb lehnt Duns Scotus auch eine Trennung von Ontologie und metaphysischer Theologie ab: ein Problem, das hier längst vor Benedictus Pereira diskutiert wird[44]. In der Metaphysik geht es niemals darum, im Sinne einer "scientia divina particularis" die besondere Wesenheit Gottes zu erfassen, sondern gerade jene Attribute, die ihm als Seiendem zukommen. Zudem ist eine partikuläre wissenschaftliche Erkenntnis Gottes im derzeitigen Status dem Menschen nur in Form der Offenbarungstheologie möglich.

Duns Scotus insistiert mit Nachdruck auf dem transzendentalen Charakter der Metaphysik im mittelalterlichen Sinne. Deshalb ist nicht die Kategorien-, sondern die Transzendentalienlehre Hauptbestandteil dieser Wissenschaft[45]. Eine Entscheidung für das metaphysische und methodische Modell des "Doctor subtilis" besagt allerdings auch, daß Seiendes hier nicht betrachtet wird, insofern es von einem ersten Seienden verursacht wird oder am *esse ipsum* teilhat, sondern insofern es jeder weiteren Differenzierung vorausliegt[46]. Das konkrete Seiende in seiner Existenz kann von einer solchen Metaphysik nur unvollkommen erfaßt werden; die Existenz des *ens ratum* sprengt die Methode und wissenschaftliche Konzeption dieser *scientia transcendens*[47].

2.2 *Einheitswissenschaft und Metaphysik: Antonio Bernardi Mirandulanus*

Eine der eigenwilligsten Gestalten des italienischen Aristotelismus der Renaissance, die Einfluß auf die deutsche Schulphilosophie ausübten, ist Antonio Bernardi Mirandulanus[48]. Im März 1502 in Mirandola geboren, wird er Schüler von Pietro Pomponazzi und Ludovico Boccadiferro in Bologna,

ist ab 1533 Professor der Logik und später der Physik ebendort, bis er, ein Verwandter Papst Pauls III.[49], 1541 eine durch Ämterkumulation gekennzeichnete kirchenpolitische Karriere einschlägt. 1552-54 ist er Bischof von Caserta; am 18. Juni 1565 stirbt er zu Bologna[50]. Neben einem Kommentar zur aristotelischen Rhetorik[51] sind hier in erster Linie seine 1545 erschienene *Institutio in universam Logicam* und die *Disputationes*, meist als *De eversione singularis certaminis* zitiert[52], von Bedeutung.

Die *Institutio* enthält zeitlich verschiedene Schriften:
1. die eigentliche *Institutio*, einen Grundriß der Logik;
2. einen Kommentar zu den logischen Schriften des Aristoteles, beginnend nicht mit der Kategorienschrift, sondern mit *Peri hermeneias*;
3. die *Apologia*, die erst ein Jahr später entstanden ist.

In der Apologie setzt sich Mirandulanus in 8 Büchern mit den Einwänden seiner Gegner auseinander: Ludovico Boccadiferro[53], Marcantonio Genua (Lehrer Zabarellas)[54], Vincenzo Maggi (Madius), Professor in Padua und Ferrara[55], u.a. Gegen die Autorität der bedeutenden Aristoteliker verweist Mirandulanus selbstbewußt auf sein eigenes Aristotelesstudium und seine wissenschaftliche Laufbahn[56]. Sein Bestreben ist es, gegenüber den scholastischen und zeitgenössischen Aristotelesinterpreten auf den echten Aristoteles zurückzugehen und diesen einer Neuinterpretation zuzuführen, die in manchem vom herkömmlichen Bild abweicht.

Die entscheidenden Neuerungen, die Mirandulanus in seiner Apologie zu verteidigen hat, sind:
1. Die Kategorienschrift des Aristoteles ist kein Teil der Logik.
2. Die Logik hat nichts zu tun mit Dialektik.
3. Die sog. zweiten Intentionen sind Erfindungen der Interpreten und bloße "figmenta", die mit Aristoteles und seiner Logik nichts zu tun haben[57].

Mirandulanus ist also bestrebt, von der humanistischen Vermischung von Logik und Dialektik und den Zutaten der arabischen Kommentatoren (zweite Intentionen bei Alfarabi) auf den genuinen Aristoteles zurückzugehen. Kritisch steht er auch Averroes gegenüber und wendet sich ausdrücklich gegen Petrus Hispanus und dessen Logikauffassung[58].

Die Logik ist für Mirandulanus nicht Wissenschaft, sondern *ars* und als solche eine auf das Handeln hingeordnete Disziplin, "cum manifeste doceat operari"[59]. Er hält auch am instrumentalen Charakter der Logik entschieden fest. Sie vermittelt die Regeln der Instrumente, mit denen sich die entscheidenden wissenschaftlichen Fragen lösen lassen:
1. *an sit res;*
2. *quid sit;*
3. *qualis sit;*
4. *propter quid sit.*

Die Instrumente dafür aber sind Definition und Syllogismus. Die Logik hat also die Regeln für Definition und Syllogismus anzugeben, aus denen wir auch zu erkennen vermögen, ob wir bei der Lösung der genannten Sachfragen richtig vorgehen[60]. Die Logik ist streng normative Regel-Disziplin zur Handhabung der Instrumente für die Lösung von Sachfragen. Die Sachfragen selbst fallen aus der Logik heraus. Die Methode ihrer Lösung aber ist bestimmt durch die Logik: Definition für die Frage *quid sit* und Syllogismus (demonstrativus oder dialecticus) für die restlichen Fragen[61]. 'Dialectica' wird gegen Averroes und die humanistischen Interpreten wieder auf die Lehre von den Wahrscheinlichkeitsschlüssen restringiert[62]. Aufgabe der Logik ist es also, die Regeln zu vermitteln zur Herstellung der Instrumente der richtigen Erkenntnis und zur Beurteilung ihrer richtigen Bildung[63].

Im Rahmen einer solchen Regel-Disziplin hat natürlich die Kategorienlehre keinen Platz. Sie sei auch von Aristoteles nicht als logische Schrift konzipiert worden[64]. Die Kategorien behandeln ja nicht *regulae*, auch nicht die *res*, wie sie *in anima* ist, wie Madius meint[65], sondern die *res* als

Substanz, Akzidens usw., damit aber als *ens reale*. Die Kategorienlehre gehört also eindeutig in die Erste Philosophie[66]. Zudem widerstreitet die Kategorienlehre der praktischen Ausrichtung der Logik; sie ist nicht auf ein Tun ausgerichtet[67]. Die Kategorien sind vielmehr "affectiones entis, quatenus ens est" und fallen unter die Erste Philosophie, deren Subjekt das *ens reale* ist. Das beweist Mirandulanus aus dem aristotelischen Sprachgebrauch: Das *ens* ist Subjekt der Ersten Philosophie. Die Erste Philosophie ist aber Realwissenschaft. 'Real' heißt aber eine Wissenschaft aufgrund ihres Subjektes. Folglich ist das Subjekt der Ersten Philosophie das *ens reale*. Da nun die Kategorien Eigenschaften des Seienden als des Subjektes der Metaphysik sind, sind sie Eigenschaften von realem Seiendem[68]. Aus der Bestimmung des *ens* im Hinblick auf die Kategorien als *ens reale* ergibt sich, daß das voll bestimmte Subjekt der Metaphysik das *ens per se reale* ist, wie es von den 10 Kategorien ausgesagt wird. Außer diesem gibt es kein *ens* im wirklichen Sinne[69].

Dieser Konzeption einer Ersten Philosophie, wie Mirandulanus streng aristotelisch sagt, entspricht auch eine streng realistische Sprach- und Erkenntnistheorie, wonach die *vox* in ihrer Bedeutung und die *res* einander eindeutig zugeordnet sind[70]. Auch die Universalien sind real; andernfalls drückte etwas Irreales die Wesenheit der *res* aus. Aber auch die Attribute, die dem realen Seienden *per se* und insofern es ein solches ist, zukommen, sind real. Die Universalien sind aber, wie Aristoteles und Thomas lehren, Akzidentien des Seienden, insofern es Seiendes ist; dieses ist real, weil es das Subjekt der Metaphysik ist. Folglich sind auch die Universalien real[71]. Wieder wird also aus der Stellung der Metaphysik als Realwissenschaft die Realität des Subjektes und daraus die Realität der Attribute bewiesen.

Die immateriellen Substanzen sind gegen Averroes nicht Subjekt der Metaphysik, sondern Prinzipien. Sie sind auch nicht *species* des Subjektes *ens*[72]. Die unbeweglichen

Substanzen werden vielmehr in der Metaphysik als Ursachen des Seienden betrachtet. Von dieser Betrachtung her erhält die Erste Philosophie ihre Vollkommenheit im Vergleich zu den übrigen Wissenschaften[73]. Gott hat also in der Metaphysik nur einen Platz als *causa entis* und nur insofern er *causa entis* ist, wird er auch *ens* genannt[74]. Das *ens rationis* fällt als nicht existent aus der wissenschaftlichen Betrachtung überhaupt heraus: "omne enim quod est, ens est"[75]. Materie und Form haben ebenfalls als *causae entis* ihren Platz in der metaphysischen Betrachtung[76]. Mit Aristoteles hält auch Mirandulanus fest an der "aequivocatio ad unum et ad unam naturam" des Begriffes 'ens' und lehnt eine Univozität ab; ebensowenig ist 'ens' ein Gattungsbegriff[77].

Die Erste Philosophie ist nun aber hineingestellt in eine Einheitswissenschaft, die Mirandulanus wenigstens im Konzept entwirft. Alle Dinge gehören letztlich einer einzigen, generisch einen Wissenschaft an, da wir die Betrachtung der Arten niemals von der Betrachtung der Gattung trennen können, deren Arten sie sind. Von jeder Gattung (genus subiectum) aber gibt es eine einzige Wissenschaft. Folglich muß es von allen *res particulares*, die unter eine bestimmte Gattung fallen, auch eine generisch eine Wissenschaft geben, aber auch eine generisch eine Sinneserkenntnis[78]. Da die Menschen alle Dinge "in universo" wissen wollen, mußten sie eine Wissenschaft finden, die alle Dinge vollkommen im Rahmen der Schwachheit des menschlichen Verstandes zu lehren vermag. Diese Wissenschaft erfaßt vom *ens* bis zur letzten Art alles: vergängliche und unvergängliche Substanzen, Himmelskörper und Elemente und alle Mischungen daraus, wie Mirandulanus in einer dichotomischen Gliederung darstellt[79]. Hier wird nun 'ens' allerdings doch zum Genus, zumindest im wissenschaftstheoretischen Sinne, wenn gelehrt wird: "Ea est proportio substantiae corruptibilis et incorruptibilis ad substantiam generalem, quae est substantiae generalis et reliquorum praedicamentorum ad ipsum ens. Est enim proportio utrobique specierum ad genus."[80] Daraus folgt, daß es *ex*

natura rerum nur eine einzige Wissenschaft gibt, die vom *ens qua ens* bis zur letzten Species alles betrachtet, eine einzige Realwissenschaft, zu der auch die Kategorien gehören, die *species entis* sind, während sie in den logischen Schriften als *affectiones entis* verstanden wurden[81].

Die Wissenschaft, die das Genus betrachtet, muß aber auch die Species ihrer Natur nach betrachten. Wer das Lebewesen als solches betrachtet, muß auch den Menschen und den Esel als Lebewesen betrachten. So muß die Erste Philosophie auch alles betrachten, was unter den Begriff 'ens' fällt, insofern alles Seiendes ist, aber auch in seinem speziellen Sein[82]. Aristoteles wollte nach Mirandulanus alle Species bis zu den letzten zusammenfassen in der Wissenschaft vom Seienden, und zwar durchaus "in propria ipsorum natura", nicht nur als Exempel des Gattungsbegriffes[83]. Die Metaphysik steigt also herunter zu allen *species entis*, schließt also gerade auch eine "Metaphysik der materiellen Dinge" ein[84]. Sie wird als Realwissenschaft über den Gesamtbereich der *res* ausgeweitet, allerdings in einer Weise, in der sie dann nicht mehr Erste Philosophie, sondern nur Philosophie schlechthin genannt werden kann, da es keine weitere Philosophie mehr gibt. Subjekt dieser Philosophie wäre dann das *ens*, "quod est veluti genus omnium rerum"[85]. Diese Formulierung zeigt, daß die Gattungsartigkeit des 'ens' doch nicht im strengsten Sinne aufgefaßt werden darf; denn auch die Kategorien sind nur *species entis*, "eo modo, quo ens habet species"[86]. Als weiteres einheitsstiftendes Element kommt hinzu, daß die Prinzipien aller Wissenschaften aus der Sinneswahrnehmung genommen sind[87]. Nur die Prinzipien der Mathematik beruhen nicht auf Sinneswahrnehmung, wohl aber die der *sapientia* und der Naturphilosophie im herkömmlichen Verständnis[88].

Die weitere Unterteilung der generisch einen Wissenschaft in spezifische Wissenschaften ist grundsätzlich arbiträr[89]. Die herkömmliche Einteilung der Wissenschaften entsteht dadurch, daß sich die Einzeldisziplinen eine höhere Disziplin applizieren. Sie können aber nicht die Rolle einer höheren Wissenschaft spielen. Außerdem entspricht es der Zweckmäßigkeit, daß sich innerhalb der generisch einen Wissenschaft Artunterschiede finden[90]. Es gibt einen *ordo doctrinae* innerhalb der Wissenschaften, der aber von Aristoteles selbst nicht immer eingehalten wird; der wahre *ordo doctrinae* aber ist der *ordo naturae* selbst, und nach diesem müßte die Erste Philosophie im traditionellen Sinne vor der Physik behandelt werden, da sie von Natur aus die frühere ist[91]. Die acht Bücher der Physik machen aber keineswegs allein die *philosophia naturalis* aus; vielmehr gehört zur *philosophia naturalis* auch die Metaphysik im traditionellen Sinne[92]. Sie ist sogar in erster Linie *philosophia naturalis* zu nennen, die Physik aber *per se*, obwohl Aristoteles die Metaphysik nicht so genannt hat. Er hat es allerdings auch nirgends ausgeschlossen[93]. Grundsätzlich sind beide Disziplinen *philosophia naturalis*, da sie es mit den *res naturales* zu tun haben im Unterschied zu den Artefakten. Außerdem wird in beiden eine Definition der Natur der Sache gegeben, weshalb sie *Physicae* heißen[94]. Die Argumentation zeigt allerdings, wie äquivok Mirandulanus 'natura' gebraucht. Die Metaphysik im traditionellen Sinne heißt so, weil sie nach den 8 Büchern der Physik, nicht aber nach der *philosophia naturalis* gelernt werden soll. Sie ist zwar *philosophia naturalis*, trägt aber diese Bezeichnung nicht, da sie wegen der Behandlung der immateriellen Substanzen eine vornehmere Bezeichnung trägt: "De abstractis"[95]. Die traditionelle Metaphysik wird damit zu einer Species der Universalwissenschaft *Philosophia* als "Philosophia naturalis de abstractis".

Mirandulanus hat mit seiner eigenwilligen, im Detail über Aristoteles hinausgehenden, die universale Wißbegierde der Renaissance kennzeichnenden Lösung nicht viele Parteigänger gefunden. Er hat aber eine Diskussion um die Reichweite der Metaphysik entfacht, die gerade in der Jesuitenmetaphysik und in der deutschen Schulmetaphysik weitergeführt

werden wird. Er ruft dadurch auch die Reaktion des Benedictus Pereira hervor, der eine im Wortlaut entgegengesetzte, in der Sache aber z.T. verwandte Lösung anbieten wird: die Trennung von allgemeiner Ontologie und spezieller Metaphysik, die dann *de abstractis* handelt. Jedenfalls handelt es sich dabei um ernst zu nehmende wissenschaftstheoretische Fragen der Metaphysik, nicht um bloß "logische Erwägungen" und "Wortstreitigkeiten"[96].

2.3 *Gegenstandserkenntnis und Metaphysik: Julius Caesar Scaliger*

Eine der bestimmenden Autoritäten der frühen Metaphysik des 16. und 17. Jahrhunderts ist der heute fast vergessene Julius Caesar Scaliger, obwohl oder gerade weil er kein eigentlich metaphysisches Werk hinterlassen hat. Doch sein 15. Buch der exoterischen Übungen *De subtilitate* ersetzte nicht allein ein Lehrbuch der Psychologie und Physik, sondern auch der Metaphysik, allerdings nicht in scholastischem, sondern in humanistischem Geist[97]. Nicht zu unrecht pflegte der Marburger Polyhistor Rudolf Goclenius d.Ä. dieses Werk seine Bibel zu nennen[98]. Bei dem ebenfalls noch in der späthumanistischen Tradition stehenden Thomas Sagittarius in Jena tritt Scaliger als Autorität direkt neben Aristoteles in seiner *Metaphysica Aristotelico-Scaligerea* von 1622[99].

Julius Caesar Scaliger, Vater des als Philologen und Humanisten berühmten Joseph Justus Scaliger[100], ist Philosoph, Poet und Arzt. Am 23.4.1484 zu Ripa am Gardasee geboren, seiner Meinung nach aus dem Geschlecht der Fürsten de la Scala, der ehemaligen Herren von Verona, wird er mit 12 Jahren Page Kaiser Maximilians I. Später dient er ihm als Soldat. Danach studiert er in Bologna Philosophie und wird vor allem mit der skotistischen Tradition bekannt. Er will selbst Franziskaner werden oder aber Papst, um Venedig sein angestammtes Fürstentum Verona zu entreißen. Er studiert in

Padua Medizin und Philosophie. Als Lehrer nennt er Boccadiferro, Pomponazzi, Zimara u.a. Er steht also ebenso im Rahmen des Skotismus wie des Aristotelismus von Padua[101]. 1519 wird er in Padua promoviert, bietet eine Logikvorlesung an, stößt aber auf Ablehnung. 1521-24 ist er in Venedig; 1524 wird er Leibarzt des Bischofs Antonio della Rovere in Agen[102], was er bis zu seinem Tod am 21.10.1558 bleibt. Er wird als ein Mann von überaus gutem Gedächtnis, großer Kraft, aber auch als bedeutender, z.T. recht heftiger Polemiker gerühmt. Seine Sprachkenntnis fand allgemein Bewunderung, "wie er sich auch eines geheimen Geistes rühmte, der ihn allemal zum Schreiben antriebe, auch die zur Arbeit nöthige Erkänntnis und Erleuchtung in ihm erweckte"[103].

Sein philosophisches Schrifttum besteht hauptsächlich in Kommentaren zu den naturphilosophischen und botanischen Schriften des Aristoteles und Theophrast. Daneben treten poetische und humanistische Werke, z.T. in Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam[104]. Seinen Ruhm und Einfluß als "miraculum inter eruditos" aber begründet das 15. Buch seiner *Exotericae exercitationes, De subtilitate ad Hieronymum Cardanum* von 1557[105]. In seinem Denken im wesentlichen dem "sapientiae nostrae dux" Aristoteles verpflichtet, nimmt er aber auch viel skotistisches Gedankengut auf[106]. Der "acutissimus vir Johannes Duns" wird gerade wegen seiner Subtilität besonders hoch geschätzt[107].

Thema des gegen den Arzt und Philosophen Girolamo Cardano (1501-1575) gerichteten umfangreichen Werkes ist die *subtilitas*. G. Cardano hatte seinerseits 1552 sein Werk *De subtilitate* erscheinen lassen. *Subtilitas* ist nach Cardanos Definition "ratio, qua sensibilia a sensibus, intelligibilia ab intellectu difficile apprehenduntur"[108]. *Subtilitas* besagt also eine Erkenntnisbeziehung: die Schwierigkeit der Erkenntnis im Bereich des Sinnlichen und des Intelligiblen. Da nun aber Erkenntnis sich sowohl auf die Natur der Sache wie auf das erkennende Subjekt bezieht, sind auf beiden Seiten

Gründe der Subtilität zu suchen. Es ist folglich eine Subtilität sowohl beim Subjekt als auch bei der Sache selbst anzunehmen. Die Erkenntnisbeziehung zwischen Subjekt und Objekt wird damit in umfassender Weise thematisch entfaltet, und zwar von beiden Seiten her. Die Subtilität gibt die *ratio intelligendi* der Dinge ab, und zwar gerade der schwierigen Erkenntnis, d.h. der möglichst umfassenden: "Si igitur in re non sit subtilitas: non erit ratio intelligibilitatis in ipso obiecto"[109]. In der Sache ist die Subtilität allerdings eine andere bei den Naturdingen und bei den Artefakten; denn die Subtilität der Artefakte hängt ab von der Subtilität des Baumeisters[110]. Die Erkenntnisschwierigkeit bei den Naturdingen ist also gegen allen Anschein nicht nur auf das Ungenügen des Intellektes zurückzuführen, sondern auch auf objektive Strukturen *in re*[111]. Die Erkenntnisbeziehung selbst ist ja den Dingen nicht wesentlich, sondern nur akzidentell[112]. Die Subtilität im Geist dagegen ist die Kraft, das schwer Erkennbare leicht aufzufassen; aufgrund dieser Eigenschaft heißen die Menschen "ingeniosi"[113]. Die Gründe für die Subtilität der Dinge sind vielfach: Unkenntnis der Ursachen, ungleiches Verhältnis zwischen Erkennendem und Erkanntem, vor allem bei den "res sempiternae", zu deren Erkenntnis unsere Kraft so schwach ist wie die Sehkraft der Eule gegenüber dem Sonnenlicht[114].

Die Subtilität ist also eine gemeinsame Eigenschaft der Dinge im Hinblick auf unsere Erkenntnis, nicht aber das Wesen der Dinge. Daraus ergibt sich die Frage, ob von dieser Eigenschaft in einer gesonderten Wissenschaft zu handeln sei. Im Unterschied zur späteren auf Scaliger zurückgreifenden Theorie Georg Gutkes gibt es für ihn selbst keine einheitliche Disziplin von der Subtilität[115]. Denn die Subtilität fällt nur zum Teil unter die Kategorien der Qualität und Relation, z.T. ist sie auch Privation, z.B. in der Inkommensurabilität der Diagonale zur Seite[116]. Was aber sowohl in allen wie auch außerhalb der Kategorien vorkommt, davon gibt es keine einheitliche Wissenschaft[117]. Zudem hat die Subtilität nicht in allen Dingen dieselbe *ratio formalis*, die Grundlage einer einzigen Wissenschaft im skotistischen Sinne sein könnte[118]. Folglich gibt es kein einheitliches Formalobjekt für eine Wissenschaft von der Subtilität, da die Erkenntnisschwierigkeiten *in re* verschiedene Ursachen haben[119].

Daß die Subtilität sowohl im erkennenden Subjekt wie in der erkannten *res* gegeben ist, hat für Scaliger durchaus metaphysische Gründe; denn die Ordnung der Natur, ohne die die Natur nicht bestehen kann, folgt in allem der Ordnung der Intelligenzen; dem *ordo entium* aber folgt unser Intellekt[120]. Die Erkenntnisordnung ist nicht arbiträr, sondern folgt dem *ordo naturae*: das Einfache geht dem Zusammengesetzten voran, nicht dagegen die sinnenfälligen Substanzen den einfachen[121] - doch nicht in dem Sinne, daß von Natur zuerst die Teile, dann das Ganze erkannt würden; vielmehr erkennen wir zuerst das *totum integrum*, das erst dann in Teile analysiert wird. Das Ganze wird nicht aus Teilen zusammengesetzt, das Genus nicht aus den Species[122]. Scaliger geht noch weiter: Auch die Natur selbst wird zuerst als *totum integrum* erfaßt, gleichgültig ob man sie als Gott oder als die alle Dinge in ihrer Ordnung bewirkende Kraft auffaßt[123].

Diese Ordnung vom Ganzen zum Teil zeigt sich auch in der Universalienlehre Scaligers. Ideen lehnt er im Sinne des Aristoteles ab, allerdings auch *in mente divina*[124]. Wären sie im Geist Gottes, informierte Gott durch die Ideen alles; er wäre also Formursache alles Seienden. Dies aber ist absurd. Wenn andererseits Gott durch die Ideen die Dinge ihrer Form nach nicht bestimmt, hat Platon nichts Neues gesagt, da es allgemeine Einsicht der Philosophen einschließlich Epikurs ist, daß Gott alles ist[125]. Ebensowenig aber sind die Ideen, wie Melanchthon will, besonders ausgezeichnete Begriffe (notiones); denn Begriffe sind Akzidentien; die Ideen aber sollen ranghöher sein als unsere Substanzen; ein Akzidens aber steht nicht über der Substanz[126]. Begriffe

sind ja nur Zeichen der Sache im Intellekt, der durch *species* erkennt. Die Ideen aber sollen keine Zeichen, sondern Ursachen der Dinge sein, und zwar außerhalb unseres Denkens[127].

Obwohl er Ideen ablehnt, nimmt Scaliger reale Universalien an[128]. Es gibt zwar Leute, die nach Aristoteles und Averroes einen Nominalismus vertreten, indem sie lehren, der *intellectus agens* selbst bringe die *species intelligibilis* und die Universalien hervor[129]; doch Scaliger leugnet nicht, daß es Universalien im Denken gibt, er nimmt jedoch auch in der Natur *res universales* an, die über mehreres kommunikabel sind[130]. Denn, da Aristoteles davon spricht, daß eines im anderen ist (inesse), lehrt er den Unterschied von *res universales* und *res particulares*[131]. Die Universalität der *res* besteht nun aber in ihrer Prädikabilität über vieles. Diese haben sie von Natur, nicht vom Intellekt[132]. Was dagegen *in anima* ist, sind nicht die *res universales*, sondern die *species* der Dinge. Wären die Universalien allein aufgrund des Denkens, existierten sie nicht nur irgendwie, sondern schlechthin *in intellectu*. Dies ist aber im Widerspruch zum eben Gesagten und zur Lehre des Aristoteles[133]. Ebenso setzt die Definition nach Aristoteles Universalität voraus[134]. Nicht das Universale wird vom Singulären aus bestimmt, sondern umgekehrt: Das Singuläre ist dem Universalen nachgebildet, es ist das durch die letzten eigenen Bedingungen umschriebene Universale[135]. So wird etwa die Gascogne beschrieben als jenes Frankreich, das von Garonne, Ozean und den Pyrenäen begrenzt wird[136].

Der beherrschende Faktor in der Erkenntnis ist auch bei Scaliger das Objekt, die *res ipsa*, von der die *species* oder der Begriff gebildet wird[137]. Die *species* ist nicht der Erkenntnisakt selbst, wie "quidam insani", die wohl unter den Nominales zu suchen sind, wollen. Die *species* ist auch nicht bereits das Erkenntnisobjekt; die Erkenntnis zielt also durchaus auf die *res ipsa*, die Sache selbst. Die *species* ist vielmehr "intelligendi modus"[138], allerdings durchaus

ein bestimmender Modus; sie ist *notio rei*, nicht die *res* selbst. Das Erkenntnisobjekt ist aber andererseits nicht wie in einem naiven Realismus die *res* selbst, sondern "res per speciem": das Ding selbst, aber nach Maßgabe (modus) der *species*, des Begriffes. Die *species* selbst dagegen wird nicht mehr durch eine weitere *species* erkannt, sondern durch ihre eigene Präsenz in der Erkenntnis[139]. Die *notio* hat demgemäß eine doppelte Struktur: Als Erkenntnismedium ist sie rein passiv, in der reflexiven Erkenntnis ihrer selbst dagegen scheint der Intellekt die *intellectio* selbst hervorzubringen; doch recht wenige nur kommen zur Selbsterkenntnis und zur Erfassung des Wesens der *species*[140]. Die erste Erfassung der *notio* ist für den Intellekt passiv; die διάνοια dagegen, das Teilen, Zusammensetzen und Deduzieren, ist aktiv[141]. Vier Elemente konstituieren damit die Erkenntnis: das, was die *species* aus der Materie herauszieht; die *species* selbst; die Einprägung der *species* in den Intellekt und der Intellekt schließlich selbst[142]. Lediglich die Selbsterkenntnis und die Erkenntnis der *species* fallen nicht in diesen Rahmen[143]. Ersterkanntes in der Objekterkenntnis ist die *species*[144]. Diese Erkenntnis ist weder konfus in dem Sinne, daß die *species* nur unter dem Gattungsbegriff (Mensch als Körper) erfaßt wird, noch distinkt in dem Sinne, daß bereits alle Differenzen klar erfaßt würden. Diese müssen wir vielmehr mühsam nachträglich suchen; die letzten Differenzen werden wir vielleicht nie finden[145]. Die *species* aber sind universal, jedoch nicht im Sinne der Gattung, die nur Teil der Species in der Definition ist. Das zusammengesetzte Ganze aber ist bekannter als seine Teile[146]. Lediglich "ratione praedicabilitatis" sind die Gattungen bekannter als die darunter fallenden Arten; in beider Beziehung aber gilt, daß das *totum integrum* bekannter ist als seine Teile; die Teile sind erst durch *resolutio* zu erfassen[147].

Diese Erkenntnistheorie findet eine weitere Einschränkung in der Unerkennbarkeit der Substanz *per speciem*. Die Substanz erkennen wir nur durch ihre Akzidentien, wollen wir

uns nicht mit den elenden Worten 'res subsistens' zufrieden geben. Wie der vom Storch verspottete Fuchs in der Fabel lecken wir nur am Glas; die Speise selbst erreichen wir nicht[148]. So endet auch das umfangreiche Werk Scaligers mit einer Entschuldigung: "Nam qui hoc palam, perpetuoque profitar: In hac humana caligine rerum omnium ignaros esse nos: qui sperem, me caeteris anteire: cum eiusdem imbecillitatis et natura sim soboles, et alumnus institutione?"[149]. Humanistische Skepsis beschließt eine umfassende Erkenntnistheorie, die mehr ist als ein naiver Realismus, doch dem Vorrang des Objektes treu bleibt, allerdings eines Objektes, das wesentlich *res per speciem* ist.

Ein wichtiger Grund für den Einfluß Scaligers auf die frühe protestantische Metaphysik ist in der klaren Konzeption einer Metaphysik zu sehen und in der Brauchbarkeit dieser Gedanken zur Zurückdrängung der ramistischen Dialektik. Die Dialektik kann zwar über die Gegenstände aller Wissenschaften reden, wie Cardano behauptet, sie kann aber nicht alle Gegenstände der Wissenschaften insgesamt als Einheit behandeln, sondern bestenfalls in getrennten Disputationen[150]. Sie kann auch nicht "iure suo" von allen Wissenschaften handeln[151]; denn die Dialektik ist nur *ars*, nicht Wissenschaft. Folglich ist sie auf ein Ziel, das Werk, ausgerichtet; sie hat die Instrumente für die *modi docendi* zu verfertigen, wie bereits Melanchthon gelehrt hat[152]. Die *ars* wird bei Scaliger zudem eindeutig auf Nutzen bezogen, wie er in einer glänzenden Verspottung der neuen *artes* darstellt, die von Cardano aufgezählt werden[153], z.B. Wein in Essig zu verwandeln[154]. Die von der Dialektik bereitgestellten Methoden des Lehrens sind grundsätzlich nur zwei: *resolvens* und *componens*, wie es der Tradition Paduas entspricht[155]. Die definitive Methode unterscheidet sich in nichts von der analytischen. Die Instrumente aber sind vier: Satz, Division, Definition und Beweis[156]. Dieses Instrumentarium ist allen Wissenschaften zum Gebrauch gegeben[157]. Jene Dialektik aber, die Plotin meint, die von allem Seienden handelt, ist in

Wahrheit nichts anderes als die Metaphysik[158].

Einzig die Metaphysik behandelt jedes Seiende, insofern es Seiendes ist. Sie betrachtet das Seiende unabhängig von der Materie[159]. Das *ens intentionale* (= ens rationis) wird allerdings nach Aristoteles aus der Betrachtung der Metaphysik ausgeschlossen[160]. Auch hinsichtlich der Subtilität steht die Metaphysik über der Mathematik, der nach Cardano der höchste Rang der Subtilität zukommt[161]. Im Rahmen der Mathematik aber steht die Arithmetik über der Geometrie[162]. Die höchste Kunst aber ist für Scaliger die, das *totum integrum* in seine Bestandteile zu analysieren, wozu die Arithmetik einen nicht zu unterschätzenden Beitrag leistet, gerade durch die pythagoreische Lehre von der Drei-, Sechs- und Neunzahl[163]. Doch ist die Zahl nicht Prinzip der Dinge, sondern deren Maß, wenn wir auf unsere Erkenntnis, nicht aber auf den Schöpfer blicken[164]. Zahl aber entsteht durch Teilung eines *quantum*: Wieder geht das *totum integrum* der Vielfalt voran[165]. Durch Teilen und Zusammensetzen vollzieht sich das ganze Geschäft der Mathematik, allerdings nur in Akzidentien. Zu sagen, was eins, zwei oder drei ist, ist Sache des Metaphysikers; denn dessen Aufgabe ist die Bestimmung und der Beweis aller Prinzipien der Wissenschaften[166]. Metaphysik ist also für Scaliger einerseits Wissenschaft vom Seienden als Seiendem, andererseits aber auch allgemeinste Prinzipien- und Wissenschaftslehre: eine Gestalt, die für die protestantische Tradition geradezu bestimmend werden sollte. Die Verwirrungen in der Schrift Cardanos, gerade in Sachen Mathematik, führt Scaliger geradezu auf die Unkenntnis der "divina scientia" zurück[167]. Die Mathematik ist mit Aristoteles wirkliche Wissenschaft, nicht nur *ars*; sie besitzt ihre eigene, präzise Erkenntnis, ist theoretische Wissenschaft, nicht auf ein Werk ausgerichtet wie die Dialektik[168].

Da die Metaphysik "supernaturalis scientia" ist und "divina scientia", hat sie auch von Gott zu handeln[169].

Scaliger fügt demgemäß seinem die ganze Realphilosophie umfassenden Werk auch eine Exercitatio *de Deo* und *de intelligentiis* ein, die später gern zitiert werden[170]. Die Existenz Gottes übernimmt der Metaphysiker keineswegs, wie Averroes will, vom Physiker[171]. Denn die Metaphysik ist die oberste Philosophie und hat die ersten Ursachen des Seienden zu ergründen[172]. Sie kann zwar alles von anderswo annehmen, muß jedoch alles selbst beweisen[173]. Der Weg zu Gott im Rahmen der Metaphysik erfolgt nicht auf dem der Naturphilosophie, sondern rein ontologisch durch die erste, Scotus folgende Einteilung des Seienden in *ens finitum* und *ens infinitum*. Denn Gott ist nicht nur die erste den ersten Himmelskreis bewegende Intelligenz, sondern über alle Bewegung hinaus, nur durch die erste Einteilung des Seienden im Begriff des *ens a se* bzw. *ens infinitum* erreichbar[174]. Der Physiker kann die Existenz Gottes nicht beweisen; die als reine Ontologie konzipierte Metaphysik kann es durch Sätze, die nicht apriori, sondern nur *quoad nos* früher sind als Gott, insofern sie über Gott und die anderen Dinge zugleich sprechen, wie es die erste Einteilung des Seienden tut[175].

Nicht nur der Gottes-, auch der Weltbegriff Scaligers weist bereits voraus auf die protestantische Metaphysik. Bei der wahrhaft subtilen Frage, ob die Mücke "ad ornatum mundi" geschaffen wurde, insistiert Scaliger gegen Cardano darauf, daß nicht die Zierde, sondern die Vollständigkeit der Welt hier der ausschlaggebende Grund ist[176]. Denn die Welt besteht wesentlich in der *series entium*, in der *affinitas rerum*; wenn auch nur das kleinste Element darin fehlte oder in den Ursachen anders wäre, wäre die Welt selbst nicht mehr die Welt: ein Weltbegriff, den wir in wesentlichen Zügen bei Wolff wieder finden werden[177]. Die Welt ist wieder das *totum integrum*: "τὸ πᾶν καὶ τὸ ὅλον". Wenn auch nur das kleinste Teilchen davon fehlt, ist das Ganze nicht mehr gegeben[178].

Aufgabe der subtilsten aller Wissenschaften ist das Einteilen des *totum integrum*. Deshalb beschließt Scaliger sein

subtiles Werk mit einer an der Zehnzahl orientierten "Entium nova partitio, admirabilis et arcana"[179]. Die Zehnzahl wird auf die Natur selbst zurückgeführt, denn die Allmacht der *Unitas* schließt die Neun ein, die alle Arten der Quantität in sich enthält[180]. Die Einheit ist Material-, Form-, Wirk- und Zielursache[181]. Die Neunzahl ihrerseits gleicht, da sie alle anderen Zahlen in sich beschließt und von keiner anderen abgeschlossen wird, der "mundi machina", die alle Teile in sich beschließt, selbst aber nur von der Einheit Gottes beschlossen wird, die zugleich Prinzip und Ziel ist[182]. Wie die Welt aus unterer und oberer besteht, so die Neunzahl aus zwei Teilen; die Wurzel aber aus Neun ist die *Trinitas*[183]. In an neuplatonische Tradition gemahnenden Neunergruppen wird die ganze Welt gegliedert: 9 Chöre der Engel, 9 Himmelssphären, 9 Ordnungen der Dämonen; im Bereich des Körperlichen: Lebewesen, Unbeseeltes, 9 Prinzipien (Ruhe, Bewegung, Harmonie, Akzidens, Privation, Ziel, Wirkursache, Form, Materia prima)[184].

Erkenntnistheorie in einem gemäßigt realistischen Sinne, die Abwehr des Anspruchs der ramistischen Dialektik, das Bemühen um den genuinen Aristoteles bei Offenheit für andere Richtungen (Scotus, Platonismus, Mathematik), die klare Umschreibung der Metaphysik als reine Ontologie bis hin zum Gottesbegriff des *ens infinitum*, aber auch subtilste Erörterungen und ein Zug zur humanistischen Skepsis, all das ließ dieses Werk Scaligers zur Offenbarung für den gebildeten Späthumanisten in der Frühphase der protestantischen Metaphysik werden.

2.4 *Trennung von Erster Philosophie und Metaphysik: Benedictus Pereira SJ*

Von bestimmendem Einfluß auf die Gestaltung der protestantischen Metaphysik wird der Gedanke einer Trennung von allgemeiner Erster Philosophie und spezieller Metaphysik,

wie ihn nach früheren Vorschlägen der aus Valencia stammende, in Rom studierende und lehrende Jesuit Benedictus Pereira (Pererius) (1535-1610) im ersten Buch seines Werkes *De communibus rerum naturalium principiis et affectionibus* (1562) darlegt[185]. Das Werk wird in Deutschland dreimal nachgedruckt[186]. Dieser Einfluß ist von E.M. Rompe im einzelnen belegt und von einem thomanischen Metaphysikverständnis aus kritisiert worden[187].

Pereira will nach seinen eigenen Worten treuer Aristoteliker sein. Er betont allerdings die Eigenständigkeit seines Denkens. Die Vernunft selbst ist alleiniger Maßstab:

> "Ego multum Platoni tribuo, plus Aristoteli, sed rationi plurimum. In explicandis Philosophiae quaestionibus disceptandisque controversiis, equidem quid Aristoteles senserit diligenter considero, sed multo magis quid ratio suadet mecum ipse perpendo. Si quid Aristotelis doctrinae congruens et conveniens esse video, probabile duco: si quid autem rationi consentaneum esse video, verum certumque iudico."[188]

Diese Eigenständigkeit gegenüber der Tradition und die Aufnahme averroistischer Thesen durch Pereira führen zu Lehrstreitigkeiten mit seinen Ordensoberen, was erklärt, daß die restlichen philosophischen Werke nur handschriftlich vorliegen[189]. Obwohl sein Einfluß im eigenen Orden gering war, fanden seine Gedanken in der katholischen, vor allem aber in der protestantischen Scholastik Anhänger[190].

Pereira ist keineswegs der erste, der eine Trennung von allgemeiner Ontologie und spezieller Metaphysik ventiliert. Die Frage wird bereits bei Duns Scotus im Metaphysikkommentar erörtert: eine Stelle, die Pereira gekannt haben dürfte. Dagegen scheidet der von A. Zimmermann untersuchte anonyme Metaphysikkommentar des Cod. Mazarin 3490[191] aus dem 14. Jhdt. mit ziemlicher Sicherheit als Quelle aus[192]. Eine engere Fassung des Metaphysikbegriffes vertritt auch der von Pereira häufig zitierte Averroes, wenn er als Subjekt der

Metaphysik Gott und die Intelligenzen annimmt[193]. Diese Sicht der Metaphysik mußte mit der avicennistischen als Wissenschaft vom Seienden als Seiendem in Ausgleich gebracht werden. Auch diese Frage wird Pereira nicht nach Autoritäten, sondern seinem Programm entsprechend nach seiner eigenen *ratio* lösen.

Den durchaus rationalen Zug der Argumentation Pereiras verrät bereits seine allgemeine Wissenschaftsauffassung. Er geht aus von einem univoken Wissenschaftsbegriff. Da die Wissenschaft die *res* nicht als *res* betrachtet, sondern als *scibile*, als Objekt der Wissenschaft, ist ein solcher univoker Wissenschaftsbegriff auch über Theologie und natürliche Wissenschaft möglich. Wissenschaft in diesem Sinne ist das Erkennen der Sache durch die Ursache, warum die Sache ist[194]. Wissenschaft im strengen Sinne Pereiras ist nur dann gegeben, wenn das Wissen hervorgeht aus einer *demonstratio potissima*, d.h. einem Beweis, der zugleich das Daß und das Warum der Sache dartut[195]. Ein solcher Beweis setzt das Wissen um das Wesen der Sache bereits voraus. Das Wissen um das Wesen gehört nicht selbst zur Wissenschaft im strengen Sinne, sondern zum *intellectus* als dem Habitus der Prinzipien. Das im strengen Sinne in der Wissenschaft Bewiesene sind die Affektionen bzw. Akzidentien[196]. Dem entspricht eine grundsätzlich aristotelische Erkenntnislehre, wonach die Wissenschaft über die von unserem Intellekt am Einzelding gesammelten allgemeinen und notwendigen Prädikate handelt, nicht aber über das Einzelne als solches[197].

An diesem univoken Wissenschaftsbegriff werden nun die traditionellen Disziplinen der Philosophie gemessen. Dabei scheidet die Logik aus dem Kreis der Philosophie aus, da sie keine Wissenschaft im strengen Sinne ist, sondern nur *modus sciendi* und Instrument der Philosophie[198]. Die Logik zeigt die Weise des Wissens auf und dient der Philosophie; sie ist aber nicht selbst theoretische oder praktische Wissenschaft[199]. Auch hier verweist Pereira zwar auf "ea quae

olent doctrinam Peripateticam", maßgebend bleibt aber seine eigene Einsicht[200]. Den Streit der zeitgenössischen Philosophen um die Wissenschaftlichkeit der Logik sieht unser Jesuit "non tam in rebus quam in verbis vel in modo loquendi" in Abhängigkeit von einem weiteren oder engeren Wissenschaftsbegriff[201].

Nach der Logik muß auch die Mathematik aus dem Feld der Wissenschaften scheiden. Pereira bescheinigt zwar der Mathematik einen hohen Rang: Sie ist Erkenntnis um ihrer selbst willen und in ihrer Methode vorzüglich[202]; sie besitzt selbstevidente Prinzipien und von Natur einfachere Gegenstände als die Physik. Deshalb gebührt ihr auch der Vorrang vor dieser Wissenschaft in diesem Punkt[203]. Pereira greift auch den Gedanken einer *mathesis universalis* auf[204], indem er wenigstens *de iure* eine "scientia mathematica communis" postuliert, die als spekulative Disziplin die gemeinsamen Affektionen von Größe und Zahl behandeln soll und deshalb vor Geometrie und Arithmetik zu betreiben ist. Faktisch gibt es aber diese allgemeine Mathematik nicht[205]. Dennoch lehnt Pereira im Anschluß an den von ihm nicht genannten Paduaner Philosophen Alessandro Piccolomini (1508-1578)[206] den Wissenschaftscharakter der Mathematik ab. Er formuliert diese Ablehnung gemildert als Meinung; sie ergibt sich jedoch folgerichtig aus seinem Wissenschaftsbegriff[207]. Wie Piccolomini begründet Pereira dies aus dem Fehlen von Ursachen und der *demonstratio potissima* in der Mathematik[208]. Deshalb nenne auch Aristoteles die Mathematik weder Wissenschaft noch *intelligentia*, sondern nur *cogitatio*. In dieser Hinsicht verdient die Physik den Vorzug vor der Mathematik, da sie wirkliche Beweise aus den eigenen Ursachen der Dinge anführen kann[209]. Eine platonische Deutung der Mathematik, wie sie Pereira vor allem durch Proklos bekannt ist, den er reichlich zitiert, lehnt er ab: "magis olet doctrinam Platonis quam Aristotelis"[210].

Der univoke Wissenschaftsbegriff Pereiras mit den beiden Hauptkriterien, Wissen aufgrund der eigenen Ursachen der

Dinge und mittels der *demonstratio potissima*, wird nun auch auf die Metaphysik angewendet. Die Metaphysik wird zunächst mit Aristoteles als Erste Philosophie bezeichnet und definiert als Wissenschaft, die die ersten Ursachen und Prinzipien des Seienden, insofern es Seiendes ist, erklärt sowie die dem Seienden als solchem zukommenden Bestimmungen, aber auch die ersten und unwandelbaren Substanzen, die unseren Sinnen am weitesten entrückt sind, dem Sterblichen offenbart[211]. Eine so heterogene Disziplin kann dem strengen Wissenschaftsbegriff nicht genügen. Die traditionelle Metaphysik wird verstanden als Suche nach den ersten Ursachen und Prinzipien des Seienden, nicht aber zunächst als Wissenschaft vom Seienden als solchem. Die immateriellen Substanzen werden als Subjekt unvermittelt danebengesetzt. Das genaue Verhältnis dieser beiden Teile der traditionellen Definition zu klären, wird die weitere Aufgabe und die geschichtliche Leistung Pereiras für die Metaphysik sein.

Zur Metaphysik gehören für Pereira selbstverständlich auch die Kategorien als *species entis*[212]. Die Prinzipien dieser Wissenschaft sind generelle Axiome, deren höchstes das Widerspruchsprinzip ist[213]. Im allgemeinen sieht Pereira allerdings mit Averroes als Subjekt der Metaphysik in erster Linie Gott und die Intelligenzen an[214]. Die Bestimmung, daß die Metaphysik von den "res intelligibiles secundum naturam" handelt, läßt er nur aufgrund der Autorität des Albertus Magnus zu[215]. Gegenüber manchen Skotisten hält er daran fest, daß Gott und die Intelligenzen in der Metaphysik nicht nur insofern erkannt werden können, als ihnen die allgemeinen Eigenschaften des Seienden und der Substanz zukommen, sondern mit ihren eigenen Attributen, wie es Aristoteles im 12. Buch der Metaphysik ausgeführt hat[216]. Gott und die Intelligenzen werden also nicht als *entia* oder *species entis* betrachtet, sondern als eigene Gegenstände, von denen es eine eigene theoretische Wissenschaft geben kann; denn theoretische Wissenschaft ist für Pereira grundsätzlich Realwissenschaft[217]. Er wendet sich damit gegen die aus der skoti-

stischen Wissenschaftsauffassung und dem skotistischen Seinsbegriff[218] abzuleitende Konzeption einer generellen Wissenschaft vom *ens qua ens*, in der Gott und die immateriellen Substanzen nur als *species entis* durch die *passiones entis* beschreibbar sind. Vielmehr soll eine eigenständige Theologie und Intelligenzenlehre ermöglicht werden, die als Metaphysik angesprochen wird.

Ebenso wendet sich Pereira gegen eine Universalwissenschaft im Sinne Mirandulanus', "quidam aetatis nostrae non contemnendus Philosophus", dessen Hauptargumente er anführt und widerlegt[219]. Die Einheitswissenschaft Mirandulanus' widerspricht nicht nur der gesamten philosophischen Tradition mit Aristoteles[220], sie wird auch der Methodenvielfalt in den faktisch bestehenden Disziplinen nicht gerecht: Während der Metaphysiker die "res universales et abstractae" betrachtet, braucht der Mathematiker zu seinen Beweisen das Wesen der Dinge nicht zu kennen[221]. Da die Metaphysik im traditionellen Sinne das *ens ut ens* betrachtet, kann sie nicht die Einzeldinge in ihrer Materialität oder Immaterialität, das Pferd als Pferd, den Menschen als Menschen, betrachten. Vielmehr verhält sich das *ens ut ens* indifferent gegenüber all diesen Unterschieden[222]. Die anderen Wissenschaften sind deshalb auch nicht im strengen Sinne der Metaphysik subalterniert; sie haben vielmehr ihre eigenen Prinzipien und Subjekte[223] und unterscheiden sich voneinander durch die verschiedene Beweisart[224]. Sache der Metaphysik als Erster Philosophie ist es allerdings, die Unterschiede zwischen den Wissenschaften zu bestimmen und die allgemeinen Prinzipien zu behandeln[225], weshalb ihr die traditionelle Aufgabe des Schirmherrn und Verteidigers der anderen Wissenschaften zukommt, nicht aber, sich deren Aufgaben zum eigenen Gegenstand zu machen[226].

Die Uneinheitlichkeit der Bestimmung und des Gegenstandsbereiches der traditionellen Metaphysik führt nun Pereira zu seiner eigenen Lösung des Problems, die er in

einem doppelten Vorschlag darstellt. Nach der ersten Möglichkeit gliedert sich die Metaphysik in drei Teile:

1. der Hauptteil und das Ziel der übrigen: Gott und die Intelligenzen; deshalb heißt die Metaphysik Theologie und ist ranghöchste Wissenschaft;
2. die Behandlung der Transzendentalien;
3. die Kategorienlehre[227].

Aufgrund des zweiten Teiles ist die Metaphysik die allgemeinste Wissenschaft und Herrin der übrigen Wissenschaften. Alle drei Teile aber sind zusammengehalten durch den gemeinsamen Gegenstand *ens ut ens*: Die Intelligenzen sind dessen erste Ursachen; die Transzendentalien seine allgemeinsten Eigenschaften; die Kategorien seine "species". All das wird in einer einzigen Wissenschaft behandelt, weil alles hingeordnet ist *ad unum* wie das *ens* selbst: auf die Lehre von Gott und den Intelligenzen. Die Einheit der Metaphysik ist also vielleicht unter nominalistischem Einfluß als Ordnungseinheit *ad unum* aufgefaßt[228].

Dieser Lehre zieht jedoch Pereira schließlich seine eigene Einteilung vor. Nach ihr ist zu unterscheiden zwischen einer allgemeinen Wissenschaft und einer speziellen Metaphysik, die ausschließlich von Gott und den Intelligenzen handelt. Die allgemeine Wissenschaft, Erste Philosophie genannt, behandelt die Transzendentalien und die gemeinsamen Bestandteile aller anderen Wissenschaften, vor allem die Kategorien. Ihr Subjekt ist das *ens ut ens*; ihre Prinzipien sind die allgemeinen Axiome; ihre *species* die 10 Kategorien. In dieser Wissenschaft werden die Intelligenzen nicht als solche behandelt, sondern nur als allgemeine Prinzipien und Ursachen des Seienden. In der speziellen Metaphysik dagegen, die diesen Namen behält, werden die Intelligenzen als solche, nicht als bloße *species entis* behandelt[229]. Diese Lehre, die von Pereira selbst nur "probabiliter" eingeführt und deren Prüfung anderen überlassen wird[230], widerspricht zwar der aristotelischen Tradition, nach der Metaphysik nicht darauf verzichten kann, Erste Philosophie zu sein[231], doch

habe Aristoteles die Lehre von den Intelligenzen wegen ihres geringen Umfangs zusammen mit der Seinslehre im allgemeinen behandelt[232]. Wenngleich Pereira diese Lehre nicht definitiv vorträgt, ist damit doch ein Vorschlag zu einer sauberen Trennung zwischen einer allgemeinen Seinslehre und einer später so genannten natürlichen Theologie und Pneumatologie geschaffen, die die Unklarheiten und heterogenen Elemente der traditionellen Auffassung ausräumt, damit aber auch die der klassischen Metaphysik immanente Spannung zwischen Seinslehre und Theologie beseitigt. Pereira geht nicht so weit wie der Nominalismus, Wissenschaft in einzelne Sätze aufzulösen; er erkennt aber zu deutlich die Eigenständigkeit der einzelnen Bereiche, als daß er an der traditionellen Metaphysikkonzeption festhalten könnte.

Ausgangspunkt der Unterscheidung Pereiras ist die Uneinheitlichkeit der traditionellen Metaphysik. Seine Unterscheidung hat nun selbstverständlich auch Auswirkungen auf den Gegenstand der traditionellen Metaphysik, das *ens*. Es ist nicht mehr Subjekt der Metaphysik i.e.S., sondern der Ersten Philosophie[233]. Die Metaphysik i.e.S. ist aus der allgemeinen Seinslehre freigegeben; diese kann sich nun als Wissenschaft der allen anderen Wissenschaften zugrundeliegenden Begriffe und Prinzipien konstituieren: als Wissenschaftstheorie materialer Art und Grundwissenschaft in einem. Der dieser Grundwissenschaft als Subjekt dienende Begriff 'ens' zeigt einen durchaus skotistischen Einschlag. Die von E. Rompe behauptete Auffassung von 'ens' als Gattungsbegriff läßt sich allerdings am Text Pereiras nicht belegen[234]. Pereira hält vielmehr daran fest, daß durch 'ens' keine gemeinsame Natur über Substanz und Akzidens bezeichnet werde; jede *natura* aber ist entweder Substanz oder Akzidens. 'Ens' bezeichnet lediglich "rationem quandam communem, quae est habere esse, vel esse actu". Diese gemeinsame *ratio* kommt Substanz und Akzidens in verschiedener Weise zu, da das Akzidens nur *ens* ist wegen der Substanz[235]. Zwischen Substanz und Akzidens besteht also keine univoke Prädikation von 'ens', noch weniger eine generische Natur, sondern Proportion. Durch die Explikation von 'ens' durch 'habere esse vel esse actu' wird an der Aktualität und Realität des Seienden festgehalten.

Dem entspricht auch die Lehre Pereiras von der Unterscheidung von Essenz und Existenz. Pereira unterscheidet zunächst einen doppelten Existenzbegriff:

1. Existenz ist das, wodurch etwas in irgend einer Weise *in rerum natura* ist ("simpliciter et absolute");
2. die vollkommene und bestimmte Existenz auf einer bestimmten Seinsstufe bzw. in einer bestimmten *species entis*.

Die erste Weise wird von anderen Autoren die entitative, die zweite die formale Existenz genannt. Im ersten Sinne existiert auch die materia prima, nicht aber im zweiten[236]. Bereits die Bestimmung des *ens* als das, was aktuelles Sein hat, zeigt, daß Pereira durchaus die Wirklichkeit der Dinge zu bezeichnen sucht und keineswegs nur eine "Verstandesvereinfachung jenseits des wirklichen Wesens", eine "Übergattung jenseits Gottes, jenseits der Geister, der Substanzen und Akzidentien"[237]. In der Frage der Distinktion zwischen Essenz und Existenz schließt sich Pereira den Vertretern der bloß rationalen Distinktion an, unter denen er aufzählt: Heinrich von Gent, Duns Scotus, Durandus a. S. Porciano und Wilhelm von Ockham[238]. Die Essenz selbst verhält sich allerdings keineswegs indifferent zu Existenz und Nichtexistenz; sie kann vielmehr niemals ohne Existenz sein, da Essenz ohne Existenz nichts wäre. *In mente* freilich kann eine Essenz ohne Existenz begriffen werden. Das besagt aber keine Realdistinktion zwischen beiden; sie kann aus dem Begriffenwerden der Essenz ohne Existenz nicht abgeleitet werden. Der realen Einheit von Essenz und Existenz widerstreitet auch nicht, daß das *esse* der Geschöpfe kein *esse a se* ist. Das Maß des Seins richtet sich jeweils nach dem Maß der Essenz bzw. Quiddität, das von der göttlichen Weisheit und dem göttlichen Willen bestimmt wird[239].

Aus der Ablehnung der Realdistinktion ergibt sich, daß Existenz und Singularität aneinander gebunden sind. Univer-

salien existieren nicht; was existiert, ist singulär[240]. Die Existenz ist zu bestimmen als der Modus, aufgrund dessen von einer *res* gesagt wird, sie sei außerhalb des Nichts und ihrer Ursachen verwirklicht und in der Welt; in der Welt aber sind nur Einzeldinge. Das Maß der Existenz folgt allerdings dem Maß der Essenz: Substanzen (essentia completa) existieren für sich, unvollkommene Essenzen, Akzidentien etc. in anderem und haben demnach unvollständige Existenz[241]: wieder ein Hinweis, daß Pereira keineswegs einen streng generischen Seinsbegriff vertritt. Das Universale aber existiert nur im Einzelnen und nur in Potenz; 'existieren' wird ja in erster Linie ausgesagt von den Naturdingen, die entstehen, vergehen, bewegt werden, tätig, in Ort und Zeit sind, was alles von den Universalien nicht ausgesagt werden kann[242]. Positiv beweist Pereira die reale Identität von Essenz und Existenz aus der Transzendentalität von 'existens' wie von 'ens'. Existenz ist nicht *passio* und nicht *accidens entis* noch auch die letzte Aktualität oder ein "complementum"[243].

Pereira will durch die reale Identität von Essenz und Existenz gerade das existierende Singuläre erfassen, nicht ein allgemeines Wesen, dem dann die Existenz als "complementum" hinzugefügt werden müßte, um ihm zu realem Sein zu verhelfen[244]. Sicher ist die Existenz bei Pereira im Unterschied zum *esse* bei Thomas "keine selbständige metaphysische Wirklichkeit"[245]. Ein Vorrang der allgemeinen Wesenheit vor den einzelnen *res* ist dadurch gerade ausgeschlossen. Das, was durch 'ens' erfaßt wird im Bereich der Ersten Philosophie, ist also die einzelne *res*, die verschiedenartig ist. Insofern aber die Erste Philosophie Wissenschaft ist, erfaßt sie die *res* nicht als *res*, sondern lediglich als *scibile*, als rational und methodisch erfaßbaren Gegenstand von Wissen. Die Verschiedenheit der *res scibiles*, die zunächst als Einzelgegenstände erfaßt werden, begründet damit letztlich die Trennung von Erster Philosophie und spezieller Metaphysik. Man mag diese Trennung mit E. Rompe als "Rationalisierung der Metaphysik" und Verrat am thomanischen Seinsbegriff betrauern[246]; doch kann eine Erste Philosophie anders sein als rational?

2.5 Der scholastische Kommentar: Pedro da Fonseca SJ

Der Einfluß der spanischen Scholastik, vor allem der Jesuiten, auf die protestantische Schulmetaphysik des 16. und 17. Jahrhunderts ist allgemein anerkannt und durch die Forschungen K. Eschweilers und E. Lewalters im einzelnen dokumentiert[247]. Noch vor dem Wirksamwerden des Einflusses Suarez' ist bereits der Einfluß des portugiesischen Jesuiten Pedro da Fonseca festzustellen[248].

Pedro da Fonseca (1528-1599), Professor in Evora und Coimbra, ab 1573 Generalassistent der Gesellschaft Jesu in Rom[249], gilt als der "portugiesische Aristoteles" und der neben Suarez größte Metaphysiker der Gesellschaft Jesu[250]. Dies verdankt er vor allem seinen beiden berühmten Werken: den 1564 in erster, 1574 in revidierter Auflage erschienenen *Institutiones dialecticae*[251] und dem vierbändigen Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles, von dem allerdings nur der erste und zweite Band zu Lebzeiten des Verfassers erschienen (1577/79)[252]. Gerade der Metaphysikkommentar bietet der protestantischen Scholastik eine Fundgrube scholastischer *Opiniones* zu den einzelnen Stellen; er beeindruckt zudem durch seine überaus klare Darstellungsweise. Fonseca will zwar treuer Aristoteliker sein; er nimmt aber auch durchaus Gedankengut seiner Zeitgenossen, auch der italienischen Aristoteliker auf, mit denen er sich ebenso auseinandersetzt wie mit der thomistischen, skotistischen und nominalistischen Tradition[253]. Seine Logik ist "in einem in Spanien nicht üblichen Maße von humanistischem, statt von thomanischem Gedankengut durchweht"[254]. Trotz der Quellentreue weist die Darstellung weit über Aristoteles hinaus und kann mit W. Risse als "das brillanteste Zeugnis humanistischen Geistes iberischer Prägung" bezeichnet werden[255]. Nicht nur

die Klarheit, sondern ebenso der humanistische Einschlag, der einen Ausgleich mit Ramus ermöglichte, machten seine *Institutiones dialecticae* zu einem beliebten Lehrbuch der protestantischen Universitäten[256], ja aller Universitäten Europas[257]. Seinem "gigantischen Monumentalwerk"[258] der Aristoteleskommentare fehlt zwar eine strenge Systematik; dafür steht es noch in der Tradition mittelalterlicher Kommentare, als deren Abschluß es im Hinblick auf die beginnende Systematik mit Suarez betrachtet werden kann. Gerade als Kommentar aber wird das Werk Fonsecas vor und neben Suarez von bestimmendem Einfluß[259]. Neben den direkten Einfluß[260] tritt auch der indirekte über Suarez, in dessen *Disputationes Metaphysicae* sich 112 Fonseca-Zitate finden. Gerade in den Fragen des Gegenstandes der Metaphysik und des Seinsbegriffes schließt sich Suarez eng an Fonseca an, dessen Texttreue und Aristotelesübersetzung er besonders schätzt[261].

In der allgemeinen Wissenschaftslehre folgt Fonseca im wesentlichen Aristoteles[262], doch setzt er sich auch mit anderen Richtungen, insbesondere der stoischen Wissenschaftseinteilung auseinander[263]. Eigene Wege geht er in der Darstellung der Aufeinanderfolge der Disziplinen. Hier unterscheidet er deutlich zwischen dem *ordo scientiae exquisitus*, der streng deduktiv ist und von dem an sich Ersten ausgeht, und der Anordnung *simpliciter et absolute*. Im *ordo exquisitus* geht die Metaphysik der Physik und diese wieder der Mathematik voran[264]. *Simpliciter et absolute* ist die Mathematik vor der Physik und diese wieder vor der Metaphysik zu betreiben[265]. Die Begründung dieser Reihenfolge ist traditionell: Die Physik braucht mehr an *experientia* als die Mathematik und setzt mathematische Kenntnisse voraus[266]. Die Erfahrung wird im aristotelischen Sinne, nicht, wie L. Baum annimmt, im neuzeitlich-experimentellen als "mater philosophiae" bezeichnet[267].

Als Realwissenschaft ist eine Disziplin dann anzusprechen, wenn nicht nur etwas, das unter das Wissenschaftssubjekt fällt, real ist, sondern das Wissenschaftssubjekt in seiner Ganzheit und als Allgemeines[268]. Damit hebt sich Fonseca eindeutig von jedem Nominalismus bereits in seiner Wissenschaftsauffassung ab, wenngleich er nicht im polemischen Sinne antinominalistisch ist. Polemik ist überhaupt seinem Werk weitgehend fremd[269]. Die Wissenschaft ist in ihrem Gegenstandsbereich so weit, daß es keinen auch noch so entlegenen oder unbedeutenden Gegenstand gibt, der nicht als Gegenstand des Staunens Objekt von Philosophie und damit von Wissenschaft wäre[270].

In der Universalienfrage selbst versucht Fonseca, seinen "programmatisch reinen Aristotelismus"[271] gegen den Nominalismus durchzuhalten, wobei er jedoch auch ein hohes Maß an sprachkritischer Unterscheidung einbringt. Grundsätzlich gilt auch für ihn, daß die Wörter "vice rerum habentur", so daß die Behandlung wahlweise auf die bezeichnenden Wörter oder die bezeichnete *res* gehen kann, gerade bei der Kategorienlehre[272]. Allgemeinheit haben die Universalien allerdings nur als Objekte des Intellektes und damit nur "per operationem intellectus"[273]. Gleichwohl sind die Universalien bereits vor ihrer Abstraktion aus vielem Einzelnem *actu* gegeben in den partikulären Dingen[274]. Die Operation des Intellektes ist eine *abstractio praecisionis*, die auch *simplex apprehensio* genannt wird, was also bei Fonseca nicht intuitiv zu verstehen ist. Dadurch wird das Universale als solches aktuell oder habituell erfaßt in Absehung von allen Unterschieden: habituell durch das Erkenntnisbild, aktuell durch den Akt der *apprehensio* des durch das Erkenntnisbild Repräsentierten[275].

Die Logik, die Fonseca in ciceronianisch-humanistischer Tradition *Dialectica* nennt[276], ist Teil der Philosophie und wird als praktische Disziplin verstanden[277]. Sie handelt von Gattung, Art und Unterschied nicht im Hinblick auf Erkenntnis, sondern im Hinblick auf die Lehre von der Rede: "ut doceat conficere orationes, quibus apte disseramus", wie er im Anschluß an die *ars disserendi* Ciceros sagt[278]. Damit

ist auch bereits das Subjekt der Dialektik bestimmt: die Rede, näherhin die Rede, durch die etwas Unbekanntes aus Bekanntem erklärt werden soll[279], die Cicero "oratio Philosophorum" nennt. Diese Rede ist nicht auf die wissenschaftliche beschränkt, sondern schließt auch Meinung und jede andere Art von Erkenntnis ein. Deshalb kann das Subjekt der Logik nur im weitesten Sinne als *modus sciendi* angegeben werden[280]. Die Dialektik kann als *scientia sermocinalis* oder *scientia rationalis* bezeichnet werden, da sie die Operationen unseres Intellektes leitet[281], nicht jedoch deshalb, weil sie etwa vom *ens rationis* handelte[282]. Denn die Logik handelt nicht vom *ens rationis* seinem Wesen nach, sondern nur im Hinblick auf die Rede[283], da der *modus disserendi* das adäquate Subjekt der Logik ist[284]. Gegenüber der Vermischung von Logik und Metaphysik in der spanischen "escolastica decadente" hebt sich diese humanistisch-aristotelische Dialektik in ihrer Durchsichtigkeit der Argumentation deutlich ab[285]. Dies ist sicher ein Grund für ihren bestimmenden Einfluß. Die Logik ist nicht mehr eine umfassende Grundwissenschaft[286], sondern eine Methode des Denkens und argumentierenden Sprechens, des Erschließens des Unbekannten aus dem Bekannten, wofür alle drei galenischen Methoden zur Verfügung stehen[287]. Dem *ordo doctrinae* nach geht die Logik den übrigen Wissenschaften voraus und ist deshalb das Licht der anderen Wissenschaften[288]. Keineswegs aber handelt der Logiker in gleicher Weise wie der Metaphysiker von allen Dingen noch ist die Metaphysik nur eine angewandte Logik[289].

Diese Auffassung der Logik ermöglicht es gerade der Metaphysik, erste Wissenschaft im aristotelischen Sinne zu sein[290]. Ein gemeinsames Feld von Dialektik und Metaphysik ist allerdings die in der Metaphysik zu behandelnde Prinzipienlehre[291], wobei Fonseca deutlich zwischen Prinzip (des Seins, Werdens und Erkennens) und Ursache unterscheidet[292]. Das erste Prinzip ist das Widerspruchsprinzip in der modalen Fassung: "Impossibile est, idem simul esse et non esse"[293], bzw. als Aussage über Existenz und Nichtexistenz: "Nulla res

simul est, et non est", wodurch 'res' an das Widerspruchsprinzip gebunden ist[294]. Beide Formulierungen sind tatsächlich ein einziges Prinzip, wie Fonseca gegen Javellus festhält[295], und von sachlicher Bedeutung, während das Identitätsprinzip des Antonius Andreas, "Ens est ens", als zu nichtssagend und trivial nicht Grundprinzip aller Wissenschaft sein kann[296].

Die Metaphysik wird im Unterschied zur Logik nicht systematisch, sondern kommentierend behandelt, wobei Fonseca Aristoteles möglichst treu bleiben will. Die Metaphysik handelt im Sinne des Stagiriten von jenen *res*, die weder aus Materie bestehen, noch in Materie existieren, und von allen Attributen, die diese Dinge mit den übrigen *res* gemeinsam haben[297]. Auf diese Weise versucht Fonseca einerseits die Immaterialität der Gegenstände der Metaphysik, andererseits die Allgemeinheit des Gegenstandsbereiches zu sichern. Die Allgemeinheit ist allerdings nicht durch die *res immateriales*, sondern durch die *attributa communia* gewährleistet. Die Bezeichnung der Metaphysik als *supernaturalium* oder *postnaturalium scientia* wird auf den Erkenntnisweg des Philosophen in der Behandlung dieser Gegenstände zurückgeführt[298]. Zur Erkenntnis der gemeinsamen Attribute muß der Metaphysiker aber eine Erkenntnis aller Dinge besitzen, soweit das möglich ist. Dies ist aber gerade möglich, insofern alle Dinge *entia* sind. Damit ist die dem Metaphysiker eigene Betrachtungsweise angegeben[299]. Die Metaphysik ist also *scientia generalis* und ihr Subjekt ist auch allen anderen Wissenschaften gemeinsam. Der Metaphysiker betrachtet allerdings die Dinge *in totum*, der Einzelwissenschafter dagegen *in parte*[300]. Dies bedeutet aber nicht, daß der Metaphysiker, der "generalis artifex", alle gemeinsamen Naturen oder Weisen zu philosophieren unabhängig von den Einzelwissenschaften zu behandeln hat; vielmehr setzt die Bestimmung des Gemeinsamen gerade den Durchgang durch die Einzelwissenschaft voraus[301]. Daraus ergibt sich auch die Ablehnung der Einheitswissenschaft Antonio Bernardi Mirandulanus'[302]. Der

Metaphysiker erkennt die *res* nicht in ihrer einzelnen Species, sondern nur konfus. Andernfalls wären wie bei Mirandulanus die übrigen Wissenschaften überflüssig, was der Meinung aller Philosophen widerspricht. Außerdem tritt die Metaphysik faktisch erst nach der Ausbildung der Einzelwissenschaften auf[303]. Die Metaphysik behandelt zwar alles Seiende, allerdings in Abstraktion, wie es ohne alle Materie erkannt werden kann[304].

Als Subjekt der Metaphysik bestimmt Fonseca das Seiende als solches, näher präzisiert als das Seiende *per se* (nicht *per accidens*), das Realseiende (nicht das *ens rationis*), insofern es ausgesagt wird nicht nur von Seiendem, das ein einheitliches Wesen hat, sondern auch von *per se* (nicht nur *per accidens*) geordneten Ordnungsgebilden, wie Haus, Staat, Volk[305]. Dieses Seiende ist das *ens commune*, das von Gott und Geschöpf gemeinsam aussagbar ist, ebenso wie die ihm zukommenden allgemeinsten Eigenschaften, die Transzendentalien[306]. Metaphysik ist als gemeinsame Theorie über göttliches und geschöpfliches Seiendes konzipiert, ebenso wie auch die Logik über das Seiende im allgemeinen spricht[307]. Aus der Metaphysik ausgeschlossen wird das *ens rationis*, da die *entia rationis* keine wirkliche Existenz besitzen, sondern nur als Objekt des Intellektes. Metaphysik aber ist Realwissenschaft, die vom *ens reale* handelt[308]. Fonseca lehnt auch alle Meinungen ab, nach denen Gott, die immateriellen Substanzen oder nur das endliche Seiende, so wie es in die Kategorien fällt, Subjekt der Metaphysik seien[309].

Eine genauere Einteilung der Metaphysik kennt Fonseca als Kommentator nur in den 14 Büchern des Aristoteles, denen sein Kommentar folgt[310]. Eine Aufteilung im Sinne Pereiras lehnt er strikt ab. Dabei diskutiert er auch eine fünffache Unterteilung: Die erste Teilmetaphysik behandelt die Transzendentalien, also jene Begriffe, die verstandesmäßig von allen Dingen abstrahiert werden. Die zweite handelt von den Kategorien, die dritte von den endlichen immateriellen Substanzen, die vierte von Gott, die fünfte gegebenenfalls von der vom Leib getrennten Seele[311]. Über die Gliederung Pereiras hinaus wird hier bereits die metaphysische Psychologie aus der Lehre von den immateriellen Substanzen ausgegliedert, womit - in späterer Schulterminologie - bereits die Gliederung erreicht ist:

1. Transzendentalienlehre
2. Kategorienlehre
3. Pneumatologie, Angelographia
4. Theologia naturalis
5. Psychologia rationalis[312].

Die Zusammenfassung der Transzendentalienlehre (attributa) und Kategorienlehre (partes entis) zu einer allgemeinen *scientia de ente*, die Metaphysik oder Ontologie heißt, ist nur logisch.

Wenngleich Fonseca selbst diese Einteilung ablehnt, sieht er doch in der Metaphysik deutlich zwei verschiedene Funktionen. Die Metaphysik ist einerseits allgemeine Wissenschaft, die den Vorsitz über die anderen Wissenschaften führt. In dieser Funktion ist der Metaphysiker wie auch der Dialektiker (allerdings in anderer Weise) *communis artifex*[313]. Andererseits behandelt er als seinen eigensten Bereich die von jeder Materie abstrahierten Begriffe als *peculiaris artifex*[314]. Metaphysik wahrt so bei Fonseca ihre aristotelische Doppelgestalt als Grundwissenschaft und Letzt-Wissenschaft. Durch die Ablehnung einer Aufteilung der Metaphysik in Teilwissenschaften ist auch eine eigene Wissenschaft von den Kategorien abgelehnt. Sie gehören vielmehr absolut betrachtet in alle Wissenschaften, im Hinblick auf Universalität und Partikularität in die Metaphysik und im Hinblick auf die mögliche Subjekts- und Prädikatsfunktion der Termini in die Logik[315]. Fonseca hält auch eindeutig am realen Charakter der Kategorien fest. Die Kategorie ist definiert als die natürliche Anordnung einer höchsten realen Gattung und der Dinge, die unter diese fallen. 'Real' ist definiert durch volle Unabhängigkeit des Seins von der Operation des Intel-

lektes. Was also in die Kategorien fällt, ist *ens reale*[316]. Die Metaphysik ist auch in der Kategorienlehre bewußt als Realwissenschaft konzipiert.

Der Rang der Metaphysik wird traditionell bestimmt als Herrin aller anderen Wissenschaften, während die Dialektik nur die *communis facultas* ist[317]. An sich steht die Metaphysik auch hinsichtlich der Gewißheit und Vollkommenheit über der Mathematik[318]. Nur im *ordo exquisitus doctrinae* geht sie allerdings den anderen Wissenschaften voraus, da sie ihnen begründend vorausliegt und als erste Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen ausgeht, ohne die es keine Wissenschaft geben kann[319]. Im *ordo inventionis* dagegen gehen Physik und Mathematik der Metaphysik voran[320]. Wenigstens an sich ist damit die Metaphysik als Grundwissenschaft aller anderen Wissenschaften konzipiert. Diese sind allerdings der Metaphysik nicht subalterniert[321], da die Metaphysik die Prinzipien der anderen Wissenschaften nur *per impossibile* zu beweisen vermag[322]. Eine Subalternation könnte man nur annehmen, wenn jemand "pueriliter" neue "scientiolae" erfinden wollte[323]. Die Einzelwissenschaften behalten damit ihre volle Selbständigkeit unter der "domina scientiarum".

Der Zugang zum Seienden vollzieht sich für Fonseca wie bereits für Javellus und Soto[324] in einem doppelten Begriff: dem formalen und objektiven. Der formale Begriff ist nichts anderes als die aktuelle Ähnlichkeit der Sache, die erkannt wird, insofern sie vom Verstand hervorgebracht wird, um diese Sache auszudrücken[325]. Der formale Begriff ist im Unterschied zur *species intelligibilis* der aktuell gebildete Begriff als Repräsentation der begriffenen Sache. Er kann seiner Einheit nach unterschieden werden in einen einfachen und zusammengesetzten ('homo' bzw. 'animal rationale')[326]. Der formale Begriff kann hinsichtlich seines Objektes, Kardinal Cajetan folgend, sein:

1. *ganz distinkt*, so daß er bestimmt und ausdrücklich alle einfachen Entitäten als *ens* repräsentiert, nicht zusammengesetzt aus gemeinsamer Natur und beschränkender Differenz. Diesen Seinsbegriff, der alles "determinate et expresse" erkennt, hat nur Gott.
2. *ganz konfus*, so daß alle derartigen einfachen Entitäten erfaßt werden, aber nur in völlig unbestimmter und verschwommener Weise. Dies ist der Fall, wenn gesagt wird "ens est id quod est", was der unvollkommenste Begriff ist.
3. *teils distinkt, teils verschwommen*, so daß eine Sache ausdrücklich und distinkt, die übrigen dagegen nur implizit und unbestimmt erfaßt werden; wenn etwa die Substanz als oberste Gattung erfaßt wird[327].

Diese Unterscheidung wird ebenso auf den objektiven Begriff übertragen. Der objektive Begriff ist die Sache, die erkannt wird, in der Form oder Natur, die vom Intellekt ergriffen wird[328], also die Sache, wie sie im Intellekt begriffen ist. Auch der objektive Begriff kann einfach oder zusammengesetzt sein entsprechend dem formalen Begriff.

Die Einheit und Abstraktheit des Begriffes kann fundiert sein in der Sache selbst oder in der Verstandestätigkeit. So ist der Begriff 'Mensch' als formaler der Sache nach einer und der Verstandesoperation nach, während der objektive Begriff nur durch verstandesmäßige Abstraktion einer ist, da die Menschennatur nur in verschiedenen Individuen erfaßt wird. Der Sache nach abstrakt ist ein Begriff, wenn er der Sache nach von all den Dingen verschieden ist, von denen er abstrahiert wird ('Mensch' gegenüber den Individuen); verstandesmäßig dagegen, wenn im abstrahierten Begriff nichts erfaßt ist, was nur den darunterfallenden Einzeldingen eigen ist[329]. Der objektive Seinsbegriff ist weder sachlich eins noch sachlich abstrakt gegenüber allen objektiven Begriffen der Instanzen des Begriffes. Damit lehnt Fonseca eindeutig eine Univokation des Seinsbegriffes auf eine *natura communis entis* ab. 'Seiendes' als objektiver Begriff steht vielmehr für Einzelseiendes[330]. Um dieser Univokation zu entgehen,

muß Fonseca dann allerdings auch nur eine analoge Einheit (rationis secundum quid) des objektiven Seinsbegriffes annehmen, ebenso nur eine unvollkommene verstandesmäßige Abstraktion, da der objektive Seinsbegriff nicht einmal in seiner verschwommensten Form des 'id quod est' von allen Begriffen seiner Teile absieht[331]. Durch die Einheit ist zwar verhindert, daß sich der Seinsbegriff nominalistisch auflöst in eine "tota copulatio aut disiunctio ex conceptibus obiectivis, eorum quae entis nomine significantur"[332]; andererseits ist die Univokation des Seinsbegriffs und die Gleichsetzung mit einem Gattungsbegriff vermieden, wiewohl Fonseca vom 'ens' als einem "quasi genus" spricht[333]. Der formale Seinsbegriff dagegen kann sowohl sachlich eins wie sachlich abstrakt sein, da er aus einer einzigen Verstandestätigkeit entspringt. Auch hier ist aber der nur analogen verstandesmäßigen Einheit und Abstraktion Rechnung zu tragen. Der konfuse Begriff 'id quod est' ist im strengen Sinne gar kein einfacher Begriff[334].

Aus dieser fundamentalen Unterscheidung im Seinsbegriff selbst ergeben sich weitere Folgerungen. Aus der nicht strengen Abstraktion des Begriffes 'ens' ergibt sich, daß 'ens' nicht von *absolutum* oder *respectivum* abstrahiert. Über beide Teile zusammen kann kein univoker Begriff gebildet werden[335]. Die nicht strenge Distinktheit des Seinsbegriffes läßt zwei aus der Grammatik stammende Deutungen von 'ens' zu, die nach Suarez geradezu klassisch werden sollten: *ens ut nomen* und *ens ut participium*, als "ipsa natura rei existentis" bzw. als "actus essendi, seu existendi"[336]. Die gebräuchliche nominale Bedeutung von 'ens' in der Metaphysik ist aber, wie Fonseca kritisch bemerkt, nicht ursprünglich, sondern entspringt dem "usus Philosophorum", um über Existentes und Nichtexistentes in gleicher Weise sprechen zu können[337].
In der nominalen Verwendung bezeichnet 'ens':

1. die Natur der Sache, insofern sie Wirkungen haben kann;
2. die Quiddität, insofern sie durch die Definition bezeichnet wird;

3. die Essenz, insofern jedes Ding durch sie und in ihr den Seinsakt hat, den wir Existenz nennen[338].

Als Bezeichnung für die Essenz wird 'ens' washeitlich von allen Dingen und allen Differenzen ausgesagt, d.h. von allem, was "positive in rerum natura" ist[339]. Dabei wird unter 'res' das *ens completum* verstanden; ausgeschlossen sind alle Negationen. Bereits aber das, was wirklich und positiv *in rerum natura* existieren kann, ist *ens reale*: "veram habet quidditatem et essentiam, quae scilicet vere ac positive existere in rerum natura possit"[340]. Dadurch ist die Realität eines Dinges gebunden an die Existenzmöglichkeit der Essenz. 'Res' verwendet Fonseca im strengsten Sinne für das *ens completum*: Das Ding gehört nicht zur Konstitution eines anderen *ens per se*; es ist individuell[341]. 'Res' kann aber auch im weitesten Sinne für Begriffe und Sätze stehen[342]. Als Realitätskriterium weiterer Art kann auch die Möglichkeit realer Wirkungen angesehen werden: Was reale Wirkungen zeigt, ist auch selbst real[343]. *Res* im eigentlichen Sinne ist demgemäß die "res certa et determinata", die wesentlich Seiendes ist[344]. Im Begriff 'ens' wird aber nicht das einzelne Ding als solches erfaßt, auch nicht in der Metaphysik, sondern gerade im Hinblick auf den Seinsbegriff selbst, nach dessen Maßgabe[345]. Eine Gleichsetzung von 'ens' und 'intelligibile' lehnt Fonseca für das Subjekt der Metaphysik ab[346].

Der nicht univoke Seinsbegriff wird von Gott und Geschöpf ausgesagt[347], jedoch so, daß 'ens', insofern es die Existenz bezeichnet, washeitlich nur von Gott ausgesagt werden kann, dessen Existenz sein Wesen ist[348]. Daraus folgt gerade nicht, daß 'ens' eine "Übergattung" über Gott und Geschöpfe bildet; vielmehr ist nur der konfuse Begriff 'ens' höher als Gott und nur für den Weg unserer Erkenntnis[349]. Außerdem fällt Gott nicht unter die Kategorien, sondern ist dem unendlichen Meer des Seins vergleichbar, zu dem alle Kategorien wie Flüsse zurückströmen[350]. Deshalb sind zwar

die geschaffenen Dinge Gott ähnlich, insofern sie Seiendes sind, nicht aber Gott ihnen, da Ähnlichkeit nur auf einer unvollkommenen Nachahmung beruht[351]. Was *in rerum natura* existiert, ist singulär, da es von Gott als Einzelding geschaffen wird. Insofern die Dinge aber der Ordnung der Natur entsprechend ihrer Vervielfältigung vorausgehen oder ohne Differenzierung erkannt werden, sind sie universal. Damit läßt Fonseca sowohl *ante rem* wie *post rem* Universalien zu und beantwortet das Universalienproblem, das durch das "importunum quoddam Philosophorum genus" der *Nominales* hervorgerufen ist, eindeutig realistisch[352].

Relativ ausführlich, auch darin schon auf Suarez vorausweisend, wird die Lehre vom *ens rationis* entfaltet[353]. Während das Realseiende dadurch bestimmt ist, daß sein Sein nicht von einer Verstandesoperation objektiv (nicht effektiv) abhängt, daß es also nicht lediglich als Verstandesobjekt existiert, ist das *ens rationis* in seinem Sein ausschließlich davon abhängig, daß es Objekt einer Verstandestätigkeit ist[354]. 'Ens rationis' ist nicht gleichzusetzen mit 'zweite Intention', da die zweite Intention das ist, was dem Realseienden zugesprochen wird, insofern es vom Verstand erfaßt oder behandelt wird, während etwa die rationalen Relationen, obwohl sie *entia rationis* sind, unabhängig von der verstandesmäßigen Erfassung des Realseienden bestehen[355]. 'Ens rationis' im streng logischen Sinne ist im Unterschied zu 'ens fictum' auch von Realseiendem aussagbar, wie die Begriffe der Gattung, Art usw. Das Sein der Fiktion dagegen hängt ausschließlich von der Verstandesoperation ab, so daß es von keinem Realseienden ausgesagt werden kann[356]. Die *entia rationis* im strengen Sinne haben also ein *fundamentum in re*. Die Fiktionen und alle anderen unmöglichen Gegenstände fallen nicht in die Kategorien, es sei denn durch die Art der Fiktion oder die Teile, aus denen sie zusammengesetzt sind[357], noch bilden sie eine 11. Kategorie[358]. Dadurch scheiden sie aus der eigentlichen Betrachtung des Metaphysikers aus.

Der an der *res* orientierten Metaphysikkonzeption entspricht auch die Lehre Fonsecas von Essenz und Existenz. Die Existenz ist, für sich betrachtet, kein *ens*, fällt deshalb auch nicht in die Kategorien, sondern ist ein *modus essendi*[359]. Sie ist die "ultima actualitas omnis entitatis" und als solche auch etwas Reales, da durch sie Seiendes real existiert[360]. Dabei ist zu unterscheiden die formale Existenz *in rerum natura* (des Steines im Steinbruch) und die objektive Existenz als Objekt eines Sinnes oder des Intellektes. Die *entia rationis* haben ausschließlich letztere[361]. Demnach können die Dinge in einem dreifachen ontologischen Status betrachtet werden: im *status essentiae*, wo nur das Wesen der Dinge betrachtet wird, im *status existentiae realis* und im *status existentiae obiectivae*[362].

Sehr ausführlich erörtert Fonseca die Frage der Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz[363]. Die Meinung der *Nominales* (angeführt werden Hervaeus Natalis, Gabriel Biel und Durandus a S. Porciano) von der Identität von Essenz und Existenz bei nur grammatischer Unterscheidung (ut nomen/ut participium)[364] lehnt Fonseca ebenso ab wie die These der Thomisten von der Realdistinktion, wofür vor allem Bernardus Ferrariensis, Cajetan, Capreolus und Soncinas genannt werden[365]. In thomistischer Auslegung versteht Fonseca die Realdistinktion als Unterscheidung *ut res a re*, so daß daraus zwei *entia realia* entstünden, die durch Gottes Allmacht auch getrennt existieren könnten[366]. Ebenso lehnt er die Formaldistinktion ab, die von den Skotisten Scotus zugeschrieben wird, bei ihm aber nicht zu finden sei[367]. Essenz und Existenz unterscheiden sich nicht wie zwei Entitäten. Die wirkliche Meinung des Scotus gegen Heinrich von Gent[368] dagegen übernimmt Fonseca auch von Francisco de Vitoria OP, der sich allerdings um 1539/40 bereits der thomistischen Realdistinktion zugewandt hatte[369], nachdem er vorher sachliche und historische Zweifel an dieser Unterscheidung geäußert hatte[370]. Essenz und Existenz unterscheiden sich *ex natura rei* wie der letzte innere Modus, der einer Sache nicht durch

eine andere Entität oder Realität zukommt, und diese selbst[371]. Im Hinblick auf die Existenz ist die Essenz in Möglichkeit, die für Fonseca mehr ist als bloße Negation des Widerspruchs zur Existenz[372]. Die *possibilitas rerum* ist weder innere Widerspruchsfreiheit noch bloße Nonrepugnanz gegenüber dem letzten inneren Modus, sondern auf reales Sein bzw. reales Geschaffensein durch Gott bezogen[373]. Auch hier ist das Möglichseiende, das ja per definitionem bereits Realseiendes ist, mehr als das bloß innerlich, logisch Mögliche[374].

Die Metaphysik Fonsecas ist gekennzeichnet durch ihre realistische, aristotelische Tendenz, der eine analoge Seinskonzeption entspricht, aber auch durch die bewußte Einbeziehung der Begriffsproblematik. Dadurch ergibt sich eine gewisse Verschiebung von der *res* zum *ens*, d.h. der nach Maßgabe des formalen und objektiven Begriffes erfaßten *res*. Da *ens* Subjekt der Metaphysik ist, ist vorgängig die Begriffskonstitution zu klären. Metaphysik ist also nicht naive Wirklichkeitstheorie, sondern durch die Eigenart des Begriffs 'ens' vermittelte Realwissenschaft. Die Einheit der Metaphysik wird weniger durch die verschiedenen *res*, als durch die gemeinsamen Attribute aller Dinge gewährleistet[375]. Der Realitätsbegriff wird bereits auf das Existenzmögliche (in realer Potenz) erweitert. Diese Gedanken werden gerade die Weiterentwicklung der Metaphysik im frühen Protestantismus prägen.

2.6 *Thomistische Metaphysik in systematischer Darstellung: Didacus Masius OP*

Ein relativ wenig beachteter Philosoph der spanischen Dominikanerschule ist der Schüler des Dominicus Bañez[376] und Professor in Valencia Didacus Masius (Diego Mas)[377] (1553-1608). Seine Werke finden auch in Deutschland Verbreitung[378]. Hier kommen vor allem seine Aristoteleskommentare

und seine *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus* (1587) in Betracht[379], die nach dem Vorbild der selbständigen, textunabhängigen Traktate des Chrysostomus Javellus und Pico della Mirandola verfaßt wurde und sich als gemäßigt thomistisches Werk neben der Jesuitenscholastik ihren Platz sichern konnte[380]. Masius zeichnet sich aus durch eine große Belesenheit in antiken, mittelalterlichen und zeitgenössischen Quellen. So weist er im Vorwort zum Physikkommentar darauf hin, daß er die antiken und mittelalterlichen Kommentare, vor allem natürlich die Werke des Thomas von Aquin studiert habe. "Sedulo et attente" habe er gelesen die Werke des Bernardus de Silvestris Ferrariensis, Javellus, Johannes von Jandun, Buridan, Soto und vieler anderer, die er namentlich anführt. Beziehungen zur Schule von Padua verraten die Namen Zabarella und Zimara. Von den Scholastikern sind u.a. Durandus a S. Porciano, Alexander von Hales, Bonaventura, Johannes Capreolus, Duns Scotus, Johannes de Bassolis, vor allem aber der "acutissimus Caietanus" zu nennen[381]. Eine ähnliche Liste findet sich zu Beginn der *Metaphysica disputatio*[382]. Die systematische Beschränkung der Disputation auf die Lehre vom Seienden und die Transzendentalien[383] und die freie Behandlung metaphysischer Inhalte ohne Textvorlage machen dieses Werk im Gefolge von Javellus und Pico della Mirandola zu einem wichtigen Schritt auf dem Weg zu einer systematischen Metaphysik, wie sie dann von Suarez konzipiert werden wird[384].

Die Stellung der Metaphysik ergibt sich aus der Einteilung der Philosophie. Die Philosophie ist Kenntnis der Dinge als solcher und damit Realwissenschaft: "Philosophia est cognitio rerum qua res sunt"[385]; alles, was nicht nichts ist, fällt unter die Betrachtung der Philosophie, die folglich von allen Dingen handelt, und zwar *qua res sunt*, d.h. im Hinblick auf die Prinzipien und Ursachen; denn jedes Ding hängt in seinem Sosein ab von Prinzipien und Ursachen[386]. Da nun 'ens' und 'res' äquivalent sind, kann die Philosophie insgesamt als *scientia entis* angesprochen werden, allerdings

im beschriebenen aristotelischen Sinne[387]. Die theoretische Wissenschaft wird weiter aristotelisch eingeteilt in Erste Philosophie, Naturphilosophie und Mathematik entsprechend der Abstraktion von Materie und Bewegung: von der sinnlichen Materie des Einzeldings bei der Physik, von der sinnlichen, nicht aber von der "materia intellectilis" (Quantität) in der Mathematik, von aller sinnlichen und intelligiblen Materie, nicht dagegen von der Substantialität in der Metaphysik[388]. Diese Einteilung ist keine analoge, so daß Metaphysik in erster Linie, die anderen nur in nachgeordneter Weise theoretische Philosophie wären, wie Chrysostomus Javellus und Pereira behaupten[389], sondern durchaus eine Einteilung einer Gattung in ihre Arten. Die Metaphysik ist nicht in höherem Maße oder in erster Linie theoretische Wissenschaft vor den anderen, sondern in gleicher Weise; denn 'philosophia speculativa' ist ein univoker Begriff, der eine Wissenschaft bezeichnet, die die Wahrheit betrachtet. Das tut aber die Erste Philosophie nicht mehr als die übrigen Wissenschaften[390]. Damit ist gegenüber Pereira die Metaphysik in ihrem Rang den anderen theoretischen Wissenschaften gleichgestellt.

Die Metaphysik steht allerdings ihrer Natur und Würde nach über den anderen theoretischen Wissenschaften[391], da sie die ersten Ursachen (Gott und die Intelligenzen) behandelt, aber auch die allgemeinsten Attribute: *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*. Wie über beide Bereiche, Transzendentalien und immaterielle Substanzen bzw. erste Ursachen, eine einheitliche Wissenschaft möglich ist, beschäftigt Masius zunächst nicht. *Quoad nos* ist die Metaphysik später als Physik und Mathematik. Ihr folgt, *secundum se* betrachtet, die Physik, nicht die Mathematik, wie Masius mit Fonseca gegen Pereira festhält[392]: ein Hinweis, daß er auch mit der neuesten Diskussion in der Jesuitenscholastik gut vertraut ist. *Quoad nos* dagegen ist die Mathematik vor der Physik und Metaphysik zu betreiben. Aus Pereira bezieht Masius die Kenntnis der These des Antonio Bernardi Mirandulanus von der Einheitswissenschaft,

die er aber, "si B. Pererio fidem damus", im Sinne einer spezifischen Einheit deutet, während bei Mirandulanus selbst nur eine generische Einheit behauptet ist[393]. Sie wird selbstverständlich abgelehnt, da sie sowohl der herkömmlichen Einteilung der Wissenschaften wie auch der Verschiedenheit der Abstraktion und Prinzipien in den einzelnen Wissenschaften widerspricht[394]. Mit Fonseca, Pereira, Soto und vielen anderen lehnt er auch eine Subalternation der anderen Wissenschaften unter die Metaphysik ab[395].

Die Metaphysik ist damit konstituiert als eine, wenn auch die höchste, in der Reihe der theoretischen Wissenschaften. Sie ist jedoch bereits in ihrem Gegenstand nicht streng einheitlich. Als *obiectum adaequatum* wird das *ens* bezeichnet, als *obiectum praecipuum* die immateriellen Substanzen[396]. Das *ens* wird betrachtet hinsichtlich seiner *ratio obiecti formalis*, *quae* und *sub qua*. In der *ratio obiecti formalis*, *quae* wird das *ens* betrachtet, "ut res quaedam est", als Ding in seiner *entitas*, aus der dann die weiteren Eigenschaften abgeleitet werden; *sub qua* dagegen wird es, "ut scibile est", betrachtet, also wissenschaftstheoretisch im Hinblick auf die Abstraktion von der Materie[397]. Bereits im Formalobjekt der Metaphysik zeigt sich also eine Doppelgestalt dieser Wissenschaft im Betrachtungsmodus: Sie ist einerseits Realwissenschaft und behandelt andererseits das *ens*, "ut scibile est", wodurch eine deutliche erkenntnistheoretische Akzentuierung der Metaphysik gegeben ist.

Diese erkenntnistheoretische Akzentuierung wird gerade in den metaphysischen Bestimmungen des *ens* deutlich, wobei sich Masius als Meister des dichotomischen Distinguierens erweist. Zunächst ist zu unterscheiden eine distinkte und eine konfuse Erkenntnis und andererseits beim Erkenntnisobjekt ein *obiectum motivum*, das die Erkenntnis in Gang bringt, und ein *obiectum terminativum*, das sie beendet[398]. Hinsichtlich der Erkenntnis ist im gegenwärtigen Zustand des Menschen das konkrete, materielle Ding das *obiectum motivum*; das *obiectum terminativum* dagegen ist der umfassende Seins-

begriff des "habere esse in communi"[399]. Masius läßt also die Seinserkenntnis bereits beim konkreten Einzelding beginnen. Dies gilt jedoch nur für die aktuelle konfuse Erkenntnis, in der das *ens* noch keineswegs distinkt erkannt wird[400]. Hinsichtlich der distinkten Erkenntnis dagegen ist *ens* ebensowenig wie die universalen Begriffe das Ersterkannte[401]. Die konfuse Erkenntnis ist aber unvollkommen, und der so erfaßte Begriff 'ens' ist selbst der unvollkommenste Begriff, dadurch aber auch der am leichtesten faßbare: etwas als ein Ding anzusprechen[402]. Somit geht er auch zeitlich der distinkten Erkenntnis, etwa des Menschen als Menschen, voran[403].

Masius unterscheidet selbstverständlich zwischen dem formalen und objektiven Begriff. Beim ersten ist weiter zu unterscheiden zwischen dem endgültigen, der die Sache selbst repräsentiert, und dem vorläufigen, etwa in einer Nominaldefinition, in der wir die Sache selbst noch nicht erfaßt haben[404]. Der objektive Begriff kann die Sache, die begriffen wird, einmal *a parte rei* darstellen, so wie sie in ihr selbst existiert, oder aber durch die wesentlichen Attribute. Die erste Art der Erkenntnis ist uns nicht gegeben, da wir nicht die Dinge mit allen Akzidentien, wie sie *in rerum natura* existieren, erfassen. Was wir haben, ist ein objektiver Begriff der Sache durch die wesentlichen Attribute[405].

Was erfassen wir nun im Seinsbegriff der Eigenart dieses Begriffs entsprechend? Sollen wir dadurch etwas erfassen in der Weise, daß darüber eine einheitliche Wissenschaft möglich ist, muß es sich um einen einheitlichen Begriff handeln, unter den die verschiedenen als *entia* ansprechbaren Dinge fallen[406]. Da wir nur einen unvollkommenen und inadäquaten objektiven Seinsbegriff haben, erfassen wir darunter sowohl das Realseiende wie das *ens rationis*, im *ens rei* näherhin ebenso Gott wie die Geschöpfe[407]. Die Einheit des objektiven Seinsbegriffes wird begründet aus der Notwendigkeit eines Subjekts der Wissenschaften, in diesem Falle der Metaphysik, also aus der Wissenschaftstheorie der Metaphysik selbst[408]. Dementsprechend wird auch die Einheit

des formalen Seinsbegriffes aus der Notwendigkeit, das *ens* als solches zu erfassen, da es Subjekt der Metaphysik ist, begründet[409]. Der formale Seinsbegriff ist adäquat von seiten der repräsentierten Sache, nicht adäquat aber von seiten der Repräsentation, da er zwar alles Seiende als solches erfaßt, doch nicht in gleicher Weise über Substanz und Akzidens, da im Substanzsein das *esse in se*, im Akzidens das *esse in alio* erfaßt ist[410]. Damit ist auch das Verhältnis des Seinsbegriffes zu seinen *inferiora* bestimmt: Der objektive Seinsbegriff bezeichnet keine real von den Instanzen getrennte Seinsnatur, sondern sieht in nur verstandesmäßiger Erfassung von den Instanzen ab und ist folglich auch verstandesmäßig präzis und distinkt. Es wird nicht wie in 'animal' eine real vom Menschen verschiedene Natur erfaßt[411]; vielmehr ist 'ens' in allen Begriffen seiner Instanzen eingeschlossen[412]. Der formale Seinsbegriff dagegen ist real verschieden vom formalen Begriff der Instanzen von 'ens', da jeweils ein anderer Begriff gebildet wird, nicht nur der des *ens* als des *quod est*[413]. Aus dem Gesagten erhellt auch, daß 'ens' für Masius kein Gattungsbegriff im kategorialen Sinne ist, da es zuerst über *ens rei* und *ens rationis* und dann erst in den Kategorien aussagbar ist, von beiden Teilen aber nicht univok, sondern analog[414], und zwar nach *analogia proportionis*[415]. Dem widerspricht nicht, daß das Subjekt einer Wissenschaft als *genus subiectum* bezeichnet wird, da dieses entweder univok oder analog sein kann[416].

Der Begriff 'ens', der nicht, wie die arroganten Humanisten wollen, eine "vox barbara" ist[417], ist weiter zu differenzieren. Er kann bezeichnen ein *totum universum* seiner Instanzen, alles dessen, was ist, oder den Akt der Dinge, wodurch sie in sich selbst bestehen[418]. Dem entspricht die Verwendung von 'ens' als Nomen oder als Partizip[419], womit sich Masius gegen die Sprachregelung Sotos wendet, der 'res' für das Wesen, 'ens' aber für das aktuell Existierende gebrauchen will[420]. Mit Thomas verweist Masius auf die Unterschiede zwischen *ens* und *esse*. Das *ens* wird konstituiert

durch Teilhabe am Sein; es ist zusammengesetzt aus der *forma essendi* und dem Subjekt, das ist; 'esse' wird für sich ausgesagt, 'ens' dagegen enthält vieles unter sich, was von seiner eigenen Natur verschieden ist[421]. Die eigene Natur des *ens* bestimmt Masius als "erleuchtete Natur, die alles umfaßt, die mit keiner anderen Natur eine Zusammensetzung eingeht und folglich in allen ihren Differenzen und unterscheidenden inneren Modi enthalten sein muß"[422]. Die Erfassung der *res* als *ens* ist also bereits ein Werk, eine Erleuchtung der Sache von seiten der Vernunft, die dadurch die *res* einordnet unter das analoge Transzendentale *ens*.

Eine wesentliche Aufgabe der metaphysischen Erfassung der Dinge ist für Masius die Klassifizierung des Seienden. Die erste und oberste Unterscheidung ist die zwischen *ens rei* und *ens rationis*, da sie die am weitesten verschiedenen Glieder umfaßt[423]. Das *ens rei* wird definiert als das Seiende, das Sein *ex parte rei* unabhängig von der Operation des Intellektes hat; das *ens rationis* als das, was Sein nur "beneficio intellectus" hat bzw. nur *in anima*[424]. Real ist ferner alles, was direkt und an sich aus einer realen Ursache entsteht[425]. Das *ens rationis* wird in herkömmlicher Weise in Negationen, Privationen und rationale Relationen unterteilt[426]. Insofern es ein *fundamentum in re* hat, ist es nicht nichts[427]. Die Methode der Division und Definition kommt gerade bei der Einteilung des Seienden voll zum Tragen. Die zweite Einteilung ist die in *ens per se* und *ens per accidens*, die bis in feinste Verästelungen weiter gesponnen wird[428]. Das *ens rei et per se* wird weiter eingeteilt in *ens absolutum*, das *ad se*, nicht auf ein anderes bezogen ist, und *ens relatum*, dessen ganze Kraft und Natur darin besteht, auf ein anderes bezogen zu sein wie Vater und Sohn, Herr und Knecht[429]. Die Einteilung in *ens actu* und *ens in potentia* wird ganz aristotelisch konzipiert[430]. Erst an letzter Stelle steht die Einteilung des aktualen oder potentiellen Seienden in die 10 Kategorien, jedoch nur des *ens per se finitum*, da das unendliche Seiende, Gott, nicht unter die Kategorien fällt[431]. Die dichotomische Einteilung zeigt bereits ein Schema auf, das - Ramus durchaus verwandt - in der protestantischen Scholastik sehr beliebt werden sollte.

In anderer Weise kann das Seiende nach Nähe und Abstand zur Materie eingeteilt werden. Nach mehr oder weniger Materie bemißt sich die *entitas* als der Seinsgrad des Seienden[432]. Nach dieser, dem Seinsgrad, richtet sich das *esse*[433]. Doch ist 'ens' nicht einfach eine Bezeichnung für alle Dinge in gleicher Weise[434]; vielmehr bezeichnet es in erster Linie das Wesen im allgemeinen, wie es von den Wissenschaften, die von den *res perpetuae* handeln, erfaßt wird[435]. Das *esse* selbst ist kein *ens*; deshalb aber actu nicht nichts. Vielmehr findet sich das, was Seiendes als solches ausmacht, in höherem Maße im abstrakten *esse* als im konkreten *ens*[436].

Damit ist die Frage des Verhältnisses von Sein, Wesen und Existenz angesprochen. Die Essenz definiert Masius mit Aristoteles als das, was an sich und in erster Weise von einer Sache ausgesagt wird in Antwort auf die Frage *quid sit*, also das in der Definition, möglichst durch Gattung und Differenz, Bezeichnete[437]. Die Essenz ist es in erster Linie, als die das *ens* in die Kategorien fällt, wie Masius gegenüber der von ihm sonst hochgeschätzten Autorität Cajetans festhält[438]. *Essentia* kann wiederum als Konkretum (homo) oder als Abstraktum (humanitas) aufgefaßt werden[439]. Die Existenz dagegen ist zuerst zu unterscheiden hinsichtlich Gott und Geschöpf. In Gott ist sie dauernder, vollkommener und geschlossener Seinsakt ohne Beimischung von Potentialität, in den Geschöpfen ist sie ein *actus successivus*, vermischt mit Potenz, unvollständig und unvollkommen[440]. In der metaphysischen Disputation wird 'Existenz' jedoch nur für die Kreatur definiert als der von Gott jedem geschaffenen Seienden eingeprägte Seinsakt, wodurch dieses außerhalb seiner Ursachen existiert[441]. Gott ist also als Ursache bereits in die Konstitution des Seienden einbezogen. Der Physikkommentar definiert 'Existenz' lediglich als den ersten Akt, wodurch das Ding außerhalb der Möglichkeit seiner Ursachen

ist[442]. Die Existenz selbst ist jedoch weder Gott noch ein geschaffenes Etwas, sondern das, wodurch Seiendes wirklich das ist, was es ist. Sie ist kein eigenes Geschöpf, sondern wird mit der geschaffenen Substanz zugleich erschaffen[443]. Außerhalb der Möglichkeit der Ursachen existieren, ist jedoch nicht gleichbedeutend mit 'außerhalb des Nichts sein', weil auch die Essenz, auch insofern sie nur Potenz in den Ursachen ist, bereits außerhalb des Nichts ist[444].

Das Verhältnis von Essenz und Existenz ist zuerst im Hinblick auf die Ursächlichkeit der Form (Essenz) zu bestimmen. Ausführlich setzt sich Masius mit den Meinungen der Scholastiker und Zeitgenossen auseinander, die entweder eine Form-, Wirk- oder Dispositionsursächlichkeit lehren[445]. Für Masius hat jede Existenz eine Ursächlichkeit in der Form. Er lehnt damit eine reine *existentia entitativa* (für die erste Materie in skotistischer Tradition) ab, wie sie Pereira vertreten hatte[446]. Jede *res* ist in Existenz aufgrund ihrer Form, weil die Existenz Akt ist, der grundsätzlich aus der Form fließt[447]. Die Form ist dabei identisch mit dem *esse essentiae*, nicht aber mit dem *esse existentiae*. Existenz ist ursächlich auf Essenz bezogen, aber von ihr verschieden[448]. Durch diese Bezogenheit der Existenz auf Essenz unterscheiden sich zwei Arten nicht nur dem Wesen, sondern auch der Existenz nach, insofern jedes Ding seine eigene aus der Form stammende Existenz hat[449]. Keine Existenz im vollen Sinne kommt deshalb den Universalien und den Teilen der Dinge zu. Die Universalien existieren, wie es "apertum est apud Peripateticos", nicht getrennt von den Einzeldingen[450].

Mit Thomas vertritt Masius getreu die Realdistinktion von Essenz und Existenz[451], wobei er sich vor allem gegen die nominalistische Identifikation von Essenz und Existenz *in re* wendet. Essenz und Existenz können nicht nur getrennt voneinander begriffen werden, sondern auch eine Essenz als nicht-existent[452]. Dies setzt nach Masius' Überzeugung vom Verhältnis des Begreifens zum Sein eine reale Unterscheidung voraus. Die theologischen Konsequenzen werden wie später in

der protestantischen Scholastik am Beispiel des Antichrist aufgezeigt: Zu sagen, der Antichrist existiere nicht, hieße bei realer Identität von Essenz und Existenz zugleich zu behaupten, der Antichrist habe keine wahre Essenz. Das aber ist falsch, während die erste Behauptung wahr ist[453]. Weder Essenz noch Existenz aber sind ewig, sondern entstehen und vergehen[454]. Die Existenz ist kein Akzidens im kategoriellen Sinne, wie 'weiß' ein Akzidens des Schnees ist. Sie inhäriert nicht einer Essenz, wie etwa die Ausführungen Sotos zu diesem Problem nahelegen könnten. Die Existenz heißt *accidens* lediglich, insofern sie weder zu den essentiellen Eigenschaften, noch zur Wesensdefinition des Dinges gehört[455]. Ausführlich wird schließlich die Frage des Vorranges von Essenz oder Existenz behandelt[456]. Gegen die Meinung des Soto, Soncinas, Ferrariensis und vieler anderer "peritissimi Philosophi", die der Essenz den Vorrang einräumen, nimmt Masius, seinem Lehrer Bañez folgend, einen Vorrang der Existenz vor der Essenz an, da die Existenz die letzte Vollkommenheit, der Akt des Seienden ist und folglich ranghöher und vollkommener sein muß als die Essenz[457]. Die Essenz ist ja, in sich selbst betrachtet, hinsichtlich des Existenzaktes nur in Potenz[458].

Didacus Masius lehrt eine in den wesentlichen Punkten gemäßigt thomistische Metaphysik, die allerdings in vielem, vor allem in der ausführlichen Einbeziehung der Erkenntnisproblematik, im Ausgang vom konkreten Einzelding als dem, wofür der Verstand zuerst das allgemeine 'ens' verwendet[459], bereits auf Suarez vorausweist. Nicht zuletzt die unterscheidende und definierende Methode, die selbständige, textunabhängige Behandlung der metaphysischen Fragen, die Beschränkung auf die transzendentalen Bestimmungen des Seienden und die dauernde Orientierung an der *res* sind Zeichen einer neuzeitlichen Metaphysik. Nicht zu übersehen ist auch die Handlichkeit der Darstellung gegenüber dem voluminösen Werk Suarez'. All dies hat sicher mitgeholfen, daß Masius hinter Suarez nicht vergessen, sondern oft benutzt wurde.

2.7 Das scholastische System: Franciscus Suarez SJ

"Der Großvater unter allen solchen scriptoribus (sc. Metaphysicis) ist der Franziscus Suaretz"[460]. Seit D. Hartnack und F. Budde[461] ist der Einfluß Suarez' auf die protestantische Schulmetaphysik Deutschlands immer wieder behauptet und im einzelnen untersucht worden[462]. In unserem Zusammenhang geht es nicht in erster Linie um geistige Verwandtschaft, wie sie E. Lewalter konstatiert, oder um die Chronologie des mit der Mainzer Ausgabe von 1600 vehement einsetzenden Einflusses[463], sondern um sachliche Abhängigkeiten, die bei den einzelnen Autoren aufzuzeigen sind. Doch ist dazu auch die Theorie der Metaphysik und der Seinsbegriff des Suarez selbst zu berücksichtigen. Der architektonische, nicht mehr kommentierende Aufbau der *Disputationes metaphysicae*[464] ist eher Angebot und Vorbild als Anlaß "zu den eigentlichen Lehr- und Handbüchern der Metaphysik"[465]. Daß die Abhängigkeit von Suarez auch Kritik einschließt, also keine sklavische war, läßt gerade das Urteil Conzes fragwürdig erscheinen, daß die *Disputationes Metaphysicae* "die letzte große systematische Leistung der Scholastik" waren, auf die die Epoche der Kompendien und Lehrbücher folgte[466]. Dadurch würde die Schulphilosophie a limine in den Schatten des "Doctor eximius" gestellt. Eher könnte man das metaphysische Werk Suarez' nach dem Vorgang des Didacus Masius u.a. als das erste große systematische Werk einer neuen Scholastik bezeichnen, bei dem die in der Jesuitentradition vorgeschriebene Methode des Sichtens aller Lehrmeinungen und Autoritäten konsequent angewendet wird[467]. Suarez selbst hat das Neue seines Werkes in der Methode gesehen[468]. Das Urteil Guthries, Suarez sei "the first historian of scholasticism"[469], scheint jedoch angesichts der umfassenden Gelehrsamkeit eines Fonseca und Masius nicht voll berechtigt. Suarez selbst ist durchaus wieder von Fonseca (112 Zitate) abhängig[470].

Durch die Veröffentlichung seiner Vorlesungen, "die er als Professor der Philosophie öffentlich gehalten hatte"[471], zeigt Suarez vor allem, daß auch nach dem Nominalismus Metaphysik möglich ist[472]. Die Schwerpunkte der Erörterung sind damit bereits gesetzt: das Erkenntnisproblem und die Frage unserer Seinserfassung als Ausgangspunkt einer Seinswissenschaft. Voraussetzung von Wissenschaft insgesamt, nicht im Sinne einer Ursächlichkeit a priori, sondern eher einer Gelegenheit, ist die bei Suarez noch aristotelisch verstandene *experientia*[473]. Auf ihr baut auch die Metaphysik auf. Diese wird definiert als theoretische Wissenschaft vom Seienden, insofern es Seiendes ist, bzw. insofern es dem Sein nach von aller Materie absieht. In der ersten Bestimmung ist das *ens* selbst als *scibile* erfaßt, wobei aber 'scibile' lediglich eine äußere Benennung des Seienden ist, die nicht die ganze *ratio entis* erfaßt[474]. Suarez definiert näherhin das *ens in quantum ens reale* als Objekt der Metaphysik, nachdem er alle anderen Möglichkeiten diskutiert hat. Das 'ens reale', das für Suarez gleichbedeutend ist dem *ens ut sic*, umfaßt Gott und die immateriellen Substanzen ebenso wie die materiellen Substanzen und realen Akzidentien, nicht aber die *entia rationis* und die reinen *entia per accidens*[475]. Mit dem Ausschluß der *entia rationis* will Suarez die Metaphysik bewußt als Realwissenschaft gegen humanistische Tendenzen, wie sie etwa bei Juan Luis Vives greifbar werden, etablieren[476]. Gott wird im Rahmen dieser Metaphysik zunächst als *ens* erfaßt, was keineswegs unmittelbar die Gattungsartigkeit des Terminus 'ens' impliziert, die Suarez strikt ablehnt[477]. Gott wird in der Metaphysik nicht nur als Seinsprinzip behandelt, sondern im Sinne einer natürlichen Gotteslehre[478]. Diese entfaltet sich nicht über den Prinzipien-, sondern über den Seinsbegriff, also ontologisch[479]. Metaphysik ist, wenigstens nach dieser ersten Erklärung, Realwissenschaft von den wirklichen Dingen[480]. Die zweite, über Boethius und Isidor von Sevilla vermittelte Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik als dessen, was dem Sein nach von

aller Materie absieht[481], bestimmt als Gegenstand der Metaphysik nicht nur die tatsächlich immateriellen Substanzen, sondern gerade jene *ratio superior*, die in immateriellen und materiellen Substanzen gegeben sein kann. Diese sieht, in sich betrachtet, von jeder Materie ab. Das ist nun präzise bei der *ratio entis* der Fall[482].

Durch diese Konzeption der Metaphysik als Realwissenschaft zieht Suarez auch einen deutlichen Trennungsstrich zwischen Metaphysik und Logik[483], gegen deren in Spanien übliche Vermengung er sich wendet[484]. Die Logik ist instrumental zu verstehen; durch diese Voraussetzung wird eine eigenständige Metaphysik als Grundwissenschaft erst ermöglicht. Dialektik und Metaphysik bleiben jedoch aufeinander bezogen wie Art und Weise des Wissens und das Wissen selbst. Die Metaphysik lehrt zudem jene Sachverhalte, die in der Logik bereits vorausgesetzt werden müssen; denn die Metaphysik handelt von den Unterschieden der Dinge, wie sie in den Dingen selbst gegeben sind[485]. Die Metaphysik lehrt auch die Prinzipien der Beweise, während die Logik lediglich die Methode darlegt[486]. Andererseits muß aber die Metaphysik selbst mit logischen Mitteln arbeiten[487]; zudem haben beide in der Erkenntnisweise des Menschen, in der Art seiner Erfassung der *res*, gemeinsame Voraussetzungen[488].

Da Suarez von einem transzendentalen Seinsbegriff als Objekt der Metaphysik ausgeht, lehnt er konsequent die Trennung seines Mitbruders Pereira ab[489]. Die Metaphysik kennt wohl eine Gliederung, nicht aber eine Trennung. Im ersten Teil ist die "propria et adaequata ratio entis" sowie deren Eigenschaften und Ursachen zu behandeln, im zweiten die verschiedenen *entia*[490]. Suarez führt auch eine vierteilige Gliederung an:

1. Lehre von den immateriellen Substanzen;
2. Lehre vom Seienden und den Transzendentalien;
3. Kategorienlehre;
4. Prinzipien- und Ursachenlehre[491].

Gäbe es keine immateriellen Substanzen, so könnten die restlichen Teile der Metaphysik im Rahmen der Physik erörtert werden. Eine eigene Rest-Metaphysik erscheint Suarez weniger wahrscheinlich[492]. Suarez führt selbst zwei für die Folgezeit bedeutende Neuerungen im Aufbau der Metaphysik durch: die Trennung der Behandlung des *ens* als solchen von den Arten des Seienden und die Trennung der Prinzipienlehre von der Lehre der getrennten Substanzen[493]. Obgleich sich Suarez gegen Pereira wendet, läßt er im Rahmen der einen und einzigen Metaphysik eine "Aufspaltung in Seinslehre und Gotteslehre"[494] durchaus zu.

Suarez wendet sich entschieden gegen die These der Subalternation der anderen Wissenschaften unter die Metaphysik[495] und die Vision der Universalwissenschaft bei Mirandulanus[496]. Eine derartige Universalwissenschaft setzt eine unglaubliche Vollkommenheit des menschlichen Geistes voraus[497]. Sie ist zudem überflüssig, um die verschiedenen Dinge in ihrer Verschiedenheit zu beurteilen[498]. Denn die Metaphysik handelt bereits von allen Dingen, insofern sie *confuse* im Seinsbegriff enthalten sind. Im Sinne einer Teilwissenschaft aber handelt die Metaphysik nur von den immateriellen Substanzen, insofern sie von den allgemeinsten Ursachen und vornehmlich von Gott handelt[499]. Die Metaphysik steht traditionell hinsichtlich des Ranges der Gegenstände über den anderen Wissenschaften, insbesondere über der Mathematik[500]. Hinsichtlich der Gewißheit aber scheint zunächst die Mathematik den Vorrang zu verdienen[501]. Doch räumt er der Metaphysik *ex sese* auch den Vorrang an Gewißheit ein, da die Gewißheit aus dem Objekt, nicht aus der Methode begründet wird[502]. Für uns dagegen ist die Metaphysik weniger gewiß als die Mathematik. Außerdem könnte es einen Zustand des Menschen geben, in dem die menschliche Erkenntnis hinsichtlich der Gewißheit übernatürlich gestützt wird, so daß die Metaphysik auch *in nobis* gewisser wäre als die Mathematik[503]. Dieses Argument kennzeichnet allerdings Suarez

selbst als mehr theologisch denn philosophisch. Suarez nimmt damit bewußt das Problem der Gewißheit der Wissenschaften in die Metaphysik auf, das gerade auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Skepsis zu sehen ist[504]. Keinen Einfluß auf die Gewißheitsfrage der Metaphysik zeigt dagegen die Lehre von der Glaubensgewißheit und der Wahrhaftigkeit Gottes[505].

In der Metaphysik nimmt Suarez grundsätzlich zwei verschiedene Methoden an: die Erklärung, möglichst Definition, der Termini, aus denen die ersten Prinzipien bestehen[506], insbesondere Substanz, Akzidens, Akt, Potenz, Ganzes, Teil usw.; zum anderen aber den metaphysischen Beweis. Suarez unterscheidet in der Metaphysik eine doppelte Beweisart: die *demonstratio ostensiva* und die Rückführung auf das Unmögliche. Als Wissenschaft erfordert die Metaphysik die erste Beweisart, möglichst in der Form der *demonstratio potissima* aus dem Seinsbegriff selbst oder wenigstens aus einer ersten auf die späteren Eigenschaften, in jedem Falle aber einer *demonstratio a priori et propter quid*[507]. Da diese Beweisart allerdings oft genug nicht möglich ist, ist die Reduktion des Gegenteils auf die Unmöglichkeit (Retorsion) ebenfalls heranzuziehen[508]. Ausgangspunkt der *demonstratio ostensiva* ist allerdings eine *distincta ratio entis*[509]. Wo immer folglich Metaphysik mit dem Anspruch demonstrativer Wissenschaft a priori auftritt, ist ein distinkter, von allen anderen Begriffen unterschiedener Seinsbegriff notwendig. Die Durchführung dieses methodischen Grundprinzips kann gerade in der protestantischen Metaphysik gesehen werden[510].

Das erste Prinzip der ostensiven Demonstration ist jenes, in dem der Wesensbegriff 'ens' distinkt von Seiendem ausgesagt wird[511]. Erstes Prinzip der Retorsion dagegen ist schlechthin das Widerspruchsprinzip[512]. Die Schlußfolgerung selbst beruht jedoch in jedem Beweis auf der Gültigkeit des Widerspruchsprinzips[513]. Dieses selbst wird bei Suarez im

Unterschied zu den anderen Prinzipien nicht diskursiv begründet[514]. Es ist das schlechthin erste Prinzip, gegeben aufgrund der Erfassung der Termini, unabhängig von Erfahrung[515], zumindest auf dem Weg der Lehre, wenn schon nicht auf dem Weg der Auffindung[516]. Die Prinzipien sind jedoch nicht rein logisch zu betrachten, sondern immer im Hinblick auf das Sein: Es handelt sich um metaphysische Seinsprinzipien[517], deren Behandlung in den Rahmen der Metaphysik fällt, obwohl sie nicht Seinsursachen im strengen Sinne sind[518].

Wie in der spanischen Metaphysik allgemein üblich[519], vollzieht sich der Zugang zum Seienden in einem doppelten Begriff: im formalen und objektiven. Den formalen Begriff definiert Suarez als den Akt selbst, bzw. das Wort, mit dem der Intellekt eine Sache oder eine gemeinsame *ratio* begreift[520]. Er ist letzte Form des Geistes und immer etwas Reales, eine wahre, positive, singuläre Sache, verstanden als einzelner Begreifensakt[521]. Der objektive Begriff ist dagegen jene Sache oder gemeinsame *ratio*, die eigentlich und unmittelbar durch den formalen Begriff erkannt oder repräsentiert wird. Begriff heißt diese Sache allerdings nur durch *denominatio extrinseca*, da sie nicht Begriff im formalen Sinne ist, sondern das Objekt, bzw. die Materie, über die der formale Begriff gebildet wird[522]. Der objektive Begriff kann also nur bestimmt werden im Rückgang auf den formalen, auf die eigentliche Tätigkeit des Intellektes. Dadurch enthält die Erkenntnistheorie Suarez' ein subjektives Element, das aber wegen des Parallelismus der beiden Begriffe in der Ausführung mit H. Seigfried als eher unkritisch bezeichnet werden muß[523].

Die Verbindung zwischen beiden Begriffen leistet letztlich die Sprache. Das Wort drückt den formalen Begriff aus und bezeichnet andererseits unmittelbar das Objekt, das durch diesen Begriff bezeichnet wird. Das unmittelbare Objekt des formalen Begriffs ist deshalb auch das unmittelbare Signifikat des entsprechenden Terminus[524]. Daraus erhellt, daß der

formale Begriff an sich nicht über sprachliche Entitäten, Termini, gebildet wird, wenngleich *quoad nos* der Begriff oft aufgrund sprachlicher Vorgaben geformt wird. *Secundum se* aber ist der Begriff früher als das Wort und gebiert dieses gewissermaßen aus sich; dadurch bestimmt der Begriff die Anwendung des Wortes für einen Gegenstand. Der Begriff selbst ist gewonnen in der Art eines einfachen Bildes, das von Natur aus repräsentiert, was durch das Wort *ad placitum* bezeichnet wird. Der Begriff ist ein natürliches Bild (Zeichen); die Sprache ist arbiträr[525]. Es gibt allerdings auch einen bloßen Begriff der *vox*, wenn ich deren Bedeutung nicht kenne, wohl aber das einzelne Wort, z.B. 'ens'[526].

Auch für *ens* gibt es formalen und objektiven Begriff und gemeinsame Bezeichnung, wobei Suarez konsequent von einer gemeinsamen Bedeutung von 'ens' für alle Instanzen ausgeht[527]. Die Frage der Möglichkeit von Metaphysik entscheidet sich damit fundamental an der Frage der Möglichkeit eines Seinsbegriffes. *Daß* es Seiendes gibt, ist so evident, daß es überflüssig scheint, das eigens zu erklären[528]. Daß der formale Begriff 'ens' einer und distinkt ist, bereitet keine weiteren Schwierigkeiten, da er immer eine *res singularis* ist[529]. Außerdem hat das Wort 'ens' eine einzige Bedeutung[530]. Ebenso ist der formale Begriff *re et ratione* gegen alle Instanzen unterschieden, wie Suarez mit Fonseca lehrt[531]. Im Hinblick auf diese Instanzen ist der formale Seinsbegriff aber ein verschwommener Begriff, insofern er dieses oder jenes Seiende nur in einer unbestimmten Weise repräsentiert, nicht in seinem eigensten Begriff; ebenso ist auch der Gattungsbegriff unbestimmt im Hinblick auf die Individuen[532].

Auch der objektive Begriff ist für Suarez im Gegensatz zu nominalistischen Tendenzen ein einziger. Es gibt in allen Dingen eine *ratio obiectiva*, nicht nur eine *ratio formalis entis*, insofern alles Seiende einander ähnlich ist, dadurch daß es im Sein ein gemeinsames Merkmal hat, das nun präzise durch Verstandestätigkeit im Seinsbegriff erfaßt wird[533].

Die Einheit des objektiven Begriffes ist jedoch keine reale oder gar numerische, wie Parmenides meinte, sondern beruht auf der Einheit der formalen Seinserfassung, ist also wesentlich eine begriffliche und begriffene Einheit und ein konstruktives Moment der Verstandestätigkeit selbst[534]. Deshalb ist der objektive Begriff auch nicht real distinkt vom Begriff seiner Instanzen; durch ihn wird keine andere *res* bezeichnet, wohl aber die *res* als in einer anderen Weise repräsentierte begriffen[535]. Der verschiedenen Weise des Begreifens entsprechen aber nicht unmittelbar verschiedene Entitäten *in rerum natura*; logisch-erkenntnismäßige und reale Ordnung sind wohlunterschieden[536]. Es ist auch nicht erforderlich, daß es eine eigene *res* gibt, für die der objektive Begriff 'ens' steht; vielmehr genügt die reale Übereinstimmung der Instanzen des Begriffs in einer inneren Verhaltensweise. Das ist gerade durch die gemeinsame *ratio essendi* gegeben[537]. Diese Gemeinsamkeit ist es, die als Fundament der Realgeltung der Allgemeinbegriffe hinreicht. Damit hebt sich Suarez ebenso von einem Universalienrealismus wie von einem strengen Nominalismus ab[538], dessen Ökonomieprinzip er allerdings bei vielen Gelegenheiten anwendet[539]. Wenngleich Suarez im objektiven Begriff den Gegenstand der Metaphysik so bestimmt, daß er seine "Erscheinungsform nur durch die Vernunft hat"[540], ist doch keine idealistische Herleitung des Seins gelehrt[541]. Wohl aber kommt dadurch, daß der objektive Begriff, die Sache als begriffene, Ausgangspunkt der Wissenschaft ist, ein konstruktives Moment in die Metaphysik[542]. Da aber in der bei Suarez durchgängigen Unterscheidung von logisch-begrifflicher und ontischer Ordnung[543] der objektive Begriff nur im Sinne einer *denominatio extrinseca* Begriff ist, wird die ontische Realität als solche dadurch nicht verändert[544].

Für das Seinsverständnis Suarez' fundamental ist die Unterscheidung von 'ens' als Partizip und als Nomen, wie sie bereits bei Fonseca und Masius begegnet ist. Als Partizip steht 'ens' für das, was wirklich existiert, was einen realen

Seinsakt hat. Das Wort 'ens' steht als Partizip für einen einzigen formalen oder objektiven Begriff, insofern alle existierenden Dinge im Existieren eine gemeinsame Ähnlichkeit haben[545]. Das *ens ut nomen* dagegen bezeichnet das Seiende, insofern es eine reale Wesenheit hat, d.h. nicht als bloßes *ens rationis*, sondern insofern sein Wesen wahr (widerspruchsfrei) und existenzmöglich ist[546]. Von der realen Existenz wird dabei bewußt abgesehen; sie wird aber nicht ausgeschlossen[547]. Im Seinsbegriff selbst ist also eine Unterscheidung angelegt[548] zwischen dem Existenten und dem Existenzmöglichen, insofern real bereits das ist, was eine existenzfähige Wesenheit besitzt[549]. Gegenüber dem Sprachgebrauch Fonsecas bezeichnet allerdings für Suarez das *ens ut nomen* nicht die Essenz selbst[550], sondern das Seiende, "ut habens essentiam realem", in bewußtem Absehen von der aktuellen Existenz[551]. Gegen Soto, der diese Unterscheidung ablehnt, weil er 'ens' grundsätzlich als Partizip versteht und deshalb nicht washeitlich von den geschaffenen Dingen aussagen kann, nimmt Suarez eine washeitliche Aussagbarkeit des *ens ut nomen* von allen Dingen an[552].

Das *ens ut nomen* kann also, ontologisch gesehen, entweder das wirklich existierende Seiende bezeichnen - dasselbe wie 'ens' als Partizip -, oder aber das *ens in potentia*, insofern dieses eine reale Wesenheit hat. Im ersten Fall wird abgesehen von der aktuellen Existenz, die im *ens ut participium* bereits mitbezeichnet ist. Sie fehlt beim potentiellen Seienden, ist aber nicht ausgeschlossen[553]. 'Ens' als Nomen bezeichnet also nicht schlechthin das *possibile*[554] im Gegensatz zum wirklich Seienden, sondern lediglich hinsichtlich seiner realen Essenz, die sowohl im existierenden, wie im existenzfähigen Seienden gegeben ist[555]. In dieser Bedeutung wird 'ens' mit 'res' äquivalent gesetzt[556]. 'Ens' als Nomen bzw. als Partizip besagt also zwei grundsätzliche Betrachtungsweisen, nicht zwei ontologische Regionen, etwa der Aktualität und Potentialität. 'Ens' als Nomen kennzeichnet dabei den umfassenderen Gesichtspunkt[557]: Die existenzfähige Wesenheit ist eingeschlossen, wenngleich sie vom *ens ut participium* her als *non ens* erscheint[558]. Sie ist aber vom *ens rationis* dadurch unterschieden, daß sie kein bloßes Gedankengebilde ist; was aber kein bloßes Gedankengebilde ist, ist in einem Minimalsinne bereits real[559]. Deshalb nimmt Suarez mit Cajetan eine doppelte Bedeutung von 'real' an: Das *ens reale* kann bestimmt werden im Unterschied zum *ens rationis* oder aber im Unterschied zum noch nicht aktuell Existierenden. Nur in der ersten Betrachtungsweise ist die Essenz als Realseiendes anzusprechen, insofern sie existenzfähig ist[560]. In beiden Fällen aber wird Realität negativ (durch doppelte Negation) definiert[561]. Wenn aber die reale Wesenheit als *ens* betrachtet wird, dann eben in Hinordnung auf das Sein, worunter Suarez die aktuelle Existenz der Dinge versteht[562]. Das *esse essentiae* selbst allerdings sagt nichts über das bloß mögliche Sein der Wesenheit hinaus aus[563]. Was im 'ens' also *in rigore* angesprochen ist, ist die *entitas rei*, das in sich wieder auf verschiedener Stufe zu betrachtende Sein[564]. 'Ens' als Bezeichnung des wahren Satzes hat dagegen bei Suarez nur untergeordnete Bedeutung[565].

Hinsichtlich seiner Instanzen kann 'ens' nun im Sinne der Physik oder Metaphysik betrachtet werden. Für den Physiker existiert alles, was nicht eine rein fiktive, imaginäre Wesenheit besitzt, also die Substanzen und ihre Teile, die Akzidentien und realen, positiven Modi. Für den Metaphysiker wird *ens* eingeteilt nach Gattungen, Arten und Individuen; aber auch die Differenzen und die positiven inneren Modi sind als *entia* zu betrachten[566]. Aufgabe der Metaphysik ist es nun, die *passiones* des *ens* als solchen zu betrachten, die jedoch nicht real vom Seienden verschieden sind[567]. In Ablehnung der *passiones disiunctae* der skotistischen Tradition[568] lehrt Suarez den klassischen Ternar der Transzendentalien als der eigentlichen *passiones entis*. 'Aliquid' und 'res' werden aus der Zahl der Transzendentalien eliminiert[569]. Denn 'ens' als Nomen und 'res' bezeichnen über-

haupt dasselbe und unterscheiden sich nur in der Etymologie. 'Ens' bezeichnet das, was reale Essenz hat; 'res' bezeichnet von der Quiddität her die Sache als fest und nicht bloß erfunden (ratum)[570]. 'Res' besagt dabei nicht formal die Negation der Fiktion, da 'res' im Lateinischen ein positiver Begriff ist. Vielmehr heißt alles *verum ens*, was nicht bloße Fiktion ist, während die Fiktion selbst eine Negation einschließt, nämlich Widerspruch oder Unmöglichkeit. Das *fictum* ist also per definitionem ein existenzunmöglicher Gegenstand; der existenzmögliche Gegenstand ist bereits *ens verum*. Die Nonrepugnanz wird dabei zwar vorausgesetzt; sie ist jedoch nicht das, was durch 'res' in erster Linie bezeichnet wird[571]. Auch 'ens' ist keine *passio rei*, da Existenz grundsätzlich keine *passio* ist[572]. Ebensowenig ist *res* eine *passio* und damit ein Transzendentale, da 'ens' und 'res' Substantiva sind[573]. Auch 'aliquid' bezeichnet nichts anderes als 'ens'[574], unterscheidet sich davon nur in der Etymologie. Es bezeichnet entweder das, was eine Quiddität hat, so daß es, wie Fonseca lehrt, synonym zu 'ens' als Nomen ist[575], oder aber nach der für Suarez auch philologisch getreueren Deutung des Thomas die Unterschiedenheit bzw. Negation der Identität (aliud quid). In keinem Fall aber ist diese Unterschiedenheit wie bei Javellus als aktuelle Unterschiedenheit von anderem Seienden zu verstehen[576].

'Ens' steht also sowohl für das Existierende wie auch für das Existenzmögliche[577]. Damit erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis von Wesen und Existenz und nach der der Metaphysik eigenen Betrachtungsweise der Existenz. Die Frage, ob eine Sache sei, läßt bereits eine doppelte Auslegung zu: Es wird gefragt, ob eine Sache real existiert, oder aber, ob sie ein wahres, reales *ens* sei, das existieren kann. Im zweiten Sinne ist die Frage, *an sit*, somit gleichbedeutend mit der Frage, *quid sit res*[578]. Die Essenz kann wieder von verschiedenen Gesichtspunkten her betrachtet werden als das innere Prinzip aller Aktivitäten und Eigenschaften, bzw. das, was an sich in erster Linie von der Sache erkannt wird[579].

Diese Wesenserfassung ist gewährleistet durch die formale Einheit der Essenz, die nicht bloßes Aggregat verschiedener Bestimmungen ist, wie Suarez gegen einen möglichen Nominalismus betont[580]. Die Metaphysik betrachtet die Existenz nicht *in actu exercito*, weil sie von der tatsächlichen Existenz in ihrer Betrachtung gerade abstrahiert, sondern *in actu signato*, was Existenz ist und wie sie den einzelnen Dingen zukommen kann oder wirklich zukommt[581]. Die Existenz wird erschlossen als jener Modus, der die Sache zu einer solchen konstituiert, daß sie Ursache realer Wirkungen sein kann. Sie wird betrachtet als Seinsakt und inneres Konstitutiv des real existierenden Seienden[582], wodurch es formal und innerlich ein solches ist[583]. Durch die Existenz ist die Sache formal und unmittelbar außerhalb ihrer Ursachen; sie hört auf nichts zu sein und beginnt etwas zu sein[584]. Damit ist zugleich gesagt, daß, von der Existenz her betrachtet als dem inneren Seinsakt des *ens*, die Essenz in den geschaffenen Dingen nicht Seiendes ist[585]. Die Existenz wird also nicht aus der Metaphysik eliminiert, sondern voll einbezogen, allerdings entsprechend der metaphysischen Betrachtungsweise *in actu signato*[586]. Das aktuell existierende ist aber immer die *res singularis*, deren innerer, in einem nichtprädikamentalen Sinne akzidenteller Modus bzw. Akt die Existenz das *esse existentiae* ist[587]. Nach der Kategorie der existierenden *res* richtet sich demgemäß auch dessen Existenz[588].

Der Ausgang von der *res singularis* als wirklich existierender[589] und die konsequente Anwendung des nominalistischen Ökonomieprinzips[590] führen Suarez auch zur Ablehnung der thomistischen Realdistinktion von Essenz und Existenz als zweier trennbarer *res*[591], aber auch der skotistischen modalen Unterscheidung[592], der Distinktion *ex natura rei*, wie sie Fonseca vertreten hatte[593], und der Unterscheidung wie Potenz und Akt[594]. Vielmehr unterscheiden sich Essenz und Existenz wie potentiell und aktuell Seiendes, bzw., wenn man von einer bereits verwirklichten Wesenheit ausgeht, liegt

lediglich ein Unterschied in der verstandesmäßigen Erfassung, allerdings aufgrund sachlicher Gegebenheiten (distinctio rationis ratiocinatae) vor[595]. Essenz und Existenz sind bei einer realen Essenz, die bereits verwirklicht ist, real identisch[596]. Ist die Essenz nicht verwirklicht, sondern nur potentiell gegeben, handelt es sich dabei nicht um eine *potentia subiectiva*, sondern um eine reine *potentia obiectiva*, bestehend in der Nonrepugnanz zum Erschaffenwerden durch Gott[597]. Nicht einmal durch Gottes Allmacht sind Essenz und Existenz voneinander trennbar; vielmehr ist es unsere präzisive Erkenntnis, die von der aktuellen Existenz der Sache absehen und das erste innere, notwendige Konstitutiv der Sache selbst betrachten kann, das wir Wesen nennen[598]. Wird bereits ein reales *esse essentiae* angenommen, so ist dieses identisch mit dem *esse existentiae*. Das *esse existentiae* ist aber das, wodurch etwas *in rerum natura* und von der bloßen Potentialität abgehoben ist[599]. Suarez läßt aus dieser an der *res singularis* orientierten Einheit von Wesen und Existenz auch die nominalistische Distinktion *solum nominibus*, die Gabriel Biel mit der Unterscheidung von *ens ut nomen* und *ens ut participium* identifiziert, als "sane probabilis" zu, wenn man dabei erklärt, daß die Existenz nicht zum Wesen des Geschöpfs gehört, wohl aber das Wesen selbst[600]. Die Frage des Vorrangs zwischen Essenz und Existenz, die Masius beschäftigt hat, ist aufgrund der nicht realen Unterscheidung beider an sich sinnlos. Gleichwohl weiß Suarez auch hierzu kritische Ausführungen zu machen[601].

Durch die reale Identität von Essenz und Existenz im verwirklichten Seienden sind nun Mögliches und Wirkliches keineswegs identifiziert. Sie stehen einander in der ontischen Ordnung als Negation und Position durchaus gegenüber[602]. Dadurch sind keineswegs unabhängige reale Essenzen gelehrt, noch ist das angeblich "irrationale Moment" der Existenz vernachlässigt, wie E. Gilson und in seinem Gefolge u.a. E. Rompe glauben[603]. Gerade die Erfassung der *res* als ganzer in der nicht realen Differenz von Essenz und Existenz verhindert einen "Essentialismus", der angeblich einen Teil des Seienden für das Ganze nehmen will[604]. Ein Vorrang der Essenz vor der Existenz ist zudem gegenstandslos, da die Frage des Vorrangs hinfällig ist[605]. Der Methode der Metaphysik entsprechend aber hat sich diese Wissenschaft selbstverständlich mehr mit dem *quid sit res* als dem *an sit* zu befassen, das ja bereits vorausgesetzt werden kann. Possibilien im Sinne möglicher Wesenheiten, unabhängig von Existenz, lehnt Suarez konsequent ab[606]. Keineswegs sind sie der eigentliche Gegenstand der Metaphysik, wenn man nicht mit Gilson Wolffs logische Auffassung des Möglichen bei Suarez unterstellt[607]. Die Möglichkeit, in der die Wesenheiten in Absehung ihrer Existenz vorliegen, ist die Nonrepugnanz der Essenz hinsichtlich des Erkennens und der Schöpfertätigkeit Gottes[608]. Wenn wir uns Possibilien als existierend vorstellen, machen wir aus ihnen ein *ens rationis*. Das *ens rationis* aber schließt Suarez gerade aus dem Gegenstandsbereich der Metaphysik aus[609]. Die Possibilien sind auch nicht identisch mit den realen Wesenheiten, wenngleich Suarez auch als deren Minimalkriterien angibt, daß sie innerlich widerspruchsfrei und nicht rein fiktiv sein sollen[610]. Die Aktuierung der möglichen Essenz zur realen ist ja nicht Sache der Existenz als getrennter Realität, sondern des *esse essentiae*, das allerdings real identisch ist mit dem *esse existentiae*[611]. Das existenzfähige Wesen selbst ist konstituiert durch Nonrepugnanz (doppelte Verneinung)[612], nicht aber durch einen vorgängigen Erkenntnisakt Gottes[613]. Zur Konstitution des Wesens in Absehung von seinem *esse* genügt also die logische Möglichkeit, nicht aber zum *esse essentiae* und zur Konstitution des realen Dings. Die Möglichkeit der Essenz besagt positiv nur die Möglichkeit, Objekt der erkennenden und schaffenden Tätigkeit Gottes zu sein[614]. Diese Auffassung läßt für ein nicht existenzmögliches objektives Sein keinen anderen Platz übrig als den der *entia rationis*, die außerhalb von Realität und Metaphysik liegen[615].

Dadurch ist auch die Lehre des Glaubens philosophisch eingeholt, daß es keine von Gott unabhängigen Wesenheiten gibt[616], aber auch keine von Ewigkeit her geschaffenen, für sich bestehenden, existenzunabhängigen Wesen[617]. Wenn es aber keine ewigen Wesenheiten gibt, so scheint der Status der "ewigen Wahrheiten", mit denen die Metaphysik zu tun hat, prekär zu werden, damit aber die Stellung der Metaphysik selbst[618]. Suarez löst dieses Problem durch die Unterscheidung zweier Verwendungsweisen von 'est', nämlich einmal für die reale Verbindung des durch die Termini Bezeichneten in der *res*, die von zeitlicher Existenz abhängig ist; ein andermal für die Bezeichnung einer existenzunabhängigen Prädikation aufgrund des Subjektsbegriffes allein[619]. Im ersten Sinne sind alle Aussagen an die Existenz in der Zeit gebunden; im zweiten dagegen handelt es sich um konditionale Aussagen oder einfache Implikationen, z.B. "Si est homo, est animal"[620]. Durch diese logische Klärung der sog. ewigen Wahrheiten ist die Rückführung der ewigen Wahrheiten auf das göttliche Erkennen überflüssig geworden[621]. Sie sind nicht wahr, weil sie von Gott erkannt sind, sondern sind von Gott erkannt, weil sie wahr sind, da sie nichts anderes sind als im Grunde analytische Sätze[622].

In der letzten, sehr ausführlichen Distinktion seines Werkes behandelt Suarez anhangweise die gerade auch für die protestantische Scholastik einflußreiche Theorie des *ens rationis*. Über das *ens rationis* und *ens reale* zusammen gibt es für Suarez im Unterschied zu Masius und manchen Späteren keinen gemeinsamen Begriff 'ens'[623]. Dadurch scheiden die Gedankendinge aus dem Bereich der Wissenschaften aus, da sie keine *entia*, sondern *defectus entium* sind[624]. Eine Wissenschaft davon wäre bestenfalls eine "Wissenschaft als ob"[625]. Dennoch werden die *entia rationis* von der Logik, der Physik und Metaphysik unter je verschiedenem Gesichtspunkt behandelt[626]. Keinesfalls aber ist das *ens rationis* Objekt der Logik. Durch die Bindung der Metaphysik an das Realseiende ist das *ens rationis* an sich aus dem Gegenstandsbereich dieser Wissenschaft ausgeschlossen[627]. Es ist vielmehr im Vergleich zum Realseienden Nichtseiendes[628]. Da Suarez seine Metaphysik nicht dichotomisch *in utramque partem* aufbaut, fällt die Negation jeweils aus der Behandlung heraus. Nur das Positive wird berücksichtigt. Die Metaphysik ist also einheitlich positive Wissenschaft des Realseienden. Die *entia rationis* erscheinen daher bereits von der Methode her als Anhängsel, denen gnadenhalber eine Behandlung zuteil wird. Sie können nur im Vergleich mit dem Realseienden als dem Gegenstand der bereits aufgebauten Wissenschaft bestimmt werden[629]. Andererseits wird aber 'ens' vom *ens rationis* doch nicht lediglich äquivok ausgesagt, weil es eben im Verhältnis, nach Maßgabe des Realseienden vorgestellt und gebildet wird[630]. Dieses Verhältnis rechtfertigt gerade die metaphysische Betrachtung der *entia rationis*.

Das *ens rationis* im eigentlichen Sinne ist weder ein vom Verstand in realer Ursächlichkeit hervorgebrachtes Gebilde (effective) noch eine dem Verstand inhärierende Qualität (inhaesive), sondern reines Erkenntnisobjekt des Verstandes, das außer diesem Objektsein kein reales oder positives Sein besitzt, folglich keine andere Entität außer dem *esse obiective*[631]. Derartiges Seiendes gibt es für Suarez, wie er gegen Franciscus de Mayronis und Antonio Bernardi Mirandulanus zu verteidigen weiß. Alles, was wir in Form eines Seienden denken, aber ohne Realität, alle unmöglichen Gegenstände sind *entia rationis*. Schließlich setzt die Disputation über die *entia rationis* laufend selbst solche *entia rationis*: Wir bewegen uns dauernd in einer Wissenschaft "als ob"[632]. Ursache für das Gegebensein solcher Gedankendinge, die keine vom Verstand unabhängige Existenz besitzen[633], ist der Versuch, auch über Negationen und Privationen Erkenntnis zu gewinnen. Zudem ist unser Verstand bei Fehlen der Erkenntnis der *res*, wie sie an ihr selbst ist, darauf angewiesen, rein verstandesmäßige Relationen zu anderen Dingen herzustellen, im Vergleich zu denen die Sache bestimmt werden kann. Ein weiterer Grund ist die Fruchtbarkeit unseres

Intellektes in der Bildung von Fabelwesen, unmöglichen und verbotenen Gegenständen[634]. Die *entia rationis* werden näherhin eingeteilt in Fiktionen, die gegebenenfalls auch zu den Negationen gerechnet werden[635], Privationen[636] und rein verstandesmäßige Relationen[637].

Ursache des Gegebenseins der *entia rationis* ist letztlich der Intellekt selbst durch die Hervorbringung eines Begriffes oder Denkaktes, aufgrund dessen man dann von einem objektiven Sein der *entia rationis* rein als Erkenntnisobjekte sprechen kann[638]. In diesem Denkakt wird etwas nach Art eines Seienden begriffen, was an sich keine Entität *in re* besitzt; z.B. werden Privationen oder Negationen positiv aufgefaßt[639]. Diese Art des Begreifens setzt den Begriff des *ens reale* bereits voraus. Im Vergleich zu diesem wird dann in einem vergleichenden oder reflexiven Akt die nicht für sich bestehende Entität als *ens rationis* erfaßt[640]. Die schlechterdings unmöglichen *entia rationis* allerdings, die nur aufgrund der Bildung durch den Menschen bestehen, können auch von der Einbildungskraft hervorgebracht werden und werden folglich von den Logikern auch als *entia imaginaria* bezeichnet[641]. Da die *entia rationis* auf einem Vergleich mit dem *ens reale* beruhen, ist die These des Durandus a S. Porciano und der Nominalisten zurückzuweisen, die *entia rationis* hießen 'entia' lediglich aufgrund einer *denominatio extrinseca*. Die *denominatio extrinseca* setzt vielmehr bereits einen realen Begriff voraus, will man sie nicht mit den Nominales als reine Zuerkennung eines Namens verstehen[642]. Suarez will also die objektive Realität der *entia rationis* sicherstellen und sie nicht in einer bloßen sprachlichen Konvention begründet sehen; denn Sätze über *entia rationis* sind durchaus wahr, wenn von der Existenzbehauptung abgesehen wird[643]. Die *entia rationis* können zudem reduktiv in Kategorien eingeteilt werden[644], allerdings basierend auf einem dauernden "Als-ob"[645].

Suarez hat ein geschlossenes System einer im traditionellen Sinne realistischen, durchaus antiidealistischen Meta-

physik[646] geschaffen. Sie ist gekennzeichnet durch eine klare Methode, die Einbeziehung der Begriffs- und Erkenntnisproblematik, den Ausgang von der existierenden *res singularis*, aber auch durch eine deutliche Absage an einen extremen Nominalismus bei gleichzeitiger Aufnahme gewisser nominalistischer Positionen[647]. Das Erbe der Metaphysik des "Doctor eximius" ist nicht ein unkontrollierter Essentialismus, sondern die weitere Entfaltung der Methoden-, Erkenntnis- und Gewißheitsproblematik, die allerdings geeignet ist, den Rahmen der herkömmlichen Metaphysik zu sprengen.

2.8 Erste Philosophie und Metaphysik bei Francis Bacon

Von vergleichsweise geringem Einfluß auf die Ausbildung der frühen protestantischen Metaphysik bleibt das Denken des oftmals als "Vater der neuzeitlichen Wissenschaftsauffassung" gepriesenen Lord Francis Bacon[648]. Die große Zeit seines Einflusses sollte erst mit der Frühaufklärung anbrechen. Der erste Druck im Reichsgebiet ist von Risse mit Straßburg 1635 datiert und betrifft das 1623 publizierte *De dignitate et augmentis scientiarum*, das in wesentlichen Teilen das bereits 1605 veröffentlichte Werk *On the Proficience and Advancement of Learning* wieder aufnimmt. Dasselbe Werk wird erst 1654 in Straßburg wieder aufgelegt[649]. Eine Werkausgabe mit Einschluß des *Novum Organum* folgt erst Frankfurt 1665[650]. Ein Grund dieser spärlichen Aufnahme ist sicher die doppelte Frontstellung Bacons: gegen die herkömmliche Metaphysik und Aristoteles, aber auch gegen Ramus und seine Schule, von der er allerdings selbst beeinflußt ist[651]. So übernimmt er in seiner Methodologie zumindest zwei der drei Gesetze Ramus' und damit zugleich aristotelische Elemente[652].

Mit Ramus verbindet Bacon auch der Kampf gegen die Alleinherrschaft des Aristoteles, der in seinem Widerspruchsgeist der ganzen *antiquitas* den Krieg erklärte[653]; denn "more Ottomanorum" glaubte er, nicht sicher regieren zu kön-

nen, wenn er nicht zuvor all seine Brüder umgebracht hätte[654]. Bacon wirft Aristoteles in der Pose des humanistischen Altertumsliebhabers vor, "to confound and extinguish all ancient wisdom"[655], die Autorität der Alten auch in der Terminologie zu verachten und "in seinem eigenen Namen zu kommen", was er mit Schriftzitaten als unchristliche, verwerfliche Haltung und "res mali ominis ad veritatem" hinzustellen weiß[656]. Weit entfernt, etwas zu lehren, ist Aristoteles in Anwendung eines Lukan-Zitates nur "ein glücklicher Räuber der Gelehrsamkeit, welcher der Welt kein nützliches Beispiel gegeben"[657]. Er hat es aber verstanden, die Menschen zu Sklaven der Wörter zu machen[658]. Was Bacon Aristoteles vorwirft, erinnert allerdings nicht selten an sein eigenes Vorgehen: "Er will ihn stürzen, um sich an seine Stelle zu setzen ..., und wenn er dem Aristoteles vorwirft, er suche nach Türkenart alle anderen Prätendenten zu ermorden, um allein zu herrschen, so trifft das wahrlich auch seine Art, Vorgänger sowohl als Zeitgenossen zu kritisieren"[659]. Bacon kritisiert allerdings Aristoteles im humanistischen Pathos des Rückgangs auf die *sapientia veterum* der voraristotelischen Philosophie und Mythologie. Zudem sieht Bacon den scholastischen Aristoteles als den echten Aristoteles an und hat so in seiner Kritik leichtes Spiel[660]. Die Unhaltbarkeit dieser Identifikation hat dagegen die Aristotelesforschung der italienischen Humanisten dargetan.

Die Kritik und Neubegründung der Metaphysik durch Bacon ist zu sehen im Rahmen seines philosophischen Programms, das zu einer Reform der Philosophie, ja zu einem neuen England[661], bzw. zum "imperium humanum in universum" führen soll[662]. Zwar ist die Philosophie bereits in der Einteilung der Wissenschaften streng an die Vernunft gebunden[663], doch ist erst aus der bisher nicht dagewesenen Verbindung von Erfahrung und Vernunft, von Empirismus und Rationalismus, die wahre Philosophie zu erwarten, die der Biene gleich nicht nur sammelt, sondern auch durch eigene Kraft verarbeitet[664]. Der Mensch, "minister et interpres naturae", steht dabei der

Natur selbst "nicht in qualitativer Geschiedenheit gegenüber, sondern gehört ihr an, als ein und derselben ontologischen Schicht entstammend"[665]. Nach dem Muster des Weltalls soll im Geist des Menschen die Wissenschaft als heiliger Tempel errichtet werden, als *essentiae imago*. Damit ist ein an sich metaphysisches Wissenschaftsprogramm entworfen, in dem alles Platz hat, "quiquid essentiae dignum est"[666]. Dieser im Grunde metaphysischen Wissenschaftsauffassung entspricht auch die Einteilung der Wissenschaften nach drei großen Gebieten: Natur, Gott, Mensch[667]. Als Hauptgegenstände der Metaphysik (Welt, Seele, Gott) werden diese bis hin zu Kant von besonderer systembildender Kraft sein.

Dieser neuen Philosophie steht allerdings die alte, aristotelische hindernd im Weg; deshalb ist eine Reinigung des Verstandes notwendig[668]. Die Metaphysik des Aristoteles ist für Bacon wie für Ramus nur "a certain rhapsody of natural theology and of divers parts of logic", noch dazu in entzückender Unordnung[669]. Wieder richtet sich also ein strenges Methodenbewußtsein gegen die aristotelische Sammlung der Metaphysik. Diese Metaphysik ist nur durch einige Termini zusammengehalten, die zu nichts taugen, einschließlich des 'esse'[670]. Sie sind alle phantastisch und schlecht bestimmt. Sie können gerade die wesentliche Frage nicht beantworten, *warum* Dinge in der Natur *so* gleich, *so* häufig oder selten sind, und dadurch das Ziel der Naturforschung nicht erreichen[671]. Die Metaphysik erscheint als dem Anspruch nach realitätsbezogene Wiederholung der bereits in der Physik gelehrten logischen Begrifflichkeit, die zu keinen Sachaussagen befähigt[672]. Die aristotelische Metaphysik, in Universitäten und Kollegien nur kumulativ weitergegeben[673], kann nicht den Namen einer Wissenschaft beanspruchen. Was darin an Realwissenschaft enthalten ist, ist die natürliche Theologie, die Bacon als eigenständige, wenngleich recht dürftige Disziplin freisetzt[674], und deren Anhang, die Lehre von den reinen und unreinen Geistern, die in der protestantischen Tradition bereits als *Pneumatologia*

oder *Pneumatica* entfaltet wird[675].

Die Aufgabe, Grundwissenschaft und gemeinsame Mutter aller Wissenschaften zu sein[676], übernimmt für Bacon, wenigstens nach *On the Advancement* und *De augmentis*, die von ihm begründete, allerdings in der Ausführung noch vermißte *Prima Philosophia*[677]. Sie ist der gemeinsame Stamm des Baumes der Wissenschaften[678], die einzige universale Wissenschaft[679] und die Grundwissenschaft, der keine andere entgegengesetzt werden kann, da alle Einzelwissenschaften auf sie bezogen sind[680]. Sie soll nicht nur vage Ähnlichkeiten der Wissenschaften zusammenfassen, sondern "the same footsteps of nature, treading or printing upon several subjects or matters", in sich begreifen[681]. Die Stellung der Ersten Philosophie als Universalwissenschaft gründet also selbst in einer metaphysisch verstandenen Einheit der Natur. Vom Studium des Allgemeinen, letztlich der allgemeinen Wissenschaft, leben auch die praktischen Tätigkeiten[682]. In dem zeitlich zwischen den beiden wissenschaftstheoretischen Werken liegenden *Novum Organon*, das freilich nur einen Bruchteil der geplanten *Instauratio Magna* darstellt, steht allerdings nicht die Erste Philosophie an dieser Stelle, sondern die *philosophia naturalis* als gemeinsame Mutter der Wissenschaften[683]. Im 80. Aphorismus schließlich scheint Bacon überhaupt nur noch eine einzige Wissenschaft von der Natur zu kennen, unter die auch Logik, Moral und Politik fallen[684]. E. Wolff sieht darin "ein allmähliches Freiwerden von den Banden der Scholastik und eine konsequente Durchbildung des Systems"[685]. Dann kann allerdings die Wiedereinsetzung der *Philosophia Prima* in *De dignitate* nur als unverständlicher Rückschritt erscheinen. Andererseits ist aber auch die Erste Philosophie ihrer Aufgabe und Methode nach als Wissenschaft von der einen Natur konzipiert[686]. Der Gedanke einer Subsumierung der Ersten Philosophie unter die *philosophia naturalis* legt sich von hier aus nahe.

Inhaltlich ist die Erste Philosophie durch eine doppelte Untersuchung gekennzeichnet. Sie hat sich mit jenen Grundsätzen zu befassen, die mehreren Wissenschaften gemeinsam sind, und mit den "conditiones entium (quas transcendentes dicere possumus)"[687]. Der Hinweis auf die Transzendentalien fehlt noch in *On the Advancement*. Sie ist ersetzt durch eine Aufzählung: Quantität, Ähnlichkeit, Verschiedenheit, Möglichkeit etc., die 1623 mehr im Sinne der disjunkten Transzendentalien der skotistischen Tradition ausgestaltet ist: viel - wenig; gleich - verschieden; möglich - unmöglich etc. Die klassischen Transzendentalien (unum, bonum) gehören nach Bacon in die natürliche Theologie[688]. Diese Konzeption einer Ersten Philosophie unterscheidet sich grundlegend von der Metaphysikkonzeption der aristotelischen Tradition. Nicht eine Wissenschaft von den ersten Prinzipien aller Wissenschaften wird hier vorgelegt, sondern eine Sammlung jener Prinzipien, die in mehr als einer Wissenschaft gelten. Diese Prinzipien sind induktiv aufzusuchen; Bacon selbst gibt dafür nur Beispiele[689]. Dadurch unterscheiden sich die Prinzipien auch von allgemeinen Axiomen in den bestehenden Wissenschaften, die nur auf spärlicher Induktion und vorschneller Verallgemeinerung (Antizipation der Natur) beruhen, und deshalb nicht zur Wissenschaft, sondern nur zum Überreden taugen[690]. Die bisherige Vernachlässigung der Prinzipienforschung ist durch induktive Sichtung der gemeinsamen Prinzipien mehrerer Wissenschaften zu ersetzen. Dadurch werden die Wissenschaften selbst gleichsam in einer *arbor consanguineitatis* zusammengefaßt[691].

Auch die Lehre von den Transzendentalien, für die die skotistische Tradition, weniger der Lullismus[692] oder gar die aristotelischen Kategorien[693] Pate gestanden hat, ist von anderem Charakter als in der traditionellen Metaphysik. Auch 'Non-Ens' tritt, unter Ramus' oder Campanellas Einfluß[694] als Transzendentale auf, während 'ipsum esse' im *Novum Organon* gänzlich aus den wahren Begriffen eliminiert wird[695]. Die Behandlung der Transzendentalien soll physikalisch, nicht logisch sein: nicht Klärung des Begriffs, sondern Erforschung des Grundes, warum die einen Dinge gleich

sind, die anderen aber anders; die einen zahlreich, die anderen selten[696]. Die genaue Ausführung dieses Programms ist aber bei Bacon selbst bereits ein Desiderat geblieben.

Gerade die Methode unterscheidet die Erste Philosophie Bacons wesentlich von der aristotelischen. Sie ist nicht bloß die Vereinigung der "Grundsätze einer angewandten Logik und gewisser kategorialer Grundbegriffe"[697], sondern ein Programm, dessen Ausführung allerdings Desiderat geblieben ist. Dies ist sicher einer der Gründe, weshalb sie nicht in der protestantischen Schultradition frühzeitig aufgegriffen wurde. Durch die physikalische Methode der Forschung ist die Erste Philosophie auch eindeutig von der Logik abgegrenzt, deren wesentlicher Teil, die Erfindungskunst, für Bacon noch unter die *Desiderata* zu zählen ist[698]. Die erste Philosophie besitzt keine logischen Prinzipien, sondern eine induktive Allgemeinheit verschiedener interdisziplinärer Prinzipien und disjunkter Transzendentalien, deren Gründe allerdings unbekannt sind. Keine allgemeinste Lehre vom *ens* ist damit erreicht, sondern eine relativ uneinheitliche "Vorwissenschaft"[699] aus interdisziplinären, induktiv gesammelten Prinzipien und dem Anspruch nach allgemeingültigen Bestimmungen, nach deren Grundlage im Seienden allerdings nicht gefragt wird[700]. Das Konglomerat der aristotelischen Metaphysik ist nur durch ein neues ersetzt.

Von der *Philosophia prima* getrennt und wie bereits bei Juan Luis Vives[701] und Antonio Bernardi Mirandulanus[702] der *philosophia naturalis* zugeordnet ist die Metaphysik. Sie ist der zweite Hauptteil der Naturphilosophie (neben der Physik) bzw. deren Spitze, fußend auf Naturgeschichte und Physik[703]. Bacon hält zwar in humanistischer Altertumsverehrung an den alten Termini wie 'Metaphysik' fest. Er gibt diesen Wörtern allerdings einen neuen Inhalt[704]. Während die Physik als theoretische Wissenschaft die Wirkursachen und die Materie untersucht, hat die Metaphysik die Untersuchung der Form- und Zielursachen zur Aufgabe: "ipsius

Naturae pars multo praestantissima"[705]. Auch am höheren Abstraktionsgrad der Metaphysik hält Bacon fest, ebenso wie an der grundsätzlichen Vierzahl der Ursachen[706]. Im *Novum Organum* allerdings werden die Finalursachen nicht mehr genannt; die Metaphysik wird dort beschränkt auf die Untersuchung der ewigen und unwandelbaren Formen[707]. Die Methode dieser neuen Metaphysik ist nicht eine vorschnelle Verallgemeinerung, sondern Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit der Formen, die für alle Materie gelten. Sie ermöglichen daher eine wirkliche Abkürzung und Vereinfachung, eine Entsklavung der Wissenschaft von der Arbeit am Einzelnen[708]. Die Metaphysik ist kontemplative Durchdringung[709] des verborgenen Prozesses, der von Wirk- und Materialursachen zur Form führt, und der verborgenen Ähnlichkeit der Körper[710]. Ihr ist aber als praktisch-produktive Form des Wissens eine neue Form der Magie zugeordnet[711]. Die Metaphysik Bacons ist also nicht Erste Philosophie, nicht philosophische Theologie, sondern Vertiefung und Vollendung der Physik[712]. Der erste Teil der Physik handelt aber bereits selbst *de fabrica rerum*, allerdings nur hinsichtlich der Wirk- und Materialursache[713].

Die entscheidende Schwierigkeit in der Bestimmung der Bacon'schen Metaphysik ist allerdings die mangelnde Eindeutigkeit seines Formbegriffes, den er zwar manchmal zu definieren versucht, jedoch nie in eindeutiger Weise verwendet[714]. Vier wesentliche Aussagen scheinen gemacht werden zu können:

1. Die Form ist die Natur der Sache (natura rerum) und bestimmt Differenz und Definition der einzelnen Dinge. Insofern ist die Form *ipsissima res*[715].
2. Die Dinge sind aus einfachen Formen (naturae simplices) zusammengesetzt; diese bestimmen die verborgenen Prozesse und Schematismen der Dinge[716]. Sie verhalten sich zu den Dingen wie Existenz zu Erscheinung[717].
3. Die Formen sind die nicht mathematisch erfaßten Gesetzmäßigkeiten der Dinge: qualitative Gesetzmäßigkeiten, doch keine mathematisch formulierbaren Verlaufsgesetze[718].

4. Die Erfassung dieser Gesetzmäßigkeiten garantiert die Produzierbarkeit der Dinge in jeder beliebigen Materie. Die Form beansprucht, ein Universale zu sein; sie hat jedoch keine Subsistenz im Sinne platonischer Formen[719].

Diese Formen als qualitative Definitionsgesetze[720] sind "der wahre Gegenstand der Wissenschaft"[721]. Zu ihnen ist aber als den elementaren Bausteinen nur mittels induktiver Rückführung des Komplexen auf das Einfache fortzuschreiten[722]. Im Gegensatz zur alten Metaphysik mit ihren vorschnellen Antizipationen will Bacon eine Metaphysik als induktiv verfahrende Wissenschaft begründen. Sie geht aus von der *tabula essentiae et praesentiae* ('essentia' wird bei Bacon meist konkret, nicht im aristotelischen Sinne gebraucht) und der *tabula graduum*, die das Maß der Natur bzw. der Form angibt[723]. Durch das Auffinden der einfachen Formen, des Alphabets der Natur, ist aber auch die Möglichkeit der Produktion durch Kombination gegeben. Deshalb ist der Metaphysik als praktische Disziplin die Magie zugeordnet[724].

Der zweite Teil der Metaphysik hat die Beschäftigung mit den Finalursachen zum Inhalt, wenn man *On the Advancement* und *De augmentis* folgt. Im *Novum Organum* allerdings wird die Finalursächlichkeit auf das menschliche Handeln beschränkt[725]. Die Untersuchung der Finalursächlichkeit wurde bisher fälschlicherweise zur Physik gerechnet, gefördert durch die Autorität Platons, Aristoteles' und Galens[726]. Sie gehört aber in die Metaphysik, zumal sie auf die Quelle aller Zielursächlichkeit, den Schöpfergott, hinweist. Aristoteles ist allerdings gerade an dieser Quelle vorbeigegangen, indem er die Natur selbst mit Zielursächlichkeit begabt hat; dadurch wird die Natur selbst Endzweck und selbstgenügsam[727]. Bacon erkennt also durchaus eine göttliche Finalität an, nicht aber eine pseudophysikalische Finalität[728]. Insgesamt ist die in der Metaphysik aufzuzeigende Finalität eine Bestätigung der Existenz und Vorsehung Gottes[729]. Der Untersuchung der Zielursachen entspricht jedoch im Gegensatz zu allen anderen Disziplinen keine Praxis: "Nam Causarum Finalium inquisitio sterilis est, et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit"[730]. Die Betrachtung der Finalursachen sagt jedoch etwas aus über den Gesamtzusammenhang zwischen Gott, der Welt und dem Menschen, auf den alle Dinge hingeordnet sind, der aus allem Nutzen und Frucht schöpfen kann[731].

Bacons Metaphysik besteht also ähnlich wie seine Erste Philosophie aus zwei relativ heterogenen Bestandteilen. Auch sie ist nur Entwurf und krankt an mangelnder Deutlichkeit der Begriffe. All dies sind Elemente, die einem schulmäßigen Einfluß durchaus abträglich sind. Das einigende Band über all diese dichotomisch unterschiedenen Elemente ist allerdings die Methode. Im *Novum Organum* wird gerade die induktive Methode Bacons als das alles verbindende Mittel dargestellt. Nicht nur die Naturwissenschaften im strengen Sinne, sondern ebenso Logik, Moral und Politik sind mit dieser Methode zu behandeln; sie umfaßt schlechterdings alles[732]. Die Methode erhebt aber selbst metaphysischen Anspruch. Sie soll den direkten Zugang zur Natur der Dinge so gewährleisten, daß sich der Geist "ad rerum naturam se aptis per omnia modis applicare possit"[733]. Die Methode ermöglicht also ähnlich wie in Ramus' Intention (wenigstens 1543) einen direkten Zugang zur Realität. Sie ist nicht nur Logik über Sätze, sondern Ordnung der (gefundenen) Dinge: Ordnung des Labyrinths der Natur[734].

Diese Methode ist gekennzeichnet als auf Erfahrung beruhende Induktion, allerdings noch nicht im Sinne der neuzeitlichen Naturwissenschaften, obgleich gerade die Frühaufklärung Bacon nicht selten so interpretieren wird[735]. Dazu fehlte Bacon die Einsicht in die mathematische, quantitative Gesetzmäßigkeit der Naturvorgänge, wie er denn mit der Mathematik in seiner Wissenschaftsklassifikation seine Not hat[736]. Zwar erkennt er der Mathematik den Wert einer *medicina mentis* zu[737], doch muß er auch vor ihr warnen, da sie

den Menschen von der Beobachtung des Einzelnen abzieht und zum Sprung ins Allgemeine verleitet: "Denn, da es den Gemüthern des Menschen ganz eingepflanzt ist, und gewiß zum größten Schaden der Wissenschaften, daß sie sich lieber im freien Felde des Allgemeinen, als in den Gebüschen des Besonderen ergötzen, so hat man auch nichts angenehmeres und anziehenderes als die Mathematik gefunden, wodurch sie diese Ausschweifungs- und Beobachtungsbegierde nähren"[738]. Grundsätzlich aber bleibt die Mathematik Hilfswissenschaft, die gegebenenfalls der Physik, Metaphysik oder (wegen der Beschäftigung mit der Quantität) der Ersten Philosophie zugeordnet werden kann[739]. Als "Ausschweifung der Spekulation" wird auch die pythagoreische oder mystische Arithmetik der Metamathematiker der Renaissance gebrandmarkt[740].

Der programmatische Entwurf des "genialen Aperçu-Denkers"[741] Bacon, der von der Aufklärung enthusiastisch begrüßt werden wird, zeigt doch in sich selbst zu heterogene Elemente, als daß er unter dem Gedanken einer einheitlichen, methodischen Wissenschaft für eine auf Aristoteles verpflichtete Scholastik positiv wirksam werden könnte. Zwar ist der Ansatz Bacons selbst metaphysisch und in vielem aristotelisch[742]; doch ist der Gedanke eines Geometer-Gottes, wie bei Melanchthon gegeben, methodisch sicher fruchtbarer als die Vorstellung einer Labyrinth-Natur, in der man induktiv auf die Suche nach den verborgenen, nicht einmal eindeutig bestimmbaren Formen gehen muß[743].

3 REFORMPROGRAMME DER ARISTOTELISCHEN METAPHYSIK

Die protestantische Metaphysik entwickelt sich zunächst an den Aristoteles- bzw. Logikprofessuren der späthumanistischen Artistenfakultäten. Die *lectio* des ganzen Aristoteles schließt um der Vollständigkeit willen, wie im methodischen Programm Owen Gunthers gefordert, auch die Metaphysik ein. Ihre erste Gestalt erhält deshalb die protestantische Metaphysik in den Einführungen zu den metaphysischen Schriften des Aristoteles. Daneben tritt aber bereits bei R. Goclenius das Lexikon und die systematische Beschäftigung mit Metaphysik. Der erste lutherische Metaphysiker allerdings, Nikolaus Taurellus, eröffnet das Zeitalter der Metaphysik nicht durch eine - später folgende - Einführung, sondern durch den Triumph der Philosophie als *metaphysica methodus*. Allen Einleitungen gemeinsam aber ist das Bestreben, die aristotelische Metaphysik nach den Gesetzen wissenschaftlicher Methode zu reformieren.

3.1 Reform der Metaphysik im Namen der "res": Nikolaus Taurellus

Metaphysik und Methode stehen bereits im Titel des ersten metaphysischen Werkes im protestantischen Deutschland, des 1573 in Basel gedruckten *Philosophiae Triumphus, hoc est Metaphysica Philosophandi methodus*[1] des späteren Altdorfer Professors der Medizin und Philosophie, Nikolaus Taurellus (1547-1606)[2]. Sohn des Stadtschreibers (poligrammates)[3] des unter württembergischer Herrschaft stehenden Mömpelgard (Montbéliard), ist Taurellus dank eines Stipendiums des Grafen Georg Schüler des berühmten Peripatetikers Jakob Schegk in Tübingen[4]. "Scheckianae philosophiae perpetuo fui studiosissimus", bekennt er selbst[5]. Die eigenständige Art des Philosophierens Schegks ist ihm zeitlebens maßgebend geblieben, auch wo sie eine Kritik an Aristoteles beinhaltet[6].

Nach kurzem theologischem Zwischenspiel[7] wendet sich Taurellus der Medizin zu. Seine Berufung zum Leibarzt des Prinzen Friedrich v. Württemberg wird, "nescio quo (sat scio tamen inani) theologorum metu"[8], verhindert. Er wird Dozent und Professor der Ethik in Basel und ist seit 1580 Professor der Medizin an der 1578 gegründeten Universität Altdorf. Diese ist u.a. dadurch ausgezeichnet, daß an ihr die Konkordienformel nicht in Geltung ist und daß sie als lutherisches Bollwerk von Jesuitenuniversitäten umgeben war[9].

Neben medizinischen Werken[10] veröffentlicht Taurellus folgende philosophische Schriften, die für uns von Bedeutung sind:

1. Der 1573 in Basel gedruckte *Philosophiae Triumphus* versteht sich als metaphysische Methode zu philosophieren. Darin abgedruckt finden sich die Thesen des Jahres 1567/68[11].
2. Die 1596 gedruckte *Synopsis Aristotelis Metaphysices ad normam Christianae Religionis explicatae* ist nach der Widmung bereits 1595 abgeschlossen[12]. Taurellus bezeichnet diese sehr gedrängte Einführung als "Metaphysicae nostrae summam, fidelemque maioris operis πρόδρομον"[13]. Dieses größere Werk wurde allerdings nie geschrieben.
3. Möglicherweise ein Rest des geplanten *opus maius* ist der nur 28 Seiten umfassende, sehr prägnante *De usiis per se subsistentibus, Tractatulus metaphysicus affectus; non confectus*, von Taurellus' Nachfolger Michael Piccart aus dem Nachlaß herausgegeben[14]. Dieses Werk wurde bisher kaum berücksichtigt.
4. Den großen Ruhm Taurellus' bis Italien begründete[15] die Auseinandersetzung mit dem Leibarzt Clemens' VIII. und Philosophen zu Padua und Pisa, Andrea Cesalpino (1519/24-1603) und seiner platonisierenden Naturphilosophie und Metaphysik[16], die 1597 erschienenen *Alpes Caesae, hoc est Andr. Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa.*
5. Die Auseinandersetzung mit den italienischen Naturphilosophen und Metaphysikern wird weitergeführt in der gegen den aus Siena stammenden Paduaner Philosophen Francesco Piccolomini (+ 1604)[17] gerichteten Schrift *De mundo et caelo Discussionum Metaphysicarum et Physicarum Libri IV, adversus Franciscum Piccolomineum, Philosophum celeberrimum, aliosque peripateticos* von 1603[18]. Dieses Werk wird auch als *Cosmologia* bzw. *Uranologia* bezeichnet[19].

In der Auseinandersetzung mit der italienischen Philosophie wollte Taurellus aber vor allem deren Anhänger in der eigenen Fakultät treffen, insbesondere den aus Bischofszell stammenden, gleichfalls aus Basel nach Altdorf berufenen Philipp Scherb. Er war ein eifriger Anhänger Caesalpinos und der italienischen Peripatetiker und erfreute sich wegen seiner Klarheit und seines scherzhaften Vortrages großen Zulaufs unter den Studenten[20]. Taurellus' Stil zeichnet sich dagegen eher durch strenge, z.T. bissige Prägnanz, Kürze und Trockenheit aus und erinnert nicht selten an den Stil J.C. Scaligers. Wenn man sich allerdings die Mühe des Begriffs macht, fehlt es ihm keineswegs "an dem, worin die Zeit ihre Stärke suchte, an der Schärfe der begrifflichen Unterscheidungen"[21].

Die Selbständigkeit des Denkens, die freie, nicht an Autoritäten gebundene Art seines Philosophierens brachte Taurellus zunächst den Vorwurf des Ramismus ein[22]. Er selbst sieht sich nicht als Ramist, pflichtet aber der Kritik Ramus' an Aristoteles z.T. durchaus bei[23]. Von Ramus trennt Taurellus vor allem die neue Bemühung um die Metaphysik[24]. Mehr als der Vorwurf des Ramismus verdunkelt aber der des Atheismus, von reformierten und lutherischen Theologen und Philosophen (darunter J. Martini, Ch. Scheibler und A. Calov) gleichermaßen erhoben, das Andenken und die Wirkung des Taurellus[25]. 1734 wird der Altdorfer Professor Jakob Wilhelm Feuerlin in seinem *Taurellus defensus* im Geist der Aufklärung unseren Philosophen von der Anschuldigung reinigen, schlimmer als die Türken zu sein[26]. Er war es vielmehr, der begonnen hat, den Augiasstall der Metaphysik auszumisten[27].

Leibnizens Lehrer Jakob Thomasius besitzt noch seine Werke[28]. Leibniz, der seine Werke *De rerum aeternitate* und *De mundo* studiert hat, nennt Taurellus wegen seiner Subtilität den "Scaliger Germanorum"[29]. Pierre Bayle rühmt ihn als einen der fähigsten Metaphysiker seiner Zeit[30].

Die Kritik Taurellus' an Aristoteles geht in eine andere Richtung als die ramistische. Aristoteles bleibt für ihn der Meister der Methode[31]. Dadurch bleibt Taurellus bei aller Kritik ein aristotelischer Denker, wenn auch nicht im Schulsinne Aristoteliker. In der Philosophie zählt eben keines Mannes Autorität, sondern lediglich die Angabe von Gründen: "Nos in rebus philosophicis nullius hominis imperium agnoscimus. Omne ius in rationibus est positum"[32]. Außerdem kann Taurellus für seine Aristoteleskritik auf seinen berühmten Lehrer Jakob Schegk verweisen, der trotz (oder gerade wegen) seiner Aristoteleskritik "Peripateticorum princeps" war[33]. Kann es also schlecht sein, frei zu philosophieren?[34] Zudem handelt es sich nicht um die Kritik einer Person, sondern an einzelnen Lehren des Stagiriten. Wo es aber um Sachfragen geht, gilt keine Autorität: "Cum de rationibus agitur, silere omnis debet auctoritas"[35]. Taurellus will keines Menschen Sklave sein, auch nicht des Aristoteles, noch viel weniger seiner Interpreten, die am eigentlichen Ziel der Metaphysik, der Gotteserkenntnis, vorbeigegangen sind[36]. Zudem ist Aristoteles von seinen eigenen Grundsätzen der Analytik oft genug abgewichen[37]. Gerade die Metaphysik genügt nicht den Anforderungen, die Aristoteles in der II. Analytik an die Wissenschaft stellt. So bleibt nur das humanistische Programm einer Reform der Metaphysik: "Ad res ipsas accedendum est"[38]. In Sachfragen aber ist der Heide Aristoteles in der Metaphysik aus dem Licht der christlichen Offenbarung zu kritisieren, vor allem hinsichtlich der Theologie, der Ursachen- und Schöpfungslehre, der Unsterblichkeit der Seele, der ewigen Vergeltung und Seligkeit. Doch hätte Aristoteles, vom Licht Christi erleuchtet, zweifellos seine Irrtümer erkannt und widerrufen[39].

Die gegenwärtige Gestalt der Metaphysik des Aristoteles ist keine homogene Wissenschaft im Sinne Ramus', sondern eine Vermengung von Logik, Astronomie, Mathematik, Physik und etwas Theologie, wobei das Entscheidende zumeist fehlt: die Metaphysik[40]. Zur Logik gehört etwa die ganze Behandlung der Wahrheit, des Beweises, der Prinzipien- und Ursachenlehre in einem ersten Überblick[41], die Methodenlehre, die Universalienlehre, die Unterscheidung der Synonyma und äquivoken Termini, besonders in Buch V[42]. Zur Physik gehört vor allem die Lehre von Materie und Form; zur speziellen insbesondere die Lehre von der Einteilung der Körper und der Bewegung des Himmels[43]. Dennoch gibt es Fragen, die über die Physik hinausgehen, etwa die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt, ihre Schöpfung und vor allem die den Körpern und unkörperlichen Substanzen gemeinsamen Bestimmungen. All dies gehört in die Metaphysik[44]. Es wird also darauf ankommen, das eigentlich Metaphysische zu finden, um die Wirrnis der aristotelischen Bücher in die gehörige Ordnung und Methode zu bringen bzw. "hoc subtilitatum Metaphysicarum antrum veluti Augiae stabulum repurgare"[45].

Die Reform der Metaphysik ist verbunden mit der Reformation der Philosophie zu einer christlichen, die das Fundament des Glaubens abgeben kann[46]. Taurellus ist überzeugt, daß die Philosophie, rein auf sich selbst gestellt, zur Verzweiflung führt[47], allerdings als Tor zur Theologie, die wesentlich Gnadenlehre ist[48]. Die Glaubenserkenntnis Christi setzt allerdings die natürliche Gotteserkenntnis voraus, die in der Metaphysik vermittelt wird: "Christo non credit, qui Deum nescit"[49]. Die Philosophie, weit entfernt davon, mit der Theologie in Widerspruch zu stehen, ist vielmehr Fundament der Theologie und des Heiles[50]. Der Philosophie fällt es zu, von Gott, dem Gesetz, dem Menschen, der Welt und den Geschöpfen zu handeln, während die Theologie von Christus, der Erlösung, der Vergebung der Sünden, vom Glauben und der Hoffnung auf die ewige Seligkeit spricht. Die Philosophie soll von Gottes Majestät, die Theologie von seinem positiven

Willen handeln[51]. Fundament der Theologie und des Heiles kann die Philosophie sein, weil ihre Mutter die *ratio* ist, die auch durch den Sündenfall nicht korrumpiert wurde, wie der ganze erste Teil des *Triumphus* zu beweisen versucht[52].

Grundlage dieser neuen Metaphysik ist also ein starkes Vertrauen in das Vermögen des menschlichen Geistes, in dem, wie Taurellus bereits im Titel seiner ersten Schrift deutlich macht, die ersten Prinzipien aller Wissenschaften angeboren sind, wie es bereits Melanchthon gelehrt hat. Deshalb kritisiert Taurellus auch den Ausgang aller Erkenntnis von der Sinneserfahrung bei Aristoteles. Denn zumindest die *facultas intelligendi* selbst hat der Mensch nicht von außen. Das "nisi intellectus ipse" Leibnizens ist hier vorweggenommen[53]. Folgerichtig sieht Taurellus den Intellekt lediglich als aktive Potenz. Der *intellectus possibilis* wird durch den Arzt Taurellus durch die psycho-physische Konstitution des Menschen als rezeptive Grundlage der Erkenntnis ersetzt[54]. Die *mens* ist deshalb auch der Ursprung aller Wissenschaft, und zwar als konstruktives Vermögen der Wissenschaften[55]. Die Philosophie insgesamt wird bestimmt als die Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge aufgrund der uns angeborenen Erkenntniskraft, erworben durch sicheres Fortschreiten des Verstandes[56]. Taurellus erkennt durchaus den Vorrang des Seins vor dem Denken an; die Wissenschaft wird konstruiert, nicht deren Gegenstände[57].

Auch in der Einteilung der Philosophie geht Taurellus eigene Wege. Ihren Platz als Instrument behält die Logik, der alles zugeordnet wird, was sich auf den *modus sciendi* bezieht[58]. In diesem Sinne ist sie wirklich "scientia scientiarum"[59]. Die Realphilosophie teilt Aristoteles ein nach der dreifachen Gliederung der Substanzen in körperliche und vergängliche (Physik), körperliche und unvergängliche (Astronomie) und unkörperliche (Theologie). Diese Einteilung ist aber nicht die oberste. Vielmehr sind nur zwei Wissenschaften zu unterscheiden: Physik und Theologie, da die Himmelskörper zur Physik gehören[60]. Diese Einteilung hat allerdings den Nachteil, daß das *corpus animatum* darin keinen Platz findet, es sei denn, man zerreiße es in seine Bestandteile, Leib und Seele[61]. Taurellus sieht darin einen entscheidenden Nachteil der bisherigen Wissenschaftsklassifikation. Sie mußte die Lebewesen, insbesondere den Menschen, in einen physischen und einen metaphysischen Bestandteil zerlegen, um ihn behandeln zu können. Es fehlte eben jene Disziplin, die das Lebewesen und besonders den Menschen als Ganzheit behandeln könnte. Deshalb fordert Taurellus, ungeachtet des nominalistischen Ökonomieprinzips in den Wissenschaften, im Namen der Sache eine neue Einteilung, ja eine neue Wissenschaft, die allerdings noch keinen Namen hat, will man sie nicht "scientia mixta vel composita"[62] nennen. In der ramistischen Dichotomie der Wissenschaften ergibt sich daraus eine grundlegende Einteilung in einfache und zusammengesetzte Wissenschaft. Die einfache behandelt die körperlichen und unkörperlichen Substanzen, besteht also aus Physik und Theologie; die zusammengesetzte Wissenschaft ist die Behandlung der beseelten Körper[63].

Nicht in diesen Rahmen der Einzelwissenschaften fällt jedoch die Universalwissenschaft aller Dinge, die *Metaphysica universalis*[64]. Diese behandelt das allen Dingen und Wissenschaften Gemeinsame: "Nullius enim rerum scientiae est, quod est omnium"[65]. Sie kann das allerdings nur im allgemeinen und verschwommen, nicht "subtiliter et exquisite" tun. Wenn deshalb Aristoteles die Metaphysik die genaueste Wissenschaft nennt, dann fordert er zwei Metaphysiken: eine allgemeine, die auch nur allgemein erkennt, und eine *Metaphysica particularis* von den unkörperlichen Substanzen[66]. Nur die letztere heißt *sapientia*, da sie die genaueste Wissenschaft von den einfachsten Dingen ist[67]. Die allgemeine Metaphysik, deren Subjekt das *ens ut ens* ist, geht den anderen Wissenschaften voran; die spezielle, die auch *Theologia* genannt wird, folgt ihnen nach[68]. Die allgemeine Metaphysik ist freilich in den metaphysischen Schriften des Aristoteles wegen der Konfusion mit anderen Disziplinen kaum zu erken-

nen[69]. Aufgabe der Universalmetaphysik ist die Beschreibung, Definition und der Beweis der Eigenschaften des Seienden, insofern sie allen Dingen gemeinsam sind[70]. Ein solcher Beweis ist in der Metaphysik durchaus möglich, entgegen Cesalpinos Behauptung seiner Unmöglichkeit[71].

In der *Synopsis* handelt die *Metaphysica universalis* im ersten Teil von den allgemeinen Eigenschaften der Dinge, Potenz und Akt, Bewegung, Ursache und Wirkung, Gut und Böse, Quantität, Endlichem und Unendlichem, Ewigkeit, Zeit und Ort mit ihren Untergliederungen bzw. Gegensätzen[72]. Der zweite Teil der allgemeinen Metaphysik handelt von der Welt hinsichtlich ihrer Einzigkeit und Ewigkeit bzw. Schöpfung, der dritte von den aus Körper und Seele bestehenden Dingen[73]. Die spezielle Metaphysik handelt im ersten Teil von den endlichen Geistwesen, den Dämonen, im zweiten von Gott, wobei auch die Dreifaltigkeit Gottes einbezogen wird; denn die Metaphysik beansprucht, die philosophische Wahrheit von Gott und seinen Werken darzulegen[74]. Wie Pereira unterscheidet Taurellus klar zwischen universalwissenschaftlicher Metaphysik und Theologie als *Metaphysica particularis*. In der Einbeziehung der Fragen der Welt und des Lebendigen in die allgemeine Metaphysik weist er bereits über seine Zeitgenossen hinaus auf die *Cosmologia generalis* als metaphysische Disziplin und die rationale Psychologie bei Wolff.

Die Metaphysik hat nach dem Programm des *Triumphus* nicht nur die allgemeinen Bestimmungen der Dinge darzulegen, sondern auch die Prinzipien der natürlichen Dinge zu erforschen[75]. Diese Prinzipienlehre ist gekennzeichnet durch den alles bestimmenden Gegensatz von Affirmation und Negation[76]. Die schlechthinnige Affirmation besagt das Fehlen jeder Negation und ist gegeben im Sein Gottes. Die schlechthinnige Negation dagegen ist das Nichts, wenigstens im Sinne der Theologen, bzw. die *materia prima* der Naturphilosophen[77]. Scheint es zunächst, als wäre die Affirmation - wie später bei Suarez die Realität[78] - nur durch doppelte Verneinung definiert[79], so hält Taurellus doch entschieden am Vorrang

der Affirmation vor der Negation fest. Die Negation folgt der Affirmation erst nach; was Taurellus theologisch begründet: Der Ewigkeit Gottes steht keineswegs eine ewige Materie als Gegenprinzip gegenüber[80]. Die Negation ist vielmehr erst gesetzt durch die Erschaffung endlicher Dinge[81]. Die Negation ist deshalb auch nicht für sich genommen einfach nichts; sonst gäbe es sie nicht, noch könnte sie begriffen werden[82]. Während das Nichts als solches unbegreiflich ist, weil es nicht existiert, ist die Negation ein relatives Prinzip: sie ist Begrenzung der Affirmation, *negatio affirmativa*, wodurch alle *res* eine begrenzte ist[83]. Schlechthin nichts dagegen ist, wovon alle Bestimmungen negiert werden[84]. Selbst die Erfassung des Nichts kann nicht anders geschehen als mittels Negation positiver Bestimmungen. Daraus erhellt, daß nicht die Negation das Erste im System des Denkens ist, sondern die Affirmation.

Affirmation und Negation werden nun zu Konstituentien der *res*, entsprechend der aristotelischen Materie und Form[85], allerdings nicht streng im gleichen Sinne. Während Materie und Form in der aristotelischen Metaphysik eine reale Zusammensetzung ergeben, kann dies bei Affirmation und Negation gerade nicht der Fall sein[86]. Das *Res*-Sein der Dinge, ihre Realität wird dabei im Unterschied zu Suarez und der von ihm beeinflußten Scholastik nicht auf eine doppelte Negation zurückgeführt, sondern auf reine Affirmation: "Res ergo est affirmatione"[87]. Die einfachste Affirmation, bei der jede Negation fehlt, ist eine unendliche; denn jede Begrenzung bedeutet Negation[88]. Die Bestimmtheit und Endlichkeit der *res* ist also Ergebnis der Negation[89]. Die Affirmation und Negation bestimmen die *res* nicht nur akzidentell, sondern in ihrem substantiellen Wesen. Durch die Negation wird gerade alles ausgegrenzt, was die endliche Substanz nicht ist[90]. Das, was die *res* aber ist, ist sie nicht durch Negation, sondern durch die Affirmation, die ja der aristotelischen Form entspricht; durch die Negation aber ist sie von allem abgegrenzt, was sie nicht ist. In der Definition wird

zwar abgrenzend vorgegangen; das Sein und Wassein der Dinge ist aber positiv bestimmt. Die Gegenposition, daß etwas durch die Negation das sei, was es ist, nennt Taurellus noch in *De mundo* schlechthin absurd[91]. Gegen Francesco Piccolomini betont er: Affirmation und Negation bestimmen nicht das Sein, sondern das Wesen der Dinge[92]. Bereits in seinen Axiomen im *Triumphus* bestimmt Taurellus 'esse' unabhängig von Affirmation und Negation; doch wird entsprechend der absoluten Affirmation auch das *esse infinitum* mit dem Unendlichen identifiziert[93]. Der absoluten Affirmation Gottes kommt ein schlechthinniges Sein zu, das allerdings nicht aus der Affirmation selbst abgeleitet wird. Aber auch die absolute Negation ist unendlich und undifferenziert, dadurch aber allem kategorialen Sprechen entzogen[94], ebenso wie das schlechthinnige *non-ens*, wie Taurellus in *De usiis* in nunmehr aristotelischer Sprechweise sagt. Die Negation ist aber begrenzt durch die ihr entgegenstehende Affirmation. Das Nichtseiende wird diesem oder jenem Seienden entgegengesetzt und erfährt dadurch ebenso viele Differenzierungen wie das Seiende. Es fällt in dieselben Kategorien wie das entsprechende Seiende: 'Mensch' und 'Nicht-Mensch' sind beide in der Kategorie der Substanz; denn 'Nicht-Mensch' ist begrenzt durch 'Mensch' und dadurch an die Substanzkategorie gebunden[95].

Diese eigenwillige, den Scholastikern der Zeit z.T. unverständliche Prinzipienlehre sollte vor allem in der Konzeption der Negation einen - allerdings kaum erfaßten - Einfluß ausüben. Taurellus' Freund, der Marburger Polyhistor Rudolf Goclenius d.Ä. verweist in seinen Anmerkungen zu Clemens Timplers Metaphysik auf den Primat der Affirmation vor der Negation, indem er gerade den Gedanken unterstreicht, daß Affirmation Begrenzung und Maß der Negation ist[96]. Von Taurellus beeinflußt in seiner Konzeption des *Nihil* und der *materia prima* könnte auch der Rostocker Philosoph Eilhard Lubin sein (1565-1621), dessen *Phosphorus* zusammen mit Timplers These von der Intelligibilität des Nichts zu einer

weiten Diskussion im 17. Jhdt. führte, die auch Comenius, Erhard Weigel und Leibniz erreichte[97]. Bei Comenius finden wir außerdem den Gedanken der philosophischen Verzweiflung[98].

Die eigentliche Durchführung der Metaphysik des Taurellus ist leider unterblieben oder nur unvollständig gegeben. Doch sind im Traktat *De usiis* gerade jene Fragen behandelt, die für uns von Bedeutung sind: Seiendes, Wesen, Sein, Transzendentalien, Einteilung des Seienden und Substanz[99]. Die Behandlung geschieht meist in einer lebendigen, knappen Auseinandersetzung, Frage und Antwort, nicht selten auch in ironisch-polemischem Ton gegen die italienischen Peripatetiker, insbesondere gegen Cesalpinos Gleichsetzung von *ens* und Substanz. Wie zahlreiche Verweise zeigen, sollte eine weitere Ausgestaltung erfolgen[100].

Während die Alten das *ens* als Prinzip aller Dinge betrachteten (z.B. Platon im Sophistes), bezeichnet es Aristoteles als *usia*, allerdings nur in dem Sinne, wie es die Alten als Prinzip betrachteten. Was aber das *ens* absolut betrachtet sei, kann nicht definiert werden, da es kein Genus hat, folglich auch keine Differenz. Es kann nur beschrieben werden als alles, was ist, da 'ens' von 'esse' kommt[101]. Bereits hier geht Taurellus auf das 'esse' als Fundament des 'ens' zurück. Das *ens* ist für Taurellus in erster Linie das *ens unum*, da 'unum' und 'ens' konvertibel sind, aber nicht so, daß die vielen *entia* alle ein *ens* bilden. Vielmehr ist jedes einzelne das *unum ens*[102]. 'Ens' wird durch den Rückgang auf 'esse' a limine als Partizip verstanden, nicht als Nomen im Sinne der spanischen Metaphysik, sondern als "nomen a verbo productum", wie es eben das Partizip ist[103]. Die Gleichsetzung von Ens und Substanz bei Cesalpino führte wieder zu einer eleatischen Welt ohne Werden; denn was ist, wird nicht. Sache des *ens ut ens* ist es nicht, als Substanz für sich zu sein, sondern schlechthin und indefinit zu sein. Dieses *esse* ist es, das das *ens* konstituiert[104]. Das 'esse' in diesem indefiniten Sinne ist allein auf das *ens qua ens* anwendbar: "Esse entis est, qua ens est"[105]. Folg-

lich ist das Für-sich-Sein der Substanz und das In-Sein der Akzidentien vom indefiniten *esse* und *ens qua ens* streng zu unterscheiden, wenngleich das, was in etwas ist, auch selbst sein muß: "Non id quod inest, sed quod est, ens esse dicitur"[106]. 'Ens' liegt also vor der Differenzierung in Substanz und Akzidens. Subsistieren und Innesein sind dem *esse*, absolut betrachtet, nachgeordnet.

Dadurch ist bereits eine erste Einteilung des Seienden gegeben in Substanz und Akzidens[107]. Die Kategorien selbst sind nicht die erste Einteilung des Seienden, sondern *subesse* und *inesse* für Substanz bzw. Akzidens. Erst dann kann das Akzidens in die neun weiteren Kategorien eingeteilt werden[108]. Bei den Akzidentien kann aber füglich bezweifelt werden, ob sie überhaupt *entia* sind; sie scheinen vielmehr wie bei Mirandulanus Affektionen des Seienden zu sein[109]. Taurellus wendet sich aber auch gegen Aristoteles, der die Akzidentien zwar ὄντα, nicht aber οὐσίαι sein läßt. Taurellus interpretiert 'usia' aber nicht im Sinne von 'Substanz', sondern von 'Essenz'. Dann gäbe es nach Aristoteles Seiendes, das keine Essenz hat. Das aber ist unmöglich. Denn 'Sein' setzt immer zugleich 'ens' und 'essentia'; Sein gibt es nicht, noch kann es begriffen werden ohne gleichzeitige Setzung von 'ens' und 'essentia'[110]. Im Ausgang vom *esse* kommt also Taurellus zur Unterscheidung der *entia* bzw. *usiai*. In erster Linie sind es die Substanzen, dann die wesentlichen Differenzen der Substanzen und schließlich die Akzidentien, die im Gegensatz zu Aristoteles nun auch οὐσίαι genannt werden, obwohl sie nicht subsistieren noch die Substanz ihres Trägers vervollständigen[111]. Bei den Akzidentien ist allerdings zu unterscheiden, ob das Akzidens für sich ausgesagt wird (z.B. albedo, sedere, qualitas, habitus) oder als am Träger vorhanden (album, sedens, ambulans). Im zweiten Falle werden zwei *entia*, nicht nur eines ausgesagt: Träger und Akzidens[112]. Aristoteles hat beides vermischt, wenn er etwa τὸ λευκόν als Qualität ansieht. Die Kategorien sind aber "ordines vocum simplicium", nicht der ganzen bezeichneten Sache. Das Akzidens als solches ist zwar in einer Kategorie, nicht aber etwa das *album*. Dieses ist vielmehr in zwei Kategorien: Substanz und Qualität[113]. In dieser Weise kann das Akzidens auch definiert werden, denn definiert wird, was *usia* ist[114].

Auch eine zweite Einteilung des Seienden lehnt Taurellus ab: die seines Wittenberger Kollegen Daniel Cramer (1558-1637) in dessen 1594 erschienener *Isagoge in Metaphysicam Aristotelis*[115]. Cramer teilt das Seiende ein in einfaches und zusammengesetztes, wobei das *ens complexum* der Satz (rosa flos est) ist. Der Satz ist für Taurellus allerdings kein *ens*, sondern eine Bejahung, in der mittels der Copula 'est' ein *ens* von einem anderen ausgesagt wird[116]. Taurellus sieht sich darin einig mit dem ganzen "ordo Peripateticorum"[117]. Wie kann aber die Verknüpfung zweier *entia* ein einziges ergeben? Vielmehr sind es drei entsprechend den drei Wörtern[118]. Außerdem besteht die Wahrheit eines Satzes nicht *in re*, so daß der Satz als *ens* angesprochen werden könnte. Die Wahrheit ist im Denken, nicht in der Sache[119]. Allerdings hat Aristoteles den Dingen in einer anderen Weise Wahrheit zugesprochen, die Taurellus durchaus akzeptiert, nämlich so, daß jedes Seiende soviel Wahrheit wie Essenz besitzt. Wahrheit und Essenz sind aber nicht identisch, sondern die Wahrheit folgt dem Maß der Essenz als Maß der Erkennbarkeit[120]. Das Erkennen ist also dem Sein durchaus nachgeordnet[121]. Die Wahrheit bleibt allerdings auch in diesem Sinne ein Charakteristikum des Erkennens, nicht der Sache selbst[122], ebenso wie der Irrtum.

Wie verhalten sich nun *esse*, *ens* und *essentia* zueinander? Aristoteles teilt fälschlich das Sein des Dinges nur dem Akt und der Form zu. Die Form aber ist nur ein Teil der Substanz, wenn auch jener, aufgrund dessen sie mehr das ist, was sie ist, als aufgrund der Materie. Doch ist auch die Materie als Seinsgrund nicht auszuschließen, da auch sie Teil der Substanz ist[123]. Die Quasi-Zusammensetzung der

Dinge aus Affirmation und Negation zeigt hier ihre Folgen: Auch die Materie selbst ist Seinsgrund, ja die Materie könnte in ausnehmenderem Maße Substanz genannt werden als die aristotelisch zusammengesetzte, da sie als *prima substantia* das Substrat alles weiteren ist[124]. Das Sein der Materie ist auch nicht bloß das Haben der Form, wie Aristoteles lehrt, sondern die Materie hat durchaus ein eigenes Sein[125]. Damit reiht sich Taurellus in die skotistische Tradition ein. Mit der nominalistischen Tradition identifiziert er durchaus *esse* und *essentia*. Das Sein des Menschen und der Mensch ist dasselbe; keineswegs aber ist das *esse hominis* und das *esse animae* dasselbe, da das Sein des Ganzen und das Sein des Teiles keineswegs identisch sind[126]. Ist nämlich das Sein des Menschen, der aus Leib und Seele besteht, nicht das Wesen des Menschen, so ist das Wesen etwas vom Menschen Verschiedenes, d.h. das, was ist, existiert aufgrund einer ihm selbst fremden Wesenheit, "quod certe est perabsurdum"[127]. 'Esse', 'ens' und 'essentia' unterscheiden sich vielmehr nur grammatikalisch: 'Essentia' ist Nomen, 'esse' ist Verbum. Beide sind im Satz zu sehen, so daß die Essenz nichts anderes ist als "res aliqua vel ens existens"[128]. Damit ist eine der thomistischen entgegengesetzte nominalistische Position eingenommen. Ebensowenig wie aus der grammatikalischen Verschiedenheit von 'sedere' und 'sessio' eine eigene *res* (sessio) postuliert werden kann, kann aus dem Unterschied von 'esse' und 'essentia' ein metaphysischer Unterschied abgeleitet werden. Der Unterschied liegt ausschließlich in der Grammatik[129]. Würde dagegen *essentia* lediglich mit *esse*, nicht aber mit dem *ens* identifiziert, so müßte es *in rerum natura* eine Essenz geben, die lediglich existiert, aber nichts (kein *ens*) ist, was ebenso absurd ist wie ein Sitzen ohne Sitzenden[130]. Auch das *esse* ist also nicht von der *res* zu trennen. Fällt die *res*, so auch ihr *esse*[131].

Innerhalb des *esse* allerdings gibt es verschiedene Seinsweisen. 'Vere esse' wird von allem ausgesagt, was *per se* ist[132]. Wird 'esse' in diesem strengen Sinne gebraucht, mit

metaphysischer Genauigkeit, so kann 'esse' nur für die Essenz verwendet werden; denn *per se* ist jedes Ding das, was es seinem Wesen nach ist; *per accidens* dagegen, was es aufgrund des Wesens einer anderen Sache ist[133]. Nichts aber kann das, was es ist, aufgrund einer anderen Sache sein. Wenn nun aber die Akzidentien nach peripatetischer Lehre keine eigene οὐσία besitzen, wie kann dann etwas so sein aufgrund von Akzidentien, die gar keine Essenz besitzen? "Hunc tu mihi solve nodum, Peripatetice!"[134] Dementsprechend ist der vulgäre Sprachgebrauch durch die "metaphysica ἀκριβεία" zu kritisieren: 'Esse' bezeichnet die Essenz, nicht ein Akzidens. Wiewohl wir sagen, "homo est doctus", ist damit nicht gesagt, was der Mensch ist, sondern was er hat: "Proinde non τὸ ῥητὸν sed ἡ διάνοια spectanda est, ut de veritate iudicetur"[135]. Aus dieser metaphysisch-grammatischen Sprachkritik lehnt Taurellus auch ein *ens per accidens* ab; denn kein Ding ist Seiendes *per accidens*, sondern entweder Substanz oder Akzidens. 'Homo albus' aber besagt nicht ein Seiendes, sondern zwei[136]. Im übrigen verstößt Aristoteles gerade in der Einteilung des Seienden gegen seine eigene logische Gesetzgebung (Met. V,2)[137], indem er *accidens* als *passio* anspricht und damit Genus und Species vertauscht.

Aus diesem streng am 'esse' ausgerichteten Begriff 'ens' ergibt sich auch Taurellus' Haltung zur Unterscheidung von potentiell und aktuell Seiendem. Bereits in der *Synopsis* wird diese Problematik eindeutig entschieden: Was nicht *actu* ist, ist überhaupt nicht: "Esse posse non est esse"[138]. Das 'ens δυνάμει' hat durchaus eine vertretbare Bedeutung für das, was so ist, daß es auch nicht sein kann, das Kontingente. Deshalb nennt es Taurellus genauer μὴ ὂν δυνάμει[139]. Als solches ist es dem notwendig Seienden entgegengesetzt. Das notwendig Seiende identifiziert Taurellus allerdings mit dem ἐντελεχείᾳ ὄν, das alle Potenz ausschließt[140] im Hinblick auf Seins-, nicht auf Wirkmöglichkeit[141]. Die Seinsmöglichkeit bezieht sich lediglich auf den *actus primus*, den Seinsakt, der selbst nur in übertragener Weise 'Akt' heißt, da

'actus' für Taurellus ursprünglich ein Wirken besagt. Auf das 'esse' übertragen, bezeichnet 'actus' die ἐνέργεια, das Existieren (ὑπάρχειν), aber auch die Sache selbst (τὸ πρᾶγμα)[142]. In *De usiis* wird dieselbe Lehre wieder aufgenommen. Wie soll man übrigens von etwas, das nicht ist, glauben, daß es sein kann, also ein potentiell Seiendes ist? Und wieder wird die traditionelle Lehre aus der Grammatik kritisiert: 'Sein' ist zeitlich; denn "est et erit non sunt idem"[143]. Zudem gibt es keine für sich existierende Potenz, so daß es ein ὂν κατὰ δύναμιν geben könnte; denn die *materia prima* ist ja in Wahrheit nichts[144]. Die Essenzen aber sind nicht nur potentiell, sondern existieren aktuell, besitzen allerdings eine doppelte Potenz: zum Nichtsein und zum Wirken, Leiden oder Werden, nicht aber zum Sein[145]. Damit hat Taurellus alle Spekulationen über nichtseiende Wesenheiten, unverwirklichte Seinsmöglichkeiten usw., die gerade die spätere Schulphilosophie bis Wolff beschäftigen werden, a limine aus der Metaphysik verbannt. Seine Ontologie ist Theorie der existierenden Dinge und sonst nichts.

In der Bestimmung der Transzendentalien, der wesentlichen Attribute des Seienden, weicht Taurellus ebenfalls von der üblichen scholastischen Tradition ab. In der *Synopsis* bestimmt er als *Transcendentia*: "ens, esse, inesse, posse, operari (besser: τὸ ἐνεργεῖν), bonum, malum" ohne Anspruch einer vollständigen Aufzählung[146]. In *De usiis* behandelt er vor allem 'ens', 'res' und 'aliquid'[147]. Daneben fällt ein Transzendentale auf, das für Taurellus charakteristisch ist: *Quantum*. Bereits im Fragenkatalog der Metaphysik in der *Synopsis* stellt Taurellus die Frage, ob das eigentlich Seiende die *entia* sind, deren Verbindung Größe, deren Trennung aber Vielheit erzeugt, so daß Sein und Quantum-Sein kaum unterschieden werden können[148]. Die auf den ersten Blick seltsame Konvertibilität von 'ens' und 'quantum' wird verständlicher, wenn man berücksichtigt, daß für Taurellus 'quantum' nicht an Körperlichkeit gebunden ist[149] und daß andererseits Quantität und Diskretheit streng unterschieden werden[150]. Nicht nur Taurellus' Sympathie für den Atomismus ist für diese Lehre ausschlaggebend[151]. Zunächst allerdings ist die Quantität eine der aristotelischen Kategorien, ein Akzidens, das entsprechend der grammatisch-metaphysischen Analyse der Kategorien zu behandeln ist. Der Mensch ist nämlich nicht ein *aliquid*, weil er so groß ist, sondern er besitzt nur etwas, die Quantität, die ihrerseits ein *ens* ist, eine der Kategorien, während das So-groß-Sein eine Affektion des Seienden ist[152]. Zwischen *ens* und *quantum* besteht nur ein Unterschied "τῷ λόγῳ", wofür sich Taurellus auf die Alten berufen kann, die gelehrt haben, daß alles Seiende Größe besitze[153], was Aristoteles (Met. 3,4.16) allerdings "imperiose" ablehnt. "Imperiose" führt deshalb Taurellus gegen Aristoteles seinen Beweis: Was immer ist, hat soviel Quantität wie Essenz. Die Essenz ist also im Unterschied zu Aristoteles und der scholastischen Tradition durchaus vermehrbar; sie ist ja nicht nur ein Teil des Seienden, der Existenz real distinkt entgegengesetzt, sondern das ganze Seiende. Jedes Seiende aber, dem anderes hinzugefügt wird, wird größer bzw. kleiner, wenn ihm etwas abgezogen wird, allerdings nur innerhalb derselben Art: Die Hinzufügung von Weiß vermehrt nur das Weiß, nicht aber den tragenden Körper[154]. Aristoteles habe in dieser Sache zwei absurde Lehren vertreten. Zum einen lehrt er, daß das Unteilbare keine Größe habe, als ob Teilbarkeit notwendig aus der Quantität folge[155]. Taurellus nimmt dagegen eine Unterscheidung von *quantum* und διαιρετόν an und damit ein unteilbares Kontinuum, das die Grundlage seiner Atomtheorie wird[156]. Der zweite Grundfehler des Aristoteles ist, daß er Größe nur bei Körpern annimmt[157], während Taurellus auch bei unkörperlichen Essenzen eine Quantität annimmt, was gerade für seine natürliche Theologie von Bedeutung wird. Auch diese Lehre scheint auf Erhard Weigel, den Lehrer Leibnizens, weitergewirkt zu haben.

Gott wird von Taurellus durchaus als *ens* angesprochen, ja als *ens entium*, als *ens* über allem Seienden und bei wei-

tem von anderer Art als die übrigen[158]. Damit wendet sich Taurellus gegen die platonische Lehre, Gott sei kein *ens*, da er reiner Akt sei, was auch der sonst treue Aristoteliker Goclenius anzunehmen scheint[159]. Tatsächlich verwendet aber Goclenius 'ens' durchaus auch für Gott; auch er nennt ihn wie Taurellus *ens entium*: "Deus ens ὄντως omnium entium mensura est (ut substantia est mensura accidentium)"[160]. Wollte man Gott nicht als *ens* zulassen, wäre 'ens' auf die Kreatur restringiert. Leugnet man das *Ens*-Sein Gottes aufgrund seines reinen Seinsaktes, so müßten auch alle immateriellen Substanzen nicht *entia* sein, da auch sie ohne Potenz und Materie existieren[161]. Taurellus identifiziert also, anders als Thomas und seine Schule, Materie und Potentialität. In anderem Sinne allerdings ist Gott durchaus *potentia* zuzuschreiben, was aber von Taurellus selbst nicht näher präzisiert wird[162]. Wenn nun aber Gott *ens* ist, muß ihm auch das Transzendentale 'Quantum' zukommen; andernfalls würde Gott, der doch nach biblischem Zeugnis das Größte sei, zu einem Punkt ohne Quantität erniedrigt[163]. Bei Owen Gunther war bereits Gott Quantität zugeschrieben worden im Hinblick auf die drei Hypostasen[164]; hier wird rein philosophisch 'quantum' auf Gott übertragen, wobei 'quantum' für Taurellus allerdings nicht an Materialität gebunden ist, sondern an Essenz. Da nun Gott in höchstem Maße Seiendes ist, muß er auch in höchstem Maße *quantum* sein.

Taurellus errichtet auf nominalistischer Grundlage[165] eine ebenso eigenwillige wie eigenständige Metaphysik. Sie leidet zwar an mancher begrifflichen Unschärfe (z.B. 'οὐσία'), da sie zum Großteil in Auseinandersetzung mit anderen Autoren entworfen wird. Sie hat jedoch ein klares Konzept einer universalwissenschaftlichen Ersten Philosophie und einer von ihr klar unterschiedenen Theologie als Teilwissenschaft. Durch die Einbeziehung der über die Physik hinausweisenden Fragen von der Welt und den beseelten Körpern weist Taurellus bereits voraus auf Wolffs Konzeption der *Metaphysica generalis* und *specialis*[166]. Die Metaphysik wird auf Methode und Beweis verpflichtet und beansprucht als methodische Erfassung der Dinge an sich zugleich eine "Dialectica realis" zu sein[167], in der sich Strenge des methodischen Vorgehens und Ausrichtung an der *res* und der *ratio* mit der Funktion verbinden, Fundament des Glaubens und des Heiles zu sein.

3.2 Das Programm lutherischer Metaphysik: Daniel Cramer

Eine frühe Heimstatt sollte die Metaphysik, wenigstens dem Programm nach, gerade in jenem Wittenberg erhalten, in dem Luther eine theologisierende Metaphysik heftig bekämpft hatte. Zeichen dieser neuen Gedanken ist die *Isagoge* zur aristotelischen Metaphysik des a.o. Professors Daniel Cramer vom Jahr 1594[168]. Cramer ist am 20.1.1568 zu Retz in der Neumark geboren, stammt aus protestantischem Pfarrhaus und ist auch seinem Lebensgang entsprechend bereits ein typischer Vertreter der späteren Schulmetaphysik, bezogen auf die Theologie. Nach Schulbildung und Studium in Landsberg/Oder, Stettin, Danzig und Rostock wird er Professor der Logik in Wittenberg, von wo er 1595 als Gymnasialprofessor und Pastor an der Marienkirche nach Stettin geht. 1598 wird er in Wittenberg zum Doktor der Theologie promoviert. Neben seiner Einführung in die Metaphysik und logischen Disputationen besitzen wir hauptsächlich theologische und historische Werke von ihm[169]. Am 5.10.1637 stirbt Cramer in Stettin[170]. Er erlebt also noch die Blüte der protestantischen Metaphysik mit, allerdings gerade unter Verzicht auf eine große Wirkung seines Lehrbüchleins, das sehr bald von den Werken der Schule C. Martinis abgelöst werden sollte[171].

Cramer ist wie Owen Gunther seinem Titel nach Aristotelesprofessor[172]. Er hat nicht eine systematische Metaphysik als Lehrfach zu vertreten, sondern eine Einführung in die Bücher der Metaphysik zu geben. Ein eigenständiges Philosophieren, wie bei Taurellus zu finden, ist ihm fremd. Durch den universitären Unterricht ist die Weise der Dar-

stellung und des Vorgehens bereits festgelegt. Nicht *per modum commenti* im Sinne der Scholastiker, sondern in Form eines an die *Erotemata Dialectices* Melanchthons anknüpfenden, katechismusartigen Lehrbuches kleineren Formats werden die Hauptgedanken des Aristoteles entwickelt. Auffallend ist dennoch die Unabhängigkeit von der Textgestalt des Aristoteles. Die Metaphysik soll in Form eines humanistischen Kompendiums für Anfänger dargeboten werden[173]. Aristoteles ist dabei selbstverständlich die bestimmende Autorität. Scholastische und zeitgenössische Kommentare werden in humanistischer Art nicht zitiert[174]. In der Durchführung werden allerdings die Gedanken in einer von Aristoteles z.T. unabhängigen Weise entfaltet. Darin zeigt sich bereits die Tendenz von der humanistischen Aristoteles-Philologie zur Systematik an. Das spätere systematische Lehrbuch ist in der Isagoge des Wittenberger Professors bereits vorgebildet[175]. Die Form der *Erotemata* läßt auf einen Schulgebrauch schließen, so daß wir mit ziemlicher Sicherheit annehmen können, daß Cramer nicht nur über Metaphysik geschrieben, sondern auch bereits um 1594 über Metaphysik gelesen hat[176].

Die systematische Tendenz der *Isagoge* Cramers wird sogleich deutlich, wenn es um die Bestimmung der Metaphysik selbst geht. Auch er will sagen, was Metaphysik ist, nicht nur, was Aristoteles darunter verstanden hat[177]. Selbstverständlich ist die Antwort traditionell aristotelisch[178]. Sie wird allerdings gegeben an einer zumeist dem Ramismus huldigenden Universität, an der 1603 der Ramismus von der Obrigkeit verboten wird[179]. Ein aristotelisches Quellenstudium fehlt zu dieser Zeit in Wittenberg auf weiteste Strecken[180]. Nach Art der philippo-ramistischen Kompendien wird zur Lokalisierung der Metaphysik eine kurze Erörterung der Philosophie insgesamt vorausgeschickt. Die Philosophie ist "doctrina actiones et contemplationes secundum id quod optimum est, instruens"[181]. Damit ist unmittelbar die Unterscheidung in theoretische (contemplationes) und praktische (actiones) Philosophie gegeben[182]. Die Einteilung der theoretischen Philosophie erfolgt explizit aristotelisch in Mathematik, Physik und Metaphysik[183]. Die Metaphysik selbst wird definiert als "scientia, Entis ut Entis affectiones per primas causas, primaque principia quaerens et demonstrans"[184]. Damit ist bereits ein ganzes methodisches Programm einer Metaphysik gegeben, hinter dem allerdings die Ausführungen Cramers - hauptsächlich wohl im Hinblick auf die Fassungskraft der Schüler - ein gutes Stück zurückbleiben[185]. Metaphysik wird nicht durch ihr Subjekt definiert, sondern durch ihre Aufgabe, die *affectiones Entis* aus den ersten Ursachen und Prinzipien aufzusuchen und zu beweisen. Eigentlicher Inhalt der Metaphysik ist demnach bereits in der Konzeption Cramers - die Definition wird ohne Rekurs auf Aristoteles gegeben - das Aufsuchen (inventio) und der Beweis (demonstratio) der allgemeinsten Seinseigenschaften. Die Metaphysik ist also von ihrer Definition und Aufgabe her strenge Ontologie und als solche Lehre von den Transzendentalien.

Subjekt der Metaphysik ist nach Aristoteles das Seiende, "hoc est, in quantum Ens universali et communissima ratione consideratur"[186], also das Seiende in allgemeinster Betrachtungsweise. Diese Bestimmung wird allerdings später erhebliche Einschränkungen erfahren. Unabhängig von einer Trennung von Ontologie und Metaphysik[187], nicht unter dem Einfluß Suarez'[188] ist hier bereits jene Konzeption des Seienden als Subjekt der Metaphysik gegeben, die z.T. als "Verbegrifflichung" beklagt wurde. Da die Wissenschaft im wesentlichen durch den *modus considerandi* des Subjekts konstituiert wird[189], ergibt sich daraus, daß die Metaphysik selbst *scientia universalis et communissima* ist[190]. *Ens* muß also in der Metaphysik ohne alle Einschränkung in seiner möglichsten Weite erfaßt werden, wie es der *modus considerandi entitativus* erfordert[191]. Wie diese Bestimmungen zeigen, scheut sich Cramer nicht, scholastische, "barbarische" Termini in seine *Isagoge* aufzunehmen. Auch darin steht er bereits am Übergang vom humanistischen zum scholastischen Aristotelismus[192]. Aufgabe der Metaphysik ist nun aber der Be-

weis und das Auffinden der *affectiones entis*: Unum, Multa, Actus, Potentia, Idem, Diversum, Aequale, Inaequale, Finitum, Infinitum, Possibile, Necessarium, Verum, Falsum etc.[193]. Die *affectiones entis* sind also ausschließlich disjunkte Bestimmungen, was ebenso an die skotistische wie die ramistische Tradition erinnert[194]. Dadurch ist ein erheblich über Aristoteles hinausgehendes Element bereits in die Aufgabenstellung der Metaphysik eingeführt, das der dichotomisch operierenden ramistischen Dialektik nahesteht.

Der Beweis dieser Eigenschaften soll erfolgen durch die ersten Ursachen, die Cramer auch als die letzten bezeichnet, auf die alle anderen zurückgeführt werden: "materia prima, prima forma, primum efficiens, primusque finis"[195]. Die Bestimmung dieser Ursachen bleibt also rein ontologisch. Gott wird dagegen nicht primär unter die Ursachen, sondern zuerst unter die *species entis* gerechnet[196], wie es auch in der weiteren protestantischen Tradition zumeist der Fall sein wird. Da Cramer bereits in der Definition der Metaphysik erste Ursachen und erste Prinzipien als Beweisgründe nebeneinander stellt, hier aber nurmehr von ersten Ursachen spricht, scheint er eine Identifikation von Ursachen und Prinzipien zumindest nahezulegen. Die Identifikation von Ursachen und Prinzipien deutet sich also bereits vor Suarez' Einfluß in der deutschen Metaphysik an. An anderer Stelle spricht Cramer ausdrücklich davon, daß die Metaphysik die *affectiones entis* und die Modi "quasi accidentia eius, cum essentialia, tum opinabilia", zu beweisen habe "per ea quae sunt principia, principiisque analogice respondent"[197]. Die ersten Ursachen sind aber zunächst aufzusuchen, und darin besteht für Cramer das Hauptgeschäft und Hauptziel der Metaphysik, verstanden als "Theoria Entis, causarumque primarum, maxime vero entium perfectissimorum et divinorum, Dei nempe et divinarum substantiarum"[198]. Die in der Definition so klar erscheinende Konzeption der Metaphysik als reine Ontologie wird hier, wo es um Ziel und Form dieser Wissenschaft geht, wieder durch theologische Inhalte erweitert.

Die Uneinheitlichkeit der aristotelischen Metaphysik ist bei Cramer nicht beseitigt. In der Betrachtung des Seienden und der ersten Ursachen aber besteht die menschliche Glückseligkeit; die Beschäftigung mit den metaphysischen Gegenständen ist die höchste Wonne für den Menschen auf Erden[199]. Das späthumanistische Lob der Metaphysik wird gesungen in Wittenberg nicht einmal 50 Jahre nach dem Tod des Reformators.

In der Tradition Melanchthons und damit der Stoa wird die Metaphysik zurückgeführt auf eine von der Natur eingegebene Grundausstattung des Menschen; sie entspricht der Naturanlage. Denn die Natur hat dem Menschen zwar nicht die vollständige Weisheit eingegeben, wohl aber die Hilfsmittel zu ihrer Erlangung[200]. Deshalb streben alle Menschen nach Wissen (Met. I,1)[201]. Aristoteles wird also mittels stoisch-melanchthon'scher Gedankengänge interpretiert, denen Cramer auch in seiner Erkenntnislehre folgt. Aus den durch Sinne und *memoria* erarbeiteten Erfahrungsbegriffen werden "catholicae quaedam ὑπολείψεις seu universalia quaedam axiomata" gebildet[202]. Durch Deduktion entsteht daraus entsprechend der II. Analytik das gesamte Gebäude der Wissenschaft (fabrica scientiae)[203]. Aus der Wissenschaft aber, die zu einer vollständigen Aneignung der Weisheit führen soll, entsteht die Forderung einer *rerum supernaturalium scientia*, und zwar "a philosophis otiantibus et abundantia rerum necessariarum ad vitam instructis", wie es Aristoteles Met. I,1 ausführt[204].

Den Namen 'Metaphysik' interpretiert Cramer sowohl im Sinne des 'post' als auch des 'super naturam', weil sie in der Erkenntnisordnung nach der Physik folgt und von den Dingen handelt, "quae supra naturam in altissimo totius universitatis gradu sunt posita"[205]. Als Erste Philosophie hat sie den Vorsitz über alle anderen Wissenschaften. Diese sind auf die Metaphysik ausgerichtet, erhalten von ihr die Bestätigung und Stabilität ihrer Prinzipien und haben ihr zu dienen[206]. So nennt auch Platon die Metaphysik Befestigung und Vollendung der übrigen Wissenschaften[207]. Der traditionelle Anspruch der Metaphysik wird also klar erhoben. Denn

ohne Kenntnis der Metaphysik kann keine der unteren *artes* (Logik, Ethik, Physik) begriffen werden[208]: Der Kanon der Philosophie bei Melanchthon braucht eine Metaphysik.

In der dem Werk vorausgeschickten Widmungsepistel an den Astronomen Tycho Brahe, mit dem Cramer offenbar über seinen Schüler Oliger Rosenkrantz in Verbindung kam[209], wird die Metaphysik in enger Beziehung zur Astronomie gesehen, ausgerichtet auf die Gotteserkenntnis und damit die letzte Glückseligkeit des Menschen[210]. Denn Aufgabe der Metaphysik ist es auch, die *entia diviniora* und das *ens supremum* zu erforschen im Aufstieg zum ersten Beweger und zur *mens prima*[211]. Deshalb nennt Aristoteles die Metaphysik auch Theologie[212]. Allerdings ist Aristoteles auch in vielem von der Wahrheit abgeirrt[213]. So stellt sich gerade für den Protestanten Cramer die Frage, "an in christianis scholis Metaphysica Aristotelica, quae alias multa contra veritatem fidei habet, docenda sit"[214]. In der positiven Beantwortung dieser Frage kann sich Cramer auf Basilius berufen, der die Lektüre der heidnischen Autoren empfiehlt, da ihr Konsens mit dem Glauben nützt, ihre Unterschiede aber das Urteil schärfen[215]. Die Offenbarungstheologie ist im Prinzip als Kriterium für συμφονία und δυσφονία anerkannt. Außerdem kann die Metaphysik der christlichen Theologie in der Auseinandersetzung mit den Heiden und gröberen Ketzern einige Hilfe leisten[216]. Cramer selbst wird ja auch einige polemische Werke u.a. gegen Jesuiten veröffentlichen[217]. Seine Konzeption der Metaphysik wird jedoch nicht unmittelbar von besonderem Einfluß auf die Theologie sein, sondern erst über seinen Schüler Jakob Martini[218].

Gegenüber der ramistischen Dialektik drängt Cramer auf eine klare Abgrenzung von Logik und Metaphysik. Die Logik ist der Metaphysik an sich durchaus verwandt[219]. Beide haben kein fest bestimmtes Genus als Subjekt, sondern behandeln "res omnes in rerum natura existentes"[220]. Durch diese Bestimmung ergibt sich allerdings eine Einschränkung des 'ens' als Subjekt der Metaphysik auf die *in rerum natura*

existierenden Dinge, also auf das *ens reale*. Logik und Metaphysik haben außerdem ein gemeinsames Feld in der Behandlung der ersten Noemata; beide sind *scientia scientiarum* und enthalten unter sich die weiteren Wissenschaften[221], allerdings in einer durchaus verschiedenen Weise. Die Logik ist universale und gemeinsame Wissenschaft aufgrund der *noemata intentionalia* (2. Intentionen), die über alles gebildet werden; die Metaphysik dagegen ist universale und gemeinsame Wissenschaft aufgrund ihres realen Subjektes, des *ens*[222]. Die in der Definition der Metaphysik geforderte Weite des 'ens' erstreckt sich also lediglich auf das *ens reale*. Metaphysik ist gerade im Unterschied zur Logik als Realwissenschaft konzipiert, die das Realseiende durch *noemata prima* zu erfassen sucht. Die Logik dagegen ist zwar Wissenschaft, aber nur Dienerin und Instrument, und als solche *scientia scientiarum*, wie es bereits Javellus und Soto vertreten haben[223]. Die Metaphysik aber ist "domina et perfectrix" der Wissenschaften[224]. Die Metaphysik begreift die Gegenstände aller Wissenschaften unter sich und betrachtet sie in allgemeinster, weitester Weise ohne jede Beschränkung[225]. Ob sich daraus eine Subalternation der anderen Wissenschaften unter die Metaphysik ergibt, sagt Cramer allerdings nicht.

Der Aufgabenstellung der Metaphysik entspricht allerdings die Durchführung und der Aufbau der eigenen Metaphysik Cramers nur sehr bedingt[226]. Aufgabe ist der Beweis der Affektionen des Seienden. Dies versucht Cramer im ersten Traktat, wo noch keine Prinzipien des Beweises zur Verfügung stehen[227]. Darin wird über das Seiende, seine obersten Einteilungen und Eigenschaften gehandelt[228]. Der zweite Traktat handelt *De summis Entibus et praedicamentis*[229] oder aber, wie in der Kapiteleinteilung beschrieben, *De Ente principiato et subiecto illarum affectionum*[230]. Nach dem Beweis der Eigenschaften aus noch nicht vorhandenen Ursachen soll über das Seiende als deren Subjekt gehandelt werden, während erst der dritte Traktat über die Ursachen und Prinzipien des

Seienden handelt[231], was mit dem aristotelischen Gottesbeweis aus der Bewegung und einem philosophischen Beweis der Einzigkeit Gottes endet. In der systematischen Begründung der Einteilung wird dieser Traktat deshalb als *De intelligentiis et substantiis divinis* bezeichnet[232]. Grund dieser unsystematischen Gestalt der Metaphysik ist der Versuch, die einzelnen Traktate den Büchern der aristotelischen Metaphysik zuzuordnen, wobei Buch 1-5 den *Prolegomena*, 6, 9 und 10 dem 1. Traktat, 7 und 8 dem zweiten und Buch 12 dem dritten Traktat entspricht[233]. Die Lehre von Gott und den Intelligenzen wird also unter die Lehre von den Ursachen und Prinzipien subsumiert, während in der systematischen Erörterung ihr Platz bei den *species entis* sein sollte[234]. Von Bedeutung für die spätere Zeit erscheint die Gliederung der ersten beiden Traktate in Transzendentalien- und Kategorienlehre. Unter Ausgliederung der Theologie bzw. Pneumatologie aus der Metaphysik i.e.S. wird daraus später die *Metaphysica generalis* bzw. *specialis* entstehen.

Im ersten Traktat soll das *ens* selbst behandelt werden. Cramer tut dies in einer erkenntnistheoretischen Hinführung zum Seinsbegriff und in seiner ersten Unterscheidung. 'Ens' ist der erste Begriff (noema primum), der positiv im Intellekt gegeben ist und ihn informiert[235]. Der Zugang zum *ens* vollzieht sich also in diesem frühen Werk lutherischer Schulmetaphysik, bevor noch ein Einfluß Suarez' wirksam werden konnte, bereits von der Erkenntnis her. *Ens* wird damit aber wesentlich als Begriff, weniger als die dem Begriff zugrundeliegende *res* betrachtet, gerade im Unterschied zu Taurellus[236]. Aus dem *intuitus rerum* formt der Mensch Bilder, die die *res* selbst repräsentieren. Diese Begriffe haben die Aufgabe der Angleichung von Intellekt und *res*, so daß der Intellekt in sich begreift, wie die Sache als Objekt des Intellektes ist[237]. Es wird also der Anspruch erhoben, daß dem Begriff 'ens' als *noema primum* durchaus eine Realität als Objekt entspricht. Das Vordringen des Verstandes zum Begriff ist in doppelter Weise möglich: *a priori* und *a posteriori*.

A posteriori ist der Ausgang von den uns bekannteren Einzeldingen, die uns nur verschwommen bekannt sind, zum an sich Bekannteren[238]. So nennen nach Aristoteles, Phys. I,1, die Kinder alle Männer Vater. *A priori* ist der Ausgang vom an sich Bekannteren, vom Allgemeinen zum Einzelnen. Dieses Vorgehen setzt aber ein entsprechendes Alter und die Kenntnis aller Dinge voraus[239]. 'Ens' ist nun der erste Begriff *a posteriori*, also im Ausgang vom Individuellen[240]. Das, wofür der Terminus 'ens' steht, ist also im ersten Ausgang das Einzelding, das *confuse* erkannt wird und nach Art der Kindersprache mit einem allgemeinen Terminus benannt wird[241]. Der Verweis auf die Kindersprache - mit Aristoteles - ist jedoch nicht recht glücklich. Wenn die Kinder alle Männer Vater nennen, so erweitern sie einen in seiner Bedeutung engen Terminus auf viele Gegenstände in einem uneigentlichen Sinne. Wenn der Metaphysiker dagegen die Einzeldinge als *entia* anspricht, bildet er lediglich einen allgemeinsten, konfusen Begriff darüber. Der Schüler Cramers, Jakob Martini, wird in seiner Einführung des Terminus 'ens' bzw. 'Ding' aus der Kindersprache diese Ungereimtheit gerade beseitigen. Die Tatsache aber, daß es sich beim Grundterminus der metaphysischen Sprache um eine inadäquate Rede handelt, die Wissenschaft ermöglichen soll, wird dadurch nur unterstrichen.

Daß 'ens' in erster Linie als Begriff bzw. als Wort betrachtet wird, zeigt sich in der Lehre von der Einteilung des Seienden. Da 'ens' kein Gattungsbegriff ist, wird nicht eine Natur in ihre Arten unterteilt, sondern nur "quod ab uno est in sua inferiora" bzw. das Wort (vocabulum) in seine Signifikate nach früher und später[242]. Auch die erste Unterscheidung betrifft bereits Sprachliches: *Ens* wird unterschieden in *ens complexum* und *ens incomplexum*, was bereits Taurellus kritisieren wird. *Ens incomplexum* ist das erste durch einen einfachen Terminus Ausgedrückte, wie es Ziel und Ende aller Verstandesoperationen ist, und als solches auch wesentlich der Begriff 'ens' selbst[243]. Das *ens complexum* dagegen wird gebildet durch die zweite Verstandes-

operation, Affirmation und Negation bzw. Verknüpfung und Trennung im Urteil, und setzt die Sacherkenntnis durch den einfachen Terminus bereits voraus: Es ist der Satz[244]. Das erste *ens complexum*, das lediglich das *ens incomplexum* 'ens' voraussetzt, ist der Satz *Quodlibet est, aut non est* als erstes Prinzip[245]. Das Widerspruchsprinzip wird also nicht als Beweis- oder Retorsionsprinzip, sondern als *ens* im Sinne eines *noema* eingeführt. Das *ens complexum* kann in doppelter Weise begriffen werden: Insofern es eine einzige *res* ist, entspricht ihm eine einzige Erkenntnisoperation; wird dagegen Subjekt und Prädikat getrennt begriffen, sind zwei *intellectiones* anzunehmen[246]. Die Entsprechung von logischer Satzstruktur und Realität wird dabei vorausgesetzt, aber nicht thematisiert.

Erst an zweiter Stelle steht die Unterscheidung in *ens reale* und *ens rationis*. Real ist, was unabhängig von der aktuellen Verstandestätigkeit in der Welt existiert; *ens rationis* dagegen ist, was unabhängig von der Verstandestätigkeit nicht positiv in der Welt ist[247]. Als Beispiele für das *ens rationis* werden lediglich logische und grammatische Termini technici angeführt, nicht aber Fiktionen und dergleichen[248]. Das *ens potentia* wird als existenzmögliches Seiendes "in suis principiis et causis" definiert; *ens actu* ist, was bereits außerhalb der Ursachen und Prinzipien existiert oder konstituiert ist[249]. Möglichkeit ist also an Existenz in den Ursachen gebunden und wird damit auf Realmöglichkeit eingeschränkt. Mit Potenz und Akt werden Möglichkeit und Notwendigkeit der Dinge in Beziehung gesetzt[250]. Die *entia complexa* werden weiter eingeteilt in *entia per se* und *per accidens*[251]; die *entia incomplexa* in Substanz und Akzidens[252]. Die Sätze *per accidens* scheiden allerdings aus den Sätzen der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt aus, da Wissenschaft Sacherkenntnis aufgrund von Ursachen ist, die in Sätzen *per accidens* ('equus est niger') gerade nicht gegeben ist[253]. Andererseits ist an akzidentellen Sätzen festzuhalten, da sonst alle Kontingenz zugunsten der

Notwendigkeit aufgehoben würde[254]. "Reiectis ergo his per accidens Entibus, de Entibus tantum per se agere erit Metaphysici"[255]. Obwohl in der Definition der Metaphysik das *ens* ohne alle Einschränkung als Subjekt der Metaphysik vorausgesetzt wurde, handelt diese Wissenschaft in ihrer Ausführung doch nur vom Realseienden sowohl der Möglichkeit wie der Wirklichkeit nach und über *entia complexa per se*, also über essentielle Aussagen[256].

Die Isagoge Cramers ist geradezu gekennzeichnet durch die Uneinheitlichkeit zwischen Programm und Ausführung, zwischen dem Anspruch der Metaphysik, Realwissenschaft zu sein, und der nominalistischen bzw. konzeptualistischen Deutung des *ens*. 'Ens' weist nicht nur die problematische Einführung aus der Kindersprache, sondern auch die Verwendung für Einzelding und Satz als in sich nicht distinkten Begriff auf. Zur Wissenschaft aber wären distinkte Begriffe vorauszusetzen. Doch gerade die ungelösten Fragen dieses Anfängerkompendiums sollten für die weitere Entfaltung protestantischer Metaphysik wirksam werden.

3.3 Vom Ramismus zur Ontologie: Rudolf Goclenius

Der Übergang von der ramistischen Dialektik zur aristotelischen - allerdings wesentlich modifizierten - Ersten Philosophie wird besonders deutlich beim frühesten reformierten Philosophen, der sich explizit mit der Metaphysik befaßt: Rudolf Goclenius d.Ä. (1.3.1547-8.6.1628). Seine philosophische Ausbildung erhält der aus Korbach stammende Goclenius (Göckel) in Marburg und Wittenberg. Anschließend ist er Rektor der Stadtschule in Korbach (1573) und Kassel (1575)[257]. Fast 50 Jahre lang ist Goclenius in Marburg Professor der Physik (1581), Logik (1589), Mathematik (1598) und Ethik (1603). Zeitweise hat er mehrere Lehrstühle gleichzeitig inne[258]. Wohl aufgrund seines Ansehens und Alters kann er sich auch halten, als nach dem Sturz seines Gönners, des

Landgrafen Moritz[259], die lutherische Universität in Gießen nach Marburg verlegt und die Calvinisten aus Marburg vertrieben werden, aber in Kassel ein eigenes *Gymnasium illustre* gründen[260]. An der Universität Marburg, der ersten Universitätsgründung des Protestantismus (1527), blühte im 16. Jhdt. der Philippismus[261]. 1575 wird der Ramismus offiziell eingeführt[262]; doch bleibt daneben Melanchthon immer noch bestimmend. Goclenius' Ruhm und Einfluß bezeugen nicht zuletzt seine Ehrentitel: "Aristoteles Christianus"[263], "Summus Philosophus" (meist auf den von seinem Schüler Zacharias Palthen gedruckten Werken)[264], "Europae lumen", "der Marburger Plato"[265]. Allein aufgrund seines Schrifttums - in den letzten Jahren wußte er die Zahl seiner Bücher nicht mehr zu nennen[266] - kann er als eine enzyklopädische Persönlichkeit gelten, die nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Psychologie[267], Physik[268], Mathematik, Geographie, Botanik, Medizin und nicht zuletzt in der Poesie[269] gewirkt hat. Er wird als guter Lehrer, "ein sehr lustiger und aufgeweckter Mann" gerühmt, der mehr als 600 Personen in Marburg den Magister-Titel erteilt hat[270]. Er gilt als persönlich fromm und in den Glaubensstreitigkeiten der Zeit durchaus konziliant, wird aber von Daniel Hofmann in Helmstedt[271] und anderen Theologen[272] angegriffen. Auf eine Verteidigung verzichtet er. 1618 wirkt er mäßigend bei der Reformierten Synode in Dordrecht[273].

Als Goclenius seine Lehrtätigkeit in Marburg beginnt, herrscht dort offiziell der Ramismus, verbunden mit Elementen der Philosophie Melanchthons. So wird auch Goclenius selbst meist als Ramist[274] oder Semiramist (Philippo-Ramist)[275] oder auch als Synkretist, der bei keiner Partei rechtes Ansehen genoß, bezeichnet[276]. Goclenius steht in freundschaftlichem Briefwechsel mit Ramisten, aber auch mit Antiramisten[277]. 'Ramismus' und 'Semiramismus' sind allerdings verschwommene Kategorien, in die "die verschiedensten Ansichten geworfen wurden"[278]. Zu Taurellus' Werk *De aeternitate rerum* verfaßt Goclenius ein Vorwort[279]; zu seinem

reformierten Kollegen Timpler in Steinfurt unterhält er ein in der Sache kritisches, ansonsten offenbar freundschaftliches Verhältnis[280]. Verbindung besteht auch mit Tycho Brahe, dem er in der Widmung seiner Entgegnungen zu Scaliger über den Rektor der Kgl. Akademie zu Kopenhagen, Nikolaus Theophil Cimbrus, am 1. September 1594 "perofficiose" Grüße bestellt[281]. Vor allem in seinen logischen Schriften ist Goclenius vom Ramismus beeinflußt, allerdings niemals im Sinne einer Schulzugehörigkeit. In den Jahren 1595-97 macht sich allerdings eine Wendung zum italienischen Aristotelismus mit Zabarella und zu Scaliger bemerkbar[282]. In deren Fortführung steht folgerichtig die Beschäftigung mit Aristoteles und seiner Metaphysik, ohne daß Goclenius alle früheren Standpunkte revidiert hätte. Ihm völlige Standpunktlosigkeit vorzuwerfen wie Petersen im Gefolge Freudenthals ist jedoch unangebracht[283]. Man wird in ihm, vor allem in der zweiten, die Metaphysik einbeziehenden Periode seines Schaffens, eher einen Vertreter der humanistischen *libertas philosophandi* - ähnlich wie bei Taurellus - sehen müssen[284]. Immerhin zeugt es für seinen Ruhm und Einfluß, daß er bei David Wasius (1604) als einziger deutscher Philosoph unter den italienischen Autoritäten bestehen kann[285].

Von den überaus zahlreichen Schriften Goclenius' sollen hier berücksichtigt werden:

- *Problemata logica* in 4 Bänden (1589-91, 1595)[286].
- *Adversaria ad exotericas aliquot Julii Caesaris Scaligeri acutissimi Philosophi exercitationes*, Marburg 1594.
- *Partitionum dialecticarum libri duo*, Frankfurt 1595. Sie weisen bereits im Untertitel auf die Verbindung von aristotelischer und ramistischer Lehre hin[287].
- *Praxis logica*, Frankfurt 1595[288].
- *Isagoge in Organum Aristotelis*, Frankfurt 1598[289].
- *Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica*, Frankfurt 1598; das eigentlich metaphysische Werk des Autors[290].
- *In Clementis Timpleri Metaphysicam Notae*, Hanau 1604.

- Der wichtige, von Petersen völlig falsch beurteilte *Conciliator philosophicus*, Kassel 1609[291].
- Das einflußreiche *Lexicon philosophicum*, Frankfurt 1613[292].

3.3.1 Logik und Metaphysik

Bereits in den *Problemata logica* (I, 1589) sieht Goclenius klar den Unterschied zwischen Logik und Metaphysik, wenn er sich mit der platonischen (und implizit ramistischen) Deutung von 'Dialectica' auseinandersetzt. Die von Platon der Dialektik zugeschriebene Stellung kann nur die Metaphysik einnehmen im Sinne der aristotelischen *prima philosophia*[293]. Die platonische Dialektik handelt von der Natur des wahren, ewigen, intelligiblen Seienden. Dieses ist das aus sich selbst bestehende Prinzip des Universums[294]. Die Erste Philosophie ist "reliquarum disciplinarum praestantissima et potentissima Domina", da sie die ersten Prinzipien aller anderen Wissenschaften enthält[295]; deshalb ist sie auch die *architectonica*. Die Logik dagegen ist nur "ancilla et communis ministra artium", nicht Herrin, sondern Instrument der Philosophie, wie Zabarella es gelehrt hat[296]. Allerdings schließen platonische Dialektik und aristotelische Metaphysik einen guten Teil Logik ein[297]. Eine ähnlich klare Unterscheidung von Logik und Metaphysik findet sich auch in den Entgegnungen zu Scaliger, wo Scaliger mit Hilfe Zabarellas kritisiert wird[298]. Von Anfang an steht also Goclenius in der Frage der Metaphysik nicht auf ramistischem, sondern auf italienisch-aristotelischem Boden.

In der Einteilung der *artes* in den Aristoteles und Ramus versöhnenden *Partitiones* (1595) fehlt allerdings gerade die Metaphysik[299]. Die Einteilung der *artes* ist im wesentlichen ramistisch. *Ars* wird zenonisch definiert als "collectio praeceptorum certo verorum et propriorum, methodice informatorum seu ... praeceptorum legitimorum methodica comprehensio"[300]. Das Moment der Methode ist also bereits in die Definition von Wissenschaft aufgenommen. Wissenschaft ist

ein System von Regeln, Vorschriften bzw. Lehrsätzen. Die Wissenschaften werden dichotomisch eingeteilt in propädeutische (Logik und Mathematik) und die παιδεία selbst, die mit der Philosophie identisch ist. Diese ist nach Melanchthon in Physik und Ethik gegliedert. Gott, Welt und das *mixtum genus* (Lebewesen, Mensch) werden (trotz des Einwandes Taurellus') in der Physik behandelt[301]. Die Einteilung entspricht im wesentlichen der bei Gunther betrachteten Situation: Metaphysik als eigene Disziplin ist nicht vorgesehen. Der Logik wird ramistisch ein weites Arbeitsfeld eröffnet. Als *ars rationis et sapientiae* erstreckt sie sich auf alle Gebiete des menschlichen Intellektes[302], einschließlich der Theologie[303]. Sie wird nicht auf menschliche Setzung zurückgeführt, sondern als *aemula naturae* auf die Wege der Natur und damit Gottes verwiesen, was mit einem wörtlichen Ramus-Zitat untermauert wird[304].

Die Wendung von Ramus zu Zabarella und Aristoteles belegt am deutlichsten die *Isagoge in Organum*, wo nun die Logik definiert wird als "doctrina fabricans instrumenta bene disserendi, ad quasvis res cognoscendum et tractandum"[305]. Ramistische Elemente (bene disserendi) werden mit der Auffassung Zabarellas (fabricans instrumenta; ad quasvis res cognoscendum) verbunden. Doch kann ausdrücklich die Logik auch weiterhin als *ars* bezeichnet werden[306]. Sie ist "regula dirigens operationes mentis"[307]. Von bestimmendem Einfluß wird nun auch Fonseca[308]. Auch die Unterscheidung in *logica docens* und *logica utens* wird herangezogen[309], ebenso wie die Unterscheidung von *conceptus primus* und *conceptus secundus*. *Subiectum operationis* der Logik sind die ersten Begriffe oder aber alle *res*, die dadurch bezeichnet werden. Über diese ersten Begriffe werden in der Logik die zweiten gebildet[310]. Goclenius ist hier bereits sehr weit von der ramistischen Logik abgerückt, während er etwa in den *Partitiones* noch *ens* und *non-ens* als Fragegegenstand der Dialektik zugelassen hat[311]. Doch auch in der ramistischen Darstellung betont er, daß der Logiker lediglich den *modus tractandi* ver-

mittelt[312]. Im Erscheinungsjahr der *Isagoge in Primam Philosophiam* stellt sich also die Logik bereits durchaus traditionell scholastisch, wenn auch mit ramistischen Einschüben, dar.

Die ramistische Tendenz macht sich vor allem in der Methodenlehre Goclenius' bemerkbar. Ausführlich verteidigt er in den *Partitiones* die drei ramistischen Gesetze[313], die allerdings ein von Ramus selbst auf Aristoteles zurückgeführtes gemeinsames Element sind. Die Unterordnung des Speziellen unter das Allgemeine, das Grundgesetz der ramistischen Methode, wird schließlich als "lex divinae intelligentiae" theologisch begründet[314]. Doch hebt Goclenius eindeutig hervor, daß die ramistische Methode nur für die *doctrina*, nicht aber für die *inventio* gilt[315]. Die *inventio* wird vielmehr aus den vier aristotelischen Kriterien: *sensus*, *observatio*, *experientia*, *inductio*, gestaltet[316]. Diese werden mit den Kriterien Melanchthons (principia a natura orta, experientia universalis seu regula, intellectus ordinis atque consecutionis) harmonisiert[317]. Der *experientia universalis* Melanchthons entsprechen die drei aristotelischen Kriterien *sensus*, *observatio*, *inductio*[318]. Die *doctrina* aber hat sich im wesentlichen an Ramus zu halten. So veröffentlicht Goclenius selbst eine Einführung in die Optik "iuxta auream P. Rami methodum"[319]. Allerdings soll man in den höheren Disziplinen (Geometrie, Theologie, Ethik und Physik) nicht nur definieren, dividieren und exemplifizieren, sondern auch gelegentlich syllogistisch beweisen[320]. Die *artes pueriles* dagegen sollen ohne Syllogismus auskommen[321].

Mit Melanchthon und Ramus vertritt Goclenius in seinen frühen logischen Schriften auch einen Realitätsbezug der Logik. Grundsätzlich gilt: "modi enunciandi derivantur ex modis essendi"[322]. Auch in der Theologie gilt dieser Grundsatz; auch dort gibt es keine Prädikation *secundum dici tantum*[323]. In der Einführung zum Organon wird die Logik allerdings auf die zweiten Notionen als *nomina nominum* beschränkt[324]. Die ersten Notionen sind sprachliche Vorgänge, die als *nomina*

mittels des Begriffs, der die natürliche und unmittelbare Bezeichnung der *res* ist, die Dinge bezeichnen. Der Begriff ist *nomen internum*; die sprachlichen Namen werden auf die Sprachschöpfer, insbesondere auf Adam als "primus ὀνομαθέτης" zurückgeführt[325]. Auch mit dem Problem einer menschlichen Einheitssprache setzt sich Goclenius auseinander[326]. Mit Melanchthon und Ramus hält Goclenius auch an der Realgeltung der Kategorien fest. Die Kategorienschrift gehört zur Logik, doch nicht so wesentlich wie die restlichen Schriften des Organon, da sie von *entia realia* handelt, nicht aber von der Methode des Lernens und Erkennens[327]. Die Kategorien enthalten erste Notionen und werden definiert als die natürliche Ordnung einer höchsten Gattung und aller darunter beschlossenen *res*[328]. Gleichberechtigt neben diese Definition tritt aber die bereits in den *Partitiones* im realistischen Sinne gegebene als "ordines rerum totius universitatis a summo usque ad infima"[329]. Das gemeinsame Glied beider Auffassungen ist in der ramistischen *naturalis dispositio* gegeben[330].

Eindeutig durchgehalten ist auch die Ablehnung eines strengen Nominalismus. Dichotomisch unterscheidet Goclenius zwischen *universale in multis* (in re) und *extra multa*. Letzteres kann *ante rem* oder *post rem* sein. Das *universale ante multa* erscheint ihm allerdings *in arte* überflüssig[331]. Die Universalien existieren objektiv im Intellekt, sind aber keineswegs ein Werk des Intellektes oder ein reines *ens rationis*[332]. *Entia rationis* sind lediglich die zahlenmäßig begrenzten Prädikabilien, die *universalia secundae intentionis*[333]. Die *universalia ante multa* dagegen sind *entia realia*. Zu ihnen gehört allerdings auch Gott, weil Goclenius 'ante rem' definiert durch "quod existit, antequam res ullae essent singulares"[334]. Die Universalien sind das eigentliche Gebiet der notwendigen Aussagen der Wissenschaften[335], wenngleich es auch eine Wissenschaft von den *singularia sempiterna*, etwa der Sonne, gibt[336].

Da Goclenius in den *Partitiones* 'ens' und 'non ens' in seine Dialektik einbezieht, ergibt sich die Aufgabe der Klärung ihres Verhältnisses[337]. Bereits in den *Problemata* verwirft er jene Einteilung, die Timpler dann zum Aufbau seines metaphysischen Systems benutzen wird[338]: "Quidquid distribuitur, si id extet uspiam, debet distribui in ea quae sunt, non in res fictas"[339]: nicht also 'aliquid' in 'ens' und 'non ens'. So ist auch die Einteilung der Kirche in streitende, schlafende und triumphierende nichtig, da es die schlafende nicht gibt[340]. Zudem haben "doctissimi viri" das 'aliquid' nur im Hinblick auf unsere ὑπόληψις in 'ens' und 'non ens' geteilt, insofern das *non ens* als Seiendes begriffen und darüber gestritten und disputiert werden kann[341]. In den Regeln der Wissenschaften aber gilt, "ens non debet dividi in non entia"[342]. Kontroversen und Widerlegungen über Nicht-Seiendes sind aber zugelassen[343]; denn diese sollen nur zerstören, was nicht ist[344]. Das *non ens* wird aber bisweilen auch mit positivem Namen bezeichnet[345]. Goclenius unterscheidet näherhin zwischen *non ens negativum* (Negation) und *non ens privativum* (Privation). Nur das negativ Nichtseiende ist dem Seienden schlechthin entgegengesetzt[346] als das Nichtsein aller Instanzen[347]. Die Fiktionen sind streng betrachtet Nichtseiendes; in der *Isagoge in Organum* werden sie als *entia rationis* im Sinne existenzunmöglicher Gegenstände behandelt[348]. Vom Nichtseienden gibt es natürlich keine Wissenschaft, wohl aber Meinung, insofern es als Seiendes fingiert wird[349]. Immer möglich aber bleibt die Aussage 'Chimaera est non ens'[350]. Aus der doppelten Verneinung 'non nihil' wird 'aliquid' hergeleitet; 'nihil' selbst wird als 'non aliquid, non ens' bestimmt[351]. Auch bei Goclenius steht an der Wurzel des positiven Begriffs die doppelte Verneinung.

Gerade die Problematik der Existenzverneinung führt Goclenius zu einer genauen Analyse des dem 'ens' zugrundeliegenden 'esse' bzw. 'est', wobei er im wesentlichen Zabarella folgt[352]. Mit der Scholastik unterscheidet er das

est tertii adiecti vom *est secundi adiecti*, Kopula von Existenzbehauptung. Der Übergang vom ersten auf das zweite ist nicht erlaubt, da 'est secundi adiecti' die Existenz *ut rem quandam* bezeichnet[353]. Auch in der Existenzaussage steht also 'est' signifikativ, für die Existenz, die hier als *res* aufgefaßt wird. In der Existenzbehauptung wird durch 'est' ausgesagt, daß das Subjekt keine Fiktion ist, sondern *in rerum natura* existiert[354]. In diesem Falle ist 'est' Teil des Satzes. Die Kopula dagegen ist nur "comes adiacens" des Attributs[355]. Das 'est' der Existenzbehauptung besagt zugleich: "Vere est ens; non est quippiam commentitium"[356].

Ausführlich behandelt Goclenius bereits in seiner Logik die Kontingenz der Existenzaussagen. Da er subsistierende Wesenheiten ablehnt[357], neigt er der Meinung Zabarellas zu, das *esse* sei allen Geschöpfen akzidentell, nicht notwendig. Im Satz 'homo est' wird nach Goclenius ausgesagt, daß die gemeinsame Natur, das *universale in multis*, außerhalb der Einzelsubstanzen nicht existiert. Es ist in ihnen beschlossen und existiert mit der Einzelsubstanz[358]. Zwar scheint es manchen möglich, aus dem Leben die Existenz des Menschen abzuleiten, wie es Melanchthon tut, so daß sich daraus eine Existenznotwendigkeit aufgrund des Wesens zu ergeben scheint[359]. Die Beurteilung dieser Lehre will aber der Marburger Plato jedem einzelnen überlassen, wenn man nur an der absoluten Seinsnotwendigkeit Gottes festhält; denn Gottes Wesen läßt keine Zusammensetzung aus Sein und Wesen noch eine Unterscheidung beider Prinzipien zu[360]. Goclenius sieht hier die Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz offenbar als Realdistinktion.

Bei 'esse' selbst ist eine doppelte Bedeutung zu unterscheiden, die für die metaphysische Konzeption von 'ens' zentral wird. 'Esse' besagt einerseits *habere essentiam*, andererseits Existieren bzw. Subsistieren, wie die Scholastiker sagen[361]. Wohl im Gefolge Fonsecas, jedenfalls vor dem Einfluß Suarez', ist damit die Unterscheidung von 'ens' als Nomen und Partizip in der Logik begründet und der Unter-

schied im 'esse' selbst gesehen. Im ersten Sinne, des *habere essentiam*, schreibt Goclenius, skotistischer Tradition folgend, auch der *materia prima* Sein zu; denn sie existiert potentiell aufgrund ihrer Wesenheit[362]. Mit der thomistischen Tradition hält Goclenius an der Analogie von 'ens' für Gott und Geschöpf fest[363].

3.3.2 Erste Philosophie als Ontologie

Die metaphysische Grundschrift Goclenius' ist die 1597 abgeschlossene *Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam*. Wie der Titel zu erkennen gibt, beansprucht sie nicht in allem das "philosophische System" Goclenius' zu sein, sondern eher eine schulmäßige[364] Auseinandersetzung mit den Lehren der Peripatetiker und Scholastiker[365]. Goclenius schreibt sie als Professor der Logik und Mathematik[366] als Teil seiner *scholae philosophicae*[367], was durchaus an den ramistischen Sprachgebrauch anknüpft, aber auch auf eine lehrmäßige Behandlung der Metaphysik schließen läßt; denn es gibt zumindest Studenten der Ersten Philosophie, die er in der Vorrede anspricht[368]. Wenn man die *Isagoge* als Einführung in eine vom Autor vielleicht nicht in allem vertretene Disziplin sieht, beheben sich manche Unklarheiten[369]. Goclenius selbst gibt zu erkennen, daß er mit der Gestalt der Ersten Philosophie nicht in allem einverstanden ist und auch die *Isagoge* nur als vorläufiges Werk ansieht, da er zu dieser Zeit bereits an seinem Lexikon arbeitet[370]. Dies entspricht der Grundüberzeugung, daß jeder, hat er einmal die logischen Prinzipien der Wissenschaft erfaßt, selbst eine methodische Einführung zusammenstellen könne[371]. Ausschlaggebend ist dabei der Gesichtspunkt des bequemen Lernens und der logischen Richtigkeit[372]. Der Aufbau der *Isagoge* entspricht vollständig der Wissenschaftskonzeption Goclenius', wonach die *ars* eine Sammlung von *praecepta* sei, wie schon bei Melanchthon in stoischer Tradition. Demgemäß enthält der erste Teil die *praecepta metaphysica*, der zweite einzelne Disputationen dazu[373]. Neben der Isagoge ist jedoch auch der wertvolle *Conciliator philosophicus* (von Rompe nicht benutzt) und das Lexikon in den einschlägigen Stichworten heranzuziehen[374].

Seiner harmonisierenden und referierenden Absicht entsprechend läßt Goclenius eine vielfache Einteilung der Wissenschaften gelten. Sie ist jedoch immer bezogen auf die Einteilung der *res*, etwa in *speculabiles*, *factibiles*, *agibiles*[375]. Dem entsprechen die theoretischen, praktischen und poietischen Wissenschaften, wobei 'Wissenschaft' im weiteren Sinne verwendet wird[376]. Die theoretischen sind wieder einzuteilen in *transnaturalis*, *naturalis*, *mathematica*, während die Logik als Instrument der übrigen Wissenschaften zu den poietischen gerechnet wird[377]. Die Metaphysik wird als *transnaturalis* eingeführt. Dieser Einteilung setzt Goclenius allerdings eine zweite an die Seite, die aus der Unterscheidung in *ens universale* und *ens particulare* erwächst. Demnach ist zu unterscheiden zwischen Universalwissenschaft und Partikularwissenschaft. Die Universalwissenschaft handelt von den Transzendentalien, den allgemeinsten Dingen, im allgemeinen und *confuse* auch von allen Dingen. Sie erforscht deren Eigenschaften und heißt nach Pereira und Taurellus *Philosophia Prima*[378]. Die Metaphysik dagegen ist Partikularwissenschaft der immateriellen und unbeweglichen Dinge[379]. Goclenius ist damit nach Taurellus bereits der zweite deutsche Philosoph, der die Trennung von Erster Philosophie und Metaphysik bevorzugt[380], wenngleich er seiner Art der Darstellung in der *Isagoge* entsprechend die traditionelle Lehre darlegt[381]. So verwendet er 'prima philosophia' auch im aristotelischen Sinne für die Metaphysik und bezeichnet den gesamten ersten Teil als *praecepta Metaphysica*[382]. Als Gegenstandsbereich dieser "Grund- und Generalwissenschaft" wird alles angesehen, was sich über alle Disziplinen erstreckt[383], näherhin aber das *ens qua ens*, d.h. das *ens universaliter sumptum*[384]. Die Sammlung der Disziplinen selbst aber ist die Philosophie, verstanden als Enzyklopädie, wie sie gerade in der reformierten Tradition ausge-

staltet werden wird (Alsted)[385]. Die Metaphysik ist Partikularwissenschaft von Gott und den *mentes* und als solche *transnaturalis seu supernaturalis*[386]. Tatsächlich baut aber Goclenius die natürliche Theologie im Kapitel über die Substanz relativ gedrängt ein. Die praktische Durchführung entspricht wieder nicht dem in der Vorrede und in der ersten Disputatio aufgestellten Programm[387]. Wenn man allerdings die natürliche Theologie nur als Entfaltung der *species entis* (Substanzen) ansieht, entspricht die Isagoge doch in wesentlichen Zügen dem Programm einer universalen Ersten Philosophie[388].

Daß die Trennung von Erster Philosophie und Metaphysik der eigenen Meinung Goclenius' entspricht, ergibt sich auch aus dem *Conciliator*, wo er die Erste Philosophie als "scientia rerum et communissimorum principiorum" beschreibt, als "domina scientiarum omnium dictatrix"[389]. Dies kann nur eine als Prinzipienlehre verstandene Universalwissenschaft sein. Dieser Hintergrund ist zu beachten, wenn im Lexikon, das keinen Artikel über 'Metaphysica' enthält, im Artikel 'Abstractio' als Marginalie - unseres Wissens erstmals - das Wort ὀντολογία für die *philosophia de ente* verwendet wird[390]. Goclenius unterscheidet dort die *abstractio* ὀντολογική für die *philosophia de ente seu Transcendentibus* von der metaphysischen Abstraktion *secundum rem et rationem*, die für die Geister gilt[391]. Die ontologische Abstraktion *secundum rationem* ist mit der mathematischen identisch[392]. Goclenius setzt hier eindeutig die Trennung der Universalwissenschaft *Ontologia*, die durch den Abstraktionsgrad in die Nähe der Mathematik gerückt wird, von der Partikularwissenschaft der immateriellen Dinge voraus. Was hier als Ontologie bezeichnet wird, ist also bereits die von der Metaphysik unterschiedene universale Wissenschaft vom *Ens qua ens* und den Transzendentalien, wie sie im wesentlichen bereits in der *Isagoge* ausgeführt ist. N. Hinske reiht deshalb nicht zu Unrecht Goclenius in die Reihe der Vorlagen zu Kants Transzendentalphilosophie ein[393]. Traditionell erklingt auch das Lob dieser

Wissenschaft als "nubilorum perruptrix, scientiarum apex et culmen"[394].

Das Subjekt dieser allgemeinen Wissenschaft ist das *ens qua ens*, d.h. aber das 'ens' in seiner Allgemeinheit genommen[395], gemeinsam für materielle und immaterielle Substanzen, Gott und Kreatur[396]. Auch darin folgt Goclenius durchaus der traditionellen Bestimmung, etwa bei Taurellus. Die Universalwissenschaft verlangt einen universalen Gegenstand und einen universalen Betrachtungsmodus, ausgedrückt im restriktiv aufgefaßten 'qua ens'[397]. Im Lexikon wird allerdings dasselbe Subjekt traditionell der Metaphysik zugesprochen[398]. Das *non-ens*, das in den Fragebereich der Dialektik gehört, kann erst in zweiter Linie zum Subjekt der Ersten Philosophie gerechnet werden, wie im *Conciliator* bereits mit Suarez gegen Timpler ausgeführt wird[399]. Da das *non ens*, als *ens rationis* und *opinabile* aus der Wissenschaft ausscheidet, ist das Subjekt der Ersten Philosophie näherhin das *ens reale sub ratione universali*[400]. Dieselbe Lehre vertritt Goclenius noch unabhängig von Suarez bereits in der *Isagoge*: Das *ens reale* ist das eigentliche Subjekt der Metaphysik im traditionellen Sinne[401]. Real aber ist ein Seiendes, das *reipsa in natura* ist, unabhängig von der Tätigkeit eines Intellekts, so daß es in seinem Sein nicht von dieser Tätigkeit abhängt[402]. Als Beispiel führt Goclenius auf: Stein, Holz, aber auch die den Dingen applizierte Zahl und die Universalien, die nach Scaliger als "imago alterum repraesentans" zu betrachten sind[403].

Wie in den logischen Schriften unterscheidet Goclenius die Erste Philosophie klar von der Logik, die nur *instrumentum et canon rationis* ist[404]. Die ganze Disputatio 3 der *Isagoge* ist diesem Problem gewidmet, wie eine Marginalie sagt, für Cornelius Martini und gegen den Rektor zu Hannover Heizo Buscher, gegen den Goclenius im gleichen Jahr seinen *Prodromus Spongiae Errorum* erscheinen läßt[405]. Die Logik wird auf den *modus disserendi* beschränkt; allein die Erste Philosophie betrachtet das "ens universum, seu cui nullum

certi et definiti entis nomen potest competere, non singulare (quod extra intellectum vere consistit). Non, verbi gratia, Deus, non homo, non caelum"[406]. Die Metaphysik handelt also nicht, wie Mirandulanus will, von allen Dingen; denn weder wachend noch schlafend habe Aristoteles jemals das 'ens qua ens' mit 'alle Dinge' gleichgesetzt. Als Autorität dafür wird nicht zuletzt Taurellus herangezogen[407].

3.3.3 Zum Seinsbegriff Goclenius'

Der universalwissenschaftliche Anspruch der Ontologie Goclenius' muß auch im Seinsbegriff seinen Niederschlag finden. E. Rompe glaubt bei ihm einen doppelten Seinsbegriff, wenigstens in Spuren, unterscheiden zu können: einen logisch-generischen als "große Gattung" bzw. "Übergattung", dessen allgemeine Kennzeichen und Gliederungen in der Ersten Philosophie betrachtet werden[408], und ein in Resten anklingendes neuplatonisch-thomistisches Seinsverständnis, in dem die Analogielehre aufgenommen wird. "Der Grund dafür, daß der Begriff ens nicht völlig zum genus entleert wird, mag nicht zuletzt in neuplatonischen Gedanken liegen, die offenbar auf Göckel gewirkt haben"[409]. Doch zunächst sieht Goclenius im 'ens' einen aussagbaren Begriff, der nicht univok, nicht äquivok, sondern *ad unum et ab uno* verwendet wird[410]. Gerade als solcher aber wird er ausgesagt über Gott und Kreatur, Substanz und Akzidens: gemeinsam, aber nicht gleich. 'Ens' steht also hinsichtlich der Prädizierbarkeit über Gott, nicht aber ontologisch[411]. Bereits dieser Ansatz zeigt, daß Goclenius auch in der Behandlung der metaphysischen Fragen zunächst Logiker geblieben ist. Eine generische Natur des *ens* wird ausdrücklich verneint[412]; doch wird es als *quasi genus* bzw. *genus analogum* durchaus zugelassen. Abgelehnt wird indessen Timplers Ansicht, 'aliquid' sei das gemeinsame Genus von 'ens' und 'unum'[413].

Was bezeichnet aber nun 'ens'; ist es überhaupt signifikativ oder ein bloßer "Leerprädikator"[414]? Diese für die

Möglichkeit einer Ersten Philosophie als Ontologie zentrale Frage stellt sich Goclenius ausdrücklich. 'Ens' bezeichnet zwar nicht eine einzige allgemeine, von allen anderen unterschiedene Natur und insofern tatsächlich nichts; es bezeichnet aber unmittelbar alles, was irgendwie ist, "quidquid quoquo modo est"[415]. 'Ens' und 'esse' werden zudem engstens aneinander gebunden, wie es nominalistischer Tradition entspricht: 'Esse' und 'esse ens' besagen dasselbe[416], so daß Goclenius auch sagen kann: "Ens est quo unum quodque dicitur esse"[417]. Dieses das 'esse' konstituierende Moment sieht er vor allem in der *entitas* gegeben, so daß er geradezu definieren kann: "Ens est, cuius est aliqua entitas"[418]. 'Ens' und 'entitas' sind aber nicht dasselbe, sondern *ens* ist wie bei Suarez das, was zumindest Entität, Wesen hat, und dadurch bereits in irgendeiner Weise ist[419]. Innerhalb des Seienden aber ist es das Wesen, *entitas* bzw. *quiditas* genannt, das das *ens* als solches konstituiert. Der Seinsbegriff Goclenius' ist also, zumeist Fonseca folgend, an der Essenz, nicht an der Existenz konzipiert: "Propria enim quiditas est id, per quod unum quodque habet, quod est ens: seu: Unum quodque, quod est ens, id habet per suam quiditatem"[420]. Die Quiddität verleiht dem Ding, formaliter *ens* zu sein, so wie die *humanitas* dem Menschen das Menschsein. Selbst Gott ist durch seine Quiddität zum *ens* konstituiert, wobei allerdings Gott selbst und sein Formalprinzip nicht zu unterscheiden sind[421]. Goclenius scheut sich also nicht, die universale Geltung der Ontologie auch in Sachfragen durchzuführen.

Von Bedeutung ist hier auch die Art der Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, die Goclenius in der *Isagoge* sehr kurz, im *Conciliator* unter dem Titel *De essentia et existentia, quae Barbaris quidditas* ausführlicher behandelt[422]. 'Ens' und 'Entitas' sind grundsätzlich entweder auf Essenz oder auf Existenz zu beziehen. Doch die Essenz selbst ist "ens per se ipsum formaliter", da sie gerade das ist, was das Ding zum *ens* konstituiert[423]. Die einzelne geschaffene

res dagegen ist Seiendes, wenn man 'ens' auf Existenz bezieht, nur durch die zur Essenz erst hinzukommende Existenz[424]. Dieses Hinzukommen besagt aber keine reale Trennung, sondern die Existenz ist von der Essenz nur unterschieden wie ihr innerer Modus, womit die skotistische Lehre wieder aufgenommen ist[425]. Die Existenz ist keine eigene *res*, sondern das, wodurch die Dinge formaliter existieren[426]. Während also die Essenz (*entitas* bzw. *quiditas*) das ist, was das Ding formaliter zum *ens* konstituiert, ist die Existenz Formalgrund des Daseins: 'Ens' ist zunächst in Absehung von der Existenz bestimmt, wie es vor allem Fonseca entspricht. Gerade die Essenz, insofern sie genügt, 'ens' gegen 'non ens' abzugrenzen, genügt zum Minimalbegriff 'ens'[427]. Essenz und *ens* sind nicht real verschieden[428], sondern nur verstandesmäßig[429]; denn die Essenz ist das eigentlich intelligible Moment an der *res*[430]. Das Ding wird erkannt durch sein Wesen; dieses konstituiert aber das Ding als *ens*. Es ist also gerade das Intelligible, das die Dinge als *entia* konstituiert und damit der Metaphysik allererst zugänglich macht. Die Metaphysik aber erfaßt die Dinge präzise in ihrer intelligiblen Konstitution, nicht in ihrer faktischen Existenz.

Durch die Ablehnung der Realdistinktion sind auch alle für sich bestehenden Wesenheiten abgelehnt. Die Essenz der Rose besteht im Winter nur im Intellekt, in Absehung von ihrer Existenz[431]. Nicht einmal *de potentia dei absoluta* kann es eine geschaffene Essenz ohne Existenz geben. Im übrigen soll man nicht alles mit dem Schleier der göttlichen Allmacht bedecken, was sich menschliches Denken zusammenreimt[432]. Im *Conciliator*, in dem sich Goclenius bereits mit einer voll entfalteten Metaphysik auseinandersetzen muß, erkennt er durchaus verschiedene Stufen der Existenz an. Die *existentia absoluta*, wodurch alles Existenzmögliche irgendwie existiert, kommt auch der Materie zu, insofern sie nicht nichts ist. Sie ist deshalb nicht von der Form verursacht im Gegensatz zur vollkommenen und bestimmten Existenz eines Dinges in der entsprechenden *species entis*[433]. Pereira folgend unterscheidet Goclenius die eine vollkommene Existenz von den vielen unvollkommenen, die alle zusammen erst die eine vollkommene ausmachen, wie im Kompositum aus zwei Substanzen eine dritte entsteht[434]. Die *existentia universalis*, die Timpler annimmt, lehnt Goclenius allerdings ab, da *in rerum natura* nur Einzeldinge existieren, Universalien aber nur in und durch die Existenz der Einzeldinge[435]. Im *Conciliator* versucht Goclenius auch die thomistische und skotistische Existenzauffassung zu harmonisieren; doch besteht er darauf, daß auch durch den *actus essentiae* nichts zur Essenz hinzugefügt wird, was real von dieser verschieden wäre oder die Essenz selbst verändert[436]. Der Modus der Existenz folgt aber in allem dem der Essenz: Ist die Essenz vollkommen, so auch die Existenz, die ihre letzte Vervollständigung ist, "ultimum rei complementum", wie es schon bei Thomas anklingt und bei Christian Wolff weitergeführt wird[437]. Die Essenz selbst wird immer von der Erkenntnis her konzipiert, gerade in der Unterscheidung von *essentia absoluta* und *essentia respectiva*. Dies ist der Grund, warum ein und dieselbe Sache durch zwei Definitionen umschrieben werden kann, wie etwa der Ort als Grenze des umfassenden oder *receptaculum* des irgendwo befindlichen Körpers[438]. Die Wesenserkenntnis ist aber nicht in allen Fällen möglich. Gerade die Geister und immateriellen Formen werden nur durch anderes, unvollkommen und schattenhaft erkannt, eher nur in ihrem Dasein als in ihrem Wassein[439]. In seiner Erkenntnisauffassung ist Goclenius im allgemeinen treuer Scholastiker und hält an der Übereinstimmung zwischen Idee im Erkennen Gottes[440], *res ipsa*[441], dem geschaffenen Intellekt und der Rede fest[442].

Die Ausführungen, die Goclenius in seinen logischen Schriften zum 'esse' gemacht hatte, werden im *Conciliator* weitergeführt, jetzt bereits in der scholastischen Terminologie von *esse existentiae* und *esse essentiae*. Das *esse essentiae* ist mit Marsilio Ficino kein allgemeines, transzendentales, sondern ein je besonderes Sein[443]. Den ver-

schiedenen Arten der Essenz des einzelnen Dings entspricht auch ein *esse absolutum* bzw. *respectivum* usw.[444]. Goclenius versucht damit die verschiedenen Betrachtungsweisen der Dinge in der Erkenntnis durch ein je verschiedenes Sein auch ontologisch zu sichern, da sich Erkenntnis und Sein entsprechen. Eine wahre Fülle von Klassifizierungen bietet hiezu das Lexikon. 'Esse' ist zu verwenden im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne. Im uneigentlichen Sinne bezeichnet 'esse' das Objekt-Sein der *entia rationis* als Seinsweise; im eigentlichen Sinne entweder das *esse complexum* (Satz) oder das *esse incomplexum* (Existieren). Damit ist die erste Unterscheidung des 'ens' bei Daniel Cramer in das *esse* selbst aufgenommen[445]. Goclenius ist bemüht, alle ontologischen Unterscheidungen, etwa zwischen vollkommenem und unvollkommenem Seienden, auch im *esse* zu unterscheiden[446]. Der Art eines Lexikons entsprechend haben diese Ausführungen und Distinktionen allerdings zumeist referierenden Charakter. Das *esse possibile* ist nur uneigentliches Sein und wird mit Gabriel Biel mit dem *esse causae* identifiziert[447]. Ein Sein der Possibilien außerhalb der Ursachen ist damit abgelehnt. Den Unterscheidungen des 'esse' folgt im wesentlichen auch 'entitas'[448]. Bei all dem macht sich die lexikalische Freude am Klassifizieren bemerkbar, das bei Goclenius auch in seinen späteren Schriften dank der ramistischen Methode durchaus den Vorzug vor der Argumentation und dem Beweis behält.

Als mit 'ens' konvertibles Transzendentale wird in der *Isagoge* 'res' vorgestellt[449]. Konnotation und Einführung sind allerdings verschieden. Im *Conciliator* unterscheidet Goclenius den transzendentalen Gebrauch von 'res' von einem definiten, in dem 'res' das Erkenntnisobjekt im Unterschied zur *species* oder *intentio rei*, zu Begriff, Wort usw. meint[450]. Die *res transcendenter accepta* wird auf alles ausgedehnt, was nicht nichts ist[451]. Der philosophische Gebrauch von 'res' wird schließlich im Lexikon in vier Stufen entfaltet: Im allgemeinsten Sinne ist *res* alles, was nicht nichts ist. Nun ist aber bei 'nihil' zu unterscheiden zwischen dem Widersprüchlichen, das weder *in re* noch im Intellekt Sein haben kann, und dem bloß Existenzunmöglichen, aber Denkbaren[452]. Das Widersprüchliche ist nicht einmal intelligibel, wie Goclenius gegen Timplers These von der Intelligibilität des Nichts festhält. Da nun 'res' negativ eingeführt wird als 'non nihil', ist dieser Unterschied zu beachten. Einerseits ist also *res* alles Widerspruchsfreie, gleich ob *in rerum natura* oder nur im Verstand; andererseits aber nur das Existenzmögliche, unabhängig von der Betrachtung des Intellektes[453]. Im ersten Sinne sind auch die *entia rationis* als *res* anzusprechen, da 'res' für alles widerspruchsfrei Begreifbare steht. In diesem Sinne handelt auch die Logik *de re*[454]. Im zweiten Sinne aber ist *res* das positiv Existenzmögliche aufgrund einer Potenz; denn Existenzmöglichkeit ist nicht unmittelbar mit Widerspruchsfreiheit gegeben[455]. Wird 'res' also negativ eingeführt wie in der Metaphysik zumeist, so erweitert sich der Bereich der Realität zumindest auf das Existenzmögliche, wenn nicht auf das Denkmögliche überhaupt. *Communiter* allerdings wird 'res' so gebraucht, daß davon Modi und Umstände der Sache unterschieden werden, und im strengsten Sinne bezeichnet 'res' die Substanz[456].

Von den vielfältigen Unterteilungen des Seienden, die Goclenius im Lexikon bringt und aus verschiedenen Autoren, vor allem Scaliger und Cajetan schöpft[457], soll nur auf wenige Besonderheiten eingegangen werden. Mit Scaliger wird *ens* unterschieden in *res* und *notio rei*, die *res* selbst wieder in einzelne und allgemeine. Diese Lehre wird allerdings eher referiert[458], als daß sie aus der eigenen Lehre Goclenius' herleitbar wäre. Beständig kehrt dagegen die Unterscheidung von *ens absolutum* und *ens respectivum* bzw. *relativum* wieder[459]. Was in die Kategorien fällt, ist *ens per se*[460]. 'Ens' wird in diesem Falle nur analog ausgesagt, nicht über eine eigene Natur. Es wird vielmehr nur ein einheitlicher formaler Begriff gebildet, der Gott und Kreatur, Substanz und Akzidens zukommt. Ihm entspricht aber kein ebenso einheitlicher objektiver Begriff, sondern unmittel-

bar die 10 Kategorien und die verschiedenen Instanzen[461], wie Goclenius im Anschluß an Fonseca festhält.

Bereits im 1. Kapitel der *Isagoge* bringt Goclenius die Unterscheidung von *ens reale* und *ens rationale* und dessen ausführliche Behandlung, die bis zur weitverzweigten Gliederung im Lexikon, nunmehr nach Suarez, durchgehalten wird[462]. Er bietet auch für 'ens rationis' mehrere Definitionen, die er schlicht durch 'seu' zu harmonisieren hofft: "Ens rationale est quod est tantum per operationem seu apprehensionem animae: seu, quod nullum habet esse nisi ex operatione mentis"[463]. *Ens rationale* im eigentlichen Sinne sind die *notiones secundae*, die auch über Realseiendes ausgesagt werden können, während die Fiktion niemals von Realseiendem ausgesagt werden kann. Die Fiktion ist im Vergleich zum Realseienden nur ein *non-ens*[464]. Nicht zu den *entia rationis* rechnet Goclenius im Anschluß an Fonseca die Privationen und Relationen[465], führt dann allerdings als Beispiel für die Negation, die *ens rationis* ist, die Blindheit, also eine Privation an[466]. Lediglich das *ens rationis obiective* ist im eigentlichen Sinne ein solches[467]. Zwischen Realseiendem und Gedankending besteht nur Namensgleichheit im 'ens'; durch die Nachbildung zum Realseienden aber wird das Gedankending Gegenstand von Meinung und Einbildung[468].

Auch im *Conciliator* hält Goclenius daran fest, daß Privationen keine Gedankendinge sind, sondern *extra animam* sind, allerdings nur *privative*[469]. Sie besitzen lediglich eine *formalitas vicaria*, denn ihre Formalität, die das Wesen vertritt, besteht geradezu im Fehlen der Form. Diese Formalität ist ihnen aber nicht aufgrund einer Geistesoperation verliehen, so daß sie nicht unter die *entia rationis* fallen[470]. Bei der Unterscheidung des *ens rationis* mit dauerhaftem oder nicht dauerhaftem Fundament *in re* werden aber wieder Blindheit und Taubheit (Privationen) als *ens rationis* mit dauerhaftem Fundament angeführt[471]. Die vielfältigen Unterscheidungen kehren im wesentlichen im Lexikon wieder[472].

Dem 'ens' steht gegenüber das 'non ens' oder 'nihil', das, wie bereits gezeigt, für den Realitätsbegriff von bestimmender Bedeutung ist. Hier zeigt sich auch ein Einfluß der Prinzipienlehre des Taurellus und die Auseinandersetzung mit seinem Steinfurter Kollegen Clemens Timpler über die Intelligibilität des Nichts, worüber Goclenius auch eine *Disputatio de Nihilo* abhält[473]. Das *non ens* hat zudem in seiner vom Ramismus beeinflußten Dialektik einen festen Stellenwert. Sobald es aber vom Intellekt begriffen wird, ist es *ens rationis*[474]. Da 'ens' von der Essenz her konzipiert ist, entspricht dem die Konzeption des Nichts: Nichts ist das, was keine Essenz hat[475]. Im Unterschied zu Timpler hält allerdings Goclenius durchgängig am Primat der Affirmation vor der Negation, damit auch des 'ens' vor dem 'nihil' bzw. 'non ens' fest[476]. Die Einteilung des 'intelligibile' in 'nihil' und 'aliquid' durch Timpler verwirft er folgerichtig[477] und läßt lediglich hinsichtlich der Entstehung einen Vorrang des Nichtseienden zu. Im *Conciliator* gibt sich Goclenius durchaus Rechenschaft über den kategorematischen und synkategorematischen Gebrauch von 'nihil' für *non-ens* bzw. *nulla res*[478]. Damit vermeidet er gerade die Hypostasierung des *Nihil*, wie sie bei Eilhard Lubin und in der Diskussion um das *Nihil* gängig war[479]. Auch die Rede vom unendlichen Abstand zwischen *ens* und *Nihil* wird nur im uneigentlichen Sinne zugelassen; "distare enim, ut etiam distingui, est solius entis"[480], womit Goclenius wieder seine logische Genauigkeit ohne Namensnennung gegen Timpler anwendet.

Goclenius' Theorie der Metaphysik wächst aus der Logik hervor, die stark ramistisch geprägt ist. In der ganzen Darstellung hat dementsprechend die Definition und Distinktion den Vorzug vor der Argumentation. Einführung in die Metaphysik ist für ihn seiner lexikographischen Arbeit entsprechend vor allem Einführung der metaphysischen Termini. Auffallend ist dabei seine starke Orientierung an der Essenz im Gefolge Fonsecas noch vor einem Einfluß Suarez', und die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Damit ist eine Ten-

denz der Metaphysik bereits im Ansatz gekennzeichnet, die zur Tabelle, ja zum *Lexicon philosophicum*[481] führen wird, allerdings auch zur universalen Grundwissenschaft in der *Ontologia* bei Christian Wolff.

3.4 Metaphysik als Theologie: Michael Piccart

Während an den meisten anderen Universitäten eine systematische Metaphysik entsteht, die der neuen Methodenlehre bewußt Rechnung tragen will, wird in Altdorf weiterhin im Stil der späthumanistischen Aristoteleslehrkanzeln Metaphysik getrieben. In Form der Kommentierung und Aristoteles-Philologie machen sich allerdings auch durchaus eigene philosophische Stellungnahmen bemerkbar[482]. Die Altdorfer Schule ist auch durchaus offen für das zeitgenössische Philosophieren, wobei allerdings nicht der spanisch-jesuitische, sondern der italienische Einfluß dominiert, ein Erbstück aus der Zeit Scherbs[483]. Von besonderem Interesse ist darunter selbstverständlich der Aristotelismus von Padua in seiner alexandristischen, auf die antiken Kommentatoren zurückgehenden Richtung[484].

"Le manifest de l'école"[485] ist nach P. Mesnard die 1605 in Nürnberg erschienene *Isagoge in Lectionem Aristotelis* des Altdorfer *Professor Organicus* Michael Piccart[486]. Piccart verbindet in sich den italienischen Aristotelismus in der Tradition Scherbs mit der Kenntnis und Ablehnung der neuen scholastischen Metaphysik[487]; er ist aber auch von Taurellus nicht unbeeinflußt. Am 29.9.1574 in Nürnberg als Sohn des Altdorfer Theologen und Predigers Johann Piccart geboren, studiert er ab 1586 in Altdorf, hört also sowohl Taurellus als auch Scherb. 1592 wird er Magister, 1599 Professor der Logik, 1604 Professor Poeseos und 1613 der Metaphysik. Am 2. Juli 1620 stirbt er erblindet nach einem dauernden Kampf gegen die Armut[488]. Er steht auch im Briefwechsel mit dem Humanisten und Polyhistor Isaac Casaubonus[489], gibt

De caelo et mundo des Taurellus mit dessen unvollendeten Traktaten *De usiis* und *De communibus affectionibus* heraus[490] und preist in der Widmung Taurellus als hervorragenden Philosophen und Mediziner, der vor allem durch die Stringenz seiner Argumentation besticht[491]. Neben der *Isagoge* besitzen wir vor allem logische und politische Schriften von Piccart[492]. Sein Hauptgebiet war zweifellos die Aristotelesauslegung, in der sein Scharfsinn und seine Einsicht, eine deutliche, elegante Lehrweise gerühmt werden[493]. Nach humanistischer Tradition geht er immer von den Interpreten zu den Quellen selbst und darin habe er ein bedeutendes Licht für die peripatetische Lehre angezündet[494]. Gerade als Nachfahre der späthumanistischen Aristotelesinterpretation in einer Zeit, da andernorts bereits Systeme der Metaphysik hervorgebracht werden, ist er für uns von besonderem Interesse.

Daß auch bei Piccart die Aristotelesinterpretation von einem systematischen Interesse geprägt ist, zeigt bereits deutlich die Herleitung der Einteilung der aristotelischen Bücher mittels der analytischen Methode, die vom Ziel zu den Mitteln übergeht. Ziel des Menschen ist die Erkenntnis der Wahrheit, letztlich Gottes, der Ziel und Maß aller Dinge ist[495]. Diese Erkenntnis ist nun aber nach Ammonius eine doppelte: ὀρθοδοξαστικῶς oder ἐπιστημονικῶς. Im ersten Falle handelt es sich nur um die Kenntnis der Meinungen anderer über die Sache; im zweiten dagegen um die Kenntnis der Sache selbst, um die *natura rei*[496]. Wissenschaft ist damit von Anfang an vom Wissen der bloßen Meinungen anderer abgegrenzt. Beide Erkenntnisweisen haben allerdings im Rahmen der Philosophie ihren Platz[497]. Aristoteles ist auch selbst doxographisch vorgegangen. Aus den beiden Erkenntnisweisen ergeben sich zwei grundsätzliche Betrachtungsweisen: λογικῶς und πραγματικῶς[498]. Λογικῶς werden die Dinge betrachtet, wenn wir nicht aufgrund eigenen Urteils, sondern nur aufgrund der Meinungen anderer darüber handeln, aber auch, wenn wir darüber nur aufgrund allgemeinster Prinzipien, nicht

aber der eigenen Prinzipien der Dinge handeln; πραγματικῶς dagegen werden die Dinge entsprechend der Wahrheit und Genauigkeit und nach den eigenen Prinzipien behandelt, wie es die Natur erfordert[499]. Die erste Betrachtungsweise nennt Aristoteles auch διαλεκτικῶς, die zweite ἀναλυτικῶς[500]. Daraus ergibt sich sogleich die Einteilung der aristotelischen Logik, die als *methodus organica* beiden Betrachtungsweisen zu dienen hat[501], in Dialektik und Analytik entsprechend der Einteilung Owen Gunthers[502]. Aus dieser Einteilung der Betrachtungsweisen und der Erkenntnis wird schließlich die Einteilung der aristotelischen Bücher in exoterische und akroamatische hergeleitet, so daß die exoterischen der Dialektik, die akroamatischen der Analytik entsprechen. Als Herzstück der Dialektik fungiert im Gefolge Melanchthons die Topik[503]. Diese Einteilung wird wieder in Beziehung gesetzt zur Einteilung der Erkenntnis bei Manilius: ἔγγυθεν aus den Meinungen, bzw. πόρρωθεν aus den Quellen[504]. Die Gliederung ist also streng dichotomisch.

Die Philosophie selbst, deren Instrument wie bei Zabarella die Logik ist, wird definiert als Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge, beschränkt auf jene Dinge allerdings, die von der Natur gleichsam als *ars divina* hervorgebracht werden; denn nicht jede Erkenntnis einer wertlosen Sache ist Philosophie[505]. Die Philosophie besteht grundlegend aus theoretischer und praktischer. Die Einteilung der theoretischen Philosophie richtet sich nach der von Taurellus kritisierten Ordnung der Substanzen: Physik, Astronomie und Metaphysik, "ubi de Deo"[506]. Die Logik ist als Instrument eindeutig von der Metaphysik unterschieden[507]. Piccart wendet sich auch gegen die ramistische Aristoteleskritik der "novi Aristotelis obtrectatores", die da meinen, die Bücher der aristotelischen Metaphysik seien ein Chaos[508]. Aristoteles selbst hat Dialektik und Erste Philosophie in der Weise unterschieden, daß sie zwar das gleiche behandeln, die Metaphysik allerdings hinsichtlich der Erkenntnis (γνωριστική), die Dialektik dagegen lediglich als πειραστική[509]. Die Dialektik ist zudem selbst auf die Erste Philosophie angewiesen, wenn sie über alles Seiende disputieren will. Aus den in der Metaphysik behandelten Affektionen des Seienden bildet sie sich allgemeine Sätze, über die sie dann *in utramque partem* disputiert[510]. Zur Schaffung seiner Axiome muß der Dialektiker die Termini aus der Metaphysik beziehen, deren wirkliches Eigentum sie sind und bleiben. Wen sollte es also wundern, wenn in der Dialektik metaphysische Termini auftreten[511]? Piccart wendet sich auch gegen die Einheitsmethode Ramus' und hält am aristotelischen Grundsatz der Methodenvielfalt und entsprechenden Genauigkeit entsprechend der Natur der Sache fest[512]. In allen Dingen mathematische Genauigkeit zu fordern, ist für Aristoteles nur ein Zeichen von Dummheit[513].

Im Sinne einer klaren Trennung von Logik und Metaphysik nimmt Piccart mit der Altdorfer Tradition seit Scherb (außer Taurellus) die Kategorien in die Logik auf, nicht aber in die Metaphysik[514]. Daß die Metaphysik von den Kategorien handle, bezeichnet er als "communis error, qui multos fascinavit"[515]. Die einen (etwa Mirandulanus) wollen alle in die Metaphysik, die anderen alle in die Logik werfen; wieder andere wie Schegk und die Jesuiten (Fonseca) wollen sie κτήσει in der Metaphysik, χρήσει aber in der Logik behandelt wissen und damit doch auf die Metaphysik beziehen[516]. Demgegenüber hält Piccart mit seinem Lehrer Scherb, "vir et saeculo et laude nostra maior, cuiusque parem, vere futura non videbunt saecula"[517], daran fest, daß alle Kategorien ausschließlich in die Logik gehören. In der Metaphysik werden zwar einige behandelt (Met. V), aber nur im Hinblick auf die Unterscheidung von Äquivokationen[518]. Außerdem setzt Aristoteles in der Topik bereits die Kategorien voraus[519]. Der Logiker braucht ja zu seinem Geschäft, dem Bau von Sätzen, Syllogismen, Beweisen, eine rohe Erkenntnis der Sachen, wie Piccart in einer wörtlich an Zabarella anschließenden Begründung darlegt[520]. Die Kategorien sind aber nicht eine Tabelle aller Dinge, die der Logik und Philosophie insgesamt vorangestellt

wird[521]; sie sind vielmehr nur *modi attribuendi*, Bezeichnungsweisen von Sachverhalten[522].

Die metaphysischen Bücher des Aristoteles werden auf immerhin 51 Seiten in den Kapiteln 25-29 behandelt[523]. Name, Subjekt und Einteilung der metaphysischen Bücher werden behandelt, und deren Inhalt wird kurz vorgestellt[524]. Die Metaphysik behauptet für Piccart den angestammten Platz als erste theoretische Philosophie und Herrin, die das höchste Objekt unserer Betrachtung erforscht, Gott[525]. Als Dienerinnen sind ihr Mathematik und Physik beigegeben[526]. Die Metaphysik wird allerdings bei Aristoteles nicht so genannt. Weil aber 'Metaphysik' der Eigenname dieser Disziplin geworden ist, der in seiner Bezeichnung die Natur der Wissenschaft erfaßt, ist er zu billigen und beizubehalten[527]. Das Wort 'Metaphysica' kann allerdings verschieden interpretiert werden. Die Auslegung als 'post naturalia' akzeptiert Piccart, wenn man den Weg der *inventio* betrachtet, da alle *inventio* ausgeht von dem uns Bekannteren, von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die in der Physik behandelt werden[528]. Aber auch hinsichtlich des Erkenntnisganges ist die Auslegung 'post naturalia' gerechtfertigt, da zuerst die natürlichen Dinge erfaßt sein müssen, bevor man zur Betrachtung der ersten Substanzen weitergehen kann[529]. Doch auch die Auslegung 'super naturalia' findet Piccarts Gefallen, da die Metaphysik vom Unbeweglichen, Immateriellen handelt, das mit Recht als über dem Natürlichen stehend angesehen wird[530]. Aristoteles allerdings nennt die Metaphysik deshalb Erste Philosophie[531], weil sie eben diese Substanz behandelt, die von allen die erste ist; er nennt sie allerdings auch theologische Wissenschaft, Wissenschaft vom Seienden, weil sie das Seiende als Seiendes betrachtet, d.h. nicht vom einzelnen, sondern von allem Seienden und den universalen Affektionen handelt, und schließlich nennt er sie auch *sapientia*[532]. Der ganze Kreis der aristotelischen Metaphysik, deren uneinheitliche Konzeption gerade dem methodischen Denken der Neuzeit ein Stein des Anstoßes war, wird

hier herausgestellt: Gott sowohl als das *ens qua ens* und die allgemeinsten Attribute gehören zur Metaphysik.

Die Metaphysik ist, wie Piccart gegen Cesalpino mit Taurellus betont, durchaus beweisende Wissenschaft, allerdings auf dem Weg der ἔκθεσις *terminorum* und der Deduktion *ad impossibile*[533]. Ausführlich setzt sich Piccart auch mit der These Mirandulanus' von der Metaphysik als Einheitswissenschaft aller Dinge auseinander. Dagegen stützt er sich vor allem auf Thomas Pellegrinus, den Lehrer Scherbs, und auf Pereira[534]. Mirandulanus hält nach Piccart das 'ens' für ein Genus, dessen Arten nun zu untersuchen seien. Weiters habe Mirandulanus darin gefehlt, die Einteilung der Wissenschaft nur aus den Kategorien herzuleiten[535]. Vielmehr ist für jede Wissenschaft eine eigene Betrachtungsweise anzunehmen. Jede hat ihre eigenen Kerker, in denen sie eingeschlossen ist, so daß durchaus etwas in der einen Wissenschaft wahr sein kann, was in der anderen falsch ist[536]. Ob sich daraus die averroistisch-lutherische Lehre von der doppelten Wahrheit ableiten läßt, gegen die Taurellus angekämpft hat, zeigt sich bei Piccart allerdings nicht vollkommen; sie legt sich jedenfalls nahe. Mit Pellegrinus ist außerdem zu unterscheiden: Der Metaphysiker muß zwar alles erkennen, aber nicht alles behandeln. So pflegte es auch Scherb, "doctor meus a quo hanc Metaphysicorum delineationem didici, eique libens merito rescribo"[537], zu erklären: Der Metaphysiker erkennt zwar nicht alles *sub propria ratione*, wohl aber, insofern es Seiendes ist[538]. Dagegen könnte man nun allerdings einwenden, dann sei die Metaphysik nicht mehr die genaueste Erkenntnis. Piccart verweist demgegenüber darauf, daß es genüge, wenn sie im Hinblick auf ihren ersten und vornehmsten Gegenstand, Gott, diese Genauigkeit besitzt. Alles andere kann dann nur als *ens* betrachtet werden, nicht aber *sub propria ratione*; denn die Genauigkeit einer Wissenschaft ist zu messen an ihrem höchsten Gegenstand[539]. Die Falschheit der These Mirandulanus' beweisen weiters die Verschiedenheit der Objekte der Wissenschaften, die Ungleichheit

der Prinzipien und der je verschiedene Beweismodus: "Quare sententiam hanc omnino valere iubeamus, nisi Stoicorum forte inepto dogmati assensum largiri velimus"[540].

Das Festhalten an der Vielheit der Gegenstände und Methoden zeigt sich auch in Piccarts Konzeption von der Einheit der Metaphysik. Die Komplexität der aristotelischen Bücher - Buch 13 und 14 werden der Altdorfer Tradition entsprechend vernachlässigt[541] - wird dabei nicht aufgehoben. Aufgrund der Einteilung der theoretischen Philosophie nach der Unterscheidung der Substanzen ergibt sich die Bindung der Metaphysik an die unbewegliche und immaterielle Substanz, Gott[542]. Die Metaphysik ist also Theologie[543]. Andererseits wird die Metaphysik von Aristoteles als die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem bestimmt. Auch für Piccart bleibt dies die zentrale Bestimmung, allerdings in einem anderen Sinne als in der Ontologie Goclenius'. Als Subjekt der Metaphysik bestimmt er das *ens qua ens*, allerdings so, daß sie in erster Linie vom *primum ens* handelt, von Gott, und den ersten *affectiones entis*, die zuerst Gott zukommen und erst in zweiter Linie dem übrigen Seienden[544]. Durch diese Stellung Gottes als *primum ens* und *substantia prima* und der Transzendentalien als der ersten Attribute Gottes ist eine möglichst enge Bindung der Ontologie an die metaphysische Theologie erreicht. Dadurch hebt sich Piccart deutlich ab von der sonst beobachtbaren Verselbständigung der Ontologie. E. Lewalter sieht die Metaphysikkonzeption Piccarts in engem Zusammenhang und in Übereinstimmung mit dem, was Suarez "als den Begriff der Metaphysik definiert"[545]. Tatsächlich entspricht der Metaphysikbegriff Piccarts weit mehr der jesuitischen als etwa der immer mehr zur reinen Ontologie tendierenden reformierten Metaphysik. Ein Grund liegt wohl darin, daß sie versucht, genuin aristotelisch zu sein und die ramistische Wissenschaftsauffassung a limine ablehnt, obwohl Piccart selbst dichotomisch arbeitet. Er braucht allerdings keine systematische Metaphysik zu entwerfen, so daß sich viele wissenschaftstheoretische Fragen nicht stellen.

Im Unterschied zur jesuitischen Metaphysik wird allerdings gerade das Erkenntnisproblem ausgeklammert.

Das Verhältnis von Gott und *entia*, damit aber die Aufgabe der Metaphysik, illustriert Piccart mit einem Bild des Thomas Pellegrinus: Wer den König aufnimmt, nimmt zugleich sein ganzes Gefolge auf. So handelt der Metaphysiker von Gott als dem König des Seienden; er muß folglich auch die *entia* stufenweise behandeln, bis hinab zu den Negationen und Privationen, wie es Aristoteles auch tatsächlich tut[546]. Daß eine eigenständige Ontologie bei Piccart keinen Platz hat, ist nicht zuletzt in seinem Seinsbegriff begründet. Über den erkenntnismäßigen Zugang zum Seinsbegriff gibt er sich keine Rechenschaft. Mit Averroes nimmt er an, daß durch 'ens' unmittelbar die Instanzen dieses Begriffes bezeichnet sind, also Gott, die Gestirne und die sublunaren Dinge[547]. Κυρίως aber gehört zum Geschäft der Metaphysik die Behandlung der ersten und gemeinsamen Affektionen des Seienden, die ja an das *ens primum*, Gott, gebunden sind. Als diese theologische Wissenschaft von den ersten Ursachen ist die Metaphysik auch die ἀρχιτεκτωνική[548]. Andererseits nimmt aber Piccart in der Auseinandersetzung mit Alfarabi, der allein Gott als Subjekt der Metaphysik zulassen will[549], ein *ens in genere* an, das höher ist als jedes *ens speciale*. Auch Gott ist, so betrachtet, nur eine *species entis*, wenn auch die erste[550]. Nach diesem generellen *ens* aber haben die Dinge ihr Sein und ihren Namen als *entia*; von diesem generellen Seienden wird nunmehr auch die Vorrangstellung der Metaphysik vor den übrigen Wissenschaften abgeleitet[551]. Piccart scheint zwischen averroistischer und platonistischer Lösung, die auf einem Mißverständnis Fonsecas zu beruhen scheint[552], zu keinem Ausgleich gekommen zu sein. Für die platonisierende Lösung spricht auch, daß Piccart in der Metaphysik die ersten Ursachen nur behandeln will, insofern sie Seiendes sind, da die Kausalität eine *affectio entis* ist. Erst in zweiter Linie sind sie als Ursachen zu sehen[553].

Piccart hebt sich mit seiner Lehre allerdings auch ab von Averroes, der die immateriellen Substanzen zum Subjekt der Metaphysik erklärt; denn die Einteilung der Substanzen gibt nicht unmittelbar das Subjekt der Wissenschaft an, sondern bietet nur eine Gelegenheit zur Einteilung der Wissenschaften in Physik, Astronomie und Theologie[554]. Auch die von Fonseca dem Johannes Buridan zugeschriebene Meinung, die Metaphysik handle von der Substanz im allgemeinen, lehnt er ab, weil die Substanz nicht allein in der Metaphysik behandelt wird[555]. Die Einschränkung des Gegenstandes der Metaphysik auf das kategoriale Seiende unter Ausschluß Gottes wie bei Dominicus von Flandern[556] erscheint Piccart unmöglich. Gott hat zwar keine Seins-, wohl aber Erkenntnisgründe und Eigenschaften, die in der Metaphysik zu behandeln sind[557]. In all dem folgt Piccart bis in die Reihenfolge der Argumente den Ausführungen Fonsecas[558].

Die Einteilung der Metaphysik kann bei Piccart natürlich nur eine Einteilung der metaphysischen Bücher des Aristoteles sein. Die Einteilung Francesco Patrizzis in Wissenschaft vom Seienden, Theologie und einen Traktat von den intellektuellen Habitus lehnt er ab. Im Anschluß an Ernst Soner[559] gewinnt er die Einteilung aus den behandelten Gegenständen, wobei er hier eine selbständige Natur des *ens* ablehnt im Gegensatz zum postulierten *ens in genere*. Durch 'ens' sind vielmehr unmittelbar die Instanzen, die einzelnen *entia* angesprochen[560]. Die Metaphysik des Aristoteles läßt sich einteilen in die vorbereitenden Bücher (1-3.5) und die *libri de ente*. Diese handeln allerdings sogleich von den entsprechenden Realien. Im 4. Buch werden die Prinzipien der Wissenschaft aufgestellt; das 6. ist bereits anfanghaft wissenschaftlich, und erst die restlichen (7-12) werden als wirklich metaphysisch betrachtet[561].

Selbst wenn man Piccarts *Isagoge* als "Jugendarbeit" wertet[562], was bei einem Mann, der zwar erst 31 Jahre alt, aber schon sechs Jahre *Professor Organicus* ist, eher eine Verlegenheit ist, ist das Schwanken in der Konzeption der

Metaphysik und im Seinsbegriff auffallend. In seiner theoontologischen Konzeption der Metaphysik hebt sich Piccart mit den Altdorfern von der Scholastik des Protestantismus deutlich ab. Er steht eher einem Fonseca und der frühen jesuitischen Tradition nahe, wenngleich Suarez bei ihm nicht zitiert wird[563]. Mit Fonseca und Zabarella geht es ihm um Aristoteles, nicht aber um eine methodisch aufgebaute, systematische Disziplin. Dadurch stellen sich manche wissenschaftstheoretischen Probleme nicht. Das Bemühen um methodische, ja dichotomische Sichtung des Kosmos der aristotelischen Wissenschaften ist aber auch bei Piccart unverkennbar.

4 AUF DEM WEG ZU EINER SYSTEMATISCHEN METAPHYSIK

Zur Wiege einer eigenen systematischen Metaphysik im Luthertum wird die Schule Cornelius Martinis an der "Alma Julia" in Helmstedt. Die Metaphysik wird nun mit dem vollen Gewicht einer systematischen philosophischen Disziplin auftreten können. Sie hat allerdings auch die ganze Last eines eigenen systematischen Aufbaus zu tragen. Die Form, in der die Metaphysik in der Schule C. Martinis ausgestaltet wird, sollte für die lutherische Tradition der nächsten Jahrzehnte bestimmend bleiben.

4.1 Methodische Sammlung der Metaphysik: Cornelius Martini

Als "der eigentliche Neubegründer der Metaphysik auf protestantischem Boden"[1] gilt gemeinhin der Helmstedter Professor Cornelius Martini. Sein Leben und Werk sind entsprechend seiner Bedeutung gut untersucht[2]. 1567/68 in Antwerpen geboren, studiert der Exulant Martini ab 1584 in Rostock unter dem Theologen David Chytraeus (1530-1600) und seinem späteren Kollegen Johannes Caselius (1533-1613)[3]. Nach einem Aufenthalt in Frankfurt an der Oder wird Martini 1592 mit 24 Jahren Professor der Logik an der Alma Julia in Helmstedt. Dort lehrt zu dieser Zeit noch Owen Gunther seine aristotelische Methodologie, und seit 1590 beherrscht Caselius, "der letzte Humanist des 16. Jahrhunderts" und profunde Kenner des italienischen Aristotelismus, wenigstens eine Richtung der Philosophie[4]. Offizielle Schuldoktrin ist aber zu dieser Zeit ein mit Melanchthons Gedankengut versetzter Ramismus[5]. Die Statuten der Universität sehen eine Metaphysik nicht vor[6].

Der Kampf gegen den Ramismus gehörte von Anfang an zum Programm Cornelius Martinis in Helmstedt. 1596 erscheint seine *Adversus Ramistas disputatio de subiecto et fine logicae*[7]. Ein Echo darauf, gegen den beteiligten Heizo Buscher[8], gibt bereits Goclenius in seiner *Isagoge in primam philosophiam* von 1598[9]. Nach weiteren Streitigkeiten endet die Sache 1597 durch Eingreifen des Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig zugunsten der Aristoteliker[10]. Die 1599 erschienene Schrift Martinis *De analysi logica*[11] setzt den Kampf auf einer neuen Ebene fort. Hier bemüht sich Martini, der Logik, insbesondere der Syllogistik, einen bedeutenden Platz in der Theologie zu sichern, gegen den Einspruch seines Kollegen Daniel Hofmann (1538-1621), der 1598 anläßlich der Promotion seines Kollegen Caspar Pfaffrad[12] die Philosophie insgesamt und die Metaphysik im speziellen angegriffen hatte[13]. Hofmann, der lutherischen Lehre von der doppelten Wahrheit und der flacianischen Position der *natura corrupta* verpflichtet, lehnt die Philosophie als "Menschenweisheit" aus theologischen Gründen ab[14]. Dagegen sehen die Humanisten, allen voran J. Caselius, O. Gunther und C. Martini, die Philosophie als Weg des Gebildeten zu Gott[15]. Der theologische Kampf gegen die Metaphysik wird nach Hofmann von dessen Anhängern Wenzel Schilling und J.A. Werdenhagen fortgesetzt werden[16].

Nachweislich vom 14. November 1597 bis zum 29. Oktober 1599 hält Martini eine Vorlesung über Metaphysik. Die Nachschrift ist in der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel als *Compendium Metaphysicae* erhalten[17]. Nach Martinis eigenem Bekenntnis handelt es sich dabei um das Entgegenkommen den Studenten gegenüber, die zum Logikstudium wenigstens eine kurze und oberflächliche Beschreibung der Metaphysik erbeten hatten[18]. Eine Veröffentlichung war nicht vorgesehen[19]. Diese veranstaltete 1606 ohne Wissen und nicht zur Befriedigung des Autors ein Schüler, der sich hinter dem Namen "Thrasibulus Philaletes" verbirgt[20]. Dem Datum der Vorlesung nach, nicht der Veröffentlichung, ist Cornelius Martini als der "eigentliche Neubegründer der Metaphysik innerhalb des deutschen Luthertums"[21] anzusprechen, wenigstens im Sinne einer systematischen Schuldisziplin, da wir

bisher nur Aristoteleslekturen begegnet sind. Das Neue, das mit Cornelius Martini entsteht, ist die methodische Sammlung der Metaphysik, die in dieser geordneten Gestalt und Methode weder von Aristoteles[22] noch von den Scholastikern vorgelegt wurde[23]. Diese erste Sammlung der zerstreuten Glieder der Metaphysik sollte nach Martinis Willen nur von momentaner Bedeutung sein[24]. Doch gerade diese Fassung sollte von Einfluß werden, so daß Henning Arnisaeus seinen Lehrer Martini als den Mann rühmen kann, der als erster in Deutschland der Metaphysik ihr wahres Gesicht wiedergegeben habe[25]. Die zweite, stark überarbeitete Fassung seiner Metaphysik aus dem Jahr 1610[26] erschien erst posthum im Jahr 1622. Für Martini selbst ist sie die gültige Gestalt der Metaphysik. Für die weitere Entwicklung der Metaphysik allerdings ist sie nur von geringerer Bedeutung.

Die letzte Lebenszeit Martinis bis zu seinem Tod am 12.12.1621 ist gekennzeichnet durch theologische Streitigkeiten mit dem Wittenberger Kollegen Balthasar Meisner (1587-1626) über die Rolle der Logik in der Theologie[27] und mit seinem Beichtvater und Kollegen in Helmstedt Julius Strube (+ 1629) über den positiven Charakter der Erbsünde[28]. Sein theologisches Interesse bewies Martini nicht zuletzt durch die scharfsinnigen Disputationen mit den Jesuiten auf dem Regensburger Religionsgespräch 1601[29]. Der Streit um die Positionen Martinis sollte nach seinem Tod im Kampf seines Schülers Georg Calixt mit den Wittenberger Theologen unter Abraham Calov[30], aber auch in den Angriffen der letzten Ramisten gegen seine Methodologie fortgesetzt werden[31]. So schwankt auch das Urteil über Martini zwischen enthusiastischem Lob und heftigster Ablehnung, die in ihm nur "eine Epicurische Sau", einen "Verächter des Worts und Ministerii", ja einen Teufel sehen kann[32].

4.1.1 Göttliche Logik und die Verwandtschaft der Termini

Die Aufgabe der Logik im Unterschied zur Metaphysik und zur "absurdissima absurditas" der Ramisten[33] legt C. Martini in dem wenig untersuchten Traktat *De analysi logica* dar[34], der von 1599 bis 1672 in wechselnder Gestalt zahlreiche Auflagen erlebte[35]. Martini will darin jedoch keine vollständige Methodenlehre bieten, sondern deren Hauptbestandteil, die Analysis, darlegen, die bereits bei O. Gunther mit der Synthesis in engste Beziehung gesetzt wurde[36].

Die logische Analyse besteht aus formaler und materialer Analyse. Die *Analysis formae* ist die Untersuchung der syllogistischen Form in Schriften und Disputationen[37]. Ziel der *Analysis logica* insgesamt aber ist die Wahrheit[38]. Die Logik, auf ein Ziel ausgerichtet, ist praktische Disziplin instrumentellen Charakters. Als solche ist sie nach Zabarella an die analytische Methode gebunden im Vorgehen vom Ziel zu den Mitteln[39]. Die Logik ist für den leidenschaftlichen Disputator Martini[40] im wesentlichen Disputations- und Kontroverslogik[41], dadurch auch abgegrenzt von der ramistischen Vermischung mit Rhetorik und Poetik[42]. Die logische Analyse vollzieht sich generell in drei Schritten:

1. Bestimmung des *status controversiae*;
2. Kunstgerechte Bestreitung des Arguments;
3. Sorgfältige Untersuchung der syllogistischen Form und Folgerichtigkeit der Argumentation[43].

Diese Methodologie ist universalgültig, nicht zuletzt deshalb, weil die Logik nicht eine menschliche Erfindung, sondern nach Augustinus göttliche Setzung ist: "Ipsa tamen veritas connexionum NON INSTITUTA sed ANIMADVERSA ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere. Nam est rerum ratione perpetua et divinitus instituta"[44]. Während noch Goclenius die drei aristotelisch-ramistischen Gesetze als "lex divinae intelligentiae" ausweist[45] und die ramistisch inspirierte Logik auf die Spuren Gottes stellt[46], will Martini gerade der aristotelischen Syllogistik als der

Basis seiner *Analysis logica* die göttliche Einsetzung sichern[47]. Kein Wunder, wenn Christian Matthias 1620 auch die Frage "An Angeli syllogizent?" positiv beantworten wird[48].

Freilich ist die auf göttlicher Institution beruhende Logik beschränkt auf die Verknüpfung der Aussagen; die Wahrheit der Aussagen selbst kann nicht aus der Logik, sondern nur aus den Einzelwissenschaften gewonnen werden[49]. Doch ergibt sich aus dem göttlichen Ursprung der Logik gerade ihre Anwendung auf die Theologie, der weitaus die meisten Beispiele für die *Analysis logica* entnommen sind. Das richtige Analysieren, das Hauptaugenmerk der Lehrtätigkeit Martinis, soll die Studenten gerade in theologischen Disputationen zur Genauigkeit und Vorsicht anleiten[50]. Denn Martini weiß sich in einer Zeit theologischer Zanksucht und schwindender Frömmigkeit[51]: "Nullum fuit unquam saeculum, ut quidam rectissime dicit, feracius opinionum et sterilius pietatis, et jam in tot partes discessum est, ut vix numerando eas consequamur: quisque quod somniavit articulum fidei haberi vult et pro nugis suis tanquam pro aris et focis pugnat, quantaque potest ferocia in veritatem fertur"[52]. Das Heilmittel dagegen sieht Martini in einer konsequenten Anwendung der Logik in der Theologie[53], zumal auch die Hl. Schrift selbst das syllogistische Verfahren kennt[54]. Die Logik ist allerdings gerade jenes Mittel der Theologie, das in der Ausbildung einer schulmäßigen, dogmatischen Orthodoxie eine wichtige Rolle spielen wird.

Die materiale Analyse kann sich wie die Logik insgesamt nicht auf die *res* selbst erstrecken, die in den einzelnen Wissenschaften behandelt werden[55]. Deshalb kann auch die Logik nicht mit der Metaphysik in Konkurrenz treten wie eine über *ens* und *non ens* disputierende ramistische Dialektik[56]. Die Analyse der Materie greift nicht in den Hoheitsbereich der einzelnen Wissenschaften ein; sie ist vielmehr ein universales Hilfsmittel zur Vermeidung des Irrtums: "Metaphysicas itaque res metaphysico, physicas physico, mathematicas

mathematico, ethicas et politicas suis quoque professoribus relinquit, omnibus tamen adest, omnibus succurrit, ne in suis ratiocinationibus halluzinentur et errent"[57]. Die Logik ist als Instrumentaldisziplin nicht auf die behandelten Gegenstände der Wissenschaften ausgedehnt[58]. Vielmehr untersucht die materiale Analyse die *affinitas sive cognatio* der Termini[59]. Die materiale Analyse ist bei Martini streng auf die Termini beschränkt; sie untersucht die Prinzipien der Konklusion vor allem auf den gattungs- und artmäßigen Zusammenhang ihrer Termini[60]. Die materiale Analyse setzt die formale bereits voraus; sie ist nur sinnvoll, wenn die formale Richtigkeit der Schlußfolgerung schon feststeht[61]. Die zentrale Frage der materialen Analyse ist die Zugehörigkeit der Termini zu den einzelnen Wissenschaften. Den Termini ist gleichsam ihre Heimat nachzuweisen, beruhend auf dem Ideal einer streng homogenen Wissenschaft[62]. Als Beispiel eines Fehlschlusses in materia wird bezeichnenderweise auch ein Satz aus dem Regensburger Religionsgespräch angeführt: "Wenn in jedem wohlgeordneten Staatswesen außer dem geschriebenen Gesetz ein anderer Richter erfordert ist, so ist in der Kirche, die ja am gerechtesten geordnet ist, ein anderer Richter außer der Schrift bzw. dem geschriebenen Gesetz zuzulassen bzw. anzunehmen. Aus der faktischen Wahrheit der Prämisse folgt die Konklusion."[63] Martini weist nach, daß die Hl. Schrift nicht als *lex* im eigentlichen Sinne bezeichnet werden kann. Die Hl. Schrift entspricht nicht dem Recht der Sachsen, die Kirche nicht dem weltlichen Staatswesen. Der Mittelterm 'lex', der in der Argumentation theologisch sein müßte, ist aus einer fremden Wissenschaft genommen. Die Konklusion ist also mit Hilfe einer fremden Wissenschaft erschlichen, ebenso wie in vielen ähnlichen Fällen die heiligste aller Wissenschaften mit ihr völlig fremden zusammengeschüttet wird[64]. Dadurch zeigt aber Martini, daß keineswegs die Logik allein schon den Wissenschafter ausmacht[65]. Vielmehr ist zur materialen Analyse eine umfassende Kenntnis der Einzelwissenschaften erforderlich, da den Ter-

mini ihre Heimat zuzuweisen ist. Die Logik behält allerdings die Rolle der Schiedsrichterin im Geschäft des Disputierens und Kontrovertierens in den Einzelwissenschaften.

4.1.2 Georg Bachs Verteidigung Martinis

Die *Analysis logica* Martinis sollte noch nach dessen Tod zu einer Kontroverse führen, als Hermann Nicephorus, ein erklärter Philippo-Ramist, 1624 sein Werk *De analysi logica* herausgab[66]. Unter Berufung auf C. Martinis *analysis materiae* erneuert er darin eine ramistische materiale Logik, die viel Metaphysik in sich aufgenommen hatte[67]. Die Aufgabe der Verteidigung des "innocens senex", der tatsächlich bereits tot war[68], übernimmt Georg Bach aus Leipheim in Schwaben (+ 1649), Professor der Rhetorik am Gymnasium in Durlach und später Gymnasiarch in Straßburg, der auch als Gegner Johannes Combachs und Comenius' hervortrat[69]. Bach gibt die Lehre Martinis getreu wieder, allerdings in einzelne Theoremata und Paragraphen gegliedert, denen jeweils eine ausführliche Widerlegung Nicephorus' folgt. Dabei geht Bach z.T. bereits über Martini hinaus und bemüht sich, den Zusammenhang mit der gesamten Logik darzulegen, vor allem in seinen Begriffsklärungen.

Wie Martini hält auch Bach am instrumentalen Charakter der Logik fest. In ramistischer Terminologie nennt er freilich alle philosophischen Disziplinen *artes*. Diese werden eingeteilt in die *superiores et principes* (Metaphysik, Physik etc.) und die *inferiores et ministrae* (Logik, Grammatik etc.)[70]: eine ramistisch eingefärbte Erneuerung der bei Martini von Zabarella übernommenen Unterscheidung der Habitus in *principales* und *instrumentales*[71]. Die Logik handelt, material betrachtet, von allen Dingen im weitesten Sinne einschließlich der Privation und der Rede[72]. Die Metaphysik dagegen hat es mit dem *ens qua ens* zu tun: Sie ist "contemplatio entitatis ut sic"[73].

Die logische Methodenlehre Martinis stellt Bach in den Zusammenhang von Analysis und Synthesis. Die Analysis sieht Bach ganz aristotelisch in der Verfolgung der Ursachen bis zu den ersten. Ihr Gegenstand kann jedes teilbare Ganze sein, das in seine Teile, Prinzipien oder Ursachen auflösbar ist[74]. Dichotomisch unterscheidet Bach zwischen *analysis realis* und *analysis intellectualis*. Die reale Analyse umfaßt die physische und mechanische Auflösung eines Gemischs in seine Elemente, eines Bauwerks in seine Bestandteile[75]. Die intellektuelle Analyse ist die *analysis logica*, bestehend aus formaler und materialer Analyse oder m.a.W. *analysis prioristica* und *analysis posterioristica*[76]. Die nähere Darstellung der logischen Analyse entspricht der bei Cornelius Martini. Als erstes Prinzip und Ziel der Analyse nimmt Bach allerdings das ramistische *Dictum de Omni et Nullo* an[77]. Die *analysis formalis* rechnet er eher zur *logica docens*, die *analysis materialis* zur *logica utens*[78]. Auf diese Unterscheidung will Bach schließlich auch die Bezeichnung 'Erste' bzw. 'Zweite Analytik' bei Aristoteles zurückführen. Die Erste Analytik entspricht der formalen, die Zweite der materialen Analyse[79].

Diese Unterscheidungen werden nun entsprechend der schon bei Owen Gunther vertretenen Spiegelbildlichkeit von Analyse und Synthese auf die Synthesis übertragen[80]. Vom Erzeugenden her betrachtet, setzt die Genesis die Analysis voraus, da die Analysis alle Bestandteile, Prinzipien und Ursachen darlegt, die nun in der Genesis regelrecht eingesammelt und zusammengefügt werden[81]. Bach vergleicht das Verhältnis von Analysis und Synthesis mit dem von *actio* und *passio*, die eine einzige Bewegung sind. So sind Analyse und Synthese eine einzige Operation des Logikers, vor allem im Erzeugen selbst[82]. Denn wer im Synthetisieren nicht zugleich die Regeln der Analyse beachtet, der irrt. So ist auch das Objekt des Handelns immer ein *operabile* als Ganzes, das nur hinsichtlich der beiden Aspekte in *generabile* und *solubile* unterschieden wird[83].

Wie Martini besteht auch Bach darauf, daß die Logik auch in ihrer materialen Analyse nicht die *res* selbst behandelt, sondern nur die Verwandtschaftsverhältnisse der Termini untereinander. Diese allein bilden die *materia proxima* des Syllogismus[84]. 'Res' ist in diesem Zusammenhang in erster Linie auf die *res extra*, die *entia vera et realia*, restringiert[85]. Als absurd verwirft Bach die ramistische These, die Dialektik handle über *ens* und *non ens*, indem er sie als Wissenschaft vom Widersprüchlichen interpretiert[86]. Wird 'non ens' aber für die *entia rationis* verwendet, so bezeichnet es nicht Nichtseiendes, sondern ein Gemächte des Geistes, das durchaus unter die Logik fällt[87]. Das 'non ens' im strengen Sinne dagegen bezeichnet die Aufhebung aller Realität, so daß auch dem Verstand nichts mehr als Objekt bleibt[88] als eine ramistische Finsternis, in der das eben Behauptete sogleich wieder negiert wird[89].

Gegen die ramistische Vermischung der Disziplinen sichert Bach der Metaphysik den Bereich des *ens ut sic*. Darunter fällt auch das *ens infinitum*, nicht aber eigentlich Gott, es sei denn als Beispiel für 'ens infinitum'; denn von dieser Art gibt es nur ein Exemplar[90]. Die Metaphysik im Sinne Bachs ist als reine Ontologie konzipiert. Die logische Analyse und Synthese überträgt sich nun bei Bach auch auf die ontologische Konstitution des Seienden: Die wesentlichen Prädikate konstituieren die Essenz und geben damit ihren Subjekten das Sein. In der Wesensdefinition wird folglich die Konstitution des Dinges selbst in seinem Wesen deutlich[91]. Das Ding selbst ist hier bereits als Produkt seiner genetischen Konstitution in Analysis und Synthesis erfaßt.

4.1.3 Die Metaphysik C. Martinis

Dank ihrer schulbildenden Wirkung ist die Metaphysik Cornelius Martinis nicht zuletzt wegen der Frage der Abhängigkeit von den 1597 erschienenen *Disputationes Metaphysicae* Suarez' gut erforscht[92]. Während ein Einfluß Suarez' für die

erste Vorlesung ausscheidet, ist der Einfluß Fonsecas[93] und der italienischen Peripatetiker[94] nachgewiesen. Martinis Werk atmet den Geist des Humanisten. Hatten die Scholastiker in Vernachlässigung der wissenschaftlichen Ordnung und Methode lediglich Quaestionen aus Aristoteles herausgenommen und diese disputiert[95], hatte Aristoteles selbst kein systematisches Werk intendiert[96], so ist es jetzt an Martini, die abgehauenen Glieder der Metaphysik "scientiae methodo et ordine" zu sammeln[97]. Was daraus entsteht, ist ein fortlaufender systematischer Traktat über Metaphysik, kein Kommentar, aber auch keine bloße Einführung wie bei Taurellus, Goclenius oder Cramer[98]. Mit Fonseca und 1610 auch Suarez, aber vor allem in Pereira schließt sich Martini der "metaphysica societas" der Jesuiten an[99]. Dies führt zum Vorwurf Daniel Hofmanns, er führe nicht nur die ganze heidnische Kultur einschließlich des von Luther verworfenen Aristoteles wieder ein, sondern wandle überdies noch die Wege der Jesuiten: "Ist doch die Metaphysik für diese Leute der rechte Teufelsbraten, den die Köche der Hölle, die Jesuiten, angerichtet haben, damit den anfälligen Weltkindern von der Academia Julia der Duft in die Nase steige"[100]. Der Aristotelismus ist jedoch ein freier. Nicht die Meinung des Stagiriten entscheidet, sondern die Natur der Sache[101]. Diese Freiheit des Umgangs mit der aristotelischen Vorlage zeigt Martini gerade in der systematischen Bestimmung und methodischen Durchführung der Metaphysik. Die Einteilung der Bücher des Aristoteles ist für seine methodische Darstellung gleichgültig geworden; entscheidend ist allein, daß die Metaphysik "conveniente et legitimo ordine" abgefaßt und gelehrt werde[102].

Der Herausgeber der *Metaphysica Commentatio* unterscheidet in der Vorrede zwischen der *potissima pars* der Metaphysik, die *de ente* handelt, und einem zweiten Teil von den Intelligenzen und Gott als dem ersten Beweger[103]. In der *Commentatio* selbst allerdings stehen die beiden Teile in einem ungleichen Verhältnis, so daß die Gotteslehre eher als

Anhang erscheinen muß. Wegen ihres geringen Umfangs habe Aristoteles sie zur Metaphysik gerechnet, da zudem Gott und die Intelligenzen die vornehmsten Substanzen sind und zu den Prinzipien zählen[104]. Martini ist sich allerdings bereits in der *Commentatio* bewußt, daß die Lehre von Gott und den Intelligenzen eine eigene Teilwissenschaft erfordert[105]. 1610 wird er in voller Übereinstimmung mit Pereira[106] Gott und die Intelligenzen als *subiectum particulare* einer *scientia particularis* zuweisen, die der Physik gegenübersteht[107]. Denn es gilt der Grundsatz: "Ubi enim datur scibile, ibi quoque dari debet, certe potest, scientia"[108]. Dieser Grundsatz wird in der Folgezeit zur Ausgliederung weiterer Teile aus der Metaphysik führen. Genauer noch faßt den Grundsatz Martini in der *Commentatio*: "Dato enim subiecto et dato modo considerandi, datur scientia"[109].

Die eigentliche Metaphysik ist demnach eine Universalwissenschaft und als solche im neuzeitlichen Sinne Ontologie. In der historischen Situation Helmstedts von entscheidender Wichtigkeit, ist damit für die neue Disziplin die Unabhängigkeit von der Theologie beansprucht, die von Gott *sub ratione Deitatis* sprechen will. Die Metaphysik dagegen kann von Gott nur entsprechend ihrem eigenen *modus considerandi* handeln, d.h. aber "ratione suae quidditatis et entitatis"[110]. Dennoch betont Martini in der Fassung von 1610 sehr stark den Wert der natürlichen Gotteserkenntnis als des Schlußsteins des natürlichen Erkenntnisgangs. Die Vernunft selbst erfordert, daß man zum *ens primum* als der ersten Wirkursache kommt, von der alle anderen Dinge abhängen[111]. Dies hat auch Aristoteles, wenngleich noch nicht im vollen christlichen Verständnis der Schöpfung, erfaßt[112]. Wenn Paulus Röm 1,19f gegen die Heiden auf die natürliche Gotteserkenntnis zurückgreift[113], so steht das bereits bei Aristoteles im 12. Buch der Metaphysik[114]. Damit ist auch das skeptische oder theologische Argument gefallen, die menschliche Natur könne nicht zur Erkenntnis der Existenz Gottes gelangen[115].

Die von der Theologie unterschiedene Metaphysik wird mit universalwissenschaftlichem Anspruch vorgetragen. Ihr Subjekt ist ein universales: das *ens in quantum ens*[116]. Das 'in quantum' wird von Martini reduplikativ verstanden und bezeichnet die *ratio formalis* der Betrachtung: Alles, was in der Metaphysik behandelt wird, wird als *ens* betrachtet, im Hinblick auf seine *entitas*[117]. Die Universalität drückt sich gerade in der Betrachtungsweise *in quantum ens* aus. Das erste adäquate Subjekt der Metaphysik (der Adäquatheit, nicht dem Rang nach) ist also das *ens commune*[118].

Der Zugang zum *ens* vollzieht sich bei Martini ausdrücklich über den Erkenntnisprozeß. Deshalb beginnt die Fassung von 1610 sogleich mit einer Darlegung des menschlichen Erkenntnismodus[119]. Denn im *intelligere* besteht die natürliche menschliche Glückseligkeit. Der Intellekt bestimmt das ganze Leben, ja das Menschsein schlechthin[120]. Diesem humanistischen Lob der Erkenntnis entspricht auch die Stellung des Menschen als Mikrokosmos, Verbindung des Ewigen mit dem Vergänglichen und Weltwunder[121]. In seiner Erkenntnislehre bewegt sich Martini ganz in aristotelischen Bahnen: Der Intellekt ist *tabula rasa*[122] wie die Sinne; beider Maß aber ist das Objekt[123]. Der Intellekt nimmt die *species* vom Objekt auf, bringt sie nicht selbst hervor; er kann nur feststellen, ob sie mit dem Objekt übereinstimmt[124]. Alles Erkennen nimmt folglich seinen Ausgang von den Sinnen[125] und führt zur Hervorbringung der *idea universalis* durch den Intellekt[126]. So nimmt die menschliche Erkenntnis bei den Sinnendingen in der Physik ihren Anfang[127] und führt über die Mathematik[128] zur inneren Erkenntnis der Dinge in der Metaphysik[129].

In einer an Melanchthon erinnernden Analyse steigt Martini von 'Petrus' über 'Mensch', 'Lebewesen', 'Körper', 'Substanz' bis zum 'ens' auf, wo unser Fragen an ein Ende kommt[130]. Das 'ens' ist allerdings in den anderen Begriffen als Ersterkanntes bereits mitgegeben; Ersterkanntes aber ist

es nicht in distinkter Erkenntnis, sondern nur im Sinne einer ursprünglichen, konfusen, aktuellen Erkenntnis, wie Martini nach Zabarella und Javellus darstellt[131]. Nur in dieser Weise ist 'ens' der Begriff, der als erster positiv im Intellekt gegeben ist[132]. 'Ens' ist damit, von der distinkten wissenschaftlichen Erkenntnis her betrachtet, der unvollkommenste positive Begriff[133]. Und doch muß auch diesem Erkenntnisinhalt eine Wissenschaft entsprechen[134]: die Metaphysik, deren Subjekt das *ens* ist[135]. Martini gestaltet in einer bislang in der deutschen Tradition nicht gekannten Weise die Metaphysik vom Begriff her. Wenn man nur diese Bestimmungen sieht, scheint es, Martini habe die Metaphysik zur Wissenschaft vom unvollkommensten und leersten aller Begriffe gemacht[136]. Die Universalgeltung der Metaphysik wäre erkauft durch den Verlust an Inhalt und Realgeltung. Doch weist Martinis Absage an den Nominalismus in eine andere Richtung. Bereits in der wissenschaftstheoretischen Einführung zur *Commentatio* weist er darauf hin, daß 'ens' als *notio realis* aufzufassen ist[137]. Im Realbegriff 'ens' soll die *res* selbst erfaßt sein, wenn auch nur in ihrem allgemeinsten "Etwas-Sein". So drückt es auch der Herausgeber aus: "Nam omnes res convenire in conceptu uno, qui Ens dicitur"[138]. In der Fassung von 1610 wird Martini dann bereits das volle Instrumentarium von *ens ut nomen* und *ens ut participium*, formalem und objektivem Seinsbegriff verwenden, durchaus im Anschluß an Javellus und Suarez[139]. Die Metaphysik wird auf das Realseiende beschränkt; denn eine Vermischung von *ens rationis* und *ens reale* ist ein Zeichen erbärmlicher Unwissenheit und die Vermischung von ersten und zweiten Notionen ist "sophisticum imo prorsus asininum"[140]. Aus der Ablehnung eines voll distinkten objektiven Seinsbegriffes ergibt sich die Ablehnung der Univozität von 'ens'. Zwar ist 'ens' ein Genus im Sinne des *genus subiectum* einer Wissenschaft, allerdings nur ein *genus analogum*. Es begreift die Instanzen nicht in gleicher Weise unter sich, vor allem nicht Gott und die geschaffenen Dinge[141].

Bereits in der *Commentatio* begreift Martini das *ens* vom Wesen, nicht von der Existenz her, ebenso auch die *res*[142]. Verschiedene Dinge sind, was verschiedene Wesenheiten besitzt, gleich ob wir 'res' oder 'entia' dazu sagen[143]. Die Essenz wird selbst bereits als Seinsakt verstanden, entweder als das, was ein Ding ist, oder als das, wodurch ein Ding ist[144]. So kann das Ding als ganzes (Sokrates) als Wesen bezeichnet werden oder aber nach Art der Scholastiker die bestimmende Form in abstracto (humanitas)[145]. In diesem Fall ist die Essenz das, wodurch das Ding als solches erkannt wird[146]. Die Erkenntnis geht aber nicht auf die individuellen, existenzbedingten Eigenschaften der Dinge, sondern auf das Allgemeine, auf die *communis natura*, die den Dingen erst ihr spezifisches Sein und damit ihre Definition verleiht[147]. Die Existenz dagegen ist die Ursache des Seins *extra animam* der Dinge oder ihrer Aktualität[148]. Deshalb ist die Essenz Voraussetzung der Existenz, die lediglich als realverschiedenes *additum* zur Essenz erscheint[149], allerdings als jenes *additum*, das gerade das Aktualsein der Dinge bewirkt, von dem aber die Metaphysik in der Betrachtung des *ens* im allgemeinen absehen muß, weil sie nur das Allgemeine und Gemeinsame, die Essenz, erfassen kann.

Mit 'ens' konvertibel, erscheinen 'res' und 'aliquid' 1605 noch unter den Transzendentalien[150]. In der Metaphysik von 1610 wird dies im Anschluß an Suarez nicht mehr der Fall sein[151]. Da es das Wesen ist, das positiv von jedem Ding erfaßt wird, also dem Begriff 'ens' entspricht, wird aus dieser affirmativen Auffassung des 'ens' auch der Name 'res' gerechtfertigt[152]; denn 'res' bezeichnet nur die *entia realia*, die allein reale Wesenheit besitzen, nicht aber die *entia rationis*, die allein durch den Auffassungsmodus unseres Verstandes als *entia* bezeichnet werden können[153]. Martini verwendet allerdings auch die skotistische Lehre von der doppelten *ratitudo entis*: Wird 'res' von 'ratus, -a, -um' abgeleitet, heißt alles *res*, was eine feste Wesenheit besitzt; wird 'res' dagegen von 'reor, reris' abgeleitet, sind

auch die *entia rationis* als *res* anzusprechen[154]. Im eigentlichen Sinne aber steht 'res' für die *entia realia* in Abgrenzung von den Fiktionen, also für Substanzen, reale Akzidentien und deren Wirkungen[155]. 'Res' ist nach der *Commentatio* das gebräuchlichste der Transzendentalien; wird es doch bereits von den kleinen Kindern gebraucht. Es ist zudem bei den Humanisten beliebter als das "barbarische" 'ens'[156]. Der Einführung von 'res' durch die Kindersprache entspricht der weiteste Begriffsumfang: Es steht für alles, "quicquid est, immo quicquid concipitur"[157]. Die Ausweitung auf alles Begreifbare ist zwar gebräuchlich, aber doch im höchsten Maße uneigentlicher Sprachgebrauch. Dadurch ist das *ens rationis* noch abgehoben von dem, was "et secundum rem et secundum conceptum est nihil"[158]. 'Aliquid' dagegen drückt als 'aliud quid' die Verschiedenheit des Seienden aus, wobei im 'quid' die in der Definition erfaßbare *natura entis* eingeschlossen ist[159].

In der *Commentatio* unterscheidet Martini das *ens* zunächst in *ens per se* und *ens per accidens*, das *ens per se* wiederum in *ens reale* und *ens rationis*[160]. Andererseits wird 'ens' als Bezeichnung des Kategorialen unterschieden von 'ens' als Bezeichnung eines Subjekts einer affirmativen Prädikation[161]. Im letzten Falle sind auch die Privationen und Gedankendinge unter 'ens' subsumiert[162]. Diese Unterscheidung wird wörtlich Aufnahme in Goclenius' Lexikon finden[163]. Das 'ens', wie es die Metaphysik voraussetzt, ist allerdings für Martini gerade nicht ein Überbegriff über Realseiendes und Gedankendinge, sondern steht für das *ens reale* selbst[164]. Deshalb sympathisiert Martini auch mit dem Vorschlag Javellus', die Unterscheidung von *ens rationis* und *ens reale* nur als Unterscheidung der *vox entis in sua significata* zu verstehen[165], nicht aber als Einteilung des Seienden in verschiedene Teilbereiche. Das *ens rationis* im präzisen Sinne, als Gegensatz zum metaphysischen *ens reale*, ist das *ens rationis obiective consequenter*, das sein ganzes Sein aus dem Objektsein gegenüber dem Intellekt erhält, nicht aber

eine eigene intelligible Natur besitzt[166]. Das *ens reale* dagegen ist das, was außerhalb des Intellektes sein Sein hat oder was von einer realen Ursache hervorgebracht, real an einem Subjekt ist (reale Akzidentien)[167]. Damit ist zumindest für das Realseiende der Weg zur kausalen Definition des Dinges aus seinen Ursachen beschritten. Das Ding wird zunehmend aus seiner eigenen Konstitution erfaßt. Das dem *ens* entgegengesetzte *non ens* schließlich, das reine *Nihil*, ist nicht positiv erkennbar oder begreifbar, da der Intellekt das *ens* zu seinem adäquaten Objekt hat[168]. Lediglich negativ, durch das Fehlen des Seienden, kann es bestimmt werden[169].

Cornelius Martini hat mit seiner methodischen Sammlung der zerstreuten Glieder der Metaphysik schulbildend gewirkt. Die Metaphysik wird zur Theorie des *ens in quantum ens* auch methodisch ausgestaltet. Dies geschieht bereits vor dem Einfluß Suarez' stark von der Erkenntnis her und zeigt sich in einem essentialistisch geprägten Seinsbegriff. Das *ens* ist das in seinem Wesen erfaßte Ding, das in seiner Konstitution erfaßt werden soll. Durch die Beschränkung auf das Realseiende ist jeder ramistischen Vermischung von Logik und Metaphysik vorgebeugt. Durch die Einbeziehung der Erkenntnisproblematik aber ist der lutherischen Metaphysik ihr weiterer Weg bereits gewiesen.

4.2 Metaphysik als Lehre vom Ding: Jacobus Martini

Der Schüler C. Martinis und D. Cramers, Jacobus Martini, schafft in Wittenberg die ersten systematischen Werke zur Metaphysik. In ihnen wird das Erbe C. Martinis schulmäßig ausgebaut und verteidigt. Am 16. Oktober 1570 in Langenstein bei Halberstadt geboren, studiert J. Martini ab 1590 in Helmstedt, "um dem Wittenberger Calvinismus zu entgehen"[170], wechselt aber bereits 1593 nach Wittenberg. Er hat also die Metaphysik-Vorlesung C. Martinis in Helmstedt nicht mehr ge-

hört. Die Nachschrift wurde allerdings handschriftlich verbreitet. Nach einer Tätigkeit als Rektor zu Norden/Ostfriesland kehrt er 1601 als schlechtbesoldeter Professor der Logik nach Wittenberg zurück. 1613 erhält er die Professur der Ethik, 1623 die ersehnte Professur der Theologie. 1629 wird er Propst der Stiftskirche. Nach einem von Armut und Arbeit gekennzeichneten Leben stirbt Martini 1649[171].

Auch J. Martinis Lehrtätigkeit ist durch Auseinandersetzungen geprägt. 1603 wird in Wittenberg der Ramismus verboten[172]. Die junge Metaphysik aber muß sich gegen ihre theologischen Gegner verteidigen: Wenzel Schilling, Joh. August Werdenhagen und den Superintendenten Sigwart Garguth, gegen den J. Martini 1619 seinen *Vernunftspiegel*, eine umfassende Rechtfertigung der Philosophie in deutscher Sprache, erscheinen läßt[173]. In philosophische Auseinandersetzung tritt er mit den Calvinisten Bartholomäus Keckermann und Clemens Timpler im Bereich der Methodenlehre und Metaphysik[174]. Als Theologe scheint er sich nicht mehr viel mit Philosophie beschäftigt zu haben[175]. Dagegen disputiert er auch ausgefallene Fragen, wie 1626: "An studiosus theologiae opera spiritus familiaris seu diabolaris, ut vocant, feliciter uti possit", was als "gottlose und ganz ärgerliche Frage" bei Hofe Anstoß erregt[176]. In den Auseinandersetzungen erweist sich J. Martini als scholastischer Apologet, weniger als humanistisch geschliffener Streiter[177]. An der humanistischen *libertas philosophandi* hält er allerdings ganz bewußt fest. Doch ist die richtige Freiheit, d.h. die Unabhängigkeit von den Autoritäten im Rückgang auf das, was Gott der Natur und *recta ratio* eingegeben hat, von der falschen Freiheit der Ramisten zu unterscheiden[178]. In diesem Rekurs auf die Natur zeigt sich ein seine Philosophie durchziehendes stoisches Element. Die Unabhängigkeit des Philosophierens gilt selbst gegenüber Aristoteles[179].

Aus dem reichen philosophischen und theologischen Schrifttum Martinis[180] werden hier für die Logik und Methodenlehre die *Praelectiones extemporaneae in Systema Logicum*

Barth. Keckermanni von 1617 herangezogen[181], da sie uns unmittelbar in die Auseinandersetzung mit der semiramistischen Methodologie seiner Zeit führen. Seine *Institutiones Logicae* von 1610, ein beliebtes Handbuch, sind von W. Risse kurz gewürdigt worden[182]. Die Metaphysik hat Martini in drei verschiedenen Darstellungen vorgelegt:

1. Die *Exercitationes Theorematum Metaphysicorum* in Form von Disputationsthesen für die zwischen dem 25. Juni 1603 und dem 7. Jänner 1604 abgehaltenen Disputationen[183]. Diese werden bereits unter methodisch-systematischem Gesichtspunkt gesammelt und 1604 unter gemeinsamem Titel publiziert[184]. Gegenüber den späteren Fassungen handelt es sich um eine relativ einfache Darstellung, die jedoch bereits die wesentlichen Züge der späteren Werke erkennen läßt. Vom Zeitpunkt der Publikation her ist dieses Werk das erste im Druck erschienene Werk der Helmstedter Tradition der Metaphysik, da C. Martinis *Commentatio* erst 1605 erscheint.
2. Die *Exercitationum Metaphysicarum libri duo* von 1608[185], in denen das zunächst in Thesenform vorgetragene Material ausgestaltet wird, bereits unter Voraussetzung der Werke des Schülers von C. Martini, Henning Arnisaeus.
3. Die vor allem in Auseinandersetzung mit Timpler und engem Anschluß an Suarez abgefaßten *Partitiones et Quaestiones Metaphysicae* aus dem Jahr 1615[186]. Diese enthalten durchaus noch Abweichungen gegenüber den früheren Darstellungen[187].

In seinem *Vernunftspiegel* vom Jahr 1618 wird Martini schließlich die Metaphysik gegen ihre Feinde, die "newen Enthusiastischen Vernunftstürmer und Philosophieschänder", verteidigen. Er will sogar nachweisen, daß Luther selbst "Philosophus et in specie Metaphysicus" gewesen sei; andernfalls hätte er *De servo arbitrio* nicht schreiben können[188]. Außerdem ist auf das Beispiel Melanchthons für die Legitimität der Philosophie im Luthertum zu verweisen[189].

Gegen Petersen und Eschweiler, die bereits für die erste Darstellung der Metaphysik eine sklavische Abhängigkeit vom "Schema Suarez" annehmen[190], hat E. Lewalter in eingehenden Untersuchungen die Eigenständigkeit Martinis gegenüber Suarez hervorgehoben[191]. Weber zählt in seiner Quellenanalyse neben 67 Suarez- ebensoviele Averroeszitate, aber auch 40 Zabarella- und 44 Scaligerzitate, worin der italienische Einfluß auf Martini deutlich wird. Bemerkenswert ist zudem die Heranziehung der skotistischen Tradition[192] und der deutschen Schulphilosophie der Zeit. J. Martini kann Suarez auch kritisieren; er ist keineswegs sein sklavischer Abschreiber[193].

4.2.1 Aristotelische Methodologie

In der Logik führt J. Martini das antiramistische Programm der Helmstedter Aristoteliker voll durch und gewinnt dadurch in Wittenberg offizielle Geltung. 1603 wird der Ramismus verboten. 1606 werden in einer eigenen Verordnung des Kurfürsten Christian II. von Sachsen die Lehrbücher J. Martinis offiziell als Grundlage des Studiums eingeführt. Dadurch ist auch Melanchthon aus seiner eigenen Universität verdrängt[194]. Noch Daniel Stahl dankt 1655 nächst Gott den beiden Martini für den Sieg über den Ramismus[195]. J. Martini selbst schreibt seit 1597 mehrfach gegen die Ramisten[196]. Er verzichtet aber aus pädagogischen Gründen mitunter keineswegs auf ramistische Elemente der Methodologie, um den Ramisten die peripatetische Logik schmackhaft zu machen, am deutlichsten in den *Logicae peripateticae per dichotomias in gratiam Ramistarum resolutae libri duo* von 1608[197]. Inhaltlich wehrt er sich jedoch streng gegen ramistische und semiramistische Tendenzen, auch bei Keckermann. Was an semiramistischer Konfusion wahr ist, ist aristotelisch; was falsch, ramistisch[198], vor allem die Vermischung von Metaphysik und Logik durch Einbeziehung vieler metaphysischer Lehrinhalte in die Logik[199].

Die Logik ist nicht *ars*, da 'ars' nur eine hervorbringende Kunst bezeichnet, die auf ein äußeres Werk ausgerichtet ist. Dies aber fehlt gerade bei der Logik. Die logischen Instrumente bringen nichts Außerlogisches hervor; zudem bleibt alles *in mente*[200]. Die Logik ist vor allem nicht *ars dirigens mentem*; denn die Leitung des Geistes in der Erkenntnis der Sachen ist Aufgabe der gesamten Philosophie; andernfalls wäre die Philosophie in all ihren Bestandteilen nur Logik[201]. Die Logik ist vielmehr nach Zabarella "habitus instrumentalis mentis nostrae discursum informans, ut ipsa (Διάνοια) verum a falso discernere possit"[202]. Die Logik steht durchgängig im Dienst der Sacherkenntnis[203]. Die Lehre der Logik als Disziplin ist ihr selbst nicht wesentlich, sondern nur akzidentell[204]. Nicht die Logik, sondern die Metaphysik ist es, die uns lehrt, wissenschaftlich zu wissen; die Logik kann nur das wissenschaftliche Vorgehen lehren[205]. Sie handelt zwar von den Dingen, aber nicht ihrer inneren Natur nach; die Dinge sind nur ihr *subiectum operationis*. Sie lassen die logische Behandlung in den zweiten Notionen über sich ergehen *in potentia oboedientiali*[206]. Eine Logik, die wesentlich wissenschaftliche Methodenlehre ist, ermöglicht aber gerade eine Metaphysik, die das wissenschaftliche Wissen lehrt. Die Metaphysik andererseits erhebt damit den Anspruch, Wissenschaft und materiale Wissenschaftstheorie zugleich zu sein.

Die Logik ist nicht Teil, sondern Instrument der Philosophie[207]. Die Philosophie selbst besteht aus *sapientia* und *prudentia*[208] und wird in theoretische und praktische eingeteilt. Die theoretische wird aristotelisch in Mathematik, Physik und Metaphysik gegliedert[209]. Zur Metaphysik, nicht zur Logik, gehören nach J. Martini auch die Kategorien[210]; denn die Einteilung der Dinge ist im Gegensatz zur ramistischen und Melanchthon'schen Auffassung, wie sie auch Keckermann vertritt, Sache des Metaphysikers. In einer instrumentellen Disziplin hat sie keinen Platz[211]. Ebenso gehört die Behandlung der Ursachen nicht nach ramistischer Tradition in

die Logik, sondern nach aristotelischer in die Metaphysik[212]. Die Logik selbst hat es ja nur mit zweiten Begriffen zu tun, die nur *notionis notio* sind im Unterschied zur *notio prima*, die Bild des außerhalb des Geistes existierenden, im Geist vorgestellten Dinges ist[213]. Der Terminus dagegen wird in der Logik Martinis nur als Teil des Syllogismus betrachtet[214], wie es der peripatetischen Tradition Zabarellas entspricht.

In der Universalienfrage setzt sich Martini eindeutig von Keckermanns Universalienrealismus ab[215] und folgt Suarez. Einheit und Gemeinsamkeit bestimmen das Universale[216]. Das materiale Fundament des Universale ist die *formalis ratio rei*, die außerhalb des Denkens existiert; das formale Element ist die durch den Intellekt konstituierte und nur im Intellekt gegebene Einheit[217]. Eine *res universalis* gibt es nur im Denken in Form der die *res* repräsentierenden *notio*, die *suo modo* universal ist[218]. Das Fundament freilich ist eine in den Dingen selbst liegende Ähnlichkeit, weshalb der allgemeine Begriff von vielen Dingen ausgesagt werden kann: "Nam monstra mihi extra mentem vel communem hominem vel communem humanitatem. Nullibi tale quid invenies"[219]. Deshalb ist jedes Ding, das ein identisches Wesen hat, zwar mit Timpler zugleich universal und singulär; universal aber nur *in mente*, singulär außerhalb des Denkens *in re*[220].

Auch in der Methodenlehre eliminiert Martini die ramistischen Elemente und folgt in allem streng Zabarella[221]. Er will selbst keine neue Methode entwickeln[222]. Die Methodenlehre ist Teil der Logik, und zwar im Unterschied zu Melanchthon deren letzter[223]. Die Methodenlehre hat wie die ganze Logik instrumentellen Charakter: Sie dient der *res*, nicht aber die *res* der Methode[224]. Martini erteilt damit dem "Methodismus" seiner Zeit, wie er vor allem bei den Reformierten zu finden ist, eine klare Absage. Nach Zabarella ist die Methodenlehre verbunden mit der Lehre vom Beweis, gerade im Unterschied zum bloßen *ordo*, wie ihn Keckermann in ramistischem Gefolge noch vertritt[225]. Die Methode im strengen Sinne ist nichts anderes als die "demonstratio ad ordinem accommodata et in eo disposita"[226]. Die Methode ist geradezu die Seele des *ordo*: Nimmt man die Beweistheorie weg wie im Ramismus, bleibt nur ein geordnetes Skelett einer Kunst ohne Saft und Blut[227]. Im einzelnen unterscheidet Martini drei Bedeutungen von *methodus*: Im allgemeinsten Sinne als Instrument der dritten Geistesoperation, also als Beweislehre; zweitens für jede Wissenschaft und Kunst, auch in ihrer materialen Darstellung; schließlich als *organon syllogisticum*, als syllogistische Beweislehre[228]. Die peripatetische Methodendefinition ist beibehalten: "Methodus est habitus logicus, ad veritatem docendam et aliis proponendam nobis inserviens"[229]. Doch wird in uneigentlichem Sprachgebrauch auch der *ordo* z.T. bereits als *methodus* bezeichnet[230].

Im Unterschied zu Zabarella nimmt J. Martini allerdings lediglich einen *ordo apodicticus* für alle Wissenschaften an. Dieser ist nicht arbiträr, sondern bestimmt durch das "ingenium mentis nostrae"[231]. Er ist ein "natürlicher" Ordo, allerdings nicht bezogen auf die Natur der Sache, sondern auf die Natur unseres Geistes. Diese Wendung sollte gerade für die Wittenberger Tradition der Logik (Martini ist Lehrer von Gutke) bestimmend werden. Die Natur unseres Geistes ist Richtschnur der Methode zumindest in dem Maße, daß die Methode ihr nicht widersprechen darf[232]. Die Methode bleibt auf die Sacherkenntnis bezogen. Die Sacherkenntnis selbst ist aber zu einem erheblichen Teil bereits durch die Eigenart unseres Geistes bestimmt, nicht aber die Konstitution des Dinges selbst[233]; denn die *res* ist Gegenstand der Wissenschaft in ihrem Sein, nicht in ihrem Werden[234].

An universalen Methoden läßt Martini lediglich Synthesis und Analysis zu. Die galenische *divisio* wird ausgeschieden[235]. Der *ordo syntheticus* für die theoretischen Wissenschaften geht von den Prinzipien zu den abgeleiteten Aussagen, um eine vollständige Sacherkenntnis zu ermöglichen[236]. Das Subjekt

der Wissenschaft ist vorgewußt; die Wissenschaft besteht wesentlich im Beweis der *affectiones*[237], ja die Wissenschaft ist selbst im Grunde nichts anderes als die bewiesene wahre Vorstellung des Subjektes im Intellekt[238]. Bei der Einheit des Wissenschaftssubjektes ist der Problematik der Metaphysik bereits Rechnung getragen: Es kann univok oder analog sein[239]. Die Methodenlehre erweist sich hierin als ein durchaus flexibles System einer Beweistheorie, das der Eigenart der einzelnen Wissenschaften Rechnung trägt.

4.2.2 Die Metaphysik J. Martinis

Die Stellung der Logik Martinis ist bedingt durch die Konzeption der Metaphysik als einer allgemeinen Grundwissenschaft von den Dingen überhaupt. Eine angewandte Metaphysik, insbesondere in der Theologie, hat es immer gegeben[240]. Doch nun ist es durch die systematische Darstellung dieser Wissenschaft möglich geworden, die metaphysischen Termini rein für sich zu lernen und sie dann den einzelwissenschaftlichen Fragen zu applizieren[241]. Die Existenz einer eigenen Metaphysik wird in der Fassung von 1608 aus dem an C. Martini erinnernden Aufstieg vom Individuum bis zum *ens*, aus der Unabgeschlossenheit der Teilwissenschaften bei Fehlen einer Universalwissenschaft von den allgemeinen Prinzipien und aus der Heimatlosigkeit von Akt und Potenz, Notwendigkeit und Kontingenz bei Fehlen einer Metaphysik begründet[242]. Die Metaphysik wird definiert als "Sapientia, quae considerat Ens qua Ens est, quaecumque illi sunt annexa, modos nimirum Entis communes, prima principia et primas causas"[243]. Gattung der Metaphysik ist 'sapientia', nicht 'ars', wie Timpler will; denn die ramistische Konfusion der aristotelischen Habitus ergibt nur ein "egregium Chaos, quo caelum et terra permiscentur, confunduntur, tolluntur"[244]. Die Metaphysik ist aber auch nicht im strengen Sinne Wissenschaft, wie die Kompendienschreiber (Keckermann, Finck, Cramer) wollen[245]. Da Martini aber die gesamte Philosophie aus *sapientia* und *prudentia* bestehen läßt[246], ergibt sich eine nur analoge

Anwendung des Genus 'sapientia' auf die Metaphysik. Denn in erster Linie ist die Offenbarungstheologie *sapientia*, in zweiter Linie die gesamte theoretische Philosophie und erst an dritter Stelle steht die Metaphysik, die nur *theologia humana* ist[247]; an letzter Stelle folgt schließlich die Physik[248].

Die Metaphysik hat bereits in ihrer Grundlegung den Charakter einer universalen Grundwissenschaft. Ihre erste Aufgabe ist es, den anderen Wissenschaften ihr Subjekt anzuweisen[249]. Dies kann sie, indem sie die Unterschiede aller Dinge aufzeigt, absteigend von der obersten Gattung bis zur untersten Art[250]. Auf diese Weise erzeugt die Metaphysik die Sacherkenntnis. Zugleich zeigt sie, ob die Teilwissenschaft vollständig oder noch zu verbessern ist und von welcher *species entis* es eine neue Wissenschaft geben soll[251]. Die zweite Aufgabe der Metaphysik ist die Lehre von den gemeinsamen Prinzipien, die dritte schließlich die Erklärung der allgemeinsten Termini. Doch sind auch diese Aufgaben hingeordnet auf die Sacherkenntnis; denn nicht die Metaphysik lehrt die *instrumenta sciendi*, sondern die Logik[252]. Die Metaphysik zeigt sich in ihrer Aufgabe als eine materiale Wissenschaftstheorie und Prinzipienlehre, aber auch als Lehre von den allgemeinsten Termini. In dieser Doppelgestalt soll sie die Sonne gegenüber den Sternen, Führer und Licht der Philosophie sein[253]. So nimmt J. Martini auch einen *naturalis appetitus* zu dieser Wissenschaft an[254], zumal in der metaphysischen Erkenntnis die natürliche Glückseligkeit des Menschen besteht, so daß nur die Metaphysiker ein irgendwie göttliches Leben führen[255]. Was bei C. Martini das humanistische Lob der intellektuellen Erkenntnis war, ist bei seinem Schüler und Namensvetter zum Preis der Metaphysik geworden - in Luthers Wittenberg. Die Metaphysik erscheint geradezu als Gottesgeschenk, das es zuwegebringt, daß 15-16jährige Schüler über die schwierigsten philosophischen Fragen wissenschaftlich handeln können[256]. Auch die neue Blüte der Disputation, die Martini selbst eifrig gepflegt hat, ist Verdienst der Metaphysik[257].

Während in den Thesen von 1603 nur konstatiert wird,daß das Subjekt der Metaphysik das *ens qua ens* sei[258], wird in der Fassung von 1608 die Frage im wesentlichen nach der *Epitome* Arnisaeus' behandelt[259]. In den *Partitiones* von 1615 tritt die ausführliche Diskussion mit Timpler dazu[260]. Subjekt der Metaphysik ist weder Gott[261], noch die Intelligenzen[262], noch das *ens latissime sumptum* unter Einschluß des *ens rationis* und *ens per accidens*[263], noch das *intelligibile* Timplers[264], noch das *ens reale per se* und *per accidens* zusammen[265], noch lediglich das *ens finitum* (Dominicus de Flandria), noch bloß die Substanzen (Buridan)[266], sondern das *ens per se reale*[267]. In den *Partitiones* wird es in wörtlichem Anschluß an Arnisaeus bestimmt als das "ens per se reale, Deo et reliquis omnibus, a Deo pendentibus, commune, quatenus ens est". Dabei soll allerdings ein Herabsteigen der metaphysischen Betrachtung zur speziellen Entität Gottes oder der Intelligenzen ausgeschlossen sein[268]. Die Metaphysik ist damit eindeutig im Sinne der Helmstedter Tradition als Ontologie verstanden. Eine mögliche Pneumatologie wird mit Arnisaeus und C. Martini streng von der Metaphysik unterschieden[269]. Gott wird in der Metaphysik nur *sub ratione entis* betrachtet; die von E. Rompe angenommene Betrachtung *sub ratione deitatis* ist gerade ausgeschlossen[270]. Insofern sie *entia* sind, gehören Gott und die Intelligenzen durchaus zum Subjekt der Metaphysik, Gott sogar *primitate perfectionis*, nicht aber *primitate adaequationis*[271]; denn die Metaphysik behandelt alle Dinge, allerdings nur als *species entis*[272] oder *quasi species*, nicht aber als *particularis entitas*[273]. Der Betrachtungsmodus 'qua ens' ist wie bei C. Martini und Arnisaeus reduplikativ verstanden[274]. Das *ens qua ens* ist aber formal dadurch konstituiert, daß es eine einzige, reale, existenzfähige Essenz hat[275]. Die Metaphysik als die Universalwissenschaft vom Realseienden erweist sich damit bei J. Martini als Wesenswissenschaft[276].

Eigenständigkeit gegenüber Suarez und Arnisaeus zeigt J. Martini vor allem in der Frage der Einteilung der Meta-

physik. Wie Lewalter ausführlich darlegt, weicht bereits der Aufbau von 1603/04 vom "Schema Suarez" ab[277]. Im Namen der Methode[278] unterscheidet er bereits hier die *generalis entis theoria* von der *specialis entis theoria*[279]. Die generelle Metaphysik behandelt das *ens* und seine Affektionen und Modi; die spezielle dagegen die Kategorien und alles, was darunter fällt, einschließlich Gottes und der Intelligenzen[280]. In den Fassungen von 1608 und 1615 werden die beiden Teile in zwei Bücher getrennt[281]. J. Martini darf deshalb als der eigentliche Schöpfer der Trennung von allgemeiner Seinslehre und spezieller Metaphysik als der Lehre von den *species entis* (Kategorien) gelten, zumindest im Rahmen der lutherischen Schulmetaphysik. Taurellus und Goclenius wollten ja im Gefolge Pereiras die Erste Philosophie von der Metaphysik als Theorie der immateriellen Substanzen getrennt wissen[282]. Martini setzt sich denn auch in den *Partitiones* deutlich von Pereira ab[283]: Die *specialis Dei contemplatio* gehört nicht zur Metaphysik. In der Metaphysik wird Gott nur als Universalursache und damit als *species entis* betrachtet[284]. Ebensowenig kann Martini der Einteilung Keckermanns zustimmen, der die Einteilung der Dinge vor den *cognata* und *opposita entis* behandeln will; denn "generalia praemittenda sunt specialibus"[285]. Besser als Goclenius' Unterscheidung zwischen Erster Philosophie und Metaphysik ist noch die Pereiras zwischen allgemeiner und spezieller Wissenschaft. Die allgemeine Wissenschaft aber ist die Metaphysik, die in der J. Martini eigenen Weise wieder in allgemeine und spezielle zu gliedern ist[286]. Eine eigenständige Pneumatologie kann nach Martini angenommen werden, wird aber nicht durchgeführt[287]. Vielmehr wird nach "Schema Suarez" die Gotteslehre relativ ausführlich im Traktat über das *ens infinitum* in der speziellen Metaphysik gebracht[288].

Die Metaphysik ist *theoria entis*. Das *ens* aber ist das bekannteste Objekt des Intellekts[289], formal konstituiert durch das Haben einer realen Essenz. Real aber ist eine Essenz, der es nicht widerspricht zu existieren, die also

nicht reines Gedankengebilde ist, wie wörtlich bereits Arnisaeus gelehrt hat[290]. Als dieses bekannteste Objekt des Intellektes ist 'ens' wie schon bei C. Martini der allgemeinste und unvollkommenste Begriff[291]. Allgemeinster Begriff ist 'ens', weil er als erster im Intellekt gebildet wird. Die aristotelische Lehre von der *tabula rasa* wird wie bei C. Martini übernommen, gerade in Abhebung von der stoisch-humanistischen Lehre von den *notiones communes*[292]. 'Ens' steht über allen Kategorien, ist also transzendental. Wenn 'ens' als *summum genus* angesprochen wird, kann dies nach den Ausführungen J. Martinis insgesamt nur im Sinne eines analogen wissenschaftstheoretischen Gattungsbegriffs geschehen[293]. Da nun alle Dinge ein reales Wesen haben, das reale Wesen aber das *ens* konstituiert, wird 'ens' auch quidditativ von den einzelnen Dingen ausgesagt, zumal 'essentia' und 'quidditas' dasselbe besagen[294]. Von den Instanzen wird 'ens' allerdings immer nur analog ausgesagt[295]. Das *intelligibile* Timplers dagegen ist nicht allgemeinster Begriff, da es zusammengesetzt ist aus *ens* und Intelligibilität[296].

Als das Bekannteste ist *ens* auch das Ersterkannte[297]: Es ist das erste und allgemeinste, was unser Intellekt begreift, allerdings in der nominalen, nicht in der partizipialen Verwendung von 'ens'[298] und in *cognitio actualis confusa originalis* wie bei C. Martini und Arnisaeus[299]. Dies veranschaulicht J. Martini durch ein wohl durch C. Martini angeregtes, geschichtlich sehr wirksames Beispiel: Fragt man Kinder von zwei Jahren, was ein ihnen unbekannter Gegenstand sei, werden sie unverzüglich antworten: "Est Ens: Es ist ein Ding", und sich damit zufrieden geben[300]. Fragt man weiter, was für ein Ding es sei, werden sie nur wiederholen: "Ens est, Ein Ding ist es". Das erste also, was der Intellekt begreift, ist τὸ ὄν[301]. An dieser Stelle ist bereits lange vor Wolff 'ens' als 'Ding' eingeführt. Die Metaphysik ist folglich die Lehre von den Dingen, ja die Philosophie insgesamt ist "eine Lehr oder Wissenschafft/dadurch

wir alle Dinge betrachten und erforschen"[302]. Das auf diese Weise erfaßte Ding ist aber immer ein *universale singularizatum*[303], Anwendung des Universale im Einzelfall und nur an diesem einzuführen. Doch zeigt diese Einführung auch die weitere Problematik der Metaphysik auf: Ist sie die höchste Wissenschaft oder nur Explikation der unvollkommensten, generellsten Begriffe, mit denen angeblich die zweijährigen Kinder die Dinge benennen wollen? Doch ist nicht zu übersehen, daß durch den Ding-Charakter des *ens* gerade die Realität des Gegenstandes der Metaphysik betont ist. Der Weg der Metaphysik zur "Dingerlehre" und Wirklichkeitstheorie ist damit beschritten[304].

Im wesentlichen Suarez folgt Martini auch in der Lehre vom formalen und objektiven Seinsbegriff. Während in der Fassung von 1603 die Definitionen noch frei und unpräzise sind[305], folgt Martini 1608 relativ eng der Vorlage des Suarez[306]. Der formale Begriff ist für alle Dinge einer und gemeinsam, ebenso wie der objektive Begriff 'ens'[307]; denn nach Martinis erkenntnistheoretischem Realismus sind die Objekte in der Außenwelt das Maß unserer Erkenntnis und unserer Begriffe[308]. Wäre der objektive Begriff nicht streng eins, so würde dem Begriff 'ens' nicht mehr entsprechen als eine Ansammlung heterogener Dinge: "quod omnino absurdum"[309]. Vielmehr muß dem Begriff 'ens' *in re* eine Ähnlichkeit und Übereinstimmung aller realen Dinge in ihrem Realsein entsprechen[310]. Die Präzision des objektiven Seinsbegriffes von den Einzeldingen dagegen ist nur verstandesmäßig wie bei Suarez[311]. Vor C. Martinis ausführlicher Darstellung der Erkenntnisproblematik im Rahmen der Metaphysik ist hier bei seinem Schüler im Rahmen der Lehre vom Seinsbegriff bereits die Erkenntnislehre in der Metaphysik verankert[312]. Unter den Begriff des Dinges fällt auch Gott, allerdings analog, als *analogatum primum*, wie er auch nur analog auf die Kategorie der Substanz bezogen werden kann[313].

In enger Beziehung zu 'ens' stehen die *cognata Entis*, die bei Martini allerdings nur aufgezählt werden: "essentia, essentiale, natura, quidditas, τὸ τί ἦν εἶναι, definitio, suppositum"[314]. 'Res' wird als eigenes Transzendentale abgelehnt, weil es nur einen Aspekt von *ens* aussagt[315], nämlich die Quiddität oder Essenz[316]. 'Res' bezeichnet zwar in erster Linie die Essenz; deshalb ist aber keine *res universalis* außerhalb des Denkens anzunehmen. Die Universalität ist vielmehr nur Produkt des Intellektes zur Sicherung der Prädikation[317]. Nur als *praedicabile* ist die *res* universal, nicht aber außerhalb des Denkens, sondern in abstrahierender Begriffsbildung "per operationem mentis nostrae"[318]. 'Aliquid', das Timpler zur Gattung von 'ens' gemacht hatte, wird bei Martini zum bloßen Synonym von 'ens' und mit der Tradition auf *habens quidditatem* (= nicht nichts) oder *aliud quid* (also eines) zurückgeführt[319].

Konstituierendes Element des Dinges aber ist das Wesen, das bereits durch seine Setzung ein *ens positivum* ausmacht[320]. Auch die Lehre von der Essenz erfährt nach der anfänglichen Behandlung unter Akt und Potenz[321] in der Auseinandersetzung mit Timpler ihre endgültige Ausgestaltung. Die Essenz ist keineswegs, wie Timpler will, *non ens*, sondern *entis ens*, das das vollständige Ding *enter* konstituiert[322]: die *formalis ratio entis*[323]. Beim Gebrauch von 'essentia' ist wie bei C. Martini zwischen konkretem und abstraktem unterschieden[324]. Die Essenz ist auch hier selbst bereits Akt, nicht reine Potenz. Sie ist das, was durch *ens ut nomen* bezeichnet wird und in der Metaphysik zu behandeln ist: nicht das konkrete Ding, das eine Essenz *hat*, sondern das durch *ens ut nomen* Bezeichnete, das Essenz *ist*[325]. *Das* präzise ist auch das Ersterkannte am Ding, nicht dem Entstehen der Erkenntnis, sondern dem Rang nach, wenngleich es zunächst nur verschwommen erkannt wird[326]. Die metaphysische Erfassung des Dinges ist auch bei J. Martini Wesenserfassung, gerade im Absehen von der Existenz[327]. Konstitutives Element der Essenz selbst ist die Form, durch die die Essenz ist, was sie ist, wobei

auch die Essenz selbst als konstituierte *res* erscheint[328]. Die Essenz ist zwar bereits Akt, aber nicht letzter Akt; dieser kann nur die Existenz sein, wie es schon Suarez gelehrt hatte[329]. Auch die Existenz ist selbst real, da nur durch Realursachen etwas real werden kann[330]. Die Existenz liegt allerdings in der *res* selbst; sie ist keine Eigenschaft des Dinges, sondern dessen aktuierte Essenz[331]. Die Existenz erst schafft das *ens* im vollen Sinne[332]; sie kommt aber in der Metaphysik immer nur *in abstracto* in den Blick. Denn die Metaphysik als Wesensbetrachtung erfaßt nicht das konkrete Ding als ganzes, sondern dessen entscheidenden Teil, allerdings im Hinblick auf die Gesamtkonstitution des Dinges[333]. Als Konstitutiv kommt die Existenz in der Metaphysik in den Blick, als das, was die Essenz *primo et formaliter* zum aktuellen Ding konstituiert und es vom bloß möglichen Seienden unterscheidet[334]. Deshalb hat, gegen Balthasar Meisner, jedes Ding nur eine einzige, ihm eigene Existenz[335]. Die aktuale Existenz der Dinge wird durch 'esse' ausgedrückt; das *esse essentiae* dagegen ist keine aktuale Existenz, sondern nur ein anderer Bezeichnungsmodus der Essenz[336]. Wie Arnisaeus löst auch Martini die Essenz nicht in logische Potentialität auf. Sie ist vielmehr Akt; denn was nur Essenz haben kann, ist *non ens*, weil es gar keine Essenz besitzt[337]. 'Ens in potentia' ist ja selbst kein positiver Begriff[338]. Die Metaphysik ist also zwar die Lehre vom existenzmöglichen Wesen der Dinge, nicht aber von rein logischen Possibilitäten.

Die Akthaftigkeit der Essenz bestimmt auch ihr Verhältnis zur Existenz. Es gibt nicht nur den *actus existentiae* als Effekt der letzten Form und *complementum essentiae*[339], sondern bereits den *actus essentiae*, der die Essenz selbst konstituiert durch die Form, z.B. die *humanitas* im Menschen[340]. Das *esse existentiae* dagegen bewirkt, daß eine Entität allererst außerhalb ihrer Ursachen existiert, aufhört nichts zu sein und anfängt etwas zu sein[341]. Ein eigenes, vom *esse existentiae* verschiedenes *esse essentiae* aller-

dings lehnt Martini gerade im Unterschied zu Timpler ab: Das Wesen steht immer nur als reales in der Betrachtung der Metaphysik[342]. Die aktuierte Essenz unterscheidet sich dagegen von der potentiellen durch sich selbst, nicht durch eine Hinzufügung[343]. Ebensowenig fügt die existierende Essenz die Existenz zur aktualen Essenz hinzu; vielmehr schließt die aktuale Essenz immer schon die Existenz ein[344]. Folgerichtig lehnt Martini eine Realdistinktion zwischen Essenz und Existenz ab, wenn beide aktual verstanden werden[345]. Die metaphysische Konstitution des geschaffenen Dinges ist keine reale Zusammensetzung, sondern eine verstandesmäßige[346], doch so, daß sie ein *fundamentum in re* besitzt. Existenz ist keine eigene *res*, sondern ein *modus entis*. Was aber nicht selbst *ens* ist, unterscheidet sich vom *ens* nicht *enter sive realiter*, sondern modal oder verstandesmäßig[347]. Dementsprechend lehrt Martini in den *Partitiones* die *distinctio rationis ratiocinatae*, die er aber auch als modale Distinktion bezeichnet, da Existenz ja ein *modus entis* ist[348]. Der modale Unterschied wird allerdings letztlich auf den bloß verstandesmäßigen zurückgeführt[349]. Die Frage des Vorrangs zwischen Essenz und Existenz wird im Sinne eines natürlichen Vorrangs der Existenz gelöst, die den Affektionen erst Entität verleiht[350]. Da aber aktuale Essenz und Existenz real identisch sind, ist die Frage nach dem Vorrang hinsichtlich der *perfectio* gegenstandslos. In abstracto betrachtet, gehört freilich der Vorrang der Existenz, da sie der Essenz erst Aktualität verleiht. Der Akt aber ist vollkommener als die Potenz[351]. Gegen Timplers "pueriles nugae" lehnt Martini schließlich *essentiae respectivae* und die Kommunikabilität der Existenz ohne Essenz ab: "Stulti, non Philosophi vox haec. ... Risum teneatis, amici!"[352]

Real ist ein Ding, das nicht nur Gedankengebilde ist, sondern auch bei Aufhören der Denktätigkeit *in rerum natura* weiterbesteht, sei es im Intellekt selbst (conceptus, habitus) oder außerhalb des Intellektes[353], wenn es von einer

realen Ursache hervorgebracht oder an einem realen Subjekt ist[354]. Dies ist bereits bei der Essenz gegeben, der Existenzfähigkeit zukommt[355]. Die reale Essenz wird aber nicht durch die Existenzfähigkeit allein bestimmt, sondern durch ihre reale Ursächlichkeit[356]. Gegenüber der thomistischen Abhängigkeit der Essenz von der göttlichen Schöpfertätigkeit argumentiert Martini rein ontologisch aus dem Bezug zur Existenz, der in der Essenz immer schon mitgesetzt ist[357].

Das *ens rationis* wird in all seinen Unterscheidungen "Methodum Suarii observantes" abgehandelt[358]. Es hat mit dem Realseienden keinen gemeinsamen Begriff[359]; denn der allgemeinste Seinsbegriff bezeichnet, 'quod habet esse'; das ist aber beim *ens rationis* gerade zu verneinen. Das *ens rationis* im eigentlichen Sinne wird 1608 noch auf die zweiten Intentionen und Fiktionen eingeschränkt[360], in den *Partitiones* dann ausführlich nach Suarez behandelt, obwohl der Metaphysiker davon ex professo nicht zu handeln hat[361]. Er kann die *entia rationis* von seinen Voraussetzungen aus nur negativ vom Realseienden unterscheiden, aber nicht in sich selbst erkennen[362]. Das scholastische Vorbild Suarez' gewinnt hier offensichtlich das Übergewicht über das eigene Programm Martinis. *Ens rationis* im eigentlichen Sinne ist für Martini das *ens rationis obiective*[363], das in sich nichts Wahres und Positives enthält, also gerade nicht eine existenzfähige Essenz besitzt und doch als Seiendes gedacht wird[364]. Auch die unmöglichen Gegenstände werden ja nach Art möglicher Wesenheiten gedacht[365]. Von diesen reinen *entia rationis* sind Negation und Privation zu unterscheiden, die eine *realis consideratio* zulassen, da sie etwas über ein Fehlen in der Wirklichkeit aussagen. Deswegen ist auch die Unterscheidung von *ens positivum* und *ens negativum* (Negation, Privation) zuzulassen[366]. In jedem Fall aber ist die Lehre Timplers abzulehnen, die *entia rationis* seien reale Akzidentien, da dies auf einer Verwechselung von formalem und objektivem Begriff beruht. Nur im formalen Begriff sind die *entia rationis* reale Akzidentien des begreifenden Verstandes[367].

Im Bereich des Realseienden ist vor allem die Unterscheidung von *ens complexum* und *ens incomplexum* zu erwähnen. Was vom Verstand in einem schlechthin einfachen Akt aufgenommen werden kann, ist *ens incomplexum*; was durch die zweite Geistesoperation (Zusammensetzung oder Trennung) bzw. durch Affirmation und Negation gebildet wird, ist *ens complexum*. Erstes *ens complexum* ist das Prinzip: "Quodlibet est aut non est"[368]. Es wird mit D. Cramer versucht, auch das Widerspruchsprinzip als *ens* zu fassen und dadurch die Prinzipienlehre insgesamt unter die einheitliche Metaphysik als *Theoria entis* homogen einzuordnen. Das *ens complexum* ist entweder der wahre Satz[369] oder das reale oder bloß gedankliche Aggregat[370]. In jedem Falle aber bestimmt die Art der Verstandestätigkeit die Art des Seienden.

Dem 'ens' entgegengesetzt ist das 'non ens' oder 'nihil'. Hier eröffnet sich für J. Martini ein weites Feld der Diskussion mit Timpler, der *aliquid* und *nihil* als Art des *intelligibile* ansetzt und *nihil* von *non ens* unterscheidet[371]. Weder ist aber das 'intelligibile' Gattungsbegriff von 'nihil' und 'aliquid', da 'aliquid' und 'nihil' kontradiktorisch sind[372], noch ist "das Nichts" intelligibel: "Somnium hoc male dormientis Timpleri est"[373]. 'Nihil' besagt ja gerade die Verneinung jeder Entität und folglich Intelligibilität; denn das *ens* ist intelligibel dank seiner Entität[374]. Was aber nicht *per se* intelligibel ist, kann nicht Gegenstand von Wissenschaft sein oder eines Teiles davon. "Das Nichts" fällt also überhaupt nicht unter eine Wissenschaft, am wenigsten unter die Metaphysik[375]. Zudem ist "das Nichts" nicht sinnenfällig, folglich auch dem Intellekt, der ja *tabula rasa* ist, nicht zugänglich[376]. Wohl aber wird es durch die Phantasie als dem Seienden ähnlich vorgestellt und ist folglich *per accidens* intelligibel. Es ist dann aber nicht mehr nichts, sondern "ens rationis, sub concepto aliquo entis"[377]. Das *nihil simpliciter* wird dagegen mit dem *non ens* als solchem identifiziert[378]. Gewissermaßen ein Mittleres allerdings zwischen schlechthinnigem Nichts und

Seiendem aber bildet die Privation, jedoch nicht im strengen Sinne, wie Timpler will[379]. Das *non ens* kann also unterschieden werden in *non ens negativum* und *non ens privativum*[380].

Obwohl J. Martini an sich von Autoritäten unabhängig sein will, entwickelt er seine Lehre in engem Anschluß an die beiden bestimmenden aristotelischen Autoritäten: Zabarella in der Logik und Suarez in der Metaphysik. Dennoch bewahrt er sich seine Eigenständigkeit, die an der Natur der Sache orientiert ist. Denn was Aristoteles sagt, ist dasselbe, was die Natur sagt, weil Gott es ihr eingeprägt hat[381]. Diese Natur ist aber zunehmend die Natur des menschlichen Geistes, auf die bereits die Methodologie ausgerichtet ist. Sie folgt nicht mehr einer denkunabhängigen Natur der Sache, sondern der Natur des Denkens selbst. Die Eigenart des Denkens und Begreifens aber bestimmt auch in einem hohen Maße die Entfaltung der Metaphysik in ihrem eigensten Bereich: im Begriff des *ens*. Dennoch wird gerade über den Dingbegriff der Realitätscharakter dieser universalen Wesenswissenschaft verankert und einer zu starken Logisierung der Metaphysik gewehrt. Doch auch am Ding kann die Metaphysik nichts anderes tun, als dessen verstandesmäßige Konstitution in Essenz und Existenz nachzuzeichnen, die allerdings ein reales Fundament zu haben beansprucht. Die Theorie der realen Dinge kann von der Bestimmung des Dinges selbst durch unsere Erkenntnis trotz des realistischen Programms Martinis nicht mehr absehen.

4.3 Theorie der neuen Metaphysik: Henning Arnisaeus

Als der eigentliche Theoretiker der neuen lutherischen Metaphysik erscheint der Schüler C. Martinis, Henning Arnisaeus. Sein 1603 abgeschlossener, 1606 veröffentlichter Traktat *De Constitutione et Partibus Metaphysicae*[382] ist die Programmschrift der neuen Metaphysik. Sein Einfluß reicht

über Christoph Scheibler bis zu Leibniz[383]. Er ist jedoch nicht "die erste literarische Hervorbringung der Helmstedter Schule der Metaphysik"[384], da zumindest die *Exercitationes Theorematum* J. Martinis als Einzeldrucke vor dem Abschluß des Traktates liegen. Arnisaeus widmete sich allerdings nur kurze Zeit der Metaphysik. Nach 1570 zu Schlanstedt bei Halberstadt geboren[385], studiert er ab 1589 in Helmstedt Philosophie und Medizin. 1602 geht er nach Frankfurt an der Oder, bewirbt sich 1604 um die 4. Professur der Medizin in Helmstedt, wird aber abgelehnt. 1605 liest er allerdings ein *collegium politicum* in Helmstedt. Nach Reisen nach Frankreich und England wird er Professor der Moral in Frankfurt a.d. Oder, bekleidet 1612 das Prorektorat[386] und wird 1613 auf die erste medizinische Professur in Helmstedt berufen. 1620 geht er als Leibarzt des Königs Christian IV. von Dänemark nach Kopenhagen, wo er 1636 stirbt.

Das philosophische Schaffen dieses Mediziners (vgl. auch Scaliger, Taurellus, Scherb und die Aristoteliker von Padua für diese Verbindung) beginnt 1605 mit der Neuauflage der *Isagoge logica* des Fortunatus Crellius, der seinerseits als Vermittler Zabarellas in Deutschland für die Metaphysik von Bedeutung ist[387]. 1606 folgt der Druck des Traktates *De Constitutione et Partibus Metaphysicae*. Noch im selben Jahr gibt er sein systematisches Handbuch der Metaphysik heraus, die *Epitome Metaphysices*, die bereits im Titel den Anspruch erhebt, *ordine scientifico* vorzugehen, sich aber auch gegen die zeitgenössischen Neuerer (Ramisten) wendet[388]. 1609/10 läßt der in Rostock lehrende Schotte Thomas Rhaedus seine *Pervigilia* erscheinen sowie die *Dissertatio elenctica de Obiecto Metaphysicae*. Beide beruhen auf Disputationen an der Universität Rostock[389]. Arnisaeus verteidigt sich mit einer 239 Oktavseiten umfassenden, "ebenso humanistisch gepanzerten wie scholastisch versierten Gegenschrift", den *Vindiciae secundum veritatem pro Aristotele et sanioribus quibusque philosophis* von 1611[390]. Auf diese Kontroverse wird im folgenden Paragraphen gesondert eingegangen.

Arnisaeus schreibt zwar seinem Lehrer C. Martini das Verdienst zu, *restaurator* oder *autor* der neuen Metaphysik zu sein[391]; die wissenschaftstheoretische Durchdringung dieser Disziplin ist jedoch vor allem sein eigenes Werk. Eine umfassende Kenntnis der zeitgenössischen Autoren und der frühen Kommentare zu Aristoteles kommt ihm dabei zugute. Zabarella, Scaliger, Pico della Mirandola, Zimara, Antonio Bernardi Mirandulanus, aber auch die Jesuiten und viele andere Autoren werden keineswegs kritiklos herangezogen[392]. Die Beteuerung Arnisaeus', C. Martini und er selbst hätten anfangs von Suarez nichts gewußt, kann also nicht mehr für diesen Traktat gelten[393]. Trotz der scholastischen Quellen atmen der Traktat und verstärkt die *Vindiciae* einen spät-humanistischen Geist. Der Traktat erscheint mehr als Programmschrift denn zu Schulzwecken abgefaßt[394]. Ausführlich werden nach der Klärung der Stellung der Metaphysik gegenüber der Logik die einzelnen Meinungen über den Gegenstand dieser Wissenschaft diskutiert und ihre Einteilung begründet[395]. In gedrängter Form wird das Ergebnis des Traktats in der schulmäßigen *Epitome Metaphysices* wieder aufgenommen. Sie handelt nach der Frage der Konstitution der Metaphysik *de ente; de causis; de affectionibus Entis; de divisione Entis* und darunter auch von Gott[396]. Die Behandlung der Ursachen vor den Affektionen hat das Verwundern Wundts hervorgerufen[397]; doch ergibt sich das nicht nur aus dem Einfluß Suarez', sondern vor allem aus der Identifizierung von Prinzipien und Ursachen. Neben die bereits im Traktat benutzten Autoren tritt in der *Epitome* eine starke Bevorzugung der skotistischen Richtung, darunter vor allem Antonius Andreas'.

Gegenüber den früheren Entwürfen einer Metaphysik entfaltet Arnisaeus ein ausgeprägtes wissenschaftstheoretisches Programm der neuen Disziplin, das auch in der *Epitome* genau durchgeführt und eingehalten wird. Die der Metaphysik zugrundeliegende Wissenschaftstheorie ist über Zabarella an Aristoteles orientiert und gegen die "audacia Rami" gerich-

tet. Dieser hat, nachdem er die übrigen Teile der Philosophie besudelt hatte, seine Rammböcke auch gegen deren Haupt, die Metaphysik gerichtet[398]. Gegen Ramus und Galen verwirft Arnisaeus die *divisio* als eigenständige Methode, da sie keine Beweiskraft besitzt, sondern nur die genaue Ordnung der einzelnen Glieder ist[399]. Die Wissenschaft ist zentriert auf das Subjekt, von dem her sie bestimmt ist. Das Subjekt ist vorauszusetzen in seinem Dasein; deshalb kann auch die Metaphysik nicht das Dasein des *ens* beweisen, wohl aber seine Stellung als Subjekt dieser Wissenschaft[400]. Die Wissenschaft ist selbst nichts anderes als eine deutliche Auslegung des Subjektes[401]. Gerade hier zeigt sich die skotistische Konzeption der Wissenschaft, die nach Scotus virtualiter im Subjekt enthalten ist[402]. Die Metaphysik als ganze hat demnach nur eine Aufgabe: das *ens qua ens* distinkt auszulegen. Das bestimmende Moment am Subjekt aber ist der formale *modus considerandi*. Die Betrachtungsweise erst gibt dem Subjekt seine Stellung als Subjekt[403]. Daraus folgt, daß bei gleichem Betrachtungsmodus das gleiche Subjekt vorliegt[404], etwa bei subalternierten Wissenschaften. Vom *modus considerandi* werden auch die Prinzipien der einzelnen Wissenschaften abgeleitet; er verleiht der Wissenschaft ihr ganzes Wesen[405]. Deshalb vollzieht sich auch die Unterscheidung und Benennung der Wissenschaften nach dem Betrachtungsmodus[406]. Die Wissenschaft ist also in ihrer Mitte und in ihrem Wesen durch ein durchaus subjektives Moment bestimmt. Sie wird nicht mehr aus ersten angeborenen Prinzipien abgeleitet, sondern durch einen festzulegenden Betrachtungsmodus bestimmt. Aus diesem werden selbst die Prinzipien der Wissenschaft abgeleitet. Mit den Betrachtungsweisen vervielfältigen sich deshalb auch die Wissenschaften. 'Habere scientiam' besagt deshalb im strengen Sinne Wissen von einem durch seinen Betrachtungsmodus konstituierten Subjekt besitzen; *communiter* allerdings kann es auch das Wissen einer Konklusion besagen, womit auch dem ockhamistischen Wissenschaftsbegriff Rechnung getragen wird[407]. Die Entfaltung der Wissenschaft

besteht in der Auslegung des Subjektes durch die Prinzipien, im Beweis der Affektionen aus ihren Ursachen[408] und in der Behandlung der Teile oder *species* des Subjektes. Will die Metaphysik Wissenschaft sein, so wird sie sich genau an dieses wissenschaftstheoretische Programm halten müssen[409].

Die junge Metaphysik sieht sich in ihrer wissenschaftstheoretischen Stellung allerdings bedroht von der ramistischen Dialektik. Deshalb muß Arnisaeus sein Programm der Metaphysik verteidigen "contra putidos nonnullos Grammaticos, Mundi novatores, Aristotelis obtrectatores", deren Bannerträger Ramus ist[410]. Die Logik wird auf die Metaphysik bezogen; denn die zweiten Notionen sind leer ohne die ersten; die Kategorien, die Definition und Einteilung der Ursachen, die Prinzipien der Topik insgesamt, also die wesentlichen Teile der ramistischen Dialektik, gehören nach Zabarella in die Metaphysik[411]. Wollte man dagegen die ramistische Dialektik als Metaphysik ansehen, so fehlten entscheidende Teile: Eines und Vieles, wahr und falsch, Akt und Potenz, Notwendigkeit und Kontingenz usw.[412]. Im Gegensatz zur Logik ist die Metaphysik Realwissenschaft[413]. Was als *species entis* in der ramistischen Dialektik behandelt wird, ist nur Stoff für die *inventio*, gehört also lediglich *per accidens* zur Logik[414]. Die Logik ist auf das *ens rationis* beschränkt. Zwischen *ens rationis* und *ens reale* aber besteht bloß Namensgleichheit[415]. Deshalb unterbleibt bei Arnisaeus die Behandlung des *ens rationis* in der Metaphysik. Was in der Metaphysik zu behandeln ist, ist das Realseiende, die realen *species entis*, nicht die größtenteils logischen Einteilungen des Ramus[416]. Der Vorwurf, die Metaphysik sei für die Wissenschaften von nur geringem Nutzen, verkennt deren Eigenart. Sie ist im Gegenteil von größtem Nutzen für alle Teile der Philosophie[417]. Denn sie lehrt, wissenschaftlich zu wissen. Die Logik dagegen ist nicht einmal Wissenschaft, sondern lehrt nach Zabarella nur das Herstellen der Werkzeuge der Wissenschaft[418]. Warum also sollte man auf eine so nützliche Gottesgabe wie die Metaphysik verzichten?[419]

Auf der anderen Seite muß die neue Wissenschaft von der Theologie abgegrenzt werden. Die Offenbarungstheologie fällt als praktische Wissenschaft a limine nicht unter die Betrachtung der Metaphysik[420]. Die Metaphysik ist aber auch nicht natürliche Theologie. Sie ist vielmehr Universalwissenschaft, *scientia generalissima*. Deshalb hat sie auch ein universales Subjekt[421]. Weder Gott noch die immateriellen Substanzen insgesamt sind Subjekt der Metaphysik[422]. Denn eine allgemeine Wissenschaft erfordert allgemeine Prinzipien und Affektionen, die nicht im eigentlichen Sinne auf ein partikuläres Subjekt, etwa Gott, bezogen werden können[423]. Damit ist im wesentlichen die Lösung Pereiras wieder aufgenommen. Die Wissenschaft von Gott ist partikuläre Wissenschaft, die allgemeine metaphysische Prinzipien auf ihr spezielles Subjekt anwendet. Das ist aber bereits nicht mehr Aufgabe des Metaphysikers[424]. Die natürliche Theologie ist als Anwendung vielmehr von einer eigenständigen Metaphysik abhängig[425].

In Auseinandersetzung mit Dominicus de Flandria klärt Arnisaeus den Ein- bzw. Ausschluß der Theologie von seiten der Metaphysik. Gegen seine Lehre, das adäquate Subjekt der Metaphysik sei das kategoriale Seiende unter Ausschluß Gottes[426], spricht, daß Aristoteles in seiner Metaphysik Gott nicht nur als Ursache, sondern auch "secundum suam essentiam" behandelt[427]. Gott kann unter dem Subjekt der Metaphysik beschlossen gedacht werden, allerdings in einer das kategoriale Seiende überragenden Weise[428]. Deshalb werden die allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften von Gott nur analog ausgesagt[429]. Grundsätzlich aber bestimmt der Betrachtungsmodus die Eigenart der Wissenschaft. Dieser aber ist in der Metaphysik *qua ens*. Wenn also Gott in der Metaphysik behandelt wird, dann nur als *ens*[430]. Die "absoluta dei et intelligentiarum consideratio" ist einer eigenen Wissenschaft zuzuweisen, wie es Pereira gelehrt hatte[431]. Diese spezielle Wissenschaft, die Theologie, hat folglich auch ihre eigenen Prinzipien, die Gott "privatim" zugehören[432]. Was die Metaphysik an Eigenschaften Gottes behandeln kann, kann sie nicht

aus der Natur Gottes herleiten, sondern nur aus der Tatsache, daß er - wenn auch analog - *ens* ist[433]. Die Metaphysik der Helmstedter zeigt darin ihre "vollständig säkulare Konzeption"[434]. Sie ist unabhängig von allen theologischen Zielsetzungen, entfaltet sich als Generalwissenschaft und Ontologie. Die Theologie kann allerdings wegen ihrer Kleinheit auch als Anhang der Metaphysik gelehrt werden[435], wie es Arnisaeus in seiner *Epitome* durchführen wird. Sie bleibt dann, zwar in einem "Notquartier"[436], doch eigenständige Wissenschaft, die von Gott auch *ratione Deitatis* sprechen kann[437]. Wenn also Arnisaeus am Ende seiner *Epitome* eine Theologie entfaltet, ist das nicht Inkonsequenz gegenüber seinem wissenschaftstheoretischen Programm, sondern eine rudimentäre Behandlung einer eigenen Wissenschaft, angehängt an die Metaphysik.

Mit der Theologie in engstem Zusammenhang steht die Lehre von den Intelligenzen und der menschlichen Seele. Beide haben die gleiche Abstraktion (secundum rem et rationem) und sind dadurch von der Metaphysik verschieden, die lediglich eine *abstractio secundum rationem* kennt[438]. Wegen des wenigen, das wir darüber wissen können, hat Aristoteles die Lehre von den immateriellen Substanzen unter der Metaphysik behandelt[439]. Die Frage einer eigenständigen Pneumatologie als vierter theoretischer Wissenschaft wird ausführlich nach Pereira behandelt[440]. Die Metaphysik jedenfalls bleibt Universalwissenschaft, die nicht in die Betrachtung partikulärer Wesenheit eintritt[441]. Die Argumentation Pereiras allerdings ist für Arnisaeus ungenügend. Denn Pereira leitet die Unterscheidung von der Metaphysik her vom fehlenden Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem, nicht aber aus dem verschiedenen Betrachtungsmodus der Wissenschaften[442]. Die Lehre von der Seele ist zudem nicht als *scientia mixta* aus Theologie, Metaphysik und Physik zu verstehen. Ob man sie zu einer gemeinsamen Wissenschaft der immateriellen Substanzen rechnen soll, bleibt unentschieden. In keinem Fall aber gehört sie zur Metaphysik[443]. Eine vierte kontemplative

Wissenschaft (vom Immateriellen) allerdings erscheint im Anschluß an Pereira als notwendig. Dem entspricht auch die Ausführung in der *Epitome Metaphysices*[444].

Als Grund- und Universalwissenschaft nimmt die Metaphysik eine grundsätzlich andere Stellung ein als die übrigen theoretischen Wissenschaften, die gerade nicht "metaphysisch" sind. Auch die Physik Arnisaeus' ist kein Vorläufer der *Cosmologia generalis* Wolffs[445]. Die Einteilung der Wissenschaften ist keine Einteilung der Metaphysik selbst, obwohl Arnisaeus auch von einem allgemeinen Teil der Metaphysik spricht[446]. Die Metaphysik als universale Wissenschaft entsteht vielmehr aus den generellen Eigenschaften der körperlichen und unkörperlichen Dinge[447], konstituiert sich durch ein universales Subjekt und universale Eigenschaften[448]. Sie steigt nicht zur Behandlung partikulärer Gegenstände herunter, sondern befaßt sich mit den allgemeinsten Prinzipien, mit dem *ens* in seinem ganzen Umfang und betrachtet alles Partikuläre nur, insofern es *ens* ist[449]. Vom *ens* aber kann es eine eigene Wissenschaft geben, weil es eigene universale Prinzipien und Affektionen sowie Species besitzt[450]. Die einheitliche Universalwissenschaft Arnisaeus' ist keineswegs im Sinne Mirandulanus' nur ein "confluxus omnium scientiarum", in dem alle Wissenschaften als Teile enthalten wären[451]; denn sie besitzt einen eigenen Gegenstand, einen eigenen Abstraktionsgrad, und zudem vertritt auch Aristoteles nicht die Auffassung Mirandulanus'[452]. Gäbe es allerdings keine immateriellen Substanzen, wäre die Physik die Erste Philosophie. Eine allgemeine Ontologie wäre dann überflüssig, da es keine gemeinsamen Eigenschaften der materiellen und immateriellen Dinge gäbe. Die allgemeinsten Affektionen wären dann die des Körpers als solchen; diese sind aber in der Physik zu behandeln[453].

Als erstes hat die Metaphysik die Prinzipien zu behandeln, die nach Suarez mit den Ursachen identifiziert werden[454]. Deshalb werden sie auch in der *Epitome* vor den Transzendentalien behandelt[455]. Die Prinzipien gründen in der *notio entis*; deshalb ist der Behandlung der Prinzipien die Behandlung der *notio entis* unter Einschluß seines Gegenteils, des *non-ens*, vorauszuschicken[456]. Die Behandlung des *non-ens* unterbleibt allerdings in der *Epitome Metaphysices*. Die Ursachen gehören nicht zu den *affectiones entis*, sondern als Seinsprinzipien an den Anfang der Metaphysik. Andernfalls könnte sie nicht als beweisende Wissenschaft vorgehen[457]. Im zweiten Teil der Metaphysik sind die Eigenschaften des Seienden zu klären und im dritten schließlich die *species* bzw. im Falle des analogen 'ens' die Analogate[458]. Die Metaphysik ist zwar *scientia generalis* und "ceterarum disciplinarum humanarum asylum"[459]; doch bleibt den Partikularwissenschaften das eigene Gebiet und der eigene Gegenstand unbenommen[460]. Die Metaphysik subalterniert sich die anderen Wissenschaften nicht im strengen Sinne, da sowohl der Betrachtungsmodus als auch die Prinzipien jeweils verschieden sind[461]. Die Metaphysik schließt jedoch die generelle Betrachtung der Subjekte der übrigen Wissenschaften ein[462]. Sie ist also auch universale Prinzipienlehre und materiale Wissenschaftstheorie. Die Durchführung des wissenschaftlichen Geschäftes allerdings bleibt den Einzelwissenschaften.

Sehr ausführlich wird die Frage des Subjektes der Metaphysik diskutiert, von dem her ja die ganze Wissenschaft konstituiert ist. E. Lewalter glaubt, daß diese Diskussion "mit einiger Sicherheit ... durch die Lektüre der 1. und 2. Sektion der 1. Disputation des Suarez angeregt worden ist"[463]. Sie ist nicht nur angeregt worden, sondern folgt in der Reihenfolge der diskutierten Meinungen bis auf eine Umstellung (Joh. Buridanus vor Dominicus de Flandria) der des Suarez. Auch Arnisaeus verwirft die ersten beiden als zu weit, die dritte und vierte als zu eng[464]. Neu ist allerdings die Behandlung der *opinio communis* und die eigene Lehre des Arnisaeus. Es handelt sich durchaus auch um eine Auseinandersetzung mit Suarez, nicht um bloßes Kompilieren. In der *Epi-*

tome zählt Arnisaeus in veränderter Reihenfolge einschließlich seiner eigenen ebenfalls acht Meinungen[465]. Die Darstellung schließt sich z.T. sehr eng an Suarez an, etwa bei der Opinio Alfarabis, wo jeweils auf Albertus Magnus Bezug genommen wird[466]. Die zu weiten Meinungen beziehen das *ens rationis* und das *ens per accidens* in die Metaphysik ein in der Annahme, zwischen dem *ens reale* bzw. dem *ens per se* und diesen bestehe ein gemeinsamer Begriff[467]. Die *entia rationis* aber sind nur "umbrae et defectus Entium". 'Ens' wird von ihnen lediglich äquivok ausgesagt, so daß sie nicht im eigentlichen Sinne unter die Metaphysik fallen[468]. Die *entia per accidens* bilden außerhalb des Verstandes keine Einheit und werden deshalb aus dem Subjekt der Metaphysik, das ja eins sein muß, um die Einheit der Wissenschaft zu garantieren, ausgeschlossen[469].

Die zu engen Auffassungen wollen wie Alfarabi die Metaphysik rein als Theologie oder wie Averroes als Wissenschaft von den immateriellen Substanzen verstehen[470]. Den diesen Gegenständen gemeinsamen Abstraktionsgrad *secundum rem et rationem* aber kennt das *ens* als solches gerade nicht. Die Meinung des Thomas von Aquin in dieser Sache aber ist geradezu lächerlich[471]. Wenn, um die theologische Eigenart der Metaphysik zu retten, die Behandlung der Kategorien und des materiellen Seienden als "perfunctorie" abgewertet wird, wie bei den Conimbricenses, so vermehrt das nur den Irrtum[472]. Aus einer Indifferenz des 'ens' gegenüber Materiellem und Immateriellem aber kann niemals eine *abstractio secundum rem et rationem* gefolgert werden[473]. Die Möglichkeit einer *abstractio secundum indifferentiam* wird durchaus konzediert; diese ist aber in keinem Fall eine reale Immaterialität[474]. Die immateriellen Substanzen sind also nicht Subjekt der Metaphysik. Andererseits ist aber auch die Meinung des Dominicus de Flandria abzulehnen, nur das kategoriale Seiende unter Ausschluß Gottes sei Gegenstand der Metaphysik, da Gott *sub ratione entis* in die Metaphysik gehört[475]. Zu eng ist auch die Meinung Buridans, die Metaphysik handle von

der Substanz, da auch die Akzidentien unter das *ens ut sic* fallen. Andernfalls müßte es eine eigene Wissenschaft von den letzten neun Kategorien geben, was dem Aristoteles durchaus widerspricht[476].

Doch auch die *opinio communis*, nach der das *ens in tota sua latitudine* Subjekt der Metaphysik ist, findet nicht die Zustimmung Arnisaeus'. Denn nach dieser Meinung würde Gott nicht nur als *ens*, sondern auch nach seiner eigenen Natur in der Metaphysik behandelt[477]. Sie kann jedoch leicht im richtigen Sinne interpretiert werden und damit der eigenen Lehre Arnisaeus' angeglichen werden[478]. Nach dieser ist das "Ens per se reale Deo et reliquis a Deo pendentibus commune, quatenus Ens est" Subjekt der Metaphysik. 'Quatenus Ens est' besagt gerade den allgemeinsten Betrachtungsmodus und schließt ein Herabsteigen zu irgendeiner partikulären Entität, auch zu Gott, aus[479]. Für seine Bestimmung kann Arnisaeus nur z.T. auf Suarez verweisen[480]. Durch den Ausschluß der Betrachtung Gottes seiner eigenen Natur nach hebt er sich gerade von Suarez ab und trägt den eigenen wissenschaftstheoretischen Erörterungen im Gefolge Pereiras Rechnung. Innerhalb der Metaphysik sind also nur die streng ontologischen Aussagen über Gott beweisbar, z.B. daß Gott einzig und Akt ist, nicht aber die nur aus der eigenen Natur Gottes beweisbaren[481]. Das *ens reale* wird im Anschluß an Suarez bestimmt als das, was durch den Begriff der *essentia realis* ausgedrückt wird[482]. Wie bei Suarez ist die Realität der Essenz bereits hinreichend zum Realsein des *ens*. Das 'quatenus Ens est' wird nach C. Martini reduplikativ verstanden, womit sich Arnisaeus bewußt der skotistischen Tradition anschließt[483]. Durch 'quatenus Ens est' ist aber zugleich der Betrachtungsmodus und damit das eigentliche Konstitutiv der Metaphysik insgesamt angegeben[484]. Unter Beibehaltung des traditionellen Namens 'Metaphysik' ist diese Wissenschaft durchgängig als theologiefreie, generelle Ontologie konzipiert[485]: als "Allgemeinwissenschaft vom realen Seienden als solchem"[486].

Der Zugang zum *ens* und seine nähere Bestimmung erfolgt bei Arnisaeus wie bei Suarez und Fonseca von der Erkenntnis her. Seine Ausführungen zur Erkenntnis des Seienden in der *Epitome* gehören zu den ausführlichsten in der deutschen Schulmetaphysik[487]. Dazu wird auch Zabarellas *De ordine intelligendi* herangezogen. Wie bereits C. Martini unterscheidet Arnisaeus zwischen konfuser und distinkter Erkenntnis. Die aktuelle wird nach Zabarella unterschieden in originale - ohne vorausgehenden Erkenntnishabitus - und habituelle[488]. Die Meinung der Thomisten vom Ersterkannten kommt der Wahrheit zumindest sehr nahe[489], während die skotistische These, die letzten Species seien das Ersterkannte[490], mit den stärksten Argumenten der Thomisten widerlegt wird. Die Universalien sind doch unvollkommener als das Singuläre; der Geist aber eilt zu seiner Vollkommenheit als dem Ziel. Deshalb erfaßt er zuerst das Unvollkommene, also das Allgemeine[491]. Auch die Sinne erfassen zuerst das Gemeinsame, dann erst das Besondere, das Ganze vor dem Teil. Was leichter abstrahierbar ist, wird früher erkannt, also durchaus das Allgemeine im Vergleich zur *infima species*. Das Allgemeinste aber ist das *ens*[492]. Der Ausgang der Erkenntnis vom Singulären, wie ihn vor allem Gregor von Rimini lehrt, wird strikt abgelehnt[493]. Das Individuum bewegt die Erkenntnistätigkeit nicht am stärksten, nicht einmal bei der Sinneserkenntnis; denn auch hier sind es die *universalia communia*, die als erste erfaßt werden[494]. Das Singuläre fordert gerade eine distinkte Erkenntnis[495], die nicht am Anfang, sondern am Ende des Erkenntnisweges steht. Implizit sind damit auch die Positionen Zimaras und Fonsecas abgelehnt[496]. Arnisaeus selbst folgt vor allem Antonius Andreas und Zabarella, nach dem das Ersterkannte in konfuser aktueller Erkenntnis das Universale ist, allerdings als individuiertes im Einzelding[497]. In diesem Sinne ist das *ens* das Ersterkannte[498] als das Allgemeinste, allerdings im Einzelding.

In der Bestimmung des formalen und objektiven Seinsbegriffes[499] wird die Lehre der spanischen Scholastiker simplifizierend wieder aufgenommen: "Formalis est notio, ab anima ex obiecto formata, repraesentans obiectum externum. Obiectivus est res ipsa intelligibilis"[500]. Weder die *ratio formalis* bei Suarez noch der Abbildcharakter des formalen Begriffes bei Fonseca ist hier berücksichtigt. Die Beziehung ist einlinig: Der formale Begriff ist Vorstellung der *res intelligibilis*. Mit Suarez nimmt Arnisaeus die Einheit sowohl des formalen wie auch des objektiven Seinsbegriffes an, da der objektive dem formalen Begriff voll entspricht[501]. Die Dinge stimmen in der gemeinsamen Natur überein, wie Javellus lehrt, und können deshalb durch Erkenntnis der gemeinsamen Natur auch ihrerseits leicht erkannt werden[502]. Die im objektiven Begriff erfaßte Seinsnatur ist allerdings nicht real, sondern nur verstandesmäßig abgehoben von den Einzeldingen[503]. Obwohl Arnisaeus von einer *natura entis* spricht, ist dadurch ein einlinig generisches Verständnis des 'ens' abgewehrt. Das *ens* bleibt in seiner Bestimmung an die verschiedenen Einzeldinge gebunden[504]. Eine generische Seinsnatur lehnt Arnisaeus durchgängig ab[505], nicht dagegen eine generelle Betrachtungsweise, wie sie dem Subjekt der Metaphysik entspricht. Das Subjekt muß ja Species unter sich beschließen, in deren Betrachtung die Metaphysik allerdings nicht eintritt[506]. Eine strenge Univozität des 'Ens' wird folgerichtig abgelehnt[507], es sei denn, man verstehe 'univok' nur als Gegensatz zu 'äquivok' unter Einschluß der Analogie[508]. 'Ens' wird analog ausgesagt, sowohl von Gott und Kreatur wie auch von Substanz und Akzidens[509], und zwar ebenso in *Analogia proportionis* wie in der - von Aristoteles nie so genannten[510] - *Analogia attributionis*[511]. Durch die Attributionsanalogie wird ausgedrückt, daß die Kreatur nur *ens* ist durch Gottes Allmacht und deshalb ihr Ens-Sein auf Gott zurückgeführt werden muß[512].

Mit der spanischen Tradition nimmt Arnisaeus auch die Unterscheidung von 'ens' als Nomen und Partizip auf. 'Ens' als Nomen bezeichnet das Wesen der Dinge ohne Bezugnahme auf Existenz; 'ens' als Partizip bezeichnet den *actus essendi*,

die Existenz[513]. In der Metaphysik ist als "nativa significatio" die nominale zugrundegelegt[514]. Als Nomen bezeichnet 'ens' aber nicht nur die Essenz als solche, sondern "primo intuitu omne id quod habet essentiam realem"[515], wie es der Lehre des Suarez entspricht. Die Realität der Essenz besteht in der Nonrepugnanz zur Existenz und im Unterschiedensein zur bloßen Fiktion[516]. Diese Nonrepugnanz ist allerdings mehr als die logische Widerspruchsfreiheit, wie Arnisaeus in Auseinandersetzung mit Rhaedus zu verteidigen haben wird. Die Metaphysik muß auch hier in ihrer Betrachtung von der aktuellen Existenz absehen[517], zumal die aktuelle Existenz vorübergehend und akzidentell ist[518]. Die Erkenntnislehre zeigt aber, daß die Existenz des Dinges, an dem der Seinsbegriff gebildet wird, jeweils vorauszusetzen ist. Essenz und Existenz sind nicht real verschieden, aber auch nicht schlechthin identisch, sondern real identisch, aber *secundum rationem ratiocinatam* in den Kreaturen verschieden[519]. Die Existenz erscheint als "ultimum actui superveniens complementum" oder letzter Akt[520]. Demnach ist auch bereits die Essenz als Akt zu betrachten[521], wie es der Lehre der beiden Martini entspricht. Die Existenz ist zwar die letzte, nicht aber die einzige Aktualität der Entität[522]. Die Essenz ist auch bei Arnisaeus das wesentlich intelligible Element am Ding[523]. Wenn also die Wissenschaft im objektiven Begriff das Intelligible am Ding erfaßt, dann gerade das Wesen, nicht die Existenz[524]. Die Metaphysik als solche Wissenschaft bleibt bezogen auf die Quiddität *in actu signato*; sie kann zu den wirklich existierenden Dingen *in actu exercito* niemals gelangen[525]. Die Metaphysik erscheint somit als die Wissenschaft von den zumindest existenzmöglichen Wesenheiten der (als existierend vorausgesetzten) Dinge. Die Existenzmöglichkeit wird dabei als Produktionsmöglichkeit klar von der logischen Möglichkeit unterschieden[526]. Der *actus entitativus* ist der der objektiven (Produktions-)möglichkeit entsprechende Akt und als solcher Existenz: "praesentia rei extra nihil"[527]. Angesichts dieser Lehre kann

von einer "Verbegrifflichung des ens" im Sinne der Auflösung in logische Nicht-Widersprüchlichkeit nicht gesprochen werden[528].

Synonym zu 'ens' wird 'res' gebraucht, das kein streng unterschiedenes Transzendentale ist[529]. Wie 'ens' steht auch 'res' für alles, was eine Essenz hat, einschließlich der Ideen und *rationes seminales*[530]. 'Ens' bezeichnet allerdings in keiner Weise mehr die Existenz als die Essenz. Sonst könnte es nicht Subjekt der Metaphysik sein, sondern bezeichnete ein dem Subjekt Hinzugefügtes. Denn die Existenz kommt zur *res* hinzu, zur Essenz[531]. Auch die doppelte Herleitung von 'res' von 'ratus, -a, -um' bzw. von 'reor, reris' verwirft Arnisaeus, da sie der Grammatik widerspricht. Damit fällt auch die Lehre von der doppelten *ratitudo entis*. Diese Etymologie ist nur Gemächte der Interpreten. Aristoteles unterscheidet nirgends zwischen 'ens' und 'res'. 'Res' hat zudem unendlich viele und sehr verschiedene Anwendungen. Außerdem läßt das griechische Äquivalent zu 'res', πρᾶγμα, eine solche Etymologie nicht zu[532]. 'Ens' bezeichnet also ebenso wie 'res' das ganze Ding mit Essenz und Existenz. Alles andere ist "abusus vocabuli" und "contra vim primitivorum"[533]. Diese Lösung verrät durchaus humanistischen Philologengeist; denn nicht zuletzt wendet sich Arnisaeus damit gegen seinen Lehrer C. Martini, der all diese Unterscheidungen noch vertritt[534].

In gleicher Weise als Philologe eliminiert Arnisaeus das 'aliquid' aus der Reihe der echten Transzendentalien. 'Aliquid' ist wohl *nota particularitatis*[635] und Bezeichnung dessen, was nicht nichts ist[536]; es konnotiert aber keineswegs die Unterscheidung eines Dinges von einem anderen. Denn dieser Sprachgebrauch widerspricht der gebräuchlichen Verwendung von 'aliquid', das niemals die *alietas*, wie die Lateiner mangels eines anderen Wortes "barbarisch" sagen müssen, bezeichnet, sondern nur besagt, daß das Betreffende nicht nichts ist[537]. Andernfalls hätten ja die Lateiner mehr Transzendentalien als die Griechen mit dem äquivalenten

τό τι[538]. Sollte 'aliquid' eine Andersheit, mithin eine Unterscheidung bezeichnen, wäre Gott vor der Erschaffung der Welt nicht *aliquid*, da er von keiner anderen Sache unterschieden war. Andererseits wäre dann 'aliquid' kein Transzendentale mehr, da es nicht auf alle Gegenstände anwendbar wäre, wie Javellus gezeigt hat[539]. Von den sechs Transzendentalien des Thomas, dessen Lehre durch lange Zitate belegt wird[540], bleiben also *Ens*, *Unum*, *Verum*, *Bonum*, von denen die letzten drei *passiones entis* sind[541]. Thomas selbst kann überdies die Vollständigkeit seiner Transzendentalien nicht beweisen. Er gibt nur eine Einteilung; diese aber besitzt gerade keine Beweiskraft[542]. Außerdem könnten auf dem Weg der Einteilung nach Juan Luis Vives noch unzählige andere Transzendentalien gefunden werden[543]. Den drei *affectiones simplices* stehen allerdings auch bei Arnisaeus die *affectiones coniunctae* gegenüber[544]. Deren Beweis setzt aber die Behandlung der Prinzipien voraus, so daß zumindest die Behandlung der *affectiones coniunctae* räumlich von der Erklärung der *notio entis* getrennt werden muß[545].

Arnisaeus legt eine wissenschaftstheoretisch ebenso klare wie in der Durchführung folgerichtige Theorie der neuen Metaphysik mit wissenschaftlichem Anspruch vor. Metaphysik ist eine theologiefreie, durchaus weltliche Universalwissenschaft vom Wesen aller Dinge unter Einschluß Gottes. Sie ist konstituiert durch ihren eigenen Betrachtungsmodus der Dinge als *ens* und durch die das *ens* als erstes und allgemeinstes Moment am Einzelding erfassende Erkenntnisweise. Diese Universalwissenschaft, die auf erheblichen subjektiv-erkenntnismäßigen Voraussetzungen aufbaut, beansprucht allerdings zugleich Realwissenschaft, Prinzipienlehre und materiale Wissenschaftstheorie zu sein. Ihre Bewährungsprobe wird diese Konzeption der Metaphysik in der Auseinandersetzung mit der alternativen Konzeption von Metaphysik bei Thomas Rhaedus zu bestehen haben.

4.4 "Nova de Ente sententia": Thomas Rhaedus

Mehr als ein bloßes späthumanistisches Wortgefecht ist die Kontroverse zwischen Arnisaeus und dem Schotten Thomas Rhaedus um die Metaphysik und den Seinsbegriff[546]. Dabei geht es um nicht weniger als die Konzeption der Metaphysik und ihres angeblichen Gegenstandes, des *ens*. Thomas Rhaedus (Reid), um 1585 in Aberdeen geboren[547], besucht dort das Marichal College und die Universität, wird um 1600 Mag. art., 1602 Lehrer an der dortigen Grammar School und 1603 Leiter des Marichal College. 1607 führt ihn die *peregrinatio academica* über Frankreich nach Rostock und Leipzig. In Rostock doziert er von 1609 bis 1613[548], um dann nach Leipzig zu gehen. Nach seiner Rückkehr nach England wird er 1618 "Latin Secretary" des Königs. Er stiftet mit seiner Bibliothek die erste öffentliche Forschungsbibliothek Englands in seiner Vaterstadt[549]. 1624 stirbt Rhaedus.

In die Zeit seiner Lehrtätigkeit in Rostock fällt die Kontroverse mit Henning Arnisaeus. Aus dem polemischen Schrifttum werden hier untersucht:

1. Die 1609/10 erschienenen *Pervigilia*, die sich mit den einzelnen Thesen Arnisaeus' auseinandersetzen, aber auch die Helmstedter Metaphysik insgesamt treffen wollen[550]. Die ursprünglich einzeln erschienenen Nachtwachen werden 1616 von einem Leipziger Kommilitonen Rhaedus' gesammelt neu herausgegeben[551].
2. Die *Dissertatio elenctica de obiecto Metaphysices*, Disputationsthesen vom 6. und 9. September 1610[552].
3. Arnisaeus' Verteidigungsschrift *Vindiciae secundum veritatem*, die am 25. November 1610 abgeschlossen wurde[553].

Von seiner Ausbildung und Einstellung her ist Rhaedus in erster Linie Humanist. Er bemüht sich um ein ebenso klassisches wie philosophisch exaktes Latein und wendet sich gegen die Barbarei der Scholastiker[554]. Latinität und strenge Logik sind die Maßstäbe, die er an das Werk Arnisaeus', aber auch an seinen eigenen Entwurf von Metaphysik anlegt[555].

Gegen die Scholastik, die für ihn Mönchsphilosophie (vor allem der Jesuiten) ist[556], tritt er mit Selbstbewußtsein auf: Er will eine "nova de Ente sententia" vorbringen, anstatt die spitzen Dornen der Scholastiker zusammenzuflechten und sich mit ihren barbarischen Nichtigkeiten herumzuschlagen[557]. Zudem habe vor ihm noch niemand richtig über das Objekt der Metaphysik gehandelt[558]. Mit der humanistischen Haltung verbindet sich ein klares Methodenbewußtsein[559] und eine selbständige Quellenbenützung. Er kann sich ebenso gegen Suarez wenden[560], wie er ihm im Einzelfall folgt[561]. Er kann ebenso gegen die Thomisten, Skotisten und Nominalisten opponieren[562], wie er sich als Ramist auch vorsichtig von Ramus absetzt[563]. Aristoteles freilich ist ihm der beste Führer in der Philosophie[564]. Jede vorgekaute Speise verschmähend, will er alles selbst zerkleinern und in Blut und Saft umwandeln[565]. Ironie, ja Bissigkeit gegen seine Gegner zeichnen ihn ebenso aus[566] wie eine gewisse Selbstironie: Wenn er selbst irren sollte, kann er sich damit trösten, nur von einer Epidemie angesteckt worden zu sein[567]. Sein Ziel ist es, in wahrhaft herkuleischer Arbeit den Stall der Metaphysik auszumisten[568].

Arnisaeus zeichnet allerdings ein völlig negatives Bild seines Gegners. Kaum hat Rhaedus seinen Fuß auf das Festland gesetzt, beginnt er schon, offenbar aus noch nicht ganz überstandener Seekrankheit, die "receptae sententiae Academiarum" zu bespeien[569]. Arnisaeus wendet sich deshalb an Rektor und Senat von Rostock mit der Bitte um Bändigung dieses unruhigen Geistes, der in kindischer Aufgeblasenheit sich über alle anderen erhebt[570]. Rhaedus beanspruche, der Diktator der ganzen Philosophie zu sein[571]. Ohne persönlichen Grund falle er über Arnisaeus her[572]. Er sei das beste Beispiel für den Einfluß der Jesuiten; denn wie die Jesuiten gegen die Häretiker so gehe dieser neue Inquisitor gegen alle Philosophen Deutschlands vor[573]. Dagegen wird ihm das gelehrte und bescheidene Vorbild seines Landsmanns Gilbert Jacchaeus vor Augen gehalten[574]. Rhaedus aber ist ein unbedachter Neuerer, der nur krähen kann wie ein "Gallus" (üblicher Schimpfname für Ramus)[575]. Er ist überdies ein Sophist[576] und ein ungestümer Polemiker; denn in der ganzen *Dissertatio elenctica* findet sich kein einziges bescheidenes Wort[577]. Wenn Rhaedus gegen Arnisaeus den Vorwurf der Barbarei erhebt, dann gilt dieser Vorwurf gerade ihm selbst; denn hinter seiner glänzenden Sprache verbirgt sich ein barbarisches Denken[578]. Deshalb gleicht seine Philosophie einem modrigen Grab mit glänzender Fassade[579]. Da es Rhaedus gänzlich am Denken gebricht, sieht Arnisaeus keine andere Möglichkeit, mit ihm zu verkehren, als die Weise, in der Antonius von Padua den Schweinen und Vögeln und Franz von Assisi seinem Bruder Esel gepredigt hat[580].

4.4.1 Das Objekt der Metaphysik

Den ersten Angriffspunkt bietet Arnisaeus' Lehre, das *ens quatenus ens* sei Hauptgegenstand der Metaphysik. Diese herkömmliche Interpretation des Objektes der Metaphysik beruht für Rhaedus auf einer leeren Wortinterpretation[581]. Aristoteles selbst hat das *ens* an den einschlägigen Stellen niemals in diese Rolle gesetzt. Er wollte dadurch nur die Metaphysik von den anderen Wissenschaften unterscheiden[582]. Denn im Unterschied zu den anderen Wissenschaften behandelt die Metaphysik das *ens in communi*[583]. Das 'quatenus ens' ist dabei nicht exklusiv gegenüber den Einzelsubstanzen, sondern abstrahierend gegenüber den Teilen zu verstehen[584]. Konzipiert man die Metaphysik als Wissenschaft vom *ens quatenus ens*, steht man in jedem Fall vor einem Dilemma: Sie muß dann entweder wie bei Mirandulanus von allen Dingen handeln[585], also auch von der Mücke als Mücke und der Bohne als Bohne[586], oder aber nur vom *ens* allein unter Ausschluß aller Wesen und Eigenschaften[587]. Man wird also entweder die übrigen Wissenschaften aufheben oder die Metaphysik selbst aus den Wissenschaften ausschließen[588]. Denn wenn behauptet wird, das *ens qua ens* sei Objekt der Metaphysik,

werden alle *inferiora* aus der Metaphysik ausgeschlossen[589]. Wenn aber durch 'ens' die Instanzen ausgeschlossen sind, sind auch alle Eigenschaften, die in der traditionellen Metaphysik behandelt werden, auszuschließen, da sie nicht auf das *ens* als solches bezogen werden können[590]. Es bleibt also nur das Dilemma, entweder alle Dinge in die Metaphysik hineinzunehmen und dadurch die übrigen Wissenschaften aufzuheben oder aber alle *species entis* aus der Metaphysik auszuschließen[591]. Das *ens qua ens* der Scholastiker erweist sich als leerer, auf sich selbst bezogener Ausdruck, der keine Eigenschaften haben kann und folglich keine Wissenschaft konstituiert[592]. Die Scholastiker heben also mit ihrer Konzeption die Metaphysik, die sie begründen wollen, gerade auf und machen die Philosophie zum Gespött[593].

Im *Pervigilium Lunae* entfaltet Rhaedus eine durchaus der scholastischen Tradition entsprechende Diskussion über das Subjekt der Metaphysik. Verworfen wird die Theorie Alfarabis[594], die Trennung von Metaphysik und Pneumatica (J. Martini)[595], die Beschränkung auf das kategoriale Seiende (Keckermann)[596], die Ausweitung des Gegenstandes auf alle Gegenstände des Denkens (Timpler)[597] und die nach Suarez dargestellte *opinio communis*[598]. Im Anschluß an Suarez unterscheidet auch Rhaedus zwischen zu weiten und zu engen Auffassungen vom Gegenstand der Metaphysik[599]. Das *ens rationis* ist aus der Metaphysik zu entfernen; denn durch die vielen Gedankendinge und *distinctiones rationis* der heutigen Thomisten und Nominalisten ist bereits die ganze Philosophie verseucht[600]. Seine eigene These über das Objekt der Metaphysik atmet allerdings durchaus nominalistischen Geist. Das Objekt der Metaphysik ist nicht mit einem einzigen Wort zu benennen, nicht durch eine einzige innere Form bestimmt, sondern setzt sich aus vielen Dingen zusammen: *Ens*, Substanz, Akzidens, Gott und alles, was durch die der Metaphysik eigene Abstraktion (re et ratione) von der Materie geschieden ist[601]. All diese Dinge bilden den Gegenstand einer Wissenschaft, wie das Feuchte und das Warme Objekt eines einzigen

Sinnes, des Tastsinnes, sind[602]. Durch ihren Gegenstand und ihre Abstraktionsweise ist die Metaphysik wirklich Wissenschaft von den Dingen, die der Erkenntnisordnung nach erst nach der Physik kommen[603]. Die Metaphysik hat von ihrem allgemeinen Gegenstand, "res ipsa et substantia et accidens", den Charakter der universalen und ersten Wissenschaft[604]. Allerdings gibt es für Rhaedus auch eine spezielle Metaphysik, die sich mit Gott und den Engeln befaßt[605]. Die Metaphysik aber *Pneumatica* zu nennen, besteht ebensowenig Grund, wie die Theologie *Diabolica*, weil darin von Teufeln gehandelt wird[606].

Das neue Objekt der Metaphysik hat allerdings, von der herkömmlichen Lehre aus betrachtet, einen entscheidenden Nachteil: Es hat keine innere Einheit, die herkömmlich die Einheit der Wissenschaft garantieren soll[607]. Doch für Rhaedus genügt die äußere, durch die gemeinsame Abstraktionsstufe gegebene Einheit, die allerdings Zeichen einer inneren sein soll[608]. So gibt es auch kein einheitliches Objekt des Tastsinns, es sei denn, man wolle mit Arnisaeus ein anonymes Objekt postulieren[609]. Die innere Einheit des Objektes ist nicht Bedingung der Einheit der Wissenschaft; vielmehr ist die Einheit der Wissenschaft nur eine Funktion des Objektes[610]. Eine Wesenseinheit des Objektes ist zudem überflüssig; denn das Wahre als Objekt des Intellektes, das Gute als das des Willens und das Vergangene als das des Gedächtnisses sind nur Akzidentien, und doch sind Verstand, Wille und Gedächtnis damit zufrieden[611]. Warum also nicht auch das Wissen und der Metaphysiker Arnisaeus?

Bestimmendes Moment für den Gegenstand der Metaphysik ist die Abstraktion *re et ratione*, die Arnisaeus gerade aus der Metaphysik ausgeschlossen wissen wollte[612]. Allerdings ist diese Abstraktionsstufe für Rhaedus nicht bei den tatsächlich immateriellen Dingen allein gegeben, sondern bei allem, was *in rerum natura* immateriell existieren kann oder ohne Bezugnahme auf Materielles definiert und begriffen wer-

den kann: *Ens*, Substanz, Akzidens[613]. Die Abstraktion *re et ratione* bei Rhaedus entspricht also der Indifferenz bei Arnisaeus, nicht aber einer faktischen Immaterialität. Das *ens* ist nicht materiell, weil es auch immateriell vorkommt[614]. *Ratio formalis* des Objektes der Metaphysik ist nicht die *ratio entis*, die körperlichen und unkörperlichen Dingen gemeinsam ist, sondern die der Metaphysik eigene Abstraktion[615], die sich auf alle in der Metaphysik zu behandelnden Gegenstände erstrecken muß, sogar auf Materie und Form in ihrer allgemeinsten Bedeutung[616]. In jedem Fall ist es unerlaubt, wie Arnisaeus von der Materialität einzelner Dinge auf die Materialität des *ens* zu schließen[617]. Zwischen dem faktisch Immateriellen, Gott etwa, und dem potentiell Immateriellen, dem *ens*, besteht zwar ein verschiedener Grad der Abstraktion, nicht aber eine verschiedene Weise der Abstraktion; vielmehr kommen beide in der metaphysischen Abstraktion *secundum rem et rationem* überein[618]. Diese Abstraktion besagt auch kein vollständiges Absehen von den *inferiora entis* in der Metaphysik, wie es eine restriktive Auffassung von 'quatenus Ens' voraussetzt[619]. Bei den alten Autoren hat 'quatenus' niemals diese exklusive Bedeutung[620]. Es ist in einer exkludierenden Auffassung des 'quatenus ens', die Rhaedus unterstellt, nicht einsichtig, warum gerade die Kategorien noch zur Metaphysik gehören sollen, alle anderen *species entis* aber in die Einzelwissenschaften[621].

Arnisaeus' Widerlegungsversuch ist gerade von einem Mißverständnis der Abstraktionslehre Rhaedus' beeinträchtigt. Er versteht die *aphaeresis secundum rem et rationem* durchgängig als faktische Abstraktion[622]. Die Unterscheidungen Rhaedus' gehen in der Polemik völlig verloren[623]. Arnisaeus argumentiert nach dem juristischen Prinzip: "Ubi eadem ratio, ibi eadem Lex". Demnach müßte das *ens* ebenso materiell genannt werden, weil es in den Körpern vorkommt, wie immateriell, weil es in den unkörperlichen Dingen vorkommt[624]. Natürlich muß unter dieser Voraussetzung die Metaphysik des Schotten als Partikulärwissenschaft vom Immateriellen er-

scheinen, während für Rhaedus gerade die Universalität der Metaphysik garantiert sein sollte[625]. Arnisaeus aber sieht dadurch gerade die Ontologie, den besseren Teil der Metaphysik, aus der Metaphysik ausgeschlossen[626]. Auch die Auffassung von der Einheit des Objektes wird abgelehnt: "Unitas scientiarum aestimatur ex forma et materia internis. Ergo non ex indicio externo"[627]. Dabei hatte Arnisaeus durch die starke Betonung des *modus considerandi* selbst ein gewisses Zeichen einer Flexibilität in die Wissenschaftskonzeption eingeführt. Daß die Einheit der Wissenschaft durch die innere Einheit des Subjektes begründet ist, scheint für Arnisaeus so klar, daß es bereits von einem Anfänger in der Philosophie (allerdings wohl nur Arnisaeus') eingesehen werden kann[628]. Nach Rhaedus könnte man dann auch Arithmetik und Geometrie aufgrund derselben Abstraktion als Arten einer Gattungswissenschaft Mathematik verstehen, die aber nur eine Sammelwissenschaft wäre[629]. Das Schreckgespenst der Einheitswissenschaft Mirandulanus' erscheint hier in verkleinertem Maßstab realisiert[630]. Die Einheit der Metaphysik erscheint Arnisaeus dadurch aufgehoben und die Metaphysik selbst in Frage gestellt[631]: Aufhebung der Metaphysik durch die Scholastiker im Namen des *ens qua ens* steht also gegen Aufhebung der Metaphysik durch Rhaedus.

4.4.2 Die neue Konzeption des *ens*

Die Mitte seiner neuen Metaphysikkonzeption ist für Rhaedus die "nova de Ente sententia"[632]. Sie weicht von der gängigen scholastischen Lehre dieser Zeit erheblich ab und nimmt Positionen des 18. Jahrhunderts (Wolff) vorweg. Das 'ens' ist auch für Rhaedus der erste und weiteste Begriff des menschlichen Verstandes[633]. Im Gegensatz zu den Scholastikern, die 'ens' immer undefiniert lassen, will Rhaedus einen distinkten Seinsbegriff geben, den die Scholastiker bis heute nicht gefunden haben[634]. 'Ens' kann definiert werden, weil es ein Konkretum ist, wenn auch nicht durch

Genus und Differenz[635]. Das in der Metaphysik auf sein Wesen und seine Definition zu untersuchende *ens* ist nicht etwa das Ding im Gegensatz zum Wort oder den Akzidentien unter Ausschluß der Fiktionen; es sind auch nicht die einzelnen Instanzen, sondern durchaus das *ens* als solches, als Gegenbegriff zum Nichts[636]. Die bislang beste Bestimmung des *ens*, allerdings immer durch ein Gitter gesehen, scheint Rhaedus die Bestimmung als *possibile* zu sein: *Ens* ist, "quod possibile est esse"[637]. Die hier ausgedrückte Möglichkeit ist Existenzmöglichkeit: Seiendes ist, was *in natura* existieren kann, wie es der Lehre Suarez' entspricht. Das Wesen des *ens* ist allerdings damit noch nicht gefunden, da 'ens' und 'possibile' nur konvertibel sind[638]. Auch die Art der Möglichkeit und ihr Grund sind noch nicht angegeben. Deren Bestimmung erfolgt über die Einführung des Gegenbegriffs der Unmöglichkeit. Unmöglich ist, wessen Termini einander widerstreiten und sich nicht in einer Essenz vereinigen lassen[639]. Die Unmöglichkeit ist folglich, in sich betrachtet, eine Relation, mithin ein Akzidens[640]. Möglich wäre demnach, wessen Termini einander nicht widerstreiten, sondern in Zusammenstimmung und Freundschaft verbunden werden können. *Consensus seu non repugnantia terminorum* machen also das Wesen des Möglichen und mithin des Seienden aus[641]. Die Auffassung vom 'ens' ist also rein logisch: das aus kompatiblen Termini logisch mögliche Wesen konstituiert das *ens*, das definiert werden kann als "cuius essentia constat terminis non repugnantibus sibi"[642]. Die wesenskonstituierenden Termini müssen kohärent sein; erst in der Folge sind die weiteren verträglichen Bestimmungen zu betrachten[643]. Rhaedus gibt hier im Bereich der protestantischen deutschen Schulmetaphysik die erste kausale Definition von 'ens', allerdings in der bewußten Reduktion auf die rein logische Möglichkeit. Die Definition ist nicht zirkulär, da in der Formulierung "id cuius termini essentiae non repugnant sibi" die *particula demonstrandi* 'id' nicht mit 'ens' identisch ist[644].

Was hier definiert wurde, ist das jeweilige *ens concretum*, das in seinem materiellen Befund nicht durch ein einziges Wort ausdrückbar ist, sondern eine fast unendliche Variabilität kennt[645]. In abstracto aber ist damit die Realität des Seienden erfaßt, nicht aber die barbarische *entitas* der Scholastiker[646]. Im Gegensatz zu 'entitas' sind 'ens' und 'essentia' durch jahrhundertealte Tradition auch für den Humanisten gerechtfertigte Wörter[647]. Die Realität der Dinge besteht im Konsens der Termini des Wesens. 'Reale' und 'ens' besagen also im Grunde dasselbe[648]. Die Unterscheidung zwischen *ens reale* und *ens fictum* ist deshalb streng genommen bedeutungslos, da nur das Reale auch *ens* ist, eben durch den - empedokleisch gedachten - Konsens der Termini des Wesens, der die *res* konstituiert[649]. Rhaedus' Gebrauch von 'real' soll dem der Alten entsprechen, die niemals 'real' auf die Substanzen und einige Akzidentien beschränkt haben[650]. Die Verbindung 'ens reale' ist jedoch angesichts der Unerfahrenheit der Gegner bei der Unterscheidung des Realen vom Fiktiven pragmatisch gerechtfertigt[651].

Möglichkeit und Konsens der Termini besagen allerdings eine Relation. Folglich ist, wie schon Suarez unbewußt gesehen hat, 'ens' ein Relationsausdruck[652], ohne daß allerdings der Terminus der Relation ausdrücklich angegeben wäre. Doch kann ein Terminus nur mit einem anderen in Übereinstimmung stehen[653]. Das konkrete Seiende freilich erscheint nicht als Relation, sondern in den vier von Rhaedus noch angenommenen Kategorien: Substanz, Qaulität, Quantität und Relation. In abstracto aber ist es seinem Wesen nach immer als Relation zu fassen[654]. Wem auch immer Realität zukommt, dem kommt auch jene Relation zu, kraft deren es *ens* ist[655]. Die Unterscheidung von *ens absolutum* und *ens relatum* liegt erst nach diesem grundsätzlichen Relationscharakter des Seienden[656]. Wer die Relationalität des *ens* leugnet, soll zuerst sein Wesen bestimmen; er wird es nicht anders tun können als mittels eines Relationsausdrucks, mittels eines Bezuges zu anderem[657]. Die das *ens* konstituierende Relation liegt

auch der Erschaffung durch Gott voraus und damit der faktischen Existenz; als Bedingung ihrer Möglichkeit ist sie *perfectio*; die faktische Existenz des geschaffenen Seienden aber ist nur kontingent[658]. Daß allerdings im faktisch gegebenen Seienden die Termini verträglich sind, wird nicht weiter begründet, sondern aus der Realität vorausgesetzt[659]. Es gehört allerdings nicht zum Wesen aller Dinge, Seiendes zu sein[660]. Dabei erliegt Rhaedus allerdings einem Mißverständnis von 'de essentia esse', wenn er folgert, daß es andernfalls keine Akzidentien gäbe[661], weil alles *de essentia* ausgesagt würde und mithin tautologisch wäre[662]. Gerade um die bloße Tautologie der Metaphysik, die ja Grundvorwurf Ramus' ist, zu vermeiden, muß 'ens' einen distinkten Begriffsinhalt haben, der es von anderen Begriffen unterscheidet[663]. Der distinkte Seinsbegriff hat allerdings nach Rhaedus die Folge, daß er von keinem Ding *de essentia* ausgesagt werden kann, zumal er Relationsausdruck ist[664]. Die Übereinstimmung der wesentlichen Termini ist selbst kein wesenskonstituierender Terminus, der *de essentia* aussagbar wäre[665], ebensowenig wie der empedokleische Streit unter den Termini, der das *ens* als solches auflöst[666]. Es ist also von keinem von *ens* namensverschiedenen Ding *de essentia* auszusagen, daß es Seiendes sei[667]. 'Ens' kommt allerdings in den Definitionen fast aller konkreten Dinge vor[668]. Aus dem Begriff des Menschen als solchen allerdings geht nicht hervor, daß er Seiendes ist, sondern nur, daß er *animal rationale* ist[669].

Da 'ens' einen fest umrissenen Begriffsinhalt hat, kann es nicht analog sein; zumal die Analogie der kimmerische Stern von völliger Finsternis ist, an dem die Scholastiker ihr Licht entzündet haben[670]. In der Tat gibt es kein Beispiel eines Analogen, das nicht in Wirklichkeit äquivok ist[671] oder sich wie die "lachende Wiese" in Metaphern auflösen ließe[672]. Wenn man den Wörtern ihre Seele beläßt, ihre *vis significandi*, dann ist keines analog, sondern alle sind univok[673]. Hinsichtlich seines Ens-Seins ist das Akzidens nicht minder vollkommen als die Substanz, nicht dagegen hinsichtlich des Selbststandes oder der Inhärenz[674]. Denn 'ens' hat einen fest umrissenen Begriffsinhalt, kraft dessen es von allem anderen unterschieden ist, auch wenn Philosophen, die allzusehr ihrer Einbildung folgen, nicht darüber nachdenken[675]. 'Ens' ist allerdings ein Realbegriff, nicht nur "sola convenientia rationis", sondern alle Dinge sind unabhängig von unserem Denken *entia*[676]. Der nichttriviale Charakter des 'ens' soll ebenso gesichert sein wie seine Realgeltung. Zu seinen *inferiora* allerdings verhält sich 'ens' weder univok noch äquivok, sondern paronym, also wie ein Abstraktum zu den Konkreta[677].

Die Bestimmung des 'ens' enthält bereits die Bestimmung der Essenz. Das Wesen besteht geradezu im *consensus terminorum*, in der Übereinstimmung der konstitutiven Termini (partes essentiae)[678]. Das Wesen ist das, was dem Ding verleiht, daß es ist, was es ist, das es innerlich konstituiert und vollendet[679]. Der reine *consensus terminorum* ist ontologisch früher als die Konstitution eines Dritten (des Dings). Deshalb hat auch die Bezeichnung 'ens' den Vorrang vor der Bezeichnung 'essentia'[680]. Denn 'ens' bezeichnet nur den Konsens der Termini, 'essentia' dagegen bereits die Konstitution des Dings[681] im Zusammen aller Konstituentien. 'Ens' und 'essentia' verhalten sich auch nicht einfach wie Konkretum und Abstraktum, wie Scaliger will; denn 'animal rationale' steht sowohl für das Wesen wie für das *ens*[682]. Vielmehr ist zu unterscheiden das *constitutum* (homo), das *constituens* (substantia animata corporea sensu et ratione praedita) und die Konstitution selbst als der im Konsens der wesentlichen Termini bestehende Weg vom *constituens* zum *constitutum*. Nur die Konstitution, die reine Relation ist, wird als *essentia* bezeichnet[683]. Sie kann definiert werden als das, was ohne Hilfe eines anderen ein Ding konstituiert[684], also gerade als die innere, von äußeren Gegebenheiten unabhängige Konstitution des Dinges. Durch seine Konstitution ist folglich jedes Ding das, was es ist, und

primär von allen anderen Dingen verschieden[685]. Daraus ergibt sich auch, daß das Nichtseiende kein Wesen hat. Essenz hat nur das wirkliche *ens*, das nicht allein durch unsere Verstandestätigkeit gebildet ist. Essenz und *ens* werden an das Realmögliche gebunden, allerdings in Identifizierung von logischer und realer Möglichkeit[686]. Da aber auch jedes Ding Essenz hat, gehört 'essentia' zu den transzendentalen Begriffen[687], ebenso wie *possibile*, *unum*, *verum*, *bonum*, *idem*, *diversum*[688] und *relatum*[689] und die abstrakten Transzendentalien[690]: *realitas*, *veritas*, *bonitas*, *possibilitas*[691], die aber alle keine völlige Identität mit 'ens' besagen[692].

Ebenso wie gegen den scholastischen Seinsbegriff wendet sich Rhaedus gegen die vielen fast magischen Einteilungen des Seienden in der scholastischen Metaphysik[693]. Verschieden sind Dinge, deren einem etwas zukommt, was dem anderen nicht zukommt[694]. Da nun aber jedem Seienden etwas zukommt, was dem anderen nicht zukommt, ist jedes Seiende vom anderen verschieden[695]. Die scholastische Art der Einteilung will Rhaedus durch die alte Einteilung der Griechen ersetzen, nach der etwas entweder zahlmäßig oder der Art oder Gattung nach verschieden ist[696]. Die *distinctio rationis* hat noch ein Fundament in der Natur selbst, das allerdings durch die scholastische Überlagerung kaum noch erkennbar ist[697]. Rein verstandesmäßig verschieden sind jene Dinge, die notwendig miteinander vereinigt sind[698]. Dies kann allerdings in verschiedener Weise gegeben sein: Manches ist von Natur real vereinigt, wie beim Menschen die Fähigkeit, sich zu wundern und zu lernen; anderes ist nicht von beiden Seiten notwendig vereinigt, wie beim Menschen Ernährung und Wachstum, oder so, daß das eine ohne das andere nicht bestehen kann, wie Lebewesen und Mensch in Sokrates[699]. Real verschieden ist dagegen das, was keine Vereinigung zuläßt oder bei einer Vereinigung doch zahlmäßig getrennt bleibt, wie körperliche und unkörperliche Substanz, Wärme und Kälte usw.[700]. Neben der realen und verstandesmäßigen Unterscheidung muß Rhaedus allerdings noch eine mittlere einführen,

die keine Vereinigung oder Trennung der Art nach beinhaltet, sondern zwischen Dingen besteht, die sowohl verbunden wie getrennt sein können, z.B. gelb und süß im Honig[701]. Eine eigene Einteilung der Dinge nach Art der Scholastiker hat Rhaedus, von den 4 Kategorien abgesehen, nicht vorgelegt, zumal seine metaphysischen Werke nicht systematisch, sondern polemisch orientiert sind.

Die "nova de Ente sententia" stößt bei Arnisaeus auf heftige Ablehnung. Er deckt dabei gerade auch die problematischen Punkte der Konzeption Rhaedus' auf. Die Priorität des *ens* vor der Essenz beruht auf einem Fehlschluß, da von Natur das Wesen früher ist als das durch das Wesen konstituierte Ding[702]. Der *consensus* ist ja nicht das *ens*, sondern die das Ding konstituierende Essenz[703]. Weiters ist nicht einzusehen, wie ein so komplexes *ens* das Ersterkannte sein solle[704]. Der relationale Charakter des *ens* setzt zumindest zwei Termini der Relation voraus, die real voneinander verschieden sind. Dies widerspricht aber dem *ens* als dem schlechthin einfachen Begriff[705]. Arnisaeus interpretiert hier allerdings Rhaedus durchgängig von seiner eigenen Position her, deren Voraussetzungen bei Rhaedus nicht geteilt werden. Doch ist der relationale Charakter des *ens* auch in sich mit Schwierigkeiten behaftet. Die Konstituentien müssen der Natur nach früher sein als die Relation selbst und das Produkt der Konstitution. Es muß also *entia* (im Sinne Arnisaeus') vor dem *ens* geben: die konstitutiven, verträglichen Termini[706]. Wollte man diese aber zu *non entia* erklären, so wäre für Arnisaeus das ganze Seiende in die Luft gebaut[707]. Zudem kann nach Arnisaeus nichts Absolutes durch etwas Relatives definiert werden. Substanz und Akzidens aber werden durch 'ens' definiert, was unter der Voraussetzung des Seinsbegriffs Rhaedus' nicht möglich wäre[708]. Ähnlich wie dieser treffen viele Einwände Arnisaeus' nicht die eigentliche Lehre des Schotten, weil dieser die scholastische Lehre nicht voraussetzen will; so etwa der Vorwurf, durch den Relationscharakter des 'ens' werde in die Essenz auch

bereits die Existenz eingeführt, die bei Rhaedus durchaus kontingent ist[709]. Sehr wohl gesehen hat Arnisaeus allerdings den logischen Charakter der Möglichkeit, die dem *ens* zugrundeliegt. Aus der bloßen Abwesenheit eines Widerspruchs wird die positive Natur des *ens* gezogen, aus einer Privation eine Position, die auf mehr als schwachen Füßen steht[710]. Der Übergang von der *non repugnantia* auf den positiven Begriff des *consensus* und der empedokleischen *amicitia* ist nicht gerechtfertigt. So barbarisch haben nicht einmal die barbarischen Scholastiker geschlossen[711]. Die mangelnde Unterscheidung von logischer und metaphysischer Möglichkeit ist der Haupteinwand gegen die Seinskonzeption Rhaedus'[712] und zugleich jener Einwand, der auch sachlich bestehen kann.

Vom Gegenbegriff des 'ens', dem 'nihil', handelt Rhaedus in einem eigenen *Parergon* in 8 Thesen, die zum Teil eine Ironisierung der damals beliebten scholastischen Disputationen *de nihilo* etwa im Umkreis seines Rostocker Kollegen Eilhard Lubin sind[713]. Ist es doch zu seiner Zeit allgemeiner Brauch der Philosophen geworden, gelehrt und beredt vom Nichts (bzw. von nichts) zu handeln. Rhaedus dagegen will sich bescheiden und nicht behaupten, es jenen erlauchten Geistern gleichtun zu können, die das Nichts (bzw. nichts) erkennen[714]. Er will ja von etwas handeln (vom 'aliquid'); die Behandlung des Nichts (des 'nihil') kann also nur *Parergon* sein. Die Metaphysik freilich, die nach ramistischer Auffassung ja von beidem handelt, gibt als *Regina scientiarum* den Philosophen, was sie zum täglichen Disputieren brauchen: den einen etwas, den anderen (das) nichts[715]. So kann sich niemand beschweren, er habe nichts, was er wissen könne. Ist es nicht zudem ein Beweis größter Gerechtigkeit, denen (das) nichts zu überlassen, die durch ihre Geistesschärfe nichts zur Mehrung der Ehre der Metaphysik beigetragen haben[716]? Um über "das Nichts" etwas zu sagen, muß man allerdings zuerst über (das) Etwas reden; denn Nichts und Etwas stehen einander kontradiktorisch gegenüber wie Affirmation und Negation[717]. Wenn aber 'nihil' und 'non

ens' verschieden sind, wie etwa Timpler will, dann müssen auch 'ens' und 'aliquid' verschiedenes bedeuten[718]. Denn was ergäbe sich, wenn man im Gedicht des Passeratius, das als Lobpreis des Nichts gelesen wird, 'nihil' immer durch 'non ens' ersetzte[719]: "Conspectu lucis Nihil est iucundius almae, vere Nihil, Nihil irriguo formosius horto, floridius pratis, Zephyri clementius aura ... Fata Nihil superat, Nihil aequiparabile caelo"[720]? Wer sich bei diesem Gedicht nicht auskennt, muß sich allerdings sagen lassen, daß er wenig oder nichts versteht; wenn er nicht einmal "das Nichts" versteht, wird er das Gedicht nicht verstehen, am wenigsten aber jene, die gegen Timpler behaupten, man könne "das Nichts" nicht begreifen[721]. Hat doch Timpler erklärt, ihm und manch anderen sei (das) nichts bekannt[722]. Etwas aber scheint Timpler nicht zu wissen, da für ihn 'aliquid' weiter ist als 'ens'. Im alltäglichen Sprachgebrauch dagegen ist 'nihil' durchaus gleich 'nulla res' und 'nullum', 'ens' und 'aliquid' aber mit 'aliquid ens' und 'aliqua res'. 'Aliquid' und 'ens' sind also konvertibel[723]. 'Aliquid' bezeichnet auch keine Eigenschaft, sondern ist *nota particularis*, gleichsam zusammengesetzt aus 'ens' und Partikularität[724]. Dann ist aber das *ens in genere* durchaus nicht nichts, sondern etwas in einem bestimmten Genus[725], allerdings auch nicht eines aus der Zahl der Dinge, sondern außerhalb der Dinge[726]: das allgemeine *ens*, das die Metaphysik zu betrachten hat und dessen distinkte Natur Rhaedus erstmals erfaßt zu haben beansprucht.

Die Konzeption der Metaphysik und des *ens* bei Rhaedus zeigen eine weit über die damalige Scholastik hinausgehende Tendenz. Die Einheit der Metaphysik ist nicht mehr durch die innere Einheit des *ens qua ens* als des schlechthin einfachen Begriffs gewährleistet. Die Metaphysik entfaltet sich vielmehr als allgemeinste Wissenschaft aller in körperlichen und unkörperlichen Dingen gleichermaßen möglichen Bestimmungen. Deren wichtigste bleibt zwar das *ens*, das aber in einer ersten kausalen Definition in seiner Konstitution erfaßt werden

soll. Diese Konstitution ist allerdings eine rein logische, die mit der Realmöglichkeit, ja Realität identifiziert wird. So ist Rhaedus der bislang entschiedenste Vertreter einer logischen Konzeption des 'ens', die den Vorteil einer distinkten Begrifflichkeit bietet, allerdings auch die Hypothek, von einem Relationsausdruck aus eine neue Metaphysik aufbauen zu müssen. Deren systematische Durchführung freilich hat Rhaedus nicht geleistet. Wohl nicht zuletzt deshalb blieb sein Einfluß sehr gering.

5 SYSTEM, METHODE, TABELLE

Metaphysik als Schuldisziplin findet ihren Niederschlag in den verbreiteten Lehrbüchern, deren Originalität im allgemeinen eher gering ist. Doch gerade die Lehrbuchtradition zeigt die Vielfalt der metaphysischen Entwürfe des frühen 17. Jahrhunderts in inhaltlicher und methodischer Hinsicht. Um pädagogisch wirksam zu sein, mußte das Lehrbuch prägnant und methodisch sauber gearbeitet sein. In der zunehmenden "Methodisierung" der Metaphysik zeigt sich allerdings auch bereits eine inhaltliche Verarmung, die vor allem in den pädagogisch wirkungsvollen, einprägsamen, aber relativ inhaltsarmen Tabellen zutage tritt.

5.1 System der Lehre der endlichen Dinge: Bartholomäus Keckermann

Die systematische Tendenz der protestantischen Scholastik tritt besonders deutlich hervor beim Hauptvertreter der sog. "systematischen" Richtung der reformierten Schulphilosophie, Bartholomäus Keckermann, dessen Schaffen dank seines Einflusses gut beleuchtet ist[1]. Am 1. August 1572 in Danzig geboren[2], besucht er dort das Gymnasium, muß aber bereits 1588 wegen seines Bekenntnisses seine Vaterstadt verlassen. Er studiert in Wittenberg[3], Leipzig und Heidelberg, wo Clemens Timpler sein Kommilitone ist[4]. Beziehungen unterhält er auch nach Altdorf, wo er 1592 bei Scherb zu Gast ist[5]. 1595 wird er Magister artium in Heidelberg. Er lehrt zunächst am Pädagogium und am *Collegium Sapientiae*, bis er zum Professor der Philosophie berufen wird. Nachdem er bereits 1597 einen Ruf seiner Heimatstadt abgelehnt hatte, kehrt er 1602 als Professor an das Gymnasium nach Danzig zurück, wo er in drei Jahren die gesamte Philosophie lehrt. Bereits am 25.7.1609 stirbt Keckermann auf dem Höhepunkt

seines Schaffens[6], "infolge übermäßiger Studien schon früh der Wissenschaft entrissen"[7].

Der späthumanistische Zug zur Polyhistorie zeigt sich in Keckermanns umfangreichem Schrifttum zu allen Gebieten der Philosophie, zur hebräischen Sprache, Theologie und Geschichte: "erat enim πολυγραφώτατος"[8]. Eine erste Sammlung seiner *Systemata* genannten Lehrbücher veranstaltet Alsted in dem 1613 erschienenen *Systema Systematum*[9]. 1614 folgt eine Werkausgabe in Genf[10]. Aus seinem reichen Schrifttum sind für uns von Bedeutung:

1. Das um 1600 entstandene *Systema Logicum (maius)*[11];
2. Die 1599 erstmals erschienenen *Praecognita Logica*[12].
3. Das *Scientiae Metaphysicae compendiosum Systema*[13]. Dieses konnte nicht mehr in aller Ausführlichkeit durchgestaltet werden, sondern wurde in der ersten Danziger Fassung aus dem Jahr 1605 in das *Systema Systematum* aufgenommen[14].

In humanistischer Weise erhebt Keckermann Anspruch auf Selbständigkeit trotz der Benützung vieler zeitgenössischer Quellen: "personae non sunt normae iudicii nostri"[15]. Zumeist wird er aber in der reichlich verschwommenen Kategorie der Semiramisten erfaßt[16] oder einfach als Synkretist oder *mixtus* bezeichnet[17], z.T. aber auch unter die Aristoteliker oder die Gefolgsleute Melanchthons gerechnet[18]. Obwohl Keckermann eindeutig von Ramus beeinflußt ist und seine Eloquenz schätzt[19], übt er durchaus Kritik an ihm[20]. Das Fehlen der Metaphysik, das bloße Vorherrschen der Definition und Division bei Fehlen des Beweises, die allzugroße Simplizität[21] und nicht zuletzt der Vorwurf des Plagiates von Juan Luis Vives[22] sind die wesentlichen Einwände gegen Ramus. Nächst Ramus spielt Melanchthon im Denken Keckermanns eine bedeutende Rolle. "Keckermann saugte Melanchthons Schriften geradezu aus"[23]. Er ist für ihn der Phönix Europas und das große Licht für alle Wissenschaften[24]. Durch diese Bedeutung steht er durchaus über Luther und Zwingli[25]. Das Verdienst Melanchthons besteht vor allem in der methodischen Darstellung der aristotelischen Philosophie[26]. Der Wert der Philosophie mißt sich gerade bei Keckermann an seinem Methodenideal. Über Scherb wird Keckermann allerdings auch mit dem italienischen Aristotelismus bekannt, wobei er z.T. Francesco Piccolomini den Vorzug vor Zabarella gibt[27]. Daneben tritt Scaliger und die spanische Scholastik[28]. Von der zeitgenössischen protestantischen Metaphysik ist vor allem sein Freund Clemens Timpler zu nennen[29]; aber auch Eilhard Lubin beeinflußt unseren Autor[30]. Von der Helmstedter Schule, aus der ihm Gegner erwachsen werden, verweist Keckermann auf J. Martini. Joh. Gerhard in Jena greift ihn wegen Mißbrauchs der Philosophie in der Theologie an[31]; Jakob Martini und sein Kollege Johann Donner in Wittenberg unterziehen seine Logik, die selbst zur Kritik einlud, einer Prüfung, um sie als unzulässige Neuerung zu verwerfen[32]. In Adam Rassius allerdings hat Keckermann einen frühen Verteidiger gegen Donner gefunden[33].

Trotz der uneinheitlichen Klassifizierung ist Keckermann in seiner Bedeutung seit alters bei den Philosophen anerkannt[34]. Er gilt als scharfsinniger, selbständiger Denker und eifriger Schriftsteller; der Vorwurf des Plagiates findet sich allerdings bei Brucker[35]. Er hält sich von unnützer Polemik fern, trägt eifrig alles zusammen, sammelt den Nektar aus allem und will daraus dank seiner neuen Methode selbst Honig erarbeiten[36]. "Was er gibt, muß klar und deutlich dargestellt sein. Dazu ist es nötig, daß alles methodisch geordnet ist"[37], d.h. in Lehrsätze, Theoreme, Kanones und kurze Kommentare gegliedert und deutlich unterschieden[38]. Der Einfluß Keckermanns geht einerseits über Alsted auf Comenius, die Pansophie und Leibniz, andererseits über Holland und den dortigen Cartesianismus auf Clauberg und Spinoza[39]. Die Einführung der analytischen Methode in die Theologie macht ihn zu einem der Väter der protestantischen Orthodoxie[40]. Bis nach England und Amerika finden seine Werke Verbreitung[41]. In seiner Wirkungsgeschichte wird er wohl von keinem Scholastiker des Protestantismus in Deutschland vor 1610 übertroffen.

5.1.1 Göttliche Lehrmeisterin Logik

Die Bedeutung Keckermanns liegt zunächst in der konsequenten Anwendung seines System- und Methodenbegriffs. Fast all seine philosophischen Werke tragen den Titel *Systema*. Nicht nur auf die zu Lebzeiten erschienenen Werke zur Logik und Theologie (1602) hat Keckermann den Systembegriff angewendet[42], sondern auch auf die Darstellung der Metaphysik[43]. 'Systema' ist also bei Keckermann nicht, wie Ritschl meint, auf die praktischen Disziplinen beschränkt und erst posthum durch den Herausgeber auf die anderen erweitert[44]. Es bezeichnet vielmehr im Gefolge der reformierten Tradition seit der Auslegung des Heidelberger Katechismus durch Zacharias Ursinus (1598) die "summa integrae doctrinae" oder das "corpus quoddam doctrinae"[45]. Als Vorbilder dienen dafür durchaus die Kompendien Melanchthons, wo ja 'systema' bereits in wissenschaftstheoretischem Kontext auftritt[46]. Darüber hinaus weist aber der Systembegriff Keckermanns zurück auf die stoische Tradition[47]. Das System ist wesentlich "eine methodisch geordnete Gruppe von Teilen"[48], allerdings von Lehrsätzen, nicht von Habitus des Verstandes[49]. Die formale Seite des Systems besteht in der festen Anordnung der Teile im Ganzen, in der strengen Abfolge und in der Verbindung der Teile untereinander und zum Ganzen[50]; es ist bestimmt durch *ordo*, *commensuratio*, *determinatio*, *partitio*[51].

Die konstituierenden Elemente des Systems sind methodische Elemente; dementsprechend hält Keckermann durchaus an der Gleichsetzung von 'systema' und 'methodus' fest, allerdings nur für das *Systema Logicum*[52]. Denn die Verbindung der Teile, der Übergang von einem Teil der Wissenschaft zum anderen, ist gerade Aufgabe des *discursus methodicus* im Unterschied zum *discursus syllogisticus*[53]. Wissenschaft treiben heißt also vor allem Methodisieren bzw. Systematisieren, eine präzise Ordnung in das Ganze der Wissenschaft zu bringen, so daß ein nach *ordo*, *commensuratio*, *determinatio* geordnetes Ganzes daraus entstehen kann[54]. Keckermann knüpft dabei zwar an die stoische Definition von 'ars' als 'systema' an, verwendet aber 'ars' in ramistischer Weise auch für Realdisziplinen[55]. Die Disziplinen, die Logik eingeschlossen, müssen systematisiert werden; denn weder die heutige Logik, noch das aristotelische Organon kann als System bezeichnet werden. Das Organon, wie es uns heute vorliegt, ist unvollständig und unvollkommen, wenngleich man alles Fehlende im wesentlichen daraus ableiten kann[56]. Keckermann ist offensichtlich bestrebt, die ramistische und die italienisch-peripatetische Auffassung vom Logik- und Wissenschaftsbetrieb zu versöhnen. Doch obgleich zu seiner Zeit tagtäglich neue Systeme der Logik erscheinen, bildet keines ein "systema Logicae ordinate ac plene ad finem suum et praesertim usum nostri saeculi formatum"[57].

Was der aristotelischen Logik vor allem fehlt, ist die Methodenlehre[58]. Diese behandelt Keckermann selbst im letzten Traktat des 3. Buches des *Systema Logicae*[59]. 'Methodus' wird definiert als Bestimmung der Teile der Wissenschaft von einem Prinzip ausgehend zu einem bestimmten Ziel[60]. Diese Bestimmung gilt sowohl für die Sach- wie für die Erkenntnisordnung[61]. Die Unterscheidung zwischen *ordo* und *methodus* nach Zabarella erscheint Keckermann von nur geringem Wert[62]. Sie findet sich zudem nicht bei Aristoteles[63]. Die grundlegende Unterscheidung ist vielmehr die zwischen artifizieller und nicht artifizieller Methode. Artifiziell ist eine Methode, die "iuxta rerum naturam et artis normas" eingerichtet ist[64]. Die Methode wird also nicht nur wie bei Zabarella in der Erkenntnis und den Regeln der Kunst, sondern gleichzeitig mit Ramus in der Natur der Sache verankert. *Ordo naturalis* und *ordo artificialis* im Sinne der peripatetischen Tradition sind identisch. Arbiträr ist dagegen lediglich die nicht artifizielle Methode, die der ramistischen *methodus prudentiae* gleichgesetzt wird und den Poeten und Rhetoren überlassen bleibt[65]. Keckermanns Methodendefinition entspricht in ihren wesentlichen Zügen mehr der Auf-

fassung Fr. Piccolominis als Zabarellas[66]. Die ramistische natürliche Einheitsmethode läßt sich eben leichter mit Piccolominis Orientierung an der Natur der Sache als mit Zabarellas Auffassung einer relativ von der Sache unabhängigen Methode harmonisieren. Grundsätzlich hält Keckermann an der Naturgemäßheit der Methode im Ausgang von dem von Natur aus Früheren fest[67]. Auch die ramistisch-aristotelische Homogenitätsforderung wird aufgenommen[68]. Besonderen Wert legt Keckermann allerdings auf die Darstellung der Verknüpfung und Ausrichtung aller Teile auf ein gemeinsames Prinzip oder Ziel[69]. Erst nach der weiteren Unterscheidung der artifiziellen (= natürlichen) Methode in universale und partikuläre[70] folgt die Unterscheidung der universalen Methode in synthetische und analytische. Deren Darstellung wird ganz nach Zabarella durchgeführt[71]. Doch auch hier ist das Maß der Methode nicht nur der *modus docendi*, sondern ebenso die *res*. Nach der Verschiedenheit der Dinge richten sich die Methoden. Der ramistischen Einheitsmethode wird eine klare Absage erteilt[72]; die metaphysische Begründung der Methode in der Natur der Sache allerdings bleibt erhalten. Maß der Wissenschaft ist die *res*, nicht umgekehrt. Allerdings entsprechen einander *ordo naturae* und Ordnung der vollkommenen Erkenntnis so sehr, daß die *res* auch das richtig Erkannte ist: "Die Methode wird zum System"[73]. Die methodische Ordnung besagt also nicht eine arbiträre Gestalt der Wissenschaft, sondern im Gegenteil die naturgemäße Sachordnung, die in der Wissenschaft auf den Begriff gebracht wird[74].

In der Logik selbst bleibt die Methodenlehre notwendig allgemein[75]; erst in der konkreten Anwendung im System einer Disziplin, wie etwa der Theologie[76] oder der Geschichte[77], für die Keckermann einen entscheidenden Beitrag geleistet hat, gewinnt die Methode konkrete Gestalt[78]. So ist es Aufgabe des *Systema Logicae*, die bei Aristoteles nur unvollständig und nicht in gehöriger Reihenfolge gebotene Logik zu systematisieren[79]. Die Logik in sich ist freilich

auch für Keckermann göttlichen Ursprungs[80]. In den *Praecognita Logicae* bietet er zudem eine ausführliche historische und wissenschaftstheoretische Einführung in diese Disziplin. In der Logik findet sich ja ein ausdrücklicheres Bild der *imago Dei* als anderswo; in ihr sind alle richtigen Gedanken seit Erschaffung der Welt gleichsam in Tabellen festgehalten[81]. Mit Melanchthon hält Keckermann auch am göttlichen Ursprung der Prinzipien fest, kritisiert allerdings dessen uneigentlichen Sprachgebrauch hinsichtlich der "angeborenen" Prinzipien[82]. Die Logik selbst wird definiert als Kunst der Ordnung und Leitung der Verstandesoperationen bzw. der Gedanken des Menschen in der Sacherkenntnis[83]. Logik ist also auf Sacherkenntnis ausgerichtet. In einer Marginalie läßt Keckermann auch die kürzere Definition zu: "Ars distincte de rebus omnibus cogitandi", wodurch das Moment der distinkten Ordnung und Erkenntnis besonders unterstrichen wird. Als deutsche Fassung gibt er: "Ist eine Kunst einem Ding richtig nachzudencken / oder nachzusinnen"[84]. Die Logik ist also per definitionem auf das richtige (deutsch für 'distincte'!) Denken von den Dingen ausgerichtet, damit aber auf das Ding selbst. Das Ding ist freilich nicht ihr Objekt, sondern die *mens* selbst, die von ihren Krankheiten zu heilen ist, nämlich "aberratio a re apprehendenda, obscuritas, confusio"[85]. Die Logik erweist sich also als *medicina mentis* im Hinblick auf die richtige Sacherkenntnis[86]. Durch die Logik soll unser Intellekt auf die "res in natura positae" ausgerichtet werden[87]. Deshalb ist auch eine erste Unterscheidung der Dinge in unendliche und endliche, universale und singuläre, einfache und komplexe bereits in der Logik vorauszusetzen[88]. Ziel der Logik ist nicht die Erkenntnis der Wahrheit oder das *bene ratiocinari* oder *bene disserere* der Ramisten[89], sondern einzig die Ordnung und Leitung der menschlichen Gedanken in der Erkenntnis der Dinge[90]. Zur Erkenntnis Gottes allerdings reicht auch die Logik nicht hin[91].

Mit Ramus ist die Logik durchaus *ars*, nicht *instrumentum*, wie Zabarella will; denn 'instrumentum' besagt eine Relation, kann also nicht Gattung des Habitus der Logik sein. Lediglich akzidentell ist die Logik Instrument, wie der Mensch Sklave sein kann[92]. Als *ars* ist die Logik aber auf Ziel und Nutzen ausgerichtet und der analytischen Methode verpflichtet: vom vorgewußten Objekt und Ziel auf die geordneten Mittel zur Erreichung dieses Zieles[93]. Klar von der Logik geschieden ist die Rhetorik[94]. Die ramistische Einteilung der Logik in *inventio* und *iudicium* verwirft Keckermann, da jede *inventio* bereits ein Urteil voraussetzt[95]. Aus der dreifachen Aufgabe der Logik als *Directrix* νοήσεως, συννοήσεως, διανοήσεως ergibt sich vielmehr eine dreifache Einteilung der *praecepta logica*, die im System zusammengefaßt werden, in die Lehre von den Termini, Sätzen und Schlüssen bzw. Methoden, da die *cogitationes dianoeticae* Syllogismus und Methodenlehre beinhalten[96]. Die Einteilung der Logik folgt damit im wesentlichen dem peripatetisch-scholastischen Schema. Auch darin zeigt sich das Bestreben Keckermanns, "die Beweistheorie der averroistischen Aristoteliker, die metaphysisch untermauerte Logik der Scholastiker und den kristallklaren, wenn auch vereinfachenden Schematismus der ramistischen Dialektik zu einer neuen Einheit zu verschmelzen"[97]. Die Einteilung der Logik in *logica docens* und *logica utens* lehnt er allerdings ab, da es nicht Aufgabe eines Teiles der Logik ist zu lehren und eines anderen anzuwenden. Auch bei Zabarella ist diese Unterscheidung nach Keckermann keine Einteilung der Logik, sondern nur eine *distinctio vocis Logicae*[98]. Die Natur der Logik als *ars universalis* wird Rassius gegen Donner im wesentlichen mit den Argumenten Keckermanns verteidigen[99].

Zwar bezieht sich die Logik unmittelbar nur auf die *notiones secundae*[100], doch steht sie durchgängig im Dienst der Dingerkenntnis[101]. Auch bei Keckermann steht dabei 'Ding' sowohl für 'res' wie für 'ens'[102]. Zudem sind Ordnung der Natur und Ordnung der Erkenntnis und Wissenschaft

identisch: sie gehen vom Einfachen zum Komplexen[103]. Die Parallelität zwischen Erkenntnis- und Seinsordnung, Kennzeichen des vorkritischen "Dogmatismus", bestimmt auch die in der Logik vorauszusetzende Erkenntnislehre Keckermanns[104]. Das für den Intellekt Bekanntere ist das Sinnenfällige. Nach dem Sündenfall kann allerdings die Vernunft nicht mehr aus eigener Kraft mit Gewißheit zur geordneten und distinkten Erkenntnis der Natur kommen. Sie bedarf dazu vielmehr von außen kommender Regeln, der Logik[105]. Die Logik erscheint theologisch relevant als *medicina mentis* für die Folgen des Sündenfalles. Seiner Natur nach ist der Intellekt mehr auf das Universale gerichtet als auf das Singuläre; er besitzt keine intuitive, sondern nur sukzessive, diskursive Erkenntnis, ist bezogen auf ein adäquates und endliches Objekt. Diesem intelligiblen Objekt wird der Intellekt in der Erkenntnistätigkeit angeglichen. Maß des Intellektes aber bleibt das Ding selbst. Zwischen Endlichem und Unendlichem besteht kein Verhältnis; folglich gibt es keine adäquate Gotteserkenntnis[106]. Wissen im strengen Sinne ist für Keckermann nur *per causam* und durch syllogistischen Beweis möglich; andernfalls ist die Zustimmung zu einem Satz nicht distinkt[107]. Um zu diesem Wissen zu gelangen, ist ein geeignetes Instrumentarium (Logik) und ein von allen Affekten gereinigter Geist vonnöten[108].

Da die Logik auf Wissen, auf Sacherkenntnis bezogen ist, Wissen aber *ex causis* ist, gehört auch die Ursachenlehre nach ramistischem Modell zur Logik und wird dort relativ ausführlich erörtert[109]. In der Physik des Aristoteles wird die *logica doctrina* der Ursachen nur wiederholt[110]. Wie die Ursachenlehre gehört auch die Kategorienlehre in die Logik, obwohl die Kategorien als *series rerum* mit Realgeltung verstanden werden[111]. Die Kategorie ist die Anordnung aller Dinge in einer bestimmten Ordnung, ihre Unterscheidung und die Disposition dieser Ordnungen und Seinsstufen[112]. Die Stufen aber sind die Prädikabilien, deren Lehre eng mit der Kategorienlehre verbunden wird[113]. Als Ordnungsbegriffe der

Dinge freilich sind die Kategorien nur zweite Notionen[114]. Doch durch diese Ordnungsbegriffe erlaubt die "divina magistra Logica", Ordnung in die wirre Vielfalt der Sinnendinge zu bringen[115] und so die ganze Welt in wenigen Tabellen zusammenzufassen[116]. Obwohl die Kategorien, in sich betrachtet, logischen Charakters sind[117], enthalten sie nach Keckermanns durchgängiger Auffassung von der Parallelität von Erkenntnis- und Seinsordnung die "res in tabulis adumbratae"[118]. Die Tabelle erscheint bereits als das Vorbild der distinkten Ordnung: Keckermann hat selbst seiner Logik und Metaphysik tabellarische Darstellungen beigegeben. Was aber direkt und in erster Linie durch die Kategorien erfaßt ist, ist das "ens reale ac positivum; simplex et per se unum; universale, completum seu totum; denique voce distincta ac certa significatum"[119]. Um die logische und die Realgeltung der Kategorien zu sichern, nimmt Keckermann allerdings ein reales *ens universale positivum* an, das in eigentlicher Weise die *res* der Kategorien ist. Das Singuläre dagegen ist nicht so sehr in den Kategorien als unter ihnen beschlossen[120]. Im Gegensatz zu den aristotelischen Entwürfen der Helmstedter nimmt Keckermann also viel Metaphysisches in seine Logik auf[121].

5.1.2 Das System der endlichen Dinge

Die Stellung der Metaphysik gegenüber dieser auf die reale Ordnung der Dinge ausgeweiteten Logik erscheint zunächst problematisch. Doch rechnet Keckermann die Logik nicht zur *doctrina rerum*, sondern zur *doctrina modi*[122]. Die Philosophie insgesamt bildet keine strenge Einheit, sondern eine Enzyklopädie[123], deren theoretischer Teil die *scientiae universales proprie dictae* enthält[124]. Jede *scientia universalis* aber bildet ein *Systema*[125] im Unterschied zur partikulären Wissenschaft, die ockhamistisch nur das Wissen um *eine* Konklusion beinhaltet[126]. Erste Universalwissenschaft ist die Metaphysik, die das "ens sive rem

simpliciter et in genere, quatenus Res est" betrachtet[127]. 'Res', 'Ding' ist hier als Äquivalent von 'ens' bereits in die Definition als der eigentliche *modus considerandi* der Metaphysik aufgenommen. Die Metaphysik ist also auch bei Keckermann als Lehre vom Ding als solchem konzipiert. Die Metaphysik ist von Anfang an als Ontologie entworfen, unter Ausschluß der Gotteslehre[128]. Eine "brevissima synopsis" dieser Wissenschaft nur will das *Compendiosum Systema* geben[129]. Ihr sollte eine weitere Ausgestaltung dieser "summa rerum ac materiarum Metaphysicarum" folgen, vor allem im Hinblick auf die Theologie. Hier aber beschränkt sich Keckermann darauf, die genaue Methode dieser Disziplin aufzuzeigen[130], die er als 10. philosophische Disziplin in seinem Dreijahreszyklus in 2 Monaten gelesen hat[131]. Für das weitere Studium verweist er u.a. auf die Werke Goclenius', Timplers, J. Martinis, D. Cramers, N. Taurellus', aber auch auf Fonseca und Suarez[132]. Nicht erwähnt sind hier die italienischen Aristoteliker außer Savonarola.

Die Metaphysik ist die Wissenschaft vom *ens* oder vom Ding in seiner schlechthinnigen und allgemeinsten Bedeutung und als solche Weisheit und Erste Philosophie[133]. Gegenstand der Metaphysik ist bereits nach der Definition das "Ens, sive res qua Res est", das Ding als solches[134]. Die Metaphysik ist also per definitionem in einem ausgezeichneten Sinne Realwissenschaft. Die Lehre von der Unterscheidung der Termini dagegen gehört in die Lexikographie, wobei der Herausgeber auf das geplante Lexikon Goclenius' verweist[135]. Auch in der Einteilung der Metaphysik geht Keckermann durchaus eigene Wege. Da nur die Substanz in vollem Sinne *ens* ist, handelt der erste Teil der Metaphysik von der Substanz und ihren Affektionen und Einteilungen, der zweite dagegen vom *ens secundarium*, dem Akzidens, dem *ens complexum* und *ens apparens* sowie schließlich dem *non ens*[136]. Dieser Anordnung liegt das ramistische Schema der Behandlung nach *definitio*, *divisio*, *cognata*, *opposita* zugrunde: "in numerato habemus omnia"[137].

Nicht zu alledem gehört freilich Gott, der auch nicht in die Metaphysik gehört, da er nicht *ens*, sondern *essentia*, ja in neuplatonischer Tradition ὑπερουσία, *supersubstantia* ist[138]. Das *ens* dagegen ist immer ein *compositum et concretum* und hängt als solches von etwas Einfacherem ab, der *essentia divina*[139]. Deshalb handelt der Metaphysiker nicht eigentlich von Gott, sondern nur von Substanz und Akzidens, unter die Gott nicht fällt[140]. In der Bestimmung des Dinges als *compositum et concretum* ist aber Gott zuinnerst in die Bestimmung des Dinges einbezogen, weil alle Substanzen von ihm als dem Quell und Prinzip der Substanzen abhängen[141]. Zwar wird uns in Keckermanns Metaphysik "Gott als der ganz Andere vorgestellt", der nicht Seiendes, nicht Substanz ist, sondern Überseiendes und Übersubstanz[142], doch darf dabei die ontologisch verstandene Abhängigkeitsrelation nicht übersehen werden, durch die gerade eine als Ontologie konzipierte Metaphysik doch wieder in der Theologie verwurzelt ist[143]. Gesteigert wird diese Beziehung zur Theologie durch die Beziehung der Transzendentalien auf Gott[144]. Doch wird in dieser Metaphysik nicht die *essentia divina* behandelt; vielmehr garantiert Gott durch sein Sein und Wollen[145] das *ens* und damit die Realdisziplin Metaphysik. Da allerdings für Anfänger und uneigentlich Gott auch als *ens increatum*, *ens primum et summum* etc. bezeichnet werden kann[146], ist die Ausklammerung der Theologie aus der Metaphysik zwar sachlich gefordert, nicht aber in jedem Fall pädagogisch durchzuführen.

Bereits durch ihre Bestimmung ergibt sich die Abhängigkeit der Dinge von dem ersten und originären Wesen, von Gott[147]. Was aber von anderem abhängt, ist beschränkt und wird bestimmt durch das, von dem es abhängt; was aber beschränkt und bestimmt ist, ist endlich. Folglich ist alle Substanz, mithin alles Seiende, wie es die Metaphysik betrachtet, endlich sowohl hinsichtlich seines Wesens wie hinsichtlich seiner Dauer und Kraft[148]. Die Metaphysik handelt also streng genommen nur vom endlichen Seienden, wie es bereits Dominicus von Flandern vertreten hatte. Die Beschränkung und Endlichkeit des Dinges aber wird hergeleitet aus der Willenssetzung Gottes, wie die Analogie zum Monarchen zeigt, der die Handlungsfreiheit seiner untergebenen Ratgeber und Beamten genau festlegt[149]. Das endliche Ding aber ist zugleich das geschaffene, und dieses ist das *ens*, wie es die Metaphysik betrachtet[150]. Das *ens proprie dictum* ist dabei das *ens incomplexum*, das durch ein einziges Wort ausgedrückt wird, und darin wieder das *ens primarium*, die Substanz[151]. Metaphysik ist also Wissenschaft vom geschaffenen, endlichen, bestimmten Ding als solchem. Dies ist aber näherhin das reale Ding, "quod est in rerum natura", im Gegensatz zu den Fiktionen[152]. So lassen sich bei Keckermann gleichsetzen: 'res, quam deus conditit', 'aliquid, quod est in rerum natura', 'ens' und 'res' im Sinne der Metaphysik[153]. 'Ens' nimmt hier durchaus die Bedeutung des vorfindlichen "Dinges" an; allerdings wird es noch über Substanz und Akzidens gemeinsam ausgesagt.

Diesem Ding-Charakter entspricht es auch, wenn Keckermann 'ens' bzw. 'res' als *summum genus* bezeichnet; denn die Frage, *quid sit res*, verrät nur die Dummheit dessen, der weiter fragen will, als die Natur erlaubt[154]. Dieses *genus generalissimum* ist allerdings keine vollkommene Gattung, die allen logischen Anforderungen eines Gattungsbegriffes entspräche, sondern nur ein "genus ambiguum et imperfectum", da zwischen Substanz und Akzidens ein ungleiches Verhältnis besteht[155]. Es besteht eine Analogie wie zwischen *amicitia honesta* und *amicitia utilis*; das Akzidens erbettelt sich seinen Seinsrang nur[156]. Mit dieser uneigentlichen Gattung 'ens' ist die Transzendentalität von 'ens' durchaus vereinbar[157].

Da es von 'res' bzw. 'ens' als oberstem Gattungsbegriff keine Definition geben kann, bleibt nur eine Explikation durch andere Prinzipien. Diese sind bei Keckermann genetische, da *ens* als durch den Schöpferwillen Gottes konstitu-

iert erscheint. Das Ding als solches ist immer schon ein *concretum et compositum*[158], das eine Essenz hat[159]. Gott dagegen ist die Essenz selbst bzw. die *superessentia*[160]. Hauptbestandteil der Konstitution des Dinges ist das Wesen; von ihm her wird es benannt. Die Essenz ist das innere Prinzip des Dinges, durch das es existenzmöglich ist[161]. Die Essenz liegt allerdings nicht außerhalb des Willens Gottes. Sobald Gott will, daß es existiert, hat es Essenz, auch wenn es noch nicht existiert[162]. Essenz ist also die durch Gottes Willenssetzung verliehene Existenzfähigkeit, unabhängig von der zeitlichen Existenz. In sich selbst betrachtet, ist sie deshalb bereits *actus entis*, im Hinblick auf die Existenz dagegen nur Potenz: Sie ist das Prinzip, wodurch ein Ding *irgendwann* existieren *kann*, bezogen immer auf die Willenssetzung Gottes[163]. Zugleich ist die Essenz das Prinzip der Universalität der Dinge. Universalität aber besteht gerade in der Unbestimmtheit hinsichtlich Ort und Zeit[164]. Individualität und Singularität besagen dagegen den Bezug auf Ort und Zeit und damit die Existenz[165]. Die Existenz ist allerdings kein "Ko-Prinzip" in der Konstitution des Dinges[166], sondern die auf einen bestimmten Ort und bestimmte Zeit beschränkte Essenz[167]. Sie besagt lediglich die Bestimmung auf einen konkreten Ort und eine konkrete Zeitspanne. Was aber in Ort und Zeit ist, ist singulär. Die Existenz ist also das Prinzip der Singularität des Dinges als *essentia determinata*, auf die man mit dem Finger hinzeigen kann[168]. Als Prinzip der Singularität ist die Existenz auch Individuationsprinzip[169], das das Ding an sich zu *diesem* Ding macht[170]. Die Metaphysik freilich betrachtet das Ding nicht als das individuelle, sondern als *res*, *qua res est*, als *essentia* in ihrer Universalität[171], nicht in numerischer, sondern in metaphysischer Einheit[172]. Als solches ist aber das Universale immer noch "aliquid certum, distinctum et minime confusum" aufgrund seiner distinkten Essenz[173]. Die Essenz ist es also, die die metaphysische Erfassung und klare Erkenntnis des Dinges gewährleistet und

durch diese erfaßt wird. Metaphysik ist also auch bei Keckermann in einem ausgezeichneten Sinne Wesenswissenschaft.

Der metaphysische Grundbegriff 'ens' ist allerdings nur ein unvollkommenes Universale wie auch ein unvollkommenes Genus, da Substanz und Akzidens nur in analoger Weise als *ens* anzusprechen sind[174]; ebenso wie das Universale 'respublica' sein Wesen nicht in gleicher Weise der Monarchie und den übrigen Staatsformen zuteilt, sondern der Monarchie in erster Linie[175]. Die Universalien haben allerdings in sich keine Existenz, sondern nur im Hinblick auf die Einzeldinge[176]. Auf die *essentia universalium* in sich betrachtet, wendet Keckermann schließlich den platonischen Ausdruck 'idea' an. 'Essentia' bezeichnet dabei allerdings nicht das Konstitutionsprinzip, sondern das vielen Instanzen Gemeinsame, nicht die *forma rei*, sondern den abstrahierten gemeinsamen Begriff[177]. Damit hebt sich Keckermann ebenso von der platonischen Ideenlehre[178] wie vom Nominalismus ab, der ihm kindisch und ungeschickt erscheint[179]. Die Universalien sind nicht bloße *ficta*, wie die Nominalisten wollen, zu denen auch Melanchthon gerechnet wird[180], sondern sie haben durchaus Essenz außerhalb unseres Denkens, nicht aber Existenz, da Existenz der Universalität gerade widerspricht[181].

Dem einfachen Seienden, das in Substanz und Akzidens unterschieden wird, steht gegenüber das *ens complexum*, in dem zumindest zwei einfache Dinge kombiniert sind[182]. Dies ist die erste Unterscheidung der Dinge, wie bei Daniel Cramer der von Substanz und Akzidens vorgeordnet. Eigenschaften des *ens complexum* sind Wahrheit, Notwendigkeit, Kontingenz usw.[183]. Das *ens complexum*, der Satz, ist ebenso wie die Aggregate und Kollektive nur reduktiv in den Kategorien zu fassen[184]. Ausführlicher werden die *cognata entis* behandelt, die alles beinhalten, was irgendeine Ähnlichkeit mit dem Ding hat[185], auch die *imago Entis*, die außerhalb des Denkens natürlich oder artifiziell sein kann (Regenbogen; Gemälde)[186] oder aber im Denken (*entia ratio-*

nis, Fiktionen der Dichter)[187]. Die dichotomische Einteilung dominiert hier in immer neuen Gliederungen. Das Bild des Seienden im Denken kann allgemein oder speziell sein. Allgemeines Bild ist die *imago secunda* oder *notio secunda* in Logik und Rhetorik[188]; spezielle Bilder sind die Mittel der einzelnen Wissenschaften: Bilder des Himmels, der Elemente, der Erde, des Meeres (imago specialis prima)[189], aber auch reine Erkenntnisbehelfe ohne Äquivalent in der Wirklichkeit (imago specialis secunda), reine Konstrukte, wie der Tierkreis, die Klimazonen etc.[190]. Als *imago entis externa*, aber doch *in mente*, erscheint schließlich die *vox*, die nichts anderes ist als ein Bild, das durch die Konstellation der Silben die Sache bezeichnet[191]. Dazu verweist Keckermann, wohl im Gefolge Goclenius', auf die adamitische Sprache, die vor dem Sündenfall die Eigenschaften der Dinge noch deutlich abbildete; jetzt freilich haben die Wörter durch die babylonische Sprachverwirrung nur mehr geringe Ähnlichkeit mit den Dingen, sie sind "imagines obscurae atque distortae; quae sane una est non minima peccati poena"[192]. Keckermann gelingt es dank der dichotomischen Gliederung, die Vielzahl der *entia rationis* und der dem Ding nachgebildeten Wesen als *cognata entis* zu erfassen und in die Metaphysik einzuverleiben. In der Logik werden sie ausführlich diskutiert[193], wobei er sich besonders mit den unmöglichen Fiktionen theologischer Natur befaßt, die nicht einmal Gott schaffen kann, da sie zu Gott selbst im Widerspruch stehen: ein geschaffener Gott, Allgegenwart des menschlichen Fleisches, vergöttlichtes Fleisch, unblutiges Opfer, verdienstliches Handeln des Sünders und ähnliche Produkte einer schlechten Phantasie[194]. Die theologische Bedeutung der Logik und Metaphysik wird gerade in diesen kontroversen Theorien greifbar.

Dem *ens* entgegengesetzt ist schließlich das *non ens*, das ebenfalls in einfaches und komplexes unterschieden wird. Dem *non ens* kommen durchaus Eigenschaften zu, und zwar die dem *ens* entgegengesetzten, etwa das *malum*[195]. Keckermann

ist in seiner Konzeption des *non ens* durchaus von Eilhard Lubin abhängig, auf dessen "egregius tractatus" er verweist[196]. Doch vermeidet er es, den theologisch belasteten Begriff 'nihil' von Lubin zu übernehmen. Vom *non ens* gibt es allerdings im Unterschied zu Timplers Ansicht keinen Begriff[197]. Keckermann unterscheidet zwischen *non ens simpliciter* (non homo) und *secundum quid* (potentiale, privativum)[198]. Mit Taurellus hält Keckermann am durchgängigen Vorrang des *ens* vor dem *non ens* fest, wenigstens *perfectione materiae*[199]. Das *non ens complexum* ist der falsche Satz, wobei zu unterscheiden ist zwischen dem unmöglichen und dem möglichen falschen Satz[200]. Die Ablehnung eines Begriffes vom *non ens* erweist sich durch die vielen Einteilungen als auf das Nichtseiende in sich selbst beschränkt.

Keckermanns Entwurf der Metaphysik zeichnet sich aus durch eine klare Systematik und wissenschaftstheoretische Konzeption. Die Metaphysik ist die Lehre der endlichen, geschaffenen Dinge, die in ihrem allgemeinen Wesen betrachtet werden. Durch die Konstitution verweisen allerdings die Dinge immer schon auf den Willen Gottes, von dem sie abhängen in Essenz und Existenz. Ein nominalistisch-reformatorischer Ansatz der Theologie beim Willen Gottes ist hier erstmals für die Metaphysik fruchtbar gemacht. Das genaue Verhältnis der Metaphysik zu einer in ramistischem Gefolge mit metaphysischen Inhalten überfrachteten Logik bleibt allerdings noch reichlich unklar. Deutlich zeigt sich aber der Wille, die Wissenschaften einschließlich der Metaphysik streng methodisch zu einem System auszubauen, im Vertrauen, daß die methodische Ordnung der Wissenschaft auch bereits die richtige Ordnung der Dinge ist. Darin trägt Keckermanns Entwurf bereits deutliche Zeichen eines Rationalismus.

5.2 *Pädagogische Kümmerform der Metaphysik: Caspar Bartholinus*

Das wohl kleinste der gebräuchlichen Lehrbücher der protestantischen Metaphysik, das aber eben deshalb die höchste Auflagenzahl erreichte[201], ist das 1608 "pro angusta tyronum memoria"[202] verfaßte *Enchiridion Metaphysicum* des Dänen Caspar Bartholinus[203]. "Im Westentaschenformat"[204] werden auf 28 Oktavseiten die wesentlichen "Inhalte" der Metaphysik vermittelt. Wundt sieht darin "ein bedauerliches Zeichen ..., mit wie wenigem sich der Unterricht vielfach begnügte"[205]. Durch Scholien erweitert, wurde das Handbüchlein 1629 zur nicht viel größeren *Metaphysica maior*[206].

Bartholinus ist allerdings kaum als berufsmäßiger Metaphysiker anzusprechen, eher als Polyhistor humanistischer Tradition, der sich eben unter anderem auch mit Metaphysik beschäftigt. Am 12. Dezember 1585 in Malmö aus protestantischem Pfarrhaus geboren[207], gilt er als Wunderkind, das mit 11 Jahren lateinische und griechische Reden hält. Er studiert in Kopenhagen, Rostock, Gießen und Wittenberg, hier vor allem bei J. Martini[208], unter dessen Vorsitz er am 7. Jänner 1603 als Respondent auftritt[209]. Ausgedehnte Reisen führen ihn 1606 nach Holland, Frankreich und England. 1607 studiert er in Basel und läßt dort 1608 sein *Enchiridion* erscheinen. Im gleichen Jahr wird er in Wittenberg Magister artium. Er wendet sich der Medizin zu, die er in Padua und Neapel studiert. Den Ruf als Professor der Anatomie nach Neapel und als Professor der griechischen Sprache nach Sedan lehnt er ab, sondern kehrt nach seiner Promotion zum Dr. med. in Basel 1610 über Wittenberg nach Dänemark zurück. 1611 wird er Professor der lateinischen Sprache in Kopenhagen, 1613 Professor der Medizin und schließlich 1626 der Theologie. Am 13. Juli 1629 stirbt er in Sorö. In Kopenhagen gibt er auf königlichen Befehl ähnliche Kompendien zur Medizin heraus[210], nachdem er bereits in seiner Wittenberger und Basler Zeit derartige "Blütenlesen" zur Logik erarbeitet hatte[211].

Um dem mit etwa 23 Jahren verfaßten Werkchen Bartholinus' gerecht zu werden, muß vor allem seine pädagogische Ausrichtung berücksichtigt werden. Bereits im ersten Satz legt er das Ziel seines Unternehmens dar: "Reginam hanc scientiarum, hactenus spatiosissimis voluminum palatiis ostentatam, pagellarum hisce cancellis angustare et includere aggredior"[212]. Anstelle der ermüdenden und zum Überdruß führenden Fahrt durch die Meere eines Fonseca, Aquarius und Suarez will er den trennenden Isthmus durchstechen, um direkt in leichter Fahrt in den Hafen der Metaphysik zu kommen[213]. Ob Bartholinus dieses in schönstem Humanistenlatein vorgetragene Programm[214] allerdings mit seinem Werk auch ausführen konnte, darf bezweifelt werden. Denn dieses besteht im wesentlichen nur aus den wichtigsten Definitionen und Einteilungen der metaphysischen Gegenstände. In der *Peroratio* unterstreicht Bartholinus, er habe alles in möglichster Kürze dargelegt, aber auch in gebotener Klarheit, damit sich die Anfänger in der Metaphysik nicht länger über die Weitschweifigkeit der Metaphysiker beklagen müssen[215]. Denn in den bisherigen Darstellungen scheint zumindest Notwendiges vergessen, Unnötiges aufgenommen und viel "verborum pleno strepitu" gefehlt worden zu sein[216]. Das Allernotwendigste vom Notwendigen aber habe er selbst in Majuskeln gesetzt, damit die Schüler sogleich sehen, was sie ihrem engen Gedächtnis einverleiben müssen[217]. Dies sind vor allem die Definitionen und Einteilungen, aus denen das Werk wesentlich besteht. Wie im *Enchiridion Logicum*[218] zählt Bartholinus auch hier die Quellen seines Wissens tabellarisch auf. Mittelalterliche Autoren mischen sich darin mit den zeitgenössischen katholischen und protestantischen Scholastikern und den italienischen Aristotelikern[219], u.a. Ägidius Romanus, Albertus Magnus, Antonius Andreas, Arnisaeus, Averroes, C. Martini, Cramer, Fonseca, Goclenius, J. Martini, Javellus, die antiken Kommentatoren, Suarez, Timpler[220]. Maßgebend ist allerdings bereits im Titel der "Philosophorum Coryphaeus" Aristoteles[221]. Wie in der Logik[222] mischen sich auch in

der Metaphysik kompendienartig verschiedene Lehrmeinungen, allerdings ausgerichtet an der Wittenberger Metaphysik seines Lehrers Jakob Martini.

Frei nach J. Martini definiert Bartholinus die Metaphysik als "sapientia de Ente quatenus Ens est, eique annexis, modis Entis communibus, primis principiis et primis causis"[223]. Die Metaphysik wird also eher durch eine Aufzählung ihrer Gegenstände als durch ihre wissenschaftstheoretische Stellung beschrieben. Gattung der Metaphysik ist wie bei J. Martini *sapientia*, deren aristotelische Kriterien aufgezählt werden[224]. Eine Vermischung von Logik und Metaphysik wird ebenso abgelehnt wie die Subalternation der anderen Wissenschaften unter die Metaphysik[225]. Die antiramistische Tendenz C. und J. Martinis ist allerdings bei Bartholinus bereits völlig verschwunden[226]. Subjekt der Metaphysik ist das *ens quatenus ens* (primitate adaequationis), *primitate perfectionis* aber Gott und die immateriellen Substanzen[227]. Wie allerdings Gott, Engel und alle immateriellen Dinge zusammen mit *ens* ein Subjekt der Metaphysik bilden sollen, erklärt Bartholinus nicht. Der *modus considerandi* ist nicht wie bei C. und J. Martini reduplikativ, sondern mit Aquarius spezifizierend verstanden, womit sich Bartholinus ebenso von der Helmstedter wie von der skotistischen Tradition absetzt[228]. 'Qua ens' bezeichnet den allgemeinsten und abstraktesten Betrachtungsmodus. Reduplikativ aber wäre 'qua ens' gleich 'omne ens', was die Metaphysik gerade nicht leisten kann, da sie nicht alle Dinge in ihrer Einzelheit betrachtet[229].

Tatsächlich ist auch bei Bartholinus die Metaphysik auf das reale *ens per se* beschränkt; das *ens rationis*, mit dem sich die Logik beschäftigt, und das *ens per accidens* werden aus der Metaphysik ausgeschieden[230]. Konsequent verzichtet Bartholinus auch auf die im Anklang an Suarez übliche Behandlung des *ens rationis* als *Appendix*. Mit J. Martini ist die Metaphysik nicht im strengen Sinne als Wissenschaft an-

zusprechen, da das *Ens* weder reale Seinsprinzipien kennt noch real verschiedene Passiones, sondern nur Modi[231]. Damit schließt sich Bartholinus eher der reformierten Tradition Timplers und Keckermanns an als der Helmstedter seines Lehrers Martini. J. Martini folgt Bartholinus allerdings in der Einteilung der Metaphysik in allgemeine und spezielle[232], nicht aber in jedem Detail der Stoffanordnung[233]. Im ersten Teil werden behandelt: 1. *Ipsum Ens* (c.1); 2. *Eius modi seu affectiones, quae aut unitae sunt aut disiunctae* (c.2-8)[234]. Der spezielle Teil handelt auf insgesamt gut 4 Oktavseiten *De Entis communibus speciebus (substantia et accidente) analogice ita dictis*[235], und zwar in drei Kapiteln von Substanz, Gott und den Intelligenzen[236]. Da die Lehre von den Akzidentien bereits im *Enchiridion Logicum* behandelt wurde, wird einfach darauf verwiesen[237]. Auf den Unterschied zwischen logischer und metaphysischer Betrachtungsweise der Dinge in den Kategorien wird allerdings durchaus aufmerksam gemacht[238]. Der Aufbau des *Enchiridion* bestätigt, daß, von einigen Sonderlehren anderer Herkunft abgesehen, seine Metaphysik "unzweideutig ein Kind der Wittenberger seines Lehrers Jakob Martini" ist[239]. Daß der Aufbau eine Mischform aus altaristotelischer und scholastischer Lehrweise sei, wie Petersen will[240], ist bereits von Lewalter widerlegt worden[241] und widerspricht dem engen Anschluß an die Helmstedter und Wittenberger Tradition der Metaphysik.

Noch deutlicher ist der Anschluß an die Lehre J. Martinis in der äußerst dürftigen Theorie des *ens*. 'Ens' ist der bekannteste Begriff. Dies soll gleichzeitig die Definition oder Beschreibung von 'ens' sein[242]. 'Ens' steht sowohl für das aktuell existierende Ding wie für das Existenzmögliche[243]. Die Unterscheidung von *ens ut nomen* und *ens ut participium* wird nicht bemüht. Unmittelbar nach der "Definition" wird in vier Zeilen über Essenz und Existenz gehandelt, wobei eher zufällige Definitionen gegeben werden: Essenz ist erstes Prinzip der Wirkungen und Eigenschaften[244]; Existenz ist die letzte Aktualität des Dinges, aufgrund deren es außer-

halb der Ursachen existiert[245]. Die Art der Distinktion zwischen Essenz und Existenz wird nicht behandelt. Relativ ausführlich wird, allerdings gegenüber J. Martini stark simplifizierend, z.T. an Arnisaeus erinnernd[246], der Unterschied zwischen formalem und objektivem Seinsbegriff erörtert[247]. In den Unterscheidungen folgt Bartholinus dabei mehr Fonseca als Suarez[248]. Nur die Einheit des formalen und objektiven Seinsbegriffes findet Erwähnung, nicht aber die *praecisio*[249]. An Unterscheidungen des Seienden werden *ens per se - per accidens*[250] und *ens reale - rationis* unmittelbar im Kapitel *De Ente* angeführt[251]. Das Realseiende wird unterschieden in solches im Intellekt und außerhalb desselben[252]. *Ens rationis* im eigentlichen Sinne ist wie bei J. Martini der logische zweite Begriff, dem in der Natur nichts entspricht[253]. Davon unterscheidet Bartholinus die *mere conficta*, Privationen und Negationen und alles, was mißbräuchlich *ens rationis* genannt wird, in Wahrheit aber Realseiendes ist, wie Artefakte und subjektiv im Denken existierende Gegebenheiten[254].

Trotz mancher Abweichungen ist es im wesentlichen das Programm J. Martinis, das der 23jährige Bartholinus in seinem Jugendwerk relativ unselbständig zusammenfaßt. Er zeigt damit an, wie in einer Zeit zunehmender pädagogischer Ausrichtung, in der man mit Ratich glaubt, mit den Elementen auch bereits alles gelehrt zu haben[255], die Metaphysik kurz nach ihrer Etablierung an den protestantischen Schulen bereits zu einer sterilen und unselbständigen Schuldisziplin heruntersinkt. Doch gerade ein so steriles, dürftiges Skriptum von 28 Seiten ist vielleicht für die "angusta tyronum memoria" die willkommenste Form der Aneignung, was nicht zuletzt der Erfolg der Schrift Bartholinus' beweist. Der pädagogische Methodismus siegt allerdings bei ihm bereits über jedes Problembewußtsein, das sich mit einer Metaphysik verbinden könnte.

5.3 Metaphysische Axiomatik: Thomas Sagittarius

Ein in der Geschichte der protestantischen Philosophie in Deutschland wenig beachteter Meister ist Thomas Sagittarius, der Bruder des berühmten Humanisten Caspar Sagittarius. Er hat wohl am konsequentesten Scaliger in die deutsche Schulmetaphysik aufgenommen. Dadurch unterscheidet er sich ebenso von der Helmstedter Metaphysik wie von der altaristotelischen Schule Altdorfs. Auch in der Darstellung geht er eigene Wege, indem er die *Axiomata* der Logik und Metaphysik sammelt und diskutiert.

1577 zu Stendal aus protestantischem Pfarrhaus geboren, studiert Sagittarius in Jena u.a. die Rechte[256]. Vom Pfalzgrafen Nikolaus Reusner wird er zum *Poeta laureatus* gekrönt, was eher eine ständisch-gesellschaftliche als eine künstlerische Auszeichnung bedeutete[257]. 1597 wird er Magister der Philosophie, 1599 Doktor der Rechte. 1605 beginnt Sagittarius seine Universitätslaufbahn in Jena als Professor des Griechischen mit der Antrittsrede: *Et Christo et musis studiosus militat omnis*, die bereits sein christlich-humanistisches Programm darlegt. Als Professor des Griechischen befaßt er sich schon mit Logik und Metaphysik. 1607 kündigt er unterm 22. Februar eine Vorlesung über *Axiomata Metaphysica, Regulas, Canones seu Principia Disputandi Metaphysica et Logica* an[258]. Davon konnte er allerdings wegen des Auftretens der Pest in Jena nur die 400 *Axiomata Metaphysica* behandeln, die 1614 in Frankfurt/Main im Druck erschienen[259]. Die 600 *Axiomata Logica* kündigt er für das Wintersemester 1609 unterm 22. Oktober erneut an[260]. Sie erscheinen 1615 in Jena im Druck, bilden aber nicht das erste seiner logischen Werke[261]. 1610 wird Sagittarius auf die neugeschaffene Professur der Logik und Metaphysik berufen[262]. Am 10. Mai kündigt er eine neue Vorlesung über Metaphysik an mit jenen ca. 2000 Axiomen[263], die er bereits 1607 erwähnt[264]. Er habe sie in 10 Jahren aus den besten Autoren, vor allem aus Aristoteles, Scaliger, Zabarella, Fonseca, Fr. Piccolomini, Schegk, Me-

lanchthon, Ramus, Taurellus, Timpler, Keckermann und Goclenius gesammelt[265]. Diese Vorlesung wird 1622 posthum als *Metaphysica Aristotelico-Scaligerea* durch die Witwe und die Kinder des Gelehrten herausgegeben[266]. Nachdem Sagittarius 1613 das Rektorat bekleidet hat, geht er 1616 offenbar unter dem Druck seiner Gegner, denen er als Anhänger der pädagogischen Bestrebungen Wolfgang Ratichs nicht genehm war[267], als Rektor an das Elisabethgymnasium nach Breslau, wo er am 21. April 1621 stirbt[268].

Wie bereits der Katalog der Quellen zeigt, will Sagittarius in einem positiven Sinne Eklektiker sein. Er ist von Ramus ebenso beeinflußt wie von Scaliger, Zabarella und der katholischen Scholastik, aber auch von Taurellus, den er sehr häufig zitiert, Goclenius und 1610 auch von C. Martini, Arnisaeus und D. Cramer[269]. Es ist aber wohl zu hart geurteilt, wenn man ihm mit Wundt das Bemühen, etwas Eigenes zu geben, rundweg abspricht[270]. Denn Sagittarius beläßt es nicht beim Sammeln von Lehrsätzen, sondern versucht zumindest eine Art Systematik und eine logische Durchdringung des Zusammenhangs der Lehrsätze. In der Darstellung der *Axiomata* beschränkt er sich darauf, die Lehrsätze darzulegen, sie zu begründen, durch Beispiele zu illustrieren, zu erweitern oder einzuschränken und die Unterscheidungen der Schulmetaphysik einzuführen[271]. Dies geschieht in einer eigenen Systematik. In der Metaphysik von 1610 geht er gleichfalls θετικῶς in Form von Lehrsätzen vor, richtet aber sein Augenmerk besonders auf die *memoria*, der er mit Hilfe von Tabellen und Synopsen entgegenkommen will, wie es schon bei Keckermann und vor allem in der Schule Ratichs der Fall war[272].

Das Vorgehen Sagittarius' ist allerdings keine Axiomatik im strengen Sinne[273]. 'Axioma' bezeichnet für ihn (im Unterschied etwa zu Ramus und Melanchthon) mit Scaliger einen Satz, der der allgemeinen Zustimmung so würdig ist, daß er ohne Beweis allein aufgrund seiner Natur angenommen wird[274]. Die Axiome Sagittarius' sind also nicht nur erste, selbstevidente Sätze. Die Zustimmung aller wird zudem eingeschränkt auf die "recte sentientes": "Nam vulgus hoc in negotio sanum non est, sed vanum et valde profanum"[275]. Die Zustimmung kann erfolgen aufgrund des natürlichen Lichtes selbst, aber auch aufgrund der Erfahrung oder Schlußfolgerung[276]. Die Axiome bedürfen zwar keines Beweises und sind *tanquam principia*[277]; sie können allerdings wegen der "mira artium et materiarum cognatio" bisweilen aus anderen Sätzen abgeleitet und bewiesen werden[278]. In der Metaphysik von 1610 werden sie regelrecht "veluti chymia quadam" aus den *praecepta Metaphysica* abgeleitet[279]. Grundsätzlich sind generelle und spezielle Axiome zu unterscheiden. Die generellen gelten für jede Materie und Wissenschaft. Dies sind die Axiome der Logik und Metaphysik[280], die für alle Dinge gelten, wie Ramus und Melanchthon lehren[281].

Die Logik Sagittarius', ramistisch Dialektik genannt, ist ebenso von Ramus wie von Melanchthon und Scaliger geprägt[282]. Ramistischen Einfluß zeigt bereits der Aufbau der *Axiomata*. Nach den wissenschaftstheoretischen Erörterungen zur Logik (I,1-3) wird ausführlich die Ursachenlehre in 170 Axiomen dargestellt (I,4-II,10). Es folgen: Subjekt, Akzidens/Adiunctum, Oppositum etc. Ausführlich werden Distinktion (V,7-VI,1) und Definition (VI,2-8) behandelt. Ausführungen zu *auctoritas* und *experientia* beschließen die 600 Axiome. Eine Methodenlehre im Sinne der Peripatetiker fehlt. Dennoch ist die Logik nicht als Wissenschaft über Dinge verstanden, sondern mit Melanchthon nur über Form und Art des Wissens[283]. Sie hat mit Zabarella nur die Aufgabe, die Instrumente für die Realwissenschaften herzustellen[284]. Deshalb behandelt nicht der Logiker die metaphysischen Fragen, sondern der Metaphysiker, aber durchaus nach den Regeln der Logik[285]. Die Instrumente, die von der Logik bereitgestellt werden, sind nur ideal[286]; wird die Logik angewendet, verliert sie ihren eigenen Namen und wird die angewandte Wissenschaft von den Dingen, wie es Zabarella gelehrt hat[287]. Die Logik selbst, die nur als Operation des Denkens Bestand

hat[288], kann nach Taurellus nichts Reales erzeugen[289] außer dem Habitus im Geist des Menschen. Maß des Denkens und Erkennens, damit aber auch der Logik, bleibt aber die *res* selbst[290]. Trotz des ramistischen Einflusses im Aufbau ist die Logik durchaus im Anschluß an die Tradition Zabarellas von nur untergeordneter Bedeutung; denn der Wissenschaft muß es um die *res* selbst gehen[291]. Die zweite Notion aber ist ohne die erste nichts; nur die erste aber bezieht sich direkt auf die Sache selbst[292]. Die *notio secunda* ist nur *artis instrumentum*, wie die ganze Logik instrumentellen Charakters ist[293]. Nicht zur Logik gehören die Kategorien, da sie von den Dingen selbst handeln[294]. Denn in den Kategorien wollen wir nicht Wörter oder Begriffe erfassen wie die Nominalisten oder zeitgenössischen Logiker, sondern die "res extra mentem, mediantibus conceptibus et verbis"[295]. Mit Ramus und Melanchthon hält Sagittarius allerdings an der Naturgegebenheit der Logik und an den angeborenen Prinzipien fest[296], die von Gott dem Menschen als Merkmal unwandelbarer Wahrheit mitgegeben wurden[297]. Wie die Logik universal und allen Menschen gemeinsam ist, so auch die Begriffe, wenngleich die Wörter dafür in den einzelnen Sprachen variieren[298]. Durch die Universalität der Logik, insbesondere die Universalgeltung des Widerspruchsprinzips und *Tertium non datur* ist auch eine doppelte Wahrheit ausgeschlossen[299].

Der bereits in der Logik anklingende erkenntnistheoretische Dogmatismus wird klar ausgesprochen in den in die Metaphysik einbezogenen erkenntnistheoretischen Ausführungen im Anschluß an Scaliger: "Quidquid sit, noster intellectus non est mensura rerum cognoscendarum; sed res cognoscendae sunt mensurae et regulae intellectus"[300]. Zur wahren Erkenntnis müssen deshalb drei Faktoren zusammenstimmen: Sache, Begriff und Zustimmung des Denkens. Die *res* ist dabei absoluter Maßstab des Denkens und der Erkenntnis; bei ihrem Fehlen bleibt die Erkenntnis leer und nichtig[301]. Was aber außerhalb des Denkens ist, ist nach Taurellus singulär, wird allerdings in

den Universalien erfaßt[302]. Die erkenntnisunabhängige Existenz des Realseienden ist dadurch ebenso gesichert[303] wie die Lösung des Universalienproblems: Ohne Existenz des Einzelnen gibt es keine Universalien. Wenn die Einzeldinge vergehen, müssen auch die Universalien vergehen[304]. Die Universalien als rein logische Begriffe haben ohne Beziehung auf die *res* keine Berechtigung; denn "intelligendo nil fit"[305]. Der Parallelismus zwischen Sein und Erkennen wird traditionell metaphysisch verankert im Begriff der Form bzw. Essenz. Da die Form dem Ding das Sein verleiht, ist Erkenntnis der Form gleich Erkenntnis der Sache[306]. Allerdings ist Sagittarius durch Scaliger belehrt, daß eine Wesenserkenntnis nur in den seltensten Fällen möglich ist, weshalb wir uns über Mittelglieder und Mittelbegriffe der Sache annähern, indem wir die Beschreibungen aus Wirkungen oder Akzidentien entnehmen[307]. Der Erkenntnisweg a priori, von den Prinzipien des Wesens aus, ist für uns selten[308]. Alle Wissenschaft hat vielmehr, von der christlichen Theologie abgesehen, von der Sinneserfahrung auszugehen[309]. Dieses aposteriorische Erkenntnisprogramm müßte folglich auch für die Metaphysik gelten. Ein subjektiver Zug kommt allerdings in Sagittarius' Erkenntnislehre durch den aristotelisch-scaligereischen Grundsatz: "intellectus est aequalis intelligenti. Ergo et res intellecta"[310]. Dies wird allerdings nur an der Gott eigenen Erkenntnisweise ausgeführt. Beim Menschen zeigt es sich eher in einer Beschränkung seiner Erkenntnisfähigkeit.

Aus der auf die *res* ausgerichteten Erkenntnis wird auch die Notwendigkeit der Metaphysik begründet; denn alles muß so erkannt werden, wie es ist, und die vollkommene Wahrheit besteht darin, die Dinge so vorzustellen, wie sie sind[311]. Dies kann aber gerade nicht die Logik leisten[312], sondern nur die Metaphysik. Denn alle Dinge sind *entia* und deshalb sind sie auch als solche zu betrachten. 'Ens' bezeichnet also die der Metaphysik eigene Betrachtungsweise der Dinge, "ut sunt"[313]. So wird die Metaphysik zur gemeinsamen Er-

kenntnis aller Dinge, die sind, durch höchste Ursachen und erste Prinzipien[314]. Denn das *ens* begegnet nicht nur als partikuläres, sondern auch als allgemeines nach seinen höchsten und subtilsten Unterscheidungen, die genau in der Metaphysik zu betrachten sind[315]. So ist die Metaphysik die Sonne, von der die Logik als der Mond ihr Licht empfängt[316].

Während die *Axiomata* keine explizite Theorie der Metaphysik enthalten, beschäftigt sich die Metaphysik von 1610 in den ersten drei Kapiteln ausführlich mit der Stellung und Theorie dieser Disziplin[317]. Humanistisch genau will Sagittarius eher von μεταφυσικά als im Singular von μεταφυσική sprechen[318]. Das Gebiet des Metaphysischen umfaßt alles, was über die Physik hinausgeht, die von den materiellen Dingen abstrahierten allgemeinsten Begriffe ebenso wie die *res divinae*: Gott, die Engel und den menschlichen Geist[319]. Die ganze Vielfalt der metaphysischen Gegenstände wird also rezipiert. Die Metaphysik wird auch als Theologie des natürlichen Lichtes angesprochen[320]. Sie betrachtet "universam rerum universitatem, quatenus sunt"[321]. Die Definition der Metaphysik wird streng aristotelisch nach Met. IV,1 gegeben[322]. Gattung der Metaphysik ist aber nicht *scientia*, sondern σοφία, allerdings auch *ars*, "si Rameis insistas vestigiis"[323]. Hier wie öfter bemüht sich Sagittarius um einen möglichsten Ausgleich zwischen der aristotelischen und der ramistischen Position, womit etwa auch Timplers Definition der Metaphysik als *ars* bestehen kann. Bewußt setzt er sich dadurch von einem reinen Aristotelismus ab: "At hoc non feret ventriculus nauseabundus Aristotelicorum"[324]. Sagittarius hat wohl bereits die Angriffe der Aristoteliker gegen Timpler vor Augen. Die Bestimmung der Metaphysik als *scientia* wird jedoch wegen der Gründe und Autoritäten nicht rundweg abgelehnt[325]; doch ist für die meisten Zeitgenossen die Metaphysik *sapientia*, deren aristotelische Kriterien auf die Metaphysik zutreffen[326]. Objekt der Metaphysik ist das reduplikativ verstandene *ens qua ens* und dessen Bestimmungen[327].

Die Metaphysik ist als generellste Wissenschaft zwar nach dem ramistischen Grundsatz des Vorrangs des Allgemeinen vor dem Einzelnen an sich die erste, *quoad nos* aber die letzte Wissenschaft[328]. Sie ist Herrin und Mutter aller anderen Wissenschaften[329]. Lediglich die Offenbarungstheologie ist aus ihrem Einfluß ausgenommen[330]. Die Metaphysik ist zwar die höchste philosophische Wissenschaft[331], die Theologie aber fällt aus dem Bereich der Metaphysik vollständig heraus. Ihr Prüfstein sind die Glaubensartikel, ebenso wie in der Philosophie die Vernunft[332]. Metaphysik und Glaube stehen einander nicht wie Maß und Gemessenes gegenüber; zwischen ihnen besteht kein Verhältnis[333]. Die Metaphysik hat vielmehr in der Theologie zu schweigen, "sicut mulier in Ecclesia"[334]; lediglich als Magd kann sie von der Theologie in Dienst gestellt werden[335]. Auch in den sog. *themata mixta* kann sich die Vernunft nicht das Richteramt anmaßen, noch kann sie ihren Gott aufgrund von Vernunftprinzipien konstituieren[336]. Ähnlich wie beim Reformierten Keckermann ist der reformatorische Vorbehalt gegen die Metaphysik bei Sagittarius durchaus gewahrt: die Theologie ist aus der Metaphysik freigesetzt, damit aber auch die Metaphysik in ihren eigenen Grenzen aus der theologischen Bevormundung entlassen.

Der faktische Zustand der Metaphysik ist nun freilich wenig erfreulich. Es gibt wenig gute Metaphysiker, weil die Metaphysik zum Teil einfach verspottet, zum anderen Teil von den Ramisten mit anderen Wissenschaften vermengt wird[337]. Populär ist zudem die Metaphysik niemals[338]; sie bringt keinen praktischen Nutzen, befreit aber den Menschen von Unwissenheit[339]. Deshalb handelt Sagittarius nicht nur von der bestehenden Metaphysik, sondern sogleich im ersten Kapitel *De Metaphysica constituenda*[340]. Die Metaphysik wird, wie bei Melanchthon einst die Logik, auf Gott zurückgeführt. Sie ist das Licht, das uns voranleuchtet zur Erwerbung der Ähnlichkeit mit dem Schöpfer[341]. Aufgabe der Metaphysik ist die Erwerbung der Gottähnlichkeit durch Herausführen aus der

durch den Sündenfall verursachten Unkenntnis[342] mittels des Wissenstriebes zum Ideal des theoretischen Lebens, das Sagittarius nach Scaliger beschreibt[343]. Als Instrumente zur Errichtung einer Metaphysik nennt Sagittarius *sedula observatio* und *methodica tractatio*[344]. Die Metaphysik gründet auf Beobachtung, hat ein empirisches Fundament in der Beobachtung der Dinge, die außerhalb der Ursachen existieren, aber sogleich dem Probierstein der Reflexion zugeführt werden müssen[345]. Ebensowichtig aber ist die methodische Behandlung, wobei 'methodice' für Sagittarius heißt: nach den Regeln der Dialektik[346]. In diesem Sinne setzt die Metaphysik die Logik voraus[347]. Ziel der Metaphysik ist die *gloria Dei* (finis communis), die Betrachtung des Seienden und als Endziel die Wahrheit[348]. Die Materie der Metaphysik bilden die Lehrsätze, die Sagittarius ramistisch "praecepta genuina, legitima et homogenea" nennt[349]. Die Form ist die *accommodata dispositio* dieser Sätze[350]. Das methodische Programm ist auch hier im wesentlichen das bereits in den *Axiomata* von 1607 eingehaltene. Die Disposition des Stoffes aufgrund der Prinzipien der ramistischen Dialektik bestimmt das Programm der Metaphysik; denn erst durch die Methode kommt das σύστημα der Metaphysik zustande[351]. 'Systema' nimmt dabei durchaus die Bedeutung von 'Lehrbuch' an. Es ist die Sammlung der methodisch geordneten Lehrsätze[352]. Sagittarius macht allerdings nach Melanchthon einen deutlichen Unterschied zwischen den allgemeinen ersten Prinzipien und den daraus abgeleiteten, die Metaphysik konstituierenden Lehrsätzen[353]. Der eigentliche Inhalt der Metaphysik bleiben die hier anzueignenden *Axiomata*[354], die im Lehrbetrieb und zur Widerlegung von Irrtümern als Prämissen heranzuziehen sind[355]. Zur richtigen Aneignung der *Axiomata* ist eine Klärung der Termini notwendig, wofür Sagittarius auf sein *Lexicon Philosophicum* verweist[356].

Dem methodischen Programm will bereits die Einteilung der Metaphysik Rechnung tragen. In den *Axiomata* stellt Sagittarius 15 Axiome über Gott aus Scaliger, Timpler und Goclenius voran, in denen gerade die Erstheit und Unvergleichlichkeit Gottes dargetan werden[357]. Darauf folgen Lehrsätze über *ens* und *non ens* zusammen mit der Erkenntnisproblematik, die Transzendentalien und Kategorien[358]. Es läßt sich also ein systematischer Aufbau: Gott - Ens/Non Ens - Transzendentalien - Kategorien, erkennen, wie es der ersten Einteilung Pereiras entspricht. Von den übrigen Autoren unterscheidet sich dieser Aufbau im wesentlichen nur durch die Voranstellung einer rudimentären, zumeist negativ formulierten Theologie. Dieses Schema wird allerdings 1610 bereits wieder verlassen. Nunmehr folgt Sagittarius durchgängig dem Schema J. Martinis in allgemeiner (De ente in genere)[359] und spezieller Metaphysik (De speciebus entis: Kategorien; unter Substanz: Gott, Engel, Seele, Körper)[360]. Ausdrücklich abgelehnt werden die Einteilungen Goclenius' und Pereiras. Dabei erweckt Sagittarius allerdings den Anschein, als handle es sich bei Pereira immer noch um eine einzige Metaphysik, die nun in Theologie, Transzendentalien- und Kategorienlehre eingeteilt wird[361]. Der unterstellte Irrtum Goclenius' und Pereiras wird allerdings nicht bewiesen, sondern nur auf die Vielzahl der Zeugen für die gebräuchliche Einteilung verwiesen[362], die zudem dem ramistischen Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen entspricht[363].

Die Metaphysik handelt vom Seienden. Dies ist alles, was Essenz hat[364], bzw. im Anschluß an Taurellus, was durch seine Essenz ist[365]. Da es nun nach Scaliger nichts gibt, was nicht Essenz hat, gibt es nichts, das nicht unter dem Gesichtspunkt seiner Essenz in die Betrachtung der Metaphysik fällt[366]. Die Metaphysik ist also von Anfang an als Wesenswissenschaft konzipiert. Der formale Gesichtspunkt der metaphysischen Betrachtung ist damit zugleich der universale, uneingeschränkte des *ens communissimum*, wie es Daniel Cramer gelehrt hat[367]. Doch auch bei Sagittarius findet diese umfassende Bestimmung der Metaphysik und des *ens* gewisse Einschränkungen. Zunächst ist *ens* nur etwas Positives, wie es Timpler definiert hat: "Ens est id, quod est aliquid positivum

essentia praeditum"[368]. 'Ens' besagt ja immer eine Affirmation, etwas Positives[369]. *Res* aber heißt nur, was reale Essenz und Quiddität besitzt[370], dies ist aber gerade das positive Seiende[371], unabhängig vom Intellekt betrachtet, das *ens reale*[372], die geschaffenen Dinge[373]. *Ens reale* aber ist nach J. Martini alles Reale und Positive, das eine eigene Formalität (Essenz) besitzt[374]. Auf dieses *ens reale* beschränkt Sagittarius mit den meisten Metaphysikern das Gebiet der Metaphysik[375]. Realseiendes kann es allerdings sowohl außerhalb wie innerhalb des Intellektes geben; denn auch die *habitus animae* haben reale Essenz, wenngleich nicht ohne den Intellekt[376]. Kriterium der Realität ist also wieder nach Suarez die *essentia realis*. Mit Scaliger nimmt Sagittarius schließlich in der Metaphysik auch reale Universalien an, da es andernfalls keine Wissenschaft gäbe. Denn der Intellekt steuert nur die Prädikabilität bei, die aber ihrerseits voraussetzt, daß *res in re* sei[377]. Auch das Existenzmögliche ist mit Suarez bereits als Realseiendes anzusprechen[378]. 'Ens' in sich betrachtet, bezeichnet allerdings auch den umfassendsten Betrachtungsmodus, da alles *per modum entis* begriffen wird, wenigstens im Bereich des *verum ens*[379].

Was durch die Essenz verursacht ist, ist in erster Linie das *esse simpliciter*[380], das mit Taurellus auch den Akzidentien zugesprochen wird[381]. *Esse simpliciter* wird erklärt als Verursachtsein und Konstituiertsein durch die Ursachen und ersten inneren Prinzipien[382]. Diese inneren Prinzipien sind Essenz und Existenz[383], neben dem äußeren Prinzip, Gott, von dem als dem *ens* schlechthin alle *entia* abhängen[384]. Sagittarius will von Gott allerdings nur im uneigentlichen Sinne als Prinzip sprechen, weil die Metaphysik auf das endliche Seiende beschränkt bleibt, wie gegen gewisse "stulteti nostri Bambaliones morosi et odiosi" festgehalten wird[385]. Die Essenz ist das an sich intelligible Moment an den Dingen; wegen der Enge unseres Verstandes kann sie allerdings nicht adäquat erkannt werden[386]. Zugleich ist die Essenz Seinsprinzip, ja *ipsum* τὸ εἶναι, wie Scaliger will[387], und

immer etwas Positives. Von Gott wird allerdings weder 'ens' noch 'essentia' denominativ ausgesagt, womit sich Sagittarius der reformierten Position Keckermanns annähert[388]. Mit Timpler unterscheidet er absolute und relative (respectiva) Essenz; die absolute ist wieder zu unterscheiden in universale und spezifische, so daß ein Ding (außer im Sinne der letzten spezifischen) mehrere Essenzen haben kann[389]. Das wesensbestimmende Moment ist die Form[390]; denn die Form ist nicht die ganze Essenz der geschaffenen Dinge, da diese aus Materie, Form und *compositum* bestehen[391]. Auch den Akzidentien wird mit Timpler wie eine eigene Existenz so auch eine eigene Essenz zugesprochen[392]. Die Essenz bleibt zwar das Erkenntnis- und Unterscheidungsprinzip der Dinge gerade in metaphysischer Betrachtung[393]; sie ist jedoch als solche kaum erkennbar[394]. Deshalb müssen wir die Dinge aus den Wirkungen erkennen, "per Obliquum et a Posteriori"[395]. Die Metaphysik ist dadurch in sich selbst in Frage gestellt. Sie vermag nicht zu einer Wesenserkenntnis der Dinge zu kommen; sie kann lediglich Grundsätze angeben, etwa daß man von gleichen Wirkungen auf gleiche Wesenheiten[396], von gleichen Dingen gleicher Art auf dasselbe Wesen zu schließen habe[397], was aber nur für die *essentia specialis*, nicht für die universale (metaphysische) und individuelle Wesenheit gilt[398].

Die Existenz erscheint lediglich als "quiddam additum essentiae", in den Geschöpfen als Akt der letzten Form[399] und nach Keckermann als die Determination der Essenz auf einen bestimmten Ort und bestimmte Zeit und damit als Prinzip der Singularität[400]. In den Geschöpfen sind Essenz und Existenz folglich nur rein verstandesmäßig voneinander verschieden. Die Existenz ist nur "essentia, eaque aliquid amplius"[401]. Was durch die Existenz der Essenz angefügt wird, ist nichts Reales; vielmehr ist die Existenz nur die Seinsweise (modus), aufgrund deren das Ding wirklich da ist, womit eigentlich mit Pereira eine modale Unterscheidung gegeben ist[402]. Zur Existenz ist allerdings über die Essenz hinaus weiteres erforderlich, vor allem der Bezug zu den

Akzidentien der Qualität, des Ortes und der Zeit[403]. Die Essenz ist aber selbst bereits notwendig auf Existenz ausgerichtet, wie nach Goclenius dargelegt wird[404]. Da Essenz bereits mögliche Existenz ist, gibt es keine Essenz ohne künftige Existenz, wie es auch Keckermann gelehrt hatte. Hinsichtlich der Existenz ist aber Gott an das Widerspruchsprinzip gebunden, das er selbst festgesetzt und nach Melanchthon unserem Geist eingegeben hat[405]. Das Widerspruchsprinzip ist damit das grundlegende Seinsprinzip, das für alle Existenz, mithin aber auch für alle Essenz gilt, die ja notwendig auf Existenz angelegt ist.

In der Lehre vom *ens rationis* folgt Sagittarius in den *Axiomata* vornehmlich Timpler, nach dem das *ens rationis* vor allem *fictum* und damit etwas Positives ist[406], folglich auch eigene Ursachen hat[407]. In der Metaphysik von 1610 dagegen folgt er zumeist Cramer und Goclenius, nach denen das *ens rationis* im strengen Sinne die *notiones secundae* sind[408]. In beiden Fällen aber ist das *ens rationis* außerhalb der Tätigkeit des Intellektes nichts[409]. Dennoch sind die *entia rationis*, die Sagittarius auch *entia intentionalia* nennt, für die Wissenschaft von konstitutiver Bedeutung[410]. Als das *non positivum* wird geradezu das *nihil* eingeführt[411]. Da aber positiv ist, was eine Essenz hat, ist nichts das, was keine Essenz hat, zumindest keine positive. Mit C. Martini lehrt Sagittarius zwar gegen Timpler die positive Unbegreifbarkeit des "Nichts", läßt allerdings eine Begreifbarkeit *sub negatione* durchaus zu[412]. In der Metaphysik von 1610 wird allerdings eine aus Scaliger rezipierte weitere Bedeutung des 'nihil' deutlich, die durchaus an Keckermanns Rezeption Lubins erinnert: "Enti nihil magis hostile quam non Ens"[413], bzw. aus Piccolomini: "Non esse maximum naturae malum"[414].

Sagittarius' Metaphysik erweist ihre Stärke und Schwäche in der Vielzahl der benutzten Quellen. Daß in seinen Axiomen Widersprüche kaum zu vermeiden sind und die eigene

Darstellung gerade in der Theorie des *ens* relativ dürftig ist, fällt ins Auge. Doch glaubt er offenbar im Gefolge Goclenius' an die Harmonisierbarkeit der meisten Autoritäten der Metaphysik. Sein eigentliches Anliegen aber scheint die methodische Konzeption einer Metaphysik unter pädagogischen Gesichtspunkten gewesen zu sein. Durch klares Herausarbeiten der einzelnen Axiome in ihrem Geltungsbereich, durch dichotomische, möglichst tabellarische Anordnung der Unterscheidungen sollten dem Schüler möglichst einprägsame Merksätze für die Disputation vermittelt werden. Die Idee einer systematischen Metaphysik ist allerdings bereits gefährdet durch die Unerkennbarkeit der Essenz auf dem metaphysischen Weg a priori. Das aposteriorische Programm der Wissenschaften, die sich auf die Beobachtung gründen, wird aber nicht für die Metaphysik fruchtbar gemacht. Statt dessen bleibt es bei einer methodisch interessanten, in der Sache aber prekären Axiomatik.

5.4 Methodenideal und Defizienz der Metaphysik: Johannes Combach

Die Liebe zur dichotomischen, tabellarischen Darstellung der Metaphysik wird zum bestimmenden Merkmal der Darstellung bei dem reformierten Marburger Professor Johannes Combach[415], der bereits durch seinen Studiengang über die Grenzen der deutschen Schulphilosophie hinausweist. Am 5. Dezember 1585 in Wetter in Hessen als Sohn des Stadtbaumeisters geboren, studiert er in Marburg u.a. bei Goclenius. 1609/10 studiert und doziert er seinen naturwissenschaftlichen Neigungen entsprechend in Oxford[416]. 1612-1619 ist er Professor der Physik in Marburg[417]. Als solchen hört ihn kurzzeitig auch Johann Amos Comenius[418]. 1619-1624 bekleidet er die Professur der Logik und Metaphysik. Bei der Vertreibung der reformierten Professoren aus Marburg infolge der Vereinigung mit Gießen (Hessen-Darmstadt) 1624 verliert

Combach seine Stelle und wird Prediger in Felsberg. 1629 wird er an das von den Marburger Calvinisten in Kassel begründete *Gymnasium illustre* als Professor der Philosophie und Theologie berufen, wo wir ihn alsbald in theologischen Auseinandersetzungen finden[419]. 1639-43 lehrt er am Gymnasium in Bremen, wo er die theologischen Auseinandersetzungen fortsetzt[420], von 1643 bis zu seinem Tod 1651 als "eine Zierde der Fakultät" wieder in Kassel[421].

Die Verbindung mit Oxford zeigen gerade Combachs metaphysische Schriften deutlich auf[422]. Seinem 1613 erschienenen *Metaphysicorum liber singularis* schickt er eine sehr herzlich gehaltene Widmung an den Rektor von Oxford voraus[423]. 1620 wird eine Widmung an die ganze Universität Oxford angefügt[424]. 1633 erscheint sein Werk, seit 1630 um ein zweites Buch über Gott, Engel und Seele erweitert[425], bei G. Turner in Oxford[426]. Combachs Einfluß verbreitet sich vor allem nach Holland und England, aber auch über die Vereinigungen der Rosenkreuzer, auf die er eine Lobschrift verfaßt[427]. In Holland wird Combachs Werk von den Cartesianern ebenso benutzt[428] wie von Spinoza[429]. Combach selbst ist mit der scholastischen Literatur seiner Zeit wohl vertraut. Eine wichtige Rolle spielt in seiner Metaphysik der "subtilissimus Duns"[430]; aber auch nominalistische Tendenzen machen sich bemerkbar. Die Methode der Darstellung ist, wie bereits im Untertitel angegeben, eine Mischung von Thesen (praecepta, theoremata) und ausführlichen Kommentaren zu diesen. Auffallend stark ist die Dichotomie einbezogen, die wie bereits bei Keckermann und Alsted zur Tabellenform hindrängt.

Combach definiert die Metaphysik aristotelisch als "scientia, quae speculatur Ens prout Ens est et quae ei per se insunt"[431]. Die Metaphysik ist also Wissenschaft, aber nicht in Gegenüberstellung zur Weisheit, sondern in einem ockhamistischen Wissenschaftsverständnis als Sammlung vieler Konklusionen, die einen bestimmten *ordo* einhalten[432].

So kann die Metaphysik durchaus zugleich *sapientia* und *scientia* genannt werden. Wissenschaft ist sie, insofern sie sich in Definitionen, Einteilungen und Zusammenfassungen rein theoretischer Natur bewegt[433]. Bereits in der Wissenschaftsauffassung ist vom (aristotelischen) Beweis nicht die Rede, sondern von den ramistischen Elementen Definition und Division. Gerade die Division wird zum beherrschenden Element der Darstellung schon in der Diskussion des Subjektes der Metaphysik. Zunächst ist zu unterscheiden zwischen direktem und indirektem Subjekt. Direktes Subjekt ist das, was den Intellekt in sich selbst terminieren kann, wie der Begriff des *ens qua ens reale*[434]. Indirektes Subjekt ist alles, was nur im Hinblick auf das direkte erkannt wird, im Fall der Metaphysik also *ens rationis* und *ens per accidens*[435]. Die Metaphysik wird also vom Subjekt her durchaus traditionell entwickelt. Doch habe bisher keiner der Aristotelesinterpreten wirklich verstanden, was mit 'ens quatenus ens' gemeint ist[436]. Im allgemeinen wird es im Sinne eines allgemeinsten Begriffes interpretiert. Dies trifft allerdings nur für die Beschäftigung der Metaphysik mit den "suprema illa genera, quae transcendentia vocantur" zu[437], nicht aber für die Beschäftigung mit den immateriellen Gegenständen und kann deshalb nicht die generelle Bedeutung von 'ens quatenus ens' sein[438]. Combach selbst versteht unter 'ens quatenus ens' in der Tradition Keckermanns das Ding, in dem *quod esse* und *quo esse* gegeben sind oder dessen Sein nichts anderes ist als seine Essenz[439]: also einerseits das *ens concretum* und andererseits das göttliche Seiende, dessen Sein seine Essenz ist. 'Ens quatenus ens' soll sich also über *transcendentia* (abstracta sec. indifferentiam) und *separata* (abstracta sec. essentiam) zusammen erstrecken[440]. Die verschiedene Abstraktion ist wie bei Rhaedus nur ein Gradunterschied[441]. Im Begriff 'ens' kommen transzendentale Bestimmungen und immaterielle Substanzen überein. Die Metaphysik ist also deutlich in der Doppelgestalt von Ontologie und Lehre von den immateriellen Substanzen konzipiert; die

Ontologie ist in der Tradition Goclenius' und Alsteds als Lehre *de transcendentibus*,als Transzendentalphilosophie gefaßt.

Die restlichen Meinungen zum Subjekt der Metaphysik bringt Combach in eine dichotomische Ordnung. Das angebliche Subjekt der Metaphysik ist entweder adäquat oder inadäquat[442]. Das adäquate ist entweder mutmaßlich oder tatsächlich[443]. Das mutmaßliche ist nach Suarez entweder zu weit oder zu eng[444]. Zu weit ist Timplers *intelligibile*, das zudem eher ein *modus entis* ist als ein Wissenschaftssubjekt[445]. Außerdem gehören die *entia rationis* und das "Nichts" nicht direkt zum Subjekt der Metaphysik[446], zumal das "Nichts" als solches nicht intelligibel ist[447]. Im Unterschied zu J. Martini wird bei Combach die Lehre des Calvinisten Timpler nicht pauschal verworfen, sondern durchaus als adäquates, allerdings zu weites Subjekt der Metaphysik gewertet. Ebenfalls zu weit ist das 'ens' in seiner weitesten Bedeutung unter Einschluß der *entia rationis* und *entia per accidens*[448]. Zu eng dagegen ist das Subjekt, wenn nur Gott, die getrennten Substanzen, die Substanz im allgemeinen oder - neu gegenüber der Tradition nach Suarez - die Ursache als Subjekt anerkannt werden[449]. Tatsächliches adäquates Subjekt der Metaphysik aber ist das "Ens quatenus Ens, reale illud"[450] in der von Combach gegebenen Explikation. 'Quatenus' wird dabei spezifikativ, nicht reduplikativ verstanden; denn in der Metaphysik wird nicht "omne Entis genus" betrachtet, sondern eine präzise der Metaphysik eigene Betrachtungsweise erfordert[451]. Unter die inadäquaten Konzeptionen des Subjektes fallen die Unterscheidungen des *subiectum primum* nach Suarez: *primitate attributionis* (Substanz) oder *primitate perfectionis* (Gott)[452]. Das inadäquate *subiectum non primum* beinhaltet schließlich alles, was irgendwie in der Metaphysik gelehrt wird, also auch die einzelnen Teile und Affektionen[453].

Mit der Explikation des 'ens quatenus ens' wäre an sich die Einteilung der Metaphysik in einen Teil *de transcendentibus* und einen zweiten *de separatis* bereits gegeben, ganz im Sinne Goclenius'. Doch wird die genaue Einteilung der Metaphysik selbst dichotomisch abgeleitet. Zunächst ist eine doppelte Betrachtungsweise des *ens* zu unterscheiden: absolut oder bezüglich eines anderen[454]. Die universale absolute Betrachtungsweise des Dinges besteht in der Behandlung des Subjekts, der Prinzipien, Affektionen und Einteilungen[455]. Dies ist die Betrachtung des Seienden *secundum conceptum indifferentiae* und entspricht dem Teil *de transcendentibus*[456]. Die partikuläre absolute Betrachtungsweise dagegen handelt vom Seienden *secundum conceptum separatorum*[457], also von Gott und den Geistern. Die bezügliche Betrachtungsweise schließlich betrachtet das Seiende in Hinordnung auf die Einzelwissenschaften, deren Prinzipien und Subjekte[458]. Die hier klar erkannte bezügliche Betrachtungsweise als materiale Wissenschaftstheorie ist aber bei Combach selbst noch nicht ausgestaltet. Dies wird erst in der Horistik Abraham Calovs der Fall sein. Bei Combach selbst fällt allerdings das Geschäft des Definierens der Objekte der anderen Wissenschaften ebenso wie ihre Einteilung und ihre Methodologie unter die Logik[459]. Aus dieser wohl ramistisch beeinflußten Vorentscheidung konnte Combach sein klar gesehenes Programm einer eigenen *consideratio respectiva* im Rahmen der Metaphysik nicht durchführen. Die Metaphysik ist damit zwar theoretisch in einer dreifachen Gestalt als Transzendentalphilosophie, Lehre von den immateriellen Dingen und materiale Wissenschaftstheorie gefordert, in der Praxis allerdings nur als Transzendentalphilosophie und (ab 1630) als Lehre vom Immateriellen durchgeführt. Theoretisch ergibt sich allerdings folgende Einteilung der Metaphysik:

1 *Consideratio absoluta*
1.1 *universalis:* de transcendentibus.
1.2 *particularis:* de separatis.
2 *Consideratio respectiva.*

Im Unterschied zur lutherischen Tradition J. Martinis gehört für Combach die Kategorienlehre zur universalen abso-

luten Betrachtung, also zum ersten Teil, nicht aber zur *metaphysica particularis*, da diese nur vom Immateriellen handelt[460]. Combach folgt durchaus seinen eigenen methodischen Prinzipien. Nach dem Subjekt werden unmittelbar die Prinzipien behandelt, darauf die *passiones entis*, worauf die Kategorien als *divisiones entis* folgen[461]. Da unter die Einteilung der Dinge auch die Unterscheidung von Gott und Geschöpf fällt, wird im 10. Kapitel vorbereitend dazu von der Abstraktion gehandelt[462]. *Ens actu - potentia, creatum - increatum, a se - ab alio, necessarium - contingens, infinitum - finitum, independens - dependens, absolutum - respectivum, incorruptibile - corruptibile, principium - principiatum, causa - effectus* erscheinen als Einteilungen der Dinge, nicht als disjunkte Affektionen[463]. C. 20 behandelt die Ordnung der Termini dieser Einteilungen, worauf als weitere Divisiones folgen: *universale - singulare, identitas - distinctio, simplex - compositum, totum - pars, naturale - artificiale, perfectum - imperfectum, completum - incompletum, substantia - accidens*[464]. Die partikuläre Metaphysik handelt zunächst allgemein *de separatis*, dann im einzelnen von Gott, den Engeln und der menschlichen Seele[465].

Auch die Lehre vom *ens* wird bei Combach dichotomisch ausgestaltet. Das *ens quatenus ens* kann einmal in seinem eigenen Begriff betrachtet werden, dann aber auch in seinen Eigenschaften, die ihm als solchem zukommen[466]. Beim eigenen Begriff, nach dem zunächst vorzugehen ist, ist zu unterscheiden zwischen aktualem und potentialem Begriff[467]. Aktual ist ein Begriff, in dem das *ens* gewissermaßen unterschieden von allen Instanzen erfaßt wird. Wegen der Analogie des 'ens' kann dieser allerdings keine generische Natur losgelöst von allen Instanzen erfassen; wohl aber gestattet er eine Unterscheidung von 'ens' als Oberbegriff und den *inferioria*[468]. Potential ist der Begriff, der das *ens* nur in seinen Instanzen erfaßt[469]. Die "contractio entis ad sua inferiora" ist allerdings wegen der Analogie keine Unterscheidung einer Gattung in ihre Arten[470], sondern nur die

Determination auf einen bestimmten Seinsmodus (z.B. auf Substanz oder Akzidens)[471]. Was in der Metaphysik erfordert ist, ist zunächst der aktuale, eigentliche Begriff. Dieser ist nun entweder formaler oder objektiver Begriff[472]. Der formale Begriff ist in der suarezianischen Tradition definiert als "forma intellectus repraesentativa ipsius obiecti intelligibilis"[473] und besteht im Fall des Seinsbegriffes in der Abstraktion gegenüber allen Instanzen[474]. Was ich also aktual vollziehe, wenn ich den Begriff 'ens' bilde, ist eine Abstraktion von allen Instanzen. Der aktuale Begriff ist damit wesentlich als Aktion, nicht als Habitus des Intellektes gefaßt. Der objektive Begriff ist die durch den formalen repräsentierte *res*, im Falle des Seinsbegriffs die *natura entis*, aufgrund deren jedes Ding *ens* genannt wird[475]. Combach nimmt also durchaus, wenigstens dem Sprachgebrauch nach, eine - nicht generische - *natura entis* an, so daß 'ens' nicht unmittelbar die Instanzen bezeichnet. Die Einheit dieses objektiven Begriffes ist allerdings nur eine analoge[476]. Was allerdings im Begriff 'ens' objektiv erfaßt ist, ist nicht das je einzelne Ding, sondern das *esse formale* des Dinges, insofern es Seiendes ist[477]. Die Seinsnatur des Dinges folgt aber einem je verschiedenen Seinsmodus in Substanz und Akzidens, wobei die Substanz der primäre Seinsmodus und folglich auch das erste Fundament des objektiven Seinsbegriffes ist[478]. Der nur analogen Einheit des Seinsbegriffs entspricht das Fehlen einer gemeinsamen *essentia entis*, die in allen Dingen in gleicher Weise verwirklicht wäre. Vielmehr wechselt die Seinsnatur entsprechend der Seinsweise des einzelnen Dinges, von dem 'ens' bzw. 'essentia' ausgesagt wird[479].

Hält Combach für den objektiven Seinsbegriff an der Analogie fest, so läßt er für den formalen durchaus eine Univozität zu. Der formale Seinsbegriff ist streng einer; er besteht geradezu in der Abstraktion von allen Instanzen[480], weshalb aus dem formalen Begriff 'ens' weder auf 'Substanz' noch auf 'Akzidens' geschlossen werden kann[481]. Durch diese

Abstraktion erhält der formale Seinsbegriff eine gewisse transzendentale Univozität[482], die nichts anderes ist als der Begreifensmodus gegenüber den Instanzen[483]. Nur in diesem Sinne kann 'ens' trotz der Analogie des objektiven Begriffes ein univoker Begriff heißen, nicht aber weil er eine eigene *res* außerhalb von Gott und Geschöpf bezeichnet. Ich kann formal einen Begriff 'ens' fassen, in dem weder der Begriff 'Gott' noch der Begriff 'Kreatur' erfaßt ist[484]. Dies ist aber nur ein formaler, kein objektiver Begriff und nur eine transzendentale, keine kategoriale Univozität: 'Ens' ist gerade kein Gattungsbegriff im kategorialen Sinne, der in seine Arten einzuteilen wäre[485]. Es gibt dementsprechend wohl eine transzendentale *natura entis*, nicht aber eine kategoriale[486]. Zwischen formalem und objektivem Seinsbegriff besteht also keine völlige Übereinstimmung. Dem formalen entspricht kein völlig adäquater objektiver Seinsbegriff, da der objektive nicht in dieser Weise eins und univok ist wie der formale[487]. Der Seinsbegriff der Metaphysik ist also *a parte rei* inadäquat; er führt gerade nicht zur *distincta et perfecta rei cognitio*, zu der ein adäquater Begriff führen sollte[488]. Der inadäquate Begriff ist zwar nicht falsch, er läßt aber nur eine verschwommene und unvollkommene Erkenntnis zu, da er nicht die *res*, *prout est in se*, erfaßt[489]. Die Metaphysik leidet also eingestandenermaßen an der Unvollkommenheit des Seinsbegriffs. Dies wird gerade gegenüber einem Wissenschaftsideal der klaren und distinkten Erkenntnis und Unterscheidung deutlich und eine Hypothek der Metaphysik bleiben. Die Metaphysik wird dadurch zwar nicht falsch, kann aber nicht zur Erkenntnis der Sache, wie sie an ihr selbst ist, vordringen.

Die analoge Einheit des objektiven Seinsbegriffes zeigt ihre Auswirkungen bei der Einteilung des Seienden. Sie kann hinsichtlich des Namens 'ens' gerade nur eine Unterscheidung des *nomen aequivocum* in seine äquivoken Bedeutungen sein[490]; *secundum rem* dagegen kann die Einteilung erfolgen nach den inneren Modi oder nach den partikulären Wesenheiten[491]. Als

aequivocata werden unterschieden *ens reale* und *ens rationis* sowie *ens per se* und *ens per accidens*[492]. Die Behandlung des *ens rationis* gehört also durchaus zur Unterscheidung der *entia*, allerdings nur nominell[493]. Die Behandlung des *ens rationis* und *ens reale* verwendet durchaus traditionelles suarezianisches Gedankengut. Real ist, 1. was nicht nur objektiv vom Intellekt abhängt (nicht *ens rationis*)[494] und 2. was nicht der aktuellen Existenz entbehrt, also aktuell existiert (nicht nur potentiell)[495]. Im Detail weicht Combach allerdings von Suarez ab. So wird das *ens rationis* zunächst unterschieden in *ens rationis transitive* und *ens rationis intransitive*. Intransitiv ist *ens rationis* der Intellekt selbst, die *ratio* als *ens rationis* bezeichnet[496], transitiv ist das *ens rationis* entweder subjektiv, effektiv oder komparativ. Letzteres ist das, was Suarez *ens rationis obiective* nennt und damit im eigentlichen Sinne das *ens rationis*[497]. In der Unterscheidung der einzelnen Arten des Seienden bietet sich ein weites Feld dichotomischer Einteilungen[498].

Auf die eigene reformierte Tradition verweist auch die Lehre von Essenz und Existenz bei Combach. 'Ens' im Sinne dessen, was in die Kategorien fällt, ist das Konkretum von 'essentia', während 'ens' im Sinne der wahren Aussage das Konkretum von 'entitas' ist[499]. Die Essenz wird durch die Definition erfaßt[500]; denn die Definition erfaßt die Sache, "qua est in tali specie", unabhängig von der Existenz in Ort und Zeit[501]. Die Existenz wird wie bei Sagittarius mit Pereira[502] als *modus entis* bezeichnet, aufgrund dessen von einem Ding gesagt wird, es besteht in der Welt, außerhalb der Ursachen und außerhalb des Nichts[503]. Die Existenz ist also der Akt entsprechend der objektiven Potenz, kraft dessen etwas *in rerum natura* außerhalb seiner Ursachen existiert[504]. Diese Definition gilt allerdings, wie im ersten Fall deutlich durch 'esse in mundo' gezeigt, nur für das geschöpfliche Seiende, nicht für Gott selbst[505]. Mit der Essenz identifiziert Combach weitgehend das, was der "sub-

tilissimus Duns" den *actus entitativus* genannt hat, insofern bereits die Essenz außerhalb des Nichts ist[506]. Die Existenz selbst ist weder Substanz noch Akzidens, weder an sich universal noch singulär, sondern wie bei Timpler ein transzendentaler Modus[507]. Die transzendentale Existenz im Sinne des bloßen Nicht-Nichts-Seins, des *actus entitativus*, kommt gegen Thomas auch der *materia prima* zu[508]. Gegen die thomistische Realdistinktion von Essenz und Existenz[509] unterscheiden sich beide nach Combach bei den einfachen, immateriellen Dingen nur verstandesmäßig, bei den zusammengesetzten Dingen dagegen *ex natura rei*[510], wie es auch Goclenius gelehrt hatte. Existenz haben nach Combach sowohl Substanzen wie Akzidentien[511], sowohl Allgemeines wie Einzelnes[512], ja durchaus alles, was Wirkungen zeigt[513], womit ein operationales Kriterium für die Existenz geschaffen ist.

Combachs streng methodisch konzipierte und durchgeführte Metaphysik offenbart gerade durch dieses Methodenideal die Schwierigkeiten, die der Metaphysik aus wissenschaftstheoretischer Sicht entspringen. Sie krankt bereits in ihrem Subjekt an der Inadäquatheit der metaphysischen Begriffe, insbesondere des Seinsbegriffes selbst. Sie kann gerade nicht zu einer Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich sind, kommen. Sie kann zudem die heterogenen Teile, Ontologie, Pneumatik und materiale Wissenschaftstheorie, nur sehr lose in sich vereinigen. Für die *consideratio respectiva* scheint zudem der rechte Schlüssel noch nicht gefunden zu sein. Die Metaphysik als strenge Wissenschaft ist letztlich zurückverwiesen auf den univoken und distinkten formalen Seinsbegriff als eine Operation unseres Intellektes, dem aber bereits kein adäquater objektiver Begriff mehr entspricht. Die einprägsamen und kunstvollen dichotomischen Ableitungen Combachs können über diesen fundamentalen Mangel der Metaphysik nicht hinwegtäuschen; sie legen ihn vielmehr offen, ohne jedoch für die Stellung der Metaphysik die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.

5.5 *Explikation des Seienden nach Suarez: Gilbert Jacchaeus*

Für die starke Orientierung der protestantischen Schulmetaphysik an Suarez kann als typisches Werk die Metaphysik des Schotten Gilbert Jacchaeus (Jack) stehen, der als erster an der Universität Leiden Metaphysik gelesen hat[514]. Wie Thomas Rhaedus ist auch Jacchaeus in Aberdeen (um 1578) geboren, besucht dort Grammar School und Marichal College, studiert dann in Herborn und Helmstedt und ab 1603 in Leiden. 1604 wird er dort Lektor der Philosophie, studiert aber daneben noch Medizin und wird 1611 zum Dr. med. promoviert[515]. Obwohl als Philosoph zunächst für Logik verpflichtet, bemüht er sich bereits am 10. Jänner 1604 um die Genehmigung des Senats für eine öffentliche Vorlesung aus Metaphysik. Er wird allerdings auf eine Privatvorlesung beschränkt, wiederholt aber seinen Antrag am 14. Jänner 1604[516]. Da die Vorlesung für Theologen bestimmt war, wollen die Senatoren diese umstrittene Disziplin nicht dem jungen Jacchaeus anvertrauen, sondern schlagen dafür seinen Landsmann J. Murdison (+ 1605) vor. Zudem entscheiden die Kuratoren, daß eine Privatvorlesung genüge[517]. Jacchaeus disputiert im Rahmen der Logik durchaus metaphysische Fragen, so bereits 1604/05: *An omne malum sit privatio. An malum quod vocatur alteri malum sit ens aliquod*[518]. *An aptitudo essendi pluribus sit aliquod in rebus ante mentis operationem. An unitas universalis consurgat ex mentis operatione*[519]. *An prima causa concurrat immediate cum omni actione causae secundae*[520]. *An detur contingentia*[521]. Trotz einer dringenden Empfehlung des Senats vom 25.2.1605, "ut in disputationibus publicis se intra philosophicos terminos contineant et fines Theologiae non invadant", und des Verbotes seiner Disputation *De primo Ente analogato* vom 30. Juni 1606 will Jacchaeus im November 1607 disputieren *An de essentia creaturae sit novitas essendi - negative*. Er wird allerdings mit deutlichem Hinweis auf das Verbot von 1606 vermahnt, davon abzustehen[522]. Auch die

Frage der substanziellen Formen beschäftigt ihn in dieser Zeit lebhaft[523]. Seine Privatvorlesungen setzt er jedenfalls fort, wobei sich zunehmend der Einfluß Suarez' zeigt[524]. Sein Unterricht besteht zumeist aus dem Diktat eines Abrisses aus Suarez[525], vermehrt durch das Gedankengut zeitgenössischer Scholastiker, vor allem der beiden Martini[526]. Frucht dieser Lehrtätigkeit sind die 1616 in Leiden erschienenen *Primae Philosophiae Institutiones*[527], die er auf Anregung seines Freundes Hugo Grotius verfaßt und den Ständen von Holland und Westfriesland widmet[528]. Seine *Institutiones physicae* sollten noch 1640 in Wittenberg als modernes Handbuch gelten[529]. 1619 wird der unbequeme Magister Opfer der Universitätssäuberung nach der Synode von Dordrecht[530]. 1621 wird ihm eine Professur in Oxford angeboten, die er aber ablehnt[531]. 1623 wird er wieder in seine Professur in Leiden eingesetzt, die er bis zu seinem Tod 1628 bekleidet.

In Jacchaeus begegnen wir der Lehrsituation in Holland vor dem Einfluß der Werke Keckermanns und dem aufkommenden Cartesianismus[532]. In fast allen Fragen ist Suarez die beherrschende Autorität, die allerdings in humanistischer Manier nicht genannt wird. Die Metaphysik wird in 6 Büchern vorgetragen[533], die ziemlich genau dem Aufbau der *Disputationes Metaphysicae* entsprechen, deren Inhalt auf 353 Oktavseiten komprimiert ist[534]. Die Prinzipienlehre wird allerdings in I,4 nur sehr knapp behandelt. Die Lehre vom *ens* wird durchaus der wissenschaftstheoretischen Stellung des vorgewußten Subjektes entsprechend in das 1. Buch, *De Metaphysicae constitutione*, aufgenommen, das nach den wissenschaftstheoretischen Überlegungen *De entis conceptu* (c. 5) und *De entis analogia* handelt (c. 6), danach allerdings *De metaphysicae divisione* (c. 7). Die Metaphysik wird "commodissime" nach dem Schema J. Martinis in *Metaphysica communis* und *Metaphysica propria* eingeteilt[535]. Der erste Teil behandelt die *communes affectiones entis* (Buch 2-3)[536], der zweite die *determinatae entis species*, wie Gott, Intelligenzen, Akzidens (Buch 4-6)[537]. Die Anlage der *Disputationes*

Metaphysicae wird also bereits mit den Mitteln der protestantischen Schulmetaphysik begründet. Mit Suarez hält Jacchaeus gegen Pereira auch an der Einheit der Gesamtmetaphysik fest[538].

Bereits in seiner Vorlesung hat Jacchaeus vor allem Theologiestudenten angesprochen[539]. So unterstreicht er auch die theologische Bedeutung der Metaphysik. Sie allein vermittelt die dem Menschen mögliche wahre Gotteserkenntnis und legt Gottes Natur dar, "incertum subtiliter magis an accurate"[540]. Doch bereits das Wenige, das wir hier über Gott wissen, ist mehr als alles andere, was wir noch so exakt in den Wissenschaften erkennen[541]. Deshalb ist die Metaphysik unter den natürlichen Wissenschaften die höchste[542]. Mit der Offenbarungstheologie kann sie nicht in Konflikt kommen; denn diese betrachtet Gott auf der Grundlage des Glaubens an die Offenbarung und damit in einer höheren Weise als die Metaphysik[543]. Die Metaphysik ist zudem rein theoretische Theologie, während die Offenbarungstheologie größtenteils praktische Wissenschaft ist[544]. Die der Metaphysik untergeordneten Wissenschaften sind ihr nicht subalterniert, was mit den Argumenten Suarez' begründet wird[545]. Dennoch unterwirft sich die Metaphysik "triumphabunda quasi" die anderen Wissenschaften, da sie das Seiende in seiner Gesamtheit betrachtet[546]. In keinem Fall aber sind, wie Mirandulanus will, die übrigen Wissenschaften in die Metaphysik aufgehoben[547].

Die Bestimmung der Metaphysik und ihres Objektes folgt im wesentlichen Suarez, indem sie dessen Ausführungen möglichst prägnant zusammenfaßt. Als Objekt der Metaphysik wird sogleich das *ens reale qua ens* definiert[548]; das *subiectum praestantissimum* bleibt aber Gott[549]. Real ist aber auch bereits das Existenzmögliche[550]. Das *ens rationis* allerdings scheidet aus dem eigentlichen Gebiet der Metaphysik aus[551]. Lediglich wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Realseienden wird es nach Suarez "ad huius doctrinae complementum" kurz am

Ende der Metaphysik behandelt[552], zumal auch seine Behandlung in der Logik nicht erschöpfend ist[553]. Der Betrachtungsmodus *qua ens* gibt die Universalität an, insofern 'ens' Gott und Kreatur gemeinsam ist[554]. Die *ratio entis* ist ja das, worin Gott und Kreatur, Substanz und Akzidens übereinkommen[555]. Die Betrachtungsweise *qua ens* besagt also wissenschaftstheoretisch die *scibilitas* des Gegenstandes der Metaphysik[556]. Die Wißbarkeit ist allerdings bestimmt durch die Abstraktionsweise[557]. Jacchaeus nimmt für die Gegenstände der Metaphysik eine "abstractio secundum rem et rationem ab omni materia" an[558], die allerdings wie bei Rhaedus in der Auslegung durchaus an eine verstandesmäßige Abstraktion der transzendentalen Bestimmungen erinnert[559]. Die formale Wißbarkeit *qua ens* gilt auch Gott gegenüber, der in der Metaphysik nur soweit erkannt werden kann, als es eine ihm und den anderen Dingen gemeinsame Bestimmung gibt. Die Einschränkung der Gotteserkenntnis auf die *ratio entis* ermöglicht gerade die Ausgestaltung einer speziellen Metaphysik, die wirklich Metaphysik ist[560]. Denn die Metaphysik behandelt auch nicht ein einziges Ding als einzelnes, bleibt allerdings auch nicht bei der allgemeinen Betrachtung des Seienden stehen[561], sondern kann das *ens* immer nur als unvollkommen von seinen Instanzen unterschieden begreifen[562]. Auch von ihrem Ziel her ist die Metaphysik auf die Betrachtung des *ens ut ens* beschränkt[563], so daß sie definiert werden kann: "Est itaque Metaphysica scientia quae ens qua ens eiusque affectiones contemplatur"[564]. Als solche ist die Metaphysik mit Thomas, dem "sanctus philosophus"(!), zugleich *sapientia*[565]. Die in der Metaphysik zu betrachtenden Affektionen des Seienden sind zwar real, aber nicht real vom Seienden verschieden[566]; sie legen nur die Natur des Seienden aus im Sinne einer zwar realen, aber nicht real verschiedenen Vollkommenheit[567]. Sie sind aber in keinem Fall reine Gedankengebilde[568]. Was die Metaphysik durch Beweis aus den Erkenntnis-, weniger aus den Seinsprinzipien, dartun kann, ist die Explikation der Natur des Seienden selbst mittels

realer Vollkommenheiten[569]. Jacchaeus verstärkt damit unter Beibehaltung des Anspruchs der Metaphysik als Realwissenschaft[570] über Suarez hinaus den Bezug der Metaphysik auf Erkenntnis und ihre Rolle als explikative Disziplin.

Die erkenntnistheoretische Ausrichtung der Metaphysik deckt wie bei Combach auch eine grundlegende Schwierigkeit auf: Die "res simplices prout in se sunt"[571] können nicht vollkommen erkannt werden, sondern nur negativ oder im Vergleich mit anderen Dingen expliziert werden[572]. Jacchaeus geht dabei den positiven Weg der Explikation. 'Ens' wird wie bei Suarez eingeführt durch den Begriff der *realis essentia*: Seiendes im Sinne der Metaphysik ist, was reale Essenz hat, d.h. dessen Wesen nicht Fiktion, sondern wahre und existenzmögliche Essenz ist[573]. Mit Suarez wird auch die Lehre vom formalen und objektiven Seinsbegriff eingeführt[574], ohne Abweichung von der Lehre des "Doctor Eximius" in der Frage der Einheit und Präzision des formalen und objektiven Begriffs[575]. Gemeinsames Fundament des Seinsbegriffes ist das Sein, die gemeinsame *ratio essendi*, wie sie allem Seienden eigen ist[576], so daß 'ens' Gott und die Kreatur "per modum unius" begreifen kann[577]. Von der gemeinsamen *ratio essendi* her legt sich eine Univozität des Seinsbegriffes im skotistischen Sinne durchaus nahe[578]. Bevor Jacchaeus die Eigenart des gemeinsamen Seinsbegriffes leugnen müßte, wollte er lieber die Univozität annehmen[579]. Doch als *genus univocum* läßt sich 'ens' hinsichtlich Substanz und Akzidens gerade nicht voll behaupten, weshalb die Analogie als Verneinung der Univozität als probabel angesehen wird[580]. Gegen Suarez (quidam graves viri) schließt sich Jacchaeus allerdings der thomistischen Auffassung der Proportionsanalogie an[581].

Suarez ist auch die bestimmende Autorität in der Lehre von Essenz und Existenz. Seiendes ist ja das, was reale Existenz hat[582]. In der verwirklichten Essenz sind *esse essentiae* und *esse existentiae* real identisch[583]. Gegenüber der bloß möglichen Essenz ist die Existenz Akt und Formalursache, allerdings nicht im strengen Sinne[584] als *actus physicus*,

sondern nur als *actus metaphysicus*[585], als "actus complens et perficiens esse simpliciter"[586]. Die Existenz kommt unmittelbar und in eigentlicher Weise nur dem Singulären zu, nicht der gemeinsamen Natur[587]; sie besagt eine Hinordnung auf das Einzelne, nicht auf die allgemeine Essenz, und ist immer konkret[588]. Für die Metaphysik erwächst daraus allerdings wie bei Suarez die Schwierigkeit der Erfassung der Existenz. Wird die Existenz, die immer konkret ist, in abstracto erfaßt, wie es die Metaphysik tun muß, dann ist sie damit bereits nicht mehr als reale und aktuale, sondern nur als mögliche erfaßt[589]. Die Metaphysik als allgemeinste und abstrakteste Weise der Betrachtung erfaßt die Dinge also gerade nur in ihrer Existenzmöglichkeit; die aktuale Existenz liegt außerhalb ihrer Betrachtungsweise.

Mit Suarez hält Jacchaeus auch an der verstandesmäßigen Unterscheidung von Essenz und Existenz fest[590]; denn für die Distinktion beider im Geschöpf genügt diese Art von Unterschied zwischen aktualer Essenz und Existenz[591]. Real- und Modaldistinktion werden mit den Argumenten Suarez' abgelehnt[592]. Wie der Unterschied so ist auch die Zusammensetzung des Dinges aus Essenz und Existenz nicht real[593], zumal nur in einem äquivoken Sinne von Zusammensetzung gesprochen werden kann[594], da Essenz und Existenz real identisch sind[595]. Es entspricht jedoch unserer Eigenart, die Dinge zu begreifen, insbesondere in der Metaphysik, wenn wir Essenz (quo primo constituitur aliquid in latitudine entis) und Existenz (ratio essendi in rerum natura extra suas causas) unterscheiden[596]. Wenn wir die Dinge aber metaphysisch als Essenz begreifen, dann gleichsam indifferent gegenüber Sein und Nichtsein[597]. Die Metaphysik des Jacchaeus kann in Zuspitzung Suarez' das *ens* gerade nur indifferent gegenüber dem *esse* begreifen. Die Existenz erscheint nur als Seinsweise der Essenz, im Einzelding allerdings untrennbar verbunden[598]. Durch diese Betrachtungsweise kann die Metaphysik das Einzelding nicht als solches direkt erfassen, sondern nur indirekt.

Durch die Ablehnung der Realdistinktion erscheinen die ewigen Wahrheiten gefährdet[599]. Sie können nicht einfach im göttlichen Geist angenommen werden, da auch kontingente Wahrheiten *in mente divina* gegeben sind[600]. Vielmehr geht Jacchaeus mit Suarez von der Zeitunabhängigkeit der Kopula 'est' bei den Sätzen aus, die von der aktualen Existenz absehen[601]. Die unverwirklichte Essenz dagegen ist lediglich *in potentia obiectiva* und damit im Vergleich zum aktualen Seienden ein *non ens*[602]. Die *potentia obiectiva* ist allerdings mit Suarez auf eine reale Potenz des Schöpfers bezogen, nicht als logische Potenz gefaßt[603]. Dadurch sind die unverwirklichten Gegenstände von den *entia rationis* (Fiktionen, unmögliche Gegenstände) unterschieden[604]. Zwar spricht Jacchaeus auch von *res impossibiles*, doch im strengen Sinne will er 'ens', 'res' und 'aliquid' als Synonyma behandelt wissen[605].

Die *entia rationis* werden durch die Unmöglichkeit wahrer und realer Existenz definiert: Sie sind per definitionem existenzunmögliche Gegenstände[606]. Insgesamt wird die Lehre von den *entia rationis* in einem Abriß aus Suarez geboten[607]. Wenn es *entia rationis* gibt, dann haben sie ihr Sein nur *a parte intellectus*, nicht aber *a parte rei*, weil das per definitionem ausgeschlossen ist[608]. Denn der Intellekt selbst ist Ursache der Gedankendinge[609] dadurch, daß er einen realen Terminus hervorbringt, der auf ein Objekt bezogen wird, das *in rerum natura* nicht existiert[610]. Darin besteht die *entitas rationis*[611], insofern das, was unmöglich ist, *per modum entis* begriffen wird[612].

In Jacchaeus haben wir eine Gestalt der Schulmetaphysik vor uns, die von Methodenfragen wenig belästigt, ähnlich wie bei Bartholinus bereits Anzeichen von Unfruchtbarkeit und Unselbständigkeit erkennen läßt[613]. Die Auseinandersetzung mit anderen Richtungen und Autoren ist großenteils vermieden. Der Anschluß an Suarez ist zwar nicht in allem sklavisch, aber doch sehr eng. Die Form der Darstellung ist das

kleine Handbüchlein in Oktavformat, das handlich und für den Schulgebrauch gerade als Abriß der voluminösen *Disputationes Metaphysicae* äußerst nützlich war. Eine eigene Methode zu entwerfen liegt Jacchaeus ebenso fern wie ein eigenständiges Eindringen in die Metaphysik. Die Metaphysik selbst wird zwar in hohen Tönen gepriesen, ihre Schwierigkeiten werden nach Suarez getreulich dargeboten, doch nicht tiefer reflektiert. Weder die Unmöglichkeit der Metaphysik, die Dinge, wie sie an sich sind, zu erkennen, noch die Beschränkung der metaphysischen Erkenntnis auf Essenz und Möglichkeit haben irgendwelche Konsequenzen für die Konzeption und Stellung dieser Wissenschaft.

5.6 *Das lutherische System der Metaphysik: Christoph Scheibler*

"Der protestantische Suarez" ist der Beiname des Mannes, der das lutherische System der Metaphysik für die Folgezeit geradezu kodifiziert hat: Christoph Scheibler. Im Unterschied zu Gilbert Jacchaeus hat aber Scheibler Suarez nicht einfach exzerpiert und auf ein kurzes System gebracht. Vielmehr bestimmt die lebendige Auseinandersetzung mit der eigenen lutherischen und der reformierten Tradition der Metaphysik und Logik sein Schaffen.

1589 zu Armsfeld geboren, studiert Scheibler in Marburg, ab 1606 in Gießen[614], wo er 1607 Magister[615], 1610 mit 21 Jahren Professor der griechischen Sprache, dann auch der Logik und Metaphysik wird. Mit 26 Jahren ist er Dekan der Philosophischen Fakultät, mit 27 Rektor der Universität[616]. 1624 nach der Verlegung der Universität nach Marburg folgt er einem Ruf der Reichsstadt Dortmund als Gymnasialinspektor und Superintendent[617]. In Dortmund hält er zahlreiche Disputationen und nimmt zu theologischen Streitfragen Stellung[618]. Auf dem Weg zur Predigt stirbt er am 10. November 1655. Nach seinem Tod entspinnt sich um den

arbeitsamen Schul- und Kirchenmann eine literarische Kontroverse. Gegen die Leichenrede des Dortmunder Archidiakons Beynckhausen *Aller rechtschaffenen Bischoffe Himmels-Wagen* läßt der von Scheibler vormals angegriffene Katholik Hermann Stangefohl in Köln 1656 eine Gegenschrift erscheinen: *Currus Proserpinae, das ist ein Höll-Wagen deß Verstorbenen Dortmundischen Lutherischen Superintendenten Christoph Scheibler*[619].

Aus dem reichen logischen und metaphysischen Schrifttum Scheiblers[620] werden hier berücksichtigt:

1. Die im *Opus logicum*[621] zusammengefaßten Traktate: *Introductio logica*, *Topica*, *De propositionibus*[622], *De syllogismis et methodis*[623];
2. Die *Epitome primae philosophiae* von 1616, die auf Disputationen der Jahre 1614-15 zurückgeht[624];
3. Das seinen Ruhm als "protestantischer Suarez"[625] begründende *Opus Metaphysicum* von 1617, also im Alter von 28 Jahren nach einigen Jahren Lehrerfahrung geschrieben[626];
4. Die 1621 als *Theologia naturalis et Angelographia* zusammengefaßten Disputationen aus der speziellen Metaphysik[627].

Scheibler ist seiner Methode und Einstellung nach durchaus Scholastiker und gerade darin dem "Papa Metaphysicorum" Suarez verwandt[628]. Die Abhängigkeit von Suarez ist jedoch keineswegs sklavisch; vielmehr tritt die Auseinandersetzung mit der protestantischen Tradition immer dazu[629]. Die Einordnung Scheiblers in der Philosophiegeschichte variiert wie bei den meisten unserer Autoren. Beck rechnet ihn unter die Philippisten[630], Struve, dem skotistischen Einfluß über Suarez Rechnung tragend, unter die Skotisten des 17. Jhdts[631]. Brucker urteilt gemäßigt positiv über ihn, rügt allerdings, daß er sich dem Zeitgeist entsprechend der *subtilitates dialecticorum* nicht enthalten konnte[632]. Scheiblers metaphysisches Hauptwerk sollte für die Theologie seiner Zeit von bestimmendem Einfluß werden. Bekannt ist das Zeugnis Balthasar Schupps, der im Wirrwarr der metaphysischen Lehrbücher sich den Rat eines Kommilitonen einholte: "Ich lese

den einigen Scheiblerum, der ist perspicuus, daraus lerne ich mehr als aus allen Scholasticis, sive veteribus sive neotericis ... Ich nahm mir für, ich wollte alle Morgen zehen Blätter in octavo auswendig lernen, das wäre besser als zehen Kapitel in der Bibel zu lernen und zu behalten"[633]. Dem Vorrang der Metaphysik vor der Bibel hatte allerdings Scheibler selbst nicht zugestimmt. In seiner *Aurifodina Theologica* wendet er sich entschieden gegen die "Theologia scholastica, wie sie genannt ist, das ist die sonderbahre Art der Theologiae, wie sie von den hohen Professoribus bey hohen und anderen Schulen betrieben worden. In welcher nichts anderes gefunden worden, als was man Pro und Contra aufs Spitzigste zu disputieren gehabt"[634]. Die rechte Theologie dagegen sei ganz "ad praxin oder zur Übung gerichtet"[635]. Als Theologe und Kirchenmann in Dortmund hat sich Scheibler denn auch nicht mehr mit Philosophie beschäftigt[636]. Doch bleibt Scheibler auch als Theologe dem scholastischen Denken treu und wird durch seine Metaphysik neben Abraham Calov zum entscheidenden Wegbereiter der lutherischen Orthodoxie[637]. Die Verbreitung seiner Werke ist entsprechend groß. 1633 erscheint in Oxford ein Nachdruck seines *Opus Metaphysicum*[638], das u.a. noch von Spinoza benutzt wird[639].

5.6.1 Ausgleich zwischen Zabarella und Ramus

Wie J. Martini schickt Scheibler seiner Logik und Metaphysik eine Betrachtung der Philosophie insgesamt voraus[640]. Die Philosophie wird in vier verschiedenen Definitionen gefaßt, von denen die des Johannes Damascenus besonderes Interesse verdient: "Philosophia est Entium quatenus Entia sunt cognitio"[641] bzw. "Philosophia est rerum existentium quatenus sunt, id est naturae earum cognitio"[642]. Dadurch ist bereits die gesamte Philosophie auf die *entia* bzw. die existierenden Dinge bezogen. Allerdings sind alle bisherigen Definitionen für Scheibler inadäquat[643]; denn die Philosophie ist wie bei Keckermann ein Aggregat, das nicht vollständig zu definieren ist[644]. Sie kann nur aus der Sammlung ihrer

Teile bestimmt werden als Zusammenfassung der theoretischen und praktischen Wissenschaften und der instrumentellen Künste[645]. Entsprechend den beiden Teilen, Wissenschaften und Künsten, heißt 'philosophari' jeweils etwas anderes: Beherrschung der Logik, Grammatik und Rhetorik[646] oder aber Betrachtung der Dinge, angefangen von Gott und den göttlichen Attributen, "quantum id naturae beneficio fieri potest"[647], über die Engel, die Wesenheiten der Geschöpfe, die körperlichen Dinge und ihre Maßbestimmung[648] bis zum praktischen Handeln in Ethik und Politik[649]. In einem fast nominalistischen Philosophieverständnis[650] wird die Philosophie zur Sammlung der Teilwissenschaften, unter denen auch die Metaphysik erscheint. Die theoretischen Disziplinen werden im eigentlichen Sinne Wissenschaften genannt[651]; die *artes* sind auf die zweiten Notionen bezogen[652]. Gleichwohl werden 'ars' und 'scientia' auch im weiteren Sinne verwendet, etwa im Sinne Keckermanns für jedes System homogener Lehrsätze, wo sich *ars* und *scientia* nicht mehr unterscheiden[653]. Auf die theoretischen Realdisziplinen eingeschränkt läßt Scheibler auch die anfängliche Definition gelten: "Philosophia est entium quatenus entia sunt cognitio. Hoc est, Naturae entium"[654]. Die Metaphysik hat im Unterschied dazu mit dem *ens* als solchem zu tun, nicht aber die Natur der einzelnen Dinge zu erfassen, die den anderen Realwissenschaften aufgegeben bleibt.

Streng von der Realwissenschaft abgehoben ist für Scheibler die Logik, die er in ramistischer Weise auch *Dialectica* nennt und als "ars bene disserendi de quovis ente" definiert[655]. Im Unterschied zu Ramus und seinen "commendatores et commentatores"[656] nimmt allerdings Scheibler das *non ens* aus dem Operationsfeld der Logik aus. In einem möglichsten Ausgleich von aristotelischer und ramistischer Auffassung erklärt er aber sogleich, daß 'ens' hier im weitesten Gebrauch zu nehmen sei, so daß auch das, was Ramus als *non ens* bezeichnet, eingeschlossen sei[657]. Alles Seiende ist also im weitesten Sinne Operationsfeld der Logik; ein ei-

genes Wissenschaftssubjekt aber hat die Logik als operative Disziplin nicht[658]. In einer Harmonisierung zwischen Zabarella und Ramus soll die Logik zugleich Teil und Instrument der Philosophie sein[659]. Zugleich soll sie auch *ars* sein, wie in einer *benigna interpretatio* der Ramisten ermöglicht wird[660]; nicht jedoch ist sie Wissenschaft[661]. Ramus folgt Scheibler auch in der praktischen Durchführung seiner Logik, vor allem in der Behandlung der Ursachen, die einen Großteil der Topik ausmacht[662]. Dennoch läßt er keinen Zweifel daran, daß es die Logik nur mit *entia rationis* zu tun hat, beschränkt auf den Disputationsgebrauch[663]. Deshalb müssen die *entia rationis* selbst in der Metaphysik ausführlicher behandelt werden. Die Logik handelt zwar über alle Dinge, aber nur als Operationsfeld der zweiten Begriffe, nicht aber als Subjekte von realen Eigenschaften[664]. Der eigentliche Unterschied von Logik und Realwissenschaften ist also mit der Beschränkung der Logik auf die zweiten Notionen gegeben[665]. Deshalb lehnt Scheibler eine Einteilung der Logik in eine Lehre von den ersten (Kategorien) und zweiten Notionen ab[666]. Das *obiectum perfectionis* der Logik ist allerdings für Scheibler doch das Realseiende, da das *ens rationis* nach Maßgabe des Realseienden gebildet wird[667]. Die Kategorien sind zwar Realbegriffe, wie Scheibler gegen Keckermann betont[668]; da in ihnen aber die Dinge in einem ersten Angehen geordnet und vorgewußt werden[669], gehören sie doch zur Logik[670]. Der Logiker kann allerdings die Dinge in den Kategorien nicht "limatissime et exquisitissime, sed solum operandi gratia" behandeln[671]; deshalb ist die genauere Kategorienlehre in der Metaphysik zu suchen[672].

Die harmonisierende, in der Sache manchmal zwiespältige Tendenz der Logik Scheiblers zeigt sich besonders in seiner Methodenlehre. Scheibler weiß sich selbst auf weite Strecken der ramistischen Methode verpflichtet, auch in seiner pädagogischen Praxis in Dortmund[673]. So schickt er auch seinem *Opus Metaphysicum* eine *summaria Methodus* voraus, die nichts anderes ist als eine Kapiteleinteilung des ganzen Werkes[674].

Der Harmonisierung ist sich Scheibler selbst durchaus bewußt: "Atque vides maximam partem Methodum Logicae Rameae observari: Res tamen ipsas potissimum ex Aristotele eiusque interpretibus relatas esse"[675]. Da nämlich Aristoteles keine Methodenlehre hat, muß sie aus Ramus genommen werden[676]. Doch folgt Scheibler in der Methodenlehre nicht so sehr Ramus selbst als dem von ihm anderweitig bekämpften Keckermann. *Methodus* wird definiert als "dianoia, inter varia argumenta homogenea ordinem constituens"[677]. Die Unterscheidung von *ordo* und *methodus* nach Zabarella ist damit per definitionem gegenstandslos[678]. Zabarellas Definition der Methode wird außerdem als zu weit verworfen[679]. Durch seine eigene Methodendefinition will sich Scheibler bewußt von anderen Verwendungsweisen für 'methodus' abgrenzen, etwa für Wissenschaft oder Disziplin[680], für das Fortschreiten in den Teilen, in Anordnung und Disposition eines Traktates[681]. Scheibler will damit bereits in der Definition Zabarella und Ramus vereinigen[682]. Gegen Ramus aber soll die Methode nicht immer der Natur folgen[683]. Ausdrücklich beibehalten ist auch die ramistisch-aristotelische Homogenitätsforderung[684]. Obwohl die Methode insgesamt nicht an die Natur gebunden ist, wird sie nach Keckermann in natürliche und arbiträre eingeteilt[685], die natürliche wieder in universale und partikuläre; die universale wieder in synthetische und analytische[686]. Die wissenschaftlichen Methoden sind also insgesamt als natürliche eingestuft. Im Kommentar wird allerdings der Streit zwischen Fr. Piccolomini und Zabarella als Luftgefecht dargestellt[687] und zugleich daran festgehalten, daß die Methode grundsätzlich vom erkenntnismäßig Leichteren auszugehen habe[688], sich jedoch auch häufig nach dem von Natur aus Früheren richtet[689]. Dies ist dann allerdings nur ein Zusammenfallen von *ordo naturae* und *ordo doctrinae*[690]. An sich aber ist die Methode vom *ordo naturae* ebenso unabhängig wie vom *ordo dignitatis*[691], der zeitlichen[692] oder räumlichen Anordnung[693]. Sie geht weder schlechthin von der Ursache zur Wirkung[694] noch vom Teil

zum Ganzen über[695]. Natürlich aber ist die Methode nur in dem Sinne, daß sie bezogen bleibt auf die Natur der Sache, allerdings nicht wie sie an sich selbst ist, sondern wie sie erkennbar ist[696]. Die Unterscheidung von natürlicher und arbiträrer Methode ist folglich nicht streng zu verstehen, sondern nur "proportionate", insofern die Natur selbst die Methode nahelegt und der *ordo naturae* mit dem *ordo doctrinae* zusammenfällt[697]. Auch die arbiträre Methode wird nicht wie etwa bei Keckermann auf Rhetorik und Poesie beschränkt, sondern auf die Realwissenschaften ausgedehnt; denn arbiträr ist die Methode immer dann, wenn die Natur selbst nicht das Vorgehen festlegt[698]. So ist es gleichgültig, ob man zuerst von der Erde oder vom Feuer handelt[699]. Nur die Behandlung der Gattung muß der der Art vorangehen[700].

Wie Keckermann folgt Scheibler in der Darstellung der universalen und partikulären Methode vornehmlich Zabarella[701]. Die *methodus definitiva* Galens wird ebenso verworfen[702] wie die ramistische Einheitsmethode[703]. Generisch betrachtet gibt es allerdings nur eine einzige Methode, nämlich die Anordnung des Fortschreitens vom Bekannteren zum Unbekannteren und Schwierigeren[704]. Synthesis und Analysis sind deshalb nicht zwei verschiedene Methoden, sondern nur zwei Arten einer generisch einen Methode[705], womit sich auch hier noch ein Ausgleich zwischen Zabarella und der ramistischen Einheitsmethode ergibt und die Überschrift *De methodo* gerechtfertigt ist[706]. Nach Zabarella werden die theoretischen Wissenschaften auf die synthetische Methode (a natura prioribus ad posteriora) verpflichtet[707], die praktischen auf die analytische (a fine ad media; ab effectu ad causas)[708]. Synthetisch gehen allerdings auch die poietischen Hilfsdisziplinen vor, wie die Logik selbst (a simplicibus ad compositum)[709], analytisch dagegen etwa die *Cosmographia*, allerdings "non tam scientifice, quam historice"[710]. Ausführlich wird im Rahmen der *methodus particularis* die Disputation dargestellt, die Scheibler selbst eifrig gepflegt hat[711]; denn in der Disputation tritt am deutlichsten das hervor, was das

Ziel der ganzen Logik ist: die Wahrheit[712].

5.6.2 Das System auf der Suche nach dem Ding

Die Metaphysik, der das Schaffen Scheiblers vornehmlich galt[713], wird definiert als "scientia de Ente quatenus Ens est", im Nachsatz, lediglich durch 'vel' angefügt, allerdings auch als "scientia de Ente (reali) abstracto secundum rem et rationem a materia"[714], womit in der Frage des Gegenstandes und der Abstraktion sogleich der Anschluß an Suarez gegeben ist[715]. Die Abstraktion *secundum rem et rationem* wird gradmäßig unterschieden in Abstraktion *secundum essentiam* und *secundum indifferentiam*[716]. Zur Metaphysik gehört alles, was nicht in seiner Definition den Begriff der Materie einschließt[717]. Bereits hier zeigt sich, wie stark Scheibler trotz der Beschränkung auf das Realseiende die Metaphysik vom Begriff her konzipiert[718]. Mehr als das *ens quatenus ens* übernimmt die metaphysische Abstraktion die Bestimmung dessen, was zur Metaphysik gehört, und damit ihrer Grenzen[719]. Gattung der Metaphysik ist 'Wissenschaft', wie Scheibler mit der Mehrzahl der Aristoteliker festhalten will[720], nicht *prudentia* oder *ars*[721], auch nicht im Sinne der Definition Lukians; denn es ist verkehrt, die Disziplinen mit Rücksicht auf das Buch zu definieren, in dem sie als System gelehrt werden[722]. Außerdem ist gegen Keckermann nicht ersichtlich, wie die Theoreme der Metaphysik dem Systembegriff genügen können, da sie durch Übung und Anwendung bestätigt sein müßten[723]. Gegen J. Martini und seine Schule wird 'sapientia' als Gattungsbegriff der Metaphysik abgewiesen[724]. Als Wissenschaft kann die Metaphysik durchaus Beweise führen[725]; Scheibler schreibt ihr sogar die Aufgabe zu, die ersten Prinzipien zu bestätigen und zu beweisen (demonstrare)[726], um allerdings sofort einzuschränken: nur durch Erklärung der Termini der an sich selbstevidenten Prinzipien[727] und durch Retorsion[728]. Nach dem Verständnis der gesamten metaphysischen Kommunikationsgemeinschaft ist die Metaphysik *scientia universalissima*[729] von den allgemeinsten Begriffen[730].

Der allgemeinste Begriff ist 'ens', in dem alle Dinge übereinstimmen, insofern sie etwas und nicht nichts sind[731]. Im Unterschied zur Kindersprache J. Martinis führt Scheibler 'ens' allerdings aus der Intuition der Bauern ein, die erkennen, daß alle Dinge etwas und nicht schlechthin nichts sind, "hoc est esse Entia"[732]. Zum 'ens' kommt Scheibler erst durch die Gleichsetzung mit 'aliquid'; nur bis zu diesem reicht die erste Intuition der Bauern, womit eigentlich eine Metaphysik des τί im Sinne der Stoa grundgelegt wäre. Doch Subjekt der Metaphysik ist für Scheibler das *ens qua ens*[733], allerdings durchaus in analogem Sprachgebrauch, "iuxta famosius et principalius suum significatum"[734]. Dies aber ist das "Ens reale et positivum, per se unum"[735]. 'Quatenus' wird mit der Tradition J. Martinis reduplikativ verstanden, nicht spezifikativ, wie bei Aquarius und Bartholinus; denn die Metaphysik handle nicht vom *ens* als von dem je einmaligen Ding[736], sondern von der *essentia entis* allgemein und wissenschaftlich[737]. Dazu betrachtet die Metaphysik wesentlich den Seinsbegriff, der im *ens ut nomen* sein sprachliches Äquivalent hat[738] und auf alles anwendbar ist, was in irgend einer Weise ist[739]. Als die universalste Wissenschaft hat so die Metaphysik den universalsten Gegenstand[740].

Scheibler verteidigt die Einheit der Metaphysik gegen Pereira, der ausführlich und korrekt zitiert wird; doch Pereiras These weicht von der "communissima Doctorum sententia" ab, die man nicht ohne dringende und gewichtige Gründe verlassen darf[741]. Härter wird die Einteilung Taurellus' als absurde und verkehrte Anordnung verworfen[742]. Keckermanns Einteilung nach *divisiones*, *cognata* und *opposita entis* wird als Ursache von Konfusionen abgelehnt[743]. Ebensowenig wird Goclenius' Unterscheidung von Erster Philosophie und Metaphysik gebilligt[744]. Es bleibt nur J. Martini mit seiner verbreiteten Unterscheidung von *Metaphysica universalis (generalis)* und *Metaphysica specialis*[745]. Die Metaphysik bildet jedoch keine strenge Einheit, sondern nur eine akzidentelle,

da sie aus vielen Konklusionen besteht[746]. Hier zeigt sich wieder der nominalistische Ansatz der Wissenschaftsauffassung Scheiblers, der bereits in der Bestimmung der Philosophie insgesamt zum Ausdruck kam. Der allgemeine Teil der Metaphysik wird in der Tradition C. Martinis durchgestaltet, was von E. Lewalter ausführlich untersucht wurde[747]. In die spezielle Metaphysik eingebaut ist in 737 Nummern die philosophische Gotteslehre[748]. Die Lehre vom *ens rationis* wird allerdings gegen das Schema Suarez' an den logisch richtigen Ort am Ende der allgemeinen Metaphysik gestellt[749].

Die natürliche Theologie hat Scheibler wegen der allzu gedrängten Aufnahme in der *Epitome Metaphysices*[750] unter dem Titel *Theologia naturalis et Angelographia* zwar separat behandelt; doch bleibt sie im Unterschied zur Wittenberger Tradition der Pneumatologie immer Teil der Metaphysik[751]. Die natürliche Theologie wird gerechtfertigt aus dem Umstand, daß die Heiden keine andere Theologie haben[752]. Die metaphysische Theologie ist also durchaus eine heidnische, aber auch natürliche Gotteslehre, was ausführlich aus Röm 1,20 begründet wird[753]. Hinter der Offenbarungstheologie bleibt sie allerdings in mehrfacher Hinsicht zurück: hinsichtlich der *perfectio extensiva*, weil sie nicht alles behandelt, was in der Offenbarungstheologie von Gott gewußt wird; hinsichtlich der *perfectio intensiva*, weil das, was wir auf natürlichem Weg erkennen, zu keiner so starken Zustimmung führt wie die Glaubenserkenntnis[754]. Zudem ist der Ausgangspunkt der Betrachtung in Metaphysik und Offenbarungstheologie verschieden[755], ebenso das Ziel: Die Metaphysik beschränkt sich auf die Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften; die Offenbarungstheologie ist dagegen auf die Erlangung des ewigen Lebens ausgerichtet[756]. In der Metaphysik soll nur ein möglichst vollkommenes Wissen erreicht werden[757] und dadurch die Wissenschaft selbst ihre möglichste Vollkommenheit erfahren. Subtilität und Neugier sind deshalb in der Metaphysik durchaus legitim[758], wie durch die Autorität Scaligers dargetan wird[759]. Alles aber, was die Metaphysik behandelt, ist

wissenschaftlich zu behandeln[760]. Das Wissenschaftsideal einer "perfectio scientiae, pro quanto illa possibilis est", siegt hier über die Verurteilung der Metaphysik durch Luther. Der reformatorische Ansatz beschränkt sich auf die Offenbarungstheologie. Die heidnische Theologie ist mitten im Luthertum als die Spitze der Wissenschaften rehabilitiert.

Die Stellung der Metaphysik gegenüber der Logik und den anderen Wissenschaften wird durchaus traditionell bestimmt. Metaphysik und Logik sind die wichtigsten Teile der Philosophie; ohne die beiden ist die Philosophie selbst nur ein Torso und eher tot als lebendig[761]. Die Metaphysik ist Königin und Herrin der anderen Wissenschaften; sie hat diese vor Schaden zu schützen. Die Wissenschaften nehmen zur Metaphysik ihre Zuflucht, lassen sich die allgemeinsten Termini erklären und leihen sich ihr Subjekt aus, verdanken ihr aber auch die Sicherheit ihrer Prinzipien[762]. Die Logik dagegen ist nur *communis manus* in der Erwerbung praktischer Bildung[763]. Das *imperium speculativum* der Metaphysik besagt allerdings keine Subalternation der anderen Wissenschaften[764]. Denn die metaphysische Behandlung der Subjekte der anderen Wissenschaften ist keine wissenschaftliche, sondern nur eine *praecognitio*[765]. Die Metaphysik ist die gewisseste Wissenschaft, allerdings nur im Hinblick auf die Gewißheit des Subjektes; hinsichtlich des Beweisgangs gebührt der Mathematik durchaus der Vorzug[766]. Ebenso ist sie nur *quoad rerum subministrationem* die zum Lehren geeignetste Wissenschaft, da sie die universalen Termini erklärt[767]. Sie kann also durchaus die Dinge beschaffen; ohne die Dialektik und Methode kann sie aber nicht weiterarbeiten.

Die starke Ausrichtung der Metaphysik auf den Begriff zeigt sich gerade bei der Konzeption des *ens*. Von Suarez wird die Lehre vom formalen und objektiven Seinsbegriff übernommen[768]. Die Definitionen sind allerdings gegenüber den spanischen Vorlagen sehr vereinfacht. Der formale Begriff ist das, wodurch etwas im Denken vorgestellt oder wahrgenommen wird[769], bzw. die Form, Idee oder das Bild, das im Geist

vom Objekt hervorgerufen wird[770]. Der objektive Begriff ist das "esse rei, quod habet extra mentem"[771] bzw. die *entitas* oder Sache außerhalb des Intellektes[772]. Die Unterscheidung von formalem und objektivem Begriff ist allerdings bei Scheibler gegenüber Suarez stark abgewertet, da zwischen beiden im Sinne eines "Dogmatismus" immer Parallelität besteht[773]. Der begrifflichen Ausrichtung seiner Metaphysik entsprechend geht Scheibler auch aus von der *vox entis*, die zuerst in ihren verschiedenen Bedeutungen zu klären ist[774]. 'Ens' ist also keineswegs ein von vornherein verständlicher Terminus, sondern ein zu klärender, der einer Definition bedarf[775], weshalb auch die Bauernsprache eigentlich nur bis zum 'aliquid' kommt. In einer Nominaldefinition bezeichnet 'ens' das Existierende (Joh. Damascenus), oder alles, was ist, unter Einschluß des potentiell Seienden[776]. 'Ens' bezeichnet in seiner weitesten Bedeutung alles, wovon eine bejahende Aussage gemacht werden kann[777], in seiner engsten dagegen Gott allein[778], im Sinne eines Konkretum alles, was eine von sich selbst verschiedene Essenz hat (also nicht Gott)[779]; es kann als Nomen oder Partizip verwendet werden[780] und schließlich "vulgatissime" alles bezeichnen, was eine wahre, reale und positive Essenz hat, unter Ausschluß der Negationen und Privationen[781]. Eine reale Essenz ist dann gegeben, wenn sie widerspruchsfrei, nicht bloß Gedankengebilde oder wenn sie Prinzip realer Wirkungen ist[782]. Die Nonrepugnanz ist dabei nicht mehr wie bei Suarez eine Nonrepugnanz *ad esse*, sondern bereits eine Nonrepugnanz *in esse*, nämlich der Essenz selbst[783]: Es geht zwar noch um Seinsmöglichkeit, allerdings nicht mehr um Existenzmöglichkeit im strengen Sinne, sondern um die Möglichkeit des Wesens selbst. Der Weg von Suarez zu Wolff ist damit beschritten. Andererseits wird durch die Bestimmung der Essenz durch reale Wirkungen ein operatives Kriterium angegeben, wodurch wie bei Sagittarius der Realität der Dinge und einem aposteriorischen Ansatz der Metaphysik Rechnung getragen wird. 'Ens' wird geradezu definiert als das, was Essenz hat[784].

Im strengsten Sinne könnte dann allerdings Gott nicht mehr als *ens* bezeichnet werden[785]. Doch in der Metaphysik darf man offenbar nicht "accuratissime" sprechen, wenn Scheibler andererseits bejaht, daß Gott "rectissime" Seiendes genannt werde[786], weil er die erforderlichen wahren und positiven Wirkungen zeigt[787]. Gott ist nicht nur *ens infinitum*, sondern auch Substanz[788]. Der Analogie der Verwendung von 'ens' über Gott und Geschöpf ist sich Scheibler dabei ebenso bewußt[789] wie der Möglichkeit, die metaphysischen Begriffe auf Gott und Geschöpf zugleich mit Realgeltung anzuwenden[790]. Der Seinsbegriff ist zwar ein einheitlicher, nicht aber ein generischer[791]. Das Begriffsnetz der Metaphysik wird schließlich in relativ einliniger Weise auch über Gott gebreitet, so daß er u.a. im Gegensatz zu Suarez auch als *ens completum* erscheint, weil er nicht unvollkommen sein kann, usw.[792].

Als mit 'ens' gleichwertig werden 'aliquid' und 'res' eingeführt, auch zunächst als *voces*[793]. Sie sind keine transzendentalen *passiones entis*[794] und fügen zu 'ens' nichts hinzu: weder 'res' das Nicht-fiktiv-Sein, noch 'aliquid' die Andersheit[795]. 'Aliquid' ist auch nicht, wie Timpler will, Gattungsbegriff zu 'ens'[796]. 'Aliquid' ist vielmehr gleich weit mit 'ens', das allerdings so weit genommen werden kann, daß darunter auch die *non entia* fallen[797]. Eindeutig abgelehnt wird dagegen Timplers Einteilung des Seienden in mögliches und unmögliches; denn 'ens impossibile' ist nach Scheiblers Definition eine contradictio in adiecto[798]. Ebensowenig wie 'aliquid' ist das 'intelligibile' Timplers Gattungsbegriff zu 'ens'[799]; vielmehr ist *intelligibile* eine zentrale Affektion des Seienden[800]; denn *ens* ist das erste Objekt des Intellektes[801].

Da 'ens' kein Gattungsbegriff ist, folglich auch keine wahren Differenzen zuläßt[802], kann es auch keine exakte Definition haben[803]. Da andererseits die Essenz, das entscheidende Moment am Seienden, nur operativ bestimmt werden kann[804], bleiben nur die *indicia essentiae*, die angeben, wann ein Seiendes vorliegt[805]. Dies ist immer dann gegeben, wenn

reale Wirkungen ausgeübt werden, wenn etwas Subjekt transzendentaler Affektionen ist oder eine Wesensdefinition besitzt oder in seinem Sein keinen Widerspruch einschließt[806]. An die Stelle apriorischer Einsicht tritt damit für die Metaphysik das operative Kriterium zur Auffindung des überall gegebenen und doch verborgenen *ens*.

Bestimmendes Moment des Seienden ist bei Scheibler eindeutig die Essenz: Sie konstituiert das *ens* zum *ens*[807]. Ens-Sein heißt geradezu Essenz-Haben[808]. Dies beinhaltet allerdings keine Realdifferenz zwischen *ens* und Wesen; andernfalls wäre Gott nicht Seiendes[809]. Deshalb ist der Ausdruck 'habere essentiam' nicht völlig adäquat[810]. Das von Scheibler vorgeschlagene 'cui convenit essentia' macht freilich die Sache auch nicht klarer. 'Essentia' wird auf das reale und positive Wesen beschränkt, 'entitas' dagegen auch von den Gedankendingen und Privationen ausgesagt[811], besagt also das Ens-Sein im umfassendsten Sinne, so daß das *non ens* geradezu *per remotionem entitatis* definiert werden kann[812]. Auch die Privation erhält ihre Entität nur durch den Verstand und ist insofern *ens rationis*[813]. Die Existenz erscheint der Essenz durchaus nachgeordnet; sie ist erst in der vollständigeren Behandlung des Dinges unter dem *ens actuale* berücksichtigt[814]. Die Existenz ist der Akt, wodurch das Ding außerhalb seiner Ursachen ist[815] und wirklich in der Welt existiert[816]. Diese Definition kann wieder nicht im strengen Sinne auf Gott angewendet werden, will man die Kunststücke einer existenzialphilosophischen Interpretation, wie sie C.H. Ratschow an Hand von Scheibler vorlegt, nicht mitvollziehen[817]. Andererseits ist 'Existenz' durchaus als transzendentaler Begriff konzipiert[818]. Im vollständigen Begriff der Essenz ist allerdings immer der des Wesens vorausgesetzt, da die Existenz nur der *modus actualitatis rei* ist[819]. Einen *actus entitativus* im Gegensatz zum formalen Akt erkennt Scheibler allerdings nicht nur der *materia prima*, sondern ebenso Gott und den Engeln als einfachen Substanzen zu[820]. Die Existenz als solche ist weder eine allgemeine

Affektion des Seienden, wie Timpler will[821], noch ein Akzidens[822].

Mit Suarez lehnt Scheibler eine Realdistinktion zwischen Essenz und Existenz ab[823], ebenso wie die modale Distinktion, obwohl die Existenz als Modus verstanden wird[824]. Im Vergleich von Essenz und Existenz ist aber immer bereits von der aktualen Essenz auszugehen[825], die lediglich verstandesmäßig von der Existenz unterschieden ist, "sumpto tamen fundamento et occasione ex re"[826]. Die Ablehnung der Realdistinktion wird allerdings im *Opus Metaphysicum* nur als höchst wahrscheinlich qualifiziert[827]. Scheibler versucht offensichtlich die Ablehnung der Realdistinktion mit der Lehre von der Existenz als transzendentalem Modus bei Pereira und Fonseca zu harmonisieren[828]. Denn die Existenz ist auch für Scheibler ein Modus der Essenz[829], ja im strengen Sinne ist nur die *essentia modificata*[830]. In jedem Falle aber ist eine reale Identität von Existenz und realer Essenz gegeben bzw. von *esse existentiae* und *esse essentiae*[831]. Dies gebietet bereits das nominalistische Ökonomieprinzip[832]. Umgekehrt kann auch keine Essenz *sein* unabhängig von ihrer Existenz[833]. Ewige Wesenheiten vor der Existenz sind dadurch ausgeschlossen[834].

Die Behandlung des *ens rationis*, an den Schluß der allgemeinen Metaphysik versetzt, erfolgt durchaus nach Suarez[835]. *Ens rationis* im eigentlichen Sinne ist auch hier das nur objektiv im Intellekt Gegebene, das außerhalb des Intellektes kein Sein hat[836]. Es heißt allerdings *ens* nicht nur *per denominationem extrinsecam*[837], sondern weil es als "simia entis realis"[838] nach Maßgabe des Realen vom Intellekt gebildet wird. Der Intellekt ist dabei nicht Wirkursache im strengen Sinne, da er nicht produktiv, sondern nur erkennend tätig ist[839]. Von Timplers Auffassung des *ens rationis* als realem Akzidens grenzt sich Scheibler geflissentlich ab, indem er nachweist, daß Timpler laufend den formalen Begriff des *ens rationis* mit dem objektiven Begriff verwechselt. Der formale Begriff ist selbstverständlich reales Akzidens[840].

Damit fällt ebenso Timplers These, alles *ens rationis* sei positiv[841]. Neben den *entia rationis* im wissenschaftlichen Gebrauch (doctrinalia) und den Fiktionen[842] gehören vielmehr auch die Negationen und Privationen zu den Gedankendingen, da sie unabhängig vom Intellekt keine Entität haben[843]. Da die *entia rationis* nicht im strengen Sinne Seiendes sind, gehört ihre Behandlung nicht zum eigentlichen Gebiet der Metaphysik. Ihre volle Einbeziehung in die Metaphysik zerstörte gerade deren Einheit[844]. Dagegen gehört 'non ens' als Gegenbegriff zu 'ens' durchaus zur allgemeinen Metaphysik, vor allem in der ramistischen Tradition. 'Non ens' bezeichnet entweder das nicht ewig Seiende oder im eigentlichen Sinne das, was keine positive und reale Essenz hat, oder schließlich das unvollkommen Seiende[845].

Scheiblers System der Metaphysik zeigt wie seine Logik eine durchgängige Tendenz zur Harmonisierung und zum Ausgleich der Lehrinhalte der verschiedenen Schulrichtungen. Nicht in allem ist diese Harmonisierung gelungen. Die Bruchstellen bleiben zu deutlich, ebenso die zunehmend schwieriger werdende erkenntnistheoretische und methodische Position der Metaphysik. Bemerkenswert ist allerdings, daß dies bei Scheibler in einem operativen Ansatz im Zugang zum Seienden wenigstens anfanghaft reflektiert und berücksichtigt ist. Dies zeigt durchaus die Eigenständigkeit des "protestantischen Suarez" im Unterschied zu der bald überhand nehmenden dogmatischen Erstarrung der Metaphysik.

5.7 Tabelle transzendentaler Termini: Johannes Scharf

Wie schnell die Metaphysik, die gerade noch als Neuerung die protestantischen Universitäten in Aufregung versetzt hatte, selbst zu einem konservativ gegen Neuerer zu verteidigenden, dogmatischen Lehrgut wurde, zeigt gerade das Schaffen des Wittenberger Professors Johannes Scharf. 1595 zu Kroppenstedt in Sachsen geboren[846], studiert und lehrt Scharf aus-

schließlich in Wittenberg. Jakob Martini und Georg Gutke sind seine maßgeblichen Lehrer[847]. 1620 wird er Magister der Philosophie, 1623 Adjunkt der Philosophischen Fakultät, 1627 Professor der Logik (mit Betreuung der Metaphysik)[848], 1638 auch der Ethik, so daß er beide philosophischen Lehrstühle vereinigt[849]. 1640 wird er Doktor der Theologie und a.o. Professor, 1649 endlich Ordinarius der Theologie, bis zu seinem Tod am 6. Jänner 1660[850]. Daneben bekleidet er das Amt des Propstes der Stiftskirche zu Wittenberg[851]. Dreimal ist er Rektor der Universität[852].

Scharf ist vor allem Schulmann und Polemiker, dessen polemische Kraft allerdings nicht immer zu den philosophischen Fähigkeiten im rechten Verhältnis steht. Dies bezeugen z.T. Studentenreaktionen, wie der überlieferte Spottvers: "Unser lieber Doktor Scharff, den uns Gott vom Himmel warff"[853], angeblich, weil er wegen seines barbarischen Lateins "dem Prisciano so viel Unrecht gethan hätte"[854], oder: "Scharffius noster interdum Stumpfius esse solet"[855]. Als seine Devise wird überliefert: "Malo conscientiam prae scientia"[856]. Diese Einstellung machte ihn zu einem Hauptkämpfer der lutherischen Orthodoxie, theologischerseits gegen die Helmstedter unter Georg Calixt[857], philosophischerseits gegen seinen Jenaer Kollegen Daniel Stahl[858] und vor allem gegen den Hamburger Rektor Joachim Jungius. Beim Streit mit Jungius geht es nicht nur um dessen logische Neuerungen, die Scharf am 24. Jänner 1634 in öffentlicher Disputation angreift[859], sondern auch um die Frage, ob das Neue Testament ein reines, klassisches Griechisch enthalte, so daß es als einzige Quelle für den Griechischunterricht gelten kann, was von Jungius verneint wird[860]. Der Streit gipfelt in der Veröffentlichung der *Lima Logicae Hamburgensis* vom Jahr 1639[861]. Da Jungius wenigstens namentlich auf eine Verteidigung verzichtet[862], und Scharf für seine wiederholten Disputationen keine Respondenten mehr findet[863], verläuft die Sache trotz der Mahnung Jungius' an seine Schüler, Scharf noch mehr anzuspornen, seine Unkenntnis zur Schau zu

stellen[864], eher im Sande. Der Stern Scharf scheint nach 1640 im Sinken. 1642 wird möglicherweise recht parteiisch an Jungius berichtet, Scharf habe zwar die Alleinherrschaft in Wittenberg, begehe aber in der Disputation schwere Fehler, soweit eine solche mangels Respondenten überhaupt zustandekommt. Seine gedruckten Disputationen verkaufen sich schlecht, privat aber lobe er Jungius durchaus[865]. 1644 liest er weder öffentlich noch privat, weil er, wohl auch als Folge des Dreißigjährigen Krieges, keine Hörer hat[866].

Aus dem sehr reichen Schrifttum Scharfs[867] werden hier nur seine einflußreichen, methodisch und inhaltlich durchaus interessanten Lehrbücher berücksichtigt[868]:

1. Das *Manuale Logicum* von 1633, das 1652 immerhin bereits in 7. Auflage erscheint und nach dem Titel nichts anderes als eine Darstellung der Logik aus Aristoteles und Melanchthon sein will. Immerhin wird von dieser Miniaturlogik, der andere logische Werke, wie die *Institutiones Logicae* und die logischen Tabellen vorangingen[869], noch 1694 in den *Acta Eruditorum* eine Neuauflage angezeigt, wobei bemerkt wird, daß sie in vielen Schulen eingeführt und nicht leichtfertig abzusetzen sei[870]. Bezeichnend für Scharf ist neben dem bereits im Titel bezeugten Konservativismus auch die Polemik in der *Praefatio adversus cavilla et crimina calumniatorum hodiernorum*, unter denen auch ein "Jungianus quidam pullus" erscheint[871].
2. Die *Exemplaris Metaphysica*, ein "pro captu Incipientium" 1625 erstmals herausgegebener Auszug[872] aus dem größeren Werk *Theoria Transcendentalis Metaphysicae* von 1624, das bei Wundt eingehend dargestellt ist[873]. Gerade dieser Auszug sollte größere Verbreitung und mehr Auflagen erreichen als die *Theoria transcendentalis* selbst[874]. Die für die Trennung von Metaphysik als transzendentaler Theorie und Theologie bedeutsame *Pneumatica* erschien 1629[875].
3. Die bisher kaum behandelte tabellarische Darstellung der Philosophie *Methodus philosophiae peripateticae prior* von 1627[876], die auf Vorlesungen des Jahres 1625 zurückgeht.

Gerade dieses Werk ist für die Methode Scharfs von großer Bedeutung, in seinem Inhalt jedoch recht dürftig. Die Schriften Scharfs können als genuiner Ausdruck der *philosophia recepta* der protestantischen Schulen gelten. In dieser Tradition hat noch Christian Wolff seinen Scharf studiert[877].

Scharf gilt im allgemeinen als aristotelischer Scholastiker, wie er sich selbst als Anhänger der peripatetischen Wahrheit definiert, "quam tota antiquitas per tot saecula approbavit, et adhuc viget invicta"[878]. Daneben ist vor allem der Einfluß Melanchthons von Bedeutung, der im *Manuale Logicum* direkt als Autorität neben Aristoteles tritt[879]. So rechnet Beck Scharf zu den Philippisten[880]. Doch auch die ramistische Tradition ist nicht ohne Einfluß auf Scharf geblieben[881]. Er wendet sich wiederholt gegen Ramus, der eine neue Methode in die Philosophie einführt oder vielmehr die *philosophia recepta* in Unordnung bringt[882]. Doch verurteilt er Ramus nicht generell; denn er hat vieles aus Cicero und Aristoteles übernommen, und was er übernommen hat, ist gut[883]. Nur die "Rami propria pigmenta" sind zu eliminieren[884], da sie wertlos und gegen die herkömmliche Logik sind[885]. Vor allem hat Ramus die Blüte der Weisheit, die Erste Philosophie, verkannt[886] und dafür eine Dialektik eingeführt, die doch nichts anderes ist als Metaphysik, da sie dauernd vom Realen handelt[887]. In seiner *Methodus philosophiae peripateticae* nimmt Scharf in die *Praxis Logicae* auch die Analysis und Genesis nach ramistischer Methode auf[888]; doch wendet er sich gegen die Gezwungenheit der ramistischen Dichotomie mit ihren "sub-sub-sub-subdivisiones"[889]. Trotz dieser Zugeständnisse an den Ramismus kann man Scharf nicht als Semiramisten im Sinne Keckermanns oder Alsteds bezeichnen. Denn von diesen *Mixti* und ihrem Bannerträger Keckermann setzt sich der Lutheraner Scharf strikt ab[890]: Sie haben in der Erkenntnis ihrer eigenen ramistischen Nacktheit und Nichtigkeit sich mit Aristoteles bemäntelt und dadurch nur ein Chaos erzeugt[891]. Insgesamt stellt Scharf drei Arten von

Gegnern in der Philosophie vor, mit denen er nichts zu tun haben will[892]:

1. die *luxuriosi*, die sich nur mit müßigen, unnützen Spekulationen abgeben, wie die Scholastiker insgesamt, darunter die "Summulistae, Scotistae, Thomistae et hodierni Jesuitae";
2. die Ramisten und *Mixti*, die durch terminologische Neuerungen eine philosophische Kakophonie erzeugen;
3. die methodologischen Neuerer (wie Ramus und später Jungius).

Dagegen will Scharf am guten alten aristotelischen Lehrgut sowohl in den Termini wie in der Methode festhalten[893]. Er muß gerade durch seine Tabellen darstellen, daß auch die Aristoteliker eine Methode haben, und sich damit gegen den Vorwurf der ἀμεθοδία verteidigen[894]. Methode-Haben ist unter ramistischem Einfluß also bereits gleichbedeutend mit der Möglichkeit tabellarischer, möglichst dichotomischer Darstellung. So will denn Scharf zeigen, daß die aristotelische Philosophie in sich genug an tabellarischer Darstellungsform bietet und deshalb der ramistischen "Deformation" nicht bedarf[895]. Scharf ist durchaus überzeugt vom großen didaktischen Nutzen der *idealis artium expressio*, in der die Grundlagen aller Wissenschaften, ähnlich der Tabulatur in der Musik, kurz und kunstgerecht dargestellt werden[896]. Er weiß auch den Nutzen für das Gedächtnis herauszustellen, um so auch die zeitgenössische Mnemonik (z.B. Alsted) für sich einzunehmen[897]. Den Tabellen wird jedoch auf der gegenüberliegenden Seite immer eine Erklärung angefügt, z.T. auch die praktische Durchführung mittels eines Beispieles sowie die entsprechenden Canones. Dadurch will Scharf die semiramistischen Systeme Keckermanns und seiner Schule verdrängen[898]. Deren Hauptmangel besteht nach Scharf in ihrer Kompliziertheit und Unübersichtlichkeit, beruhend auf dem künstlichen System der Dichotomie[899], die allerdings, wie man bei Combach sieht, höchst übersichtlich sein kann. Anstelle der nicht überall anwendbaren Dichotomie[900] will Scharf die Ta-

bellen den *res* anpassen, nicht aber umgekehrt[901], um dadurch Brauchbarkeit und Durchsichtigkeit zu gewährleisten[902]. Nur die "necessaria et utilia praecepta" sind auszuwählen; die gebräuchliche Redeweise ist beizubehalten, ebenso die "probata Peripateticorum Methodus"; bei allem ist auf Kürze und Durchsichtigkeit zu achten[903].

Entsprechend kurz und einfach ist auch die Methodenlehre, die Scharf im 3. Kapitel des 4. Buches der *Logica specialis* auf fünf Seiten in Duodezformat bietet[904]. *Methodus* wird definiert als "elegans rerum tractandarum dispositio ad meliorem cognitionem facta"[905]. Die Definition entspricht am ehesten Zabarellas Definition des *ordo*, mit dem *methodus* auch sogleich im Nachsatz identifiziert wird[906]. Methode ist also im wesentlichen die auf die Erkenntnis abgestellte elegante Disposition, wie sie in den Tabellen angestrebt wird. Die Unterscheidung von *ordo* und *methodus* wird zwar referiert, aber nicht übernommen[907]. Neben die eigene Definition für *methodus* tritt dann allerdings unmittelbar die Melanchthon'sche als "habitus, viam faciens recta ratione" im Sinne der Topik[908]. Eine Einteilung der Methode wird in bloßer Nebenordnung der einzelnen Unterscheidungen gegeben. Ihr Verhältnis zueinander wird nicht betrachtet. Ganz im Sinne Zabarellas wird unterschieden zwischen *Methodus universalis (totalis)* und *Methodus particularis (partialis)*[909], sodann zwischen synthetischer (simplex - compositum; principium - principiatum) und analytischer Methode (compositum - simplex; effectus - causa; finis - media)[910]. Nach synthetischer Methode ist auch der erste Teil der Logik darzustellen[911]. In der *Methodus Philosophiae* wird dann allerdings die Analyse nach C. Martini genauer differenziert in formale und materiale[912], im Text allerdings nur die formale behandelt[913]. Die materiale Analyse besteht auch hier in der Klärung der Verwandtschaft und Beziehung der Termini untereinander, näherhin in *Analysis demonstrativa*, *Topica*, *sophistica*[914]. Die natürliche Methode der Ramisten ist verschwunden; vielmehr wird unterschieden zwischen *Methodus necessaria* und *arbitraria*[915]. Die notwendige Methode besteht in der Disposition (nicht im Vorgehen!) vom Allgemeineren zum Einzelnen oder vom Bekannteren zum weniger Bekannten[916]. Die *natura rei* hat mit der Methode nichts mehr zu tun; die Methode ist reines Dispositionsschema in einzelnen Schritten, nach denen Scharf seine Gegner, u.a. Jungius, pedantisch beurteilen wird[917]: Zuerst ist die Nominaldefinition zu geben, dann die Realdefinition durch Genus und Differenz, dann sind die Eigenschaften und die zur Erklärung der Sache notwendigen Distinktionen und Divisionen einzuführen. Diese Ordnung ist immer oder doch zumeist einzuhalten[918]. Die *methodus arbitraria* dagegen ist der Willkür des Lehrers überlassen und auf die einzelnen Kapitel der Behandlung beschränkt, gehört mithin zur partikulären Methode und entspricht in etwa der ramistischen *methodus prudentiae*[919].

Grundsätzlich hält auch Scharf daran fest, daß sich die Methode nach der Sache zu richten habe, nicht umgekehrt[920]. Deshalb darf man eine Methode nicht ohne Notwendigkeit auf eine Sache pressen noch sie je ändern[921]. Deshalb irren alle, die eine rigorose Methodik der Sache aufpfropfen wollen: "Sufficit ergo, ut talis fiat Methodus, qualis haberi potest, modo non sit plane contra naturam rei"[922]; diesen Grundsatz hat offenbar Scharf in seiner eigenen Logik durchaus beherzigt. Die Unwandelbarkeit der *ordines recepti* wird schließlich aus der Unwandelbarkeit der Dinge metaphysisch begründet und jede methodische Veränderung als Verwirrung verworfen[923]. Die konservative Einstellung Scharfs, sein Festhalten am *receptum* (ein Lieblingswort Scharfs), ist also letztlich durch eine unwandelbare Methode auf die unwandelbare *res* verwiesen und damit in die Metaphysik, die vor 20 Jahren noch als große Neuerung selbst den Kosmos der protestantischen Universitäten fast zu sprengen drohte, inzwischen aber *philosophia recepta* geworden ist und zum guten alten Bestand der Philosophie gehört, der gegen alle *novatores* zu verteidigen ist.

Als erste Tabelle in seiner *Methodus* bringt Scharf eine Gesamtübersicht über die Philosophie. Darin wird vom systema-

tischen Aufbau, aber auch von den *sectae* der Philosophen gehandelt[924]. Die Philosophie wird "ex veritate rei" nach J. Martini definiert als "habitus animi ex sapientia et prudentia constans"[925]. Die Einheit des Habitus der Philosophie wird zwar festgehalten, wie aber theoretische und praktische Disziplinen darin zusammenkommen, wird nicht erklärt[926]. Die Definition Keckermanns wird ebenso abgelehnt wie die der Ramisten als System der freien Künste[927]. Die Einteilung der Philosophie in theoretische und praktische ist bereits mit der Definition gegeben. Die theoretische umfaßt die Metaphysik (quae res contemplatur in universum), Pneumatik (als eigene, der Metaphysik nebengeordnete Disziplin), Physik und Mathematik[928]. Über der Philosophie sind die drei höheren Fakultäten angesiedelt[929]. Ihnen ist die Philosophie unter Einschluß der Metaphysik dienstbar. Der Schulbetrieb der protestantischen Universitäten findet darin seine theoretische Rechtfertigung. Als *philosophiae adiuncta* werden die Instrumentaldisziplinen angeführt: Logik, Rhetorik, Grammatik und Poetik, als *accidentia* auch die systematische, d.h. lehrbuchmäßige Darstellung der Philosophie[930]. In den Erläuterungen werden die Instrumentaldisziplinen, *infra Philosophiam*, durch die Sprachkenntnis erweitert[931]. Völlig unter den Füßen der Philosophie liegen die *artes mechanicae et sordidae*[932], während alle philosophischen Fächer als "ingenuae et liberae artes sive doctrinae humanitatis" erscheinen[933]. Auch die *Intelligentia* seines Lehrers Gutke und die *Hexilogia* Alsteds finden als philosophische Disziplinen Erwähnung[934].

Die Logik wird in einen theoretischen und einen praktischen Teil unterschieden[935], der theoretische wie bei jeder Disziplin in *theoria prooemialis* und *theoria essentialis*[936], letztere in allgemeine und spezielle entsprechend dem Aufbau des *Manuale Logicum*. Die Logik insgesamt wird in der Tabelle definiert als "habitus bene disserendi", im Manuale ausführlicher als "habitus tradens modum disserendi de re quavis, ut verum a falso exacte discerni possit"[937]; in der

Erklärung zur Tabelle auch deutsch: "Sie ist eine Fertigkeit/ recht und wohl vernünfftig von jedem Ding zu discutiren/ schliessen und urtheilen"[938]. Die Logik ist damit per definitionem in den Dienst der Dinge gestellt, allerdings streng bezogen auf die sprachlich-gedanklichen Operationen. Außer der angeführten werden in der Tabelle noch drei Definitionen der Logik u.a. aus Melanchthon und Zabarella gegeben[939]. Als Gattung der Logik erscheint *habitus instrumentalis intellectualis*, was allerdings in der Definition Scharfs nicht auftritt, sondern aus der Definition Zabarellas erschlichen ist[940]. Aufgabe der Logik ist mit Melanchthon das "tradere modum docendi"; ihr Objekt "omne Ens, et res quaevis", wobei das Verhältnis von 'ens' und 'res' durchaus ungeklärt bleibt[941]. Mit Melanchthon und Ramus wird die Logik auch Dialektik genannt und ihre Stellung nach Petrus Hispanus als "ars artium et scientia scientiarum ad omnia methodorum principia viam habens" beschrieben[942]. Dies alles steht reichlich unvermittelt nebeneinander, am dürftigsten wohl im *Manuale Logicum*[943]. Die Logik behält in der Behandlung des *modus discurrendi* ihre rein notionale Stellung; sie vermittelt nicht die *doctrina rerum*[944]. Die Erkenntnis der Dinge selbst kann nur in der Philosophie und Realwissenschaft erfolgen; die Logik selbst ist nur Wissenschafts- und Methodenlehre, die den "modus docendi, sciendi et disputandi, definiendi, dividendi, disponendi, coordinandi et connectendi" vermittelt[945]. Die eigentliche Beweislehre fehlt hier bezeichnenderweise. Der üblichen Einteilung der Logik stellt Scharf eine schlecht verstandene Behandlung der Homonymie, Synonymie und Paronymie der Termini voran, ähnlich seinem Lehrer Gutke[946]. Auch die Kategorienlehre gehört zur Logik. Doch ist sie nicht die erste Einteilung der *materia praedicationis*. Was in die Prädikation eingeht, muß wenigstens *aliquid* sein, wodurch Scharf das *non ens* der Ramisten und Timplers aus der Prädikation ausgeschlossen haben will[947]; es muß weiters eines und gewiß sein, eine *res simplex* (ens per se), und einen entsprechenden signifikativen

Terminus besitzen[948]. Die *materia praedicationis* wird in vielfacher Weise eingeteilt nach dem *modus dicendi*, *modus essendi* (Substanz - Akzidens) und dem *ordo rerum praedicandarum*, der doppelt ist: Gott und 'ens' fallen nicht unter die Kategorien, sondern gehören in den eigenen *ordo transcendentalis*[949], sind über den Kategorien, nicht in ihnen[950]; alle anderen Dinge aber bilden den *ordo praedicamentalis*. Andererseits nimmt allerdings Scharf als Erklärung dazu ein Schema der Arbor Porphyriana auf, nach dem Gott als *substantia increata* aufscheint[951]. Die Canones schränken allerdings die Kategorien wieder auf das aus Genus und Differenz zusammengesetzte und geschöpfliche Seiende ein[952]. Im *Manuale* nimmt Scharf die *Termini Metaphysici communissimi* insgesamt, sowie die *Res divinae et opera Dei*, unter denen auch die göttliche Vorsehung und die *decreta Dei* erscheinen, aus den Kategorien aus und weist sie dem *ordo transcendentalis* zu[953].

Die Metaphysik erweist sich damit bereits von der Einteilung der *materia praedicationis* her als *theoria transcendentalis*, wie sie Scharf in seinem größeren Werk dargestellt hat[954]. Die transzendentalen Gegenstände sind aber zweierlei: Gott und 'ens'. Die Metaphysik ist demgemäß zugleich Theologie und Ontologie. Die Methode der Behandlung dieses *thema transcendens* wird in der *Praxis Logicae* in einer eigenen Tabelle dargestellt[955]. Transzendentale Themen sind demnach: Gott, seine Attribute und Werke, aber auch die allgemeinsten metaphysischen Termini[956]. Ihre Behandlung erfordert besondere Klugheit, da sie nüchtern (B. Meisners *Philosophia sobria* klingt nach) und "per analogiam decenter" zu behandeln sind[957]. Einerseits ist die Analogie zu den kategorialen Dingen zu beachten, andererseits aber der Unterschied, so daß zuerst die Begrifflichkeit zu reinigen ist, damit sie *eminenter* angewendet werden kann[958]: durch Entfernung aller Unvollkommenheit und Setzung aller Vollkommenheit[959]. Die Behandlung des transzendentalen Themas besteht in *Onomatologia* (Worterklärung und Verwendungsweise, Synonyma etc.) und *Pragmatologia*. Letztere besteht "consueto

ordine" aus der Beschreibung des Terminus, seiner Eigenschaften, der Distinktionen und des Gegensatzes[960]. Auch die Pragmatologie, in der eigentlich von den *res* die Rede sein sollte, spricht nur von der Beschreibung, Eigenschaft und Distinktion des Terminus; die Onomatologie dagegen ist auf *vox* und *nomen* beschränkt[961]. Die Ontologie erscheint hier als Onomatologie und Pragmatologie der transzendentalen Termini in ihrer Übereinstimmung und Analogie zu den kategorialen Dingen und ihrer Anwendbarkeit auf Gott bei Beseitigung von Zusammensetzung und Veränderlichkeit und Setzung von einfacher Essenz, vollkommener Substanz, wesentlicher Potenz, Wirkung ohne Veränderung, Gegenwart ohne Ort usw.[962]. Nur einige dieser Bestimmungen sind allerdings auch auf *ens* im allgemeinsten Sinne anwendbar[963].

Die von der Pneumatik getrennte Ontologie, Metaphysik genannt, ist auch in ihrer Pragmatologie Lehre von den allgemeinsten Termini, die in allen anderen Wissenschaften gebraucht und vorausgesetzt werden[964]. Sie ist von vornherein *sapientia de terminis transcendentibus*[965], "eine Grund- und Vorwissenschaft, die eine Reihe von allgemeinen Termini und Axiomen vermittelt, deren man sich in allen Wissenschaften bedienen kann"[966]. Andererseits will Scharf doch den traditionellen Anspruch der Metaphysik rechtfertigen, sie sei *Postphysica* oder *Transphysica*, *sapientia universalissima*, nicht nur scholastische Barbarei[967]. Sie handelt von den ersten und allgemeinsten Prinzipien, die für alles Seiende gelten, von der Natur und den Eigenschaften der universalsten Termini, den allgemeinsten Unterscheidungen, die überall vorkommen, sowie von Substanz und Akzidens[968]. Auch hier mischen sich sprachlich-mentale mit realen Gegenständen der Metaphysik. Die Metaphysik wird allerdings definiert als "Sapientia rei, prout esse habet"[969]. Ihre Existenz wird gegen die Ramisten verteidigt, die sie "summa ignorantia sui Ramuli" bekämpfen[970]. Per definitionem ist damit das Ding zum eigentlichen Gegenstand der Metaphysik erhoben, "prout esse habet", was zunächst in einem realistischen Sinne ver-

standen werden könnte. Im Kommentar zur Tabelle lautet die Definition allerdings: "Metaphysica est sapientia de essentia rei, quatenus talis est", was dadurch erklärt wird, daß in der Metaphysik darzustellen sei, was das *esse rei* sei und wie sich die Essenz im Seienden *in universali* verhalte[971]. Deshalb hat auch die traditionelle aristotelische Definition ihre Berechtigung: "Metaphysica est sapientia, quae contemplatur ens ut tale, et quae ei per se insunt"[972]. Die konkrete Aufgabenstellung der Metaphysik aber wiederholt nur die genaue Bemühung um die Termini und die Prinzipien[973]. Theoretisch hält Scharf durchaus am traditionellen Realbezug der Metaphysik fest; die praktischen Aufgaben haben diese allerdings bereits zur Behandlung der allgemeinsten Termini umgestaltet[974]. Die Veränderung der Metaphysik zur terminologischen Grundlegung, zum *Lexicon Philosophicum*, ist hier bereits in vollem Gange.

In der Einteilung der Metaphysik folgt Scharf seinem gefeierten Lehrer J. Martini[975], in der Abtrennung der Pneumatologie darüberhinaus auch Alsted und Pereira[976]. Die Pneumatologie ist Partikularwissenschaft wie die übrigen Partikularwissenschaften[977], nicht wie bei Scheibler Teil der Metaphysik. Die Metaphysik wird zwar mit J. Martini in allgemeine und spezielle eingeteilt, die allgemeine aber in zwei Büchern behandelt, im ersten *Ipsum Ens seu* τὸ *esse rei*, im zweiten die Eigenschaften des Seienden[978]. Das dritte Buch umfaßt die spezielle Metaphysik, die Kategorienlehre[979]. Die Metaphysik ist also als strenge Ontologie konzipiert. Die *Themata transcendentia* verteilen sich dadurch auf zwei verschiedene Wissenschaften, von denen die eine allgemeine Grundwissenschaft, die andere Einzelwissenschaft von Gott, den Engeln und der Seele ist[980]. Denn die Behandlung der getrennten Substanzen geschehe zwar traditionell - im Geist des Aristoteles - in der Metaphysik, doch nur akzidentell[981].

Objekt der Metaphysik soll nach Scharf das Ding bzw. das Sein des Dinges[982] oder das Wesen des Dinges[983] sein.

Beides erweist sich als identisch, wenn man der Tabelle *De Natura et Distinctionibus Entis* folgt[984]. Die allgemeine Behandlung des *ens* gliedert sich nach Scharf in eine *Theoria quidditativa*, in der die Natur des *ens* auszulegen sei (quid sit esse rei), und die *Theoria distinctiva* in der Betrachtung der einzelnen Unterscheidungen der Dinge. Die washeitliche Betrachtung hat drei Ansätze: Worterklärung, Beschreibung (mangels Definition) und den Begriff des 'ens'. *Ens* ist dabei "ipsa essentia rei"[985]. "Vulgo" wird auch die gebräuchliche "Definition" im Sinne der Scholastik angeführt: "Ens est quod habet essentiam". Daß die Bestimmung des *ens* als Wesen durchaus Scharfs Lehre ist, zeigt die Operationalisierung der Definition. 'Ens' ist einmal das Allbekannteste, dann aber auch das erste und innerste Prinzip der Wirkungen; denn aus dem Wesen werden die Wirkungen abgeleitet[986]; schließlich ist *ens*, was nicht völlig nichts ist[987]. In der Erklärung identifiziert Scharf weiter: "Ens dicitur quod revera est, quod esse habet. Das Wesen/ das Wesen eines Dinges/ Ein Ding. Res, aliquid, essentia"[988]. In der Metaphysik wird also das Wesen, d.h. das Sein des Dinges betrachtet, abstrahiert von allen Instanzen: "das Wesen an ihm selbsten"[989]. Ding und Wesen, Sein und Wesen sind also identisch und die entsprechenden Termini austauschbar. Das Ding muß aber auch *etwas* sein, da es in der Vorstellung aufgenommen wird: "Es muß ja etwas seyn/ so man es ihm einbilden sol und mit Gedancken begreiffen"[990]. Was man aber begreift, ist zuerst das *ens communissimum*: "Ein Ding/ das gantz gemein ist"[991]. Aus J. Martini übernimmt Scharf schließlich die Einführung von 'Ding' aus der Kindersprache, durchaus als Äquivalent für 'ens'[992]. In der *Exemplaris Metaphysica* bringt Scharf Suarez' Umschreibung des 'ens' als etwas, das wahre und reale Essenz hat, die fähig ist, real zu existieren[993], so daß sowohl reale Existenz als auch Existenzmöglichkeit ausgesagt ist[994]. In der Metaphysik aber wird 'ens' als Substantiv gebraucht, so daß 'ens', 'res' und 'essentia' zusammenfallen[995]. Nach J. Martini wird sowohl in den Ta-

bellen wie in der *Exemplaris Metaphysica* die Lehre vom formalen und objektiven Seinsbegriff dargestellt[996]. Der Seinsbegriff ist analog zwischen Gott und Geschöpf, zwischen Substanz und Akzidens[997].

Den Kern des *ens* aber macht die Essenz aus[998], ja das *ens* ist die Essenz in concreto; denn Essenz ist alles, was außerhalb des Nichts ist und nicht bloß Fiktion. All das ist *ens*, *res* oder *essentia*; denn es ist etwas[999]. Die Grundbestimmung Timplers 'aliquid' erscheint auch hier wie bei Scheibler trotz aller gegenteiligen Beteuerungen den Sieg über 'ens' davonzutragen. Ebenso wird das Realseiende bestimmt als das, was wirklich *etwas* ist, auch wenn wir nicht denken, unabhängig von unserer Verstandestätigkeit[1000]. Das Etwas-Sein des Dinges ist also das Fundament seiner Realität und damit die grundlegende ontologische Bestimmung. 'Ens' aber soll durchaus eine *excellentia* besagen[1001]; denn es ist mit der Essenz identisch und als solche Seins-, Wirk- und Erkenntnisprinzip[1002]. Da *ens* und Essenz identisch sind, ist über Essenz und Existenz bei Scharf wenig gesagt. Es wird zwar unterschieden zwischen dem Akt der Essenz und der Subsistenz, die zugleich als Akt der Existenz bezeichnet wird[1003]. Über die Art der Unterscheidung wird weder im Handbuch noch in den Tabellen gehandelt. Individuationsprinzip ist die Natur des Dinges, nicht die Existenz, da die Natur Prinzip der Essenz, auch der individuellen, ist[1004]. Die Natur der Dinge aber ist in den zusammengesetzten Dingen die Form[1005]. Die Form ist also Individuationsprinzip. Das Ding ist kraft seiner Natur als *essentia existens* immer schon singulär[1006]. Das Universale im strengen Sinne existiert nur im Denken, entsteht einzig durch Abstraktion[1007]. Lediglich potentiell ist es in den Dingen[1008]. Auf dieser gemäßigt nominalistischen Grundlage baut Scharf seine Metaphysik, die von den Termini handeln und doch die Dinge in ihrem Sein betreffen soll[1009].

Scharf erweist sich in den Tabellen als Organisator des überkommenen Materials, der dieses allerdings nicht selbst

entscheidend zu durchdringen vermag. Die Metaphysik hat zwar eine durchaus klare Methode, sie verflüchtigt sich allerdings in ihrem Inhalt. Sie beansprucht, vom Sein oder Wesen des Dinges bzw. vom Ding selbst zu sprechen, allerdings in dauernder Auslegung der Termini. Die einfache Nebenordnung der Unterscheidungen, Definitionen und Termini kann die Klärung ihres Verhältnisses zueinander nicht ersetzen. Als ontologische Grundbestimmung des Dinges erweist sich sein Etwas-Sein, eine letzte transzendentale Bestimmung, die ebenso für *ens* wie für Gott, allerdings analog, anwendbar ist. Die Erklärung dieser Grundbestimmung und ähnlicher ist für Scharf die Metaphysik als *transcendentalis theoria*, in einer Form allerdings, die bereits ihre Verkümmerung und ihre Umgestaltung zu einem Lexikon und zur *philosophia verbalis* ahnen läßt. Darüber kann auch der ausdrückliche Konservativismus Scharfs und seine Polemik gegen alle Neuerer nicht hinwegtäuschen.

6 DIE METAPHYSIK IM REICH DER WISSENSCHAFTEN

Die Metaphysik erhebt traditionell gegenüber den anderen Wissenschaften den Anspruch auf das Königtum. Zugleich soll sie materiale Theorie der Wissenschaften sein, ihnen ihre Gegenstände zuweisen und die Prinzipien sichern. Das neue Methodenbewußtsein des 17. Jhdts. führt zu einer Ausgliederung der wissenschaftstheoretischen Funktionen der Metaphysik und ihrer Ausgestaltung zu eigenen philosophischen Disziplinen. Die Metaphysik wird dadurch unter andere Disziplinen mediatisiert, in ihrem Aufbau, aber auch in ihrem Selbstbewußtsein z.T. umgestaltet. Von seiten der Einzelwissenschaften und des mathematischen Methodenideals erfährt die gerade begründete Metaphysik ihren gefährlichsten Angriff: Ihre Wissenschaftlichkeit und Leistungsfähigkeit werden in Frage gestellt.

6.1 Wissenschaftslehre und die Kunst des Intelligiblen: Clemens Timpler

Eine erste Veränderung der Metaphysik gegenüber ihrer traditionellen Schulgestalt vollzieht sogleich bei ihrem ersten Auftreten der bedeutendste und zugleich umstrittenste reformierte Metaphysiker der Frühzeit, Clemens Timpler[1]. Geboren um 1567/68 in Stolpen in Sachsen, studiert Timpler ab 1580 in Leipzig, wird aber 1592 schon als Magister wegen seines calvinistischen Bekenntnisses der Universität verwiesen. Er geht nach Heidelberg, wo er zusammen mit Bartholomäus Keckermann immatrikuliert wird, dem er in Freundschaft verbunden ist[2]. 1595 folgt er dem Ruf des Grafen Bentheim an das Gymnasium illustre nach Steinfurt (Burgsteinfurt), wo er bis zu seinem Tod am 28. Februar 1624 lehrt[3].

In Steinfurt beginnt sich Timpler wenige Jahre vor 1604 mit dem Gedanken einer systematischen Metaphysik zu befassen[4], um die weitschweifigen Ausführungen des Aristoteles in einem "Systema compendiarium, planum, methodicum et plenius" zusammenzufassen[5]. 1603 ist es teilweise vollendet, wie aus der Einleitung Goclenius' hervorgeht[6]. 1604 erscheint das Erstlingswerk als *Metaphysicae Systema methodicum* im Druck[7]. 1606 fügt ihm Timpler als Vorspann eine allgemeine Wissenschaftslehre, *Technologia* genannt, an[8]. In dieser - hier benutzten - Gestalt sollte es seinen Einfluß ausüben[9] als "das erste geschlossene Lehrbuch der Metaphysik von größerem Umfang" in Deutschland[10], das bei seinen Zeitgenossen ebenso Beifall wie heftige Ablehnung hervorrief (z.B. durch J. Martini)[11]. Goclenius ahnte offenbar die kommenden Auseinandersetzungen, wenn er in seiner Vorrede den aristotelischen Leser warnt: "Quod si forte vobis stomachum faciat, quod a magnorum virorum qua recentiorum qua veterum sententia aliquando dissidet Timplerus noster, non satis attenditis, quam personam sustineat. Cum enim profiteatur se Philosophiae et Veritati patrocinari, postulat profecto plus tribui rationibus, quam auctoritati."[12] Goclenius legt Timpler auch bereits den Gedanken einer Niederlage nahe: "In veritatis schola et vinci et vincere pulchrum est. Et victi ... quandoque resurgunt"[13]. In seinen eigenen Scholien rückt Goclenius in Sachfragen durchaus von Timpler ab[14]. Suarez ist eine benutzte Quelle, allerdings in der eigenständigen Weise, die Timplers Schaffen charakterisiert[15]. Von der Metaphysik C. Martinis, die zu dieser Zeit noch unveröffentlicht ist, und von J. Martinis Disputationen scheint er noch unbeeinflußt zu sein[16]. Um so bedeutender ist Timplers eigene Wirkung vor allem auf Holland[17], wo sich Spuren bis zu Spinozas *Cogitata metaphysica* finden[18].

6.1.1 Wissenschaftslehre vor der Metaphysik

Die Metaphysik behält bei Timpler durchaus den angestammten Titel einer Königin und Herrin aller philosophischen Disziplinen[19]. Allerdings wird ihr eine Wissenschaftslehre vorgeschaltet, ein "tractatus generalis de natura et differen-

tiis artium liberalium"[20]. Diese Wissenschaftslehre hat nicht nur deskriptiven, sondern normativen Charakter. Dadurch ist die Metaphysik in ihrem Herrschaftsanspruch erstmals von einer wissenschaftstheoretischen Disziplin bedrängt. Die *Technologia* handelt in 4 Kapiteln von der Definition, den Ursachen, den Gesetzen und Unterscheidungen der äußeren und inneren *artes*[21]. Während die Metaphysik traditionell den Anspruch erhebt, den Wissenschaften ihren Gegenstand, ihre Prinzipien und damit auch ihre Gewißheit zu geben, scheint bei Timpler dies zumindest teilweise an die *Technologia* abgetreten zu sein. Deshalb bedarf das Verhältnis von *Technologia* und Metaphysik einer Klärung.

Die *Technologia* selbst verfährt nach dem von H. Schüling als "Scheinaxiomatik" bezeichneten Schema, das sowohl in der lutherischen wie in der reformierten Metaphysik heimisch werden wird: Zunächst werden in prägnanter Thesenform die *Theoremata* methodisch, möglichst dichotomisch angeordnet. Darauf werden nach scholastischer Quaestionenmethode die *Problemata* erörtert, Einzelfragen im Anschluß an die grundlegenden Lehrsätze[22]. Das gleiche Verfahren verwendet Timpler in der Metaphysik. Die "äußerliche Anlehnung an die axiomatische Methode" ist ein durchgängiges Methodenmerkmal Timplers[23].

Der Grundbegriff der *Technologia* ist entsprechend ihrem Namen *ars*, näherhin *ars liberalis*. Diese wird definiert als "doctrina, quae hominem vere literatum et doctum reddit"[24]. Bereits die Definition zeigt die humanistische Ausrichtung Timplers, aber auch die strenge Beachtung der analytischen Definitionsregel durch Gattung und Ziel, wie sie Keckermann schon 1600 im *Systema Logicae* gefordert hatte. Die *ars* ist nun entweder äußere oder innere[25]. Weitaus der größte Teil der *Technologia* beschäftigt sich allerdings mit der äußeren Kunst. Denn diese ist das "systema methodicum certorum praeceptorum de re aliqua scibili utilique ad erudiendum et perficiendum hominem"[26]. Die äußere Kunst besteht also in systematischer, methodischer Sammlung der Lehrsätze, im objektivierten Sinne im Lehrbuch. Mit dieser Definition stimmt nach Timpler auch die stoische Definition der *ars* als *systema* überein, wobei 'systema' hier durch 'compages' übersetzt wird, was gerade den organischen Zusammenhang der Teile deutlich werden läßt[27]. Mit dieser Definition der *ars* reiht sich Timpler auch in die durch Keckermann begründete "Systematik" ein; all seine Lehrbücher tragen überdies den Titel *systema methodicum*[28]. 'Systema' erläutert Timpler zunächst vom Griechischen aus als "res constituta, compacta et coagmentata", im speziellen Sinne als "integrae doctrinae corpus ex diversis partibus coagmentatum"[29]. Methodisch aber ist ein System, wenn es nicht verworren, sondern nach den methodischen Gesetzen genau und gut geordnet ist[30]. In einem solchen gut geordneten System werden Lehrsätze von einer wißbaren und nützlichen Sache überliefert zur Bildung und Vervollkommnung des Menschen[31]; andernfalls fällt das betreffende Gebiet nicht unter die *artes liberales*. Die Nützlichkeit bildet also ein wesentliches Kriterium der Wissenschaftlichkeit, dem auch die Metaphysik wird entsprechen müssen. Wegen dieser Ausrichtung auf das System wird die äußere Kunst auch direkt *systematica* oder *enunciata* genannt im Unterschied zur inneren, habituellen, begriffenen[32]. Denn die innere Kunst ist der intellektuelle Habitus, der den Menschen vervollkommnet, ihn gelehrt macht und zum kunstgerechten Betrachten oder Handeln befähigt[33]. Kunst ist also entweder äußeres System (der Aussagen) oder Habitus des Intellektes[34]. Die aristotelische Einteilung der Habitus kann deshalb nur die innere Kunst treffen, nicht aber die äußere[35]. Außerdem entspricht keine *ars liberalis* im Sinne Timplers der aristotelischen Definition der Wissenschaft, da jede Kunst zugleich aus Prinzipien und Konklusionen besteht[36]. Was bisher ein Haupthindernis für die Wissenschaftlichkeit der Metaphysik war, ihre Mischung aus Prinzipien und Konklusionen, ist damit überhaupt gegenstandslos geworden. Andererseits ist der aristotelische Begriff von τέχνη nicht auf die *artes liberales* insgesamt anwendbar[37], noch weniger die aristote-

lische Einteilung der *habitus intellectuales*[38].

Im Gegensatz zu den Aristotelikern erkennt Timpler den Künsten auch Material- und Formursache zu. Materialursache sind die Lehrsätze, die in der betreffenden Kunst vermittelt werden, nicht aber die *res scibiles*, von denen sie handeln[39]. Die Kunst ist also primär das Aussagensystem; denn was in die Wissenschaft eingeht, ist nicht die *res*, sondern der Lehrsatz[40]. Formursache der Kunst ist deshalb die methodische Anordnung der Lehrsätze[41]. Durch die Form aber ist die Sache als solche bestimmt: Was also die *ars* als solche konstituiert, ist die methodische Anordnung der Lehrsätze und damit letztlich die Methode[42]. Instrumentalursache sind dann Sinne, Gedächtnis, Erfahrung und der *discursus mentis* vom Einzelnen zum Allgemeinen oder umgekehrt[43]. Letztes Ziel der Künste ist die "gloria Dei per artes illustranda"[44], ein zutiefst humanistisches Programm. Die noch aristotelisch verstandene *experientia* erscheint als Instrumentalursache; die Kunst geht allerdings beträchtlich über die Erfahrung hinaus, da sie die Ursachen erkennt, durch die sie andere Sachverhalte beweisen kann[45].

Da die Methode die Kunst konstituiert, hängt alles von den methodischen Gesetzen ab, die Timpler generell für alle Künste aufstellt; z.B.: Jede Kunst hat ein gewisses, eigenes und adäquates Ziel. Sie ist darauf ausgerichtet, den Menschen zu vervollkommnen, einen natürlichen Defekt zu beheben und die dazu notwendigen und nützlichen Mittel in hinreichender Weise zu vermitteln[46]. Sie hat weiters ein gewisses, eigenes und adäquates Subjekt, das ein bestimmter wißbarer Gegenstand sein muß, dessen Erkenntnis dem Menschen notwendig und nützlich ist[47]. Die Lehrsätze der Kunst müssen wahr, deutlich, leicht, nützlich, notwendig, mit der ganzen Kunst homogen und hinreichend zur Erklärung des ganzen Gebietes der Kunst sein[48]. Jede Kunst muß eine methodische Disposition der Lehrsätze aufweisen, bestehend in *determinata dispositio* und *legitima coordinatio*[49]. Die Methode

ist also bei Timpler eindeutig Dispositionsmethode und Verbindung der Lehrsätze, nicht aber syllogistische Beweistheorie. Die Kunst ist zugleich "aemula naturae", aber auch ein sichererer Führer als die Natur selbst[50]; denn die Kunst muß ja einen natürlichen Fehler beheben und ist im Unterschied zur "natura vaga" präzise und leicht verständlich[51]. Die methodische Ordnung aber, die zur Vermeidung der ἀταξία nötig ist, kann nicht in der Willkür des einzelnen liegen, sondern muß in einem gewissen und unveränderlichen Gesetz begründet sein, das die Eigenart, das Subjekt und Ziel der Kunst berücksichtigt[52]. Dadurch richtet sich Timpler mehr und mehr an der Einheitsmethode ramistischer Herkunft aus. Zabarella und die Aristoteliker verwechseln nach Timpler bei ihrer Zuweisung der theoretischen Wissenschaften zur synthetischen und der praktischen zur analytischen Methode Inventions- und Darstellungsmethode: die Methode der Erfindung ist immer synthetisch (vom Einfachen zum Zusammengesetzten); die Darstellungsmethode immer analytisch[53]. Deshalb sind alle Künste nach analytischer Methode darzustellen, ausgehend von der gesamten Kunst zu ihren Teilen, vom Subjekt, dem *ens scibile*, zu dessen Teilen, von der Gattung zu den Arten, vom Verursachten zu den Ursachen[54]. Timpler übernimmt damit von Keckermann die Bindung der analytischen Methode an *ars* und *systema*[55], weitet sie jedoch im Sinne seines Systembegriffes auf eine universale Darstellungsmethode im Sinne der Ramisten aus.

Die methodischen Grundsätze gelten für alle Künste, die Timpler im 3. Kapitel der *Technologia* in kunstvoller Gliederung einführt. Die *artes liberales* sind entweder *principales* oder *minus principales*. *Ars principalis* ist eine Kunst, die eine Vorrangstellung einnimmt, entweder im Bereich der Theologie oder der philosophischen Disziplinen[56]. Die Theologie ist als "ars ex verbi divini praecripto pie beateque vivendi"[57] per definitionem auf Schrift und ewige Seligkeit bezogen. Philosophisch dagegen ist eine "ars ex naturali artis lumine bene contemplandi et agendi"[58]. *Ars minus principalis*

ist die Philologie, wozu Timpler Grammatik, Rhetorik, Poetik, Musik, Logik und die *Historica* (ars bene conscribendi et legendi historias vitae morumque informationem) rechnet[59]. Die Hauptkünste werden weiters eingeteilt in erste und aus diesen abgeleitete, die ersten wieder in theoretische und praktische[60]. Es gibt also nach Timplers Begriff durchaus eine *ars contemplativa*, was nach dem aristotelischen Begriff ein Widerspruch ist. Die Kunst besteht eben als äußere nur in der methodischen Darstellung, die sich auch auf Lehrsätze einer theoretischen Disziplin erstrecken kann. Dem entspricht dann die innere theoretische Kunst als Habitus, der keinen Bezug zu Wirken und Tätigkeit besitzt[61]. Die theoretische Kunst ist entweder generell oder speziell. Generell ist jene theoretische Kunst, die alles Seiende und Nichtseiende in gewisser Weise betrachtet; das ist die Metaphysik[62]. Spezielle theoretische Künste sind die Physik und die Mathematik[63]. Aus diesen ersten theoretischen Hauptkünsten abgeleitet erscheinen die Medizin und die Juristerei (also die "höheren" Fakultäten!), die Physiognomie und die Optik[64]. Sie alle sind aus der Philosophie als erster Hauptwissenschaft hervorgegangen. Das Gesamt der *artes liberales* aber nennt Timpler die ἐγκύκλιος παιδεία, den "circulus et orbis doctrinae liberalis", den jeder durcheilen muß, "qui ad solidae et omnibus numeris absolutae eruditionis laudem contendit"[65]. Das Gesamt der Künste ist als Enzyklopädie bestimmt, was Timpler einen Platz in den beginnenden enzyklopädischen Bemühungen des 17. Jahrhunderts zuweist. Zu diesem festen Kreis der Bildung gehört auch die Theologie; denn auch sie ist ein System fester Lehrsätze, die der Hl. Schrift entnommen und methodisch geordnet sind. Als innere Kunst aber ist sie "notitia ordinata rerum sacrarum et divinarum ex verbi Dei auditu, lectione et meditatione comparata"[66].

6.1.2 Die Kunst des Intelligiblen

Durch die Wissenschaftstheorie der *Technologia* ist die Stellung der Metaphysik bereits in den wesentlichen Zügen bestimmt. Die Existenz der Metaphysik darzutun, ist für Timpler nicht nur von historischem Interesse; hat doch diese Disziplin lange Zeit gefehlt[67]. Die Philosophie überhaupt war von scholastischer Barbarei und Mißbrauch überzogen[68]. Jetzt aber erscheint das einzigartige Gottesgeschenk der Philosophie und Metaphysik durch Timplers Bemühen gereinigt, in seiner ursprünglichen Gestalt wiederhergestellt und dem rechtmäßigen Gebrauch wiedergegeben[69]. Es ist das humanistische Programm der Wiederherstellung der Wissenschaften, das Timpler durch die "docta et veneranda Antiquitas"[70] zur Metaphysik führt. Die Metaphysik ist notwendig, da es Prinzipien und Attribute gibt, die allem Seienden zukommen und deshalb in einer *ars generalis* zu behandeln sind[71]. Erst an zweiter Stelle steht die Beschäftigung mit den immateriellen Substanzen[72]. Außerdem besitzt die Metaphysik ihr eigenes adäquates Subjekt; zudem haben sich die bedeutendsten Philosophen mit ihr beschäftigt[73].

Die Metaphysik ist entsprechend der Einteilung der *Technologia* zu definieren als "ars contemplativa, quae tractat de omni intelligibili, quatenus ab homine naturali rationis lumine sine ullo materiae conceptu est intelligibile"[74]. Diese eigenwillige Definition enthält die gesamte Bestimmung der Metaphysik. Die Einreihung unter die theoretischen Künste, die einem Aristoteliker absurd erscheinen muß, ist durch die *Technologia* gerechtfertigt[75]. Dabei nimmt Timpler eindeutig Bezug auf die stoische Tradition der *ars* als "doctrina methodica de re aliqua scibili utilique in vita humana"[76]. Gleichwohl kann die Metaphysik in weiterem Sinne auch aristotelisch als Universalwissenschaft und *sapientia* bezeichnet werden[77]. Kunst aber ist die Metaphysik, insofern sie ein *systema* ist, oder im Sinne der *ars interna* als Kenntnis der Lehrsätze, die methodisch geordnet sind. Wissenschaft im strengen Sinne dagegen kann sie nicht sein (habitus conclusionum), da sie auch die Kenntnis der Prinzipien beinhaltet[78]. Die Metaphysik ist damit aus dem Korsett des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes entlassen und in die Bahnen einer theoretischen

Kunst mit analytischer Methode (Scheinaxiomatik) verlegt.

Bereits in der Definition zeigt sich der bei Timpler beherrschende Nützlichkeitsgedanke, den Eschweiler als einen "alle Vorbehalte und Konvenienzen wegschwemmenden Ausfluß des 'praktischen Intellektualismus' der Jesuitenschule" charakterisiert[79]. Daneben ist allerdings auch seine ramistisch-humanistische und stoische Komponente nicht zu übersehen. So muß auch die *ars generalis* der Metaphysik[80] ihre Nützlichkeit rechtfertigen, um als Kunst bestehen zu können, gerade gegen ihre Feinde, die ihr jeden Nutzen absprechen[81]. Als einzige Autorität zugunsten der Metaphysik tritt hier zweimal in genauem Verweis Suarez ein[82]. Der Nutzen der Metaphysik besteht u.a. darin, daß sie den anderen Wissenschaften ihr Subjekt zuteilt, die ersten Prinzipien der anderen Disziplinen darlegt und billigt (nicht aber beweist), die in den Einzelwissenschaften behandelten Dinge bis in die obersten Gattungen auflöst und dadurch das analytische Wissensstreben des Menschen in einer letzten Weise sättigt, aber auch den Studenten befähigt, die anderen Disziplinen leichter zu lernen[83]. Die hier rezitierten traditionellen wissenschaftstheoretischen Aufgaben der Metaphysik werden allerdings praktisch durch die *Technologia* als Methodenlehre und durch die Methode selbst als die innere Konstitution der Wissenschaften überboten und in Frage gestellt. Eine Reflexion darauf findet im Rahmen der Metaphysik nicht statt.

Im Unterschied zu den meisten Autoren hält Timpler daran fest, daß die anderen Wissenschaften der Metaphysik untergeordnet sind, dadurch, daß sie die Prinzipien von der *ars generalis* ausleihen[84]. Doch behalten die einzelnen Disziplinen ihren eigenen Betrachtungsmodus. Die Metaphysik ist, obwohl in ihrer Konstitution durch die *Technologia* bestimmt, immer noch "generalissima et suprema, princeps et domina", was durchaus im Sinne eines ständisch-militärischen Ranges gelesen werden kann[85]. Der Herrschaftsanspruch der Metaphysik muß auch in der Stellung im Studiengang der Philosophie seinen

Ausdruck finden. Mit Fonseca hält Timpler daran fest, daß im *ordo accuratae et perfectae doctrinae* die Metaphysik allen anderen Disziplinen vorausgehen muß, im *ordo inventionis* dagegen die letzte ist[86]. Damit ist die Metaphysik auch im Studiengang als Grundwissenschaft ausgewiesen[87]. Ihr Unterschied zur Logik ist für Timpler manifest: Die Logik ist nur *ars operatrix*, in ramistischer Art bezogen auf den *modus disserendi*[88]. Sie hat die Aufgabe, die *instrumenta sciendi* zu lehren: Definition, Division, Syllogismus, Methode[89]. Sie empfängt ihr Licht zumeist von der Metaphysik, vor allem aus der Behandlung der Einteilung des Seienden und der Prinzipien[90]. Die Kategorienlehre bildet allerdings durchaus ein Stück der Logik[91], die Timpler selbst erst nach der Metaphysik systematisch dargestellt hat[92].

Auch in der Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik geht Timpler neue Wege. Die Metaphysik ist nicht die Wissenschaft vom Seienden als solchem, sondern die Kunst des Intelligiblen, insofern es vom Menschen mit dem natürlichen Licht seines Verstandes ohne jeden Begriff der Materie erfaßt werden kann[93]. Das 'intelligibile' bezeichnet also nicht, wie Wundt meint, einfach die immateriellen Substanzen[94], das "stofflose Seiende"[95], sondern genau das immateriell natürlich-verstandesmäßig Erfaßbare. Der *Begriff* der Materie ist dabei ausgeschlossen, wobei nicht zuerst an die immateriellen Substanzen, sondern an das verstandesmäßig Abstrahierte gedacht ist, das νοητόν. Während allerdings bisher *scibile* bzw. *intelligibile* als Attribut des Seienden aufgefaßt wurde und in dieser Weise das Objekt der Wissenschaften konstituierte[96], wird nun das *intelligibile* für sich genommen zum Grundterminus und Objekt der Metaphysik[97]. Die Metaphysik ist damit per definitionem viel radikaler auf Erkenntnis bezogen, als das in der spanischen scholastischen Tradition je der Fall war. Nicht das Sein ist die Grundbestimmung der Metaphysik, sondern das Objektsein für den Verstand, damit aber eine Relation auf den Erkennenden. Die gesamte Metaphysik entfaltet sich als Auslegung dieser Relation zwischen Intellekt und

Intelligiblem; sie ist *ars generalis* auch im Sinne der Unhintergehbarkeit dieser Relation[98]. *Res considerata* ist πᾶν νοητόν, das sowohl Seiendes wie Nichtseiendes, Essenz wie Privation in sich beschließt[99]. Betrachtungsmodus kann dann natürlich nicht *qua ens* sein, da die Metaphysik ebenso das Nichtseiende, die Substanz und das Akzidens betrachtet[100]. Die der Metaphysik eigene Betrachtungsweise, die Abstraktion vom Begriff der Materie, wird positiv aus Fonseca und Suarez begründet[101]. Die Abstraktion konstituiert damit, ähnlich wie später bei Rhaedus, das Objekt der Metaphysik. Nach Suarez darf das Objekt im objektiven Begriff keine Materie einschließen. Das trifft nicht nur auf die immateriellen Substanzen, sondern auch auf die allgemeinen Termini wie 'aliquid' und 'nihil' zu[102]. Die Metaphysik ist also wenigstens von der Konzeption her die Grundwissenschaft alles Wißbaren, "und die Frage nach der Reichweite des menschlichen Erkenntnisvermögens scheint bereits heraufzudämmern"[103], ja sie wird im Anschluß an Timpler gerade an den negativen Größen heftig diskutiert werden; denn *intelligibile* wird definiert als "omne quod intellectu percipi ac comprehendi potest"[104].

Die *ars generalis* Timplers gerät durch ihre Ausweitung des Gegenstandes allerdings in die Nähe der Universalwissenschaft Mirandulanus'. Deshalb grenzt sich Timpler entschieden von Mirandulanus ab[105]. Die Metaphysik behandelt zwar alle Dinge, allerdings nur in der in ihrer Definition angegebenen Betrachtungsweise[106], nicht aber *sub propria ratione*. Zudem gab es bereits vor der Metaphysik die Einzelwissenschaften, und die Metaphysik macht diese nicht überflüssig[107]. Deshalb muß die Metaphysik einerseits durchaus von allen Dingen handeln: "omnia et singula entia sive realia sive rationis, sive incomplexa sive complexa, sive absoluta sive respectiva, sive universalia sive singularia"[108]; andererseits aber immer nur in der ihr eigenen Fragestellung des Intelligiblen ohne Begriff der Materie und in den Grenzen der natürlichen Vernunft. In dieser Weise behandelt die Metaphysik auch *corpus*

und *qualitas*, indem sie vom *intelligibile* bis zu ihnen herabsteigt und sie dann der Physik übergibt, die das *corpus naturale* bis zu den einzelnen Körpern weiter behandelt. Das Individuum allerdings erreicht die Metaphysik nicht mehr, da sie es lediglich als geschaffene Substanz zu erfassen vermag[109].

Gegen Pereira hält Timpler an der Einheit der Metaphysik fest[110]. Ebenso lehnt er die Einteilung des "clarissimum in Philosophiae lumen" Goclenius ab und folgt ausdrücklich Taurellus in der Einteilung der Metaphysik in universale und partikuläre. Die universale Metaphysik handelt "de intelligibilibus seu entibus in genere", die partikuläre "de speciebus entis incomplexi"[111]. Offensichtlich werden hier 'intelligibile' und 'ens' durchaus parallel gesetzt. Diese Einteilung entspricht nicht der von Gattung und Art; sonst wäre die Metaphysik als ganze nicht mehr *scientia universalis*, sondern der analytischen Einteilung des Ganzen in seine Teile[112]. Die Teile sind nicht eigenständige Metaphysiken wie bei Pereira und seinen Anhängern[113]. Die *res considerata* kann dabei durchaus wie eine Gattung in Arten unterschieden werden, solange nur der Betrachtungsmodus einer ist[114]. Die Metaphysik wird insgesamt in fünf Bücher gegliedert, von denen Buch 1-3 die allgemeine, Buch 4 und 5 die spezielle Metaphysik enthalten[115]. In der allgemeinen wird das *intelligibile* und seine Fortbestimmungen bis zum *ens* und seinen einfachen und zusammengesetzten Attributen behandelt[116].

6.1.3 Vom Nichts zum Seienden

Die "Verlagerung des Schwerpunktes der Metaphysik von den Dingen weg und auf den Verstand hin"[117] zeigt sich besonders deutlich in der Bestimmung des *ens*, das nun nicht mehr als zentraler Gegenstand der Metaphysik und erster, bekanntester Begriff erscheint. Es ist dem *intelligibile* unterstellt und muß sich seinen nachgeordneten Rang mit anderen metaphysischen Begriffen teilen. 'Intelligibile' erstreckt

sich zunächst über 'aliquid' und 'nihil'[118]. Auch "Nichts" ist also für Timpler intelligibel, allerdings nur als *summum genus* aller Gegenstände, die nur *per accidens* intelligibel sind[119]. Von den Gegnern wie J. Martini wird allerdings meist eine direkte Intelligibilität des "Nichts" unterstellt. Da Timpler nur eine Erkennbarkeit *per accidens* behauptet, unterscheidet sich seine These nicht erheblich von der auch bei Taurellus und Goclenius gegebenen. Allerdings geht Timpler in der Behandlung des "Nichts" dann durchaus darüber hinaus; denn die erste und allgemeinste Einteilung des Intelligiblen soll die von *aliquid* und *nihil* sein, wobei unter 'nihil' nicht das Wort, sondern das Signifikat verstanden sein soll[120]. 'Aliquid' und 'nihil' können allerdings nur wechselseitig definiert werden: *Etwas* ist, was nicht nichts ist; *nichts* ist, was nicht etwas ist[121]. Timpler beginnt, Suarez folgend, seine Metaphysik nicht mit der Behandlung der positiven Größen, sondern der negativen[122] und zieht dadurch aus den Lehren Taurellus' und möglicherweise auch Lubins ontologische Konsequenzen: Als erster ontologischer Begriff erscheint nicht 'ens', sondern 'nihil', unterstellt allerdings dem Relationsbegriff 'intelligibile'. Die Metaphysik beginnt also mit einem Relationsbegriff, um von dort über die Negation *per accidens* weiterzuschreiten zum Positiven. Das erste direkt Erkennbare ist nun aber nicht *ens*, sondern in stoischer Tradition das *aliquid*, das aber seinerseits nur durch doppelte Negation bestimmt werden kann[123]. Die ersten Operationen der Metaphysik sind also Negation und Negation der Negation, nicht aber eine direkte positive Erkenntnistätigkeit. Wie sich bei Lubin die gesamte Welterklärung aus dem Negativen erhebt, so bei Timpler die gesamte Metaphysik.

Die grundlegenden Operationen der Affirmation und Negation bestimmen das *aliquid* weiter zum *aliquid positivum* bzw. *aliquid negativum*. Weiterbehandelt wird in den Fortbestimmungen direkt nur der positive Teil, der negative lediglich *per accidens*. Positiv ist nun das, was etwas setzt oder bejaht[124].

Hier wird die doppelte Verneinung nun endgültig durch die Bejahung überwunden. Das *aliquid negativum* dagegen ist zwar auch *etwas* im Sinne der doppelten Verneinung, zu der allerdings eine weitere hinzutritt[125]. Oberste Gattungen des Positiven sind nun *ens* und *essentia*[126]. Zwischen *aliquid positivum*, *ens* und *essentia* besteht allerdings kein einliniges Verhältnis; denn zwischen *essentia* und *ens* besteht eine Kausalrelation: Die Essenz ist jenes positive Etwas, wodurch das *ens* das ist, was es ist[127]. Das *ens* dagegen wird definiert als das positive Etwas, das mit einer Essenz begabt ist[128]. Deshalb wird auch die Essenz vor dem *ens* behandelt; denn das *ens* ist eindeutig Produkt der Essenz. Die Funktionalisierung der Grundbegriffe der Metaphysik ist hier bis zu ihrem traditionellen Zentralbegriff fortgeschritten. Das *ens* ist abgeleitetes Produkt der Essenz; diese wird selbst erfaßt durch doppelte Verneinung (aliquid) und Affirmation (positivum) unter Einschluß ihrer Kausalrelation zum *ens*. Die Selbstverständlichkeit, mit der die traditionelle Metaphysik vom Seienden als dem Ersterkannten oder bekanntesten Begriff gesprochen hatte, ist einer wohldifferenzierten Hinführung und Ableitung gewichen. Der Rückzug auf die Kinder- und Bauernsprache (J. Martini, Ch. Scheibler) nimmt sich dagegen durchaus kümmerlich aus, zumal gerade Scheibler über *aliquid* nicht hinauskommt. Durch die wohldifferenzierte Einführung von 'ens' ist für Timpler auch dessen Definierbarkeit gegeben; denn *ens* ist nur eine "species aliis generibus subiecta"[129]. Mit seiner eigenen Definition hält Timpler durchaus traditionelle Umschreibungen von 'ens' vereinbar, so: "Ens est, cuius est aliqua entitas seu essentia", bzw. "Ens est aliquid per essentiam suam existens"; nicht dagegen: "Ens est, quo unumquodque dicitur esse", und "Ens est, quicquid ullo modo est"[130]. Aus der Definition erhellt auch, daß 'ens' und 'res' nicht synonym sind, sondern wie Gattung und Art verschieden: 'Res' bezeichnet ausschließlich das Realseiende[131].

Das Seiende ist konstituiert durch sein Wesen als jenes positive Etwas, das dem Seienden sein Sosein gibt. Daraus folgt, daß Wesen und *ens* einander entsprechen: "talis essentia, quale ens"[132]. Die Bestimmung des Wesens erfolgt hier allerdings bereits von seinem Produkt her, was in der nach Timpler in der Metaphysik anzuwendenden analytischen Methode (vom Effekt zu den Ursachen) durchaus gerechtfertigt erscheint. Den Unterscheidungen des Seienden entsprechen folglich auch die Unterscheidungen des Wesens: reale und imaginäre Essenz, einfache und zusammengesetzte, absolute und bezügliche, universale und singuläre, generische und spezifische[133]. Bei den geschaffenen Dingen besteht, bedingt durch das Kausalverhältnis, reale Verschiedenheit zwischen Wesen und Seiendem[134]. Zudem sind Wesen und Seiendes zwei *species oppositae* des einen Genus *aliquid positivum*; 'ens' ist außerdem konkret, 'essentia' abstrakt. Eine reale Identität beider aber führte nach Timpler zu einem Fortgehen ins Unendliche, da dann die *essentia/ens* wieder ein Wesen haben müßte, das aber wieder *ens* wäre usw.[135]. Obwohl für das analytische Programm Timplers das *ens* Ausgangspunkt der Behandlung des Wesens ist, verfährt er allerdings konkret synthetisch, indem er die Essenz (Buch 2) vor dem *ens* (Buch 3) behandelt.

Die erste und grundlegende Unterscheidung des Seienden ist die in Realseiendes und Gedankliches (ens rationis)[136]. Diese Unterscheidung ist allerdings nicht im strengen Sinne die einer Gattung in ihre Arten, sondern lediglich im Sinne eines *genus analogum*[137], nicht aber einer bloßen Äquivokation. Denn das *ens rationis* ist durchaus genauso wesenhaft Seiendes wie das Realseiende. Realseiendes ist nach Suarez "quod per essentiam suam reipsa, etiam citra mentis cogitationem existere aptum est"[138]. Das *ens rationis* im Sinne Timplers ist streng genommen immer eine gedankliche Bildung: "quod sola mentis cogitatione ad modum entis fingitur et citra eam nihil est"; deshalb wird es auch direkt *ens fictum*, *ens imaginarium* genannt[139]. Im Unterschied zur traditionellen Lehre bestimmt Timpler das *ens rationis obiective*

als das Realseiende, insofern es vom Intellekt erfaßt wird, also als den objektiven Begriff[140]. Negationen und Privationen sind niemals *entia rationis*, da sie gar nicht unter den Begriff 'ens' fallen, sondern unter 'non ens' als echte Art des 'aliquid'[141]. Im Unterschied zu den meisten Scholastikern hält Timpler daran fest, daß das *ens rationis* nicht nur im Vergleich zum Realseienden, sondern auch durch eine eigene Species (allerdings als Fiktion) erkennbar ist[142]. Das *ens rationis* ist auch insofern durchaus als Seiendes anzusprechen, als es alle 4 Ursachen besitzt: Wirkursache ist der Intellekt; Materie sind die Bilder des Realseienden im Intellekt; die Form besteht in der Fiktion und im analogen Verhältnis zum Realseienden; erstes Ziel ist die Hilfestellung und Vervollkommnung unseres schwachen Verstandes, nicht aber die Erkenntnis von Negationen und Privationen, wie Suarez will[143]. Negationen und Privationen sind zwar als *non ens* erkennbar, allerdings nur *per notionem entis*, nicht aber "tanquam ens", folglich auch nicht als *ens rationis*[144]. Als Bildung des Verstandes ist das *ens rationis* immer ein Akzidens des Intellekts[145]. Dies ist in Timplers Betrachtung, die den objektiven Begriff gerade ausschließt, durchaus berechtigt. Bei Berücksichtigung des objektiven Begriffs allerdings wird diese Lehre, wie Scheibler zeigen wird, falsch. Obwohl selbst als Fiktion Akzidens, wird das *ens rationis* (in dem nie eingeführten objektiven Inhalt) doch nach dem grundlegenden Kategorienschema *per modum substantiae* und *per modum accidentis realis* unterschieden[146]. Timpler unterscheidet also klar zwischen dem Fiktionscharakter, auf Grund dessen alle *entia rationis* Akzidentien sind, und dem Fiktionsmodus, der sich nach den Kategorien des Realseienden richtet. Da das *ens rationis* echte Art des Seienden ist, wenn auch analog, gehört die Behandlung der Gedankendinge selbstverständlich zur Metaphysik[147].

Die Einbeziehung der Negation in die Metaphysik zeigt ihre Folgen auch in der Lehre von den Attributen des Seienden, vor allem bei der Behandlung der Möglichkeit und Unmög-

lichkeit[148]. 'Möglich' und 'Unmöglich' sind allerdings nicht Attribute des Seienden, sondern des Intelligiblen[149]. Das Intelligible als Ganzes schließt damit auch die noch in der Meinong'schen Gegenstandstheorie vieldiskutierten "unmöglichen Gegenstände" ein[150]. Möglichkeit besagt dabei den *actus possibilis*, die Möglichkeit zur Verwirklichung ohne Einschluß von Widerspruch[151]; sie wird also durchaus im Hinblick auf Aktualität, nicht als logische Widerspruchsfreiheit definiert[152]. Den Grund der Widersprüchlichkeit sieht Timpler allerdings bereits in den *essentialia* gegeben, den konstitutiven Wesensbestimmungen[153]. Der Realmöglichkeit liegt also eine logische Widerspruchsfreiheit der Wesensbestimmungen zum Grunde[154]; vom *actu esse* wird bezeichnenderweise in den weiteren Ausführungen zu diesem Thema nicht mehr gesprochen[155]. Konsequent lehnt Timpler auch die Gleichsetzung von *ens in potentia* und *possibile* ab; denn unter die *possibilia intelligibilia* fallen auch die Negationen und Privationen, die Nicht-Seiendes sind[156].

Während die Essenz das kausale Konstitutiv des Seienden ist, erscheint die Existenz zusammen mit der Dauer bei Timpler nur als Attribut des Seienden[157]. Sie wird definiert als Akt des Seienden, wodurch dieses existiert, in Abhängigkeit von der Essenz[158]. Das existierende Seiende ist damit letztlich zurückgeführt auf die Essenz und die sie widerspruchsfrei konstituierenden *essentialia*. Der Existenzbegriff folgt als Attribut in allem dem der Essenz, so daß entsprechend den Unterscheidungen des Seienden und des Wesens auch verschiedene "Existenzen" unterschieden werden[159]; denn die Existenz hängt von der Essenz als ihrem Prinzip ab[160]. Durch die Kausalrelation und den Attributcharakter der Existenz ergibt sich natürlich eine Realdistinktion zwischen Essenz und Existenz in den geschaffenen Dingen[161]. Beides sind nicht Ko-Prinzipien des Seienden; vielmehr bleibt die bestimmende Rolle der Essenz in allem gewahrt[162]. Da alle Existenz der Essenz folgt, hat im Unterschied zur Lehre Balthasar Meisners jedes Ding seine eigene Existenz[163], ja soviele Existenzen

wie Essenzen, da es neben der absoluten noch mehrere relative Essenzen und Existenzen gibt, allgemeine und einzelne usw.[164]. Die *existentia universalis* gibt es allerdings nur in den Einzeldingen; denn die Universalien sind real in den Einzeldingen, können aber nicht durch eine fremde, singuläre Existenz existieren[165]. Die Existenz folgt als transzendentale Bestimmung durchgängig der Eigenart des *ens*[166] in einem "inseparabilis nexus", in dem sich die Existenz nach der Spezies der Essenz richtet[167]. Nicht einmal Gott kann eine Essenz ohne zugehörige Existenz erhalten[168].

Timplers Metaphysik war seinen Zeitgenossen zu fremd und eigenwillig, als daß sie ihm gefolgt wären. Gleichwohl ist mit seinem Entwurf die metaphysische Diskussion in ein neues Licht getreten, das allerdings durch die Rezitation der scholastischen Lehrbücher alsbald wieder verdunkelt wird. Nicht ein naiv vorfindliches Ding ist der Ausgangspunkt der Metaphysik, sondern das Vorfinden des Erkenntnisobjektes selbst. Das 'Ens' erweist sich als Derivat der grundsätzlichen Erkenntnisbeziehung des Objektes, das konkrete Seiende zudem als Produkt seines widerspruchsfrei konzipierten Wesens. Seine Erfassung vollzieht sich in fortschreitendem Wechsel der Grundoperationen von Negation und Affirmation. Die Positivität wird gewonnen im Durchgang durch die Negativität und weiter entfaltet in einem funktionalen Denken, dem das Ding bereits als Produkt erscheint. Schule machen sollte allerdings die Einführung der *Technologia* vor der Metaphysik, die eine erste Ausgliederung wissenschaftstheoretischer Betrachtungen aus der Metaphysik darstellt, der weitere folgen sollten, was zu einer zunehmenden Mediatisierung, aber auch Entleerung der Metaphysik führen wird.

6.2 Enzyklopädie und Metaphysik: Johann Heinrich Alsted

Einer der fleißigsten und einflußreichsten Scholastiker des 17. Jahrhunderts, der sich ebenso durch enzyklopädische

Weite wie wissenschaftstheoretische Genauigkeit auszeichnet, ist der Calvinist Johann Heinrich Alsted. Sein sprichwörtlicher Fleiß kommt bereits in seinem Anagramm "Sedulitas" zum Ausdruck[169], von ihm selbst "a sedendo" erklärt[170]. 1588 in Ballerbach bei Herborn aus protestantischem Pfarrhaus geboren[171], bezieht Alsted 1602 das Pädagogium in Herborn, wird 1608 Lehrer der Prima und Inspektor der Stipendiaten und 1610 a.o. Professor der Philosophie an der durch den Grafen Johann d.Ä. von Nassau-Dillenburg gegründeten Hohen Schule zu Herborn. Diese zog damals Studenten aus Böhmen, Mähren, Polen, Ungarn, Dänemark, Friesland, Holland, Frankreich und der Schweiz an[172]. Am 30.3.1611 wird hier der spätere Bischof der Böhmischen Brüder und Pädagoge Johann Amos Comenius immatrikuliert, der bis 1613 in Herborn Alsteds Schüler sein wird[173]. 1613 disputiert Comenius unter Alsteds Vorsitz eine *Sylloge quaestionum controversarum e Philosophiae viridario depromptarum*[174]. Alsted verfaßt zu diesem Anlaß ein Gedicht im dorischen Dialekt auf Comenius, in dem er besonders die γλυκερὰ πολυμαθημοσύνη hervorhebt, jenes Element, das ihn selbst durchaus kennzeichnet[175]. Am 15.10. 1615 wird Alsted zum ordentlichen Professor der Philosophie berufen. 1618 nimmt er an der Synode von Dordrecht teil, wo er als Gegner der Arminianer (Remonstranten) auftritt. Am 20.5.1619 wird er zum Ordinarius der Theologie berufen, 1619-20 und 1625 bekleidet er in der Glanzzeit der Herborner Schule das Rektorat[176]. 1626 wird er Professor Primarius der Theologie; doch zeigt sich in Folge des Dreißigjährigen Krieges ein gewaltiger Hörerschwund. Infolge des Niedergangs Herborns nimmt Alsted 1629 eine zunächst auf Zeit geplante Berufung[177] an die reformierte Hohe Schule von Weißenburg in Siebenbürgen (Alba Julia) an, die der Landesherr Gábor Bethlen mittels deutscher Gelehrter zu neuer Blüte führte[178]. Dort widmet sich Alsted vor allem sprachlichen und theologischen Studien. Immer deutlicher entwickelt sich sein Chiliasmus, der die Ankunft des 1000jährigen Friedensreiches auf 1694 ansetzte[179]. Am 9.11.1638 stirbt Alsted erst 50jährig in Weißenburg.

Nicéron zählt in seinem Werkverzeichnis 61 Titel, allerdings ohne die in Siebenbürgen geschaffenen Werke[180]; Nebe zählt ohne Anspruch auf Vollständigkeit 120 eigene Werke[181]. Während L. Crasso 1666 Alsted auf die ersten Plätze der *Respublica Literaria* erhebt, kann Adelung 1784 den Schriften Alsteds "bey dem gegenwärtigen Zustande der Wissenschaften keinen vorzüglichen Werth mehr" zuerkennen[182]. Neuerdings ist jedoch vor allem im Hinblick auf die lullistische Tradition, Comenius und Leibniz das Werk des Herborner Meisters wieder gewürdigt worden. Aus seinem reichen, nicht immer originellen, dafür methodisch exakten Schrifttum[183] sind für uns von Bedeutung:

1. Sein Erstlingswerk, in Begeisterung für die *Ars magna* Lullus' entstanden: *Clavis artis Lullianae* von 1609, also mit 21 Jahren veröffentlicht[184].
2. Das *Systema Mnemonicon duplex* von 1610, eine aus lullistischer und ramistischer Tradition gespeiste pädagogische Anleitung zum universalen Studium mit besonderer Berücksichtigung der Mnemonik, die als Instrumentaldisziplin neben die Logik tritt[185]. Das *Systema maius* stellt zugleich eine erste Enzyklopädie dar, richtet sich aber auch gegen den Mißbrauch der Lullischen Kunst und übertriebene Erwartungen an die Mnemonik[186].
3. Die *Metaphysica Methodus exquisitissima* von 1611[187], die Grundform der Metaphysik Alsteds. Diese kehrt mit wenigen Zusätzen wieder in der *Metaphysica* von 1613[188], in der *Cursus philosophici Encyclopaedia* von 1620 und in der Enzyklopädie von 1630[189].
4. Die *Methodus admirandorum Mathematicorum* von 1613, die vor allem für die Idee der *mathesis universalis* von Belang ist, deren *Methodus* Alsted bereits 1612 als Anhang zur Ausgabe der *Logistica* des Hermann Witekind herausgegeben hatte[190].
5. Der *Triumphus Bibliorum sacrorum* von 1625[191], in dem die philosophische Enzyklopädie auf die Hl. Schrift angewendet wird, diese als Quelle der wahren Philosophie darge-

stellt und zugleich in ein System gebracht werden soll[192].

6. Die philosophische Enzyklopädie von 1620 und die große Enzyklopädie von 1630[193], darin besonders die der Metaphysik vorgeordneten Disziplinen: Hexilogie, Technologia, Archelogie.

"Libere philosophari", ist das Programm Alsteds bereits in seiner Erstlingsschrift[194], durchaus im Sinne eines positiven Eklektizismus und einer harmonischen Verbindung verschiedener Richtungen. Eine beherrschende Rolle spielt dabei der Ramismus. Mag Ramus auch an der Krankheit der φιλονεικεια leiden, sein "debitus honos" bleibt unangetastet[195]. So gilt Alsted zumeist als Ramist[196] oder Semiramist[197]. Der Ramismus ist in Herborn offizielle Philosophie[198]. Doch tritt neben Ramus eine Unzahl von Autoren, zu denen italienische Peripatetiker ebenso gehören wie spanische Scholastiker[199]. Von besonderer Bedeutung werden ihm selbständige Denker wie Scaliger und Juan Luis Vives[200]. Von seinen Zeitgenossen ist Alsted in erster Linie Keckermann verpflichtet, dessen Werke er als *Systema Systematum* herausgibt[201]. Kritisch steht er Timpler gegenüber, bei dem er zwar Scharfsinn lobt, aber Neuerungssucht tadelt[202]. Von bestimmendem Einfluß ist die enzyklopädische Tradition mit Francesco Patrizzi und möglicherweise auch Francis Bacon, der in Herborn früh bekannt war[203]. Die Enzyklopädie hatte in Alsteds Lehrer Matthias Martini in Herborn bereits eine Heimstatt gefunden[204]. Alle angeführten Autoritäten sollen allerdings nicht Fundament der Argumentation, sondern Ornament sein. Fundament ist einzig und allein die *ratio*[205].

Ähnlich vielschichtig wie die Einflüsse auf Alsted ist seine eigene Wirkung, die sich vor allem über zwei seiner Schüler vollzieht: Johann Heinrich Bisterfeld (+ 1655), der den Harmoniegedanken weiter ausgestaltet[206], und Comenius, der von der Enzyklopädik seines Lehrers aus zu seiner eigenen *Pansophia* fortschreitet[207], die neben Bacon und Vives immer noch Alsted verpflichtet bleibt[208]. Wie Alsted wird auch

Comenius das universale Wissen in der Theologie verankern[209], wie sein Lehrer liebt auch Comenius das Ausbilden griechischer Neologismen zur Bezeichnung neuer Wissenszweige[210]. Von Bisterfeld und Comenius geht der Einfluß auf Leibniz, der Alsted ausdrücklich von seinem negativen Urteil über die Ramisten ausnimmt und die Enzyklopädie ebenso kennt und schätzt wie sein Erstlingswerk[211]. Leibniz legt sich den Plan der Verbesserung und Vervollständigung der Enzyklopädie Alsteds unter Einbeziehung von Descartes, Digby, Jungius, Clauberg[212] und Wolff vor[213]. Über die Kreise der Rosenkreuzer und Samuel Hartlib reicht Alsteds Einfluß nach England[214] und von dort nach Amerika, wo seine Werke im Kreis der Puritaner eifrig benutzt und in Harvard bis ins 18. Jhdt. als Textbücher verwendet werden[215]. Eine weitere Linie seines Einflusses führt in das kalvinistische Holland[216], wo er nach der Synode von Dordrecht auch als theologische Autorität gilt[217]. Seine Enzyklopädie genießt hohes Ansehen in Frankreich und Italien, gerade in katholischen Kreisen[218], so auch beim Prager Weihbischof Johannes Caramuel Lobkowitz[219].

6.2.1 Universalwissenschaft und Enzyklopädie

Ein das ganze Denken Alsteds bestimmender Zug ist sein Lullismus. Schon Timpler hatte die Metaphysik mit dem lullistischen Titel *Ars generalis* geschmückt. Bei Alsted beschränkt sich die Orientierung an Lullus in Ablehnung aller Vermischung mit Okkultem auf Logik, Methode und Mnemonik[220]. Das Interesse an der lullistischen und mnemonischen Literatur dokumentiert Alsted in der Ausgabe der Werke des Bernhard de Lavinheta[221] und des *Artificium perorandi* Giordano Brunos[222]. Die lullistische Schule ist neben der aristotelischen und ramistischen die dritte im *systema harmonicum* zu vereinigende Schule der Logik[223]; sie bietet zugleich die wahre Logik[224]. Die Lullische Kunst ist Kombinatorik und insofern Technik des diskursiven Denkens[225], zugleich aber das Mittel zur erschöpfenden Aufzählung der Mannigfaltigkeit des Seienden[226].

Durch sie soll eine möglichste Einheit und Harmonie der Erkenntnis erreicht werden[227]. Zumindest in der ersten Zeit seines Schaffens ist die Lullische Kunst für Alsted das universale Instrument zur Wissensvermittlung und Klassifikation aller handwerklichen und geistigen Tätigkeiten des Menschen. Sie führt ihn direkt zum Enzyklopädiegedanken[228]. In diese erste Periode seines Schaffens fällt auch die Ausgestaltung der Metaphysik von 1611. Auch die Metaphysik hat ihren Platz im lullistischen Kosmos der Wissenschaften, dem großen Theater dieser Welt, und ist ausgerichtet auf die Verherrlichung Gottes[229], der Alsted in echt theologischem Interesse dienen will[230].

Mittelpunkt der lullistischen Methode ist die Mnemonik als "ars correctrix et adiutrix memoriae"[231]. Darin gilt es den von Alsted überaus geschätzten Keckermann mit Lullus zu versöhnen[232] und dadurch den an Lullus gerügten Fehlern zu entgehen: Konfusion und mangelnde Tauglichkeit der Termini zum Lernen[233]. Die methodische Ausrichtung bedingt eine gewisse Verengung der Lullischen Kunst bei Alsted; sie bleibt "ein allerdings imponierendes Instrument zum Bau seines eigenen wissenschaftlichen Systems"[234]. Herzstück der Mnemonik ist die auf Praxis und Pädagogik ausgerichtete, möglichst dichotomisch oder kombinatorisch aufgebaute Tabellenmethode[235]. Durch sie sollen die Studenten in 10 Tagen lernen können, was sie sonst in 10 Jahren gelernt hätten[236]. Bereits in seinem *Systema mnemonicum* setzt sich Alsted allerdings von den Pseudo-Lullisten ab, die Unmögliches versprechen[237]. In der Enzyklopädie von 1630 schließlich vertritt er einen gemäßigten Lullismus im Anschluß an Julius Pacius und Petrus Hieronymus Sanches[238]. Die Lullische Kunst ist der Ariadnefaden, dessen alle anderen Wissenschaften bedürfen, einschließlich der Metaphysik[239]. Daraus ergibt sich eine erste Mediatisierung der Metaphysik unter die Prinzipien einer allgemeinen Kunst, die für sich die erschöpfende Klassifizierung der Dinge beansprucht.

Der dem Lullismus innewohnende Zug zum Universalismus führt Alsted konsequent zur enzyklopädischen Darstellung zunächst der Philosophie, dann auch der anderen Wissenschaften. Bereits im *Systema Mnemonicum* wird die Philosophie nach Timpler als Enzyklopädie aufgefaßt[240]. Die philosophische Enzyklopädie besteht 1610 noch aus 23 Disziplinen, unter denen der Mnemonik der Vorrang auch vor der Metaphysik zukommt[241]: 8 *artes* (Mnemonik, Lexica, Grammatik, Rhetorik, Oratoria, Poetik, Geschichte, Logik), 2 *sapientiae* (Metaphysik und "Theologia arcana seu supernaturalis"), 9 *scientiae* (Physik, Geometrie, Arithmetik, Medizin, Physiognomica, Musik, Astrologie, Geographie, Optik) und 4 *prudentiae* (Ethik, Ökonomik, Politik, Jurisprudenz)[242]. Im *Systema mnemonicum maius* führt Alsted dagegen 16 Disziplinen der Enzyklopädie auf, beginnend mit der *Archelogia*, Metaphysik und natürlichen Theologie bis zur *Theologia arcana* und den *artes serviles*, allerdings unter Ausschluß der vorbereitenden Künste, die nicht zu den *loci didascalici* gerechnet werden[243]. Noch in der philosophischen Enzyklopädie von 1620 ist die Gleichsetzung von Enzyklopädie mit der nun 27 Fächer umfassenden Philosophie beibehalten[244]. In der theologischen Enzyklopädie von 1625 wird die Philosophie definiert als Zusammenfassung der Disziplinen, die den drei höheren Fakultäten dienen[245]. Hier werden in Anwendung auf die Hl. Schrift, mit dem Beiwort 'sacra' versehen, alle Disziplinen der Philosophie, aber auch die höheren Fakultäten, die *particulae* und *farragines* der Fakultäten und Künste (z.B. Polemik, Chronologie) einbezogen[246]. In der Enzyklopädie von 1630 schließlich wird der Gegenstand auf alles für den Menschen in diesem Leben Lernbare ausgeweitet, einschließlich der höheren Fakultäten und der verschiedensten Künste, wie der Bierbrauerei und *Tabacologia*, bis zur *Quodlibetica* als "institutio de variis rebus suscepta"[247]. Die *methodica comprehensio* alles dessen will die Enzyklopädie sein[248].

Mit Keckermann geht Alsted davon aus, daß die Philosophie ein *ens collectivum* ist, das weder eine genaue Defini-

tion noch eine einheitliche Einteilung zuläßt[249]. Entsprechend der Timpler'schen Unterscheidung von *ars interna* bzw. *externa*, unterscheidet Alsted zwischen *philosophia archetypa* (habitus in mente) und *philosophia ectypa*, die als "systematum variorum comprehensio" bestimmt wird[250]. Die Aufspaltung der Philosophie in verschiedene Disziplinen, die jede für sich in einem *systema* dargestellt wird, ist hier voll durchgeführt[251]. Die Enzyklopädie ist dann die methodische Zusammenfassung der verschiedenen *systemata* unter Vorausschickung der *praecognita*, die gleichsam das Alphabet der gesamten Wissenschaften und Künste enthalten[252]. Dadurch ist den vorbereitenden Disziplinen (Hexilogie, Technologia, Archelogie und Didaktik) eine fundamentale Stellung zugesprochen: Sie, nicht etwa das System einer Metaphysik, enthalten die Prinzipien und Elemente der gesamten Enzyklopädie und damit der Philosophie als des Wissens von allen göttlichen und menschlichen Dingen[253]. Die Philosophie insgesamt ist nur *systema* als Zusammenfassung der *artes liberales* und als solche, ganz im Sinne der von Alsted herausgegebenen Sammlung Keckermanns, "systema multorum systematum"[254]. Jede philosophische Disziplin aber ist "systema tradens res eiusmodi, quarum cognitio reddit hominem philosophum"[255]. Die Zahl der Wissenschaften aber muß erschöpfend sein im Hinblick auf alle wißbaren Gegenstände[256]. Alsted versucht diesem Grundsatz durch eine Vielzahl neuer Disziplinen Rechnung zu tragen, ohne diese nur *secundum verba* zu vermehren oder Teildisziplinen zu verselbständigen[257]. So soll der Mensch nicht nur φιλόσοφος, sondern παμφιλόσοφος werden, indem er mittels der σοφία alles nach seinen Prinzipien und ersten Quellen erkennt[258]. Theologisch betrachtet, wird zwar zwischen wahrer und falscher Philosophie unterschieden[259], aber gerade auch die Verwerfung der Philosophie als falscher Erkenntnis abgelehnt[260]. Die wahre Philosophie kennt zwei Stufen: die natürliche oder *vulgaris*, die sich auf die wahren Lehrsätze der Heiden stützt, und die *philosophia adepta*, die sich auf die philosophischen Lehrsätze der Bibel

stützt[261]. Denn auch Christus selbst hat wie die Apostel "ex intima philosophia" seine Lehrsätze bezogen, was etwa durch Joh 12,14 belegt wird[262].

Die Darstellung der einzelnen Gebiete der Philosophie hat sich nach dem von Keckermann übernommenen Schema zu gestalten: *Lexicon*, *Praecognita*, *Systemata*, *Gymnasia*[263]. Das *systema* selbst ist in Lehrsätzen, Regeln und Kommentaren aufzubauen[264]. Diese methodischen Vorschriften sind begründet im Ordo- und Harmoniegedanken, der bei Alsted eine zentrale Rolle in der Gestaltung der Enzyklopädie spielt[265]. Schon die wissenschaftstheoretische Konzeption seiner Enzyklopädie verbietet es, Alsted als bloßen Kompilator oder Plagiator zu betrachten[266]. Der *ordo* ist die Seele aller Studien; der *ordo* aber folgt dem einzigen ramistischen Grundsatz, "ut a generalissimis per subalterna ad specialissima descendamus"[267]. Diesen Grundsatz führt Alsted konsequent in den einzelnen Disziplinen bis zur *Tabacologia generalis* und *specialis* durch[268]; denn: "hic est ordo, quem qui turbaverit, de solio Philosophiae deturbandus est"[269]. So wird inmitten der Wirren des Dreißigjährigen Krieges in einer Nassauischen Kleinstadt das All des Wißbaren in eine gehörige, das Recht des einzelnen Teiles wahrende Ordnung gebracht. Wenn schon die Welt in Unordnung ist, die Welt der Wissenschaft muß geordnet sein!

Im Zusammenhang mit dem Lullismus, aber auch der strengen Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Wissenschaft ist Alsteds Bemühen um eine *mathesis universalis* zu sehen, das seinen klarsten Ausdruck findet in der *Methodus admirandorum mathematicorum* von 1613[270], aber bereits im *Systema mnemonicum* gegeben ist[271]. Die Lehre Alsteds ist auf weite Strecken der *Protheoria mathematica* des Conrad Dasypodius entnommen[272]. Bei Dasypodius ist die *mathesis universalis* eine generelle Theorie des allen mathematischen Disziplinen Gemeinsamen, aber auch darüberhinaus eine allgemeine Lehre der gemeinsamen Elemente der Disziplinen, so

daß eine mit der Metaphysik konkurrierende "communis scientia universalis" entsteht[273]. Alsted beschränkt dagegen die *mathesis generalis* wieder auf die Quantität im allgemeinen[274]. Sie soll aber zugleich die Prinzipien, Lehrsätze und Eigenschaften behandeln, durch deren Kenntnis das einzelne in den Einzelwissenschaften leichter dargestellt werden kann. Alle speziellen mathematischen Disziplinen haben so von der *mathesis universalis* ihre Prinzipien; sie ist ihre gemeinsame Mutter[275]. Sie ist Geometrie und Arithmetik vorgeordnet, betrachtet deren gemeinsame Prinzipien und die Eigenschaften der Größe und Vielheit im allgemeinen[276]. Im *Systema mnemonicum* hatte Alsted allerdings noch Geometrie und Arithmetik zusammen als *mathesis generalis* aufgefaßt, während die *Cosmographia* (Uranoscopia + Geographia + Hydrographia), Optik und Musik als *mathesis specialis* bezeichnet wurden[277]. Eine gewisse Affinität zwischen Mathematik und Metaphysik bleibt bestehen, wenn Alsted Endlich/Unendlich, Gleich/Ungleich, Ähnlich/Unähnlich als gemeinsame Akzidentien der Quantität auffaßt und andererseits als disjunkte Transzendentalien[278]. Eine Vermischung von Sacherkenntnis und Mathematik nach dem Vorbild der Platoniker und Pythagoreer lehnt Alsted allerdings ab[279]. Am Vorrang der Metaphysik vor der Mathematik wird in der Enzyklopädie ebenso festgehalten wie an der Affinität beider; denn die *Mathematica communis seu universalis* ist die Behandlung der mathematischen Prinzipien "quantum ad naturam suam", nicht nur "quantum ad numerum"[280]. Als allgemeine Prinzipienlehre ist sie der Behandlung der speziellen Prinzipien etwa der Astronomie oder Geometrie vorgeordnet[281]. Die praktische Durchführung der Mathematik in der Enzyklopädie geht allerdings auf das Anliegen der *mathesis universalis* nicht ein; sie bleibt auf die Prinzipienlehre (Archelogia) beschränkt[282].

6.2.2 Das Alphabet des enzyklopädischen Wissens

Die erste Disziplin der Enzyklopädie von 1630 ist nicht mehr die Mnemonik wie in Alsteds Frühzeit, auch nicht mehr

die *Archelogia* wie noch im *Triumphus*, sondern die *Hexilogia* als Lehre von den *habitus mentis* im allgemeinen[283]. Über die *Technologia* Timplers hinaus ist damit eine weitere erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Disziplin der Metaphysik vorgeordnet; denn die Einteilung der Habitus in *intelligentia*, *sapientia*, *scientia*, *ars*, *prudentia* erfordert eine allgemeinere Disziplin als die auf die einzelnen Arten beschränkte *Technologia*[284]. Auch die Hexilogie wird nach bewährtem Schema in allgemeine und spezielle unterschieden. Die allgemeine Hexilogie handelt von der Notwendigkeit, den Ursachen und Einteilungen der *habitus intellectuales*[285]; die spezielle unterscheidet die einzelnen Arten der Habitus[286]. Die Habitus stehen als *disciplina interna* im Gegensatz zu der im System (Lehrbuch) niedergelegten *disciplina externa*, von der die *Technologia* handeln wird[287]. Alsted trennt also, was bei Timpler als *ars interna* und *externa* in der *Technologia* verbunden war. Die Hexilogie soll über erworbene und eingegossene Habitus sowohl *in statu viae* wie *in statu patriae* handeln, als *Hexilogia sacra* schließlich ebenso über das natürliche Licht wie über das Licht der Gnade, den heilschaffenden Glauben[288].

Alsted ist überzeugt, daß das natürliche Licht hinreicht zur Erkenntnis der Evidenz und Gewißheit der ersten Prinzipien und der daraus abgeleiteten Konklusionen[289]. Das natürliche Licht im Bereich der theoretischen Erkenntnis differenziert sich in die verschiedenen Habitus. Die *Intelligentia* ist der Habitus der ersten theoretischen Prinzipien[290]. *Sapientia* ist der Habitus der durch die ersten und höchsten Ursachen bewiesenen Konklusionen, *scientia* dagegen der Habitus der aus den unmittelbaren Ursachen bewiesenen theoretischen Konklusionen[291]. Zum Wissen gelangt man zwar aus dem Zweifel[292]; es ist aber *cognitio certa* und hat seine Gewißheit sowohl aus der Notwendigkeit der *res* wie aus der Zustimmung des Erkennenden zur erkannten Sache. Die Zustimmung ist veranlaßt teils aus der Gewißheit des Objektes, teils aus apodiktischen Argumenten, teils aus der guten Veranlagung

des Erkennenden[293]. Dadurch wird auch dem subjektiven Element der Erkenntnis Rechnung getragen. Die so gewonnene Erkenntnis kann konfus oder distinkt sein; distinkt ist sie, wenn die Sache nach ihrer spezifischen Natur erkannt wird[294]. Alsted identifiziert die Erkenntnis des Daß mit der aposteriorischen, die des Warum mit der apriorischen Erkenntnis[295]. Objekt des Intellektes ist mit Timpler alles Intelligible[296] einschließlich des "Nichts" und der Privationen, allerdings nur *per accidens*[297]. Unsere Erkenntnisweise ist an die Sinne gebunden: Sinn, Beobachtung, Erfahrung und Induktion sind die Fundamente aller Disziplinen. *Experientia* ist die Zusammenfassung wiederholter Beobachtung, *Inductio* die Zusammenfassung wiederholter Erfahrung[298]. Am Primat des Objektes in der Erkenntnis läßt Alsted keinen Zweifel: Nicht die Dinge werden vom Intellekt gemessen, sondern der Intellekt den Dingen gleichgestaltet; doch ist die Erkenntnis selbst nicht reine *passio*[299]. Auch die Erkenntnis der Prinzipien muß ein Fundament in der Sinneserfahrung haben und daraus induktiv gewonnen werden[300]. Angeborene Begriffe oder Ideen lehnt Alsted ab[301]. Der erste Begriff gründet unmittelbar in der *res* selbst; er ist der formale Begriff, während die *notio secunda* gleichgesetzt wird mit dem *conceptus obiectivus consequenter*[302]. Als Wahrheitskriterien nennt er: Hl. Schrift, *recta ratio* und *experientia* (im Sinne der *experientia universalis* Melanchthons, expliziert als *consensus communis*)[303]. Die Abhängigkeit von den Sinnen ist jedoch nicht im Sinne eines strengen Empirismus zu deuten, da die Sinne nicht unmittelbar die Lehrsätze der *artes* bestimmen, sondern nur den Ausgang und das Fundament bilden[304]. Die Wahrheit liegt für Alsted in der Mitte zwischen Rationalismus und Empirismus[305]. Gegenstand des Wissens im strengen Sinne ist immer ein *ens* oder ein geordnetes Kollektiv, nicht aber ein *ens per accidens*[306] oder ein vergängliches Einzelwesen als solches, wohl aber die *singularia incorruptibilia*: Gott, Erde, Mond, Sonne etc.[307]

Die zweite in der Enzyklopädie der Metaphysik vorgeordnete wissenschaftstheoretische Disziplin ist die durch Timpler eingeführte *Technologia*. War sie bei Timpler nur als *Tractatus generalis de natura et differentiis artium liberalium* der Metaphysik vorausgeschickt, so ist sie bei Alsted zu einer eigenständigen Disziplin im Rahmen der *praecognita* ausgestaltet, zur "Doctrina de proprietatibus, ordine et numero disciplinarum"[308]. Mit dem Wandel des Enzyklopädiebegriffes wandelt sich bei Alsted auch das Verständnis der *Technologia*. Im *Systema mnemonicum* definiert er sie noch mit Berufung auf Timpler als "doctrina de natura et differentiis artium Philosophicarum"[309]. Auch die der *Methodus admirandorum mathematicorum* vorausgeschickte *Technologia* beschränkt sich auf die philosophischen Disziplinen. Im *Triumphus* wird die *Technologia sacra* als Darstellung aller des Menschen würdigen und nicht würdigen Dinge vorgestellt. Die des Menschen würdigen Dinge werden in den 4 Fakultäten und den mechanischen Künsten behandelt, deren Ordnung und Verhältnis im einzelnen dargestellt werden soll[310]. Die des Menschen unwürdigen Dinge aber sind alle, die mit *curiositas* oder *impietas* zu tun haben, wie die verschiedenen Arten der Zauberei[311]. In der Enzyklopädie von 1630 ist die Beschränkung auf die Philosophie verlassen und die *Technologia* auf alle Disziplinen erweitert als "secunda pars alphabeti cyclopaedici"[312]. Die höheren Fakultäten, mechanischen Künste und *farragines disciplinarum* werden allerdings sehr kurz in einer halben Kolumne behandelt[313]. Im wesentlichen beschränkt sich die *Technologia* auch hier auf die Philosophie als "legitima totius Regni philosophici oeconomia"[314].

Die allgemeine *Technologia* handelt von den Eigenschaften, der Ordnung und allgemeinen Einteilung der Disziplinen[315]. Der allgemeine Begriff über 'ars' und 'scientia' ist 'disciplina'. In der Durchführung übernimmt Alsted allerdings häufig das Timpler'sche 'ars'[316], vor allem in den frühen Werken, wo *ars* als *systema praeceptorum* expliziert wird[317]. Gemeinsam ist allen Disziplinen, daß sie von etwas

handeln: "de ente aliquo", allerdings unter verschiedener Rücksicht[318]. Für die theoretischen Disziplinen muß es sich um ein νοητόν, *intelligibile* handeln. Das *intelligibile* ist also gegen Timpler nicht Objekt der Metaphysik, sondern der theoretischen Disziplinen insgesamt[319]. Die Metaphysik dagegen bleibt auf das *ens in genere* beschränkt[320]. Die Unterscheidung der Disziplinen wird begründet aus Subjekt und Ziel, ebenso ihre Einheit[321]. Was in einer Disziplin Gegenstand der Betrachtung ist, kann durchaus in einer anderen Gegenstand des Handelns sein[322]. Die *disciplina* oder *ars* insgesamt ist an der Natur ausgerichtet, allerdings an der Natur, die sich auch nach dem Sündenfall noch richtig verhält[323]. Sie folgt dabei den Grundsätzen: Sie tut nichts ohne Grund und Ziel; sie tut das, was das Beste ist; sie bietet nichts Überflüssiges; sie tut alles nach gewisser Ordnung[324]. Wo aber die Natur durch den Sündenfall verdorben ist, ist die *ars/disciplina* der sicherere Führer als die Natur selbst[325].

Die feste Ordnung, nach der die Kunst alles tut, ist die Methode. Sie ist Form und Seele der Disziplinen[326]. Auch in der Methodenlehre macht sich bei Alsted ein Übergang von Lullus zur mehr an Keckermann und Zabarella orientierten Methodologie in der Enzyklopädie bemerkbar. Grundsätzlich hält er alle Methodologien für harmonisierbar nach dem gut mittelalterlichen Siegesschrei: "non adversa, sed diversa!"[327]. Der ramistische Grundsatz: "Procedendum a generalissimis per subalterna ad specialissima", ist der oberste Grundsatz seiner Methodologie[328]. Die universale Methode ist freilich im Spätwerk die enzyklopädische Darstellung selbst, die einen einheitlichen Plan hat, der in den Tabellen zum Ausdruck kommt, die Alsted seit seinem *Systema Mnemonicum* verwendet und bei Timpler und Keckermann schätzen gelernt hat[329]. Timpler will Alsted zunächst in seiner Methode folgen: σκιαγραφία, *theoremata*, *problemata*. Die Tabelle als Schattenriß der ganzen Wissenschaft wird das erste Methodenelement[330] und garantiert eine ebenso universal anwendbare wie mnemotechnisch

ausgerichtete Darstellung[331]. Alle Wissensgebiete sollen in dieser Weise "methodisiert" werden. Einen tatsächlichen Ausgleich der verschiedenen Methodenkonzeptionen hat allerdings Alsted nicht geschaffen. So soll einerseits der *ordo naturae* (vom Einfachen zum Zusammengesetzten) auch in den Disziplinen gelten[332], andererseits sollen mit Zabarella die theoretischen Disziplinen synthetisch, die praktischen und poietischen analytisch vorgehen[333]. Schließlich soll jede Disziplin in *praecepta* und *regulae* tradiert werden, sollen die *praecepta* unterschieden sein in Definitionen und Divisionen, die Regeln in Theoremata (de sciendis) und Canones (de agendis)[334]. Alsted folgt der letzten Anweisung in seinen Werken ebenso wie dem Keckermann'schen Schema von *Praecognita* (Protheoria) und *Systema*[335]. Damit läßt sich die ganze "arbor scientiarum" der Enzyklopädie in allen Verästelungen darstellen[336].

Aus den vielfachen Verzweigungen des Baumes der Wissenschaften nach den verschiedenen Einteilungskriterien[337], die nicht immer mit letzter Klarheit durchgeführt sind[338], soll nur auf die Logik eingegangen werden. Sie erscheint im *Systema Mnemonicum* als zweite *ars* hinter der Mnemonik; sie ist "ars instrumentalis, quae tradit et fabricat instrumenta cognoscendi res"[339]. Sie vermittelt näherhin die *instrumenta bene disserendi*, was direkt Timpler entnommen ist und den Ausgleich zwischen ramistischer *ars disserendi* und aristotelischer Instrumentaldisziplin anzeigt. Alsted beruft sich überdies auf Fonseca, Suarez und Keckermann[340]. Im Unterschied zu den mechanischen Künsten, die Alsted in seiner Enzyklopädie zu Ehren bringt, wird die Logik in den Kanon der philosophischen Fächer aufgenommen. In der Enzyklopädie und im *Triumphus* gehört sie mit Grammatik, Rhetorik und *Lexica* zur Philologie[341]. Unter den philologischen Disziplinen, "quae tradunt instrumenta liberalia", aber ist sie die ranghöchste[342] und insofern eine *disciplina architectonica* im Rahmen der poietischen Disziplinen[343]. Gegen Ramus hält Alsted mit Zabarella auch an der Beschränkung der Logik

auf die zweiten Notionen fest[344]; sie ist nicht *ars rerum*, sondern nur *instrumentum disserendi*[345]. Die Mnemonik ist in der Enzyklopädie nicht mehr der Logik vorgeordnet, sondern unter die uneigentlichen, heterogenen Disziplinen gerechnet[346].

Die dritte in der Enzyklopädie der Metaphysik als Alphabet vorausgestellte Disziplin nennt Alsted *Archelogia*, die Lehre von den Prinzipien der Disziplinen[347]. Im *Systema Mnemonicum* nennt er die Archelogie schlicht "doctrina de principiis"[348]. Im *Triumphus* ist sie die Lehre vom Sammeln der Prinzipien für die einzelnen Fakultäten; als ihr biblischer Ahnherr wird Mose als Verfasser des Dekalogs angegeben[349]. In der Enzyklopädie wird die Aufgabe der Archelogie näher präzisiert: Sie ist nicht umfassende Prinzipienlehre, sondern im Hinblick auf die Durchführung der einzelnen Disziplinen, als deren *praecognita*[350]. Sie ist wissenschaftstheoretische Prinzipienlehre, behandelt die Erkenntnis- und Seinsprinzipien (Ursachen) der Disziplinen, nicht der Dinge[351]. Die allgemeine Archelogie handelt von den allen Disziplinen gemeinsamen Prinzipien: den drei Erkenntnisprinzipien: Hl. Schrift, *recta ratio* und *experientia* und den 14 verschiedenen Einteilungen der Prinzipien[352]. Die spezielle Archelogie behandelt die Prinzipien der einzelnen Disziplinen, darunter auch der Metaphysik, die aber ihrerseits wieder den Anspruch erhebt, die allgemeinsten Prinzipien aller Disziplinen zu behandeln[353]. Die in der Archelogie gebrachten Prinzipien der Metaphysik verstehen sich als regulative Prinzipien, die bereits vor der Behandlung der Metaphysik zu wissen sind. Material sind es teils wissenschaftstheoretische Anweisungen, teils Definitionen über die Metaphysik[354], teils aber auch Aussagen über *ens* und *non ens*: Seiendes als generellster Terminus, die Transzendentalien, Modi, Relationen, Substanz und Akzidens[355]. Folgt man der Archelogie Alsteds, dann sind die wesentlichen Inhalte der Metaphysik bereits als angeblich regulative Prinzipien vor der Metaphysik gewußt. Die Metaphysik besteht dann nur in der Kommen-

tierung und Anwendung dieser Prinzipien. Die allgemeinsten Prinzipien sind auch für Alsted angeboren: "Esse melius est quam non esse; Deus colendus est" etc., allerdings nur der Bedeutung, nicht dem Wortlaut nach[356]. So ist wie bei Melanchthon "Deus est" ein angeborenes und erstes Prinzip[357]; das allgemeinste aber ist das Widerspruchsprinzip[358]. Durch die Einbeziehung der protonoematischen Prinzipien (de rebus)[359] ist allerdings die instrumentale, präkognitive Funktion der Archelogie Alsteds gefährdet. Sie wird unversehens zur metaphysischen Wissenschaftstheorie, die im Prinzip bereits alle wesentlichen Aussagen der Wissenschaften unbewiesen (als Axiome) in sich enthält, zumal der Prinzipienbegriff Alsteds so weit ist, daß auch Definitionen, Postulate und Hypothesen darunter Platz haben[360].

6.2.3 Am Hof der Metaphysik

Im Vergleich zur methodisch durchgestalteten Hexilogie, Technologia und Archelogie nimmt sich die Metaphysik Alsteds methodisch recht schlicht aus. Sie wird hauptsächlich in Definitionen und Theoremen mit Erklärungen entfaltet, wobei sich Alsted inhaltlich deutlich gegen Timpler und für J. Martini ausspricht, dem er bereits in der Beschreibung der Stellung der Metaphysik folgt[361]. Unter den Metaphysikern erscheinen im *Systema Mnemonicum* von seinen Zeitgenossen Arnisaeus, C. und J. Martini, Goclenius, Cramer und Timpler, nicht dagegen Keckermann[362], auf den aber in der *Metaphysica Methodus* verwiesen wird[363].

Die Metaphysik ist ihrer wissenschaftstheoretischen Stellung nach die erste *sapientia*, der Adäquatheit, Vollkommenheit und Attribution nach[364]. Die Metaphysik ist mit J. Martini als *sapientia*, nicht als *scientia* bestimmt. *Sapientia* aber ist ein Habitus theoretischer Erkenntnis, durch den jemand bereit ist, notwendigen Konklusionen aufgrund eines Beweises aus ersten und notwendigen Ursachen zuzustimmen[365]. Im strengsten Sinne steht 'sapientia' nur für die

Metaphysik als Habitus der ersten Prinzipien und der daraus abgeleiteten Konklusionen. "Hoc modo una aliqua scientia absolutissima, omniumque excellentissima dicitur sapientia: ut est Metaphysica"[366]. Die Metaphysik erscheint in der Rolle des unumschränkten absoluten Monarchen; doch ist nicht zu vergessen, daß ihr bereits fast jeder Schritt von den "Protokollchefs", den vorgeordneten Disziplinen, vorgezeichnet ist. Die Metaphysik ist aber zugleich nach dem *Triumphus* "scientia entis qua ens, hoc est entis universe" und der ersten generellsten Begriffe, die in allen Disziplinen und Fakultäten Verwendung finden[367]. Sie soll auch allgemeinste Disziplin sein[368] und in ihren Prinzipien die gesamte Philosophie virtuell in sich enthalten, was durchaus ihrer absoluten Stellung entspricht: Die Philosophie, das bin Ich[369]. Gerade durch die Archelogie ist dieser Anspruch allerdings prekär.

Die Frage des Subjekts der Metaphysik wird in einem schlechten Referat des bei Suarez und J. Martini Gebotenen behandelt[370]. So wird etwa die Meinung, Gott allein sei Subjekt der Metaphysik, statt Alfarabi Albertus Magnus zugeschrieben, der sie nur referiert[371]. Mit Suarez und J. Martini wird das *ens qua ens reale* als Subjekt der Metaphysik deklariert[372], allerdings im Sinne Scaligers gedeutet als "universalissimum et abstractissimum et in latitudine sumptum"[373]. Die *entia rationis* und *per accidens* will Alsted nicht einbeziehen[374]. In der Metaphysik von 1613 wird das *ens rationis* nur als *subiectum secundarium* der Philosophie zugelassen[375]. Alsted bemüht sich auch, den Nutzen der Metaphysik "ad vitae institutionem et morum emendationem" darzulegen[376]. Nur die "Theologi et Philosophi culinarii" lehnen sie ab, da ihr höchster Grundsatz heißt: Nichts wissen wollen![377]

Alsted lehnt zwar die Lehre Pereiras von der Dreiteilung der Metaphysik in Theologie, Transzendentalienlehre und Kategorienlehre ab[378], unterscheidet aber zwischen Metaphysik

und Pneumatik[379]. Die Pneumatik erscheint in den verschiedenen Einteilungen der Philosophie an wechselnder Stelle. Im *Systema Mnemonicum* wird sie nicht erwähnt[380]. Im *Triumphus* erscheint sie als erste Disziplin der aus der Ersten hervorgegangenen Philosophie[381]. In der Enzyklopädie ist sie die der Metaphysik nachgeordnete Wissenschaft von den immateriellen Substanzen, während die Physik die materiellen behandelt[382]. In ihrem Rang folgt sie auf die Metaphysik; insofern sie aber von Gott handelt, steht sie über der Metaphysik[383]. Sie ist keine metaphysische Disziplin. Metaphysik ist mit Berufung auf Goclenius' Lexikon durchgängig als Ontologie konzipiert[384] und wird in *metaphysica universalis* (communis, syncritica) und *particularis* (propria, diacritica) eingeteilt[385]. Die spezielle Metaphysik ist wie bei J. Martini Kategorienlehre, wird aber 1613 auf lediglich 20 Seiten behandelt. Der dritte Teil über das *non ens* versteht sich als Zugabe, die wohl auch Timpler gerecht werden will und nur 6 Seiten umfaßt[386]. Schwerpunkt ist die allgemeine Ontologie als Lehre *de Transcendentibus*[387], d.h. von den allgemeinsten Begriffen und Wörtern, namentlich vom *ens*, seinen Momenten und Modi[388]. In der Gleichsetzung von allgemeiner Metaphysik und Transzendentalphilosophie ist damit ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu Kant getan[389].

Im *Systema Mnemonicum* gibt Alsted zunächst eine Einteilung der Metaphysik in einen synkritischen und diakritischen Teil. Der synkritische Teil handelt von den Transzendentalien, und zwar nach Teilen (Essenz, Existenz, Dauer), Modi (Einheit, Wahrheit, Gutheit) und Arten (Akt - Potenz, Ursache - Verursachtes etc.)[390]. Der diakritische Teil umfaßt die Kategorienlehre[391]. Dann wird der Aufbau methodischer gestaltet[392], allerdings nur im synkritischen Teil. Die Transzendentalien werden wieder in drei Klassen geordnet. Die erste Klasse umfaßt Essenz und Existenz; die zweite die klassischen Transzendentalien, die dritte die *passiones disiunctae*, unter denen auch *reale* und *imaginarium*, *complexum* und *incomplexum* erscheinen[393]. Schließlich gibt

Alsted eine an Keckermann erinnernde *Distributio titulorum* der Metaphysik, wo *ens* und *non ens* ebenso kombiniert werden wie *aliquid* und *nihil*[394]. In der Enzyklopädie erscheinen in der Tabelle Essenz und Existenz als Prinzipien, alle Transzendentalien aber als *affectiones* bzw. *modi*[395]. Auch die Kategorien werden kunstvoll dichotomisch abgeleitet. Es herrscht deutlich das Bemühen, alles methodisch zu ordnen und einzufächern, im Glauben, daß die begrifflich-rationale Konstruktion der Disziplin auch bereits die Ordnung der Realität enthalte[396].

Alsted hält selbstverständlich daran fest, daß die Metaphysik protonoetische Disziplin ist, in lauter ersten Notionen spricht[397], im Unterschied zur Logik. Die ersten Notionen aber sind Zeichen der Übereinstimmung und des Unterschiedes aller Dinge[398]. Dadurch ist die Metaphysik unmittelbar auf die Dinge bezogen und unterscheidet sich von der Logik[399]. Die Ramisten aber, die nichts als die Logik wollen, ziehen den Mond dem Tageslicht vor und setzen sich dem Vorwurf völliger Absurdität aus[400]. Die Logik handelt ja nur von den *modi praedicandi*, die Metaphysik aber von den *modi essendi*, nach denen sich jene zu richten haben[401]. Die Logik ist allerdings die Braut der Metaphysik; die Metaphysik bringt die Prinzipien, die Logik aber die Methode in die Ehe ein[402]. Die Vereinigung der beiden *disciplinae generales* aber vollzieht sich im ganzen Corpus der Wissenschaften[403]. Doch tatsächlich hat das Geschäft der Bereitstellung der Prinzipien schon die *Archelogia* übernommen und die Methodenlehre die *Technologia*. Die Logik hat das *imperium poeticum* in den Disziplinen, Politik und Theologie haben das *imperium practicum*; der Metaphysik bleibt das *imperium theoreticum*[404]. Doch sie darf offenbar nur huldvoll ausführen, was ihr die Archelogie vorher nach Maßgabe der Hexilogie und *Technologia* unterbreitet hat. Das Bild eines absolutistischen, durch Protokoll geregelten Fürstenhofes bringt Alsted tatsächlich zur Darstellung des Verhältnisses von Metaphysik und Einzelwissenschaften. Die Metaphysik ist ausgestattet mit kaiserlicher

Majestät über alle unteren Disziplinen und schreibt ihnen ihre Gegenstände vor[405]. Sie gleicht einer Königin, die ihre Fürsten, Statthalter und leitenden Beamten empfängt und ihnen ihre Aufgaben zuweist. Zunächst verleiht sie ihnen die gemeinsamen Vorrechte; dann weist sie jeder einzelnen Disziplin ihre Provinz zu[406], die sie zu verwalten hat. In diesem allgemeinsten Sinne sind alle anderen Disziplinen unter die Metaphysik subalterniert, da ihre Gegenstände und Prinzipien von der Metaphysik abhängen[407]. Diese Art der Subalternation ist allerdings so entlegen, daß sie von den Philosophen unter der allgemeinen Vorstellung von Subalternation nicht begriffen wird[408]. Im *ordo accuratae disciplinae* ist deshalb die Metaphysik vor allen anderen Disziplinen zu lehren, weil sie die allgemeinste ist[409]; im *ordo melioris doctrinae* allerdings sind Metaphysik und Pneumatik die letzten Disziplinen, weil sie die verborgensten Dinge behandeln[410]. Ebenso ist die Metaphysik im *ordo inventionis* die letzte, da die einfachen Dinge von uns nur mit Hilfe der zusammengesetzten erkannt werden können[411].

Die logisch-wissenschaftstheoretische Akzentuierung der Metaphysik Alsteds zeigt sich auch bei seinem Seinsbegriff. Alsted geht zwar auf das 'Sum' zurück als erstes inkomplexes Erkenntnisprinzip, auf das alle anderen Begriffe zurückgeführt werden, das "verbum substantivum"[412]; doch hat diese Ausrichtung in der praktischen Durchführung der Metaphysik keine Bedeutung. *Ens* ist vielmehr das, was Essenz hat, wie Scaliger will, oder mit J. Martini und Bartholinus "generalissimum illud, quod primo omnium intellectus noster tanquam notissimum concipit"[413]. *Ens* ist damit zugleich als Begriff und Ding erfaßt[414]. Als allgemeinster Begriff ist 'ens' einer adäquaten Definition nicht fähig, da es keinen weiteren Oberbegriff hat, nicht *species* ist, sondern *summum genus*[415]. Erster Begriff ist 'ens', weil unser Verstand, der *tabula nuda* ist, von ihm aus durch Zusammensetzung alles weitere erfaßt; deshalb ist er allerdings zugleich der unvollkommenste aller Begriffe[416]. Auch die ersten Prinzipien

setzen bereits den Begriff 'ens' voraus, der transzendental allen Kategorien vorausliegt[417]. Seine erste Erkenntnis ist allerdings mit J. Martini nur eine *cognitio actualis confusa originalis*[418]. Das *ens nominaliter sumptum*, wie es die Metaphysik voraussetzt, bezeichnet nicht das, was Essenz hat, sondern die Essenz selbst, die Sein hat oder haben kann; es bezeichnet das *esse* nicht *in actu exercito*, sondern nur der Möglichkeit und Fähigkeit nach[419]. Die Essenzialisierung der Metaphysik ist also voll mitvollzogen. Mit der Unterscheidung zwischen *ens nominaliter* und *participialiter* identifiziert Alsted die von *ens substantive* und *adiective sumptum*. Als Substantiv steht 'ens' für die Essenz, als Adjektiv für die *res existens*[420]. Äquivok wird 'ens' nach Giordano Bruno auch über die *non entia* ausgesagt, analog über Substanz und Akzidens, univok nur über Substanzen[421]. Nur uneigentlich steht 'ens' für den wahren affirmativen Satz[422]. Mit Keckermann hält Alsted in der Metaphysik daran fest, daß Gott nicht so sehr *ens* als vielmehr *essentia* ist[423]. Im *Triumphus* allerdings wird der Eigenname Gottes 'Jehovah' von 'ens' abgeleitet: "*perest* et esse dat aliis suo modo"[424]. Dadurch ist die an sich theologiefrei konzipierte Ontologie auch auf Gott anwendbar[425].

Aliquid und *res* werden als *attributa verbalia* und *synonyma entis* eingeführt[426]. 'Aliquid' steht dabei entweder als *nota particularitatis* oder für das Ding, das, was nicht nichts ist, oder aber für *aliud quid*[427]. *Res* ist Synonym von *ens* zur Bezeichnung der *essentia rata*, wie Javellus will[428]. Bereits sie ist *res*, nicht erst das *ens rationis* oder das positive Ding, wie bei Timpler. Dabei bleibt allerdings ungeklärt, welche *ratitudo* der skotistischen Tradition hier vorausgesetzt werden muß, ob bereits die widerspruchsfreie Essenz als *res* ansprechbar ist oder erst die verwirklichte[429]. Für die Synonymie von *ens* und *res* beruft sich Alsted lediglich auf den allgemeinen Sprachgebrauch[430]. Mit Suarez wird 'res' schließlich auf die *essentia realis* bezogen[431]. 'Aliquid' und 'res' sind deshalb keine *passiones entis*, da 'res' nur die *quidditas* oder *essentia* bezeichnet, nicht aber eine *affectio* oder ein washeitliches Prädikat ist[432]. Unter 'aliquid' aber versteht jeder beim ersten Hören ein Ding, das nicht völlig nichts ist, sondern irgend eine Essenz hat, allerdings nicht nur eine fiktive[433]. Ausdrücklich wendet sich Alsted gegen Timplers Unterscheidung von *aliquid*, *ens* und *res*[434] und die Überordnung des *intelligibile* über das *ens*: beides ist ἀφιλόσοφον. Denn das Sein geht dem Erkanntwerden voraus, und das Erkennen richtet sich nach dem Sein[435]. Außerdem steht 'esse' bereits im ersten Prinzip der Metaphysik, im Widerspruchsprinzip[436].

Essenz und Existenz sind innere Prinzipien des Seienden[437] bzw. seine Momente, "per quae illud est momentosum", d.h. mit Eigenschaften und Kräften ausgestattet[438]. Erstes Moment des Seienden und seine Grundlegung ist die Essenz, durch die das Seiende als solches erkannt wird[439]. *Nominaliter* betrachtet ist die Essenz die *natura rei*, die durch den *actus essendi* allererst dem Ding zuerkannt wird[440], oder die *quidditas*. Real betrachtet ist sie die Form oder der Seinsakt, durch den das Seiende ist, was es ist, oder das "primum et radicale ac intimum itemque genericum principium omnium actionum et proprietatum"[441]. Die Essenz ist es, die als Fundament aller *genera* und *species* die Gemeinsamkeit der Dinge und damit ihre Universalität erzeugt[442], wie es auch Keckermann gelehrt hatte. Mit Armandus de Bellovisu und Gabriel Biel unterscheidet Alsted auch zwischen *essentia essentians* und *essentia essentiata*. Die *essentia essentians* determiniert, vervollkommnet, aktuiert, erbaut und bezeichnet das Ding; die *essentia essentiata* aber ist die Form in Materie, das *ipsissimum compositum*[443]. Real ist eine Essenz bereits dann, wenn sie in sich widerspruchsfrei und nicht einfach Fiktion des Verstandes ist, aber auch wenn sie von Gott produziert werden kann oder *in rerum natura* unabhängig vom Intellekt besteht[444]. Als Minimalbedingung ist bereits die Widerspruchsfreiheit zur Realität hinreichend. Das *ens* rich-

tet sich in allem nach der Essenz[445], die in sich bereits als Akt erfaßt wird und unabhängig von der Existenz bestehen kann[446].

Die Existenz ist wie bei Keckermann die Determination des Seienden auf Ort und Zeit, das zweite Moment am Seienden, das die letzten Unterschiede der Dinge bewirkt[447]. Sie wird entweder *in puncto* oder *in fluxu* betrachtet[448]. In beiden Fällen ist die Betrachtung des Dinges quantitativ-mathematisch. Die Existenz *in puncto* besteht in der Determination auf bestimmten Ort und Zeit und ist als solche Prinzip der Singularität und Individuation[449]. Sie wird skotistisch als *haecceitas* und individuierende Form des Dinges beschrieben[450], als letzter Seinsmodus und letzte Aktualität des Dinges[451]. In der Enzyklopädie ist die Existenz schlechthin *forma numerica*, durch die das Ding seine letzte Vollständigkeit erhält[452]. Wenn also die Metaphysik die Dinge ihrer Essenz nach betrachtet, muß sie gerade von deren numerisch-individuellen Vielheit absehen. Die konkreten Dinge fallen hinsichtlich ihrer Existenz in das Gebiet des Mathematischen, wie denn Alsted auch Zahl und Ordnung unter die *attributa realia* des Seienden aufnimmt. Am Vorrang der Existenz vor der Essenz hält Alsted durchaus fest; denn die Existenz ist Akt. Insofern freilich die Essenz Form ist, gebührt ihr der Vorrang[453]. Beide unterscheiden sich nur wie ein Moment vom anderen, "levissime, ut vix percipias differentiam"[454], was im weiteren Sinne gegen die Realdistinktion gesprochen ist[455]. Als individuierendes Moment kommt die Existenz in erster Linie den Einzeldingen zu, *secundum quid* auch den Universalien, allerdings nur *in singularibus* und *in anima*[456]. Die Existenz, wie das *Ens* überhaupt,folgt in allem der Essenz[457], die sich als das bestimmende Moment am Seienden erweist.

Grundschema der Einteilung der *species entis* sind die Kategorien, die Alsted beschreibt als Kataloge der ganzen Natur, Tabellen oder Landkarten der verschiedenen Seinsregionen[458]. In allem herrscht direkte Entsprechung zwischen Natur und Kategorienschema[459]. Deshalb gehören die Kategorien sowohl in die Logik wie in die Metaphysik[460]. Realseiendes ist, was etwas Positives *in re* setzt und eine reale Entität bezeichnet, was Sein in der Natur oder von Natur hat, nicht nur von unserem Intellekt[461]. Das *ens rationis* ist nicht wirklich Seiendes; es besteht bloße Namensgleichheit[462]. Im *Triumphus* tritt als zweite Unterart des *ens intentionale* neben das *ens rationis* das *ens fidei*, das sein Sein nur objektiv im Glauben hat, z.B. Christus im Glauben Abrahams[463]. In der Einteilung der *entia rationis* folgt Alsted im wesentlichen J. Martini, Goclenius und Timpler[464]. Mit J. Martini unterscheidet er zwischen *ens rationis* im eigentlichen Sinne und den Fiktionen[465]. Die Negationen stellen den letzten Seinsgrad dar und werden nur deshalb als *entia* zugelassen, weil sie der Intellekt als solche behandelt[466]. Eigentlich aber sind sie *non entia* im strengen Sinne, im Gegensatz zu den Privationen[467]. *Non ens* und *Nihil* werden im Unterschied zu Timpler identifiziert und durch das Fehlen der Essenz bestimmt[468].

Alsted hat aus heterogenen Traditionen eine methodisch geschlossene Enzyklopädie schaffen wollen, die vor allem in den wissenschaftstheoretischen Grundlagen einen Fortschritt darstellt. Durch die Ausgliederung der wissenschaftstheoretischen Disziplinen aus der Metaphysik wird diese jedoch immer stärker zu einem rein formalen Begriffsnetz, das dennoch beansprucht, alle Dinge zu erfassen. Die Metaphysik erfährt dadurch eine gewisse Entleerung und Auflösung, zumal ihr in den vorgeschalteten Disziplinen bereits die Erkenntnisweise, die Methode und die Prinzipien ihres eigenen Handelns vorgegeben sind. Das *imperium* der Metaphysik erscheint im Gesamt der Enzyklopädie eher als ein Titel denn als wirkliche Herrschaftsfunktion, zumal die Seele aller Wissenschaften die Methode ist, die gerade nicht die Metaphysik, sondern die Logik in die Ehe der *disciplinae generales* einbringt.

6.3 *Metaphysische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie: Georg Gutke*

Mehr als ein lutherisches Gegenstück zu Alsteds Hexilogie und Archelogie ist das 1625 erschienene Werk des Rektors am Berliner Gymnasium zum Grauen Kloster Georg Gutke, *Habitus primorum principiorum seu intelligentia*[469]. Es will eine neue Disziplin begründen, die den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Wissenschaften einschließlich der Metaphysik gewidmet ist.

Georg Gutke ist am 1.10.1589 in Köln an der Spree geboren, studiert in Wittenberg unter J. Martini[470], wird 1613 Magister und 1618 Adjunkt der Phil. Fakultät. 1618 geht er als Rektor an das Gymnasium zum Grauen Kloster in Berlin, wo er am 19.8.1634 stirbt[471]. Zu seiner Zeit wird er als einer der führenden Aristoteliker gerühmt[472], der in Berlin die Disputationen wieder einführt, die er seine Wonne und Labsal in seiner Arbeit nennt[473]. Noch Petersen nennt ihn "unter den zünftigen Gelehrten seiner Tage der Gescheitesten einen"[474], und für E. Weber ist er "der feinste Kopf der protestantischen Schulphilosophie"[475] und "der Herold der philosophischen Grundwissenschaft"[476].

Seinen Ruhm verdankt Gutke weniger seinen logischen und metaphysischen Werken, die nicht allzugroße Verbreitung gefunden haben[477], sondern dem hier allein behandelten *Habitus primorum principiorum*, das ihn zum Begründer der lutherischen Noologie und Gnostologie macht[478], die in Abraham Calov ihren Höhepunkt erreichen sollte. Calov wird 1666 eine Neuausgabe des Werkes Gutkes veranstalten[479]. Gutke ist seiner Intention nach treuer Aristoteliker; denn Aristoteles ist der Führer zur Philosophie[480]. Für seine neue Disziplin allerdings, die er mit seinem Werk inauguriert, kann Gutke nach eigenen Angaben auf keine Vorläufer verweisen. Alsted wird nicht erwähnt, obwohl die Ausführungen z.T. zu denen Alsteds parallel gehen. Zudem ist eher unwahrscheinlich, daß Gutke

etwa die 1611 erschienene *Hexilogia* oder die philosophische Enzyklopädie von 1620 nicht gekannt haben sollte. Verwiesen wird lediglich auf Philipp Scherb und Martin Biermann[481]. Der Darstellung Gutkes liegen seine Wittenberger Disputationen von 1618 zugrunde[482]. Auch später hat er über diese Themen in Berlin disputiert, wovon etwa die Terminangabe 10. Jänner 1622 herrühren dürfte[483]. Bei aller Schlichtheit und Scholastik ist Gutke durchaus um Eleganz im Latein bemüht[484], wendet sich aber auch gegen die Einseitigkeiten der Humanisten[485] und die Autoritätsgläubigkeit der philosophischen Lexikographen[486]. Der Neuheit seines Werkes ist er sich wohl bewußt und erwartet deshalb sowohl Zustimmung und Freude wie den Haß seiner Kollegen[487].

6.3.1 Die Subtilität der Dinge und unsere Erkenntnis

Die Einführung einer neuen philosophischen Disziplin *Intelligentia* ist Gutkes eigenes Werk. Doch bereits in der Definition der neuen Disziplin zeigt sich der Einfluß eines großen Ahnherrn der protestantischen Metaphysik, Scaligers. Gutke definiert die *Intelligentia* als "habitus intellectualis principalis, contemplans subtilitatem, quatenus ex eadem principia cognoscendi fluunt"[488]. Als *habitus principalis* beansprucht sie einen Platz unter den Hauptwissenschaften. Sie ist nicht instrumenteller Habitus, sondern beansprucht eine eigenständige Stellung im Rahmen der Philosophie. Sie soll aus der *subtilitas* der Dinge die Erkenntnisprinzipien herleiten. Diese Aufgabe unterscheidet sich deutlich von der Erkenntnistheorie im nachkantischen Sinne; denn die *Intelligentia* ist nicht primär eine Theorie der Grenzen und Bedingungen unserer Erkenntnis[489], sondern eine Begründung unserer Erkenntnisprinzipien in den Dingen selbst. Die Prinzipienlehre wird dadurch wie in Alsteds Archelogie aus der Metaphysik gelöst und zu einer eigenen Disziplin verselbständigt[490]. Wie die Archelogie Alsteds hat auch die *Intelligentia* Gutkes pädagogische Bedeutung für den *praeceptor pru-*

dentiae[491], aber auch theologische; denn wer in der Philosophie falsche Prinzipien vorlegt, der macht Gott in seinen Geschöpfen zum Lügner[492].

Die neue Disziplin wird streng wissenschaftstheoretisch aufgebaut. In der allgemeinen *Intelligentia* werden die *Praecognita* dargestellt, dann das Subjekt dieser Wissenschaft bestimmt, die Attribute des Subjektes und sein Verhältnis zu Universalbegriff und Idee dargelegt[493]. Der spezielle Teil handelt in 9 Kapiteln von den Modi und *quasi-species* der Subtilität, von den Erkenntnisprinzipien im Hinblick auf Wahrheit, univoker und analoger Verwendung der Termini, Idee, praktischen Prinzipien, Prinzipien der Logik und der *prudentia disciplinarum seu* παιδεία[494]. Somit werden im zweiten Teil die theoretischen, praktischen und logischen Disziplinen nach ihren Prinzipien und ihrer pädagogischen und methodischen Vermittlung dargestellt. Auch die *Intelligentia* bedarf der Lehre, da sie kein angeborener, sondern ein erworbener Habitus des Intellektes ist, der für Gutke wesentlich *nuda tabula* ist[495].

Subjekt der *Intelligentia* sind nicht die ersten Prinzipien, sondern die *subtilitas*[496]. Im philosophischen Verständnis des Wortes besagt 'subtilitas' die "optima et accurata rerum dispositio, ex affinitate et coniunctione earundem orta"[497], die genaue Disposition der Dinge aufgrund ihrer Verwandtschaft und Verbindung. Demgemäß ist die *Intelligentia* per definitionem als Disziplin von der richtigen Ordnung der Dinge, nicht nur der Sätze anzusehen. Sie ist eine über die methodische Ordnung der Sätze einer Wissenschaft hinausgehende Sachdisziplin, die in Realbegriffen spricht[498]. Doch wird gerade im Unterschied zu Scaliger, den Gutke in den Händen der Studenten voraussetzt[499], die *subtilitas* nicht in sich betrachtet, sondern entsprechend der *scibilitas*, insofern sie die Quelle der Erkenntnis der ersten Prinzipien ist[500]. Die Erkenntnis selbst soll über ihre Prinzipien in den Dingen verankert werden. Die *subtilitas* braucht aber als Wissenschaftssubjekt selbst wieder Prinzipien, da jede Wissenschaft die Prinzipien, Affektionen, Modi und Species des Subjektes zu betrachten hat[501]. Diese fundamentalen Prinzipien, die auch den aus der *subtilitas* erst herzuleitenden Erkenntnisprinzipien vorausliegen, sind metaphysischer bzw. theologischer Natur. Sie werden allerdings nicht in der Metaphysik entwickelt, sondern hier bereits vorausgesetzt:
1. Gott und die Natur verabscheuen alle Konfusion und Lüge.
2. Die Kreatur hat einen Abscheu vor dem Unendlichen[502].
Dadurch sind positiv die methodische Ordnung und Wahrheit der Erkenntnis sowie deren Endlichkeit postuliert. Die Erkenntnis muß zu einem Ruhepunkt gelangen, den Gutke Allgemeinbegriff oder *idea* nennt[503]. Da alles Wissenschaftssubjekt sein kann, was nicht in einer anderen Wissenschaft bereits enthalten ist[504], kann die *subtilitas* Wissenschaftssubjekt der *Intelligentia* sein. Folglich ist die *Intelligentia* eine eigenständige Disziplin; denn die *subtilitas* besitzt Affektionen, wenn auch keine wissenschaftlichen, d.h. real verschiedenen, sondern nur in Relation zu den ersten Erkenntnisprinzipien; sie besitzt außerdem Modi (in re - in mente) und damit *quasi-species*[505]. Ebenso besitzt die *Intelligentia* Ursachen, nämlich Gott, die wunderbare Ordnung der Dinge und die *admiratio* als *causa impulsiva* im Geist selbst[506].

In der Bestimmung der *subtilitas* geht Gutke gegenüber Scaliger und Cardano eigene Wege; denn beide wollten keine eigene Disziplin von der *subtilitas* errichten[507]. Gutke bestimmt die *subtilitas* näher als die Anordnung, in der die Dinge wegen ihrer höchsten Verwandtschaft und Verbindung so aufeinander bezogen sind, daß wir bei ihrer Betrachtung erkennen, warum Gott weder etwas ihm selbst völlig Ähnliches, noch etwas völlig Verschiedenes schaffen wollte. Zugleich sollen wir aus der wahrgenommenen Verwandtschaft der Dinge die Prinzipien gewinnen, die eine genaue und feste Erkenntnis mit Sicherheit ermöglichen[508]. Die Subtilität der Dinge, ihr gegenseitiges Verhältnis, das in der *Intelligentia* zu er-

forschen ist, hat also nicht nur erkenntnistheoretische, sondern mittelbar auch theologische Bedeutung. 'Subtilitas' sagt nicht nur etwas aus über die Dinge im Hinblick auf unsere Erkenntnis, sondern primär über die geschaffenen Dinge in ihrem Verhältnis zu Gott. Dennoch ist 'subtilitas' ein kategorialer, kein transzendentaler Terminus, da er von Gott nicht ausgesagt wird[509]. Genau genommen besagt 'subtilitas' eine dreifache Relation: der Dinge untereinander, der Dinge zu Gott und der Dinge zu unserem Intellekt[510]. In Anwendung des scholastischen Begriffsschemas wird eingehend der formale und objektive Begriff der Subtilität behandelt[511]. Beide Begriffe besitzen die erforderliche Einheit[512]. Der Allgemeinbegriff 'subtilitas' ist allerdings nur analog auf seine *inferiora* anwendbar[513]; denn die theoretische Betrachtung der Beziehung der Dinge zu Gott besitzt die *subtilitas* in einem weit höheren Grade als etwa die praktischen oder logischen Erkenntnisse im Rahmen der *Intelligentia*[514].

Die *subtilitas* hat in Beziehung auf unsere Erkenntnis zwei grundlegende Attribute: Wahrheit durch Vorstellung und Fähigkeit zur Bildung eines Begriffes (idea)[515]. Wahrheit und Begreifbarkeit sind zwar auch in den anderen Wissenschaften zu finden, doch hier in der *Intelligentia* ist ihr eigentlicher Sitz, zumal hier die Klugheit in der Sacherkenntnis zu entfalten ist, die in den anderen Disziplinen walten soll[516]. Die Attribute sind nicht Akzidentien, sondern folgen aus dem Wesen der *subtilitas*[517]; denn zur Subtilität der Dingerkenntnis gehört die genaue Vorstellung (repraesentatio) und mithin die Wahrheit[518]. Die beiden Attribute sind nicht real verschiedene Affektionen, sondern verstandesmäßige Unterscheidungen, die real mit der Subtilität immer schon gegeben sind[519]. Wahrheit durch Vorstellung zeigt dabei, wie aus dem Vergleich der Dinge miteinander erkannt werden soll, daß das Sinnliche von den Sinnendingen, das Intelligible aber von den dem Intellekt zugänglichen Dingen so abstrahiert werden muß, daß dadurch die Wahrheit als "adaequatio mentis cum re" erreicht wird[520].

Die analogen Modi der Subtilität[521] sind die Subtilität der notwendigen Dinge, mit denen sich die theoretischen Wissenschaften befassen, der kontingenten Dinge und der zweiten Notionen[522]. Die Modi sind im zweiten Teil als Grundlage der theoretischen, praktischen und logischen Disziplinen darzustellen. Diesen analogen Modi liegt voraus die Unterscheidung der Subtilität in den Dingen selbst und im Geist im Hinblick auf die Dinge, wie sie schon bei Scaliger gegeben ist[523]. Nur die Subtilität in den Dingen selbst ist Sache der Betrachtung in der *Intelligentia*; denn nur sie kann in eine material begründete Wissenschaftslehre eingehen. Die Wissenschaften werden nicht auf die subjektive Erkenntnis, sondern auf die Dinge selbst in ihrer dreifachen Bestimmung der Subtilität, Wahrheit und Universalität bezogen. Die Subtilität wird weiter differenziert in der Betrachtung der transzendentalen Begriffe, die Gott und den Kreaturen gemeinsam sind, in der Erkenntnis der geoffenbarten und geschaffenen Dinge, denen als Disziplinen Metaphysik, Offenbarungstheologie und Physik entsprechen[524].

In der Erkenntnislehre will Gutke ebenso am aristotelischen Ausgangspunkt festhalten, wie er andererseits die Strukturen des erkennenden Intellektes einbezieht. Der geschaffene Intellekt ist *tabula nuda* und kennt keine angeborenen Prinzipien[525]. Der Intellekt wird durch die *res* bestimmt, nicht aber die *res* durch den Intellekt[526]. Doch ist bei den Dingen selbst ein vierfacher Status im Hinblick auf die Erkenntnis zu unterscheiden:

1. Der *status obiectivus fundamentalis* beschreibt die Existenz der Dinge als einzelne. Als solche sind sie uns nicht erkennbar[527].
2. Der *status idealis formalis* beschreibt den formalen Begriff der Sache, das νόημα als Repräsentanten der Dinge und ihrer Subtilität[528].
3. Der *status idealis obiectivus* entspricht dem objektiven Begriff[529].
4. Der *status universalis* betrachtet schließlich das Objekt

nicht nur als in Individuen fundamental gegeben, sondern in seiner Fähigkeit zum Universalbegriff (Genus)[530]. Diese vier Status besagen allerdings keinen realen Unterschied in den Dingen, sondern lediglich eine verstandesmäßige Hinordnung auf unsere Erkenntnis[531].

Das dem Menschen eigene Erkennen ist diskursiv und setzt die ersten Erkenntnisprinzipien voraus. Die Erkenntnis ist streng finit und terminiert im Universalbegriff[532]. Die gemeinsamen Erkenntnisprinzipien aller Disziplinen nennt Gutke im strengen Sinne Axiome[533]. Solche allgemeinen Prinzipien der Erkenntnis sind: Der göttliche Intellekt ist das Maß aller Dinge und wird von nichts gemessen[534]. Der geschaffene Intellekt wird dagegen von den Dingen gemessen, ist aber selbst nicht das Maß der Dinge[535]. Da die Dinge als Individuen unendlich sind, kann sie der Intellekt nicht als solche erkennen; er muß sie vielmehr vom *status individualis* in den *status ideae* überführen[536]. Jede Zerdehnung der erkannten Begriffe ist zu vermeiden[537]. Die Überführung in den *status universalis* geschieht durch Abstraktion[538]. Dabei ist genau zu unterscheiden zwischen Substanz und Akzidens, Ganzem und Teil[539], Wesentlichem und Instrumentellem[540]. In das Urteil kann nur eingehen, was der Begriff *de formali* durch Abstraktion bezeichnet[541]. Nichts aber ist im Intellekt, was nicht vorher im Sinn war[542]. Entsprechend den *res* können auch die Termini vermehrt werden[543]. Eine μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος ist zu vermeiden[544]. Der Sinn darf nicht über etwas urteilen, wozu er nicht fähig ist[545].

Zentrales Element der Erkenntnis ist die aristotelische Abstraktion[546]. Nach dem Objekt der Erkenntnis differenziert sich folglich auch die Erkenntnis selbst als die Vorstellung der Sache. So ist zu unterscheiden zwischen der Vorstellung einer distinkt *in re* existierenden Sache[547] oder eines bloß Möglichen aufgrund des Nichtwiderspruches[548], von Relationen in Gott ohne sachliche Verschiedenheit[549] und von rein logischen Begriffen aufgrund der bloßen *non repugnantia*

oboedientialis gegenüber der Bildung von zweiten Notionen[550]. Eine eigene Erkenntnis- und Wahrheitsstufe wird auch der metaphysischen Erkenntnis Gottes als des Grundes aller Vollkommenheit zuerkannt[551]. Trotz aller differenzierten Erkenntnis- und Wahrheitsstufen bleibt aber die Erkenntnis grundsätzlich auf die *veritas per repraesentationem* als Grundmodus verpflichtet[552]. Nicht in deren Bereich fällt lediglich, was kein *fundamentum in re* besitzt, wie die Fiktionen[553]. Die Verankerung der Erkenntnis in der sie limitierenden *res* ist durchgängig bewahrt. Die *Intelligentia* Gutkes ist also trotz der Einbeziehung der Erkenntnisstrukturen kein Schritt zu einer Subjektivierung der Erkenntnislehre im Sinne Kants[554].

Wissenschaftliche Erkenntnis ist dann erreicht, wenn die *idea* erreicht ist, der Universalbegriff[555]. Deshalb ist die *aptitudo ad ideam* eine grundlegende Eigenschaft der Subtilität der Dinge[556]. Von Gott allerdings gibt es keine Idee, da der Grundsatz gilt: "Finitum non capax infiniti"[557], und Gott kein Universale ist. Unser Intellekt ist zwar subjektiv determiniert als individueller, begrenzter Intellekt; objektiv aber ist er indeterminiert in seinem Verlangen nach umfassender Erkenntnis[558]. Die Erkenntnis besteht nun präzise darin, daß der objektiv indeterminierte Intellekt in den Zustand der Determination übergeführt wird, und zwar von seiten des Objektes[559]. Die Unterscheidung in theoretische, praktische und poietische Erkenntnis ist dieser fundamentalen Bestimmung erst nachgeordnet[560]. Zur vollständigen, subtilen Erkenntnis aber ist vor allem der Vergleich der Formalitäten der Dinge erforderlich, vor allem im Hinblick auf Univokation, Äquivokation oder Analogie der Termini[561]. Insbesondere in der Theologie sind die Bestimmungen der *Intelligentia* vorauszusetzen, da die göttlichen Dinge nicht aus den Bedingungen der Kreatur beurteilt werden dürfen[562]. Die transzendentalen Termini sind nicht nach Maßgabe der kategorialen zu behandeln[563]; denn jeder Gegenstand ist nach der ihm eigenen Schwachheit oder seinem Vorzug zu be-

trachten, wie es die Ordnung erfordert und das Grundprinzip der *Intelligentia*: "Nam Deus, natura et mens nostra abhorret a confusione"[564].

6.3.2 Prinzipienlehre der Wissenschaften

Der zweite Teil der *Intelligentia* ist in den wesentlichen Zügen eine Prinzipienlehre der Wissenschaften und damit eine wissenschaftstheoretische Abhandlung. Die generelle Erkenntnislehre wird nun auf die theoretische, praktische und poietische Erkenntnis angewendet. *Theoria* wird definiert als die aus der angeborenen Fähigkeit zu unterscheiden erwachsene Funktion unseres Intellekts, die notwendigen Dinge, ihre Affektionen und Arten zu betrachten und dadurch den Intellekt selbst zu vervollkommnen[565]. Wissenschaft im streng aristotelischen Sinne ist für Gutke wie für Martini immer theoretisch[566]. Die Rede von einer praktischen Wissenschaft bei Scheibler[567] ist deshalb ebenso unsinnig wie die *ars contemplativa* Timplers[568] oder die *ars interna* Keckermanns[569], da *ars* immer auf ein äußeres Werk ausgerichtet ist. Die Theorie aber richtet sich auf die Dinge, die ihrer Natur nach nicht Gegenstand des Handelns sein können[570]: den geschaffenen und ungeschaffenen Geist, die transzendentalen Begriffe, die *subtilitas* selbst[571], die natürlichen Körper und die abstrakte Quantität[572]. Daraus ergeben sich fünf theoretische Disziplinen: Pneumatik, Metaphysik als Lehre von den transzendentalen Begriffen, *Intelligentia*, Physik und Mathematik. Andernorts teilt Gutke die Philosophie insgesamt ein in theoretische und praktische (prudentia). Die theoretische gliedert sich in *sapientia* (Pneumatik, Metaphysik), *Intelligentia* und *scientia* (Physik, Mathematik), entsprechend den aristotelischen Habitus[573]. Der Grundterminus ist wie bei Alsted auch hier 'disciplina', was Gutke im Unterschied zu Alsted konsequent beibehält[574]. Anfang aller theoretischen Erkenntnis ist für den konsequenten Empiriker Gutke die genaue Wahrnehmung, allerdings nicht im sensuellen Sinne, sondern im Rahmen der *subtilitas* als Feststellung der Beziehung des einzelnen Dinges zu Gott, sich selbst und dem Intellekt[575]. Dadurch wird erst die *subtilitas* im Bereich der theoretischen Erkenntnis gewährleistet[576]. Die gegenseitige Affinität der Dinge und ihre Beziehung zum göttlichen Intellekt kann so erfaßt werden[577]. Dadurch dringt aber der Intellekt zur *ratio formalis* des Dinges vor, die er nun betrachtet im Hinblick auf die Abstraktion[578], auf ihr Verhältnis zu anderen Formalitäten, als Ausdruck einer höheren Sache und im Hinblick auf ihr Ziel, die Erfüllung des Erkenntnisstrebens[579].

Die göttlichen Prinzipien, die uns befehlen, dem Verlangen des Intellektes ohne Konfusion durch genaue Beobachtung der entsprechenden Formalitäten Genüge zu tun, sind Norm jeder wissenschaftlichen Erkenntnis und ihres Objektes[580]. Maß der Disziplin ist die *ratio formalis* ihres Objektes, der präzise *modus considerationis* des Objektes[581]. Was darunter nicht enthalten ist, kann nicht in der Disziplin selbst behandelt werden[582]. Andererseits muß es aber auch von allen wißbaren Gegenständen eine Disziplin geben: "Absurdum est, aliquid sciri posse, nec tamen referri ad aliquam scientiam"[583]. Bestimmendes Element der ganzen Disziplin ist auch bei Gutke das Objekt (bzw. Subjekt). Es ist nicht einfach ein *noema nudum*[584], sondern ein abstrakter[585] Realbegriff, sei er *in genere* oder *extra genus*[586]. Die *ratio formalis* des Wissenschaftssubjektes aber besteht nicht, wie die Skotisten meinen, darin, daß es als erstes alle Wahrheiten des betreffenden Habitus virtuell in sich enthält[587]. Ebenso lehnt Gutke die Meinung Zabarellas ab, dem die meisten seiner Zeitgenossen folgen[588], das Wissenschaftssubjekt müsse ein bestimmter, einziger, univoker oder analoger Universalbegriff sein, der Prinzipien, Modi und Arten haben kann[589]. Denn diese Bedingungen genügen noch nicht zur exakten wissenschaftstheoretischen Bestimmung des Subjektes[590]. Vielmehr ist das Wissenschaftssubjekt ein Realbegriff, der von Prinzipien verursacht ist, mit Affektionen ausgestattet ist, durch Modi beschränkt werden kann und in

keiner anderen Disziplin Prinzip, Affektion, Modus oder Species ist[591]. Diese Einschränkung ist notwendig, da andernfalls die Disziplinen durch alle möglichen Gegenstände vermehrt werden könnten[592]. Aus dieser grundsätzlichen Bestimmung des Wissenschaftssubjektes folgen die Prinzipien, die für die Festsetzung des Subjektes der einzelnen Disziplinen gelten: Kein äquivoker Terminus kann Objekt einer Disziplin sein oder irgendwie daran teilhaben[593]. Objekt kann nur sein, was in keiner anderen Disziplin Prinzip, Affektion oder Modus ist[594]. Das Objekt ist zu unterscheiden nach formaler und materialer Seite, *modus considerandi* und *res considerata*[595]. Der Betrachtungsmodus ist der Gesichtspunkt, unter dem die Sache dank der Abstraktion rechtmäßig, präzise und möglichst distinkt erfaßt wird[596]. Durch den Betrachtungsmodus garantiert das Objekt die Einheit der Wissenschaft[597]. Deshalb kann zwar dieselbe Sache in verschiedenen Disziplinen behandelt werden, nicht aber unter demselben formalen Gesichtspunkt[598]. Im Objekt sind also zu unterscheiden *entitas* und *scibilitas*; nur für die *entitas* des Objektes gilt die skotistische Definition des Wissenschaftssubjektes, wonach es alle wahren Sätze der Wissenschaft virtuell in sich enthält[599]. Die *ratio formalis* kann nicht, wie Rhaedus will, durch äußere Relationen und Indizien bestimmt werden, sondern nur durch die innere Erfassung des Objektes selbst[600]; denn die *ratio formalis subiecti* ist die Norm der ganzen Disziplin[601].

Erstes Erkenntnisprinzip ist für Gutke das Widerspruchsprinzip[602]. Doch setzt es selbst das fundamentale Axiom der *Intelligentia* voraus, daß Gott nicht etwas ihm selbst völlig Ähnliches oder völlig Verschiedenes schaffen könne[603]. Denn etwas ihm selbst völlig Verschiedenes schaffen, heißt Nichtseiendes schaffen; dies aber kann ebensowenig geschaffen werden wie ein Gott[604]. In dieser Argumentation wird im Widerspruch von 'ens' und 'non ens' bzw. 'Gott' und 'schaffen' das Widerspruchsprinzip allerdings schon vorausgesetzt. Das zweite Erkenntnisprinzip, dem Widerspruchsprinzip gleichgeordnet, besagt die Unmöglichkeit, daß etwas zugleich sei und mit anderem vermischt sei[605]. Es handelt sich also um eine ontologische Abwehr der von Gutke so bekämpften Konfusion. Ausgeschlossen ist die "illegitima rei cum re collatio et neglecta graduum certorum distinctio"[606]. Die logische Gesetzlichkeit der klaren und distinkten Erkenntnis soll auch auf allen Seinsstufen gegeben sein. Das Ideal der distinkten Erkenntnis muß auch seine Entsprechung in der objektiven Seinsstruktur haben, selbst mit dem Anspruch theologischer Geltung. Denn von diesem Axiom wird nun abgeleitet, daß Gott, die Natur und unsere Erkenntnisweise alle Konfusionen verabscheuen[607]. Dieses Prinzip wird allerdings als für die *Intelligentia* fundamental bereits vorausgesetzt[608]. Hier wird es lediglich durch die Einbeziehung der menschlichen Erkenntnisweise erweitert. Die einzig richtige Erkenntnis ist folglich die den ontologisch geordneten Seinsstufen entsprechende distinkte Erkenntnis[609].

Wie die Erkenntnis so wird auch die gesamte Logik in einer theologischen Begründung verankert; denn die aristotelische Logik ist die Logik Gottes[610]. Dadurch ist auch die Alleinherrschaft der aristotelischen Logik gegen alle Neuerer wie Conrad Dietericus[611] gesichert. Doch bereichert Gutke selbst die herkömmliche Logik durch seine von Scharf simplifiziert übernommene Unterscheidung der Synonyma und Paronyma[612]. Wie die Erkenntnis insgesamt muß auch die Logik ein Fundament in der Sache selbst haben; dies ist freilich nur die *nonrepugnantia oboedientialis* gegenüber der Erfassung in zweiten Notionen[613]. Die Erzeugung der zweiten Notionen ist Geschäft des reflektierenden Verstandes, der eine *forma intentionalis* hervorbringt[614]. Der zweite Begriff ist nicht unmittelbar sachhaltig und kann nur äquivok und *per proportionem* als Seiendes bezeichnet werden[615]; er ist rein intentionaler Begriff über erste Begriffe[616]. Seine Bedeutung zeigt sich erst in der Anwendung; denn "purus Logicus, purus asinus"[617]. Die Logik hat sich durchgängig nach den Dingen zu richten, nicht aber umgekehrt[618]. Sie hat aller-

dings auch die Funktion der *medicina mentis* für den kranken Verstand[619]; denn sie ist der kluge Arzt, der überall konsultiert werden muß. Überall ist ja die Grammatik zu befolgen und wo disputiert werden muß, hat dies *in forma logica* zu geschehen[620]. *In forma logica* disputieren heißt aber nichts anderes als dem natürlichen Gang unserer Erkenntnis folgen, und zwar so, daß niemals aus einer wahren Prämisse ein falscher Schluß gezogen werden kann[621]. Als Bildungen unseres Verstandes sind die zweiten Notionen wandelbar und müssen im Fortschritt der Wissenschaften zur Rettung der Phänomene u.U. gewandelt werden. Die bessere Theorie aber verdient immer den Vorzug[622]. Für die methodische Durchgestaltung einer Disziplin gelten drei jeweils theologisch begründete Prinzipien:

1. Alles ist der Ordnung nach vorzulegen; da Gott alles "in pondere et mensura" geschaffen und uns so zu wissen vorgestellt hat[623].
2. Der *status controversiae* ist gesetzmäßig festzustellen und dem Gegner in der richtigen Weise zu widersprechen; denn Gott verabscheut alle Lüge[624].
3. Jede Konklusion ist aus dem adäquaten Mittelbegriff zu beweisen; denn es ist ein göttliches Prinzip, daß nicht etwas aus beliebigem erzeugt oder bewiesen wird[625].

Die Methode hat aber grundsätzlich den Dingen, nicht die Sache der Methode zu dienen[626]. Vielmehr ist beides so aufeinander bezogen, daß Allgemeines allgemein und Spezielles speziell zu erkennen ist[627].

Vergleicht man die Theorie Gutkes mit seinem eigenen Vorgehen in der *Intelligentia*, so erkennt man einen großen Aufwand an wissenschaftstheoretischen Ausführungen zur Konstitution der neuen Disziplin[628]. Gutke bemüht sich, alles in Theoremata zu gliedern, aus denen die einzelnen Prinzipien abgeleitet werden, so daß alles richtig verbunden erscheint. Tatsächlich ist freilich der Prinzipienbegriff reichlich vage, und in die Theoremata mischt sich manches, was nicht diesen Titel beanspruchen kann, wenn z.B., weil

es gerade nicht fruchtlos erscheint, als Theorema die Methode des zweiten Teils des *habitus Intelligentiae* beschrieben wird[629]. Das faktische Vorgehen wird mit großem wissenschaftstheoretischen Aufwand dargestellt, dem freilich die Durchdringung nicht immer entspricht, so z.B. wenn das letzte Kapitel keinen Inhalt mehr hat als den Schluß der *Intelligentia* zu bilden, und das nach wohlbegründeter Methode[630].

6.3.3 Die Stellung der Metaphysik

Die *Intelligentia* ist eine in Metaphysik und Theologie gründende Erkenntnis- und Prinzipienlehre[631]. Ihr Verhältnis zur Metaphysik ist deshalb zu beachten, zumal die Metaphysik bislang zugleich Erste Philosophie, Prinzipienlehre, Theologie und (nach Suarez) Erkenntnislehre gewesen ist[632]. Die *Intelligentia* will und kann die Metaphysik nicht ersetzen, und Gutke befaßt sich auch selbständig mit der Metaphysik[633]. Von Anfang an wird betont, daß die *Intelligentia* zwar eine "aurea, subtilissima et iucundissima disciplina" sei, keineswegs aber die Königin der Wissenschaften[634]. Konsequent richtet sich Gutke auch gegen ramistische Bestrebungen, der παιδεία als einem Teil der *Intelligentia* (oder Logik) den Vorrang über die Metaphysik einzuräumen, weil sie "habitus censorius" sei[635]. Die *Paedia* und die *Intelligentia* sind für Gutke gerade kein *habitus censorius*, sondern nur die *prudentia* in der Lehre der übrigen Disziplinen[636]. Außerdem ist nicht der König, der weiß, wie man herrschen soll, sondern der, der Untertanen hat, die nach seinen Prinzipien handeln müssen. Gerade diese Stellung können *Paedia* und *Intelligentia* nicht beanspruchen, da sie nur die Prinzipien in sich betrachten[637]. Die *Intelligentia* ist vielmehr eine ganz eigenständige Disziplin, da ihre Prinzipien weder in einer anderen Wissenschaft noch in der Pneumatik, noch in der natürlichen Theologie, noch in der Metaphysik behandelt werden[638]. Denn die Metaphysik betrachtet formal nicht die ersten Prinzipien der Erkenntnis, sondern das *ens quatenus ens*[639].

Die Metaphysik setzt allerdings die *Intelligentia* voraus; sie kann geradezu definiert werden als "intelligentia cum scientia", d.h. als *sapientia*[640]. Die Metaphysik soll also die *Intelligentia* einerseits voraussetzen, andererseits in ihrer Bestimmung als *sapientia* selbst einschließen. Die *Intelligentia* hat zudem nur mit der kategorialen Bestimmung der *subtilitas* zu tun, während die Metaphysik durchgängig von transzendentalen Bestimmungen handelt[641]. Andererseits schließt aber die *Intelligentia* durch die Begründung der Prinzipien in den Dingen und ihrem Verhältnis zu Gott eine Realtheorie des Seienden ein[642]. Doch besitzt die *Intelligentia* in der *subtilitas* ein eigenständiges Subjekt, das in dieser Betrachtungsweise, als Quelle der Prinzipien, nicht unter die Metaphysik fällt[643]. Denn die *subtilitas* ist weder Subjekt der Metaphysik noch *species entis*, noch *affectio unita* oder *disiuncta*; noch fällt sie unter diesem formalen Gesichtspunkt unter eine andere Disziplin[644]. Soweit die *Intelligentia* in die Metaphysik eingeht, tut sie das nicht in ihrer eigenen Form, sondern als *sapientia*, in der dauernden Verbindung mit Wissenschaft[645]. Tatsächlich aber beansprucht die *Intelligentia* auch Vorschriften für die Metaphysik zu geben, für die Behandlung transzendentaler Gegenstände unter Einbeziehung Gottes[646]. Die Metaphysik hat dann nur mehr die Funktion eines - allerdings königlichen - Vermittlers der Prinzipien, die ihr von der *Intelligentia* bereitgestellt werden. Sie darf andere belehnen mit etwas, das sie nicht aus sich selbst hat[647]. Der Nutzen der *Intelligentia* besteht nicht nur in der theoretischen Beschäftigung mit den Prinzipien, sondern auch in der praktischen Beurteilung und Entscheidung von Disputationsfragen und der Entlarvung unsinniger Probleme, wie dem Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Wissenschaft, innerer und äußerer *poiesis*, Säkular- und Regularkanonikern usw.[648].

Die *Intelligentia* ist auch klar von der Logik abgegrenzt, da sie fortlaufend in ersten Begriffen redet[649]. Sie hat jedoch gleich der Logik einen umfassenden Nutzen für die Philosophie. Würde man die Natur der Dinge richtig betrachten und die ersten Prinzipien befolgen, also seine *Intelligentia* tüchtig studieren und beherzigen, hätte man kein *Lexicon philosophicum* (Goclenius, Sagittarius) nötig, das zudem nur falsche Autoritätsgläubigkeit erzeugt[650]. Die humanistische Abkehr von den Autoritäten und Hinwendung zu den Dingen, unter der die Metaphysik angetreten war, wird hier auf die Erkenntnis- und Prinzipienlehre erweitert. Sagittarius etwa hatte seine *Axiomata* noch aus den Lehrbüchern der anderen Philosophen gepflückt; Gutke will seine Prinzipien auf die subtile Erkenntnis der Dinge selbst gründen. Die *Intelligentia* ist auch nicht gleichzusetzen mit der Hexilogie Alsteds; denn die Bestimmung der *habitus intellectuales* ist für Gutke noch Sache der Metaphysik, allerdings mittels der in der *Intelligentia* bereitgestellten Prinzipien[651]. Was Gutke hier fordert, die Bestimmung der *habitus intellectuales*, wird in Calovs Horistik dann verwirklicht werden. Die *Intelligentia* selbst erhält ihre Rolle als "Consiliarius primae philosophiae", der aber in Wirklichkeit nicht nur beratende, sondern durchaus vorschreibende Funktion hat[652]. Denn ohne diesen Rat ist die Metaphysik offenbar blind und unfähig, ihre Geschäfte zu verrichten. Die Prinzipien, die der Rat der Königin unterbreitet, machen ja das Mark und die Seele des gesamten wissenschaftlichen Staatswesens aus[653]. Die Metaphysik erscheint in der Rolle eines altersschwachen, aus sich unfähigen Monarchen, der genau ausführt, was sein Rat ihm vorlegt, und nur anwendet, was er selbst von anderen bezieht. Der leitende Minister, die "graue Eminenz" im Reich der Wissenschaften, aber ist die *Intelligentia*.

Die nähere Theorie der Metaphysik und implizit des Seienden entfaltet Gutke bei den Prinzipien der Behandlung der transzendentalen Termini[654]. *Ens* ist *conceptus generalissimus* und wird mit *essentia* identifiziert[655]. Die der Metaphysik eigene Abstraktion ist keine reale, sondern die skotistisch verstandene *praecisio* auf die *ratio formalis* und die *idea*[656] oder im Falle Gottes die Betrachtung *in eminenti*,

da wir von Gott keinen allgemeinen Wesensbegriff fassen können[657]. Gottes Wesen ist uns zudem nur durch Offenbarung bekannt[658]. Die *Intelligentia* hat im Unterschied zur Theologie und Ontologie das Verhältnis von Gott und Geschöpf zu behandeln und auch dafür die Prinzipien zu finden: Jede Kreatur ist, auf sich selbst gestellt, dem Untergang bestimmt. Alle Vollkommenheit ist im Vergleich der Geschöpfe mit Gott dem letzteren, alle Unvollkommenheit den ersteren zuzuschreiben[659]. Gott darf nicht aus den Bedingungen der "abiecta creatura" beurteilt werden, auch nicht im Bereich transzendentaler Prädikate[660]. 'Ens' ist in analoger Weise über Gott und Kreatur auszusagen[661]. *Ens* und *essentia* sind das Ersterkannte[662]. Die Prinzipien freilich, nach denen es erkannt werden soll, stellt wieder die *Intelligentia* zur Verfügung. *Ens* ist "omnium confessione" Subjekt der Ersten Philosophie (aber Timpler?)[663]; doch was Subjekt einer Wissenschaft ist, bestimmen die in der *Intelligentia* aufgestellten Normen. Der Seinsbegriff als Subjekt der Metaphysik erscheint gleichsam als der Leitstern aller Objekte[664]; denn die gesamte Philosophie handelt vom Seienden, soweit es unter die menschliche Erkenntnis fällt (d.h. nach den Prinzipien der *Intelligentia*), hinsichtlich der Erkenntnis des Wahren und der Hinführung zum Guten[665].

Durch Gutkes *Intelligentia* ist die Stellung der Metaphysik im Reich der Wissenschaften verändert. Seine Beteuerungen und das Festhalten am traditionellen Titel können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die eigentlich maßgebende Disziplin nicht mehr die Metaphysik, sondern die *Intelligentia* ist. Die Metaphysik ist zwar Souverän, aber geleitet durch einen allmächtigen Consiliarius, der alle Entscheidungen bereits getroffen hat, der ihr die methodischen und theoretischen Prinzipien vorgibt, die ihr Handeln und ihre Erkenntnis bestimmen. Gutke hat das in den Konsequenzen wohl klar gesehen; dennoch hält er an der herkömmlichen Theorie der Metaphysik fest. Je mehr sich aber Prinzipienlehre und Erkenntnistheorie verselbständigen und zur eigentlichen Grundwissenschaft

werden, desto klarer muß der Herrschaftsanspruch der Metaphysik über die anderen Wissenschaften hervortreten, damit ihr Königtum nicht nur ein Titel sei. Denn König ist ja nach Gutke nicht, wer zu herrschen versteht, sondern wer Untertanen hat.

6.4 Anspruch und Wirklichkeit der Metaphysik: Abraham Calov

Was Gutke in seiner *Intelligentia* initiiert hatte, fand in der Gnostologie und Noologie des berühmten lutherischen Theologen Abraham Calov seine wissenschaftlich-methodische Durchgestaltung, die auch eine Neukonzeption von Metaphysik nach sich ziehen mußte. Wie Alsted ist auch Calov, dessen Werk als lutherisches Gegenstück zu dem des Herborner Meisters gelesen werden kann, vom Gedanken der Enzyklopädie geprägt[666].

Abraham Calov ist am 16.4.1612 in Morungen in Ostpreußen geboren[667], studiert in Königsberg u.a. Mathematik[668], wird 1634 Magister und studiert anschließend in Rostock Theologie[669]. 1637 wird er in Rostock Doktor der Theologie. Nach 1632 hält er bereits in Königsberg mathematische Vorlesungen[670]. 1637 kehrt er als Assessor und später Professor der Theol. Fakultät nach Königsberg zurück. In diese Zeit seiner Lehr- und Studienjahre in Königsberg und Rostock fallen seine wichtigen philosophischen Schriften. 1643 geht er als Rektor des Gymnasiums und Pastor der Trinitatiskirche nach Danzig, von wo er 1645 zum "liebreichen Religionsgespräch" nach Thorn entsandt wird. Dort kommt es zum ersten und bestimmenden Konflikt mit dem Helmstedter Theologen Georg Calixt[671]. Der Kampf gegen die "satanische Lockpfeife" des calixtinischen Synkretismus[672], aber auch gegen alle irgendwie der Abweichung vom strengen Luthertum verdächtigen Strömungen[673] wird das weitere Schaffen Calovs bestimmen. Zur vollen Entfaltung kommt seine polemische Kraft, als er 1650 als Nach-

folger J. Martinis auf die "alma Cathedra Lutheri" zu Wittenberg berufen wird, die nunmehr den Anspruch eines "lutherischen Delphi" erhebt[674]. Daß er seine philosophische Tätigkeit als abgeschlossen betrachtet, zeigt die Herausgabe der gesammelten *Scripta philosophica* im Jahr 1651[675]. In den späteren Jahren sollte sich allerdings die eigene Obrigkeit und Fakultät gegen den ungestümen Mann wenden[676], der noch im Alter von 72 Jahren nach dem Tod seiner fünf Gattinnen und sämtlicher 13 Kinder die junge Tochter seines Kollegen und Parteigängers Quenstedt ehelichte[677]. Zwei Jahre später, am 29. Februar 1686 stirbt "der lutherische Papst"[678].

Das Urteil über Calov ist gespalten. Den einen gilt er als "Großinquisitor und Mathematiker der Religion" und Epigone im "Kampf um die Aufrechterhaltung des Buchstabens"[679]. Mit "ketzermachender Ätze" habe er "jede lebendige Bewegung der Wissenschaft jener Zeit angefressen"[680]. Auch der Vorwurf des verdeckten Atheismus hinter kämpferischer Pose wird von Zeitgenossen erhoben[681]. Doch noch Leibniz erwähnt Calov mit Hochachtung als lutherischen Theologen[682]. Unbestreitbar sind seine Verdienste um die Ausbildung der lutherischen Orthodoxie mit den Mitteln strenger methodischer Philosophie. Daß Calov geschulter Mathematiker ist, hat die Schärfe seines Geistes, aber auch seiner Polemik wohl beeinflußt: "Die Menschen erschienen ihm wie Zahlen und unter dogmatischen Problemen bewegt er sich wie unter Rechenexempeln"[683]. Andererseits steht er dem pietistischen Gedankengut Speners durchaus wohlwollend gegenüber[684]. Dem Dichter Heinrich Buchholz bewahrt er trotz dogmatischer Gegensätze seine Freundschaft[685].

Dank der Gesamtausgabe seiner philosophischen Schriften haben wir ein gutes Bild über die Entwicklung der hier interessierenden Werke Calovs. Eröffnet wird sein philosophisches Schaffen mit dem 1632 in Königsberg entstandenen *Tractatus novus de methodo*, der ausdrücklichen Stellungnahme zum Methodenproblem seiner Zeit[686]. In die Zeit seiner mathematischen Vorlesungen dürfte die in Rostock verfaßte *Encyclopaedias Mathematicas* Στοιχείωσις verweisen[687]. In das engere Gebiet der Metaphysik treten wir mit der 1632/33 in Königsberg verfaßten *Gnostologia*[688] und der ab 1634 in Rostock mit gutem Echo zunächst "per tabellas" gelesenen *Metaphysica generalis*, die als *Metaphysica divina* erscheint[689]. Die *Noologia* und die spezielle Metaphysik mit der Horistik erscheinen erstmals in den *Scripta philosophica* von 1651, sind aber bereits vorher konzipiert[690]. In den Vorreden und Widmungen der verschiedenen Ausgaben (bis 1673) herrscht der aus der Theologie bekannte polemische Ton gegen alle Neuerer[691].

6.4.1 Die göttliche Methode der Enzyklopädie

Calov ist in seiner Erstlingsschrift wie Alsted dem Enzyklopädiegedanken verpflichtet. Als Grundlage der Enzyklopädie soll der *Novus Tractatus de Methodo* dienen[692]. Nach Auskunft des Titels besteht Calovs Enzyklopädie nicht nur aus den philosophischen Disziplinen (mit Gnostologie, *Habitus intelligentiae*, Metaphysik und Pneumatik), sondern umschließt auch Theologie und Medizin[693]. Die Methodologie aber ist das Fundament aller Wissenschaften; denn die Methode ist etwas Göttliches und das Wunderbarste im Geist und Wirken des Weisen, wie es Scaliger gelehrt hatte[694]. In sich betrachtet, ist die Methodologie freilich nur instrumenteller Habitus und der dritte Teil der Logik, als solcher aber zugleich die Zusammenfassung und Krönung der ganzen Logik[695]. Die Gleichsetzung von *methodus* und Syllogismus nach Zabarella lehnt Calov ab[696]; die Methode ist von der syllogistischen Form klar unterschieden[697]. Konkret ist *methodus* die methodische Darstellung eines Wissensgebietes, mithin das Lehrbuch[698]. Methode ist gebunden an Disposition und Vorgehen; sie wird definiert als "processus in rerum pertractatione ordinata"[699]. *Ordo* im generellen Sinne ist weiter als *methodus*; denn nicht jede Anordnung ist bereits methodisch, sondern nur die des formalen Vorgehens im Denken oder die Anordnung der Lehrsätze in Wort und Schrift[700]. Da die Methoden-

lehre nur Teil der Logik ist[701], gehört sie nicht zu den *disciplinae architectonicae* und kann den anderen Disziplinen nicht die konstitutiven Gesetze vorschreiben[702]. Dies kann lediglich die Metaphysik (als Horistik) und die Noologie als ihr Rat tun[703]. Aufgabe der Methodologie ist es nicht, materiale Wissenschaftstheorie zu sein, sondern das geordnete Vorgehen in allen Disziplinen aufzuweisen und zu sichern[704]. Sie ist deshalb nicht Königin, sondern "famula disciplinarum" und hat aufzupassen, daß keine Konfusion entsteht[705], jenes Schreckgespenst, gegen das schon Gutke die Autorität Gottes in Anspruch nehmen mußte. Aufgabe der gesamten Methodologie ist die Sicherung der "rerum ordinata perceptio"[706].

In der Ausgestaltung der Methodologie sind die ramistischen Elemente gegenüber den aristotelisch-scholastischen stark zurückgetreten. Die ramistische Einheitsmethode wird ebenso abgelehnt wie die galenische Methodentrias[707]. *Ordo naturae* und *ordo doctrinae* werden klar unterschieden[708]. An die Stelle des *ordo arbitrarius* tritt die Unterscheidung zwischen *ordo rationabilis* und *ordo fortuitus*[709]. Rational ist eine Ordnung, wenn sie ein Fundament für das Fortschreiten vom einen zum anderen bietet, also einen genauen Grund angeben kann[710]. Der *ordo fortuitus* ist nicht subjektiv arbiträr, sondern sachlich zufällig, ohne angebbares Prinzip[711]. Die Methode ist also in der Sache selbst verankert oder zumindest in einem methodischen Prinzip, das den Grund des Vorgehens angibt[712]. Positiv ist die Anordnung, wenn sie unabhängig vom Vorgehen der Natur festgesetzt wird[713], etwa nach Rang, Quantität, Kategorien oder Alphabet[714]. Die Methode muß der behandelten Sache voll adäquat sein, ebenso dem Ziel der Behandlung. Jede Unklarheit durch Kürze oder Weitschweifigkeit ist zu vermeiden[715]; denn die Methode dient den Dingen, nicht umgekehrt[716]. Als homogen im Sinne des aristotelisch-ramistischen Gesetzes ist alles anzusehen, was auf einen Begriff bezogen werden kann[717]. Die ramistische Logik selbst wird als mangelhaft und unvollständig abgelehnt[718], ebenso die Logik Jungius'[719]. Das Grundpostulat, daß das Allgemeine dem Einzelnen vorauszuschicken sei, nimmt Calov allerdings als Grundprinzip der ganzen Enzyklopädie auf[720]. Die eigene Methode Calovs ist wesentlich deduktiv: Aus Gegebenem (διδόμενα) werden die *Theoremata* abgeleitet[721]; ein mathematisches Verfahren, bei dem freilich der Charakter des Gegebenen stark variieren kann.

Die einzelne Disziplin ist genau in *Protheoria* und *Theoria* zu unterscheiden[722]. Die *Protheoria* hat die Eigenart des betreffenden Habitus darzustellen und sein Objekt zu erklären[723]. Die theoretischen Wissenschaften folgen nach Zabarella der synthetischen, die praktischen der analytischen Methode[724]. Die synthetische Methode ist ranghöher als die analytische, da sie bereits alles "in numerato" voraussetzt, um daraus zur vollkommenen Erkenntnis zu kommen[725]. Die aufzählende Analyse wird also vorausgesetzt. Der Natur nach geht freilich die Genesis der Analysis voraus, da die *analysis logica* nur ein bereits Konstituiertes betrifft[726]. Schwieriger ist allerdings die Analysis, da die Synthesis offenbar nur die zahlmäßig auseinander gelegten Steinchen wieder zusammensetzt[727]. In der praktischen Durchführung der Disziplinen gibt Calov relativ große Freiheit für die Anordnung der Lehrsätze, Kommentare und Probleme, wobei ausdrücklich auch Alsteds Vorgehen gebilligt wird[728].

Konstitutiv für die einzelne Disziplin ist auch für Calov das Objekt. Es ist die Grundlage alles dessen, was darauf erbaut wird; es muß folglich fest und unumstößlich sein und alles in der Wissenschaft muß sich darauf zurückführen lassen[729]. Das Objekt schreibt zusammen mit den Erkenntnisprinzipien der Disziplin das Maß vor[730]. Die Prinzipien treten als Maß neben das Objekt der Wissenschaft; dadurch ist bei Calov eine über Gutke hinausgehende Theoretisierung und zugleich Subjektivierung der Wissenschaften im Hinblick auf den erkennenden (nicht individuellen) Intellekt erreicht. Das Objekt bleibt zwar Bezugspunkt und Fundament der Disziplin. Die Prinzipien sind nun aber wirklich maßgebend für die einzelne Wissenschaft; denn jede ist

aus den eigenen Prinzipien zu entwickeln. So dürfen auch die Prinzipien der *Uranologia* als naturwissenschaftlicher Disziplin nicht mit denen der mathematischen *Uranoscopia* vermischt werden. Damit wendet sich Calov im zeitgenössischen Kontext gegen die physikalische Wahrheit des kopernikanischen Weltbildes[731]. Bei einem Streit der Disziplinen allerdings muß man auf allgemeinere, disziplinüberschreitende Prinzipien rekurrieren[732]. Die Betrachtung des Objektes der Disziplin geschieht in *theoria generalis* und *specialis*. Die *theoria generalis* besteht in der Behandlung der Synonyma oder der Definition und der Paronyma oder Attribute des Objektes[733]. Die spezielle Theorie besteht in der Behandlung der Arten, Modi und Teile des Objektes[734], wie es der Einteilung der Metaphysik seit J. Martini und dem generellen Schema der Enzyklopädie Alsteds entspricht.

Grundobjekt der gesamten Enzyklopädie, die sich in dichotomischer Gliederung entfaltet, ist das *cognoscibile*, das "praecise et in ratione prima" in der Gnostologie erfaßt wird (sub ratione cognoscibilis)[735]. Die Gnostologie erweist sich dadurch als Grunddisziplin der ganzen Enzyklopädie. In allen anderen Disziplinen einschließlich der Metaphysik wird das *cognoscibile* lediglich "sub ratione secunda, sub ratione Entium quorundam" erfaßt[736]. So gesehen steht die Gnostologie eindeutig über der Metaphysik. Der Metaphysik gleichgeordnet erscheint die Noologie, die die Dinge in ihrer Verwandtschaft zueinander erfaßt und die eigentliche synkritische Disziplin ist. Die Metaphysik ist zwar auch allgemeine Disziplin, erfaßt aber die Dinge nur diakritisch "sub notione Entis communissima"[737]. Die Pneumatik gehört mit der Physik zu den Partikularwissenschaften von den Substanzen. Unserer Erkenntnisart entsprechend gehen Gnostologie (simplex rerum apprehensio) und Noologie (Kombination) der Metaphysik voraus, die ihr Vorgehen wesentlich im syllogistischen Verfahren findet[738]. Die Metaphysik erscheint methodisch und erkenntnistheoretisch radikal mediatisiert unter das Grundobjekt der Gesamtenzyklopädie und die Disziplinen, die sich mit diesem

direkter befassen: die Gnostologie und Noologie.

Die methodische Forderung einer *theoria generica* und *theoria specialis* führt Calov konsequent zur Ausgestaltung einer *Mathesis universalis*, die von der Quantität, ihren Prinzipien und Affektionen im allgemeinen handelt[739]. Sie ist der Geometrie und Arithmetik und den übrigen mathematischen Disziplinen vorgeordnet[740]. Die *mathesis universalis*, für deren Grundlagen sich Calov auf seinen Lehrer Linemann und den Leidener Professor Golius beruft[741], hat als Objekt ihrer Betrachtung die Quantität, die für Calov eindeutig auf die *res extensa* restringiert ist[742]. Die *mathesis universalis* handelt näherhin von den Prinzipien der Mathematik und deren Einteilung in Definitionen, Axiome, Postulate, Elementarsätze, Lemmata und Corollaria, ohne daß die Theorie jedoch im einzelnen entfaltet würde[743]. Die gesamte *Mathesis universalis* beansprucht in der *Stoicheiosis* nicht mehr als zwei Seiten. Die Affektionen der Quantität werden lediglich aufgezählt und kurz in ihrem Zusammenhang dargestellt[744]. Das ganze Werk macht den Eindruck einer Skizze. Die Mathematik insgesamt aber ist für Calov die Ansammlung all jener Disziplinen, die von der Quantität handeln[745]. Ihr Ziel ist allerdings, den *Macrocosmus* zu erkennen und zu sehen, wie Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht bestimmt hat[746]. Als *consideratio macrocosmi* mit theologischer Zielsetzung tritt somit die Mathematik durchaus in ein Naheverhältnis zur Metaphysik.

6.4.2 Die Königlichen Räte der Metaphysik

Die Mischung aus Erkenntnis-, Wissenschafts- und Prinzipienlehre, die in Gutkes *Intelligentia* gegeben war, wird von Calov in der Nachfolge Valentin Frommes[747] in zwei Disziplinen getrennt: die Gnostologie und die Noologie[748]. Die Gedanken Gutkes sind vor allem in der Noologie greifbar; die Durchgestaltung ist allerdings wesentlich methodischer[749]. Die Gnostologie ist "habitus mentis principalis, contemplans

cognoscibile qua tale"[750]. Sie ist im Gegensatz zur logischen Methodologie kein instrumenteller Habitus, sondern wie die Metaphysik Realdisziplin[751]. Ihre Leitungsfunktion ist bezogen auf die Erkenntnis in Form der *simplex apprehensio*[752]. Sie ist nicht Erkenntnistheorie im nachkantischen Sinne, nicht Theorie des erkennenden Verstandes, sondern Theorie des Erkannten, des *cognoscibile* als solchen. Die Gnostologie ist zwar theoretische Disziplin, aber weder Wissenschaft noch Weisheit, da das *cognoscibile* als umfassendes Objekt den Habitus der Wissenschaft und Weisheit grundsätzlich transzendiert und nur in einem "habitus mentis peculiaris" erfaßt werden kann, der weder Wissenschaft noch Weisheit, noch *Intelligentia*, aber doch theoretisch ist[753]. Die Gnostologie ist die erste von allen Disziplinen ihrer Natur nach, die letzte aber der Ausbildung und Lehre nach[754]. Sie ist den allgemeinen *Praecognita philosophica* vorauszuschicken, da ihr Objekt umfassender ist als das *scibile philosophicum*[755]. Objekt der Gnostologie ist der Erkenntnisgegenstand ohne Einschränkung[756] in genereller und spezieller Betrachtung[757]. Da 'cognoscibile' ein allumfassender Terminus ist, läßt er keine Definition zu[758], sondern lediglich eine Umschreibung: "Cognoscibile est quod intellectui nostro ad cognoscendum objcitur"[759]. Das Erkenntnisobjekt wird differenziert nach den Arten der Erkenntnis und seines Objektseins[760]. Es ist jedoch durchgängig bezogen auf das Fundament, die Natur selbst, das "aspectabile mundi theatrum", aus dem wir die ersten Erkenntnisprinzipien gewinnen. Erst von diesen aber gelangen wir zu den allgemeinsten Prädikaten, wie z.B. 'ens'[761]. Die *entitas* des Erkenntnisobjektes ist seine Begründung in der Natur; die *scibilitas* besteht in seinem Erkanntsein[762]. So ist auch alles Seiende grundlegend ein *cognoscibile* und *intelligibile*[763]. Timpler ist damit zwar nicht in der Metaphysik, wohl aber in der grundlegenden Gnostologie ernstgenommen worden. Die fundamentalen Attribute des Erkenntnisobjektes als solchen sind die Transzendentalität über alle Gattungen[764], andererseits aber die

praedicamentalitas, die Anwendbarkeit auf bestimmte Dinge durch Zusammensetzung[765]. Dadurch ist auch die Stellung der Gnostologie zur Metaphysik umschrieben. Als Betrachtung des allgemeinsten *cognoscibile* steht sie über der Metaphysik und ist Fundamentaldisziplin der gesamten Enzyklopädie; denn die Metaphysik handelt nur vom *scibile philosophicum* und darunter wieder vom *contemplabile*[766]. Andererseits nimmt Calov die Bestimmung Gutkes auf, die Gnostologie und Noologie seien nur *Consiliarii*, die der Königin der Wissenschaften, die in der Horistik alle anderen Disziplinen bestimmt, zur Seite stehen[767]. Die Metaphysik bleibt die *sapientia prima*, die aus den ersten Prinzipien ihre Schlüsse zieht und das Seiende als solches betrachtet[768]. Sie ist jedoch der Weisung der Gnostologie unterstellt und inhaltlich durch die Freisetzung der Erkenntnisproblematik auf das Ding als solches beschränkt[769].

Grundprinzip der Erkenntnis ist wie bei Gutke die Abstraktion, die zum Begriff führt und für jede Disziplin und ihr Objekt bestimmend ist[770]. Das Einzelding ist nur sinnlich wahrnehmbar; in den Intellekt geht es bereits gereinigt ein, vermittelt durch Abstraktion[771]. Wer also die Abstraktion aufhebt, hebt alles Wissen auf[772]. Nur der kann Philosoph heißen, der abstrahieren kann[773]. Wie Gutke sieht Calov die Abstraktion in erster Linie als Suche nach der *formalis ratio rei*, nach dem Begriff[774]. Die Abstraktion ist das *principium productivum*, durch das wir die Sache in ihrer *formalitas* erkennen[775]. Der erfaßte Begriff ist immer schon Produkt, nicht die *res* selbst. Die Abstraktion ist dabei wesentlich das subjektiv-tätige Prinzip im Gegensatz zur Fundierung des Objektes *in rerum natura*. Die Abstraktion ist nicht notwendig an die Hervorbringung einer *species intelligibilis* gebunden, die es etwa von Gott nicht gibt[776]; sie ist vielmehr wesentlich Suche nach der *ratio formalis*, die das Erkenntnisobjekt dem Geist so repräsentiert, wie es in sich erkennbar ist[777]. Der Begriff ist nicht mehr einfach naiv auf das Ding bezogen, sondern auf das Objekt in seiner

Vorstellungs- und Erkenntnisweise. Der Begriff ist durch Erkenntnis vermittelt, die in der Abstraktion ein eigenes *principium productivum* besitzt. Als Ergebnis dieses Produktionsprozesses ist der Begriff, auch der Realbegriff, immer schon Produkt. Aufgabe der einzelnen Disziplinen ist gewissermaßen die Bewahrung, Speicherung des Erkennbaren; die Disziplin ist das *principium conservativum*[778]. Für die Gewinnung der einzelnen Disziplinen wird das *cognoscibile* grundlegend unterschieden in das *cognoscibile philosophicum* (liberale) und *poeticum* (illiberale); denn die Enzyklopädie ist die Zusammenfassung der *artes liberales*[779]. Die Bestimmung der einzelnen Disziplinen bringt nichts Neues. Alsteds Hexilogie wird ausdrücklich aus dem Kreis der philosophischen Fächer verbannt[780].

Enger als in der Gnostologie ist die Bindung an Gutke in der Noologie, die nunmehr von der allgemeinen Erkenntnislehre freigesetzt, eine Lehre von den Prinzipien der Disziplinen aufgrund der Verwandtschaft der Dinge wird[781]. Die Prinzipien der Erkenntnis werden freilich schon in der Gnostologie vorausgesetzt, hier aber erst aus der Betrachtung der *affinitas rerum* (statt Gutkes 'subtilitas') gewonnen[782]. Als Prinzipienlehre kann man die Noologie mit Alsted auch *Archelogia* nennen[783]. Objekt der Noologie ist die *affinitas rerum*, die gegenseitige Verwandtschaft der Dinge, woraus zu entnehmen ist, warum sie weder völlig ähnlich, noch völlig unähnlich sind. Daraus sollen die ersten komplexen Erkenntnisprinzipien gewonnen werden[784]. Die Gnostologie hatte im Unterschied dazu nur das *cognoscibile* und die inkomplexen Erkenntnisprinzipien zu betrachten: Abstraktion und Disziplin. Im *ordo doctrinae* ist die Noologie nach den übrigen Disziplinen zu lehren wegen ihrer Subtilität[785]. Sie ist die zweite Ratgeberin der Metaphysik, die ihr alle Prinzipien bereitstellt[786]. Die Metaphysik benutzt die Prinzipien "in administratione muneris Regii". Praktisch kann damit die Noologie der Metaphysik vorschreiben, was die "Regina imperans" dann gnädig zu befehlen hat, "ut solent Consiliarii Regii"[787]. Auch die Noologie gliedert sich in allgemeine und spezielle.

In der speziellen werden die *modi subtilitatis* ganz nach dem Muster Gutkes behandelt[788]. Aus der Verwandtschaft der Dinge sollen alle für das natürliche Erkennen geltenden Prinzipien erkannt werden[789]. Die Verwandtschaft wird nach Gutke aus der Beziehung der Dinge zu Gott begründet, der weder etwas ihm selbst völlig Gleiches noch etwas völlig von ihm Verschiedenes schaffen konnte[790]. Daraus werden wie bei Gutke *ens* und *non ens* eingeführt[791]. Die Grundbegriffe der Metaphysik sind also bereits in der Noologie begründet. Ausdrücklich wird die Offenbarungserkenntnis aus der Noologie ausgenommen[792].

Auch im Aufbau der Noologie und in der Ableitung der Prinzipien folgt Calov oft wörtlich Gutke. Doch werden die grundlegenden theologischen Axiome der *Intelligentia* nicht mehr als solche eingebracht, daß Gott und die Natur alle Konfusion und Lüge verabscheuen. Statt dessen ist nun das Widerspruchsprinzip wirklich erstes Prinzip[793]. In keinem Fall aber ist das von Alsted angesetzte "Deus est" erstes Prinzip. Es ist vielmehr zu beweisen[794]. Das Widerspruchsprinzip wird aus der *affinitas rerum* im Sein als dem Abgehobensein vom Nichtsein begründet[795]. Daraus erst erkennen wir mittels der Analogie, warum Gott nichts ihm völlig Gleiches oder Ungleiches schaffen konnte[796]. Das zweite Prinzip ist wie bei Gutke: "Impossibile est idem simul esse, et cum aliis confusum esse". Auch dieses Prinzip wird nicht unmittelbar theologisch begründet, sondern auf die *affinitas rerum* zurückgeführt, die ohne Konfusion auskommt[797].

Die wesentlichen Eigenschaften der *affinitas rerum*, Wahrheit durch Vorstellung und Fähigkeit zur Erzeugung der Idee, werden nach Gutke eingeführt[798]. In der Darstellung der Wahrheit durch Vorstellung findet die in der Gnostologie entwickelte Abstraktionstheorie ihre Anwendung[799]. Die Modi der Repräsentation entsprechen den bei Gutke gegebenen[800]. Auch die daraus erfließenden Prinzipien werden großenteils nach Gutke gegeben: Unser Intellekt findet sein Maß an den

Dingen, mißt aber die Dinge nicht[801]; denn die Dinge empfangen ihre Wahrheit von der Angleichung an den göttlichen Geist, nicht den unseren[802]. Der formale Begriff muß dem objektiven entsprechen. Die Seinsstruktur des Objektes muß auch in den formalen Begriff eingehen[803]. Was aber kein *fundamentum in re* besitzt, ist zurückzuweisen[804]. Die zweiten Notionen dürfen auf die Dinge nicht gegen deren Natur angewendet werden. Sie setzen wenigstens eine *nonrepugnantia oboedientialis* von seiten der Dinge voraus[805].

Die Fähigkeit zur Idee besagt noch nicht die Fähigkeit zum Universalbegriff, da es auch eine Idee (conceptus proprius) von den Dingen gibt, die keinen Universalbegriff zulassen[806]. Der *status idealis* ist also weiter als der *status universalis*. Unter den *status idealis* fällt auch die Fähigkeit, Wissenschaftssubjekt zu sein[807]. Grundsätzlich kann aber auch eine *res singularis* mittels eines Begriffes als solche repräsentiert werden[808]. Für die Fähigkeit, Objekt einer Disziplin zu sein, nimmt Calov vereinfacht die Bedingungen Gutkes auf[809]. Ein Realbegriff, der in keiner Disziplin Prinzip, Affektion oder Modus ist, kann ein Wissenschaftssubjekt darstellen[810]. Wo ein solches spezielles Objekt gegeben ist, da ist notwendig auch eine entsprechende Disziplin einzurichten, wie bei der Gnostologie[811], nicht aber bei Alsteds Hexilogie oder *Technologia*[812]. Die Logik ist als instrumenteller Habitus zweiter Notionen durchgängig auf die Leichtigkeit der Erfassung der ersten Begriffe abgestimmt[813]. Auch hier folgt Calov auf weite Strecken Gutkes Wissenschaftslehre[814], fügt allerdings zwei Prinzipien zum Verhältnis von Wort und Ding an: "Verba valent ut nummi" (ab impositione - ab usu)[815]; die Wörter haben den Dingen zu dienen, nicht umgekehrt[816].

6.4.3 Die Königin von Gottes Gnaden: Die Ontologie

Fragt man nach den Auswirkungen der Gnostologie und Noologie auf die Durchführung der Metaphysik bei Calov, so

ist der Befund auf den ersten Blick eher enttäuschend. Calov konzipiert seine Metaphysik bewußt in der Rolle der Königin der Wissenschaften[817], ja einer Königin von Gottes Gnaden. Denn sie ist *Metaphysica divina*. War bei Gutke die aristotelische Logik die Logik Gottes, so verdankt sich für Calov die Metaphysik nicht menschlicher Erfindung, sondern wurde von Gott in Natur und Hl. Schrift grundgelegt[818]. Aristoteles hat freilich dieses Fundament nicht gesehen. Umso wichtiger ist es, alles, was in der Metaphysik gelehrt wird, aus der *repraesentatio* der Dinge zu eruieren, die Gott zum Urheber hat[819].

Die Göttlichkeit der Metaphysik beruht also nicht darauf, daß sie von Gott handelt. Vielmehr werden natürliche Theologie und Pneumatik ebenso aus der Metaphysik ausgeschlossen wie Hexilogie und Prinzipienlehre[820]. Basis der Metaphysik ist aber nicht nur die Natur allein, sondern ebenso die Hl. Schrift, da ohne deren Einbeziehung die Metaphysik nicht die allgemeinste Disziplin wäre und viele Inhalte nicht begreifen könnte, etwa den Unterschied von Endlichem und Unendlichem und den Gebrauch der transzendentalen Termini[821]. Durch die Einbeziehung der Hl. Schrift kann zugleich allen häretischen Magistri der Boden entzogen werden[822]. Die Metaphysik wird dadurch zu einer wesentlichen Stütze der Theologie, ja eigentlich der Hl. Schrift und Theologie als allgemeinste Disziplin übergeordnet. Im Einbau metaphysischer Inhalte in die Theologie ist Calov dagegen durchaus vorsichtig[823]. Durch diesen Anspruch der Metaphysik ist es verständlich, wenn ein Student in Rostock jeden Morgen neben einem Kapitel aus der Hl. Schrift ein Kapitel der Metaphysik liest, "als den rechten Schlüssel zur Hl. Schrift"[824].

Die Metaphysik ist aber nach Entfernung der Theologie und Pneumatik reine Ontologie, wie Calov selbst sagt: "Hoc enim est quod volumus, ὀντολογίαν nostram in abstractione Entis adornare"[825]. Sie geht streng deduktiv vor in der Ableitung aller Konklusionen aus den ersten Erkenntnisprinzipien[826]. Sie ist die *sapientia entis qua entis* in seiner

Allgemeinheit[827] und dadurch die universalste Disziplin[828]. Diese Stelle ist allerdings bereits durch die Gnostologie besetzt, die ihrem Anspruch nach noch weiter ist als Philosophie und Metaphysik, da sie das *cognoscibile* als solches betrachtet. Der Name 'Metaphysik' wird nur aufgrund seines Alters beibehalten. Die "rei ipsius claritas et evidentia" erfordert dagegen den Namen 'Ontologie'[829]. Als Übersetzungsmöglichkeit für 'Metaphysica' erscheint neben den herkömmlichen auch *transcendentalis*: "quia res Metaphysicae transcendunt alias omnes, si non essendi nobilitate, saltim essendi communitate"[830]. Die Metaphysik ist also bereits von ihrem Namen her als Transzendentalphilosophie konzipiert. Deshalb erscheint Calov auch der Vorschlag Pereiras diskutabel, die Metaphysik sei richtiger πρὸ τῶν φυσικῶν zu nennen, denn die allgemeinste Disziplin hat den speziellen vorauszugehen[831]. Der geeignetste, klarste und wissenschaftstheoretisch begründete Name aber ist 'Ontologie'[832].

Die Ontologie ist weder Wissenschaft im strengen Sinne[833] noch *ars* im peripatetischen oder ramistischen Sprachgebrauch. Die *ars contemplativa* Timplers aber ist nur ein hölzernes Eisen[834]. Die Ontologie ist vielmehr *sapientia prima*, da sie aus den ersten Prinzipien die allgemeinsten Konklusionen ableitet, während die *sapientia secunda* mit der Wissenschaft identifiziert wird[835]. In keinem Fall aber ist, wie Amesius will, die Metaphysik ein Lexikon philosophischer Termini[836]. Als Disziplin des universalsten Objektes ist die Metaphysik auch die gewisseste aller Disziplinen, nicht aber hinsichtlich ihrer Beweise, die schwächer sind als die mathematischen[837]. Als *sapientia* ist die Metaphysik Wissen von allen Dingen, allerdings nur virtuell und der Möglichkeit nach, konfus und im allgemeinen. Distinkt und im einzelnen aber erfaßt sie nur die Einteilung der Dinge bis zu den Quidditäten, die unter einen allgemeinen Begriff fallen[838]. Sie hat alle Dinge in ihrem Typus darzustellen, indem sie diese in Klassen erfaßt[839] und diese Klassen möglichst geordnet - 'Typus' ist z.T. Synonym für 'Tabelle' - darstellt

bis herunter zu den *modi proximi entis* innerhalb der einzelnen Klassen[840]. Die Metaphysik gliedert sich selbst in allgemeine und spezielle[841]. Jedem Teil entspricht ein eigener Abstraktionsgrad. Die generelle Metaphysik hat eine höhere Abstraktion als die spezielle, die nur bis zu den Substanzen und Akzidentien kommt und aus der Unterscheidung der Dinge den einzelnen Disziplinen in der Horistik ihre Objekte zuweist[842]. Die Horistik tritt neben die diakritische Unterscheidung der Dinge als eigener Traktat im Rahmen der speziellen Metaphysik, um dem ersten und höchsten Zweck der Metaphysik zu entsprechen, der Leitung der anderen Wissenschaften, deren Königin sie ist[843].

Eigentliches und adäquates Objekt der Metaphysik ist ihrer Bestimmung als Ontologie entsprechend das *ens qua ens*[844]. Die Abstraktion der Metaphysik ist keine Realabstraktion, sondern eine *abstractio indifferentiae* von allem, was den Namen 'ens' verdient[845]. Die Metaphysik erweist sich als abstrakteste Betrachtung der Dinge "sub notione Entis", also unter einem allgemeinsten Begriff; denn das *ens qua ens* ist das "Ens in communi, sub notione indifferentiae, in abstractione summa"[846]. Das konkrete Ding fällt somit gänzlich aus dem Bereich der Metaphysik heraus. Es wird "formaliter, essentialiter ac sub notione Entis" betrachtet, und zwar "secundum quidditatem communissimam"[847]; denn die Metaphysik ist "sapientia Entis, non entium"[848]. Das Einzelding als solches erweist sich dem Metaphysiker als völlig unzugänglich[849]. Damit bringt Calov bewußt eine Entwicklung zum Abschluß, die seit Fonseca die Metaphysik beherrscht hatte. In der Konzeption des *ens* als Nomen und im Abstraktionsgrad *secundum indifferentiam* ist die Universalität der Metaphysik wirklich gesichert, allerdings um den Preis des Verlustes der konkreten Basis, des Dinges. Das *ens*, von dem die Metaphysik handelt, ist bereits durch die Gnostologie als Produkt der Abstraktion ausgewiesen worden. Es ist nicht mehr das konkrete Ding, sondern der allgemeinste Begriff, unter den alle Dinge in gleicher Weise fallen[850]. Soll der Anspruch der Metaphysik,

von den Dingen zu sprechen, gesichert sein, wird Calov in der Konzeption des Dinges selbst, im Verhältnis von Wesen und Existenz, anders denken müssen als Fonseca und die ihm folgende Tradition[851].

Das Objekt der Metaphysik wird näher präzisiert als das *ens positivum, reale, actuale, incomplexum*[852]. Die *entia rationis* und Possibilitäten fallen nur per accidens unter die Betrachtung der Metaphysik[853]. Die Festsetzung des Objektes geschieht in einer "adaequata Entis constitutio"[854]. Das von der Metaphysik vorausgesetzte und behandelte *ens* ist nicht mehr etwas Unmittelbares wie das *cognoscibile*. Es ist θέσει; es bedarf der genauen Konstitution und Bestimmung; es wird in der Noologie aus theologischen Erwägungen abgeleitet: aus dem Verhältnis der geschaffenen Dinge zu Gott. Das *ens* als Objekt der Metaphysik erscheint als Abstraktionsprodukt, allerdings *cum fundamento in re et in Deo*[855].

Das Verhältnis der Metaphysik zu den ihr vorgeordneten Disziplinen der Gnostologie und Noologie bestimmt Calov in der Nachfolge Gutkes im Bild der Königin und ihrer Räte[856]. Die Räte können allerdings der Königin ihr Objekt nicht vorschreiben[857]. Die Gnostologie bestimmt nur die allgemeinen Eigenschaften und Bedingungen des Wissenschaftssubjektes als solchen; die Noologie beschränkt sich auf die Betrachtung der ersten Prinzipien aus der *affinitas rerum*[858]. Die Metaphysik ist allerdings darauf angewiesen, daß ihr die Räte mit dem entsprechenden Rat *in abstracto* beistehen; denn offenbar versteht sie selbst weder von Erkenntnis noch von wissenschaftstheoretischer Gesetzgebung hinreichend viel[859]. Umgekehrt kann die Metaphysik ihren Räten nicht vorschreiben, womit sie sich zu beschäftigen haben, also ihre Objekte bestimmen. Die Königin hat also keinen Einfluß mehr auf ihre Räte; sie ist ihnen vielmehr unterstellt[860]. Schon im *Tractatus de Methodo* hatte Calov eine Reichsteilung zwischen Metaphysik, Noologie und Gnostologie vorgeschlagen. Denn von den drei *disciplinae directrices* ist die Gnostologie auf die

erste (simplex apprehensio), die Noologie auf die zweite (compositio/divisio), die Metaphysik erst auf die dritte Verstandesoperation (dianoia) bezogen[861]. Aus der Reichsteilung ist aber inzwischen eine Mediatisierung der Königin unter ihre Räte geworden.

Als allgemeinste Disziplin übt die Metaphysik ihre Herrschaft über die untergebenen Disziplinen aus, die alle irgendwie von Seiendem handeln[862]. Die Herrschaft besteht in der Bestimmung der Ziele, der Gesetzgebung und der "iustitiae administratio". Die Metaphysik gibt die allgemeinsten Axiome vor, bestimmt die Objekte der anderen Disziplinen und beansprucht das Richteramt bei Streitigkeiten unter den Wissenschaften[863]. Die *directio axiomatica* durch allgemeine Canones und Axiome vollzieht sich ebenso in der gesamten Metaphysik wie die *directio noematica* durch Definition der allgemeinsten Termini[864]. Die *directio obiectiva* dagegen vollzieht sich in der Horistik als dem zweiten Teil der speziellen Metaphysik. Die anderen Disziplinen sind der Metaphysik nicht im strengen Sinne subalterniert, so daß ihr Objekt nur durch Hinzufügung einer akzidentellen Bestimmung zu 'ens' bestimmt würde[865]. Die Weise allerdings, wie die Metaphysik die untergebenen Disziplinen durch Zuweisung ihres Objektes beeinflußt[866], ihnen die Prinzipien verleiht und die Gründe für die Beilegung von Streitigkeiten bereitstellt[867], erscheint Calov nicht genau beschreibbar: "Occulta ratione" influiert und leitet die göttliche Metaphysik ihre Untertanen[868]. Der Leitungsfunktion der Metaphysik entspricht ein ebensolches Bedürfnis auf seiten der Untertanen, da sie weder ihre Objekte selbst bestimmen noch ihre Prinzipien beweisen können[869]. Das tut allein die Metaphysik, allerdings nach Maßgabe ihrer Räte und im Glauben, daß sich die untergebenen Disziplinen genau daran halten werden, zumal ja in der Metaphysik alle universellen Konklusionen der Wissenschaften virtuell enthalten sind[870]. Das wissenschaftliche Gemeinwesen ist bei Calov keine Republik, sondern ein ziemlich ausgehöhltes absolutistisches Königtum, in dem längst

die Räte die Oberhand gewonnen haben und der Monarch nur gnädig ausführen darf, was die Räte erkannt und vorgelegt haben[871].

Die praktische Ausübung der Herrschaft der Metaphysik über ihre Untertanen in der Zuweisung der Objekte vollzieht sich in der Ὁριστική *obiectorum disciplinarum determinatio* im Rahmen der speziellen Metaphysik[872]. Dieser Teil der Metaphysik wurde bislang von den Autoren vernachlässigt; von Calov aber wird er breit ausgestaltet[873]. Hier werden nun alle Dinge den entsprechenden Disziplinen nach ihrem Objekt zugewiesen[874], wodurch die Metaphysik ihren Herrschaftsanspruch über alle Dinge und Disziplinen geltend macht. Das Vorgehen ist metaphysisch, da die Objekte aus der Einteilung der Dinge nach den Kategorien gewonnen und dadurch die einzelnen Disziplinen konstituiert werden[875]. Die Objekte werden jedoch nicht nach ihrer eigentlichen Wesenserkenntnis behandelt, sondern nur ihrer πρόγνωσις entsprechend, indem sie im Katalog der Kategorien aufgesucht und miteinander verglichen werden[876]. So wird etwa unter den *obiecta substantialia* der Geist aufgesucht, auf seine Existenz untersucht, die ihm eigene Erkenntnisweise bestimmt[877] und schließlich das Objekt der Pneumatik festgesetzt, die dadurch als eigenständige, der Metaphysik unterstellte Wissenschaft vom Geist konstituiert ist[878]. Eine solche ist notwendig, da der Geist zwar Seiendes ist, nicht aber unter den Begriff des *ens qua ens* fällt, wie ihn die Metaphysik als Objekt betrachtet[879]. Keinen Einfluß hat die Horistik naturgemäß auf die der Metaphysik vorgeordneten Disziplinen Gnostologie und Noologie[880], die Instrumentaldisziplinen wie die Logik und auf die Offenbarungstheologie[881]. Die Horistik ist ein wesentlicher Bestandteil der Metaphysik; andernfalls wäre das Königtum der Metaphysik ein bloßer Titel "sine re" und die Einzelwissenschaften wären ohne Haupt[882]. Die Zuweisung der Objekte kann nur der Metaphysiker vornehmen, da er die ersten Prinzipien appliziert und das *ens* als solches betrachtet[883]. Auch die Verfassung der Einzelwissenschaften erfordert diese

Disziplin für ihre ordnungsgemäße Konstitution, die Unterscheidung der Prinzipien und die Schlichtung von Kontroversen unter den Disziplinen[884]. Als metaphysische Wissenschaftstheorie beansprucht Calovs Horistik die *Technologia* Alsteds und Timplers als ihren Teil; die Hexilogie Alsteds aber ist durch die Gnostologie überflüssig geworden[885]. Die Archelogie ist überflüssig, da ihr Geschäft in der Noologie erfüllt wird[886]. In keinem Falle aber ist die Horistik Hexilogie, da sie die Objekte der Wissenschaften bestimmt, die Hexilogie aber die Habitus als solche behandelt[887]. Dagegen kann die Horistik mit Gutke auch passend Epoptik genannt werden[888]. Der eigentliche Name aber ist Horistik, weil sie die Objekte der Wissenschaften bestimmt und dadurch den Disziplinen ihre Grenzen anweist[889].

6.4.4 "Simplex Entis Theoria"

Die Ontologie Calovs vollzieht sich als "simplex entis theoria" über das *ens* in höchster Abstraktion[890]. Dies geschieht zunächst durch Klärung der *vox entis*, ihrer Verwandten und Synonyme und sprachlichen Unterscheidungen[891], um dann zur "adaequata entis constitutio" und seiner Beschreibung fortzuschreiten[892]. Die aus der sprachlichen Einführung abgeleiteten Theoreme sind allerdings z.T. durchaus Aussagen mit dem Anspruch der Realgeltung. Dieser Zwiespalt wird durch Calovs Erkenntnistheorie eingeholt, nach der sich *res* und *ratio* (Begriff) eindeutig entsprechen, da der Begriff das Wesen des Dinges ausdrückt[893]. Das subjektive Moment der Abstraktion und der Konstitution der Begriffe, das in der Gnostologie so stark betont wurde, ist in der Metaphysik offenbar ohne Wirkung.

'Ens' wird auf 'Sum' zurückgeführt und trotz mangelnder Latinität als Terminus technicus aufgrund der "rerum veritas" zugelassen, sowohl in seiner nominalen wie in seiner partizipialen Verwendung[894]. Nach Aufzählung aller inadäquaten Verwendungsweisen in der philosophischen Tradition[895] wird

die einzig adäquate bestimmt: *Ens* im Sinne der Metaphysik ist die reale und positive, wahre Essenz und als solche das Objekt der Metaphysik[896]. *Ens* ist also von vornherein die Essenz. Als Bezeichnung der Essenz im allgemeinen ist 'ens' das *nomen communissimum* und besagt zugleich einen Vorzug gegenüber dem Nichtsein[897]. Denn 'esse' und 'est' sind das sprachliche Fundament von 'ens'[898]. Als allgemeinster Terminus kann 'ens' nicht definiert werden. Es kann nur bestimmt werden in Relation zu unserer Erkenntnis und zu den Dingen der Natur[899]. Im Bezug auf die Erkenntnis ist *ens* das Ersterkannte, allerdings nur in "cognitio intellectualis, actualis, primogenita, confusa"[900]. Im Bezug zu den Dingen aber ist *ens* das, was unabhängig von der Bildung des menschlichen Geistes ein positives Sein in der Natur hat[901]. Als oberster Begriff aber teilt sich *ens* nicht an seine Instanzen mit, sondern wird in höchster Abstraktion nur in seinem Begriff gefaßt[902]. Die Metaphysik ist dadurch als die Wissenschaft vom obersten Begriff in Absehung von allem anderen konzipiert. Erkenntnisobjekt zwar ist alles, was ist[903]. Im Seinsbegriff aber sind die Dinge immer nur konfus miterfaßt, so daß *ens* der unvollkommenste Begriff bleibt[904]. Mit der scholastischen Tradition hält Calov auch an der Einheit und Präzision des formalen und objektiven Seinsbegriffes fest[905]. Die Einheit des objektiven Seinsbegriffes ist allerdings nur eine verstandesmäßig aus der Übereinstimmung und Ähnlichkeit der Dinge aufgrund ihrer Essenz gewonnene[906], die in der Metaphysik in *abstractio praecisiva* erfaßt wird[907]. *Ens* ist aber nicht nur der Erkenntnis nach das Erste, sondern auch der Natur nach, da es das Allgemeinste ist, dem der einfachste Begriff entspricht[908].

Mit *ens* synonym sind *res* und *aliquid*[909]. Calov wendet sich dabei mit der Wittenberger Tradition J. Martinis und Scharfs eindeutig gegen Timpler[910]. Mit der skotistischen Tradition hält er an der doppelten *ratitudo* fest für das *ens reale* bzw. auch das *ens rationis*[911]. Im allgemeinsten Sinne bezeichnet 'res' alles, was unter einen Begriff fällt, im

strengsten Sinne dagegen mit Lorenzo Valla nur Gott[912]. Ausführlich wird die scholastische Unterscheidung zwischen *res* und *realitas* behandelt[913]. *Aliquid* ist synonym zu *ens*, da es mit Bezug auf die Quiddität ausgesagt wird, die mit der Essenz identisch ist[914].

Essentia ist bei Calov weder Prinzip des Seienden, noch transzendentales Attribut, sondern schlechthin synonym zu *ens* und *res*[915]. Denn 'ens' im metaphysischen Sinne bezeichnet die "ipsissima essentia, et omnis concretionis expers"[916]. Der Unterschied von Essenz und Quiddität aber ist nur sprachlicher Natur[917]. Die Essenz ist die Form der Sache und als solche zwar Seinsprinzip der Dinge, allerdings nur als "ipsa essentia cum connotatione actualitatis"[918]. Im Hinblick auf die Wirkungen wird sie *natura* genannt[919], im Hinblick auf die Erkenntnis *ratio*[920]. Nicht immer äquivalent sind dagegen *entitas* und *essentia*, sondern lediglich, wenn beides *in abstracto* das *ens reale et positivum* bezeichnet[921]. Bereits aus der Gleichsetzung von *ens* und Essenz ergibt sich die Ablehnung der Vielfalt von Essenzen in einem Ding, "contra Timplerianas ineptias"[922]. Da Wesen und Begriff äquivalent sind, ist eine Erkenntnis des Dinges nur erreicht, wenn das Wesen, wie auch immer, erfaßt wurde[923]. Als erste und allgemeinste Form sind die Essenzen ewig, was durch die ewige Wahrheit der Wesensaussagen und das ideale Sein der Dinge in Gott begründet wird, das die Peripatetiker zu Unrecht verneinen[924].

Da bereits die Essenz mit *ens* identisch ist, kann die Existenz nicht als fremdes Prinzip auftreten. Sie ist vielmehr die "essentia actu constituta"[925]. Durch sie tritt die Essenz erstmals in das aktuelle Sein als positives, reales, aktuelles Ding[926]. Deshalb gibt es keine Essenz ohne die entsprechende Existenz, weder als präexistente noch zur Unterscheidung von den fiktiven Essenzen, wie Keckermann will[927]. Denn jede Essenz ohne Existenz ist bereits fiktiv, da die bloße Widerspruchsfreiheit zum Realsein nicht genügt[928]. Durch die Identität von Essenz und Existenz mit

dem realen Ding kann Calov das Realseiende als Ausgangspunkt seiner Metaphysik wahren. Die metaphysische Betrachtungsweise ist freilich die der Essenz, allerdings mit realidentischer Existenz[929]. Deshalb ist auch der Streit über den Vorrang von Essenz oder Existenz gegenstandslos[930]. Auch zum Wesen der Kreatur gehört die Existenz; denn sobald die Geschöpfe sind, haben sie Essenz und Existenz. Die Existenz hängt bei ihnen allerdings nicht kausal von der Essenz ab[931], sondern ist mit ihr identisch. Von Gott her gesehen, ist sie immer noch abhängiges Sein[932]. Wegen der Identität der Essenz und Existenz können auch alle Namen der Essenz auf die Existenz übertragen werden, vor allem 'ens' im Sinne des aktuell Existierenden[933]. Die abstrakte Essenz dagegen ist noch kein *ens* und kann auch nicht Objekt der Metaphysik im strengen Sinne sein, da sie nur mögliche Essenz, mithin *non ens* ist[934]. Als mit 'Essenz' synonym ist 'Existenz' selbstverständlich ein transzendentaler Begriff[935]. Was sich bei Calovs Metaphysik auf den ersten Blick als reiner Essentialismus ausnimmt, erweist sich dank der Identität von Essenz und Existenz als Ausgang vom realen Ding. Das reale Ding kann aber in der Metaphysik trotzdem nurmehr im abstraktesten, universalsten Begriff 'ens' erfaßt werden, der von allen Instanzen bewußt absieht. Das reale Ding als Bezugspunkt und der universalwissenschaftliche Anspruch der Metaphysik haben ihre größtmögliche Distanz erreicht, die für die Metaphysik nicht weniger bedeutet als eine Zerreißprobe zwischen ihrem Gegenstand und ihrer methodischen Konzeption.

Calov unternimmt massive Anstrengungen, die Realgeltung der Metaphysik und ihres Objektes zu sichern. Es gelingt ihm nur teilweise in der Konzeption des *ens* unter Absehung von den in der Gnostologie und Noologie entwickelten erkenntnistheoretischen Grundsätzen. Die Metaphysik erscheint zudem mediatisiert durch die ihr vorgeordneten Disziplinen. Ihre Herrschaft über die Einzelwissenschaften in der Horistik muß fragwürdig erscheinen angesichts ihrer eigenen angegriffenen Stellung und der Emanzipationsbewegung der neuen Wissenschaften, insbesondere der Physik und Mathematik. Die Legitimierung der Metaphysik als *metaphysica divina* kann über die tiefen Risse im Gefüge der protestantischen Metaphysik, die sich langsam dem Zustand ihrer dogmatischen Erstarrung nähert, nicht mehr hinwegtäuschen.

6.5 *Analyse des Verstandes statt Analyse der Dinge: Joachim Jungius*

Die Fragwürdigkeit der zur formalen Ontologie gewordenen Metaphysik angesichts der sich emanzipierenden Einzelwissenschaften zeigt exemplarisch der Hamburger Rektor Joachim Jungius auf. Als Biologe[936] und Chemiker[937] ist er ebenso bedeutend wie in der Philosophie als Erneuerer des Atomismus, Verfechter der mathematischen Methode und Kritiker der aristotelischen Physik und Metaphysik[938]. Leibniz, der von ihm beeinflußt ist, stellt ihn seiner Bedeutung nach unmittelbar neben Francis Bacon[939].

Joachim Jungius ist am 22.10.1587 in Lübeck geboren, studiert in Rostock und Gießen, wo er 1608 Magister artium wird. Sein Lehrer in Gießen ist der semiramistische Logiker Conrad Dietericus (1575-1639)[940], dessen Werk Jungius' Schaffen nicht unerheblich beeinflußt hat[941]. 1609-14 bekleidet Jungius in Gießen die Professur der Mathematik. In dieser Zeit kommt der schon in seiner Studienzeit als Nachhilfelehrer der Logik tätige Mann[942] in Verbindung mit dem pädagogischen Reformer Wolfgang Ratich (Ratke) und wird dessen Mitarbeiter[943]. Ihm folgt er 1615 nach Augsburg, wo Ratich wieder einmal das Scheitern seiner pädagogischen Bemühungen feststellen muß. Jungius hält auch in Augsburg Privatvorlesungen[944]. Ernüchtert trennt er sich von Ratke[945]. Pädagogische Bestrebungen sollten aber weiterhin Jungius' Anliegen sein, wie die Notizen zur *Didactica* zeigen[946]. Jungius wendet sich nunmehr der Medizin zu, die er ab 1616 in Rostock, ab 1618 in Padua bei Cesare Cremonino studiert[947]. Nach der

Promotion 1619 in Padua kehrt er als Arzt nach Rostock zurück, wo er mit einem Kreis gleichfalls empirisch und rational ausgerichteter Männer 1622 die erste wissenschaftliche Gesellschaft auf deutschem Boden gründet, die "Societas Ereunetica sive Zetetica"[948], in der *ratio* und Empirie eine feste Verbindung eingehen sollen[949]. 1624 wird er Professor der Mathematik in Rostock und als solcher 1626 mit der Stadtbefestigung betraut[950]. Mit einer kurzen Unterbrechung als Professor der Medizin in Helmstedt 1625 hat Jungius die Rostocker Professur bis zu seiner Berufung zum Rektor des Akademischen Gymnasiums und des Johanneums in Hamburg 1629 inne[951]. Die Antrittsrede in Hamburg, wie schon die in Rostock 1626, unterstreicht den Nutzen der Mathematik für die Philosophie[952]. Als Rektor in Hamburg, der er bis zu seinem Lebensende am 23.9.1657 bleibt[953], verfaßt Jungius seine Hauptwerke, vor allem die *Logica Hamburgensis* von 1638[954], deren Einfluß freilich zu seinen Lebzeiten begrenzt bleibt[955]. Da die *Logica Hamburgensis* zudem auf einem Konsens mit den Scholarchen beruht[956], sind auch die weiteren erhaltenen Werke Jungius' heranzuziehen[957], insbesondere die Physikvorlesung[958], die *Disputationes Noematicae* von 1635, von denen sich Leibniz eine Abschrift anfertigen ließ[959], die handschriftlichen Notizen zur Logik, Analysis[960] und Protonoetik[961] sowie die Briefe philosophischen Inhalts[962].

Die Zeit Jungius' in Hamburg ist überschattet durch den Streit mit dem Geistlichen Ministerium um die Gräzität des Neuen Testamentes, das Jungius wegen seines hellenistischen Griechisch nicht als einzige Grundlage des Griechischunterrichtes anerkennen will[963]. Der Streit schwelt bereits seit 1633 und kommt 1637 zum Ausbruch[964]. Durch die Anfrage des Geistlichen Ministeriums bei der Juristenfakultät in Wittenberg, ob Jungius' Rechtfertigung als Schmähschrift im Sinne des Rechtes zu gelten habe[965], kommt es zum Eingreifen des Wittenberger Philosophen Johannes Scharf[966]. Am 24.1.1639 disputiert er erstmals gegen die *Logica Hamburgensis* und die These des hellenistischen Griechisch des Neuen Testamentes[967].

Bereits am 28.2. repliziert Jungius mit einem Einblattdruck[968]. Auf Beschwerde Jungius' legt der Rat der Stadt Hamburg bei der Universität Wittenberg Beschwerde gegen Scharf ein[969]. Scharf läßt über die Universität eine umfangreiche, schlaue, aber ziemlich platte Entgegnung ergehen, die sich auf die formale Richtigkeit der Konklusionen beruft, wo es um den Vorwurf des Atheismus (in obliquo) geht[970]. Scharf ist Jungius gegenüber der konservative Verteidiger der "gemeine principia philosophica"[971], der "fundamenta logices Aristotelis, welche Doctor Jungius gar zu sehr einreißen thut"[972]. Er beantragt deshalb, "das Jungii Logica aus ihrer Schulen abgeschafft unndt seinen schädtlichen attentaten wiederstandt geschehe"[973]. Im selben Jahr noch läßt Scharf in der *Lima Logicae Hamburgensis* seine Feile gegen Jungius vorgehen[974], der sich im Streit eher zurückhält, aber sonst in seiner Wortwahl nicht gerade glücklich erscheint[975].

Als Neuerer und eigenständiger Denker wendet sich Jungius bewußt von der landläufigen Scholastik ab und der englischen Philosophie, insbesondere Bacon zu[976]. Der Philosophie Descartes' steht er interessiert gegenüber[977], sieht aber klar deren Grenzen und Mängel, besonders den Mangel an formaler Logik und die Vermischung von Logik und Metaphysik[978]. Er ist der erste und einzige Philosoph unter den hier behandelten, der sich mit dem Cartesianismus auseinandersetzt, durchaus in der Kenntnis der eigenen Tradition der protestantischen Scholastik[979]. Sein eigener Einfluß blieb zu Lebzeiten begrenzt. In Jena nimmt Daniel Stahl, der sein Kommilitone in Gießen war, sein Gedankengut auf[980]. In der Tradition Jenas erreichen seine Gedanken aber Erhard Weigel, dessen Schüler Leibniz kurze Zeit gewesen ist[981]. In Verbindung tritt Jungius mit Samuel Hartlib, Johann Amos Comenius und den Rosenkreuzern[982]. Leibniz, von Weigel und Comenius beeinflußt, feiert Jungius als den größten Logiker[983], "omnium scibilium quasi promptuarium"[984], übt allerdings im Detail auch Kritik an Jungius' Lehren[985].

6.5.1 Logik und Methodologie

In eigenständiger Weise gegenüber der Autorität Aristoteles' und Zabarellas entwirft Jungius seine Logik[986]. Geschichtlich bedeutsam ist sie u.a. für die Ausbildung einer Aussagen- und Wahrscheinlichkeitslogik[987], durch die Anwendung auf die Theologie[988], aber auch für die Stellung der Metaphysik. Mit der ramistischen Tradition seines Lehrers Dietericus ist die Logik *ars*[989], allerdings nicht Disputationskunst, sondern zur Leitung der Tätigkeit unseres Denkens in der Unterscheidung von Wahrem und Falschem bestimmt[990]. Im Unterschied etwa zu Scharf ist damit die Logik als normative Disziplin bestimmt[991], ausgerichtet auf die wahre Erkenntnis, unter Einbeziehung vieler Gegenstände, die in der Wittenberger Tradition zur Gnostologie oder Noologie gerechnet wurden. Die Leitung der Verstandesoperationen vollzieht die Logik nicht durch zweite Notionen, sondern direkt durch ihre Canones[992]. Die eigentliche Aufgabe der Logik ist die Leitung des Verstandes, nicht die Bildung zweiter Notionen[993]. Als verstandesleitende Disziplin ist die Logik im weiteren Sinne *scientia reflexa* und setzt den Vollzug der direkten Wissenschaften voraus[994]. Sie ist Instrumentaldisziplin, nicht im Sinne Zabarellas, sondern als Leitungsdisziplin der gesamten Philosophie[995] in der Unterscheidung des Wahren und Falschen[996]. Im Sinne Keckermanns kann *ars* aber auch als *systema* interpretiert werden[997]. Ein solches System aber ist das aristotelische Organon gerade nicht[998]. Objekt der Logik im eigentlichen Sinne sind die Verstandestätigkeiten, insbesondere die zweite (enuntiatio) im Unterschied zur ersten (notio, conceptus) und dritten (dianoia, discursus)[999]. In zweiter Linie ist Objekt der Logik die äußere Rede[1000], im weiteren Sinne auch alle Dinge, mit denen sich Verstandesoperation und Rede befassen[1001]. Die Verstandesoperationen selbst sind reale Vollzüge und als solche *entia realia*. Das Objekt der Logik ist also nicht das *ens rationis*, wie die skotistische Tradition will[1002].

Die Logik wird eingeteilt in *communis* und *propria*, die gemeinsame Logik aller Disziplinen und die jeder Disziplin eigene[1003]. Die gemeinsame Logik teilt sich wiederum in allgemeine (formale) und spezielle (materiale). Die formale Logik gliedert sich nach den drei Verstandesoperationen; die materiale in Apodiktik und Dialektik. Die Sophistik ist als Anhang zur allgemeinen und speziellen zu betrachten[1004]. Die ramistische Einteilung in *inventio* und *iudicium* lehnt Jungius ab[1005]; denn die *inventio* ist Sache aller drei Verstandesoperationen, also der gesamten formalen Logik[1006]. Alle Teile der Logik aber bilden zusammen die eine *ars Logica*, die allerdings nur eine *ars totalis* ist, die durch *artes speciales* als *ens per ordinem* konstituiert ist. Der *artes speciales* aber gibt es so viele, wie es Canones oder Regeln gibt[1007]. Die nominalistische Wissenschaftsauffassung wird also konsequent angewendet. Die Logik kann ebenso aus der Erfahrung wie durch wissenschaftliche Vermittlung gelernt werden. In wissenschaftlicher Vermittlung kann sie durch Theoremata oder Canones vorgetragen werden, durchaus nach mathematischem Vorbild. Nur von dieser Form her kann sie auch *scientia* genannt werden[1008].

Fundament der Logik ist die erste Verstandesoperation, die *notio* oder *simplex apprehensio*[1009]. Diese ist bei Jungius allerdings immer als Begriffsbildung aufgefaßt. Dadurch wird die Logik zur Lehre von der richtigen Begriffsbildung, der Konstruktion von Sätzen und Beweisen als Tätigkeit des Denkens selbst[1010]. Die Logik ist somit radikal subjektiviert und zur normativen Disziplin der schaffenden, konstruktiven Tätigkeit unseres Verstandes geworden. Sie ist nicht eine Wissenschaft über Entitäten (entia rationis, notiones secundae). Denn der eigentliche Begriff ist immer der formale, nicht der objektive[1011]. Der Logiker bringt nicht zweite Begriffe zu den ersten hervor, sondern die Logik ist insgesamt Reflexionswissenschaft. Sie stellt unter den ersten Begriffen und den dadurch bezeichneten Dingen verstandesmäßige Verbindungen akzidenteller Natur her. Nicht die zweiten No-

tionen sind *entia rationis*, sondern die Dinge selbst, insofern sie Objekt der Reflexionsbegriffe sind[1012]. Die Logik wird dadurch auf den eigenen Vollzug des Verstandes gegründet und von allen eigenen Entitäten gesäubert. *Modus praedicandi* und *modus essendi* unterscheiden sich nur in Klarheit und Distinktheit[1013]. Die *modi praedicandi* sind keinesfalls die Kategorien, sondern leiten sich aus der Eigenart der Begriffe her[1014].

Die gesamte Logik entspringt einer inneren Erfahrung, der eigenen reflexiven Erfahrung der Operationen unseres Verstandes[1015]. Unsere innere Erfahrung schreitet fort von der Einzelerfahrung zur universalen *experientia interna*[1016]. Während aber Descartes nur vage Versprechungen und keine klaren und distinkten Begriffe geben kann, will es Jungius ermöglichen, bis zur *experientia distincta* zu gelangen[1017]. Distinkt (bzw. diskret) aber ist eine Erfahrung, die ausgeht vom Einfachsten und zum Komplexen fortschreitet[1018]. Der inneren Erfahrung als dem subjektiven Fundament der Logik entspricht ein ausgeprägter Konzeptualismus in der Universalienlehre[1019], der sich in Verbindung mit nominalistischen Elementen[1020] auch im Atomismus seiner Naturphilosophie niederschlägt[1021]. Die Prädikabilien sind unabhängig von den Einzeldingen nichts; denn sie sind nur die "res ita concepta, ut de pluribus vere praedicari apta sit"[1022], der allgemeine erste Begriff[1023]. Universalität besagt logisch nur die größere Weite gegenüber dem Partikulären, wie es dem logischen Operieren im *Locus ab universali ad particulare* entspricht[1024]. Allerdings hält Jungius noch an der Prädikation "res de re" fest, auch im Hinblick auf die Universalien[1025]. Fundament aber bleibt das Einzelding, von dem die Universalien gewissermaßen durch Verstandestätigkeit abstrahiert werden und in dem sie Existenz erhalten[1026].

Von Realgeltung sind für Jungius die Kategorien als "receptacula entium", in denen die Dinge enthalten sind[1027]. Die ersten fünf sind absolute, die letzten fünf bezügliche

Kategorien[1028]. In den wohl auf Schülerhand zurückgehenden *Annotationes*, die auf Vorlesungen beruhen dürften[1029], wird allerdings nurmehr eine lose Verbindung von Kategorien und Logik zugelassen; die Zehnzahl der Kategorien kann nur "in gratiam Pythagoreorum" gerechtfertigt werden[1030]. Die letzten vier Kategorien, die *in casu obliquo* sind, können überhaupt nicht als Kategorien angesprochen werden[1031]. In der Physikvorlesung wird die logische Kategorienlehre als unwissenschaftlich abgetan. Die Kategorien werden dort nur "in logices vestibulo, crassiusculo, confuse et non apodictico docendi genere" behandelt[1032]. Sehr ausführlich wird in der *Logica Hamburgensis* die Reduktion aller aus den Kategorien ausgeschlossenen, auf sie reduzierbaren Entitäten behandelt, was im wesentlichen die metaphysische Sichtung der *entia per accidens* und *entia rationis* ersetzt[1033]. Exempt von den Kategorien sind Gott und die transzendentalen Termini[1034]. Die logische Behandlung der Kategorien ist nach der Hamburger Logik berechtigt wegen ihres Dienstes in der Leitung des Verstandes zur richtigen und deutlichen Begriffsbildung[1035].

Innerhalb der Apodiktik findet auch die allgemeine Wissenschafts- und Methodenlehre Jungius' ihren Platz, wobei Jungius nicht als Neuerer, sondern als Wiederhersteller der "vetusta antiquitas" erscheinen will[1036]. Ziel der Apodiktik ist die wissenschaftliche Wahrheit, sei sie empirisch oder durch Beweis gewonnen[1037], vor allem aber das apriorische Wissen[1038]. Wissen wird entsprechend der Subjektivierung der Logik nicht im habituellen, sondern im aktuellen Sinne gefaßt[1039]. Wie der eigentliche Begriff der formale ist, so ist *scientia* im strengen Sinne das aktuale Wissen. Entsprechend dem nominalistischen Wissenschaftsbegriff unterscheidet Jungius klar zwischen der *scientia simplex* als Wissen der letzten Konklusion einer methodischen, wissenschaftlichen Ableitung[1040] und der *scientia totalis* als dem *systema* der mit wissenschaftlicher Methode abgeleiteten Konklusionen und ihrer Prinzipien[1041]. Nach dem Allgemeinheitsgrad der Prämissen ist zu unterscheiden zwischen *scientia empiricia* und

Wissenschaft im strengen Sinne, "ex universalibus de universalibus". Die empirische Wissenschaft (= experientia universalis) gewinnt ihre Schlüsse induktiv aus Einzelaussagen[1042]; die Wissenschaft im strengen Sinne dagegen aus der ununterbrochenen Ableitung von Konklusionen aus dem induktiv gewonnenen Wissen, der *experientia universalis*[1043]. Alle Wissenschaft hat also als letztes Fundament die äußere oder innere Erfahrung[1044]. Der Einfluß Bacons, auch Cesare Cremoninos[1045] und Ratichs[1046] zeigt sich gerade in der empirischen Ausrichtung aller Wissenschaft. Erstmals in der protestantischen Scholastik kann bei Jungius die Erfahrung wirkliches Wissen, ja alles Wissen garantieren. Apodiktisches und empirisches Wissen tragen den gemeinsamen Namen *scientia*[1047].

Die Wissenschaft bezieht sich sowohl auf die Dinge selbst als auch auf die Überlegungen und Beweise, die von den Dingen veranstaltet werden[1048]. Ihr Objekt sind die *res necessariae*, d.h. die natürlichen und mathematischen Entitäten[1049]. Über den empirischen und epistemonischen (wissenschaftlichen) Grad der Erkenntnis stellt Jungius in seiner Protonoetik den heuretischen, durch den man neue Probleme lösen, Theoreme erfinden, Canones setzen oder neue Instrumente bauen kann[1050]. Der Ausgestaltung und Anwendung dieser Heuretik war die "Societas Ereunetica" zu Rostock gewidmet[1051]. Die Ausgestaltung freilich vermißt noch Leibniz[1052]; nach Jungius' Auffassung ist sie allerdings bereits mit der *Logica Hamburgensis* gegeben[1053]. Material besteht die Wissenschaft als *ens per ordinem* aus den Konklusionen, formal in ihrer Anordnung und gegenseitigen Beziehung[1054]. Die *ars* im ganzen besteht dementsprechend aus dem System der *praecepta* oder *canones* und ihren Beispielfällen[1055].

Den eigentlichen wissenschaftlichen (epistemonischen) Grad des Wissens aber kennzeichnet das Fortschreiten in endlich vielen Deduktionsschritten aus endlich vielen Prämissen, und zwar nach euklidischer Methode[1056]. Jungius ist damit

einer der ersten Vertreter der Anwendung der mathematischen Methode auf die Philosophie und Wissenschaft überhaupt[1057]. Denn die Mathematik allein kann ihre Theoreme in völliger Klarheit darlegen und beweisen und dadurch alle Distinktionen vornehmen und alle Streitigkeiten in der Philosophie schlichten[1058]. Was bei Calov dem Anspruch nach die Metaphysik als Horistik zu leisten hatte, ist hier das Geschäft der mathematischen Methode geworden. Die Ableitung der Theoremata hat folglich den Vorschriften der verschärften Demonstrationslogik Jungius' zu gehorchen[1059], damit nicht nur die formale, sondern auch die materiale Wahrheit gewährleistet sei. Wo der strenge mathematische Beweis nicht möglich ist, tritt an dessen Stelle die Logik der Wahrscheinlichkeit (engistica), zu der Jungius offenbar durch Cusanus inspiriert wurde, dessen Schriften er fleißig exzerpiert[1060]. Die methodische Klarheit soll gewährleistet werden durch den Primat der Analysis vor der Synthesis. Denn zuerst ist alles bis zu den elementaren Grundbegriffen (Protonoemata) zu analysieren[1061], damit dann der Beweis als Akt der Synthesis aus den analysierten ersten Bausteinen erfolgen kann[1062]. Die mathematische Methode ist zuerst auf die Gegenstände der allgemeinen Erfahrung anzuwenden, dann erst auf die schwierigeren Dinge; erst am Schluß aber darf man zu den Dingen übergehen, die unserer Behandlung nicht zugänglich sind, wie die metaphysischen Gegenstände[1063]. Ziel dieses Vorgehens ist der "consensus experientiae et apodixeos"[1064].

Im Vordergrund der Logik Jungius' steht allerdings weniger die synthetische Beweistheorie[1065] als die Analysis[1066]. Zumindest die *analysis inventiva* oder *heuretica* steht ihrer Vollkommenheit nach über der Synthesis. Die *analysis recognitoria* oder *docimastica* dagegen setzt die Synthesis des Analysandum bereits voraus[1067]. Von allen Arten der Analysis findet sich nur die *analysis dogmatica* bei Aristoteles[1068]. Die Synthesis erscheint umgekehrt als die Verkettung des in der Analyse klar und distinkt Erfaßten. Ihr Wert hängt deshalb ab von der Analysis, wie es auch dem

Vorgehen der Geometer entspricht[1069]. Die Analysis wird unterschieden in *analysis materiae* und *formae*[1070]. Materie des Syllogismus ist aber nicht das, was die gewöhnlichen Scholastiker, allen voran Scharf, darunter verstehen[1071]. Die nachprüfende Analyse vollzieht sich vielmehr in der Analyse des Namens und Einteilung der Sache[1072], die heuretische dagegen in der Aufstellung neuer Annahmen und Prämissen[1073]. Die Analyse bleibt jedoch Geschäft der Logik; sie ist nicht bereits eine realwissenschaftliche Behandlung der Dinge[1074]. Die bloße Einteilung der Dinge, in der sich die Metaphysik zunehmend ergangen hat, gehört lediglich zur *analysis recognitoria* und stellt deshalb nicht den höchsten Wissensgrad dar, der erst in der heuretischen Analysis nach dem Muster der Algebra erreicht ist[1075]. Durch die heuretisch vorgehende Analyse gelangt der Wissenschafter zu neuen Axiomen, d.h. zu Aussagen, die *per se* wahr und so allgemein sind, daß sie gleichsam durch stillschweigende Induktion unmittelbar einleuchten und allgemeine Zustimmung finden[1076]. Jungius ersetzt die mühsame Herleitung der Axiome in der Noologie oder Archelogie durch das Prinzip einer stillschweigenden Induktion. Doch die stillschweigende Induktion ist ein eher psychologisches als logisches Moment, das wie der Axiombegriff selbst nicht von letzter Klarheit ist, was bereits Leibniz an Jungius bemängelt[1077]. Als erstes Prinzip gilt Jungius das Widerspruchsprinzip in seinen beiden Fassungen: "Quidvis est vel non est" bzw. "Idem non simul est et non est"[1078]. Jungius hat mit dieser mathematisch-analytischen Methodologie ein Kriterium der Wissenschaftlichkeit, des epistemonischen Grades geschaffen, dem sich nun die Metaphysik stellen muß, will sie ihren Anspruch im Reich der Wissenschaften behaupten. Zugleich stellt sich damit die Frage nach einem empirischen Fundament der Metaphysik, sei es in innerer oder äußerer Erfahrung.

6.5.2 Die Entthronung der Metaphysik

Die Stellung der Metaphysik bei Jungius erscheint schon seit den Tagen Leibnizens als Problem. Leibniz schreibt am 10.1.1687 an Vagetius, er verstehe noch nicht ganz, in welchem Sinne Jungius die Metaphysik nicht zu den Wissenschaften zulasse[1079]. Tatsächlich wird die Frage der Wissenschaftlichkeit der Metaphysik disputiert als Beispiel eines Gegeneinwandes. Die These lautet dabei: Die Metaphysik ist nicht Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Der Opponent führt dagegen ins Feld, daß sie alle scholastischen Kriterien der Wissenschaftlichkeit erfüllt: Sie hat Subjekt, Prinzipien und Affektionen[1080]. Der Respondent geht beim Gegeneinwand nicht auf diese Beweisführung ein, sondern beweist seine These durch das Fehlen von Beweisen in der Metaphysik. Beweise aber sind die Grundvoraussetzung von Wissenschaftlichkeit[1081]. Dadurch beweist der Respondent seine These, die Metaphysik sei keine Wissenschaft. Gleichwohl bleiben die Einwände des Opponenten bestehen. Es wird lediglich bewirkt, daß der Zuhörer der Beweisführung des Opponenten nicht einfach zustimmt, sondern die Sache als unentschieden betrachtet[1082]. Der Beweis der Unwissenschaftlichkeit der Metaphysik ist also nicht so stark, daß die Sache entschieden wäre. Für den Vertreter der scholastischen Wissenschaftsauffassung bleibt durchaus die Möglichkeit, seine Sache zu vertreten, allerdings unter den dauernden Einwänden von seiten des Logikers, der an Beweisen interessiert ist. Dieses Ergebnis entspricht auch der faktischen Stellung der Metaphysik im Werk Jungius'[1083]. In den *Disputationes noematicae* erklärt er ausdrücklich: "Non si nullae sunt entis affectiones de ente nullatenus restricto demonstrabiles, ideo metaphysica scientiarum numero excluditur"[1084]. Die Beweisleistung ist also nicht das einzige Kriterium, das in der Frage der Wissenschaftlichkeit der Metaphysik anzuwenden ist.

Die Metaphysik hat durchaus einen Platz im herkömmlichen Wissenschaftsgefüge. Sie ist die Wissenschaft von dem, was

allen Dingen, den körperlichen und unkörperlichen, gemeinsam ist[1085]. Wenig erfreut ist Jungius allerdings vom Zustand der Metaphysik. Die Unkenntnis der Mathematik bedingt zumeist das Fehlen von wirklichen Beweisen[1086] und die Ausbildung der verschiedenen scholastischen Richtungen und Schulen, die alle unter dem gemeinsamen Banner des Aristoteles die Jugend anlocken wollen[1087]. Die Verbesserung der Philosophie ist nicht von der Metaphysik, sondern von der Physik zu erwarten, in der allerdings Jungius auch metaphysisch zu argumentieren weiß[1088]. Die Betrachtung der *modi essendi* in der Metaphysik liefert nur verschwommene Begriffe[1089]. Die Metaphysiker vermischen allzugern logische und metaphysische Fragen, besonders über die objektiven Begriffe, und hüllen so den Geist des Lesers in Finsternis[1090]. Dagegen setzt Jungius als Heilmittel die Reduktion auf den formalen Begriff an[1091]. Bis heute haben die Metaphysiker nicht ein einziges *attributum entis* mathematisch bewiesen[1092]. Lächerlich ist es, wenn die Metaphysiker bereits vor dem Begriff derselben die Zahl der *attributa entis* genau wissen[1093]. Als Logiker braucht sich Jungius freilich nicht um alle Einzelheiten der Metaphysik zu kümmern, wenn nur die Logik selbst in Ordnung ist[1094].

Geändert hat sich das Verhältnis der Metaphysik zu den Wissenschaften. Die Aufgabe, die Grenzen der Wissenschaften festzulegen, ist nicht Sache der Metaphysik, die ja ihre eigenen Grenzen nicht kennt und dauernd logische Fragen erörtert[1095]. Ebensowenig kann die Metaphysik die Prinzipien der Mathematik, Physik oder Theologie beweisen[1096]. Die Metaphysik ist nicht mehr die Erste Philosophie, sondern die letzte der Disziplinen[1097]. Deshalb kann sie weder in der Prinzipien- noch in der Kategorienlehre die anderen Disziplinen begründen[1098]. Vor allem aber setzt eine richtige Metaphysik die Kenntnis der Mathematik und Physik voraus[1099]. Auch die Logik ist der Metaphysik vorgeordnet, die wie alle Einzelwissenschaften ihre *logica propria* besitzt im Unterschied zur gemeinsamen *logica communis*[1100]. Das Definieren

ist nicht Sache des Metaphysikers, sondern der ganzen Philosophie[1101]. Aus der Kenntnis der Prinzipien kann zudem nicht der einzelwissenschaftliche Beweis abgeleitet werden; die Kenntnis der ersten Prinzipien dient lediglich der Widerlegung[1102]. Die ganze Horistik Calovs, in der die Metaphysik ihre Herrschaft als Königin der Wissenschaften ausüben sollte, löst sich bei Jungius in nichts auf. Die Herrschaft der Metaphysik ist unmöglich, da sie nicht erste, sondern letzte Philosophie ist, die ihrerseits auf die Einzelwissenschaften angewiesen ist. Die Königin hat ihren Thron verloren. Ihr Rang als Wissenschaft ist zumindest starken Einwänden ausgesetzt.

6.5.3 Das neue Alphabet des Denkens

An die Stelle der alten Metaphysik setzt Jungius noch in seiner Rostocker Zeit die *Protonoetica Philosophia*[1103] als neue Grunddisziplin, in der alle Verstandestätigkeiten bis zu den ersten unauflöslichen Begriffen analysiert werden sollen[1104]. Dadurch soll eine endliche Menge von ersten, nicht weiter analysierbaren Begriffen (protonoemata) gewonnen werden, aus denen dann durch Synthese eine finite Menge von Begriffen gewonnen werden soll. Ebenso gelangt man von der endlichen Menge der ersten unbeweisbaren Prinzipien (protophases) durch eine endliche Zahl von Schlußfolgerungen zu einer finiten Menge von Konklusionen[1105]. Die neue Grunddisziplin der Philosophie, die Protonoetik, ist allerdings nicht Dinganalyse wie die scholastische Ontologie, sondern Analyse des Verstandesvollzuges durch Reflexion; sie ist nicht Objekt-, sondern Reflexionswissenschaft[1106]. Durch sie soll es möglich werden, zu einem Alphabet des menschlichen Denkens zu gelangen, das der Forderung völliger Klarheit und Distinktheit entspricht[1107]. Hatte schon Alsted die Verstandesdisziplinen zu Beginn der Enzyklopädie als deren Alphabet bezeichnet, so ist bei Jungius die Inventarisierung des gesamten menschlichen Denkens in seinen elementaren Bausteinen gefordert. Leibniz, der großes Interesse an der Proto-

noetik Jungius' bekundet, wird dieses Programm weiter ausgestalten[1108]. Durch diese Inventarisierung kann das Denken erst von allem Irrtum gereinigt werden und entsprechend den Regeln der logischen Synthese seinen festen und sicheren Gang nehmen[1109]. Dadurch kann allerdings auch der heuretische Grad der Wissenschaft erreicht werden über dem bloß empirischen und epistemonischen, also wirklich Neues entdeckt werden[1110]. Im Unterschied zur konfusen aristotelischen Logik und dem Vorgehen der Peripatetiker[1111] erfordert die protonoetische Analyse auch eine neue Art von Logik: die *Logica ecthetica* als reine Beweistheorie für die Wissenschaften[1112] und die *Logica actu-catholica* als Prinzipienlehre nach Art der mathematischen Theoreme[1113]. Jede allgemein aufgestellte These ist mittels der *Ecthetica* zu beweisen oder zu erklären, was bislang allerdings in den Wissenschaften zumeist vernachlässigt wird[1114]. Durch ihre Analyse und ihr Beweisverfahren kann die Protonoetik den Geist von allen falschen Meinungen befreien. Sie hat diese Meinungen mittels der *Doxoscopia* zu sichten und ihren dogmatischen Anspruch aufzudecken[1115]. So kann sie die Wissenschaften mittels eines allen Beiwerks entkleideten Folgerns wieder auf sicheren Boden stellen[1116]. Anstatt im schattigen Labyrinth der peripatetischen Philosophie müßig herumzuwandeln, wird die Philosophie auf diesem Wege eine zwar bescheidene und schmale, aber doch sichere Wissenschaft bewerkstelligen[1117], zumal wenn die Protonoetik sich mit mathematischer Schulung verbindet[1118].

Durch dieses Programm der Inventarisierung unseres Denkens soll letztlich das Gewißheitsproblem gelöst werden. Wenn es keine Gewißheit in den menschlichen Dingen gibt, dann auch keine Glückseligkeit; dann bleibt uns in allem gelehrten Geschäft nur das Mutmaßen[1119]. Die Möglichkeit zum Zweifel ist aber gerade in der Metaphysik oft genug gegeben: Unsicherheit der inneren Erfahrung, Einheit des Seinsbegriffs, Unterscheidung von Einem und Vielem, Begrenztheit der Verstandestätigkeiten usw.[1120]. Das Programm eines Alphabets des menschlichen Denkens wird allerdings auch von Descartes versprochen: "sed aliud promittit, aliud praestat"[1121]. Jungius beurteilt Descartes von seiner bereits vor ihm entworfenen Protonoetik und Logik aus[1122]. Descartes verspricht zwar klare und distinkte Erkenntnis, er legt allerdings nicht die ersten Elemente unseres Denkens dar, sondern nur gewisse Kategorien und Betrachtungsmodi[1123]. Zwar gründet auch Descartes die Logik auf die innere Erfahrung des "Cogito ergo sum"[1124], doch gelangt er bei seinem Kriterium der "idea clara et distincta" gerade nicht zu den einfachsten Begriffen, die an sich weder distinkt noch konfus, sondern schlechthin einfach sind. Denn alle Distinktheit oder Konfusion ist erst Ergebnis einer Zusammensetzung der einfachen Grundbestandteile[1125]. Descartes will zwar klare und distinkte Erkenntnis bewerkstelligen, ist aber in seiner Ausdrucksweise oft genug volkstümlich und nachlässig. Er bemüht sich nicht um die Analyse der Beweise auf die zahlmäßig festzulegenden Prämissen[1126]. Die Genauigkeit und Klarheit der Methode Jungius' steht sicher über der Descartes'. Sie sollte noch Leibniz so beeindrucken, daß er Jungius über Descartes stellt[1127]. Allerdings ist die Protonoetik auch bei Jungius selbst Programm geblieben; er vermag, wie Leibniz durchaus sieht, kaum *protonoemata* anzugeben[1128]. Das Denken selbst, der Ausgang Descartes', kann freilich kein *protonoema* sein, da es nach Meinung des Jungius-Schülers Vagetius zumindest den Begriff des Denkenden und der Inhärenz, damit aber den des Subjekts, der Wirkung und Ursache voraussetzt, was bei Descartes alles vernachlässigt ist[1129].

E i n *protonoema* allerdings nennt Jungius: *Ens*, als ersten und unauflöslichen Begriff[1130]. Entsprechend der Reduktion des objektiven auf den formalen Begriff wird auch das *protonoema* als formaler Begriff betrachtet[1131]. Als solcher formaler erster Begriff ist *ens* wie alle *protonoemata* weder distinkt noch konfus im strengen Sinne, da er nicht zusammengesetzt ist[1132]. Alle Fortbestimmung, etwa zu Substanz und Akzidens, geschieht durch Zusammensetzung, nicht dagegen durch

genauere Begriffsbildung unter Einschluß des 'ens', wie Suarez will. Denn dies bedeutete eine Verunendlichung des *ens* und widerspricht der streng finiten Konzeption der Protonoetik Jungius'[1133]. Die Frage nach Einheit und Präzision des objektiven Begriffs ist keine metaphysische, sondern eine logische Frage[1134]. So besagt die Frage der Präzision des objektiven Begriffes nichts anderes als die Frage, ob dem formalen Begriff 'ens' in der Sache etwas entspricht, das mehr als nur verstandesmäßig von dem unterschieden ist, was durch die engeren Begriffe bezeichnet wird[1135].

Ens ist eine *notio transcendens*[1136]. Transzendental aber ist nicht ein gattungsüberschreitender Begriff, sondern ein Begriff, der durch einen andern so restringiert wird, daß zwar der transzendentale ohne den engeren, der engere aber nicht ohne den transzendentalen in unserem Denken gebildet werden kann[1137]. So kann zwar der Begriff 'ens' ohne den der Substanz und Inhärenz gebildet werden, der Begriff des Inhärierenden aber nicht ohne den des *ens*[1138]. Jungius hat damit zwar ein Kriterium der Transzendentalität angegeben; dies erweist sich jedoch als zu weit, da es etwa auch auf Genus und Differenz (animal - rationale) angewendet werden könnte. Nur wenn es auf die Bildung der obersten Gattungen restringiert wird, kann dieses Kriterium wirklich die Transzendentalität bestimmen. Die klassischen Transzendentalien allerdings kann die Metaphysik nicht beweisen[1139], zumeist hat sie nicht einmal einen klaren Begriff davon[1140]. Aristoteles hat niemals das *unum*, *verum*, *bonum* als *passiones entis* aufgestellt; vielmehr weist er dem Metaphysiker die Aufgabe zu, die *passiones* des *unum* zu betrachten[1141]. Essenz und Existenz werden durchaus unterschieden[1142]. Die in der Wesensdefinition auszudrückende Essenz der Dinge ist allerdings verborgen und nur durch aposteriorisches Verfahren zu entdecken[1143]. Wichtiger als die Wesensdefinition ist deshalb im wissenschaftlichen Verfahren die epistemonische, kausale Definition, die die Ursache der a priori bewiesenen Affektion aufdeckt[1144]. Die besten Definitionen bietet aber

nicht die Metaphysik, sondern die Geometrie und nicht durch Genus und Differenz, sondern durch Präzisierung der Begriffe[1145].

In einer eigenen Disputation beschäftigt sich Jungius mit der Frage der Univozität oder Äquivozität der transzendentalen Begriffe[1146]. Aristoteles freilich bezeichnet immer die *res* selbst als univok oder äquivok[1147]. Wo immer man als Logiker auf einer *quaternio terminorum* bestehe, flüchten sich die Metaphysiker in einen analogen Sprachgebrauch oder eine Aussageweise πρὸς ἕν[1148]. Was wirklich πρὸς ἕν ist, hat Aristoteles "obscuritatem captans" im unklaren gelassen. Jungius aber unterscheidet neben dem faktischen Gebrauch bei Aristoteles ein univokes und äquivokes πρὸς ἕν[1149]. 'Gesund' wird vom Körper und der Speise nur äquivok πρὸς ἕν ausgesagt[1150]. Die transzendentalen Begriffe dagegen sind univok πρὸς ἕν, da sie einen gemeinsamen Namen und einen gemeinsamen Begriff haben, der diesem Namen entspricht oder *in concreto* jene Begriffe einschließt, aufgrund deren die Namensgleichheit besteht[1151]. So ist auch *ens* als transzendentaler Begriff in diesem Sinne univok πρὸς ἕν, insofern es unterschieden wird in endliches und unendliches, Ding und Modus, *ens non in alio* und *in alio* (Substanz und Inhärierendes), vollständiges und unvollständiges; denn in all diesen Gliedern ist 'ens' konkret eingeschlossen[1152]. In diesem präzisen Sinne der Univozität πρὸς ἕν stimmt Jungius auch Duns Scotus' These der Univozität des *ens* zu. Eine Analogie im scholastischen Sinne aber gibt es nicht[1153]. Den verschwommenen scholastischen Ausdruck 'communis ad unum vel ab uno' will Jungius ersetzt wissen durch 'inaequaliter univocum'[1154]. Für die Unterscheidung der Univozität der transzendentalen Begriffe von der Analogie beruft sich Jungius auch auf Suarez[1155]. Aristoteles freilich hat die Metaphysiker hier gründlich im Stich gelassen und dadurch den ganzen Streit zwischen Skotisten und Thomisten heraufbeschworen[1156].

Ausführlich wird in der *Logica Hamburgensis* die Lehre von den *entia complexa* (= per accidens) und *entia rationis* behandelt. *Ens complexum* ist nicht wie in der scholastischen Tradition der Satz, sondern das aus verschiedenen vollständigen *entia*, besonders kategorienverschiedenen, bestehende Ganze[1157]. Dieses wird unterschieden in *ens per accidens i.e.S.* (Musicus, Musicus bibax)[1158] und *ens per aggregationem*, das aus verschiedenen vollständigen, unzusammenhängenden Dingen gebildet ist[1159], entweder als *ens mere aggregatitium* (Haufen Körner)[1160] oder als *ens per ordinem*, das durch eine bestimmte Ordnung gekennzeichnet ist und deshalb nach materialem und formalem Gesichtspunkt betrachtet werden kann (ars, scientia totalis, Ius civile etc.)[1161]. Beim *ens rationis* unterscheidet Jungius herkömmlich Negation, Privation und *relatio rationis*[1162]. Den *entia rationis* entspricht zwar *in rerum natura* nichts; die Dinge bieten nur die Gelegenheit zu ihrer Bildung entsprechend unserem Erkenntnismodus, der nicht auf Gedankendinge verzichten kann[1163]. Vom *ens rationis* klar unterschieden sind die Fiktionen[1164]. Die Einteilung der Dinge durch die Metaphysiker erscheint Jungius relativ belanglos[1165]. Weder die Einteilung in Substanz und Akzidens, ein Heiligtum der scholastischen Metaphysik, noch die in *ens per se* und *ens per aliud* habe ein Fundament bei Aristoteles[1166]. Jungius selbst unterscheidet zwischen *ens finitum (completum)* und *infinitum*, das vollständige dann in Substanz und Akzidens, das unvollständige in *substantiale* und *accidentale* und hier jeweils in den wesentlichen Teil und inneren Modus[1167]. *Modus entis* ist mit Suarez ein Seiendes, das einem anderen nicht nur inhäriert, sondern außerhalb dieses Objektes nicht einmal begriffen werden kann[1168], in seinem Begriff also notwendig den der Inhärenz einschließt. Der Modus wird wieder unterschieden in äußeren und inneren, wobei sich in der Terminologie bereits cartesianischer Einfluß zeigt[1169].

Jungius hat wohl nie die Absicht gehabt, eine Metaphysik zu schreiben. Als Logiker steht er der traditionellen

Metaphysik, wie sie an den Hochschulen seiner Zeit gelehrt wird, kritisch gegenüber. Von seinem mathematischen Methodenideal aus, das unabhängig von Descartes und logisch präziser als bei ihm entwickelt wird, erscheint die Metaphysik in ihrer Wissenschaftlichkeit fragwürdig und in ihrer Rolle als Erste Philosophie und Königin der Wissenschaften überholt. So verdeutlicht Jungius am Ende des hier behandelten Zeitabschnittes aufs neue den Zwiespalt, der die Reform der Metaphysik in der protestantischen Scholastik in Atem hielt: zwischen Methodenideal und der faktischen Gestalt der Metaphysik. Jetzt ist es freilich nicht mehr die aristotelische Metaphysik, sondern die bereits reformierte Methodenmetaphysik der Scholastik. Sie erweist sich als unzulänglich angesichts der glasklaren methodischen Konzeption der Analyse und Synthese bei Jungius. Sie kann zudem das Ding nicht in entscheidender Weise analysieren und auf den Begriff bringen. Die Metaphysik ist deshalb zu ersetzen durch die Analyse des Verstandes in seinen ersten Operationen, durch die Protonoetik. Die Aufgabe, die methodisch geordnete Metaphysik der Scholastiker bis etwa 1640 nach dem Methodenideal der Mathematik zu reformieren, sie auf den epistemonischen Grad der Wissenschaft zu bringen, wird eine neue Generation von Metaphysikern über Wolff bis Kant in Atem halten.

7 DAS DING UND DIE METHODE

Die Spannung zwischen methodischer Konzeption als Wissenschaft und Realbezug in der Dingerfassung kennzeichnet die frühe protestantische Metaphysik. Diese Spannung ist jedoch nicht nur Kennzeichen einer historischen Epoche, sondern tritt überall dort auf, wo Metaphysik seit Aristoteles als Lehre von den Dingen als solchen mit ausdrücklichem Wissenschaftsanspruch auftreten will[1]. Denn die wissenschaftliche Erfassung des Dinges vollzieht sich nicht ohne das Denken und die von ihm vollzogenen konstruktiven Operationen. Das Wissen bezieht sich primär nicht auf das Ding selbst, sondern auf die Sätze der Wissenschaft, in denen freilich das Ding erfaßt und ausgelegt werden soll.

7.1 Die methodische Konstitution der Metaphysik

Die frühe protestantische Metaphysik entsteht in einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit den methodologischen Entwürfen ihrer Zeit, vor allem der ramistischen, aristotelischen und z.T. der mathematischen Methodologie. Obwohl sich alle Metaphysiker von einem strengen Ramismus deutlich absetzen, nehmen sie gerade in der Methodenlehre viel ramistisches Gedankengut auf, am deutlichsten ausgedrückt im sog. Semiramismus der Reformierten. Die ramistische Dialektik insgesamt neben einer eigenständigen Metaphysik bestehen zu lassen, erscheint unmöglich. Erst eine instrumentelle Konzeption der Logik, wie sie von der Schule Zabarellas und der Jesuitenlogik entwickelt wurde[2], ermöglicht eine Metaphysik als Grundwissenschaft. Wo dagegen die Logik selbst universalwissenschaftliche Ansprüche erhebt, wie in der ramistischen Dialektik oder der spanischen Logik des 16. Jhdts., ist dieser Platz für die Metaphysik nicht mehr frei[3]. Der Abschied von der ramistischen Dialektik vollzieht sich allerdings nur zögernd. Vor allem in der Methodologie lebt der Ramismus auch nach Erlöschen der eigentlichen ramistischen Schule noch weiter[4]. Ramistisches Gedankengut wird verbunden mit der lullistischen und enzyklopädischen Tradition; es herrscht in den beliebten Tabellen und dichotomischen Gliederungen der Lehrbücher. Die Metaphysik wird dadurch visualisiert und gewissermaßen in eine einfache räumliche Ordnung gebracht[5]. Die graphische, tabellarische Darstellung wird zunehmend zum "Universalmittel des neuzeitlichen Denkens"[6].

Was aber in der Metaphysik graphisch dargestellt und pädagogisch vermittelt werden soll, ist zunächst das Begriffsnetz dieser Disziplin, das allerdings auf alle Dinge anwendbar sein soll[7]. Dieses Begriffsnetz ist entsprechend der reinen Begriffslogik der Ramisten im Ausgang vom Allgemeinsten leicht zu knüpfen und einzusehen. Das einfache Fortschreiten vom Allgemeinsten zum Spezielleren verdrängt das syllogistische Beweisverfahren und garantiert den pädagogischen Erfolg dieser Lehrmethode. Gerade für die Metaphysik, die ja die Wirklichkeit geordnet erfassen will, kann der ramistische Methodengrundsatz adäquat erscheinen, wonach das Allgemeinste an erster, das Speziellere an zweiter Stelle steht usw. Als eine Verkörperung dieses Methodenideals kann, von ihrem Aufbau abgesehen, die Enzyklopädie Alsteds gelten. Es ist nicht das unerreichbare enzyklopädische Ideal Diderots, das hier verwirklicht werden soll, "von jenem ewigen ersten Wesen zu allen im Verlauf der Zeit aus seinem Schoß hervorgegangenen Wesen herab(zu)gelangen"[8]. Der Ramist muß lediglich vom Allgemeinsten über alle Mittelstufen bis zur letzten Art in klarer Ordnung herabgelangen, um darunter auch das Einzelne zu begreifen, das sich dem vollkommenen Zugriff des Begriffsnetzes entzieht. Eine solche Metaphysik kann im ramistischen Methodenideal durchaus die Stelle einer Ersten Philosophie beanspruchen. Sie ist die *ars generalis* als Lehre von den ersten und allgemeinsten Bestimmungen, die sich über alle Dinge und Wissenschaften erstrecken. Als solche Univer-

salwissenschaft ist sie wesentlich *philosophia transcendentalis* im Sinne J. Scharfs, Lehre von den transzendentalen Bestimmungen und Termini. Transzendental aber sind die gattungsüberschreitenden Termini; Wissenschaft dagegen soll gerade bei Ramus homogen sein, ein einziges Genus als Gegenstand haben, auf das alle Aussagen bezogen werden können. Diese Spannung zwischen der homogenen Wissenschaftskonzeption, in deren Namen die aristotelische Metaphysik verworfen wurde, und der Transzendentalität der metaphysischen Bestimmungen, die jedes *genus subiectum* einer Wissenschaft überschreiten, wird für eine ramistisch orientierte Metaphysik zum Problem. Die Sympathie der ramistisch inspirierten Metaphysiker von Goclenius bis Combach gehört deshalb im allgemeinen der Univozität des 'ens'. Dadurch hoffen sie, sowohl die wissenschaftliche Klarheit des Begriffes wie auch die Stellung der Metaphysik als Universalwissenschaft der allgemeinsten Bestimmungen zu sichern.

Die antiramistische Ausrichtung der lutherischen Metaphysik verbindet sich in Helmstedt und Wittenberg mit einer Reform der aristotelischen Metaphysik nach den Gesetzen der Zweiten Analytik. Im strengen aristotelischen Sinne aber kann die Metaphysik nicht Wissenschaft sein, da sie nicht auf das Wissen von Konklusionen aus ihren unmittelbaren Gründen beschränkt ist, sondern die Kenntnis der ersten Prinzipien einschließt. Angesichts der als Beweistheorie verstandenen Methodologie Zabarellas muß die Metaphysik erkennen, daß ihr zur Wissenschaft in diesem Sinne etwas Entscheidendes fehlt: der Beweis der *passiones* im Sinne realverschiedener, wissenschaftlicher Bestimmungen. Bereits Dominicus Soto macht wie viele Spätere darauf aufmerksam, ohne freilich die Konsequenzen daraus zu ziehen. In der Schule J. Martinis wird das Problem umgangen durch die Bestimmung der Metaphysik als *sapientia*, die ihre Konklusionen aus den ersten Prinzipien ableitet. Vorgewußter Gegenstand dieser Metaphysik ist das *ens*. Ihre eigentliche Aufgabe besteht weniger in der Klärung dieses vorgewußten Gegenstandes als vielmehr im Beweis der

passiones und der Unterscheidung der *species entis*. Den klarsten Ausdruck findet diese Konzeption der Metaphysik bei J. Scharf, dem Vollender und Apologeten der Helmstedt-Wittenberger Tradition der Metaphysik, in der Unterscheidung der *metaphysica generalis* als Transzendentalienlehre und der *metaphysica specialis* als Kategorienlehre.

Die Metaphysik als *sapientia (prima)* wird in der aristotelischen Tradition zumeist auf die Methodenlehre Zabarellas verpflichtet. Als theoretische Disziplin hätte sie synthetisch vorzugehen. Von einer wirklichen Synthese kann freilich in der Durchführung zumeist kaum gesprochen werden[9]. Im allgemeinen herrscht ein recht vages Beweisschema aus den unbesehen angenommenen ersten Prinzipien[10]. Das Problem der *resolutio* zu den ersten Prinzipien tritt erst mit der Ausbildung einer *Archelogia* und in Gutkes Analyse der ersten Prinzipien aus der *subtilitas rerum* voll ins Bewußtsein. Den angeborenen Prinzipien Melanchthons ist dadurch endgültig der Abschied in der protestantischen Schulmetaphysik gegeben: Man ist von der Stoa auch in diesem Punkt zu Aristoteles zurückgekehrt. Auch die Prinzipien sind Sätze, die erst aus der Analyse der Dinge gewonnen werden müssen. Gewisse Ansätze zu einer wirklich synthetischen Methode finden sich vor allem im Einbeziehen der Erkenntnisproblematik, in der Forderung der genetischen Definition[11] und im Ausgehen von den Erkenntnisprinzipien von Suarez bis Calov. An die Stelle einer vollständigen Synthese, die auch das *ens* als Produkt erscheinen ließe[12], tritt zumeist wie schon in der griechischen Philosophie die *reductio ad absurdum*, die leichter zu handhaben, aber nur ein negatives Verfahren ist[13].

Das *ens* erscheint in dieser analytisch-synthetischen Methodologie der Metaphysik zumeist als das vorausgesetzte Subjekt und zu analysierende *totum integrum*, das vorgewußte, ersterkannte Objekt des Intellektes. Als erster, allgemeinster Begriff ist es uns nur in allererster, konfuser Erkenntnis zugänglich. Die Eindeutigkeit des aristotelischen Wissenschaftssubjektes ist dadurch wieder nicht erreicht. So

bleibt auch in der aristotelischen Konzeption der Metaphysik der Lutheraner ein Zwiespalt bestehen zwischen dem wissenschaftlichen Anspruch und der faktischen Durchführung der Metaphysik, aber auch zwischen dem wissenschaftstheoretischen Anspruch an das Subjekt und der faktischen Erfindlichkeit des *ens*. Dieser Zwiespalt veranlaßt die Besinnung auf den Gegenstand unserer Erkenntnis im Rahmen der Metaphysik und schließlich in den eigenen Disziplinen der *Intelligentia* (Gutke), Gnostologie und Noologie. Das analytisch-synthetische Verfahren verlagert sich vom vorausgesetzten *ens* auf das *cognoscibile* als solches. Von diesem aus wird - am klarsten bei Timpler - erst das *ens* gewonnen. Es erscheint selbst als Produkt von Synthese und Analyse (Prinzipien). Die Erkenntnisprinzipien und die Natur des Verstandes beeinflussen dadurch immer stärker die Natur des *ens*, aber auch seit J. Martini die Konzeption einer "natürlichen" Methode. Wird mit Keckermann die analytische Methode auf die Metaphysik übertragen, so besteht die Hauptaufgabe dieser Disziplin in der Unterscheidung der *species entis* und der Gewinnung der Prinzipien, weniger in der Theorie des *ens* selbst[14]. Zu einer wirklichen Synthese des *ens* kommt es unter Verzicht auf die Erstheit des Seinsbegriffes nur bei den allgemein abgelehnten Außenseitern Timpler und Rhaedus. Konsequent als nicht weiter analysierbares *protonoema* und damit als Ausgangspunkt einer Synthese ist es nur bei Jungius konzipiert. Dem verbalen Bekenntnis der meisten Metaphysiker zur aristotelischen Methodologie fehlt fast durchgängig die ebenso klare Ausführung.

Die aristotelische Methodologie, insbesondere in der Gestalt Zabarellas, wurde zumeist gleichgesetzt dem Verfahren der Mathematiker[15]. Dadurch ergibt sich eine erste Annäherung der mathematischen und der metaphysischen Methode. Eine konsequente Anwendung der mathematischen Methode in der Metaphysik wird freilich erst ab Jungius gefordert[16]. Allerdings stehen mathematische Elemente bereits am Ursprung der protestantischen Metaphysik. Der Geometer-Gott Melanchthons ordnet alles in höchster Klarheit und Deutlichkeit[17]. Nach peripatetischer Auffassung der Zeit soll zudem die Mathematik in syllogistischer Form verfahren[18] und vorzügliche Beweise benutzen, die an Klarheit die metaphysischen durchaus übertreffen. Durch das Einfließen der mathematisch-metaphysischen Theorien Proklos', nach dem die Mathematik und die übrigen Realwissenschaften dieselben Prinzipien haben[19], wird eine weitere Annäherung von Mathematik und Metaphysik erreicht. Bereits bei Taurellus ist 'quantum' eine zentrale Bestimmung des *ens*, nicht mehr auf Körperliches eingeschränkt. Ein weiteres Element der Affinität von Mathematik und Metaphysik ist die Entfaltung der Algebra, zumeist *Cossa* oder *Coss* genannt, übersetzt mit 'Dingk'. 'Coss' wird zur Kennzeichnung der ganzen Arithmetik als einer "Kunst von Dingen"[20]. *Coss* ist näherhin die unbekannte, zu eruierende Wurzel, z.T. synonym mit 'res'[21]. Auch die Algebra, z.T. die gesamte Arithmetik, versteht sich als Kunst von allen Dingen; auch in ihr ist *res/cossa/Dingk* ein Transzendentale[22]. Vor diesem Hintergrund hebt sich die Reserve der protestantischen Metaphysiker in der Anwendung mathematischer Verfahren eigentümlich ab. Freilich war die Mathematik an den Hohen Schulen der Zeit in einem rudimentären Zustand[23]. Als Peripatetiker und Ramisten hatten unsere Scholastiker die Mathematik zudem auf die Logik zurückzuführen. Außerdem ist sie als Partikulärwissenschaft der Universalwissenschaft, der Metaphysik, unterstellt. Überdies hatte Pereira nach A. Piccolomini die Beweisfähigkeit und Wissenschaftlichkeit der Mathematik gründlich in Frage gestellt. Die Metaphysik unterschied sich auch durch ihre Abstraktion, wenigstens nach den verbalen Bekenntnissen mancher Metaphysiker, von der Mathematik. Doch ist auch die Realabstraktion der Ontologie meist nichts anderes als eine *abstractio indifferentiae*[24], zumal die Beschäftigung mit den getrennten Substanzen zunehmend als *Pneumatologia* oder *Pneumatica* aus der Metaphysik ausgegliedert wird.

Obwohl die Mathematik gegenüber der Metaphysik als Teilwissenschaft erscheint, wird sie im Gedanken der *mathesis*

universalis durchaus als Universalwissenschaft konzipiert, wie sie uns gerade bei den methodisch exaktesten Denkern von Melanchthon über Taurellus, Combach, Alsted bis Calov begegnet[25]. Sie bleibt allerdings im allgemeinen auf den Bereich des Mathematischen restringiert und dadurch der Metaphysik unterstellt. Zum Teil wird die gemeinsame Wurzel von Arithmetik und Geometrie bereits zu einer allgemeinen Prinzipienlehre erweitert[26]. Dies erscheint umso leichter, wenn man einen Geometer-Gott annimmt, der alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet und geschaffen hat (Weish 11,20). Während der ramistische Gedanke einer Einheitsmethode den Gedanken der *mathesis universalis* förderte, hinderte der aristotelische Vorbehalt gegen eine Vermischung der Disziplinen und die Ablehnung des Ramismus bei den meisten unserer Autoren eine Übertragung des Gedankens der Universalmathematik auf die Metaphysik[27]; denn die Idee einer Universalwissenschaft ist ebenso unaristotelisch wie die Methode Euklids dem empirischen Verfahren des Stagiriten in den Realwissenschaften entgegengesetzt ist[28]. Dagegen bedarf die *mathesis universalis* zur Sicherung ihres Anspruchs durchaus metaphysischer Elemente, wie sie besonders von Melanchthon und Calov herausgestellt werden.

Wo die mathematische Methode einen Einfluß auf die Metaphysik ausübt, bleibt er meist recht oberflächlich, etwa in der Einteilung in *theoremata* und *problemata*. Die *problemata* der Metaphysiker sind zumeist *quaestiones*, nicht Konstruktionsvorschriften wie bei Euklid[29]. Die Axiomatik der Metaphysiker krankt an ihrem vagen Axiomenbegriff (z.B. Sagittarius) und kann zurecht als "Scheinaxiomatik" bezeichnet werden[30]. Sie hat jedoch das Verdienst, das Prinzipienproblem innerhalb der Metaphysik mit besonderem Nachdruck gestellt zu haben und seine Klärung in Archelogie und Noologie veranlaßt zu haben[31]. Ein gewisses mathematisches Ideal der Methode beherrscht allerdings die Darstellung vor allem der reformierten Metaphysik in der klaren und distinkten Einteilung, in der visuellen Darstellung der Tabelle[32]. Die Ableitung der Ordnungsprinzipien muß dabei zumeist als fragwürdig bezeichnet werden[33]. Denn durch dieses Ordnungsprinzip soll ja die nach Zahl, Maß und Gewicht geordnete Welt geordnet erfaßt werden, nicht nur ein Aussagensystem vermittelt werden. Die Dinge sollen klassifiziert und in ihren vielfachen Relationen möglichst überschaubar erfaßt werden, so daß, wer die Metaphysik studiert, eigentlich ein Bild des Universums der *entia* in all ihren Zusammenhängen gewinnt[34]. Dies ist das Anliegen aller drei maßgeblichen methodologischen Entwürfe der frühen Metaphysik.

Alle drei wesentlichen methodologischen Entwürfe der frühen protestantischen Metaphysik, der ramistische, der aristotelische und der mathematische, führen zu einer Reform der aristotelischen Metaphysik zu einem rationalen Ordnungssystem aller Dinge mit wissenschaftlichem Anspruch. Alle drei Entwürfe aber zeigen ihre Grenzen durch die Erzeugung neuer Probleme für die Metaphysik. Die ramistische Methodologie will zwar den Anspruch einer homogenen *ars generalis* sichern, kann aber das *ens* nicht als oberste Gattung im strengen Sinne sicherstellen, ohne die Transzendentalität der metaphysischen Bestimmungen aufzuheben und damit ihre Universalgeltung zu vernichten. Die aristotelische Methodologie Zabarellas kann zwar durch Synthese und Analyse zu einem wissenschaftlichen Verfahren auch für die ersten Bestimmungen der Dinge führen, gefährdet allerdings in ihrem Wissenschaftsbegriff die Wissenschaftlichkeit der Metaphysik, da diese weder auf Konklusionen beschränkt ist noch sich auf entsprechende Beweise berufen kann. Die euklidische Methode genießt zwar im allgemeinen den Ruf ausgezeichneter Wissenschaftlichkeit, ist aber in sich eine teilwissenschaftliche, nicht-empirische Methode, die das Ding als solches nicht zum Ausgangspunkt nehmen kann, sondern auf ihr entsprechendes *scibile* beschränkt bleibt[35]. In Jungius' Programm des "consensus experientiae et apodixeos" ist deshalb der Metaphysik der folgenden Generation ein neues Programm gestellt[36].

7.2 *Die metaphysische Erfassung des Dinges*

Die methodische Konstitution der Metaphysik hat unmittelbare Auswirkungen auf die Konzeption ihres Gegenstandes, der - von Timpler und Rhaedus abgesehen - immer das *ens* bzw. die *res* ist[37]. In allen methodischen Konzeptionen der Metaphysik wird ein klarer und distinkter Begriff des Gegenstandes angestrebt[38]. Bereits von der wissenschaftstheoretischen Konzeption der Metaphysik her stellt sich deshalb die Frage nach der Gegenstandserkenntnis als eine zentrale metaphysische Frage. Damit verbunden ist aber die Frage des Realitätsbezuges der Metaphysik[39]. Will sich die Ontologie wissenschaftlich als Seinslehre ausweisen, muß sie deshalb zugleich als Erkenntnislehre konstituiert sein[40].

In der Erkenntnislehre vollzieht sich in dem hier behandelten Zeitraum der Wandel von den angeborenen Prinzipien der stoischen Tradition und den *notiones communes* Euklids[41] zum aposteriorischen Ausgang der Erkenntnis bei Aristoteles. Während für Melanchthon die Prinzipien angeboren sind und für Taurellus der Verstand die einzige Quelle der Wissenschaft ist, bestehen vor allem die lutherischen Metaphysiker auf dem Satz, daß unser Geist gegenüber dem Objekt "tabula nuda" sei. Nur in dieser aristotelischen Konzeption kann 'ens' als erster Erkenntnisinhalt aposteriorisch eingeführt werden. In dieser Stellung als erster Erkenntnisinhalt besteht aber die Problematik des Begriffs 'ens' für die Konzeption einer Metaphysik. Wie soll der erste Erkenntnisinhalt klar und distinkt erfaßt werden, da er von nichts unterschieden werden kann und keine Konstituentien voraussetzen darf[42]? Die Metaphysik nimmt deshalb zumeist nur eine *cognitio confusa, actualis, originalis* als Ausgangspunkt der metaphysischen Erkenntnis an. In der konfusen Erkenntnis können aber die Unterschiede gegenüber den anderen Erkenntnisinhalten nicht erfaßt werden. Das *ens* muß im ersten Ausgang unbestimmt bleiben. In diesem ersten Ausgang aber ist es das Wissenschaftssubjekt der Metaphysik, soll also eine Wissenschaft garantieren und kann doch

nicht anders bestimmt werden als etwa durch 'alles, was ist'[43]. Diese erste Erfassung eines ersten und allgemeinsten Momentes an den Dingen ist der Fortbestimmung dringend bedürftig. Die Fortbestimmung kann aber in der Metaphysik nicht vollständig geleistet werden, wenn die Lehre vom *ens* als solchem bereits unter die *praecognita* der Metaphysik fällt, da *ens* als Wissenschaftssubjekt ja in seinem Daß-Sein und Was-Sein vorauszusetzen ist. Bereits Combach kann deshalb die Wissenschaftlichkeit der Metaphysik in ihrem Gegenstand nurmehr an den formalen Begriff binden, der allein klar und distinkt ist. Der objektive Seinsbegriff, der bei Suarez zum Fundament der Metaphysik gemacht wurde, erweist sich dagegen von nur analoger Einheit und kann deshalb die Metaphysik als eigenständige Wissenschaft nicht begründen. Was möglich ist, ist die Bildung eines distinkten formalen Seinsbegriffes, der dann im Sinne Jungius' als *protonoema* angesetzt werden könnte. Die Seinserfassung der Metaphysik erweist sich in ihrem Ausgang als eine subjektiv-aktuelle, der das Objekt nur inadäquat entspricht.

Das Intelligible am Ding ist nach gemeinsamer aristotelischer Auffassung nicht die Existenz, die als Faktizität das Wissenschaftssystem transzendiert[44], sondern die Essenz. Die Konstitution des *ens* aus Essenz und Existenz besagt deshalb zugleich, wie weit das Ding vom Erkennen erfaßt werden kann. Ist die Essenz ein von der Existenz real verschiedenes Ko-Prinzip, bleibt eine an der Essenz ausgerichtete Metaphysik immer defizient gegenüber der ganzen *res*. Nur bei einer Realidentität von Essenz und Existenz ist die Erfassung des *ens* wenigstens dem Anspruch nach gewährleistet[45]. Die Existenz als solche muß dann wenigstens *in actu signato* erfaßt sein. Nur so ist es einer stark an der Erkenntnis ausgerichteten Metaphysik z.B. bei Calov möglich, ihren Realbezug zu sichern. Das *ens* selbst ist dadurch wesentlich ein *intelligibile*, dessen Erfassung allerdings dogmatisch behauptet wird. Der Einwand der Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge auf apriorischem Wege, wie er bei Scaliger auftritt, muß für

diese Metaphysik tödlich sein.

Für einen distinkten Seinsbegriff von besonderem Interesse sind die Versuche, den Terminus 'ens' in die Sprache der Metaphysik einzuführen. Entsprechend dem direkten Zugang zu den Dingen in der aristotelischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie finden wir in der lutherischen Tradition Versuche, 'ens' durch elementare Sprachhandlungen der Kinder- und Bauernsprache einzuführen. Der erste solche Versuch bei Daniel Cramer muß als mißlungen angesehen werden. Das gewählte Beispiel aus der aristotelischen Physik, daß die Kinder alle Männer Vater nennen, zeigt nur die Verallgemeinerung eines Terminus. Das 'ens' dagegen soll sogleich als der allgemeinste Terminus angesehen werden. In der Weise Cramers eingeführt, wäre 'ens' nur ein inadäquat generalisierter Terminus, der als solcher gerade kein Wissenschaftssubjekt konstituieren könnte. Den entgegengesetzten Weg beschreitet Jakob Martini im Gefolge seines Lehrers Cornelius, der bereits 'res' aus der Kindersprache als allgemeinsten Terminus einführen wollte. Wenn jedoch die Kinder im allgemeinsten Terminus 'Ding' die Dinge bezeichnen sollen, gelangen sie nur zu einem konfusen, allgemeinsten Begriff, der eben alles enthält, was in irgendeiner Weise *ist*. Der hier angenommene Ausgang der Kindersprache vom allgemeinsten Terminus entspricht zwar dem methodischen Wunschdenken der Metaphysiker und ramistischen Pädagogen, nicht aber der Realität. Hier ist viel eher die Verallgemeinerung gegeben, wie sie Cramer als Ausgangspunkt wählt[46]. Das, was nach Martini im allgemeinsten 'Ding' der Kindersprache erfaßt ist, ist gerade das, von dem wir nicht wissen, was es eigentlich ist. So läßt J.G. Zeidler in seiner Verspottung der Metaphysik ein Kind bitten: "Mutter, ich will ein Ens han". Darauf die Mutter: "Was vor ein Ens, mein liebes Kind?"[47]. Doch nach J. Martini wird das Kind nichts anderes antworten können als: "ein Ens/ein Ding". Ähnlich mißlingt die Einführung von 'ens' aus der Bauernsprache durch Scheibler, da sie nur bis 'aliquid' kommt. Für 'aliquid' muß dann 'ens' als Terminus technicus durch Definition eingeführt

werden, was zwar logisch gangbar ist, aber 'ens' zu einem sekundären Erkenntnisinhalt nach dem Muster Timplers mediatisiert.

Wenn die direkte Einführung von 'ens' aus der Alltagssprache nicht gelingt, so bleibt die Erfassung des Dinges aus seiner Konstitution. Diese Konstitution kann theologisch, erkenntnistheoretisch oder ontologisch betrachtet werden. Eine theologische Einführung des 'ens' unternimmt am deutlichsten Keckermann. Der das *ens* konstituierende Gott fällt dadurch allerdings aus dem Bereich der *entia* heraus und damit aus dem Gebiet der Metaphysik. Die theologische Konstitution des *ens* zeigt somit eine Grenze der sich als reine Ontologie entwickelnden protestantischen Metaphysik an. Eine erkenntnistheoretische Konstitution des *ens* setzt vor allem Prinzipien voraus und mediatisiert dadurch das *ens* unter Voraussetzungen. So wird bereits bei Suarez das Seiende durch doppelte Verneinung in seiner Realität begriffen[48]. Das Nichtseiende muß also gedacht werden, um das Seiende in seinem Sein zu denken[49]. Affirmation und Negation, die Grundoperationen Taurellus', erweisen sich damit als die eigentlichen erkenntnistheoretischen Prinzipien für die Konstitution des Seienden. Beide gehören allerdings untrennbar zusammen, da das *ens* in der Lehre Suarez' und Taurellus' nicht einlinig affirmativ bestimmt ist; denn das *ens* kann in seiner Konstitution nur erfaßt werden durch etwas, das nicht *ens* im strengen Sinne ist. Am deutlichsten ausgesprochen findet sich diese Problematik in der Bestimmung des 'ens' bei Timpler. Soll 'ens' ein distinkter Begriff sein, der definierbar ist, so setzt er andere Begriffe voraus, die im Umfang weiter sind, oder Prinzipien, aus denen er konstituiert wird. Timpler vereinigt den Weg der begrifflichen Eingrenzung des 'ens' gegenüber 'intelligibile', 'aliquid' usw. mit dem Gedanken der ontologischen Konstitution durch eine klar vom *ens* unterschiedene Essenz[50]. Als so konstituiertes aber ist 'ens' nicht mehr der allumfassende, erste Begriff und deshalb auch nicht mehr das Wissenschafts-

subjekt einer sich als Universalwissenschaft verstehenden Metaphysik. Die Metaphysik muß sich über das *ens* hinaus auf alles Intelligible erstrecken.

Die Verbindung von ontologischer und erkenntnistheoretischer Konstitution des *ens* zeigt deutlich das Bestreben der Ontologie, die Welt nicht nur als gegebene zu erfassen, sondern sie dem Sein nach aus ihren Bestandteilen geordnet aufzubauen, wie es im Programm Jungius' am klarsten zum Ausdruck kommt[51]. Die Metaphysik ist dadurch wesentlich zu einer Suche nach den Konstituentien der Dinge geworden. Am weitesten fortgeschritten ist dieser Ansatz in der eigenwilligen Theorie Rhaedus'. Um zu einem distinkten Seinsbegriff zu gelangen, wird das *ens* in seinen *essentialia* erfaßt. 'Ens' verwandelt sich dadurch zum Relationsausdruck für die Übereinstimmung der Wesensbestandteile. Wenngleich die logische Durchführung Rhaedus noch beträchtliche Schwierigkeiten bereitet, ist damit der Weg gebahnt zu einer distinkten, genetischen Erfassung des *ens*. Die Metaphysik wird dadurch freilich auf das Mögliche ausgeweitet; denn das im *consensus* der Wesensbestimmungen Erfaßte ist zunächst das Mögliche, nicht das Wirkliche[52]. Die Metaphysik, darauf angelegt, das Intelligible am Ding zu erfassen, erreicht das Seiende nach Rhaedus gerade in seiner logisch möglichen Konstitution. Sie vermag aber andererseits nicht mehr ausdrücklich zu sagen, was die *essentialia* des Dinges sind, außer in der Unterscheidung von Konstituentien und Konstitution. Gegenüber dem direkten Zugang zum Seienden in der Tradition vor allem der lutherischen Metaphysik ist hier eine neue Aufgabe der Metaphysik gesehen: der widerspruchsfreie Aufbau der Wirklichkeit im Denken. Dadurch trägt dieser Ansatz der Metaphysik, ähnlich dem Jungius', bereits Kennzeichen eines "konstruktiven Rationalismus" an sich, wie ihn das spätere 17. Jhdt. ausgestalten wird[53].

Auch dort, wo der Weg der Konstitution des Seienden nicht beschritten wird, machen sich zunehmend operationale

Kriterien in der Seinserfassung bemerkbar. Sie sollen vor allem die Widerspruchsfreiheit der Essenz in Verbindung bringen mit der Realität der Existenz. An die Stelle der Konstitution der Essenz tritt so bei Scheibler das Aufsuchen der Essenzen durch Indizien, etwa reale Wirkungen oder Affektionen oder Definition. Durch dieses aposteriorische Vorgehen kann zwar aufgezeigt werden, wo Seiendes vorliegt; was es aber letztlich ist, kann nur durch die logische Analyse der Essenz in die widerspruchsfreie Möglichkeit gezeigt werden. Die Metaphysik allerdings betrachtet das Seiende gerade in Absehung von den Einzeldingen in ihrer Vorfindlichkeit, so daß dem aposteriorischen Aufweis der Dinge weniger Gewicht beigemessen wird als der Konstitution der Essenz.

Die Metaphysik beansprucht, als wissenschaftlich geordnetes Aussagensystem (systema) in den Termini die Dinge zu erfassen. Im Unterschied zur Logik sollen die Begriffe der Metaphysik lauter *notiones primae* sein, damit die Metaphysik eine "Muster-Rolle, ein geordnetes Inventarverzeichnis aller Dinge der Welt" werden kann[54]. Die Ordnung und Systematisierung der Dinge kommt aber zustande unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Erkenntnis, weniger aber auf deren Bedingungen. Für den Realbezug der Metaphysik hängt alles davon ab, ob sich ihre Begriffe als *notiones primae* ausweisen lassen, vor allem 'Essenz' und 'Existenz' als die konstitutiven Prinzipien des Seienden. Wenn nicht als eigene Entitäten, müssen Essenz und Existenz zumindest als eigene *rationes formales* oder Formalitäten in den Dingen angenommen werden, damit die Konstitution des Dinges nicht rein gedanklich erfolgt. Um andererseits nicht bei einem reinen Essentialismus stehen zu bleiben, muß die Realidentität von Essenz und Existenz angenommen werden[55]. Wenn allerdings mit der Essenz bereits das ganze Ding in seiner Realität erfaßt sein soll, wie es bei Calov am klarsten vorausgesetzt ist, bleibt das Ding in seiner Konstitution durch Essenz und Existenz unerfaßt. Die semantischen Schwierigkeiten in der Bestimmung von 'ens' bzw. 'res' sind dadurch nur auf 'essentia' übertra-

gen[56]. Durch die Unterscheidung von Essenz und Existenz *sola ratione* würde andererseits gerade die Konstitution des Seienden als rein gedankliche ausgewiesen. Die Lösungen der meisten unserer Scholastiker im Sinne einer *distinctio rationis ratiocinatae* oder einer modalen Unterscheidung versuchen durchaus den Eindruck zu vermeiden, als würde in der Metaphysik der "Seinsgehalt aus dem bloßen Begriff herausgeschlagen"[57]. Alle Unterscheidungen sollen noch durch eine Begründung in der Sache gesichert werden. Die Metaphysik als Realdisziplin grenzt sich im allgemeinen von der Theorie der *entia rationis* klar ab[58], wenngleich sie mittels Hilfskonstruktionen diesen Realbezug sichern muß. Durchaus in Ähnlichkeit mit der späten ptolemäischen Astronomie wird mittels vieler Hilfskonstruktionen, die eigentlich *entia rationis* sind, der Versuch unternommen, alle Erscheinungen einem System einzuverleiben und dadurch den realwissenschaftlichen Anspruch der Disziplin zu wahren[59]. Doch nicht die Bildungen des Verstandes (ficta) und die auf die realwissenschaftliche Erfassung der Dinge aufbauenden Konstrukte (notiones secundae) sind das eigentliche Gebiet der Metaphysik, sondern die methodische Suche nach der Konstitution der Dinge selbst. Die Metaphysik soll durchaus mit den Dingen, nicht nur mit angeblichen ewigen Wesenheiten und Wahrheiten zu tun haben[60]. Selbst wenn der Realbezug der Metaphysik manchmal nur durch einen Pyrrhussieg gesichert erscheint[61], löst sich in der Intention der Autoren die Metaphysik nicht in eine Lehre von "Gedankenwesen und himmlischen Dingen" auf[62]; denn die "himmlischen Dinge" waren bereits in die Pneumatologie verbannt, und die Gedankenwesen bevölkern zumeist nur den Anhang der Metaphysik oder werden bestenfalls per accidens mitbehandelt. Die Theorie des *ens reale* muß freilich zunehmend die Konstrukte unseres Denkens zu Hilfe rufen, ihre eigenen Erkenntnisvoraussetzungen durchleuchten, um das noch zu erreichen, was ihr Gegenstand sein soll: das *ens reale*.

7.3 Anspruch und Wirklichkeit der Metaphysik

Die Reform der Metaphysik im Protestantismus war angetreten unter der Forderung einer homogenen Wissenschaft, wie sie der aristotelischen und der ramistischen Wissenschaftslehre entspricht. Die Heterogenität der aristotelischen Metaphysik war bereits dem Mittelalter zum Problem geworden: Ist die Metaphysik Ontologie oder Lehre von den immateriellen Substanzen? Die Entscheidung für Avicenna oder Averroes besagt zugleich ein Programm von Metaphysik[63]. Für die protestantische Schulphilosophie ist unter dem Einfluß Duns Scotus' und vor allem Pereiras die Entscheidung zumeist für das Programm einer reinen Ontologie gefallen. Für die universitäre Stellung der neuen Disziplin ist dies ein entscheidender Vorteil, da dem theologischen Vorbehalt Luthers gegenüber einer Metaphysik Rechnung getragen werden kann. Die Betrachtung Gottes und der immateriellen Substanzen als solcher ist zumeist nicht mehr Geschäft der Metaphysik, sondern einer Teilwissenschaft, die nur selten als metaphysische Disziplin verstanden wird (J. Martini)[64]. In der Tradition Suarez' allerdings wird die programmatisch reine Ontologie nicht selten durch die Einbeziehung der Gotteslehre "sub ratione entis" erweitert. Die Beschränkung der Metaphysik auf die finiten Dinge, betrachtet in Abhängigkeit von Gott, die in ihrer Konzeption am ehesten einem reformatorischen Ansatz entspricht, blieb wohl nicht allein wegen des nur skizzenhaft vorgelegten *compendiosum systema* Keckermanns ohne große Wirkung[65].

Die Metaphysik soll Universalwissenschaft sein, die alle Dinge betrachtet, auch die unendlichen. Alle Dinge sollen aber *sub genere subiecto* erfaßt werden, allerdings meist nur in einem *genus analogum*. Die Spannung zwischen der klaren wissenschaftstheoretischen Konzeption und der nur analogen Anwendbarkeit in der Metaphysik kennzeichnet die gesamte Entfaltung dieser Disziplin. Eine Universalwissenschaft im generischen Sinne, wie sie Mirandulanus konzipiert hatte, kann

und will die protestantische Metaphysik nicht sein. Denn diese würde alle festen Wissenschaftsordnungen aufheben, da die Grenzen der Teilwissenschaften arbiträr sind. Die Einheit der Wissenschaften wird vielmehr aristotelisch aus der Einheit des Subjektes begründet. Der nominalistischen Wissenschaftsauffassung, wonach Wissenschaft bezogen ist auf die einzelne Konklusion, wird bei Calov und Jungius Rechnung getragen. Zugleich bemüht man sich um einen Ausgleich mit dem System-Gedanken Keckermanns. Die systematisch geordnete, homogene Universalwissenschaft ist Ziel und Idealvorstellung der Metaphysikreform. Dieses Ziel konnte allerdings nur erreicht werden, wenn die störenden heterogenen Elemente der aristotelischen Metaphysik ausgegliedert wurden: die Theologie, die Prinzipien- und Erkenntnislehre. Was die Universalität der Metaphysik aber tatsächlich gewährleistet, sind die transzendentalen Termini. Die Metaphysik kann deshalb ihrem universalwissenschaftlichen Anspruch entsprechend nichts anderes sein als die Lehre der transzendentalen Termini und der obersten Einteilungen der Dinge, denen diese allgemeinsten Bestimmungen zukommen[66]. Wie es Scharf in letzter Konsequenz durchführt, sind nicht die Dinge der Welt in ihrer Vielfalt der eigentliche Gegenstand der Metaphysik, sondern die möglichst in einem homogenen System gefaßten, klar und distinkt gebildeten und der Univozität angenäherten allgemeinsten Bestimmungen. Sie stellen das universale Begriffsnetz dar, das freilich aus der Betrachtung der Dinge selbst gewonnen werden soll, nicht aus der Analyse unseres Verstandes oder im Rückgang auf die Erkenntnisbedingungen.

Die Dinge aber können in einem dreifachen Bezug betrachtet werden: zu Gott, zueinander und zum menschlichen Intellekt (Gutke). Auch die absolute Betrachtung der Dinge ist deshalb, wie Rhaedus klar erfaßt hat, immer eine Betrachtung von Relationen. Die formale Explikation der Dinge kann nicht anders geschehen als durch Bezüge. Vom Bezug zu Gott kann die Erfassung der Dinge ebensowenig absehen wie von den anderen. Dadurch erweist sich die Ontologie der Protestanten doch als Onto-Theologie, ja sie bezieht in der Metaphysik Calovs ausdrücklich die Hl. Schrift in die Metaphysik ein. Calov und Alsted zeigen deutlich, daß auch die Offenbarung metaphysischen Prinzipien gehorcht[67]. Dadurch ist die Offenbarungswirklichkeit als metaphysisch ernst zu nehmende Wirklichkeit dargestellt[68], die ebenso real ist wie die *res naturae*. Zudem ist für einen sich auf Luthers Ablehnung der Metaphysik berufenden Protestantismus dargetan, daß die Metaphysik nicht eine heidnische Theologie ist, wie es bei C. Martini schien, die nach Ramus' Urteil nur für Satyrn und Nymphen, nicht aber für rechte Christenmenschen passe[69]. Der Einsatz metaphysischen Denkens für die Ausgestaltung der lutherischen Orthodoxie ist legitimiert; die heidnische Metaphysik ist zu einer getauften, christlichen, ja göttlichen geworden. Als solche kann sie beanspruchen, die Dinge gewissermaßen von einem absoluten Standpunkt aus zu betrachten und dadurch allen anderen Disziplinen ihre Schranken anzuweisen.

In diesem Anspruch ist die Metaphysik allerdings wegen der schmalen Basis der aristotelischen Ersten Philosophie durchaus gefährdet[70]. Das Ideal einer homogenen Wissenschaft führte zu einem inhaltlichen Verlust und zu einer Beschränkung auf die Ausgestaltung des Begriffsnetzes der *passiones* und *species entis*. Die wissenschaftstheoretischen und erkenntnistheoretischen Disziplinen wurden zunehmend aus der Metaphysik ausgegliedert. Die Einzelwissenschaften befinden sich in ihrer Emanzipationsbewegung gegenüber der sich als Königin gebärdenden Metaphysik, die sich von Suarez her als "vera sapientia naturalis" und "scientia perfectissima" versteht[71]. Dieser Anspruch wird zu einer dauernden Quelle antimetaphysischer Skepsis[72], die nicht allein mit der Berufung auf Aristoteles, den "Gott der Schule - mit weltlichem Arm"[73], abgetan werden kann. Die inhaltliche Verarmung der Metaphysik wurde zum größten Teil nicht erkannt. Die Grundlehre der theoretischen Philosophie[74] muß ihre eigenen Grund-

lagen zunehmend ihren Ratgebern überlassen, der Noologie, Gnostologie, Hexilogie und Archelogie. Diese Disziplinen müssen aber um ihrer eigenen Möglichkeit willen bereits über die Dinge in ihrem Verhältnis zueinander und zur Erkenntnis sprechen (Gutke). Die Seele der Wissenschaft, die Methode, ist bereits durch die *Technologia* und die Logik vorgegeben. Die Ontologie wird somit mediatisiert; sie erkennt aber ihre eigene Stellung nur unzureichend und versucht, die Herrschaft in der Ausgestaltung der Horistik zu sichern. Die Herrschaft ist aber ohne die dauernde Assistenz der *Consiliarii* unmöglich geworden. Die Weise ihres Einflusses auf die untergebenen Wissenschaften bleibt der Metaphysik selbst verborgen (Calov). Die Metaphysik gerät dadurch in eine tödliche Bedrängnis. Wenn die Betrachtung der Dinge in ihrem Verhältnis zueinander, zur Erkenntnis und zu Gott mit Gutke die Basis der Wissenschafts- und Erkenntnislehre bildet, bleibt der Metaphysik als Ontologie nur mehr die Betrachtung der Dinge in sich selbst[75]. Ohne die Hilfe der anderen Disziplinen kann diese nicht mehr vollzogen werden, da bereits die formale Explikation des Seienden in der skotistischen Tradition den Erkenntnisbezug unabdingbar einschließt[76]. Die materiale Explikation kann vom theologischen Bezug nicht absehen. Soll die Prinzipienlehre aus den Dingen begründet werden, setzt sie zudem eine Erkenntnis der Dinge voraus, die durch die Prinzipien selbst wieder begründet werden soll.

Der Anspruch der Metaphysik auf das Königtum im Reich der Wissenschaften begegnet auch der Emanzipationsbestrebung der Einzelwissenschaften, wie vor allem bei Bacon und Jungius deutlich wird. Als Erste Philosophie kann die Metaphysik aus der Sicht der Einzelwissenschaften nur eine verschwommene Kategorienlehre bieten, die zur Begründung der Wissenschaften nichts beiträgt. Als letzte Philosophie dagegen könnte sie die allgemeinste Betrachtung des einzelwissenschaftlich nicht Einholbaren sein. Doch diese Stellung ist für die von ihrem Primat und Königtum so überzeugte Metaphysik des frühen 17. Jhdts. undenkbar. Aus der Sicht der Einzelwissenschaften kann die Metaphysik nur eine generelle *protheoria* oder *praecognitio* leisten. Diese kann aber im Rahmen der einzelnen Wissenschaften selbst gegeben werden; den Gesetzen der ramistischen Wissenschaftstheorie entsprechend muß ja jede Disziplin in *protheoria* und *theoria* entfaltet werden. Dadurch entstehen die "metaphysischen Anfangsgründe" der einzelnen Wissenschaften. Eine generelle *protheoria* der Einzelwissenschaften ist dadurch überflüssig geworden. Sie kann vielmehr von der einzelnen Disziplin "in vestibulo" besorgt werden[77]. Die Universalmetaphysik wird so zu einer Partialmetaphysik der einzelnen Wissenschaften in ihren "Anfangsgründen".

Die Reformmetaphysik der Protestanten erweist ihre Stärke und Schwäche in ihrer Konzeption als homogener Universalwissenschaft erster Intention. Je mehr sie methodisch diesen Anspruch einlösen will, desto leerer wird sie inhaltlich. Sie beschränkt sich zunehmend auf die transzendentalen Termini als das alles umfassende Begriffsnetz und gerät dadurch in den Verdacht, sich in Tautologien zu ergehen, wie es bereits Ramus ihr vorgeworfen hatte[78]. Sie wird als Realphilosophie fragwürdig und erscheint den zunehmend an der Empirie ausgerichteten Philosophen und Wissenschaftern des 17. Jhdts. als *philosophia verbalis*, als Wortklauberei in abstraktesten Begriffsungetümen, die auf die empirischen Wissenschaften ohne Einfluß sind[79]. Der Anspruch der Metaphysik auf Realgeltung und den Primat unter den Wissenschaften kann nur dogmatisch erhoben werden, bei den besten Geistern allerdings in einer durchaus die Zusammenhänge von Denken, Sein und Wissenschaft bedenkenden Dogmatik[80]. Die Realgeltung erfordert einen großen Aufwand an Hilfskonstruktionen; der Herrschaftsanspruch kann nicht einmal in seinem Wie deutlich gemacht werden. Es wird die Aufgabe einer neuen Generation von protestantischen Metaphysikern bis zu Wolff sein, dort neu anzusetzen, wo die erste Metaphysikreform im Namen der Methode endet. Sie werden sich neu um die Wissenschaftlichkeit der Metaphysik im Sinne des neuzeitlichen Me-

thodenideals bemühen müssen, dabei aber von der Wirklichkeit der Dinge zunehmend absehen und über die Dinge und Welten in ihrer Möglichkeit sprechen[81]. In der Metaphysik von Taurellus bis Calov ist dagegen der Realbezug immer behauptet, in der Dualität von Ding und Methode aber aufs äußerste angespannt. Der unmittelbare Gegenstand des metaphysischen Wissens sind die Begriffe und methodisch geordneten allgemeinen Sätze. Doch diese Sätze sollen nicht nur prächtige Worte enthalten für das, "was in des Menschen Hirn nicht paßt"[82], sondern alle Dinge in ihrem Wesen erfassen und trotz ihrer höchsten Abstraktion sowohl den Fiktionen eines Don Quixote Platz bieten wie den handfesten Gegenständen, die ein Sancho Pansa braucht[83]. Gerade weil diese Schulmetaphysik alles "in abstractione entis" betrachtet, in der durch die Methode vermittelten wissenschaftlichen Erfassung, aber muß sie z.T. bedrängend erfahren, daß es mehr Dinge gibt in Himmel und Erden, als sie in ihrer Schulweisheit erträumen kann[84].

FHIW
0 0 1 8 0 8 8 3 0
11A-1071/1