

discoveries of her own. This is all demonstrated in detail, with the help of a host of diagrams and charts, which I find quite baffling. It may well be that, had she not been so cruelly interrupted by her untimely death, Hypatia would have arrived at Relativity and Quantum Theory. This book is an extraordinary compilation, and the product of much research, but it does not seem to me to count as a work of scholarship in any normal sense. It shows, however, that the Hypatia myth is still alive and well, in some quarters at least.

Dublin

John Dillon

Sachiko Kusakawa: *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philipp Melanchthon*, Cambridge University Press (*Ideas in Context*) 1995, 246 S.

Die Studie enthält eine Untersuchung der Naturphilosophie Melanchthons. Sie rekonstruiert die Entwicklung seiner wissenschaftlichen Interpretation des naturphilosophischen Wissens und weist nach, daß die lebenslange Beschäftigung Melanchthons mit naturphilosophischen Problemen ihre Motivation aus Luthers Theologie bezog, wenngleich diese nach einer philosophischen Unterstützung nicht verlangte.

Die ersten zwei (von insgesamt fünf) Kapiteln skizzieren die scholastische Wissenschaft und den Einfluß Luthers auf Melanchthon. Vor Melanchthon wurde Naturphilosophie im Rahmen der Kommentierung aristotelischer Werke betrieben und war eine Wissenschaft vor allem der Begriffe, weniger der Sachen. Es gab an Universitäten wie Tübingen, wo Melanchthon studierte, zwei »Wege« des philosophischen Unterrichts. Dabei verstand die »via moderna« unter Natur das Reich endlicher Wesen oder Körper, wie der Pariser Gelehrte Petrus Tartaretus in einem weitverbreiteten Kommentar ausführte, der im wesentlichen Duns Scotus folgt. An der Wittenberger Universität, wohin der einundzwanzigjährige Melanchthon 1518 als Griechischlehrer berufen werden sollte, wurde seit 1508 neben dieser und der thomistisch ausgerichteten »via antiqua« sogar eine dritte Weise der Interpretation nach Gregor von Rimini eingeführt. Gemeinsam war allen Lehrmethoden, daß sie aristotelische Schriften zur Grundlage hatten (*Physica, De anima, Parva Naturalia*) und an ihren metaphysisch-theologischen Implikationen gemessen wurden. Der griechische Philosoph wurde in der Artistenfakultät als Leitfaden für eine Einsicht in die Schöpfung benutzt, zu der sich die Theologen – und ihre Fakultät – das letzte Wort vorbehielten.

Melanchthons Berufung nach Wittenberg verdankt sich einer 1517 vorgenommenen Umstrukturierung des Curriculums für die Magisterstudenten. Die neuen Professuren für Griechisch und Hebräisch sollten das Textstudium auch der Bibel vertiefen und die lateinischen Übersetzungen zurückdrängen (das war auch in Luthers Sinne). Kusakawa diskutiert hier (S. 34 f.) und im folgenden, ob man diese Veränderung dem »Humanismus« zuschreiben solle, verwirft aber diese Annahme als zu pauschal und ungenau. In Wittenberg mußte sich jeder Kenner der philosophischen Tradition zuerst und vor allem mit Luthers aggressiver Aristoteleskritik auseinandersetzen. Ein berühmter Holzstich von Hans Holbein dem Jüngeren zeigt den Reformator als »Hercules Germanicus«, der die Keule über den Gelehrten schwingt und Aristoteles als erstes Opfer zu seinen Füßen liegen hat (S. 47; Kusakawa macht

auch an anderen Stellen Gebrauch von zeitgenössischem Bildmaterial). Der Gegensatz zwischen Philosophie (vor allem als Logik) und Theologie, wie von Luther gepredigt, wirkte sich zwar nicht unmittelbar auf die Universität aus, bestimmte aber die lokale akademische Atmosphäre, auch für Melanchthon, der sich bekanntermaßen stark und dauerhaft mit Luther solidarisierte. Nun finden wir Melanchthon nach dem Reichstag zu Worms 1521 bei einer erneuten Reform des Wittenberger Studiums für eine regelmäßige Vorlesung über die *Physik* des Aristoteles engagiert. Kusakawa hebt hervor, daß es Melanchthon darum ging, das Wissen über die Natur zu fördern, nicht aber die Autorität des Aristoteles zu etablieren. Melanchthon versuchte, das Studium an der Artistenfakultät in Richtung auf ein wissenschaftliches Studium zu verbessern. Seine Prämisse war, daß Philosophie (Wissenschaft) und Theologie getrennte Geltungsbereiche konstituieren, das Wissen von der Natur aber zugleich hilfreich für die Moral und zuletzt auch für den Glauben sein kann (S. 59, 66 f.)

Melanchthons explizites Eintreten für Recht und Gesetz, seine kritische Einstellung zu den Bauernaufständen und sein Widerwille gegen die Wiedertäuferbewegung in den 1520er Jahren erklären nach Kusakawa hinreichend das wachsende Interesse des Wittenberger Gelehrten, der sich der theologischen Karriere verweigerte, an der antiken Ethik. Auch hier sei es schlicht ungenau, von Humanismus zu sprechen: »Melanchthon's development of moral philosophy [...] is a response to a specific issue of his times.« (S. 71) 1532 liest er nachgewiesenermaßen zum ersten Mal über die Aristotelische Ethik. Die Erfahrung von Aufständen und Unruhen, deren religiöse Motivation er für vorgeschoben hielt, scheint ihn dazu veranlaßt zu haben. Im stillen arbeitet Melanchthon zugleich an einer Lehre vom menschlichen Wissen, die mit Luthers Gnadenlehre vereinbar ist.

In den Kapiteln drei und vier geht es um das Verhältnis der Naturphilosophie zur Theologie, ein Verhältnis, das von Melanchthon selbst an vielen Stellen angesprochen wird. Die Diskussion setzt ein mit seiner Verurteilung der radikalen Reformen, Zwinglis und der Wiedertäufer, vor dem Augsburger Reichstag 1530. Sie seien Fanatiker und beherrschten weder Dialektik und Rhetorik, noch die ersten Anfänge in »*philosophia naturalis ac moralis*«. Gegen die »ungebildete Theologie« hat Melanchthon auch in seiner Rede »über die Philosophie« von 1536 vom Leder gezogen und festgestellt, daß »die Kirche vieler großer Wissenschaften bedarf. [...] Vieles nämlich muß aus den Physiken genommen und vieles aus der Moralphilosophie muß auf die christliche Lehre bezogen werden« (hier zitiert nach Bd. I, S. 129 einer neuen Sammlung von Schriften zu Universität, Philosophie, Theologie und Geschichte: *Melanchthon deutsch*, hg. v. Michael Beyer, Stefan Rhein, Günther Wartenberg, 2 Bände, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997, 324 und 312 S.).

Die Veröffentlichung des Kommentars zu Aristoteles' *De anima* markiert 1540 die erste Phase in Melanchthons Beschäftigung mit der Naturphilosophie (S. 88–108). Gegen den allgemeinen ontologischen Ansatz des Aristoteles setzt Melanchthon seinen Schwerpunkt auf die Kenntnis des Menschen und schließt darin explizit und ausführlich das anatomische Wissen ein. Dazu greift er auf Galen zurück und berücksichtigt auch Cicero für seine Argumentation, um schließlich eine christliche Vision des menschlichen Körpers als eines von Gott errichteten Tempels zu formulieren. In den Passagen über Wille und Verstand weicht Melanchthon öfter von Aristoteles ab, etwa um Reflexionen über Gott als Schöpfer einfließen zu lassen.

Das Buch dient also nicht der Auslegung einer aristotelischen Schrift, noch auch der Darlegung einer eigenen Philosophie von der Seele. Melanchthon hält die Verweise auf Aristoteles und andere Autoritäten im Gleichgewicht. In bezug auf die menschliche Anatomie ist allerdings seine Behandlung einzigartig – wie Kusakawa mit Berufung auf gerade erst veröffentlichte Studien von Andrew Cunningham über die *Anatomical Renaissance* (Brookfield 1997; vgl. Kusakawa S. 101 n) zeigt. Daß Melanchthon eine Naturphilosophie Lutherischen Typs erfunden hat, lasse sich daran erkennen, daß er das naturphilosophische Wissen zur menschlichen Selbsterkenntnis rechnet, nicht zur evangelischen Einsicht in die Erlösung. Das im 16. Jahrhundert oft zitierte »erkenne Dich selbst!« wird hier in Luthers Sinne als Aufruf zur Erkenntnis der eigenen Geistesschwäche verwendet; nur der Schöpfer ist groß, nicht der Mensch (S. 106). Zur abschließenden Bewertung von Melanchthons *Commentarius de anima* dient ein Vergleich mit zeitgleichen Kommentaren anderer Wittenberger Professoren, so von Vitus Amerbach (*Quatuor libri de anima*, 1542) und von Johannes Velcurio (auch: Bernhardt) (*Aristotelis de anima [...] epitome*, 1537), die entweder keinen oder nur geringen Wert auf die Anatomie legen.

1549 veröffentlichte Melanchthon sein Lehrbuch *Initia doctrinae physicae*, das ebenfalls indirekt zum Lobe Gottes des Schöpfers beitragen sollte und insofern theologische Ambitionen hatte – wiederum Lutherischen Typs. Kusakawa untersucht die prominente Rolle der Astrologie, die Melanchthon seit einer Kometenerscheinung 1531 stark beschäftigte. In einem bislang nicht berücksichtigten Manuskript von 1543, einer Vorstufe des Lehrbuchs, wird die Naturphilosophie der Astrologie sogar untergeordnet (S. 146 f.). Im Lehrbuch ist es dann umgekehrt, wenngleich auch dort der »Lehre von den himmlischen Bewegungen und Wirkungen« insofern eine Sonderstellung zukommt, als sie den Bauplan der Welt betrifft, an dem sich Gottes Vorsehung ablesen läßt. Obwohl er auch Berechnungen von Copernicus heranzieht, folgt Melanchthon durchweg dem ptolemäischen Weltbild, aus wiederum theologischem Vorbehalt: Wie er in *De anima* die Anatomie privilegiert, weil der Mensch Ausgangs- und Zielpunkt seiner Betrachtung ist, so privilegiert er in der Planeten- und Sternenkunde des Lehrbuchs die Erde. Der Mensch studiere die Natur, weil es in seiner Natur liege, die Natur zu betrachten (*naturam considerare*), schreibt Melanchthon (S. 150). Da Gottes Wille sich in der Natur selbst ausdrückt, kann man Gottes Vorsehung in der Natur studieren. Das war auch gegen Zwingli gesagt und dessen Ableitung der Vorsehung aus der Göttlichkeit Gottes. Zugleich wollte Melanchthon bewußt keine Theologie der Natur betreiben wie sein Tübinger Lehrer Johannes Stöffler und andere, die astronomisches Wissen direkt mit der Theologie verbanden. Mit dem Weltbild des Copernicus war Melanchthons Naturphilosophie mit ihren Zentren Mensch und Erde grundsätzlich unvereinbar.

Das fünfte Kapitel zeichnet die Durchsetzung der naturphilosophischen Anschauungen Melanchthons an der Universität Wittenberg nach, vor allem mit dem Ziel, die diesbezüglichen Anstrengungen Melanchthons nicht einfach der Gelehrtentradition oder dem Humanismus zuzurechnen (vgl. S. 194). Melanchthon, so lautet das Fazit, antwortet mit seiner Naturphilosophie auf die Theologie Luthers, indem er dem Glauben an Gott das Wissen um dessen Schöpfung an die Seite setzt, was von der Theologie zwar nicht verlangt wurde, zugleich jedoch eine Reaktion auf zeitgenössische Entwicklungen darstellt. In den abschließenden Schlußbemerkungen schreibt Kusakawa: »Without his reactions to the disturbances of the

Wittenberg Movement, the Anabaptists in Thuringia, the rift with the Zwinglians, his vocations as a classics teacher, and his Lutheran faith, it is impossible to understand why Melanchthon wrote at all about natural philosophy.« (p. 203) Eingedenk der Warnung Lucien Febvres, das 16. Jahrhundert nicht aus der Dichotomie von Wissenschaft und Religion begreifen zu wollen, verwendet Kusukawa das zeitgenössische und von Melanchthon häufig aufgegriffene Begriffspaar Gesetz und Evangelium zur Erläuterung. Melanchthons Naturphilosophie konnte nicht das Evangelium und den darauf fußenden Glauben stützen, wohl aber das Gesetz, d. h. die Einsicht in die Welt als göttliches Bauwerk (Naturgesetz) und den Respekt für die irdische Sozialordnung (*usus civilis*).

Melanchthon erscheint in Kusukawas Darstellung als Denker in der Mitte zwischen traditionellem Aristotelismus und den Ansprüchen radikaler Reformen ungleich selbständiger als etwa in der jüngst erschienenen Biographie von Heinz Scheible, der aus Melanchthons Korrespondenz das Bild eines theologisch-politischen Diplomaten im Dienste Luthers entwirft (H. Scheible, *Melanchthon. Eine Biographie*, München: Beck 1997, 294 S.). Während Scheible eher beiläufig bemerkt, daß die naturphilosophischen Studien Melanchthons in der Wissenschaftsgeschichte unvergessen geblieben sind (a. a. O., S. 96), ist Kusukawas sehr gut gegliedertes und flüssig lesbares Buch ein neuer Beitrag dazu. Andererseits zeigt es überzeugend, daß der Naturphilosoph Melanchthon auch als Ethiker, Politiker und Theologe verstanden werden muß.

Leipzig

Ulrich Johannes Schneider

J. A. van Ruler: *The crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leiden: Brill, 1995 (*Brill's Studies in Intellectual History*, vol 66).

Ever since the start of Descartes' public career his ideas were the subject of much acrimonious debate, especially in the Netherlands. In fact, it is to these debates that we owe an important portion of his work: The second half of the *Epistola ad R. P. Dinetum* (1642) on the Utrecht Judgment against new philosophy, the *Epistola ad Voetium* (1643), written in response to Martin Schoock's *Admiranda methodus novæ philosophiæ Renati Des Cartes* (1643), the *Lettre apologétique aux Magistrats d'Utrecht* – written in 1647<sup>1</sup> – on Descartes' relations with the town of Utrecht, and the *Notæ in programma quoddam* (1648), written against Henricus Regius (1598–1679). This important body of texts, which is good for almost one third of Descartes' published work, has never been studied very carefully, partly because the historical circumstances were little known, partly because this aspect of Descartes' work was not considered philosophically interesting. The chief merit of *The Crisis of Causality* by J. A. van Ruler – defended in 1995 as a doctoral dissertation at the University of Groningen – is to show that this is wrong. Van Ruler concentrates on three documents: A short treatise on

<sup>1</sup> See (Descartes), *Verantwoordingh van Renatus Descartes aen d'achtbare overigheid van Uitrecht*, ed. Erik-Jan Bos, Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996.