

kann, ist hinsichtlich der Begründungsfrage so zu verstehen, dass praktischer Vernunftgebrauch sich *potenziell* in der Öffentlichkeit, also vor den Augen ‚fremder‘ Vernunft, bewähren und rechtfertigen können lassen muss. Doch inwiefern ist diese öffentliche Beglaubigung durch ein potenziell durchführbares Prüfverfahren „durchaus als Element [auch] unseres heutigen Öffentlichkeitsbegriffes“ (50) zu verstehen? Nach Auffassung des Vf. benötigt Kant die Öffentlichkeit nicht als notwendiges (formales) Moment der Begründung, denn die Urteile und Schlüsse der theoretischen wie der praktischen Vernunft behalten ihre begründete Gültigkeit auch dann, wenn sie sich niemals *coram publico* zu bewähren hatten. Darin liegt der wesentliche Unterschied zur diskurstheoretischen Begründungsstrategie, in der die begründete Gültigkeit eines problematisierten Sachverhalts in der Lebenswelt sich erst aus dem intersubjektiven Konsens verständigungs- und begründungsorientierter Kommunikation ergibt (so auch K.: 74 f.).

Während also die diskurstheoretische Begründung notwendig der *tatsächlichen* Durchführung des intersubjektiv-öffentlichen Prüfverfahrens bedarf, um die beanspruchte Geltung auch in ihrer begründeten Gültigkeit ausweisen zu können, ist es aus Kants philosophischer Perspektive heraus zunächst vollkommen ausreichend, sich als ein Vernunftwesen vorzustellen und daraus *subjektiv*, d. h. selbstbestimmt nach Möglichkeit die richtigen Urteile zu fällen. Zwar müssen diese Urteile, wie K. klar sieht, prinzipiell dem Kriterium der *Mittelbarkeit* genügen, aber für die Begründung der Richtigkeit vernünftiger Urteile ist es nicht notwendig, dass diese auch tatsächlich anderen vernünftigen Wesen gegenüber öffentlich mitgeteilt werden. Kants ‚Gerichtshof der Vernunft‘ bezeichnet also

zunächst ein internes Prüfverfahren, welches eine selbst- und vernunftkritische Auseinandersetzung des Individuums mit sich selbst ist und einen imaginierten bzw. inszenierten Standpunktwechsel impliziert. Obwohl dieser zutiefst ‚kommunikative Vorgang‘ natürlich einen erfahrungsbasierten Bezug zu einer öffentlichen kommunikativen Praxis hat, so ist diese intersubjektive Praxis doch in begründungstheoretischer Hinsicht nicht zugleich die notwendige Voraussetzung für die subjektive Gültigkeit der gefällten Urteile. Einem solchem Begründungszusammenhang kann man nur zustimmen, wenn man wie K. das Primat des Politischen nicht als Grundlage einer erklärenden Genese, sondern als geltungsbegründende Prämisse der Vernunft begreift, mithin einen „originäre[n] Zusammenhang zwischen theoretischer und politischer Philosophie“ (78) zu sehen bereit ist. Hinsichtlich der Genese ist dies überzeugend, denn in einer Geschichte der sich aufklärenden Öffentlichkeit kann nachvollziehbar beschrieben werden, wie die Vernunft im Verlauf der neuzeitlichen Menschheitsentwicklung nach und nach ‚zu sich gekommen‘ ist. Hinsichtlich der zu begründenden Geltung bleiben beim Vf. einige Zweifel, denn indem das Kriterium der Mittelbarkeit zu einem ‚harten‘ „Prüfstein“ (77) gemacht wird, verstetigt sich der Eindruck, dass hier mit dem durchaus soliden Rumpf des Öffentlichkeitsbegriffs und unter den Segeln des Politischen zwar eine letztlich verstärkt intersubjektivistische Interpretation Kants vorgebracht werden soll, der aber auf Seiten des kantischen Begründungsparadigmas keine ebensolche Wendung entspricht.

Falk Bornmüller (Magdeburg)  
falk.bornmueller@ovgu.de

---

Sven K. Knebel, *Suarezismus. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705)* (= *Bochumer Studien zur Philosophie*, Bd. 51), Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner 2011, XIII + 580 S., ISBN 978-90-6032-384-7.

Das übergeordnete Anliegen der vorliegenden Veröffentlichung wird gleich im Vorwort pointiert herausgestellt: „Bis heute lebt die Philosophiegeschichte in der Illusion, dank der Liqidierung der Gesellschaft Jesu 1773 wären auch zweihundert Jahre Jesuitenscholastik gleich mit abgetan. Das als ein Vorurteil nachzuweisen, ist der Zweck dieser Fallstudie.“ (VII) Und dieses Anliegen ist dringend, hat doch S. K. Knebel (im Folgenden „K.“) sicherlich Recht mit seiner Feststellung, dass „[d]ie meisten Philosophen heute [...]

mit keiner Wimper zucken, wenn sie, spätestens zum Zweck einer Stellenausschreibung, den [...] Sortiermechanismus ‚Antike, Mittelalter, Neuzeit‘ in Gang setzen“ (255). Bezogen auf die hier relevante Zeitstrecke ist diese – die philosophiehistorische Forschung wie auch den entsprechenden Lehrbetrieb durchdringende – Periodisierung vor allem deswegen so problematisch, weil sie die Entwicklung der lateinischen Scholastik in krass entstellter Form erscheinen lässt. Diese ist ja keinesfalls ein nur auf das Mittelalter begrenztes,

sondern ein sich bis in die Zeit der Aufklärung erstreckendes Phänomen. Im gewöhnlichen historischen Bewusstsein gilt die Scholastik jedoch als alles andere als neuzeitlich, wird doch umgekehrt gern die Philosophie der Neuzeit geradezu als eine von der Scholastik befreite Denkform gesehen. Aber was, wenn das ausgesprochen umfangreiche, aus der (außer in der protestantischen Tradition) von katholischen Ordensleuten, darunter – und in besonders maßgeblicher Art und Weise – den Jesuiten, getragenen Scholastik des 16., 17. und zum Teil auch des 18. Jahrhunderts überlieferte Material von einer eigenen innerscholastischen Dynamik zeugt und sich zudem als die Geburtsstätte mancher spezifisch ‚neuzeitlicher‘ Motive ausmachen lässt? Dann gilt es, die besagte Periodisierung, wenn nicht unbedingt zu verwerfen, so doch in Frage zu stellen. Wir werden uns dann darüber neu aufklären müssen, was philosophiehistorisch ‚neuzeitlich‘ heißt. Ein von K. im vorliegenden Buch (in den Kapiteln 1 und 4) aufwändig aufgearbeitetes Beispiel ist das vom später (man denke nur an Husserl und Frege) so scharf kritisierten psychologischen Ansatz in der ‚neuzeitlichen‘ Logik, wobei aber eigentlich, so K., dem Jesuiten Gabriel Vázquez die „Vaterschaft“ des mentalistischen Urteilsverständnisses – nach Vázquez ist ein Urteil eine *Erkenntnis* des Verhältnisses zweier Dinge – zuerkannt werden sollte (45, vgl. auch 119).

Im Zentrum von K.'s Fallstudie steht aber ein anderer spanischer Jesuit: der Galizier Tirso González de Santalla (im Folgenden „G.“), der 1687–1705 seinem Orden als dessen General diente. Von G. ist, neben seinen gedruckten theologischen Werken (bislang ist er der Forschung nur als Theologe und an erster Stelle wegen seiner antiprobabilistischen Haltung in der Moralthologie bekannt gewesen), ein im Ordenskollégium in Santiago de Compostella 1653–1655 (möglicherweise nicht vollständig) abgehaltener Philosophiekurs in zwei Manuskripten in der Universitätsbibliothek zu Salamanca überliefert. K.'s Edition (291 Seiten) bietet einen Auszug aus diesem Philosophiekurs sowie, als Zugabe, ein Exzerpt aus G.'s 1680 gedruckten, aber schon im Zusammenhang seiner theologischen Lehrtätigkeit (kurzer Aufenthalt in Valladolid, dann Salamanca 1656–1665) entstandenen Thomas-Kommentar. Das theologische, aus der Inkarnationslehre entnommene Exzerpt handelt vom Optimismus, einem anderen die neuzeitliche Philosophie und Theologie prägenden Thema, das – so informiert K. (116f.) – zu der Zeit, als es durch Leibniz' Theodizeeversuch im protestantischen Europa Verbreitung zu finden begann, in der spanischen Scholastik schon nicht mehr aktuell war. Da Gott weder

*physisch* (d. h. hier: vom natürlichen Lauf der Dinge) noch *metaphysisch* (d. h. hier: von der Forderung nach Kontradiktionsfreiheit) zur Fleischwerdung gezwungen war, ist die Frage, ob eine andere Art von Nötigung in diesem Zusammenhang sowie überhaupt in Bezug auf die Schöpfung, Erhaltung und Einrichtung der Welt relevant sein könnte. Die „optimistische“ Antwort, zu der auch G. steht, lautet, dass ja, hier liegt eine – mit der göttlichen Vollkommenheit übereinstimmende und insofern auch für den Gläubigen absolut verlässliche bzw. „voluntaristische Argumentationsmuster“ (110) abschließende – *moralische* Verpflichtung Gottes vor, immer die Bessere von zwei entgegengesetzten Möglichkeiten zu wählen (die sogenannte „*necessitas moralis Dei ad optimum*“) (553 ff.).

Gemäß seiner Einsicht, dass die barockscholastischen Philosophiekurse keineswegs so streng disponiert sind, wie man es wohl von dieser Textgattung erwarten würde, sondern vielmehr „bemerkenswert locker“ (60), ist K. in der Anordnung seiner Textauswahl nicht dem (als Appendix beigegebenen) Inhaltsverzeichnis der Vorlage gefolgt. Die insgesamt elf Texte aus allen Teilen des Philosophiekurses sind nach ihrer thematischen Verwandtschaft geordnet. Mit der Textauswahl ist dabei kein repräsentatives Bild von G.'s Philosophie beabsichtigt. K. hat vor allem erkenntnistheoretisch aufschlussreiche Texte versammelt, und zwar gemäß seiner anderen Einsicht, dass exakt die „erkenntnistheoretische Perspektive“ am besten geeignet sei, um den grundlegenden Anliegen der barocken Philosophiekurse auf die Spur zu kommen (63). Die Textauswahl enthält Texte zur (kontrovers diskutierten, von G. entschieden bestätigten) Relevanz der Speciestheorie für die Gotteserkenntnis, zur allgemeinen Zeichentheorie, zur Unterscheidungstheorie, zur Wahrheitstheorie (sowohl in Bezug auf die Satz Wahrheit als auch auf die Wahrheit als eine „*passio entis*“), zur Lehre von den „*entia rationis*“ (mit besonderer Berücksichtigung der Impossibilität der Chimäre), zur Urteilstheorie (wo sich G. als ein relativ selbständiger „Vazquezianer“ zeigt) sowie schließlich zur Beweistheorie. Ein wichtiges und hoch interessantes Nebenthema, das in mehreren Texten berührt wird, ist G.'s Possibilenlehre, die insofern mit seiner Position in der Optimismussfrage bestens übereinstimmt, als die göttliche Vollkommenheit als Erklärungsgrund dafür eingeführt wird, dass Gott ein Geschöpf, aber keine Chimäre, hervorbringen kann. Nach G. liegt dies nämlich nicht daran, dass das Wesen des Geschöpfes von sich aus möglich ist, dasjenige der Chimäre aber nicht, denn bevor seiner Hervorbringung liegt ein mögliches Wesen gar

nicht vor, sondern nur die göttliche Potenz, es hervorbringen (433). Gott kann exakt deswegen ein Geschöpf hervorbringen, weil dies eine *perfectio*, die Hervorbringung einer Chimäre dagegen eine *imperfectio* darstellt (429). In anderem Zusammenhang zieht G. daraus die Konsequenz, dass es ein Defizit seitens Gottes bedeuten würde, sollte ein Geschöpf doch nicht möglich sein. Zwar kann das Geschöpf nur unter Verweis (also durch „extrinsische Denomination“) auf die Allmacht Gottes ‚möglich‘ genannt werden, aber daraus folgt, dass die Möglichkeit des Geschöpfes und die göttliche Allmacht voneinander untrennbar sind (475: „*haec possibilitas est indistincta ab omnipotentia*“). Damit bewegt sich G. in der Nähe der provokanten – mit J. Schmutz als „krypto-spinozistisch“, also keineswegs als mittelalterlich-scholastisch, einzustufen – Formulierung des Martin de Esparza, auch er ein spanischer Jesuit, wonach die Möglichkeit einer Fliege mit der Existenz Gottes „real identisch“ – d. h. außermental untrennbar verbunden – sei.<sup>1</sup>

Die von G. vorgelegte Unterscheidungslehre verdient besondere Aufmerksamkeit. Denn hier begegnen sich Spätmittelalterliches und Neuzeitliches. Im Rahmen seiner Metaphysik bringt G. eine Disputation zum traditionell-scholastischen Lehrstück von den Distinktionen (301–311). Er schließt sich der verbreiteten Auffassung an, wonach zunächst zwischen realer und gedanklicher Distinktion zu unterscheiden ist. Die Realdistinktion interessiert G. dabei kaum. Für ihn sind die Spielarten der gedanklichen Distinktion ungleich wichtiger. Wie die Mehrzahl der Scholastiker des 17. Jahrhunderts unterscheidet auch G. zwischen einer gedanklichen Distinktion *mit* Fundament in der Wirklichkeit und einer gedanklichen Distinktion *ohne* Fundament in der Wirklichkeit, rechnet aber gleichzeitig auch mit einer ‚Virtualdistinktion‘, die allerdings anhand des Beispiels von den göttlichen Attributen der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit erklärt wird, mit dem schon die gedankliche Distinktion mit Fundament in der Wirklichkeit erläutert wurde (305 f.). Offensichtlich ist damit der gleiche – trotz realer Identität statthabende – Typ von Distinktion gemeint, obwohl G. dies nicht näher erläutert. Dafür geht G. auf die Frage ein, wie sich die von Duns Scotus angenommene Formaldistinktion (bzw. ‚*distinctio ex natura rei*‘), von der G. mehrere Interpretationen aus der Jesuitenscholastik kennt, zur Virtualdistinktion verhält. Laut G. unterscheiden sich diese Distinktionsarten dadurch, dass Scotus seine Distinktion vor der Tätigkeit des Verstandes ansetzt, während die Virtualdistinktion erst ein Produkt einer Erkenntnis-

tätigkeit ist. Dabei gibt G. zu, dass zumindest eine Version der (‚intrinsic‘) Virtualdistinktion so verstanden werden kann, dass auch sie „*ante omnem actum intellectus*“ vorliegt, so dass die Frage, ob eine Virtual- oder eine Formaldistinktion anzunehmen sei, sich in einem schlichten Wortstreit auflöst (311). G.’s ganze Ausführung über die Distinktionen hat, wie man sieht, einen eher aporetischen Charakter. Zweifelsohne rührt dies daher, dass das für G. bzgl. der Unterscheidungslehre Entscheidende an anderer Stelle, nämlich in einer umfangreicheren Disputation im Rahmen des psychologischen (d. h.: äußerlich der *De anima*-Schrift gewidmeten) Teils des Philosophieurses, artikuliert wird (313–345). Verhandelt wird dort über die, laut G. erst seit dem 1615 erschienenen Philosophieurses des Jesuiten Pedro Hurtado de Mendoza diskutierte, Frage, „[o]b unser Intellekt zwischen identischen Prädikaten objektiv präzindieren („*praescindere*“) kann“. Leibniz, über die Scholastik seiner Zeit gut informiert, hat auch die Lehre von den „objektiven Präzisionen“ in einer Reihe mit anderen erst dem tridentinischen Konzil in Mode („*en vogue*“) gekommenen scholastischen Lehrstücken genannt.<sup>2</sup> Anders als bei der traditionellen Distinktionslehre handelt es sich also hier um ein neues, ja spezifisch *neuzeitliches* Lehrstück – das aber wohl gemerkt insofern in der alten Distinktionslehre verankert ist, als eine *praecisio* nichts anderes ist als ein Unterscheidungsakt des Verstandes. Damit steht die ganze Präzisionsfrage als eine Spezialisierung der gedanklichen Distinktionen da. Bei der „objektiven Präzision“ handle es sich eben um eine inadäquate Erkenntnis eines Gegenstandes, die dadurch zustande kommt, dass „intentionaliter“ zwischen Prädikaten unterschieden wird, die im Gegenstand selbst als ungetrennt vorliegen (319). Mit seinem Ansatz in dieser Frage platziert G. sich deutlich in Opposition zur Mehrheit der *neueren* Scholastiker seines Ordens (die gegen die Möglichkeit von Objektivpräzisionen optierten, indem sie die Ansicht vertraten, dass bei real identischen Prädikaten immer beide – nur dank unterschiedlicher Konnotationen differenzierbare – Prädikate vom Intellekt, und sei es auch nur konfus, erkannt werden), schlägt aber damit einen Bogen zur *älteren* Jesuitenscholastik (Suárez, Vázquez u. a.). In seiner Einleitung belegt K., dass G., als er seine machtvolle Stellung erreicht hatte und damit als „Philosophiepolitiker“ agieren konnte, einen Autor unterstützte, der die von G. bevorzugte Ansicht vertrat (222 ff., besonders pointiert 223: „*Die praecisio obiectiva* war Chefsache.“).

G.’s wahre philosophiehistorische Bedeutung

sieht K., der sich nicht scheut, festzustellen, dass G. als Philosoph – natürlich mit den reifen Leistungen anderer Vertreter der Barockscholastik verglichen – doch nur ein „zweitklassiger Autor“ gewesen sei, und zwar einer, der gern „vorschnell theologisiert“ (194), eben in dessen philosophiepolitischem Agieren. G. habe nämlich seine Stellung als Ordensgeneral dazu benutzt, inhaltlich die Scholastik seines Ordens „auf eine von ihm definierte Linie zu trimmen“ (214). Seine, sich in der Präzisionsdiskussion zeigende, Vorliebe für die alte Schule habe somit, nach mehreren Jahrzehnten vorwiegend nominalistischen Experimentierens innerhalb der Jesuitenscholastik, die Rückkehr zu den Positionen des Suárez befördert, wodurch das homogene – aber historisch falsche – Bild von der Philosophie der Jesuiten als ein undynamischer „Suarezismus“ erst entstehen konnte. K.'s Fallstudie ist ein wichtiger Beitrag zur Richtigstellung unserer Wahrnehmung der scholastischen Philosophie der Neuzeit. Das Buch – dies gilt sowohl für die Einleitung als auch für den Apparat der Edition – ist geradezu gespickt mit Dokumentation vor allem jener der

philosophiehistorischen Forschung sonst höchstens in groben Zügen bekannten „Kultur“ (261), die den Hintergrund von G.'s Philosophiekurs ausmacht. Der Leser wird K. für den seltenen Einblick in diese Kultur außerordentlich dankbar sein.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. J. Schmutz, „Bartolomeo Mastri et la mouche“, in: M. Forlivesi (Hg.) (2006), *Rem in seipsa cernere, Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602–1673)*, Padova, 469–520, hier 497 und 519; Schmutz zitiert auch mehrmals (485, 489, 490 ff., 496 ff., 499) aus G.'s Philosophiekurs. Zu diesem Forschungsband, der wie das hier rezensierte Buch auf exemplarische Weise vom philosophischen Reichtum der Barockscholastik zeugt, vgl. die Rezension des Vf. in: *Wissenschaft und Weisheit* 71 (2008), 302–306.

<sup>2</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée, Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison*, § 6, ed. Gerhardt, VI, 53.

Claus A. Andersen (Bonn)  
claus.andersen@gmail.com

---

Gerhard Krieger (Hg.), *Herausforderung durch Religion? Begegnungen der Philosophie mit Religionen in Mittelalter und Renaissance (= Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 11)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, 397 S., ISBN 978-3-8260-4425-0.

Unter Herausforderung der Philosophie durch Religion wird häufig eine Konfrontation universaler theoretischer wie praktischer Vernunftansprüche durch Extremismen und Fundamentalismen verstanden. Der vorliegende Band soll diese Sichtweise relativieren und neue Perspektiven erschließen. Diesem Ziel dient der Blick durch den manchmal fernen, manchmal erstaunlich nahen Spiegel der (im vollen Bewusstsein der Abgrenzungsschwierigkeiten) genannten Epochen auf das, was sich in ihnen an Begegnung zwischen Philosophie und Religion und deren theologischer Reflexionsgestalt vollzogen hat. Der Untertitel drückt aus, dass sich dieser Blick nicht nur auf das Christentum richtet, wobei dessen orthodoxe Gestalt nicht unbeachtet bleibt, sondern auch auf Judentum und Islam. Für die systematische Valenz dieses Bandes spricht, dass nahezu durchgehend die im Titel genannten Leitbegriffe nicht einfach angewendet, sondern kritisch reflektiert und gegebenenfalls modifiziert werden.

Die Einführung des Herausgebers (17–39) bietet neben Informationen über die Entstehung des Bandes einen wertvollen Überblick über die Thematik, über den Stand der Diskussion sowie über den Auf-

bau des Bandes und die einzelnen Beiträge, die dabei gegenüber forschungsleitenden Fragestellungen positioniert werden: War Philosophie im Mittelalter mit der Theologie zu einer einzigen Lebensform verschmolzen und hat sich ihr gegenüber später neue Selbstbestimmung erkämpfen müssen? War die Einheit zwischen Vernunft und Glaube auch im Mittelalter in Wirklichkeit eine problematische Beziehung? Forderten Philosophie und Theologie in ihrer Institutionalisierung einander auf produktive Weise heraus? Augenmerk gilt dabei der vom Herausgeber vertretenen These, die Wiederentdeckung der aristotelischen Position der Autonomie des politischen Bereiches sei ein kritisches Momentum des Theorienwandels gewesen.

Ein erster Hauptteil des Bandes befasst sich mit „Begegnungen von Religion und Philosophie im islamischen und jüdischen Denken“. *Tiana Koutzarova* (43–53) zeigt, dass bereits in der frühislamischen Aristotelesrezeption bei al-Fārābī die Untersuchung des „Seienden als Seienden“ das Reden von Gott dazu herausforderte, als wissenschaftliche Disziplin mit universalem Geltungsanspruch innerhalb einer differenzierten Metaphysik aufzutreten. Mit diesem Geltungsanspruch setzt sich