

verstehen als vielmehr seine Methodik analysieren will. Denn gerade letztere, die cusanische Erkenntnistheorie, „ist zeitlos, ja modern“ (19). Im Gefolge Rudolf Steiners, der das Jahr 1413 als den Übergang zwischen zwei Kulturepochen markiert, hat Vf. Nikolaus von Kues als hervorragenden Vertreter dieses Paradigmenwechsels ausgewählt für seine Studie. – Ausgewählte Titel der einschlägigen Literatur werden zwar genannt (es fehlt die bahnbrechende Untersuchung K. Jacobis zur cusanischen Metaphysik), scheinen jedoch nicht im vollen Sinn rezipiert. In bezug auf seinen interpretatorischen Rahmen siedelt der Vf. sich offensichtlich ganz und gar in der Anthroposophie an. Für die mediävistische Forschung bedeutet der Band keinen Erkenntniszuwachs, er ist Baustein zu einer zukünftigen Geschichte der Mittelalter-Rezeption im 20. Jahrhundert.

R. BERNDT S. J.

RUSSO, RENATO, *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura „Unus est magister vester, Christus“* con nuova edizione critica e traduzione italiana (Spicilegium Bonaventurianum 22). Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1982. 146 S.

In einer „Presentazione“ (5-6) erklärt J. G. Bougerol die handschriftliche Lage des in der vorliegenden Arbeit edierten Textes, indem er die Entdeckung eines zweiten Textzeugen bekannt gibt (Hs. Saint-Omer, 289), womit er gleichzeitig diese neue Edition rechtfertigt und der theologiegeschichtlichen Studie einen tieferen Anlaß gibt. In seinem eigenen „Vorwort“ (9-11) spielt der A. auf die Jahrhundertdebatte zwischen Etienne Gilson und Fernand von Steenberghen über die Philosophie des Mittelalters an, um sein eigenes Werk als Beitrag zu einer vertieften Kenntnis des bonaventurianschen Wissensbegriffs vorzustellen. – Der Band behandelt in vier Kapiteln (15-98) die „metodologia del sapere“ bei Bonaventura. Als Anhang ist die Textedition samt italienischer Übersetzung (99-133) beigefügt. Drei Indices (Hl. Schrift, Autoren, Doktrin [135-144]) erleichtern die Handhabung. – Leider fehlt bei der Edition jegliche Präsentation der Handschriften. Es gibt weder eine kodikologische Beschreibung (z. B. Datierung der neuen Handschrift) noch eine stemmatische Diskussion. – In seiner Studie stellt der Hg. instruktiv Bonaventuras Beziehungen zu den Viktorinern, insbesondere zu Hugo, heraus.

R. BERNDT S. J.

DOCTORIS SUBTILIS ET MARIANI IOANNIS DUNS SCOTI ORDINIS FRATRUM MINORUM OPERA OMNIA STUDIO ET CURA COMMISSIONIS SCOTISTICAE AD FIDEM CODICUM EDITA. T. XVIII: *Lectura in librum secundum Sententiarum*. A distinctione prima ad sextam. Ciuitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis 1982. XX/424 S.

Mit einiger Verspätung soll – immerhin jedoch – ein Band der kritischen Ausgabe der Opera omnia Johannes Duns Scotus' angezeigt werden. Der Text stützt sich auf eine vollständige Wiener und eine unvollständige vatikanische Handschrift. Da die ausführlich editorische Einleitung in dem Sentenzenkommentar des Johannes Duns schon im vorhergehenden Band mit der *Lectura in Librum I* veröffentlicht wurde, folgt hier allein der Text, versehen mit den üblichen Indices.

R. BERNDT S. J.

### Neuzeit

COURTINE, JEAN-FRANÇOIS, *Suarez et le système de la métaphysique* (Épiméthée). Paris: Presses Universitaires de France 1990. 560 S.

C. will nicht eigentlich eine Monographie über Suárez (S.) schreiben, sondern S. als eine geschichtliche Wende des metaphysischen Denkens darstellen. Darum beginnt C. mit einer Darstellung der Frage nach dem Subjekt und Thema der Metaphysik bei Avicenna. Dann geht der Bogen über Thomas bis zu S. und schließlich weiter bis zu Wolff. Es soll gezeigt werden, wie es im Lauf der Zeit von einer Metaphysik, die Gott nicht als subjectum, sondern als Grund des Seins erörtert, zur Ontologie kommt, die zunächst als Transzendentalienlehre verstanden wird und sich dann in verschiedene Teilbereiche

ausgliedert.

Im Ersten Teil geht C. der Frage nach, wie das Verhältnis der Metaphysik zu Gott sich im Mittelalter darstellt. Durch Avicenna kommt es zur Frage, wie sich „theologia“ und Metaphysik zueinander verhalten. Für Thomas sind alle anderen Wissenschaften der Theologie untergeordnet, die wiederum dem göttlichen Wissen unterstellt ist. C. analysiert im Detail, wie Thomas das Verhältnis von Theologie und Philosophie sieht. Philosophisch ist Gott für Thomas nur Thema als Urheber alles Geschaffenen; vom offenen göttlichen handelt die „theologia sacra“. Erst mit dieser Unterscheidung entfaltet sich voll die Problematik, welchen metaphysischen Status die Frage nach dem Grund und dem vorzüglichsten Seienden besitzt. Nach einem kurzen Vorblick auf die Schwierigkeiten, die Aegidius von Rom mit der Frage hat, ob Gott zum *subjectum* der Metaphysik gehört, geht C. dann ausführlicher auf dieses Thema bei Albertus Magnus, Aegidius von Rom und Petrus von Auvergne ein und schließt den Ersten Teil mit der „scotistischen Destruktion“ ab: Die thomanische Lösung, Gott als Prinzip aller Dinge zu erörtern, dabei aber nicht zum *subjectum* der Philosophie zu rechnen, zerstört nach Scotus die Einheit dieser Wissenschaft, für die es eines univoken Seinsbegriffs bedarf. Das Seiende wird vorgängig zu seiner Bezogenheit auf Gott rein für sich selbst betrachtet, die Metaphysik behandelt als Ontologie, „*scientia transcendens*“, auch die Eigentümlichkeiten Gottes.

Nach dieser Exposition widmet sich C. im Zweiten Teil der Lehre von S. Er setzt wieder mit Scotus ein, nun aber mit dessen Erkenntnislehre. Von Scotus ausgehend bis hin zu Wilhelm v. Ockham und dessen Suppositionslehre bezieht sich die Erkenntnis nicht mehr durch die Spezies auf die Sache selbst, sondern eine neue Entität des objektiven Seins tritt an deren Stelle. Die scotische Unterscheidung zwischen der abstraktiven Erkenntnis einer Realität, die von deren Gegenwart absehen kann, und der intuitiven Erkenntnis des gegenwärtigen Einzelnen wird maßgeblich für die künftige Philosophie. Es bedarf für die nichtintuitive Erkenntnis nicht mehr der Vergegenwärtigung durch die Spezies, sondern irgendeine Verursachung genügt. Bei Petrus von Aurioli ist dann selbst im Fall der Intuition keine Gegenwart von etwas Existierendem mehr unbedingt nötig: das intentionale, objektive Sein steht in sich selbst. Johannes von Ripa kennt außer der *visio beatifica* kein echtes Erkennen der Sache selbst mehr, sondern nur noch Erscheinen in Ähnlichkeit. C. schildert, wie die Entwicklung mehr und mehr dahin geht, aus dem Begriff den Terminus des Erkennens mit einem ihm eigenen „objektiven“ Sein werden zu lassen. Die von „*res*“ herrührende „*realitas*“, die als Gegensatz des Nichts verstanden wird, wird bei S. zu einem Zentralbegriff. C. zeichnet die Denkwege nach, die zu einem neuen Begriff von essentiell verstandener Realität und Existenz bei S. führen. Die Argumentationen, an deren Ende S. dazu kommt, Gott unter den gemeinsamen Begriff des (realen) Seins und damit unter das Thema der Metaphysik einzureihen, werden ausführlich kommentiert. Der Begriff *ens* erhält den Vorrang und wird sowohl Gott als auch den Geschöpfen vorgeordnet. Die Unterscheidung von *ens* als Nomen und als Partizip führt bei S. dazu, daß der nominale Begriff des (realen) Seienden leitend wird. (Ist das *ens* nominaliter *sumptum* wirklich so wenig auf aktuelles Sein bezogen, wie C. meint?) Aus dem Seienden wird im Grunde das univok dem Nichts entgegengesetzte Etwas, das dann in der Schulmetaphysik die Oberhand gewinnt, wie C. an Hand verschiedener späterer Autoren zeigt. Hatte Eckhart mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet, daß allein Gott Sein im Vollsinn zukommt, während das Geschöpf von sich her nichts ist, so abstrahiert S. vom Geschaffensein und macht das „*ens ut sic*“, die objektiv denkbare Realität als Gegensatz zum Nichts, zum leitenden Gesichtspunkt seiner Seinsauffassung. Dies leitet über zur Frage nach dem ontologischen Status der Possibilen bei S., wovon das nächste Kap. handelt. Zwar wendet sich S. mit aller Entschiedenheit dagegen, den Possibilen irgendein von Gott unabhängiges reales Sein zuzugestehen, aber er schreibt ihnen dann doch eine ihnen ursprünglich eigene Nichtwidersprüchlichkeit zu, wodurch sie einen von Gott unabhängigen Eigenstatus erhalten, auch wenn diesem jede positive Realität abgesprochen wird.

Der Dritte Teil behandelt die Metaphysik als System, d. h. den Übergang zu einer Metaphysik, die sich vor allem seit Scotus vorrangig als Lehre von den sowohl allen

Seienden gemeinsamen als auch von den ihnen disjunktiv zukommenden transzendentalen Eigenschaften des Seins versteht. C. geht die Entwicklung der Transzendentalienlehre von Philipp dem Kanzler über Thomas und die scotistischen „*passiones entis*“ zu S. durch und zeigt, wie es in der nachthomanischen Philosophie zum Primat der Unterscheidung zwischen Endlich und Unendlich kommt. Res und Ens werden von S. gleichgesetzt, und die von Avicenna entwickelte Struktur der Metaphysik wird auch für seine Einteilung der Metaphysik maßgeblich.

Der Vierte Teil legt die Auswirkungen dieser Entwicklung auf die spätere Schulmetaphysik, wie etwa auf Goclenius und Micraelius, dar. Ausführlich wird Timplers metaphysisches System dargestellt. Weitere Erörterungen betreffen die Konzeption der Transzendentalphilosophie und den Ursprung und die allem Anschein nach erste Verwendung des Terminus „Ontologie“ im Philosophischen Lexikon von Goclenius und die damit verbundene Einteilung der Metaphysik. Das folgende Kap. „La métaphysique désaccordée“, das die Metaphysikkonzeption von S. mit der anderer Jesuitenphilosophen wie Pereira und Fonseca vergleicht, ist die wörtliche Übernahme eines bereits publizierten Art., was eigenartigerweise völlig verschwiegen wird. In zwei weiteren Kap. erörtert C. das Verhältnis von S. zu Descartes und Leibniz. In Abhebung von J.-L. Marion behauptet C., die Metaphysik von S. wirke in der Mathesis der „Regulae“ Descartes' nach. Der genauere Vergleich zwischen Leibniz' Disputation von 1663 und den detaillierten Erörterungen der 5. Disp. von S. über die Individualität zeigt, daß Leibniz in seinem Frühwerk keineswegs die Auffassung von S. übernommen hat.

Zum Abschluß meint C., im Hintergrund dieser ganzen Entwicklung stehe die Tatsache, daß die thomanische Analogielehre aufgegeben wurde. Während es Thomas um die Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf gegangen war, geht es den Späteren wie S. um die logische Betrachtung des zunächst in seiner Einheit aufgefaßten Begriffs des Seienden, wobei hieraus das denkbare Aliquid im Gegensatz zum widersprüchlichen Nihil wird. Bei den Späteren wird hieraus nur noch eine Lehre von der Gegenständlichkeit, der kein wirklich seiender Gegenstand mehr zugrundeliegt. Aus der Ontologie wird eine Lehre vom Etwas (*λόγος τοῦ τινοῦς*; „Tinologie“, wie Aubenque formuliert hatte), wobei dieses Etwas zum Supertranszendentale aufrückt.

C.s Werk beeindruckt nicht nur durch die immense Fülle an Kenntnissen über eine Vielzahl mittelalterlicher und neuzeitlicher Autoren, sondern ebenso durch die tief-schürfende Analyse der ontologischen Wende, die sich in der Spätscholastik vollzieht und das neuzeitliche Denken einleitet. C. kann überzeugend zeigen, wie von nominalistischen Wurzeln her sich die Wende von einer Schöpfungs metaphysik zu einer am Primat des Begrifflich-Denkbaren orientierten Transzendentalienlehre vollzieht, wobei die Metaphysik von S. einen entscheidenden Dreh- und Angelpunkt darstellt.

H. SCHÖNDORF S. J.

SIDEREUS NUNCIUS OR THE SIDEREAL MESSENGER. GALILEO GALILEI. Translated with introduction, conclusion, and notes by *Albert van Helden*. Chicago: The University of Chicago Press 1989. XII/127 S.

Falls es in der Geschichte der Wissenschaften und ihres Fortschrittes tatsächlich so etwas wie terminierbare Sternstunden gibt, dann gehören dazu sicher die Herbst- und Winternächte vom 30. 11. 1609 bis zum 2. 3. des folgenden Jahres. In dieser Zeit macht Galilei mit Hilfe des von ihm verbesserten Fernglases jene Beobachtungen, die die kosmologischen Voraussetzungen des aristotelischen bzw. platonischen Weltbildes entscheidend erschüttern: Die Bewegungen von Licht und Schatten auf der Mondoberfläche zeigen, daß dieser Himmelskörper mit seinen Kratern und Erhebungen nicht grundverschieden ist von der Erde mit ihren Tälern und Bergen; die grundsätzliche Trennung von himmlischer und sublunarer Sphäre wird dadurch aufgehoben. Mindestens ebensoviel Sprengkraft steckt in der Entdeckung der Jupitermonde: Die Erde kann nicht mehr als das einzige Zentrum der Kreisbewegungen von Himmelskörpern angesehen werden, und im heliozentrischen System muß der Mond als Trabant der Erde nicht mehr als absurdes Unicum gelten, so daß diese vermeintliche Ungereimtheit auch nicht mehr als Argument gegen Kopernikus' Auffassung verwendet werden kann.