

## Descartes und die reformierte Theologie

JAN ROHLS

*Jan Rohls war Leiter des Teilprojekts C 7 'Reformierte Theologie und Philosophie – Die Vereinigten Niederlande im Goldenen Zeitalter (ca. 1575–1720)'; er lehrte im Fachbereich Evangelische Theologie / Systematische Theologie. Der folgende Beitrag gibt einen Einblick in seine inzwischen abgeschlossene Projektarbeit.*

Im Herbst 1628 emigrierte René Descartes, der ehemalige Jesuitenzögling von La Flèche, den der Vater zehn Jahre zuvor zur militärischen Ausbildung in die moderne Armee des holländischen Statthalters Moritz von Nassau-Oranien geschickt hatte, in die Niederlande. Die Generalstaaten galten damals, verglichen etwa mit Spanien und dem Kirchenstaat oder auch den protestantischen Territorien des Deutschen Reichs, geradezu als ein Hort der geistigen und religiösen Freiheit. In Amsterdam wurden Werke gedruckt, gegen die anderwärts die Zensurbehörden energisch vorgegangen wären. Die illustren Gymnasien und Universitäten, allen voran Leiden, waren vorbildhafte moderne Bildungseinrichtungen. Als Descartes von Paris in die Niederlande zog und sich zunächst an der friesischen Universität Franeker einschreiben ließ, hatte er diese Vorzüge der Handelsmacht in der nordwestlichen Ecke Europas vor Augen. Am 5. Mai 1631 berichtete er dem befreundeten Dichter Guez de Balzac aus Amsterdam:<sup>1</sup>

In dieser großen Stadt, in der es außer mir niemanden gibt, der nicht Handel treibt, ist jedermann so scharf auf seinen Profit, daß ich mein ganzes Leben dort verweilen könnte, ohne jemals von irgend jemandem bemerkt zu werden. Ich spaziere alle Tage mit eben so viel Freude und Behagen durch das Gewoge einer großen Menge wie Sie durch Ihre Allein.

Da er Mersenne gegenüber geäußert hatte, er wolle ein von religiösen Streitigkeiten unbehelligtes ruhiges Leben als wissenschaftlicher Autor führen, schienen ihm die Arbeitsbedingungen in der niederländischen Republik, in der zwar die Öffentlichkeitskirche calvinistisch war, aber von staatlicher Seite auch Arminianer, Lutheraner, Täufer, Katholiken und Juden toleriert wurden, günstiger zu sein als im katholischen Frankreich, das zusehends schärfer gegen die Hugenotten vorging.<sup>2</sup> Der Wunsch nach einem ungestörten Leben erfüllte sich allerdings nicht ganz, zumal die calvinistischen Theologen schließlich gegen die neue Philosophie des Franzosen vorgingen und Descartes in eine öffent-

liche Auseinandersetzung verwickelten, die seinem Naturell zutiefst widerstrebt. Es blieb jedoch nicht bei den Anfeindungen der cartesianischen Philosophie von seiten des niederländischen Calvinismus. Vielmehr setzte sich der Cartesianismus langsam nicht nur in der Philosophie durch und verdrängte dort die aristotelische Scholastik, sondern auch in der reformierten Theologie fand er bald seine Anhänger, die auf den erbitterten Widerstand der calvinistischen Orthodoxie stießen. Diese Auseinandersetzungen zwischen Cartesianismus und Calvinismus in den Niederlanden, die bis zum Ende des 17. Jahrhunderts andauern, sollen im folgenden in Umrissen dargestellt werden, und zwar beschränkt auf den Zeitraum von 1637 bis 1656.

### 1. Descartes und sein philosophischer Neuansatz

Descartes war nicht nur französischer Katholik. Er war auch erzogen worden in dem berühmten *Collège Royal* von La Flèche, einem Jesuitenkolleg, das erst 1604, zwei Jahre vor Descartes' Eintritt, von Heinrich IV. gegründet worden war. Zwischen 1606 und 1614 erhielt er hier eine nach den Grundsätzen des Humanismus gestaltete scholastische Ausbildung. Die letzten drei Jahre waren zunächst der Dialektik, dann der Naturphilosophie, Metaphysik und Ethik gewidmet. Dabei diente Aristoteles als autoritative Textgrundlage, die man auswahlweise und unter Berücksichtigung vor allem der neueren spanischen Kommentare las. Descartes lernte so eine aristotelische Philosophie kennen, die die jesuitischen Lehrer durch die Brille der Metaphysik des Suárez und der Kommentatoren von Coimbra wahrnahmen. Trotz aller späteren Distanzierung von ihr hat ihn diese aristotelische Scholastik nachhaltig geprägt. In seiner ersten Publikation, dem 1637 in Leiden erschienenen *Discours de la méthode*, gibt er einen biographischen Rückblick auf seine Ausbildung im Kolleg von La Flèche, das er zwar als eine der berühmtesten Schulen Europas preist, dessen Bildungssystem ihn aber unbefriedigt lässt. Was speziell die Theologie und die Philosophie betrifft, so erklärt Descartes, dass er sie ursprünglich verehrt habe. Von der Theologie habe er geglaubt, dass sie zeige, wie man sich den Himmel verdiene.<sup>3</sup>

Aber man hatte mir versichert, daß der Weg dorthin dem Unwissendsten ebenso offenstehe wie dem Gelehrtesten und daß die offenbarten Wahrheiten, die dorthin führen, unsere Fassungskraft übersteigen. So hätte ich nicht gewagt, sie meinem schwachen Urteil zu unterwerfen, und dachte, daß es wohl himmlischen Beistandes bedürfe und man mehr sein müsse als ein Mensch, wollte man es unternehmen, sie zu prüfen, und damit Erfolg zu haben.

Was die Philosophie betrifft, so gelangte Descartes zu der Einsicht, dass sie zwar jahrhundertlang von den besten Köpfen gepflegt worden sei, es aber immer noch

1. Descartes 1897, 203.  
2. Ebd., 285 f.

3. Descartes 1997, 13, 15.

nichts in ihr gäbe, worüber man nicht streite und das mithin unzweifelhaft sei. Das Studium der neuscholastischen Philosophie führte Descartes jedenfalls zum Zweifel an der Erkenntnis, zur Befreiung aus der Abhängigkeit der Lehrer und zu dem Entschluss, „kein anderes Wissen zu suchen, als was ich in mir selbst oder im großen Buche der Welt würde finden können“<sup>1</sup>. Das brachte ihn zunächst in zahlreiche europäische Länder, unter anderem nach Holland, Dänemark und Deutschland, wo er schließlich in der Nähe von Ulm zu der Einsicht gelangte, dass die bisherigen in Büchern niedergelegten Wissenschaften, die sich auf nur wahrscheinliche Voraussetzungen stützen und keine Beweise anführen, nur auf den Meinungen verschiedener Autoren beruhen. Was hier Wissen genannt wird, ist für Descartes nichts anderes als eine Akkumulation von tradierten Meinungen, denen allenfalls Wahrscheinlichkeit zukommt.<sup>2</sup>

Das Modell einer neuen Form von Wissenschaft begegnete Descartes in der Physik, und zwar in der mechanischen Naturerklärung eines Galilei. Im fünften Teil des *Discours* wandte er diese Art der Erklärung auch auf die Welt im Ganzen an, allerdings nicht ohne den hypothetischen Charakter seiner Überlegungen herauszustellen. Das geschah nicht ohne Grund, da er den Konflikt mit der römischen Kirche scheute, die 1633 Galilei zum Widerruf gezwungen hatte, nachdem er die Richtigkeit des heliozentrischen Weltbildes zu beweisen versucht hatte. Deshalb stellte Descartes die Publikation der Abhandlung *Le Monde* zurück und trug seine mechanische Welterklärung im *Discours* als bloße Fabel vor.<sup>3</sup> Denn in jener Abhandlung hatte er die Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne verteidigt und die These vertreten, dass das unendliche Universum geschaffen worden sei, indem Gott der Materie Bewegung und Bewegungsgesetze verliehen habe. Außer dem ersten Bewegungsstoß bewirkt Gott danach nichts, vielmehr wird die gesamte Entwicklung zurückgeführt auf mechanische Bewegungsgesetze.<sup>4</sup> Doch Descartes orientierte sich nicht nur an der neuen mechanischen Erklärung der materiellen Natur wie Galilei sie vorführte. Er wollte der neuen Physik auch eine sichere Grundlage verleihen. Um eine solche Grundlage aufzufinden, beschließt er, die überkommenen Meinungen abzulegen, sich allein an der Vernunft zu orientieren und so, statt sich von anderen leiten zu lassen, sich selbst zu leiten. Dabei legt er vier methodische Regeln zugrunde, deren erste

die wichtigste ist. Sie besagt, dass er niemals eine Sache als wahr anerkennen wolle, von der er nicht evidentermäßen erkenne, dass sie wahr sei. Das impliziert für Descartes, alle Vorurteile zu vermeiden und nur über das zu urteilen, was sich dem Denken so klar und deutlich darstellt, dass kein Zweifel daran möglich ist.<sup>5</sup>

Descartes macht somit den radikalen Zweifel zur Grundlage seines methodischen Wissenserwerbs. Der Zweifel ist daher ein rein methodischer Zweifel. Er stellt alles bislang als wahr Akzeptierte in Frage, um herauszufinden, ob es etwas gibt, das sich nicht bezweifeln lässt. Damit grenzt sich Descartes zugleich von dem

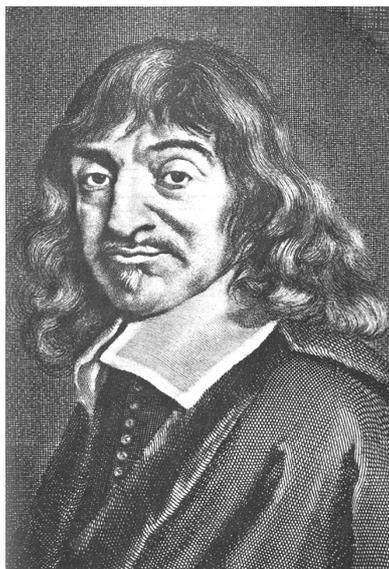


Abbildung 1

René Descartes (1596–1650).

Stich von G. Edelinck nach Frans Hals.

Abb. in: Specht, Rainer (1998): René Descartes. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 87.

zeitgenössischen, nicht zuletzt durch den konfessionellen Streit bedingten Skeptizismus ab, in dem der antike Pyrrhonismus wiederauflebt. Zwar finden sich die entscheidenden Schritte bereits im *Discours de la méthode*. Aber erst in den *Meditationes de prima philosophia*, erstmals 1641 von Mersenne in Paris ediert und 1642 dann von Descartes selbst in Amsterdam in Druck gegeben, begegnet das berühmte Argument des bösen Geistes, des *genius malignus*. Descartes zweifelt zunächst an der Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung, dann an der Unterscheidbarkeit von Wach- und Traumzustand und schließlich gar an allem einschließlich der mathematischen Wahrheiten, dem Prototyp des zweifellos Gewissen. Denn es könnte – so die Hypothese – ein allmächtiger lügnerischer Geist alles daran gesetzt haben, mich in allem zu täuschen, so

dass nichts gewiss zu sein scheint. Aber – und nun wendet sich das Argument zum Positiven – „wenn er mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin. Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei“<sup>6</sup>. Daher sei – so die Folgerung – der Satz „ich bin, ich existiere“, sooft er von mir geäußert oder gedacht werde, notwendigerweise wahr und gewiss. Da diese Gewissheit aber nur solange bestehe, wie ich denke, könne das Indexwort ‘ich’ in diesem Fall sich auf mich ausschließlich als denkendes Wesen, als *res cogitans* beziehen. Descartes spricht statt von dem denkenden Wesen auch vom Geist: *mens*, *animus* oder *intellectus*.<sup>7</sup> Was er unter einem denkenden Wesen versteht, gibt er wenig später an: „ein Wesen, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das sich auch etwas bildlich vorstellt und empfindet“<sup>8</sup>. Denn alle diese Akte fasst er als Akte der *cogitatio*, die einer *res cogitans* zugeschrieben werden müssen.

1. Ebd., 17.  
2. Ebd., 23.  
3. Ebd., 99.  
4. Ebd., 68 ff.

5. Ebd., 31.  
6. Descartes 1959, 43.  
7. Ebd., 46.  
8. Ebd., 51.

Theologisch besonders interessant ist die dritte Meditation, die von der Existenz Gottes handelt. Bislang ist sich Descartes ja nur der Existenz seiner selbst als denkendes Wesen gewiss, eine durch das natürliche Licht, das *lumen naturale*, vermittelte Gewissheit, die ihm kein betrügerischer Geist rauben kann. Um aber eine weitergehende Gewissheit zu erreichen, meint er untersuchen zu müssen, „ob es einen Gott gibt, und wenn, ob er ein Betrüger sein kann“<sup>1</sup>. Dieses Verfahren betrachtet er als unabdingbar, um zur Gewissheit darüber zu gelangen, dass die in mir vorhandenen Ideen als Bestimmungen oder Modi meines Denkens außer mir befindlichen Dingen ähnlich oder konform sind. Was die Untersuchung der Ideen anbelangt, so geht Descartes von einem Grundsatz aus, der keineswegs ohne weiteres einleuchtet. Danach besitzen die Ideen von Substanzen eine größere *realitas obiectiva* oder einen größeren Grad an Sein oder Vollkommenheit als die Ideen von Modi oder Akzidentien. Und nun die theologisch wichtige Folgerung: Daher besitze die Idee eines höchsten Gottes, eines ewigen, unendlichen, allwissenden und allmächtigen Schöpfers aller Dinge einen größeren Grad an Vollkommenheit (*perfectio*) oder Realität (*realitas*) als die Ideen endlicher Substanzen. Zudem müsse eine wirkende Ursache zumindest soviel Realität oder Vollkommenheit besitzen wie ihre Wirkung, und zwar gelte dies nicht nur für Gegenstände, sondern auch für deren Ideen. Die Wirkursache einer Idee in meinem Bewusstsein muss daher zumindest ebensoviel wirkliche Realität (*realitas actualis* bzw. *formalis*) besitzen, wie Realität (*realitas obiectiva*) in der Idee selbst vorhanden ist.<sup>2</sup> Nun verfüge ich aber über die Idee Gottes, eines Wesens, das sich durch Unendlichkeit, Unabhängigkeit, Allwissenheit und Allmacht auszeichnet, kurzum über die Idee einer unendlichen Substanz. Die Idee des Unendlichen enthält aber mehr Realität als die Idee des Endlichen, so dass „der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen, d.i. Gottes dem meiner selbst gewissermaßen vorhergeht“<sup>3</sup>. Nur weil ich ursprünglich über die Idee des Vollkommensten verfüge, vermag ich etwa meinen Zweifel als einen Mangel und mich selbst als endlich im Vergleich zum Unendlichen zu erkennen. Die Idee Gottes hält Descartes unbeschadet der Tatsache, dass ich als endliches Wesen das Unendliche nicht begreifen (*comprehendere*) kann, für eine klare und deutliche Idee. Es handle sich um die Idee eines Wesens, in dem alles, was eine Vollkommenheit einschließt, in vollkommener Weise enthalten sei. Weil ich aber – so lautet der Schluss – ein unvollkommeneres Wesen bin, muss die in mir vorhandene Idee des vollkommensten Wesens von einem wirklich existierenden vollkommensten Wesen ausgehen. Damit meint Descartes die Gewissheit erlangt zu haben, dass noch etwas außer seinem eigenen denkenden Ich existiert, nämlich Gott als das unendliche, vollkommenste Wesen.

1. Ebd., 65.  
2. Ebd., 74.  
3. Ebd., 83.

In einem zweiten Schritt fragt Descartes, ob ich als denkendes Wesen denn überhaupt existieren könnte, wenn es nicht Gott gäbe, der meine Existenz bewirkte. Denn ich selbst kann meine eigene Existenz nicht bewirkt haben, da ich mir doch wohl ansonsten alle Vollkommenheiten verliehen hätte, über deren Idee ich verfüge. Weder kann ich mich selbst erschaffen haben noch kann ich mich selbst erhalten, da ja für die Erhaltung, die letztlich nichts anderes ist als eine ständige Neuschöpfung, dieselbe Kraft in mir vorhanden sein müsste, die für die Schöpfung erforderlich gewesen wäre. Gemäß dem cartesianischen Kausalprinzip kann die Existenz meiner selbst als denkendes Wesen, das mit der Idee des vollkommensten Wesens ausgestattet ist, nur bewirkt sein durch ein denkendes Wesen, das nicht nur die Ideen aller Vollkommenheiten hat, sondern zugleich das vollkommenste Wesen ist, mithin durch Gott. Während ich selbst in meiner Existenz abhängig bin von Gott, existiert Gott aus eigener Kraft, *a se*.<sup>4</sup> Descartes gelangt so zu dem Schluss, dass ich als denkendes Wesen, das über die Idee Gottes verfügt, meine Existenz Gott selbst verdanke. Dass ich über die Idee Gottes verfüge, führt er darauf zurück, dass Gott sie mir bei meiner Erschaffung eingepflanzt hat, es sich also bei ihr um eine angeborene Idee (*idea innata*) handelt.<sup>5</sup> Die weitere Argumentation über die Gewissheit meiner eigenen Existenz und derjenigen Gottes hin zur Erkenntnis aller übrigen Dinge nimmt bei Descartes ihren Ausgang bei eben dieser Idee. Denn wenn Gott das vollkommenste Wesen ist, dann kann er mich nicht täuschen wollen, so dass der rechte Gebrauch des mir von ihm verliehenen Urteilsvermögens mich auch nicht täuschen kann. Dass es gleichwohl zu Irrtümern kommt, erklärt Descartes mit dem menschlichen Willen und dessen Freiheit (*arbitrii libertas*).<sup>6</sup> Gerade in der Willensfreiheit erblickt er die Gottebenbildlichkeit des Menschen (*imago et similitudo Dei*).<sup>7</sup> Und zwar deshalb, weil man sich zwar das eigene Denkvermögen, nicht aber seinen eigenen freien Willen als größer denken könne. Denn anders als das Denkvermögen liege beim freien Willen dem Begriff nach kein Unterschied zwischen dem Menschen und Gott vor. Sowohl beim Menschen als auch bei Gott bedeute die Willensfreiheit dasselbe, nämlich dass man etwas tun oder nicht tun, bejahen oder verneinen, befolgen oder meiden kann. Nun sei aber der freie Wille, den ich gleichfalls von Gott habe, an sich ebensowenig die Ursache der Irrtümer wie das mir gleichfalls geschenkte Denkvermögen. Sondern die Irrtümer kommen laut Descartes dadurch zustande, dass der Wille auch dort aktiv wird, wo keine klaren und deutlichen Gedanken vorliegen. Der Mangel des Irrtums kommt also zustande durch einen unrichtigen Gebrauch der Willensfreiheit. Er „liegt in der Tätigkeit selbst, sofern sie von mir ausgeht, nicht aber in der

4. Ebd., 90.  
5. Ebd., 95.  
6. Ebd., 103.  
7. Ebd., 105.

Fähigkeit, die ich von Gott empfangen habe und ebensowenig in der Tätigkeit, soweit sie von ihm abhängt<sup>1</sup>. Zwar hätte Gott mich so schaffen können, dass ich von allem einen klaren und deutlichen Begriff hätte und ich meinen Willen immer richtig anwenden würde. Doch Descartes bedient sich eines aus der Theodizeediskussion bekannten Arguments, wenn er erklärt, „daß die Vollkommenheit im All der Dinge in gewissem Maße dadurch größer ist, daß einige seiner Teile nicht gegen Irrtum gefeit, andere dagegen gefeit sind, als wenn alle einander völlig gleich wären, und ich habe kein Recht, mich zu beklagen, daß Gott will, ich solle in der Welt eine Rolle spielen, die nicht die vorzüglichste und vollkommenste von allen ist“<sup>2</sup>.

Descartes meint jetzt zu wissen, was zu tun sei, um Irrtümer zu vermeiden und zu gesicherter Erkenntnis zu gelangen. Er weiß, dass jede klare und deutliche Idee, über die er als denkendes Wesen verfügt, von Gott, dem vollkommensten Wesen stammt, das ihn nicht betrügen will, und dass er den Irrtum vermeiden kann, wenn er seinen Willen nur auf derartige Ideen richtet. Zugleich gilt im Hinblick auf solche Ideen, dass alles, was ich klar und deutlich als zum Wesen eines Gegenstandes gehörend erkenne, auch tatsächlich zu ihm gehört. Descartes verdeutlicht diesen Grundsatz am Beispiel Gottes und gewinnt so einen neuen Beweis für die Existenz Gottes, den sogenannten ontologischen Beweis. Ich besitze die Idee eines vollkommensten Wesens, und da ich klar und deutlich erkenne, dass die Existenz zu ihm gehört, existiert das vollkommenste Wesen. Somit ist deutlich, „daß sich das Dasein vom Wesen Gottes ebensowenig trennen läßt, wie vom Wesen des Dreiecks, daß die Größe seiner Winkel zwei rechte beträgt“<sup>3</sup>. Wenn Gott die Existenz fehlte, dann würde ihm eine Vollkommenheit fehlen, so dass er nicht mehr das vollkommenste Wesen wäre. Da es Gott ist, der mich als denkendes Wesen mit angeborenen, klaren und deutlichen Ideen erschafft, ich aber zur Erkenntnis von Gegenständen außer mir nur gelangen kann, indem ich zuvor gewiss werde, dass Gott existiert und mich nicht täuschen will, kann Descartes schließlich erklären, „daß die Gewißheit und die Wahrheit jeder Wissenschaft einzig von der Erkenntnis des wahren Gottes abhängt, so sehr, daß ich, bevor ich ihn nicht erkannte, nichts über irgendeine Sache vollkommen wissen konnte“<sup>4</sup>. Die Gewissheit der Existenz des Ich als denkender Substanz und der Existenz Gottes als des vollkommensten Wesens bildet dann den Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage, ob materielle Gegenstände existieren. Sie führt Descartes zu seinem berühmten Dualismus von Denken und Ausdehnung, Geist und Materie. Denn wenn ich eine klare und deutliche Idee von mir selbst als denkendem Wesen habe und zugleich eine Idee von meinem Körper als ausgedehntem, nicht denkendem

Wesen, dann muss ich von meinem Körper völlig verschieden sein, so dass ich auch ohne ihn existieren könnte. Wenn ich zudem Ideen von materiellen, ausgedehnten, körperlichen Gegenständen habe und Gott mir den Hang verliehen hat, zu glauben, dass sie von körperlichen Gegenständen stammen, „so sehe ich nicht, wie man es verstehen soll, daß er kein Betrüger ist, wenn sie anderswoher als von den körperlichen Dingen kämen. – Folglich existieren die körperlichen Dinge“<sup>5</sup>.

## 2. Cartesianische Philosophie und calvinistische Orthodoxie

Die *Meditationes*, die Mersenne 1641 in Paris drucken ließ, waren mit einem Widmungsschreiben versehen, in dem sich Descartes an die theologische Fakultät der Sorbonne wandte. Die Widmung war von dem apologetischen Interesse geleitet, die als Neuansatz empfundene eigene Philosophie den katholischen Theologen seines Heimatlandes zu empfehlen. Schließlich beweise er mit natürlicher Vernunft (*ratione naturali*) sowohl die Existenz Gottes als auch die Unsterblichkeit der Seele, etwas also, das zwar auch geglaubt werden müsse, von dem aber selbst die Theologie behaupte, dass es mit natürlichen Gründen bewiesen werden könne.<sup>6</sup> Daher der vollständige Titel des Werkes: *Meditationes de prima philosophia, in qua dei existentia et animae immortalitas demonstratur*. Allerdings sucht man in dem Werk vergeblich nach einem Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, wenngleich er sich leicht aus der schroffen Unterscheidung von denkendem Ich und Körper gewinnen ließe. Der Titel der zweiten, 1642 von Descartes selbst veranstalteten Amsterdamer Ausgabe ist dann auch präziser: *Meditationes de prima philosophia, in quibus dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*. Descartes hatte das Manuskript vor der Drucklegung in Umlauf gebracht und um Einwände gebeten, die er dann einzeln beantwortete. Bereits die erste Ausgabe der *Meditationes* enthielt auch sechs von verschiedenen Autoren vorgebrachte Einwände samt den Antworten. Der zweiten Ausgabe fügte Descartes eine siebte Sammlung von Einwänden sowie einen Brief hinzu, den er an Dinet, den Provinzial der Jesuiten in Frankreich gerichtet hatte. Die Einwände stammten von dem Jesuiten Pierre Bourdin, und sie bedeuteten für Descartes eine herbe Enttäuschung, weil er sich eine Unterstützung seiner Philosophie durch den Jesuitenorden erhofft hatte. Auch von den übrigen Einwänden stammen drei aus der Feder von katholischen Theologen: von Johannes Caterus, einem Priester in Alkmaar, den zwei mit Descartes befreundete Priester in Haarlem – Joan Albert Ban und Augustin Bloemert – dazu aufgefordert hatten, von Marin Mersenne, wie Descartes ein Jesuitenzögling von La Flèche und Mitglied des Ordens der *Fratres Minimi*, und dem

1. Ebd., 109.  
2. Ebd., 113.  
3. Ebd., 119.  
4. Ebd., 129.

5. Ebd., 143.  
6. Ebd., 3 ff.



beweises setze, seien allesamt nicht überzeugend. Schließlich sei schon die Prämisse falsch, dass wir über eine klare und distinkte Idee eines unendlichen Wesens verfügten.<sup>1</sup> Descartes konnte die Kritik nicht unbeantwortet lassen, und da er der nicht völlig unberechtigten Meinung war, dass Voetius der eigentliche Autor des Werkes sei, verfasste er 1643 einen langen öffentlichen Brief an seinen Utrechter Gegner. In ihm empfahl er seine Philosophie, die sich von der alten aristotelischen Schulphilosophie dadurch positiv abhebe, dass sie nicht eine Ansammlung zweifelhafter Meinungen sei.<sup>2</sup> Es handelt sich um einen Angriff auf die humanistische Gelehrsamkeit, auf das Vertrauen auf Bücher, Autoritäten und Syllogismen, den Descartes einhergehen sieht mit dem Verkümmern der natürlichen Vernunft. Er verteidigt seine These von angeborenen Ideen mit dem Hinweis auf die platonische Lehre der *Anamnesis*, dass alles Wissen Wiedererinnerung an bekannte Ideen sei.<sup>3</sup> Auf diese Weise verfügten wir auch über eine angeborene Idee Gottes, und wollte man ihn aufgrund der von ihm vorgebrachten Argumente für die Existenz Gottes für einen Atheisten halten, weil die Gültigkeit der Argumente bezweifelt werden könnte, so müsste dasselbe auf Thomas von Aquin zutreffen. Descartes wehrt sich schließlich gegen die Denunziation seiner Person als Ausländer und Papist, indem er sich auf den völkerrechtlich abgesicherten Status der Ausländer und die Religionsfreiheit in den Niederlanden beruft.<sup>4</sup>

Die heftige Diskussion in Groningen und Utrecht über die Autorschaft des *Admiranda Methodus*, die Frage, wer sich denn eigentlich hinter dem Angriff auf Descartes verberge, trug nicht zum Ansehen des Voetius bei. Wohl sprach sich der Magistrat von Utrecht 1643 gegen die cartesianische Philosophie aus. Doch man ging in keiner Weise gegen deren Verteidiger vor. Descartes machte der Streit mit Voetius allerdings klar, dass er seine Philosophie in einer neuen systematischen Form präsentieren müsse, um weitere Kreise von ihren Vorzügen zu überzeugen. Er tat dies in den *Principia philosophiae*, die 1644 bei Elzevier in Amsterdam erschienen. Gewidmet sind sie Descartes' berühmtester Schülerin und Briefpartnerin, Elisabeth, der Tochter des Winterkönigs Friedrich V. von der Pfalz, die zwar noch in Heidelberg geboren worden, aber im holländischen Exil aufgewachsen war und in Leiden studiert hatte. Das Werk, das in vier Teilen von den Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, von den Prinzipien der körperlichen Dinge, von der sichtbaren Welt und von der Erde handelt, enthält gerade in seinem ersten Teil einige Hinweise darauf, wie Descartes sich das Verhältnis von Philosophie und Theologie dachte. Er beweist dort ähnlich wie in den *Meditationes*, dass Gott der unendliche Schöpfer aller Dinge ist, während wir wie alle Geschöpfe durch Endlichkeit gekennzeichnet sind.<sup>5</sup>

Wenn daher Gott uns etwas von sich oder anderen Dingen offenbaren sollte, was die natürlichen Kräfte unseres Verstandes überschreitet, wie dies bei den Mysterien der Fleischwerdung und der Dreieinigkeit der Fall ist, so werden wir, obgleich wir sie nicht klar einsehen, doch uns nicht weigern, sie zu glauben.

Das, was Gott uns offenbart, sei als das Gewisseste von allem zu glauben.<sup>6</sup>

Aber in Dingen, wo der göttliche Glaube uns nicht belehrt, ziemt es dem Philosophen nicht, etwas für wahr zu halten, was er nicht als wahr erkannt hat und den Sinnen, d.h. den unbedachten Urteilen seiner Kindheit, mehr zu trauen als der gereiften Vernunft.

Descartes nimmt so eine strikte Trennung vor zwischen der Philosophie, die sich ausschließlich an der natürlichen Vernunft orientiert, und der Theologie, die sich auf göttliche Offenbarung stützt.

Allerdings bewahrte Descartes diese Gebietstrennung nicht vor weiteren Angriffen der calvinistischen Theologen. Auf die Utrechter Affäre folgten nämlich unmittelbar die Auseinandersetzungen um seine Philosophie in Leiden. Hier war es der Logikprofessor Adriaan Heereboord, der die cartesianische Philosophie in die Universität einführte. Zwar hatte Heereboord schon in seiner Antrittsvorlesung gegen den Aristotelismus als papistische Philosophie polemisiert, die nicht als Grundlage einer reformierten Theologie taugte. Aber es war die bereits vorhandene Abneigung gegen die aristotelische Philosophie, die ihn 1644 endgültig zu einem Cartesianer machte. Wie Descartes hielt Heereboord an der Unterscheidung von Philosophie und Theologie fest. Das Prinzip der Philosophie sei das natürliche Licht der Vernunft, das sich auf angeborene Ideen bezieht. Zwar bediene sich auch die Theologie der Vernunft, insofern sie Schlüsse aus Prinzipien ableite, nur dass die Prinzipien in diesem Fall nicht angeboren, sondern geoffenbart seien. Aber deshalb lägen die Geheimnisse des Glaubens auch über der Vernunft (*supra rationem*), da wir sie nur dank des Lichts der Offenbarung kennen.<sup>7</sup> Wie in Utrecht führte die Einführung cartesianischer Ideen in Leiden bald zu einem Konflikt mit den calvinistischen Theologen, unter denen sich besonders der Regens des Statenkollegs [sic], Jacobus Revius, der aus seiner Deventer Pfarrzeit Descartes bereits kannte, hervortat. Revius, der fest auf dem Boden des Neuaristotelismus stand, befasste sich schon 1643 in seinem Werk *Suarez Repurgatus*, einem Kommentar zu den *Disputationes metaphysicae* des spanischen Philosophen, kritisch mit Descartes. Aber ausführlich setzte er sich erst 1647 in fünf Disputationen mit der cartesianischen Philosophie auseinander.

1. Descartes/Schoock 1988, 270 ff.  
 2. Descartes 1991, 220 f.  
 3. Ebd., 222.  
 4. Ebd., 224. Vgl. Goudriaan 1999, 283 ff.

5. Descartes 1965, 9.  
 6. Ebd., 30.  
 7. Verbeek 1992, 37 f.

Es waren vor allem drei Einwände, die er vorbrachte. Erstens sei der methodische Zweifel an der Existenz Gottes ebenso illegitim wie die Annahme seiner Nichtexistenz, da selbst der Sünder noch über eine natürliche Erkenntnis der Existenz Gottes verfüge.<sup>1</sup> Zweitens hält Revius die cartesianischen Gottesbeweise für verfehlt und empfiehlt stattdessen die Kritik an Anselms Argument *a priori* und die fünf Gottesbeweise *a posteriori*, die sich bei Thomas von Aquin finden.<sup>2</sup> Drittens schließlich greift Revius die These an, dass der menschliche Wille frei sei und sich seinem Wesen nach nicht vom Willen Gottes unterscheide. Denn mit dieser These überbiete Descartes noch die Pelagianer.<sup>3</sup> Eine wichtige Rolle spielt auch die Kritik an der Auffassung, dass wir über die klare und deutliche Idee eines unendlichen Wesens verfügen und Gottes Aseität im positiven Sinn als Selbstverursachung zu deuten sei.

Der Vorwurf des Pelagianismus, den Revius erhob, wurde noch ergänzt durch den der Blasphemie, den der Leidener Theologe Jacobus Trigland 1647 in einer Disputation gegen Descartes vorbrachte. In einem Schreiben an die Kuratoren der Universität Leiden vom 4. Mai 1647 zeigte sich Descartes empört darüber, des Atheismus beschuldigt zu werden. Er stellte klar, dass er die Vorstellung eines Betrügerdämons nur eingeführt habe, um den Skeptizismus und Atheismus durch den Nachweis zu überwinden, dass Gott gerade *kein* Betrüger sei. Und eben dieser Nachweis werde von ihm als Fundament aller Gewissheit betrachtet.<sup>4</sup> Die Reaktion der Kuratoren auf diesen Brief war ein Dekret, in dem alle Professoren der Theologie und Philosophie aufgefordert wurden, Descartes in ihren Vorlesungen und Disputationen weder zu zitieren noch zu diskutieren. Das waren aber beileibe nicht die einzigen Entrüstungen, die Descartes während dieser Zeit zu verkraften hatte. Sein Utrechter Schüler Regius hatte 1646 in den *Fundamenta Physica* und 1647 in der *Explicatio Mentis Humanae* eine Position bezogen, die erheblich von seiner früheren abwich und alles andere als cartesianisch war. Dass Geist und Körper zwei verschiedene Substanzen seien und der Seele Unsterblichkeit eigne, lasse sich – so Regius – nicht mit der Vernunft einsehen, sondern nur aufgrund der Offenbarung glauben.<sup>5</sup>

Daß aber der menschliche Geist in der Tat nichts anderes als eine Substanz ist oder ein vom Körper reell verschiedenes Wesen, von dem er tatsächlich getrennt werden kann und ohne den er existieren kann, das ist uns an verschiedenen Stellen der heiligen Schrift geoffenbart.

1647 erschienen auch die *Disputationes Theologicae Selectae*, in denen Voetius den Atheismusvorwurf gegen

1. Revius 2002, 67 f.  
2. Ebd., 75 ff.  
3. Ebd., 86.  
4. Descartes 1991, 316 f.  
5. Descartes 1965, 278.

Descartes wiederholte. Und 1648 publizierte Revius seine *Methodi cartesianae consideratio theologica*, eine theologische Kritik der cartesianischen Methode. Anfang desselben Jahres trat Descartes mit seinen *Notae* zu Regius an die Öffentlichkeit, in denen er zwischen drei verschiedenen Arten des Verhältnisses von Vernunft und Glaube unterschied. Es gäbe nämlich drei Fragen:<sup>6</sup>

[E]rstens diejenigen die rein dem Glauben angehören, z.B. das Mysterium der Fleischwerdung, der Dreieinigkeit u. dgl. Sodann gibt es andre, die zwar auch dem Glauben angehören, trotzdem aber auch durch die natürliche Vernunft erforscht werden können, wozu die orthodoxen Theologen die Existenz Gottes und die Trennung der menschlichen Seele vom Körper zu rechnen pflegen; schließlich gibt es noch andre, die keineswegs dem Glauben, sondern nur dem menschlichen Denken angehören.

Denen, die meinen, diese letzten Fragen durch die Schrift zu beantworten, gelingt dies laut Descartes nur durch eine willkürliche Exegese. Diejenigen hingegen, die die Glaubensmysterien mithilfe der Vernunft zu beweisen versuchen, missbrauchten die Vernunft. Was sich aber gleichwohl zeigen lasse, sei, dass sie der Vernunft nicht widersprächen. Als der Streit um die cartesianische Philosophie schließlich in Leiden eskalierte, erneuerte das Kuratorium der Universität die Verpflichtung auf Aristoteles, was aber nicht verhinderte, dass sich nunmehr ein theologischer Cartesianismus auszubilden begann.

### 3. Der theologische Cartesianismus

Am 16. April 1648 fand in Egmond, dem damaligen Wohnort des Philosophen, ein Gespräch zwischen Descartes und dem jungen calvinistischen Theologiestudenten Frans Burman statt, das der Cartesianer Johannes Clauberg protokollierte. Dort findet sich auch eine Äußerung Descartes' zum biblischen Schöpfungsbericht, den er als möglicherweise metaphorisch einstuft und den Theologen überlassen möchte.<sup>7</sup> Das Gespräch bildete den Auftakt einer theologischen Rezeption der cartesianischen Philosophie, an der allerdings Descartes selbst, der 1649 Holland endgültig verließ und ein Jahr später am Hof der Königin Christine in Stockholm starb, nicht mehr beteiligt war. 1653 erschien ein Werk mit dem Titel *Specimina philosophiae Cartesianae*. Es stammte aus der Feder Daniel Listorps, eines gebürtigen Lübeckers, der zunächst in Rostock und dann in Leiden Philosophie studiert hatte. Der zweite Teil des Buches trug die Überschrift *Copernicus redivivus* und enthielt eine vehemente Verteidigung des kopernikanischen Weltbildes. Dabei wurde Descartes in direkte Verbindung mit dem neuen, nicht nur von der römischen Kirche offiziell verworfenen, sondern auch von Lutheranern und Calvinisten abgelehnten Weltbild gebracht.

6. Ebd., 288.  
7. Descartes 1982, 82 ff.

Im selben Jahr, in dem Listorps Buch veröffentlicht wurde, publizierte ein anderer Deutscher, Christoph Wittich, in Amsterdam bei Elzevier zwei Disputationen über das Verhältnis von neuem Weltbild und Heiliger Schrift. Die erste Disputation befasste sich mit dem, was Wittich als Missbrauch der Schrift in der Naturphilosophie ansah, die zweite war der Verteidigung der cartesianischen These von der Unbegrenztheit der Welt und der Bewegung der Erde gewidmet. Das war nicht ohne Brisanz, hatte sich doch erst kurz zuvor der Leidener Pfarrer Jacob Du Bois in seinem *Dialogus Theologico-Astronomicus* gegen die Vereinbarkeit von neuem Weltbild und Heiliger Schrift ausgesprochen. Da die Astronomie immer nur zu wahrscheinlichen Resultaten gelange, müsse man sich, falls diese Resultate der Schrift widersprechen, derselben unterwerfen, da sie mit unfehlbarer Autorität ausgestattet sei.<sup>1</sup> Du Bois setzte sich damit vor allem von Philippus van Lansbergen ab, der sich 1650 in der zweiten Auflage seiner *Bedenckingen op den dagelijckschen ende jaerlijckschen Loop van den Aerdt-kloot* gegen die herkömmlichen Argumente gewandt hatte, die die calvinistischen Theologen aus der Schrift gegen das kopernikanische Weltbild vorzubringen pflegten.<sup>2</sup> Van Lansbergen stellte sich so auf die Seite von Autoren wie Kepler und Galilei, die die theologische These von der Unvereinbarkeit des neuen Weltbildes mit bestimmten Schriftstellen, die ein geozentrisches Weltbild voraussetzen, mit dem Einwand außer Kraft gesetzt hatten, dass der Heilige Geist sich bei derartigen Schriftstellen dem begrenzten Verstand der damaligen Autoren angepasst habe.

Bislang war es allerdings noch nicht zu einem Streit innerhalb der reformierten Kirche über die Vereinbarkeit von kopernikanischem Weltbild und Bibel gekommen. Das änderte sich erst mit der Publikation Wittichs, eines Schlesiens, der, obgleich einer lutherischen Familie entstammend, sich der reformierten Kirche angeschlossen und zunächst unter Schoock und Maresius in Groningen Theologie studiert hatte, um danach sein Studium in Leiden fortzusetzen. 1651 erhielt er einen Ruf auf eine Philosophieprofessur an der reformierten Hohen Schule Herborn, wo bereits ein alter Bekannter aus Leidener Studententagen, Johannes Clauberg, seit drei Jahren Philosophie lehrte. Beide einte die Begeisterung für die cartesianische Philosophie, die natürlich ein Plädoyer für das neue Weltbild einschloss. Die Einführung des Cartesianismus an der



Abbildung 3

Christoph Wittich (1625–1687).  
HAB: Porträt-Sammlung A 24223.

Abb. in: Schmidt-Glintzer, Helwig (Hrsg.) (2004): *Das Jahr der Bibel*. Wiesbaden: Harrassowitz (= *Wolfenbütteler Hefte*, 17), 89.

akademischen Ausbildungsstätte der Grafschaft Nassau stieß allerdings auf den geharnischten Widerstand der Vertreter des angestammten Ramismus. Der aus Basel berufene Cyriacus Lentulus wehrte sich in seiner 1651 erschienenen *Nova Renati Descartes sapientia*, in der Clauberg persönlich angegriffen wurde. Darauf begann ein Schriftenkrieg. Nicht nur, dass Clauberg 1652 mit einer *Defensio cartesiana* antwortete, in der er die cartesianische Methode verteidigte. Auch die niederländischen Theologen schalteten sich ein, und als die Spannung zwischen den Fraktionen zunahm und Lentulus die Entlassung der beiden Cartesianer verlangte, zögerte Graf Ludwig Heinrich die Sache dadurch hinaus, dass er gutachterliche Stellungnahmen von den niederländischen Universitäten und

Akademien erbat. Darauf sandte Utrecht den Senatsbeschluss von 1643 und die im selben Jahr verabschiedeten Statuten der Universität, dass man nur aristotelische Philosophie lehren dürfe. Leiden übermittelte die dortige Regelung, wonach gleichfalls allein der traditionelle Aristotelismus zugrundegelegt werden und die cartesianische Lehre weder verteidigt noch kritisiert werden dürfe. Harderwijk differenzierte zwischen der cartesianischen Metaphysik, die für die Theologie schädlich sei, während seine Physik viel Gutes enthalte. Auch Breda stimmte ein Loblied auf die cartesianische Naturphilosophie an, und Positives kam gleichfalls aus Groningen, wo Maresius die Freiheit der Philosophie verteidigte, die Treue zu Aristoteles einschränkte und sich in bestimmten Punkten auf die Seite von Descartes stellte.<sup>3</sup> Doch selbst das ausdrückliche Eintreten für sie nützte Clauberg und Wittich, nützte auch dem Grafen, der bei einem Weggang von Clauberg eine Götterdämmerung der Herborner Hohen Schule befürchtete – berechtigterweise, wie sich bald herausstellte –, wenig. Beide wechselten an die neue Universität im äußersten Westen des Reiches, in das brandenburgische Duisburg, das damit als erste deutsche Hochschule seine Tore dem Cartesianismus öffnete.<sup>4</sup>

Hier in Duisburg, in unmittelbarer Nähe zu den Niederlanden, ließ Wittich, nunmehr zum Theologieprofessor ernannt, seinen Cartesianismus in die reformierte Theologie einfließen. Den Anfang machte er mit den bereits erwähnten zwei Disputationen kurz nach seiner Berufung. Die erste befasste sich mit dem Missbrauch der Heiligen Schrift in naturphilosophischem Kontext, die zweite mit der Ordnung des Universums.

1. Du Bois 1653, 32.  
2. Van Lansbergen 1650, 17 ff.

3. Bohatec [1912] 1966, 151 ff.  
4. Vgl. Menk 1981, 89 ff. Die genauere Kenntnis Wittichs verdanke ich Frau Sabine Masini.

Während Wittich in der zweiten Disputation die cartesianische These von der Bewegung der Erde verteidigte, widmete sich die erste Disputation der Frage, ob die Heilige Schrift die Grundlage der Physik sei und ob sie, wenn sie von natürlichen Dingen spreche, immer der wissenschaftlichen Wahrheit oder aber öfter der Meinung der Menge folge. Während Wittich die Schrift als hinreichende Grundlage der Heilserkenntnis betrachtete, war er der festen Überzeugung, dass die Schrift sehr oft über die natürlichen Dinge gemäß der Meinung des Volkes und nicht gemäß der präzisen Wahrheit der Sache spreche: 'secundum opinionem vulgi, non secundum accuratam rei veritatem'. Zwar bestritt Wittich nicht, dass der Heilige Geist bei der Abfassung der Schrift aktiv gewesen sei. Aber im Hinblick auf die natürlichen Dinge, die er genau kenne, wolle er nicht die nackte Wahrheit offenbaren, sondern überlasse deren Erforschung der natürlichen Vernunft und gleiche sich selbst der Meinung und den Vorurteilen des Volkes an.<sup>1</sup> So spreche die Schrift etwa vom Ende des Himmels, so als ob der Himmel eine Halbkugel wäre, die an den äußersten Grenzen der Erde zu Ende geht.<sup>2</sup> Wenn aber die Schrift über die natürlichen Dinge oft gemäß der irrtümlichen Meinung des Volkes spreche, dann könne man aus ihr keine Kenntnis der natürlichen Dinge gewinnen und folglich auch keine reine Physik ableiten. Das entspräche Wittich zufolge aber auch gar nicht der Intention der Schrift, die in 2. Tim. 3,16 f. formuliert sei:

Denn alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, daß der Mensch Gottes vollkommen sei, zu allem guten Werk geschickt.

Die Schrift intendiere also keine Einführung in die Naturphilosophie oder Physik. Damit griff Wittich die gesamte Tradition einer *physica mozaïca*, wie sie im reformierten Bereich von Zanchi, Danaeus, Du Bois und Revius vertreten wurde, an. Die Schrift liefere uns hinreichende Kenntnis nur vom Heil und wie wir es erlangen, nicht aber von den Gesetzen der Natur, die wir mithilfe von Sinneswahrnehmung und Vernunft ermitteln.<sup>3</sup> Was die Physik und damit die Naturerkenntnis angeht, so orientiert sich Wittich strikt an Descartes.<sup>4</sup> Das wird besonders eindeutig in der zweiten Dissertation, in der er die cartesianische These von der Erddrehung auch gegen den Vorwurf verteidigt, sie stehe im Widerspruch zu bestimmten Schriftstellen, etwa zu Josua 10,12 f., wo der Sieg der Israeliten über die Amoriter darauf zurückgeführt wird, dass die Gestirne auf Josuas Befehl hören.

Er sprach in Gegenwart Israels: Sonne, steh still zu Gibeon, und Mond, im Tale Ajalon! Da stand die Sonne still, und der Mond blieb stehen, bis sich das Volk an seinen Feinden gerächt hatte.

Wittich ist der Auffassung, dass Josua hier der Meinung des Volkes gewesen sei, dass die Sonne durch die Bewegung um die Erde den Tag erzeuge, und er habe von Gott erbeten, dass der Tag länger dauern möge. Im Rahmen des vorausgesetzten geozentrischen Weltbildes habe er daher gefleht, Gott möge die Sonne still stehen lassen. Wittich entwirft somit, um Schriftauslegung und cartesianische Physik miteinander zu vereinen, eine Akkommodationstheorie, für die er sich ausdrücklich auf Calvin und Rivet, aber auch auf Kepler und Bacon beruft.<sup>5</sup>

Mit Wittich hielt der Cartesianismus mitsamt seiner Verabschiedung des geozentrischen Weltbildes Einzug in die calvinistische Theologie. Das war angesichts der gegen Descartes gerichteten Beschlüsse der Universitäten der Niederlande gerade für die dortigen Theologen ein kaum akzeptabler Zustand. Es verwundert daher nicht, dass man im Hort der calvinistischen Orthodoxie, in Utrecht, sofort gegen Wittichs Schriftauslegung polemisierte. Unter dem Präsidium des Theologen Andreas Essenius wurden an der dortigen Universität vier Disputationen abgehalten, in denen die Autorität der Heiligen Schrift in philosophischen Fragen zumal in Fragen der Physik im allgemeinen ebenso verteidigt wurde wie das geozentrische Weltbild im besonderen. Wittich antwortete umgehend auf die Attacken aus Utrecht, und zwar mit einer *Consideratio theologica de stylo Scripturae*, einer Disputation, die 1655 in Duisburg stattfand. Hier verteidigte er seine Ansicht, dass man von der Bibel keine philosophische Erklärung der Natur erwarten dürfe.<sup>6</sup> Doch die Einwände gegen Wittich kamen nicht nur aus Utrecht. In Leiden bezog Du Bois 1655 in seinem voluminösen Werk *Veritas et auctoritas sacra in naturalibus et astronomicis* gegen Wittich Stellung. Wittich sei kein Schüler Christi, sondern des Katholiken Descartes.<sup>7</sup> Revius schrieb im selben Jahr seinen *Anti-Wittichius*, der vor allem Wittichs Verteidigung der cartesianischen These von der Unendlichkeit der Welt als unvereinbar mit der Heiligen Schrift attackierte. Du Bois und Revius waren bekannte Gestalten im Kampf gegen Descartes. Doch mit Petrus van Mastricht, einem Schüler von Voetius, betrat erstmals die jüngere Generation calvinistischer Theologen die Bühne. Gleichfalls 1655 erschien seine *Vindiciae veritatis et auctoritatis Sacrae Scripturae in rebus philosophicis*, ein Angriff auf Wittich wie auf Descartes, dessen Philosophie über den Skeptizismus geradewegs in den Atheismus führe. Was die Akkommodationstheorie Wittichs betrifft, so stellte

1. Wittich 1653, 1 ff.  
2. Ebd., 48 f.  
3. Ebd., 97 ff.  
4. Ebd., 133 f.

5. Ebd., 251 ff.  
6. Wittich 1656, 41 f.  
7. Du Bois 1655, 213.

van Mastricht die Frage, ob denn der Heilige Geist die Unwahrheit sagen könne und ob der Philosoph entscheiden dürfe, welche vom Heiligen Geist inspirierten Aussagen der Bibel wahr und welche falsch seien. Beide Fragen beantwortete er mit einem klaren Nein, zumal im letzten Fall die Vernunft über die autoritative Schrift gestellt werde.<sup>1</sup>

Mit den Angriffen auf Wittich stand zugleich die Freiheit der Philosophie auf dem Spiel. Der Streit um Descartes und das neue Weltbild eskalierte schließlich, als der Cartesianer Lambert van Velthuysen ein Buch publizierte, das zu beweisen versuchte, dass die kopernikanische These von der Erdumdrehung keineswegs dem Wort Gottes widerspreche. Auch dieses Buch erschien 1655, und Velthuysen, ein theologisch gebildeter Arzt und Mitglied der wallonischen Gemeinde in Utrecht, unterschied hier ähnlich wie Wittich zwischen der eigentlichen Absicht der Bibel und ihrer zeitgenössischen Vorstellungswelt.<sup>2</sup> Wieder war es Du Bois, der zur Feder griff, um die Schädlichkeit der cartesianischen Philosophie aufzuzeigen, die Gottes Wort auflöse und schädliche neue Lehren einführe.<sup>3</sup> Das Buch erschien mit Unterstützung der drei Utrechter Theologieprofessoren, darunter Voetius, der auch jetzt wieder mit anticartesianischen Pamphleten an die Öffentlichkeit trat. Velthuysen ging es um die Unabhängigkeit der Philosophie von der Theologie, Voetius und seine Anhänger verteidigten hingegen die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie. Es wundert daher nicht, dass die cartesianische Philosophie schließlich zu einem Thema der calvinistischen Synoden wurde. Im Juli 1656 tagte die reformierte Generalsynode der Vereinigten Grafschaften Kleve, Jülich und Berg in Duisburg und zeigte sich entsetzt über den Streit um Descartes, der ja ein Streit zwischen zwei Parteien innerhalb der reformierten Kirche sei und so zur Verwirrung ihrer Glieder beitrage. Wittich war schon früher von klevischen Provinzsynoden angegriffen worden, und als er 1655 von Duisburg an die neugegründete Universität von Nijmegen wechselte, blies ihm der anticartesianische Wind der Synode von Gelderland entgegen. Schließlich stand die Frage der Vereinbarkeit von cartesianischer Philosophie und Theologie auf der Tagesordnung der Synode von Südholland, die im Sommer 1656 in Dordrecht tagte. Die Synode wandte sich um Klärung an die Staaten von Holland, und Jan de Witt gelang es, die theologische Fakultät Leiden zu einer Stellungnahme zu bewegen, die im wesentlichen auf Abraham Heidanus zurückgeht. Es war dieses Gutachten, das dann die Grundlage bildete für das Dekret, das die Staaten von Holland am 6. Oktober 1656 erließen. Es handelte von der Vermischung von Theologie und Philosophie und vom Missbrauch der Freiheit der Philosophie bei der Schriftauslegung. Theologen sollten

sich nicht in die Philosophie und Philosophen nicht in die Theologie einmischen. Wo sich bestimmte Dinge sowohl von der Natur als auch von der Schrift klären ließen, müsse man der Schrift den Vorrang einräumen. Philosophen wird es ausdrücklich untersagt, die Schrift nach philosophischen Prinzipien auszulegen. Und um des Friedens und der Ruhe willen verbietet es das Dekret, anstößige Lehren Descartes' zu propagieren. Doch trotz der Tatsache, dass alle Leidener Professoren auf dieses Dekret vereidigt wurden, war es keineswegs der Ausdruck einer anticartesianischen Haltung der Staaten, denen es allein um die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung ging. Gleichwohl ließ sich der Streit um die cartesianische Philosophie durch eine bloße Trennung der Zuständigkeiten von Theologie und Philosophie nicht schlichten, da er inzwischen zu einem innertheologischen Streit geworden war.<sup>4</sup>

### Schluss

Am Ende der Auseinandersetzung der niederländischen Theologen mit Descartes stand eine Spaltung des Calvinismus in zwei Fraktionen. Auf der einen Seite begegnete man Voetius und seinen Anhängern, die den Cartesianismus insgesamt und insbesondere seinen Einfluss auf die Theologie bekämpften. Auf der anderen Seite hatte man Wittich, Velthuysen und deren wachsende Gefolgschaft, die sich auf den Boden der cartesianischen Philosophie stellten, zu einer neuen Schrifthermeneutik gelangten und für eine größere Unabhängigkeit von Philosophie und Theologie eintraten. Gerade dies und damit die Gegnerschaft gegen Voetius ließ die theologischen Cartesianer zu natürlichen Verbündeten von Johannes Coccejus und zu Anhängern seiner nicht auf der aristotelischen Schulphilosophie ruhenden, sondern strikt an der Bibel orientierten Föederaltheologie werden. Der Streit hatte jedoch nicht nur zu einer neuen theologischen Partei geführt. Er war auch ein entscheidender Schritt auf dem Weg zu einer Befreiung der Physik aus dem Banne der Schriftauslegung und zur Einbürgerung der Akkommodationstheorie in eine Exegese, der es um die Herausarbeitung des Skopus biblischer Texte ging. Nach Arminius zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatte Descartes in der Mitte desselben Jahrhunderts den niederländischen Calvinismus in eine Krise gestürzt, die zwar nicht zu einer Kirchenspaltung, wohl aber zur Ausbildung zweier Parteien in der reformierten Öffentlichkeitskirche führte. Auf der einen Seite standen die Vertreter einer calvinistischen Orthodoxie, die sich am erneuerten Aristoteles orientierte, und auf der anderen Seite die Repräsentanten eines theologischen Cartesianismus, der die Herrschaft des griechischen Philosophen auch in der Theologie beendete. Insofern lässt sich sagen, dass Descartes bei jener Aufgabe Erfolg beschieden war, die der holländische Dichter Janus Montanus im Jahre 1701 so beschrieb:

1. Van Mastricht 1655, 13 ff. Vgl. Bizer 1958; Scholder 1966.  
2. Van Velthuysen 1656, 102.  
3. Du Bois 1656.

4. Vermij 2002, 295 ff.

Descartes seydt ja hebt gelijk.  
 Kom aan! Ich sal naar Holland trekken,  
 En eens een rebellie verwekken  
 Tegen den Griek en't Griekse Rijk. (Ebd., 156)

Descartes' Kampf gegen die Vorherrschaft der aristotelischen Schulphilosophie führte nach den erbitterten Streitigkeiten zwischen Arminianern und Kontraremonstranten im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts zu einer weiteren Pluralisierung des niederländischen Calvinismus. Die Autorität des Aristoteles innerhalb der als Propädeutik der Theologie verstandenen Philosophie wurde dadurch nachhaltig erschüttert, dass zahlreiche calvinistische Theologen nunmehr Descartes als neue Autorität anerkannten. Und es war dieser unge löste Streit der Autoritäten, der schließlich die faktische Pluralisierung philosophischer und theologischer Konzeptionen in der Republik der Niederlande bedeutete.

## Bibliographie

- Bizer, Ernst (1958): „Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55, 306–372.
- Bohatec, Josef ([1912] 1966): *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*. Bd. 1: *Entstehung, Eigenart, Geschichte und philosophische Ausprägung der cartesianischen Scholastik*. Hildesheim: Olms [Nachdruck der Leipziger Ausgabe von 1912].
- Du Bois, Jacob (1653): *Dialogus Theologico-Astronomicus* [...]. Leiden: Petrus Leffen.
- Du Bois, Jacob (1655): *Veritas et autoritas sacra in naturalibus et astronomicis asserta et vindicata, contra Christophori Wittichii* [...]. Utrecht: Johannes van Waesberge.
- Du Bois, Jacob (1656): *Schadelickheyt van de Cartesiaensche Philosophie* [...]. Utrecht: Johannes van Waesberge.
- Descartes, René (1897): *Œuvres de Descartes*. Bd. 1: *Correspondance, avril 1622–février 1638*. Hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf.
- Descartes, René (1959): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie: lateinisch-deutsch / Meditationes de prima philosophia*. Auf Grund der Ausgabe von Artur Buchenau neu hrsg. von Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek, 250a).
- Descartes, René (1965): *Die Prinzipien der Philosophie: lateinisch-deutsch / Principia philosophiae*. Übersetzt und erläutert von Artur Buchenau. Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek, 28) [Unveränderter Nachdruck der 4. Auflage von 1922].
- Descartes, René (1982): *Gespräch mit Burman: lateinisch-deutsch*. Übersetzt und hrsg. von Hans Werner Arndt. Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek, 325).
- Descartes, René (1984): *The Philosophical Writings of Descartes*. Bd. 2. Übersetzt von John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René/Schoock, Martin (1988): *La Querelle d'Utrecht*. Übersetzt und kommentiert von Theo Verbeek. Vorwort von Jean-Luc Marion. Paris: Impressions nouvelles.
- Descartes, René (1991): *The Philosophical Writings of Descartes*. Bd. 3: *The Correspondence*. Übersetzt von John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch und Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René (1997): *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung: französisch-deutsch / Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. Übersetzt und hrsg. von Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek, 261).
- Goudriaan, Aza (1999): *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Leiden/Boston: Brill (= Brill's studies in intellectual history, 98).
- Van Lansbergen, Philippus (1650): *Bedenckingen op den dagelijckschen ende jaerlijckschen Loop van den Aerdt-kloot*. Middelburgh.
- Van Maastricht, Petrus (1655): *Vindiciae veritatis et auctoritatis Sacrae Scripturae in rebus philosophicis adversus Dissertationes Christophori Wittichii*. Utrecht: Johannes van Waesberge.
- Menk, Gerhard (1981): *Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584–1660). Ein Beitrag zum Hochschulwesen des deutschen Calvinismus im Zeitalter der Gegenreformation*. Wiesbaden: Selbstverlag der Historischen Kommission für Nassau (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau, 30).
- Revis, Jacobus (2002): *A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms (1647)*. Hrsg. von Aza Goudriaan. Leiden/Boston: Brill (= Kerkhistorische Bijdragen, 19).
- Scholder, Klaus (1966): *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*. München: Kaiser (= Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus; Reihe 10, 33).
- Van Velthuysen, Lambert (1656): *Bewys, Dat noch de Leere van der Sonne Stilstant* [...]. Utrecht: Dirck van Ackersdijck.
- Verbeek, Theo (1992): *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637–1650*. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Vermij, Rienk (2002): *The Calvinist Copernicans. The reception of the new astronomy in the Dutch Republic, 1575–1750*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (= History of science and scholarship in the Netherlands, 1).
- Wittich, Christoph (1653): *Dissertationes duae, quarum prior de Sacra Scripturae in rebus philosophicis abusu, examinatur*. Amsterdam: Elzevier.
- Wittich, Christoph (1656): *Consideratio theologica de stylo scripturae*. Leiden: Adrian Wyngaerden.