

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	46 (1999)
Heft:	3
Rubrik:	Besprechungen - Rezensionen - Comptes-rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES-RENDUS

Gerd Buschmann: *Das Martyrium des Polykarp übersetzt und erklärt.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 452 S. mit einer Falttafel (Kommentar zu den Apostolischen Vätern, hrsg. von N. Brox/G. Ketschmar/K. Niedermüller Bd. 6).

Mit diesem Buch liegt wohl der umfassendste Kommentar des Martyriums des heiligen Polykarp vor, den es heute gibt. Er verarbeitet eine beeindruckend große internationale Literatur (deutsche, englische, französische, italienische, niederländische Arbeiten). Dieses reiche Material ist in drei Registern aufs beste aufgeschlüsselt.

Zuerst handelt der Verf. die Einleitungsfragen ab (S. 13–66): Text, Ausgaben, Authentizität und Vollständigkeit des Textes, Datierung (Buschmann hält am Datum 155/156 fest), Gliederung, Form und Gattung, Beziehungen zum Neuen Testament. Besonders interessant ist das abschließende Kapitel dieser Einleitung: Die Theologie des Martyriums (S. 58–66).

Die Schrift über das Martyrium des Bischofs Polykarp ist der Form nach ein Brief, der eine eigene literarische Gestalt oder Gattung verkörpert: « ... im Amalgam unterschiedlichster Formelemente, Motive und Gedanken zum Martyrium entwickelt MartPol sein Proprium» (S. 47f.). Es handelt sich nicht um einen historischen Bericht mit den *ipsissima verba* der handelnden Personen oder um das Protokoll der Ereignisse. Der Brief will das echte, dem Evangelium gemäße Martyrium gegen ein falsches (montanistisches) Verständnis desselben verteidigen. Er war für die Vorlesung im Gottesdienst kleinasiatischer Gemeinden bestimmt (S. 267), und er ist als christologische Paränese zu bestimmen (S. 48). MartPol ist von Ignatius von Antiochien beeinflußt und stellt eine bewußte Auseinandersetzung mit dem frühen Montanismus dar. Buschmann datiert diesen entsprechend früher, als es sonst üblich ist.

Auf die Einteilung folgen Übersetzung und eingehender Kommentar (S. 67–375), unterbrochen durch drei Exkurse (Briefform des MartPol; der Begriff des «Zeugen» spezifisch als eines Blutzeugen; die Traditionsgeschichte des Gebets Polykarps, MartPol 14). Auch die späteren Ergänzungen des Briefes werden behandelt (MartPol 21–22). Der Kommentar folgt abschnittsweise auf die Übersetzung Buschmanns und enthält eine reichhaltige Spezialbibliographie zu jedem Abschnitt. Der griechische Text findet sich in synoptischer Darstellung (MartPol und Euseb, Kirchengeschichte 4,15) und textkritischem Apparat auf S. 17–36.

Das Werk verdient große Bewunderung. Die ausgebreitete Forschungsgeschichte und die gründliche Diskussion der Positionen und ihrer Argumente sind vorzüglich. Die Darstellung anderer Meinungen ist sachlich und wohltuend unpolemisch. Der Frühkatholizismus ist bei Buschmann kein

Prügelknabe. Wertende Urteile fallen nicht. Den aus dem MartPol erschlossenen Gegnern, nach Buschmann vor allem der Montanismus, widerfährt sachgerechte Behandlung. Es handelt sich, wie wohl deutlich wird, um ein Handbuch, das den gegenwärtigen Stand der Forschung referiert und gleichzeitig sorgfältig begründete, eigene Positionen zu allen wichtigen Fragen im Zusammenhang mit dieser wichtigen Schrift der apostolischen Väterzeit bezieht. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß das Buch bemerkenswert wenige Druckfehler aufweist. Dies gilt ebenfalls für die griechischen und anderen fremdsprachlichen Zitate (ein sinnstörender Fehler im Hebräischen auf S. 279, Z. 5).

Wenn ich zum Schluß eine kritische Glosse zu einem einzigen Punkt anfüge, nimmt diese dem positiv Gesagten kein Iota weg. Sie dient dem einzigen Zweck, eine Sach- und Methodenfrage zur Diskussion zu stellen. Der Verf. führt in einem Exkurs die Form- oder Traditionsgeschichte des Gebets Polykarps (MartPol 14) auf das nach Frank Crüsemann rekonstruierte israelitische alttestamentliche Dankgebet des Einzelnen zurück (S. 228–233 u.ö.). Dieses Dankgebet gehöre als eigene Gebetsgattung zum Dankopfer. Deshalb übersetzt Buschmann den Beginn von Polykarps Gebet, das griechische *eulogô se*, als «ich dankopfere Dir» (S. 258 u.ö.). Er erklärt die Traditionsgeschichte so, daß das altisraelitische kultische Danklied zum jüdischen Tischdankgebet geworden sei, von da in die christliche Eucharistie gekommen und aus dieser in das MartPol übernommen worden sei. Ist das wahrscheinlich? Abgesehen von der Frage, ob das individuelle Danklied in den Psalmen ausschließlich aus dem Dankopfer abzuleiten und ob das *eulogein* der biblischen Gebetssprache mit *yadah* (loben, danken) gleichzusetzen ist (m.E. ist das zumindest nicht immer so), ist die Rückführung des allgemeinen jüdischen Tischdankgebets und der jüdischen Segenssprüche (*berakot*) auf das (hypothetische) kultische Dankopfer-Gebet ganz unwahrscheinlich, und die ausschließliche Herleitung der christlichen Eucharistie vom israelitischen *Toda*- oder Dankopfer scheint mir ebenfalls ein unbewiesenes Postulat. Ist diese schnurgerade Traditionslinie einmal ausgezogen, kann der Verf. einerseits sagen, die Eucharistie und das Martyrium seien nach dem MartPol ein Opfer (S. 270f.) – worin ihm zuzustimmen ist –, aber keine Sühne (S. 60). Das halte ich gerade wegen des Gebetes Azarias in Dan 3, bes. V. 38–40, für unzutreffend. Denn dieses Gebet hat nach Buschmann einen Einfluß auf MartPol und auf das Gebet Polykarps (14,1–3) ausgeübt. Es bittet aber Gott um Vergebung *um des Martyriums willen*, das an die Stelle der Opfer tritt, die es nicht mehr gibt. Die vergebende und damit die sühnende Bedeutung des Martyriums, die der sühnenden Funktion der Opfer analog ist, tritt somit klar hervor, freilich ohne spezifische *Sühneterminologie*. An diesem Punkt meine kritische Anfrage: Ist die fast lehrbuchmäßige Rekonstitution von Gattungen anhand von Wörtern (z.B. eine sog. «*Toda*-Formel») wirklich die adäquate Methode, um solche Texte wie das Gebet Polykarps zu erhellen? Ich bin fast geneigt, in den vielen unermüdlich wiederholten, ähnlichen For-

mulierungen, von denen Buschmanns Buch voll ist, den Versuch des Verf. zu erkennen, sich selber und seine Leserschaft von etwas zu überzeugen, was ihm selbst nicht gar so plausibel sein mag.

ADRIAN SCHENKER

Michael Zöller: *Gott weist seinem Volk seine Wege. Die theologische Konzeption des „Liber Scivias“ der Hildegard von Bingen (1098–1179).* Tübingen, Basel: Francke 1997 XXII+610 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie Bd. 11).

Das Jubiläumsjahr der Hildegard von Bingen (* 1098) ist vorübergegangen, die offenen Fragen sind geblieben oder gar vermehrt worden. Enthusiastische Feiern einerseits – ernüchternd schroffe Kritik andererseits: «Die Heilige, die keine war, hat ihren modernen Kult nicht verdient» (Kurt Flasch, FAZ. vom 14.4.1998, Nr. 86). Bereits zu ihren Lebzeiten und in den folgenden Jahrhunderten war Hildegard nicht unumstritten. Um 1220 schreibt der Zisterzienserprior Gebeno von Eberbach: «Die meisten lehnen es ab und schrecken davor zurück, die Bücher der heiligen Hildegard zu lesen, weil sie dunkel und mit einem ungewohnten Stil spricht» (zit. 529). Die Dissertation von Michael Zöller, in Tübingen unter der Leitung von Peter Hünermann angefertigt, will weder die Partei der Verehrer noch der Gegner Hildegards stärken, sondern einen Beitrag zur nüchternen, theologiegeschichtlichen Interpretation leisten. Er beschränkt sich auf Hildegards Erstlingswerk «*Scivias*», das seit 1978 in einer zweibändigen kritischen Ausgabe von A. Führkötter und A. Carlevaris vorliegt und dessen Text dem Autor auch auf einer CD zugänglich war; die entsprechenden Recherchemöglichkeiten machen sich in den Textverweisen der Fußnoten bemerkbar. Die Arbeit hebt ein «eklatantes Defizit an theologischer Forschung» (16) zu Hildegard hervor – erstaunlich angesichts der unübersehbaren Fülle von Hildegard-Studien! –, und versucht das Werk «*Scivias*» «unter theologisch-systematischer Perspektive in seiner Gesamtkonzeption zu erschließen» (XX). Methodisch versteht sich die Dissertation «eher als theologiegeschichtlich, als theologischer Kommentar zum Erstlingswerk *Scivias*», wobei «eine Übertragung der Ergebnisse auf die Fragen der heutigen Theologie» nicht angestrebt wird (XXI, Anm. 11).

Nähe zum Quellentext ist die oberste Devise des Autors. Er möchte «aufweisen, wie Inhalt, Aufbau, Form und Gattung des Werkes, sein prophetischer Anspruch, seine Adressaten und sein Entstehungskontext miteinander verbunden sind» (26) zu einer «umfassende[n] Glaubenslehre» (25). Auf diesem Weg kann nach seiner Überzeugung «der *Scivias* als ursprünglich in sich abgeschlossene Einheit ... ganz aus sich heraus verstanden werden» (25). Den Hauptteil der Arbeit (Teil II; 157–513) bildet eine Art fortlaufender Kommentar zu den drei Büchern des «*Scivias*» und ihren einzelnen Visionen. Allerdings kommt auch Zöller nicht ohne mannigfache histo-

rische und hermeneutische Erläuterungen aus. Die Fußnoten machen mehr als die Hälfte des Textes aus. Der Autor hat nicht nur die Sekundärliteratur zu Hildegard in interdisziplinärer Weite erfaßt und ausgewertet, sondern auch ausführliche Quellenstudien zu theologischen Werken aus dem historischen Umfeld Hildegards betrieben. In den kontroversen Beurteilungen zieht er vermittelnd Stellung: Zwischen den Bezeichnungen Hildegards als Mystikerin und als Theologin möchte er in erster Linie die Selbstcharakteristik der Schrift als «*Prophetia*» (vgl. 70 mit Anm. 272) aufgreifen. Zwischen Originalität und Abhängigkeit plädiert er für eine differenzierte Einordnung in die Gattungsgeschichte und in die Theologiegeschichte: «Mannigfaltige Bezüge inhaltlicher und formaler Art zu den geistlichen Autoren der Zeit wie Rupert von Deutz, Hugo von St. Viktor, Honorius Augustodunensis, Bernhard von Clairvaux und zu den Vertretern des sogenannten «Geschichtssymbolismus», vielleicht auch zu Johannes Scotus Eriugena, vermittelt durch die oben genannten Autoren, konnten in der vorliegenden Arbeit aufgewiesen werden» (569). Gattungsgeschichtlich weist Zöller die Nähe des «*Scivias*» zur biblischen und frühchristlichen apokalyptischen Literatur nach, insbesondere zum «Hirten des Hermas». Er favorisiert die Einordnung als «allegorische Visionsschrift» (vgl. 522–530, 568) im Horizont des «Symbolismus» des 12. Jahrhunderts (vgl. 162–166), der allem Geschaffenen eine «reduktive oder anagogische Funktion» zuspricht (Beierwaltes, zit. 164). Obwohl sich Hildegard ausdrücklich und sehr kritisch von den zeitgenössischen Gelehrten abgrenzt, hebt Zöller auch die Anklänge an die Summenliteratur des 12. Jahrhunderts hervor: Auch in ihrem Werk wird «die kollektive und persönliche Heilsgeschichte der Gläubigen unter dem Motiv des Weges systematisch entfaltet» (533); auch für sie wird das heilsgeschichtlich gewendete neuplatonische Schema von «*Exitus*» und «*Reditus*», das später die *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin strukturieren soll, zum Aufbauprinzip. Schließlich findet sich im «*Scivias*» die Gattung der «*Predigt*» (*sermo*) wieder, insofern «die Verkündigung Hildegards ganz durch die Selbstauslegung des Wortes Gottes bestimmt ist: Hildegard als Prophetin spricht nicht aus sich, sondern das Wort Gottes selbst teilt sich durch sie mit» (540).

Das im Titel enthaltene Weg-Motiv – *Sci vias: Wisse die Wege* – wird für Zöller zum Schlüssel für das Verständnis von Hildegards Werk. Wie die Christen in Apg 9,2 kurz Anhänger des Weges genannt werden, so ist der Weg Inbegriff der heilsgeschichtlichen Konzeption des «*Scivias*». Die «praktische Wegweisung für die Christenheit» (Wentzlaff-Eggebert, zit. 47) hat Vorrang vor den theoretischen Spekulationen. So stellt Zöller z.B. fest, daß «die Abendmahlsworte als innere Mitte der Messe nicht auf die Wandlung, sondern auf die Nachfolge des Sohnes Gottes und die Nachahmung seines Leidens hin ausgedeutet werden» (268f.). Ähnliches gilt für Hildegards Darstellung anderer Glaubenswahrheiten, ja der Kirche als «geistliche Gemeinschaft in der Nachfolge des Sohnes Gottes» (269). Das Selbstverständnis der

Gläubigen in der Gemeinschaft der Kirche ist ein doppeltes, insofern sie «sowohl die Kirche als auch die Kinder der Kirche» sind (*et ecclesia et filii ecclesiae sunt; Sc II 6,1; zit. 223*). Die Kirche als geschichtliches Subjekt göttlichen Heilshandelns kommt in Hildegards Visionen im Bild der personifizierten Frauengestalt der Kirche zum Ausdruck. In ihrer heilsgeschichtlichen Rolle gelangt die Kirche zu einem Selbstbewußtsein, das Gottes Gabe an sie geradezu «einfordert» (297; vgl. 292). Gleichberechtigt nebeneinander «werden die barmherzigen Werke der Gläubigen und das Opfer der Priester ... als die beiden Arme der opfernden Kirche bezeichnet» (286).

Zöller spart bei aller Hochachtung für seine Prophetin nicht mit Kritik: In der sapientialen monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts sieht er ihr Werk in der «Spannung zwischen Traditionalismus und Erneuerung» (551): Auf der einen Seite stärkt sie das Selbstbewußtsein der aufkommenden apostolischen Laienbewegungen ihrer Zeit – auf der anderen Seite «wird im Sinne eines traditionsbewußten Konservatismus durch die Prophetin alles Aufbringen von Neuem als auflehnende Überhebung über den eigenen Stand und als Abkehr vom überkommenen gottgewollten Weg der Väter getadelt» (552). «Die Stärke des Konzeptes der Seherin ist zugleich seine Schwäche. Die Geschlossenheit ihrer christlichen Weltschau lässt eine neue Ordnung nicht zu ... Hildegards Werk kann als Synthese dieser Weltschau verstanden werden: der Schau eines christlichen Kosmos, der zu vergehen droht, um einem neuen Weltbild Platz zu machen» (571 mit Anm. 63). Sie vermag nicht in einen Dialog zu treten mit den neuen geistigen Strömungen ihrer Zeit: der aristotelischen Philosophie, der Hochkultur des Islam, der sich formierenden Laienkultur, dem Studium des römischen Rechts etc.

Die historische Bilanz ist eindeutig: In Hildegard «begegnet uns, wenn wir uns auf ihr Gedankengut und ihre Lebensregeln einlassen, zunächst einmal die Ferne und Fremdheit des Mittelalters, die nur durch ein anhaltendes Bemühen um historisches Verstehen zu überwinden ist» (E. Gössmann). Dieser Aufgabe ist auch die vorliegende Dissertation in vorbildlicher Weise gewidmet. Doch sucht sie zugleich eine andere, systematisch-theologische Brücke des Verstehens: Hildegards Werk wird gedeutet als eine heilsgeschichtliche Dogmatik, in der sogar die einzelnen Traktate wiedererkennbar sind: «Die einzelnen Visionen der Bücher lassen sich in etwa mit den klassischen Traktaten zur Gotteslehre (bes. Sc II 2; III 7), Schöpfungslehre (Sc I 2–6), Christologie (bes. Sc II 1f), Ekklesiologie (bes. Sc II 5; III 9–11), Sakramentenlehre (Sc II 3–6) Eschatologie (Sc III 11–13) und Moral (Sc II 7; III 3–10) vergleichen, in anderer Hinsicht aber eben nicht ... » (566). Die Vergleichbarkeit schlägt sich in der Gestalt der Arbeit nieder: Die ausführliche Gliederung zum Kommentar der Bücher des «*Scivias*» lässt sich als eine nüchterne Inhaltsangabe lesen. Doch was an Klarheit und Verständlichkeit gewonnen wird, geht an Kraft der Aussage verloren. Denn die Unvergleichlichkeit von Hildegards Visionen mit den Traktaten der Dogmatik kann der Sache nach verbal nicht eingeholt werden. Über diese Grenze kommt die

Arbeit nicht hinaus, versucht sie doch dem Vorrang des Bildes bei Hildegard (vgl. 146) mit einem Vorrang des Wortes bei Zöller gerecht zu werden. Das anfangs angemahnte theologische Defizit wird damit noch nicht überwunden: Hildegards Visionen mögen theologiegeschichtlich interessant sein – theologisch sind sie überholt und nicht rezipierbar. Ihre systematisch-theologische Bedeutung erschließt sich nicht allein durch die Rückführung auf dogmatisch verstehbare Inhalte, sondern durch die Aufmerksamkeit für den Vorgang selbst, in dem Hildegard ihre bildhafte Theologie hervorbringt. Hier liegt auch die bleibende Aktualität und inspirierende Kraft der Prophetin, die Josef Sudbrack anspricht: Er sieht die eigentliche Verstehensbrücke in der «Glaubensvorgabe, von der Hildegard getragen ist. Sie lässt sich aber auch nur betreten, wenn man den konkreten Vollzug – das Beten, die Meditation, die Liturgie Hildegards – mitvollzieht» (zit. XIX, Anm. 2). Hildegard nimmt die Bewegung der Offenbarung Gottes auf, insofern sie Bilder und Zeichen stiftet, theologisch gesprochen: insofern sie Sakramente erzeugt. Die «obumbratio» (Umschattung) – ein Schlüsselwort bei Hildegard (vgl. 147, 252, 351) – ist nicht eine pädagogische Maßnahme Gottes zum Schutz vor seiner Herrlichkeit, sondern die sakramentale Grundgestalt seiner Offenbarung. Hildegard wird in diese göttliche «obumbratio» einbezogen. Sie bringt «sakramentale» Bilder und Zeichen hervor in der Kraft der Sakramente der Kirche. Die Bilder selbst sind kaum neu, ja zu ihrer Verständlichkeit ist ihre kontextuelle Vorgegebenheit geradezu notwendig. Neu ist ihre Anordnung, die jedoch nicht nur «neue Sinnzusammenhänge» erschließt (527), sondern Orte sakramentaler Gegenwart Gottes in der Welt. So werden Gottes Wege zu gangbaren Wegen für den Menschen und die «göttlichen Wirkkräfte» (virtutes; Sc III) zur Quelle menschlichen Handelns. Daß die Zeichen selbst uneindeutig, widersprüchlich, ja im negativen Sinne umschattend, verdunkelnd für das Wort Gottes wirken können, zeigt, daß sie sich bleibend dem Maßstab des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift zu unterwerfen haben. Dies gilt letztlich für alle kirchlichen Zeichen. Wenn die kreative «sakramentale» Bewegung die Eigenart der Werke Hildegards darstellt, dann führt zu ihr allein die Brücke eines gläubigen Lebens aus dem Evangelium, gelesen in der Gemeinschaft der Kirche. Damit ist zugleich ein kritischer Maßstab für die esoterische Hildegard-Rezeption formuliert. Die historisch-kritische und die theologiegeschichtliche Forschung sind auf dem Weg der Aktualisierung ein unverzichtbares *praeambulum*, nicht mehr und nicht weniger.

BARBARA HALLENSLEBEN

Ulrich Engel: *Umgrenzte Leere. Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik im Anschluß an Peter Weiss' Romantrilogie «Die Ästhetik des Widerstands».* Münster: LIT 1998. 467 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheol. Studien 9).

«Das gedruckte Gedicht, die gedruckte Geschichte sind Freiwild, sie gehören mir nicht mehr, und jeder kann sie sich auslegen, wie er will.» (Marie Luise Kaschnitz: Die Schwierigkeit, unerbittlich zu sein», Interview mit sich selbst. In: «Die Welt», 11. November 1965).

Daß sich ein literarischer Text, ein Bild, ein Kunstwerk auf sehr unterschiedliche, bisweilen sogar auf gegensätzliche Weise verstehen und deuten läßt, ist unzweifelhaft. Doch ist mit dieser vielleicht banal klingenden Erfahrung noch nichts über die argumentative Stringenz, geschweige denn über die einer Deutung innewohnenden praktisch-politischen Konsequenzen gesagt. Das interdisziplinäre Gespräch zwischen Theologie und Ästhetik, Kirche und Kunst bietet eine Fülle diverser Auslegungsmöglichkeiten. Ist die moderne Kunst eine Ersatzreligion oder Refugium für Transzendenz? Ist sie Sprache der Religion, ihr sinnlicher Ausdruck, ihre bildhafte Gebärde? Wollte man diese Fragen bejahen, so fiele der Theologie die Aufgabe zu, die Spuren des Transzendenten in der modernen Kunst zu entdecken und zu vermitteln.

Was aber, so ist weiter zu fragen, wenn diese Prämissen schon zu viel voraussetzen, zu viel Gewißheit beanspruchen, Wahrheit eben nur behaupten? Die vorliegende fundamentaltheologische Studie von Ulrich Engel geht diesen letztgenannten Fragen auf den Grund. Das umfangreiche Werk (476 S., 9 Abb. im Anhang, ausführliches Literaturverzeichnis) wurde von der Universität Freiburg/Schweiz als Dissertation angenommen. Es ist anspruchsvoll und spannend, wenngleich nicht eingängig zu lesen.

Den herkömmlichen Dialog zwischen Kunst und Theologie hinter sich lassend, geht es U. Engel nicht um die Darstellung und Wahrnehmung des Transzendenten in der Kunst, sondern – im philosophischen Rückgriff auf ein materialistisches Ästhetikverständnis – um die Wahrnehmung des Bruchs (Benjamin), der Nichtidentität (Adorno), des leeren Platzes (Weiss). Bedeutsam ist, daß gerade nicht-theologische, nicht-christliche Autoren die Tradition des Bilderverbots aufnehmen und weiterschreiben. Hier scheint die Kunst ein kulturelles Gedächtnis bewahrt zu haben, das der Theologie zu denken geben sollte.

Im Zentrum der Studie steht die Entfaltung einer «Wahrnehmungslehre von unten» (351), die eine politisch-theologische Ästhetik aus der Perspektive der Geschlagenen und Gezeichneten, der Gejagten und Getriebenen zu erläutern versucht – oder bescheidener formuliert: ihnen zumindest keine Vertröstungs- und voreiligen Sinnangebote bereithält.

Ein solches Ästhetikverständnis vermag lediglich eine Ästhetik des Rahmens zu entwerfen, die jene offene Leerstelle markiert, «an der sich die Entscheidung der Subjekte und die Gottes praktisch vollzieht» (13).

Die Voraussetzung, «daß Gott ist und deshalb alle Kunst Widerschein des Göttlichen ist» (347), wird von Ulrich Engel gerade nicht geteilt, «und zwar aus gutem theologischem Grund, vergißt doch die Rede vom Gott, der ist, grundlegend das Moment der eschatologischen Differenz ... » (347). Es geht ihm nicht um eine spekulative, sondern um eine eschatologische Rede von Gott (348): Gott wird nicht als Seiender gedacht, sondern als kommander (wieder-kommender) Befreier erwartet. Die theologische Haltung des Gott-Vermissens, wie sie von T.R. Peters und J.B. Metz so eindrücklich formuliert wird, kann nur «via negationis als Ästhetik der Abwesenheit» gedeutet werden (350). Unterstützung findet sie dabei in der jüdisch-christlichen Tradition des Messianismus und der Schechina. Hier jedoch von einem «ökumenischen Brückenschlag» (349) zu sprechen, scheint mir verfrüht. Christliche Theologie steht auch diesbezüglich noch ganz am Anfang einer «neuen Wahrnehmungslehre», wie sie der Autor einfordert.

Mit diesem Entwurf wird nicht weniger als eine Revision und Reformation des (ästhetisch-politisch-theologischen) Blickwinkels gefordert. Geschichte, Kunst, Theologie, Politik, werden aus einem «verwundeten Blick» (G.G.) heraus gedeutet. Ein solcher Blick ist radikal, nüchtern und entschieden einseitig. Es interessiert einzig und allein die Perspektive der Geknechteten, der Zukurzgekommenen, der Verlierer, der Opfer der Geschichte.

Insofern fordert die Studie zu einer politisch-theologischen Ästhetik der «offenen Augen» heraus, wie sie bei Paul Klee's Angelus Novus (Anhang, Abb. 1) zu studieren ist und in der Theologie von J.B. Metz ihren Ausdruck findet. Diesen Blickpunkt in die ästhetische Diskussion mit eingebbracht zu haben, ist ein großes Verdienst von Ulrich Engel, der damit auf ein Desiderat in der Theologie aufmerksam macht.

Einem solchen ästhetisch-theologischen Verständnis ist eine utopische Kraft zu eigen, die das Unheil zur Sprache bringt, ohne ihm zu verfallen. Kunst als Aufschrei gegen das Vergessen und Widerstand gegen den status quo. Vergangenheit und Gegenwart verschmelzen zu einem Jetztpunkt zusammen und werden als verdichtete Erfahrungen weitergegeben (vgl. 358). Auslegung und Kritik, Zustimmung und Zweifel gehören zur kreativen Verwirklichung von Kunstwerken, die sich selbst als offene, als «work in progress» (153) verstehen. Von daher kann die erinnernde Vergegenwärtigung «das abgeschlossene Leid zu einem unabgeschlossenen wandeln und somit die historischen Urteile der Vergangenheit der politischen Vergangenheit zurückgewinnen» (64).

Es geht um die Etablierung einer anamnetischen Kultur (360). «Dieser kommt unter anderem die Aufgabe zu, inmitten eines multimedial vermittelten «alltäglichen Katastrophengewöhnungsdenken» die permanent vom Vergessen bedrohte Erinnerung an Auschwitz lebendig zu halten und so der zweiten Vernichtung der Opfer im Modus der Amnesie zu wehren» (Metz; 360). Wie aktuell und brisant diese Warnung gegen das Vergessen ist, zeigt die Diskussion, die mit der Rede von Martin Walser in der Frankfurter

Paulskirche 1998 ausgelöst wurde (dazu: Marcel Reich-Ranicki, *Mein Leben*. Stuttgart 1999, 549f.; Micha Brumlik, *Grass versus Walser*, in: AJW (Allgemeine Jüdische Wochenzeitung) 54. Jg., Nr. 21, 14. Oktober 1999).

Der Kunst fällt die Aufgabe zu, das Nichtabbildbare darzustellen (349), der Theologie das Nichtsagbare auszusagen. Wie aber läßt sich das Nichtsagbare, Nichtdarstellbare vermitteln? Der mögliche Verweis auf die Theorie-Praxis-Dialektik reicht nicht aus. Meiner Ansicht nach wird sich eine «Ästhetik des Rahmens» auch in der Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Liturgie bewähren müssen. Wo, wenn nicht hier, wird auch der Ort sein, an dem eine politisch-theologische Ästhetik praktisch werden will?

Darüber hinaus wäre es interessant, wenn die Dialoge über Kunstkritik und Ästhetik – in Analogie zur «Ästhetik des Widerstands» bei Weiss – aktualisiert und auf die gegenwärtige Dialogsituation transformiert würden. Auf der einen Seite stünde die Position derer, die die Spuren der Transzendenz in der Kunst offensichtlich suchen und finden, und auf der anderern Seite die Stimmen derer, die dieser «neuen Wahrnehmungslehre» von Ulrich Engel folgten.

Auch eine politisch-theologische Ästhetik gehört niemanden mehr. Sie will ausgelegt und gedeutet werden, nicht beliebig, sondern – mit Kierkegaard gesprochen – «tüchtig einseitig».

Ich wünsche dieser anregenden Studie von Ulrich Engel viele Leser und Leserinnen.

GABRIELA GRUNDEN

Jan Bauke-Ruegg: *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwürgungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1998. XVII+569 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann 96).

Jan Bauke-Ruegg präsentiert mit vorliegendem Buch, als theologische Dissertation an der Universität Zürich eingereicht, ein in mehrfacher Hinsicht imposantes Werk: imposant in seinem Umfang mit mehr als 500 Seiten Text und weiteren über 50 Seiten Anhang (Literaturverzeichnis, Bibelstellen-, Personen- und Sachregister); imposant im Blick auf die Menge der bearbeiteten und zitierten theologischen und belletristischen Literatur; imposant ob des gewählten Gegenstands der Untersuchung, die nicht weniger zu verhandeln sich anschickt als die Allmacht Gottes; schließlich imposant ob des demütigen Eingeständnisses, daß das zu guter Letzt präsentierte Ergebnis bloß einen «vorläufigen Abschluß» (VII) darstelle.

Die von B.-R. vorgelegte Arbeit versteht sich als eine dogmatische. Zugleich greift der Verf. auf literarische Texte zurück. Zur Begründung dieses seines methodischen Vorgehens führt B.-R. an, daß « – vor allem in der gegenwärtigen Situation der deutschsprachigen Theologie – die Schriftsteller oftmals zu genauerer Wahrnehmung theologischer Sachverhalte fähig»

(VIII) seien als die Experten der theologischen Zunft. Nach Ansicht des Verf. sind Literatur und Theologie über weite Strecken «derselben Sache auf der Spur» (ebd.). Zu beachten bleibt jedoch, daß es B.-R. nicht um die Ausfaltung eines kritischen Dialogs zwischen Theologie und Literatur bzw. literarischer Ästhetik zu tun ist. Vielmehr sollen die oftmals «völlig unkommuniert» (ebd.) in den Duktus der theologischen Untersuchung eingefügten belletristischen Texte primär als Störungen und In-Frage-Stellung der systematisch-theologisch eruierten Ergebnisse funktionieren. Die Methodik kann mit den Worten des Verf. als «Pendelbewegung» (ebd.) zwischen theologischer Analyse und literarischer Unterbrechung bezeichnet werden. Auf diese Eigenart im Vorgehen verweisen denn auch zwei der drei markanten Begriffe im Untertitel des Buches: «Metaphysik» und «Poesie». Unter Metaphysik versteht B.-R. den Versuch, «Gott unter Zuhilfenahme des klassischen philosophischen Instrumentariums zu denken» (ebd.); Poesie dagegen will «die [Welt]Wirklichkeit unter Zuhilfenahme einer nicht ausschließlich den Regeln der gewöhnlichen Kommunikations- und Informationssprache folgenden Sprache auf ihre oft verborgenen Strukturen und Grundierungen hin transparent (...) machen» (ebd.). Insofern die skizzierte Untersuchungsme thode jeder ausschließlich reflexiven Interpretation und Aneignung von Welt und Wirklichkeit kritisch gegenübertritt, bezeichnet B.-R. sein Vorgehen als «postmodern» (IX) oder, im Anschluß an Gianni Vattimo, als «schwaches Denken» (ebd.): «Postmodern (...) im Sinne eines Denkens, das sich – unter anderem eben durch literarische Texte – aus der stets drohenden Selbstvernarrtheit des Denkens in die denkerische Beherrschung der Wirklichkeit (eine Art reflexiver Allmachtswahn, der gerade angesichts des Themas der Allmacht Gottes naheligt) herausrufen läßt und bereit ist, für unumstößlich und unverbrüchlich Gehaltenes erneut zu hinterfragen» (ebd.).

M.E. nicht unwidersprochen hingenommen werden kann die Überzeugung B.-R.s vom wesentlichen *prae* der Literatur vor der wissenschaftlichen Theologie. So behauptet der Verf. wiederholt, die theologische Wirklichkeitsdeutung sei gekennzeichnet durch eine «eigentümliche *Nachträglichkeit* (...) gegenüber der der Dichter und Schriftsteller» (114 Anm. 8; s. auch den dort vermerkten Hinweis auf 91f. [nicht 92!] Anm. 233 [nicht 232!], wo der Verf. «auf die [wesentliche] *Nachträglichkeit* der Vernunft» gegenüber dem von Künstlern artikulierten «*Lebensgefühl*» verweist. Solche vernunftkritische Position definiert B.-R. als «postmodern» (vgl. 91f.). Wenn der Verf. jedoch im o.g. Sinne das Problem des ohnmächtigen Gottes nach dem Motto «W. Borchert vor D. Bonhoeffer» verhandelt, dann verpaßt er nicht nur die Chance zu einem fruchtbaren Gespräch zwischen den beiden Protagonisten, sondern er gerät auch in Gefahr, eine neue Frontstellung im Verhältnis zwischen Theologie und Ästhetik/Literatur zu eröffnen. Sachlich falsch wird die These von der wesentlichen Vorgängigkeit der Dichtung dann, wenn das *prae* auch temporal aufgefaßt wird: Wo Bonhoeffer schon 1944 in der Haft (vgl. «Widerstand und Ergebung») den ohnmächtig leidenden Gott als den

helfenden erkannte, da kam die literarische Rede vom ohnmächtigen Gott bzw. der Ohnmacht Gottes – so B.-R. – «eindeutig erst *nach 1945 auf*» (114); Borchert schrieb sein Hörspiel «Draußen vor der Tür» 1947!

Die Studie B.-R.s umfaßt zwei Teile, gegliedert in fünf (Teil A) bzw. vier Paragraphen (Teil B). Durchbrochen wird diese Struktur von elf sogenannten, oben schon erwähnten literarischen «Zwischentexten». Diese stammen von F. Dürrenmatt (aus: Durcheinandertal), A.R. Bastos (aus: Ich der Allmächtige), P. Süßkind (aus: Das Parfüm), A. Walker (aus: Die Farbe Lila), A. Mombert (Gott ist vom Schöpferstuhl gefallen), B. Strauß (aus: Besinnungslosigkeit), C. Brentano (aus: Die Gottesmauer), R. Huch (aus: Michael Bakunin und die Anarchie), L. Sterne (aus: Leben und Meinungen von Tristam Shandy Gentleman), A. Stramm (Allmacht) und A. Stifter (aus: Vorede zu Bunte Steine).

Im *ersten Hauptteil* seiner Arbeit referiert B.-R. die «Diskussion der (All) Macht Gottes in der (Post)Moderne» (3–288).

Zu diesem Zweck unternimmt er in § 1 den «Versuch einer Annäherung an die gegenwärtige (theologische) Debatte um die Allmacht Gottes» (3–36). Was über Jahrhunderte selbstverständlich war – der Glaube an die Allmacht Gottes –, ist mit Beginn der Neuzeit umstritten. Der Verf. zeichnet die entsprechenden Stationen der Kritik nach, beginnend bei Descartes, Kant und Feuerbach, für die die Vorstellung von einem allmächtigen Gott (als Hintergrundfolie) noch zum fundamentalen Inventar der Neuzeit gehört, die jedoch gerade daraus (als Korrelat verstanden) Subjektivität, Rationalität und Moral des bürgerlichen Subjekts und seiner Zivilreligion begründen. Ihr Fundament findet die skizzierte Dialekik im Einheitsstreben jeder Zivilreligion; dieses rekurriert wesentlich auf das theologisch tradierte Allmachts-Einheits-Paradigma (vgl. 30f., bes. 30, Anm.108). «Erst dort, wo diese drei [Subjektivität, Rationalität, Moral; U.E.] (aufgrund und infolge der Verselbständigung der Macht an sich) in die Krise geraten, öffnet sich schließlich der Blick auf die Kritik des Prädikats (all)mächtig bzw. seiner Abstraktion (All)Macht» (31). Als Repräsentanten dieser neuen Kritik führt der Verf. K. Barth und D. Bonhoeffer an.

In § 2 präsentiert B.-R. eine Bestandsaufnahme der verschiedenen «Typen der Kritik der Allmacht» (37–111), u.a. wie sie im Zusammenhang mit der Theodizeefrage, aber auch aus feministischer oder psychologischer Perspektive («Allmacht Gottes als Projektion», 57–77) diskutiert werden. Vor dem Hintergrund von Auschwitz ist die traditionelle Allmachtsvorstellung moralisch wie theologisch obsolet geworden. Dabei wendet sich die philosophische und theologische Kritik gegen eine bestimmte Semantik von Allmacht, etwa wenn der Begriff Allmacht mit Gewaltherrschaft (im Kontext eines Unterdrückungssystems), mit reiner Beliebigkeit (nach dem Motto «Alles ist möglich», 91), mit Allkausalität oder mit dem Unvermeidlichen gleichgesetzt wird. Schließlich diskutiert B.-R. Ansätze einer theologischen bzw. christologischen Theismus- und Metaphysikkritik, wie sie wesentlich von

K. Barth entwickelt (vgl. bes. § 1, 33f.) und in seinem Gefolge von K.H. Miskotte, J. Moltmann und E. Jüngel fortgeschrieben wurde.

Vor dem Hintergrund solcher Kritik konnte sich die «Rede von der Ohnmacht Gottes als Alternative zur Rede von der Allmacht Gottes» (§ 3) etablieren (112–200). Angelegt ist eine solche Sicht der Dinge schon bei Moltmann und Jüngel, die unter christologischer Perspektive Allmacht und Ohnmacht Gottes als immer schon ineinander verschränkt verstehen: «Was Gott und seine Macht ist, kommt an und in der Ohnmacht Jesu Christi am Kreuz heraus» (110). – B.-R. setzt in seiner Untersuchung des Ohnmachts-topos jedoch nicht bei der Theologie an, sondern *literarisch*, insofern er ausführlichst das Vorkommen der Thematik «in der deutschsprachigen Literatur nach 1945» (114–142) – vor allem bei Wolfgang Borchert – nachzeichnet, und *philosophisch*, insofern er (wiederum breit angelegt) Hans Jonas' «Der Gottesbegriff nach Auschwitz» (erschienen 1987) und die vielschichtige Diskussion, welche sich an dieses Werk angeschlossen hat, referiert (143–183). Im Zuge der *theologischen* Diskussion macht B.-R. vor allem auf die Probleme aufmerksam, welche der Rede von der Ohnmacht Gottes innewohnen, so z.B., daß der Rekurs allein auf den ohnmächtigen und leidenden Gott Gefahr in sich birgt, das reale Leiden der Menschen in unzulässiger Weise zu ästhetisieren und damit zu verdoppeln. Letztlich eigne dem Ohnmachts-Topos eine «soteriologische Dürftigkeit» (201).

Im Gefolge der skizzierten Anfragen und gegen die vorschnelle Rede von der Ohnmacht Gottes ruft der Verf. in § 4 protestantisch-theologische «Stimmen zur Unverzichtbarkeit der Vorstellung von Gottes Allmacht» (201–252) auf. R. Bultmann bestimmt die Allmacht Gottes als notwendig, allerdings nicht in einem objektiven Sinn, sondern der Gebrauch der Allmachtsprädikation ist nur situativ und konfessorisch, in der Bindung an die menschliche Subjektivität, möglich und zulässig. W. Pannenberg setzt ähnlich an, sucht aber der Bultmannschen Engführung auf das einzelne Individuum zu entkommen, indem er die Vorstellung von Gottes Allmacht trinitarisch konzipiert und auf diese Weise (im Anschluß an Hegel) universalgeschichtlich und -philosophisch auszuweiten trachtet. Weiterhin diskutiert B.-R. Thesen, die jenseits der neuzeitlichen Fragestellungen vormoderne Positionen zu restaurieren und zu retten suchen (z.B. G. van den Brink).

Die in § 5 vorgelegte «(Zwischen)Bilanz» (253–288) beschließt Teil A. In Reaktion auf die Schwierigkeiten, die sich sowohl aus der affirmativen Rede von Gottes Allmacht als auch aus der – in kritischer Reaktion auf diese hervorgegangenen – Betonung der Ohnmacht Gottes ergeben, plädiert B.-R. für einen dritten Weg: «... das erneute Sich-Einlassen auf die traditionelle Allmachtslehre, das sich zwischen einem sturen Festhalten an der als selbstverständlich proklamierten Allmacht Gottes und ihrer scheinbar spielend leichten Verabschiedung bewegt» (284f.).

Zu diesem Zweck unterzieht der Verf. das 1863 veröffentlichte, neunbändige Werk *Loci theologici* des Johann Gerhard (1582–1637) einer «dekonstruktiven Lektüre» (285) (Teil B: 289–509).

In § 6 stellt B.-R. «Ort und Status der Allmacht Gottes in der Dogmatik und Gotteslehre» (291–312) Gerhards vor. Dabei führt er in das voluminöse Werk des protestantischen Gelehrten ein. Dieser verstand Theologie als «praktische Wissenschaft» (291). B.-R. präzisiert wie folgt: «Praktisch ist die Theologie (...) nicht dadurch, daß Menschen ihre Wahrheit *umsetzen* (konkretisieren, verifizieren oder anwenden), sondern dadurch, daß sie Menschen wahrmach, in die ewige Seligkeit, wie es bei Gerhard heißt, *versetzt*. (...) Das aber heißt: Theologisches *Wissen* – auch über die (All)Macht Gottes! – ist nie purer Selbstzweck (...), sondern ausschließlich um ihres *heilsamen* Charakters willen zu betreiben, ist also stets auf die kirchliche Praxis orientiertes (...) Wissen, das in eben dieser Ausrichtung *immer schon praktisch* ist» (296f.).

§ 7 (313–384): Zugunsten der Allmacht Gottes rekonstruiert der Verf. bei Gerhard den Schrift-, den Vernunft- und den Traditionsbeweis in Form der *suffragia patrum*. Einer ausführlicheren Diskussion unterzieht B.-R. Gerhards Untersuchung des hebräischen Terms (*'el*) *schaddaj* sowie dessen Übersetzungen als παντοκράτωρ und *omnipotens*. Dabei zeigt sich eine Bedeutungsverschiebung, welche hier vonstatten gegangen ist: von Aussagen über «die faktische Ausübung der Herrschaft Gottes» (384) hin zu Aussagen über die grundsätzliche Reichweite von Gottes Können (*omnipotens* verstanden als «omnia posse») bzw. zu Aussagen über das Verhältnis Gottes zu den *possibilia/impossibilia* (*omnipotens* verstanden als «omnia possibilia»). Zu grunde liegt dieser Entwicklung die Substitution des hebräischen *Gottesnamen* durch einen griechischen Gottesbegriff, der zwar universaler (weil rational besser) zu vermitteln war, die bezeichnete Gottesvorstellung aber abstrakter machte.

§ 8 (385–488): Mit dem somit gewendeten Allmachtsbegriff, der Gott als «Allesköninger» bestimmt, setzte sich die christliche Theologie schon früh dem kritischen Disput aus; B.-R. zeichnet in der Rekonstruktion der Gerhardschen *Loci theologici* die entsprechenden Einwände und Antwortversuche, wie sie von Seiten der stoischen Philosophie (vor allem Plinius d.Ä.), von Dionysius Areopagita, Anselm von Canterbury, Richard von St. Viktor, Augustinus, Petrus Damianus und Abaelard formuliert worden sind, ausführlich nach. Ergänzt wird die genannte Reihe durch Untersuchungen zur (von Gerhards Seite polemisch geführten) kontroverstheologischen Auseinandersetzung Gerhards vor allem mit Calvinisten und Sozinianern. Speziell letzteren Gegnern der Allmacht Gottes wirft Gerhard einen Fundamentalismus der menschlichen Ratio vor. – B.-R. rezipiert Gerhard insofern positiv, als dieser der «(All)Macht Gottes (...) eine *scripturale* wie eine *christologische Rationalität*» (486) zuerkennt. «Nur in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, der nach christlichem Bekenntnis einzig und allein an Jesus Christus ablesbar ist, kann die (All)Macht Gottes theologisch sinn- und verantwor-

tungsvoll thematisiert werden» (486). Um Gottes Allmacht nicht mit «omnia posse» bzw. «omnia possilia» gleichsetzen zu müssen, plädiert der Verf. mit K. Barth und gegen Thomas von Aquin dafür, «daß nicht der Begriff irgendeines absolut Möglichen oder Unmöglichen Maßstab und Grenze der Allmacht Gottes sein kann, sondern daß umgekehrt die Allmacht Gottes der Maßstab alles Möglichen wie Unmöglichen ist» (487). Daraus schließt der Verf., daß von Gottes Allmacht «erst dort (theologisch) sinnvoll geredet werden [kann], wo geklärt ist, wer und was Gott und sein Wesen ist. Im Kontext christlicher Theologie hieße das aber, daß allen Reflexionen über Gottes Allmächtigkeit die über seine Selbstbestimmung und -mitteilung in Jesus Christus vorauszugehen hätte» (487).

Im letzten Abschnitt seiner Untersuchung (§ 9) rekonstruiert der Verf. unter dem Stichwort «Trost und Gewißheit» den «usus der Lehre von der Allmacht Gottes» bei Gerhard (489–509). Dabei greift er auf Martin Luthers Predigt über das Symbol (vom 4.3.1523) zurück (WA 11;48,16–50,36), in welcher sich der Reformator ausführlich zur Allmachtsproblematik äußert. Im Ausgang von Gerhard und Luther versteht der Verf. die Allmacht Gottes nun als kommunikative (504) und befreiend-emmanzipative Kraft (504f.) sowie als bewahrende und erhaltende Gnade (505). Die Vorstellung vom Allmächtigen ist somit zu ergänzen durch das Bild des *Allerhalters* der Welt. B.-R.s These lautet, daß «Gottes Allerhaltersein auf sein Beharren, seine Treue und Stetigkeit, seinen langen Atem, seine Geduld und Toleranz hin ausgelegt werden» (508) kann. Diese Beharrlichkeit und Langmütigkeit (...) kennzeichnet B.-R. als Allmacht der Liebe. Zur Liebe Gottes gehört auch die Erfahrung von Ohnmacht und Leid. «Nicht die Allmacht bestimmt den Liebesbegriff, sondern die Liebe den Allmachtsbegriff und qualifiziert ihn so vollkommen neu» (ebd.).

Nicht deutlich wird, warum B.-R. seine Untersuchung mit der oben skizzierten antirationalen Attitüde angeht. Darüber hinaus fällt auf, daß der Verf. im Gang seiner Darlegungen letztlich doch eindeutig der theologischen Reflexion den Vorrang einräumt – wider die vorweg bekundete Absicht zum methodischen Vorgehen. Denn die von B.-R. formulierte Synthese, welche zwischen der vormodernen Allmachtsrede und dem neuzeitlichen Rekurs auf den Topos der Ohnmacht die Allmacht der göttlichen Liebe als den Menschen in Freiheit setzende Tat des Allerhalters zu etablieren sucht, begründet sich eben nicht aus den breit zitierten literarischen Zeugnissen, sondern ganz wesentlich aus der kritischen Relecture eines theologischen Textes, eben den *Loci theologici* Gerhards!

Der Verf. präsentiert eine systematisch-theologische Studie zum Problem der göttlichen Allmacht, die vor allem in der Breite der aufgearbeiteten Literatur besticht. M.E. hätte die Untersuchung an Stringenz gewonnen, hätte B.-R. sich auf die dogmatische Diskussion seines Untersuchungsgegenstandes beschränkt. Der Rekurs auf außertheologische literarische Quellen bringt weder einen qualitativ wesentlichen Erkenntnisgewinn in theolo-

gischer Hinsicht noch einen wesentlichen Beitrag zum heute in der Regel auf hohem Reflexionsniveau geführten interdisziplinären Diskurs zwischen (systematischer) Theologie und (literarischer) Ästhetik.

Warum eine wissenschaftlich anspruchsvolle Untersuchung, die an zentraler Stelle und intensiv das Werk eines Theologen des 17. Jahrhunderts rekonstruiert, das – inhaltlich irreführende – Modewort «Postmoderne» im Untertitel führen muß, ist nicht klar. Der theologische Kernbegriff «Liebe» wäre hier eher angebracht; denn genau in der inhaltlichen Zentrierung der Untersuchung auf den praktisch-theologischen Topos der Liebe Gottes zeichnet sich die Arbeit B.-R.s qualitativ aus.

Anzumerken ist schließlich, daß T.R. Peters (im Register [542] falsch unter dem Namen «Peter, T.R.» notiert) nicht, wie insinuiert, ein Gewährsmann der «Gott-ist-tot-Theologie» ist (277 Anm. 82), sondern neben J.B. Metz als bedeutendster Vertreter der neuen Politischen Theologie zu gelten hat.

ULRICH ENGEL

Ada Neschke-Hentschke (éd., avec la collaboration d'Alexandre Etienne): *Images de Platon et Lectures de ses Oeuvres – les interprétations de Platon à travers les siècles*. Louvain, Paris, Ed. Peeters, 1997. XXIII+468 pp. (Bibliothèque philosophique de Louvain 48.)

«Voyez demener et agiter Platon. Chacun, s'honorant de l'appliquer à soi, le couche du costé qu'il le veut. On le promeine et l'insère à toutes les nouvelles opinions que le monde reçoit; et le differente lon à soy-mesmes selon le different cours des choses.» Ainsi Montaigne dans l'*Apologie de Raymond Sebond*; et pendant les derniers quatre siècles, l'histoire de la «réception» de Platon n'a guère changé. Voilà Hegel et Mill: l'un est allemand, autoritaire et rationaliste, l'autre est anglais, libertaire et empirique; pourtant, tous les deux font appel à la *République* pour fonder leurs idées politiques. Voilà Heidegger et Ryle: séparés l'un de l'autre par ce clivage intellectuel qui est, ou qui était, la Manche, ils s'enorgueillissent tous les deux d'être bons élèves de Platon.

Comment arrive-t-il que chacun couche Platon du côté qu'il veut? Une remarque lancée par Mill suggère une explication partielle: «J'ai toujours senti, dit-il, ... que le titre de «Platonicien» appartient de façon bien plus juste à ceux qui ont été nourris dans le mode d'investigation platonicien et qui ont tenté de le mettre en œuvre qu'à ceux qui ne se sont distingués que par l'adoption de certaines conclusions dogmatiques pour la plupart extraites du moins intelligible de ses ouvrages.» Formulation tendancieuse, mais qui sert à indiquer que l'on peut se vanter platonicien ou bien par rapport à la forme ou bien par rapport à la matière, ou bien en tant que dialecticien ou bien en tant qu'idéaliste. Quoi que ce soit, le quolibet de Montaigne met le doigt dessus. De plus, comme Ada Neschke observe, «un seul et même dialogue

suscite des lectures totalement opposées» (p. XIX). Or, vu que «Platon a ... été présent dans la pensée européenne continûment» (p. XIII), il n'est pas difficile d'imaginer comment la vie posthume de Platon a dû être mouvementée.

Raconter la vie posthume de Platon, ceci est le projet vaste et ambitieux dans lequel s'inscrit le présent volume. *Images de Platon*, qui se conçoit comme le premier volet d'un triptyche (p. VIII), rassemble 21 articles, divisés en cinq groupes selon l'ordre chronologique. L'antiquité païenne est représentée par (1) *J. Follon*: Quelques notes sur la *Vie de Platon* de Diogène Laërce, et par (2) *D. O'Meara*: Comment les néoplatoniciens sont-ils parvenus, grâce à une thèse métaphysique, à concilier deux devoirs apparemment contradictoires: la nécessité de s'échapper – en tant que philosophe – au monde sensible, et la nécessité de profiter – en tant que philosophe-roi – de ce même monde d'ici-bas. En ce qui concerne l'antiquité chrétienne et le moyen-âge, (3) *L. Rizzero* nous offre un tour d'horizon du platonisme de Clément d'Alexandrie, tandis que (4) *J. McEvoy* fait la même chose – en 18 pages – pour tout le moyen-âge latin; ensuite, (5) *R. Brague* parle d'Averroès et de la *République*.

Puis, la renaissance européenne: (6) *L. Couloubaritsis* donne un long exposé de la métaphysique de Georges Gémiste Pléthon, qui se montre plus procléen que Proclus. (7) *A. Etienne* présente Marsile Ficin et son travail sur le *Parménide* (le contenu est érudit, l'histoire bien racontée, mais je ne crois pas que «triptyche» s'écrit «tryptique»); (8) *A. Neschke* soutient une thèse selon laquelle Jean de Serres, pasteur calviniste du 16ème siècle et traducteur des dialogues de Platon, ait développé pour la première fois et sur la base de sa lecture de Platon une théorie de la monarchie constitutionnelle; (9) *C. Bérard* s'extasie sur une gouache de François de Hollande, qui n'a rien à voir avec Platon; (10) *J.-L. Vieillard-Baron*, dans un article à la fois savant et plein de bon sens, commente les lectures platoniciennes de Montaigne (c'est ici que j'ai trouvé la citation qui introduit ce compte-rendu); (11) *G.A.J. Rogers* traite, trop rapidement, des Platonistes de Cambridge, qui voulaient marier Pythagore avec Newton.

Du XVIIIème au XIXème siècle: (12) *R. Bubner*, au sujet de Schelling, qui visait un platonisme kantien, dont je n'ai presque rien compris; (13) *K. Düsing*, à propos de Hegel et de la *République* – les dissemblances sont, à mon avis, plus frappantes que les ressemblances que Düsing souligne; (14) *M. Dixsaut*, au sujet des cours sur Platon que Nietzsche a écrits à l'intention de Cosima Wagner – et qui manifestent le mélange typiquement nietzschéen de jugements géniaux et de sottises; (15) *M. Canto-Sperber*, sur Mill et Grote, et le concubinage surprenant entre la politique de Platon et le radicalisme britannique de l'époque victorienne (c'est de cet article que j'ai pris la citation de Mill). Finalement, les XIXème et XXème siècles: (16) *A. Laks*: Cohen et le platonisme de Marbourg avant Natorp; (17) *F. Blaise*: la lecture du *Protagoras* faite par Natorp; (18) *D. Nicolet*: sur quelques déformations spécu-

latives de Platon proposées par Whitehead; (19) *I. Schüssler*: un résumé d'un cours sur le *Sophiste* que Heidegger a donné en 1924/5; (20) *N. Janz*: l'attitude que Cassirer – à la fois historien de la philosophie et épistémologue – a adoptée envers Platon; (21) *J.-J. Wunenburger*: quelques remarques à propos d'une querelle célèbre: Platon était-il l'ancêtre du totalitarisme ou non?

Au moyen de ce recueil d'articles, Ada Neschke veut «éclairer dans quelle mesure la culture européenne a été imprégnée par Platon et par le ou les platonismes» (p. XXII). Si la lumière projetée par les flambeaux de ses collaborateurs n'est qu'intermittente, cela dérive de la nature de l'entreprise: il s'agit – pour varier la métaphore – de quelques sondages dans l'histoire du platonisme plutôt que d'une enquête complète et détaillée. Inutile donc de se plaindre des lacunes. Pareillement inutile de se plaindre du fait que les articles ne se trouvent pas tous sur le même niveau, que des tours d'horizon cotoient des études ponctuelles, qu'il y a des pages qu'il vaut la peine de relire une troisième fois et des pages qu'il ne vaut pas la peine de lire. Mi-figue mi-raisin – mais on dirait la même chose par rapport aux actes de n'importe quel colloque; et ici les raisins l'emportent.

Je dois avouer que la distribution des sujets me paraît un peu étrange: est-il tout à fait juste que, par exemple, le grand Augustin n'est guère mentionné tandis que la petite marbourgeoisie gagne trois articles sur vingt-et-un? J'ajoute que les lecteurs auront beau chercher un *index locorum*, un index de sujets, une bibliographie.

Mais je ne veux pas conclure en pinaillant. Le projet est important et passionnant; le présent volume contient des choses nouvelles et des choses solides; on attend avec impatience les deux autres volets du triptyche.

JONATHAN BARNES

H. Dörrie (†)/**M. Baltes**: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis)* II. Bausteine 125–150: Text, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. 632 S. (Der Platonismus in der Antike Band 5).

Entrepris par H. Dörrie et poursuivi par M. Baltes, le vaste projet de publier une documentation soigneusement choisie, présentée et commentée, portant sur les écoles platoniciennes du Ier siècle avant J.C. jusqu'au IIIe siècle après J.C., atteint ici son cinquième volume. (Sur les volumes précédents, voir *FZPhTh* 39 [1992] 513–515; *FZPhTh* 41 [1994] 574–575; *FZPhTh* 44 [1997] 203.) Après avoir présenté l'arrière-fond hellénistique du platonisme de l'époque impériale (le «moyen platonisme»), son cadre institutionnel, sa conception de la philosophie et de la division de la philosophie en trois sciences (physique, éthique et logique), ainsi que la première partie de la physique (vol. 4: les listes des principes premiers, la matière), M. Baltes et son équipe de Münster prolongent ici l'exposé de la physique moyen platonicienne en

nous proposant des documents concernant la doctrine platonicienne des Idées, leur existence, leur nature, leur extension (de quelles sortes de choses y a-t-il des Idées?), leur nombre, leur rapport avec le démiurge, les objets mathématiques et les choses sensibles. Sont présentés aussi les débats autour des questions sur l'éternité du monde, le temps et les éléments constitutifs du monde. Les volumes suivants porteront sur d'autres thèmes de la physique moyen platonicienne, notamment l'âme et Dieu, avant de passer aux autres sciences philosophiques.

Comme dans les volumes précédents, le lecteur trouvera ici un recueil de texte grecs et latins, accompagnés de traductions allemandes et de commentaires très détaillés et utiles. Le choix de textes pour illustrer les thèmes que privilégiaient les moyen platoniciens est judicieux et déborde, comme le fait aussi le commentaire, le cadre strict du moyen platonisme, intégrant aussi bien des extraits de Platon et d'Aristote que des passages tirés du néo-platonisme (Plotin, Porphyre, Syrianus, Proclus et bien d'autres). Ceci permet de situer le moyen platonisme à la fois par rapport à ses racines dans l'Académie et par rapport au grand mouvement philosophique qui le prolonge dans l'Antiquité tardive, le néo-platonisme. La diversité des vues parmi les moyen platoniciens, notamment au sujet de la question de l'éternité du monde, est bien mise en évidence, ainsi que l'importance de ces débats pour les auteurs chrétiens. L'étudiant et le chercheur qui s'intéressent à l'histoire philosophique, théologique et littéraire de l'époque impériale peuvent se réjouir de disposer d'un nouveau volume d'une collection qui constitue un instrument de travail précieux. Le volume termine avec une riche bibliographie.

DOMINIC O'MEARA

Valentin Weigel: Vom Gesetz oder Willen Gottes. Gnothi seauton. Hrsg. und engl. von Horst Pfefferl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1996. 204 S. (Valentin Weigel, Sämtliche Schriften, Neue Edition Bd. 3).

Mit dem vorliegenden Band wird die Neuausgabe sämtlicher Schriften des Zschopauer Pfarrers Valentin Weigel (1533–1588) begonnen. Es ist die Frage, warum eine solch umfangreiche kritische Ausgabe neu konzipiert wurde. Will-Erich Peukert und Winfried Zeller haben 1962 die Ausgabe begonnen, von der bis 1978 sieben Lieferungen erschienen. Sie galt bisher als die gültige Weigel-Ausgabe, wenn auch das Erscheinen weiterer Lieferungen jahrelang stagnierte. Bereits bei den ersten Lieferungen wurde von der Kritik bemängelt, daß ein Gesamtplan der Ausgabe fehlte. Bei dem damaligen Stand der Weigekritik konnte es diesen aber noch gar nicht geben. Die Echtheitsfragen der Weigelschriften waren nicht wirklich geklärt. Hinsichtlich der Authentizität und der Zuverlässigkeit der weiterhin in die Ausgabe aufzunehmenden Schriften gab es beträchtliche Unklarheiten. Das hing mit der Überlieferung der Weigelschriften zusammen. Seit etwa 1570 verfaßte

Weigel zahlreiche Schriften philosophischen und theologischen Inhalts, von denen zu seinen Lebzeiten aber nur eine Leichenpredigt aus dem Jahr 1576 gedruckt wurde. Alle anderen Schriften befanden sich handschriftlich in Weigels Nachlaß und erschienen erst ab 1609 in vielfachen Bearbeitungen durch andere im Druck. Verfälschungen der Originaltexte durch den Amtsnachfolger Weigels Benedikt Biedermann und seinen zeitweiligen Kantor Christoph Weickhart waren mit den authentischen Texten eine fast unlösbare Einheit eingegangen. Daneben wurden ihm auch Texte anderer Autoren unterschoben. So wurde z.B. unter dem Namen Weigel eine Schrift des Wittenberger Theologen Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt (1486–1541), mit dem Titel «Principal vnd Haupt Tractat von der Gelassenheit/was dieselbige sei» 1618 durch den Juristen Johannes Staricius herausgegeben.¹ Wahrscheinlich hatte sich die Karlstadt-Schrift im Nachlaß Weigels befunden. Einerseits ist die rezeptionsgeschichtliche Verbindung mit Inhalten der frühen Reformation, repräsentiert durch Karlstadt, über Sebastian Franck, auf den es Hinweise in pseudoweigelianischen Schriften des 17. Jahrhunderts gibt, in den Texten Weigels oder in ihm zugeschriebenen interessant und wichtig. Andererseits wurden damit für eine authentische Weigel-Edition beträchtliche Hürden errichtet, vor denen Peukert und Zeller standen. Der jetzige Herausgeber Horst Pfefferl hat sich in seiner Arbeit «Die Überlieferung der Schriften Weigels»² der Aufgabe unterzogen, das Weigelsche Schriftencorpus noch einmal einer eingehenden text- und überlieferungsgeschichtlichen Prüfung zu unterwerfen, um so den für die Ausgabe notwendigen Echtheitsentscheidungen eine zuverlässigere Grundlage zu geben. Er kam zu dem Schluß, daß die zu Weigel bekannte handschriftliche und gedruckte Überlieferung um mehr als die Hälfte erweitert werden kann. Das Weigelsche Textcorpus umfaßt nunmehr 180 unterschiedliche Schriften, die in 78 handschriftlichen Codices und 63 alten Drucken auf zusammen etwa 15000 handschriftlichen und 8000 gedruckten Textseiten überliefert sind. Somit lag eine solide Grundlage für eine Neukonzipierung der Weigelausgabe vor, die von Pfefferl bereits 1993³ vorgestellt und 1994 nochmals erläutert wurde, weil der Neubeginn der Ausgabe auf unerwartete finanzielle Schwierigkeiten stieß.⁴

Die komplizierte Überlieferungsgeschichte machte zu jedem Band eine umfangreiche Einführung und Beschreibung der Schriften notwendig, so auch bei dem vorliegenden. Das ist bei der ersten Schrift «Vom Gesetz oder Willen Gottes» noch relativ einfach, da sie nur in einer einzigen Handschrift in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel erhalten ist. Dagegen gibt es von der zweiten, dem «Gnothi seauton», zwei Handschriften und mehrere Drucke. Pfefferl untersucht deren Abhängigkeiten, macht Angaben zur Datierung, zur Bearbeitung der Schrift durch andere und den authentischen Anteil Weigels, sowie inhaltliche Abhängigkeiten und Wirkungen der Schrift.

Der Stand der Forschung wird in der akribisch gestalteten Einleitung ebenso deutlich wie die Schwierigkeiten der Edition. Den Texten sind ein sparsamer Sachwort- sowie ein textkritischer Kommentar beigegeben. Diese bieten für den Benutzer erste Hilfen bei der Beschäftigung mit dem Inhalt. Beide Schriften bieten inhaltlich eine reiche Palette mystisch-spiritualistischer Gedanken, die sich seit den Predigten Johannes Taulers, der «Theologia deutsch» über die Rezeption in der deutschen Reformation, Sebastian Franck bis hin zum Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts erhalten haben. Sie prägten eine individuelle Frömmigkeit, abseits von der offiziellen Lehrmeinung der protestantischen Kirchen. Weigels hier gebotene Schriften sind zweifellos Schlüsseltexte mit Mittlerfunktion. Sie repräsentieren eine Traditionslinie, die unterschwellig die lutherische Orthodoxie über viele Jahre begleitete.

¹ Zur Karlstadtrezension in der Umgebung Weigels s. Ulrich BUBENHEIMER, «Karlstadtrezension von der Reformation bis zum Pietismus im Spiegel der Schriften Karlstadts zur Gelassenheit», in: Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformation, hrsg. von Sigrid Looss und Markus Matthias. Wittenberg 1998 (Themata Leucoreana 4), 25–71, insbes. 35–42.

² Horst PFEFFERL, Die Überlieferung der Schriften Valentin Weigels, Phil. Diss. Marburg 1991 (Teildruck Marburg [1992]).

³ DERS., Neues zu Valentin Weigel (1535–1588) und der kritischen Ausgabe seiner «Sämtlichen Schriften», in: Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen 17 (1993), 44–48.

⁴ DERS., Die kritische Ausgabe der «Sämtlichen Schriften» Valentin Weigels. Ein neues Konzept für die zu Unrecht vernachlässigte Edition theologisch-philosophischer Texte des 16./17. Jahrhunderts, in: Editionsdesiderate der Frühen Neuzeit, hrsg. Hans-Gert Roloff, Amsterdam-Atlanta 1997 (Chloe, Beihefte zum Daphnis 24), 577–587.

SIGRID LOOSS

Dominik Perler: *René Descartes*. München: C.H. Beck 1998, 284 S. (Becksche Reihe «Denker»).

Seit kurzem gibt es auch im deutschsprachigen Raum gute Bücher zu Descartes. Zum Beispiel die Aufsatzsammlung «Ideen des Ich» von Andreas Kemmerling (Suhrkamp Verlag 1996), die Studie «Die Adaption des Vaters der modernen Philosophie» von Hans-Peter Schütt (Verlag Vittorio Klostermann 1998) oder Dominik Perlers «Repräsentationen bei Descartes» (Verlag Vittorio Klostermann 1996). Letzterer hat in der Beckschen Reihe «Denker» nun eine Monographie zu Descartes verfaßt, und auch sie ist rundum gelungen.

Das Buch hat sieben Kapitel, durch die sich wie ein roter Faden dieser Gedanke zieht: Wer Descartes als Naturforscher versteht, der sich bloß im

Vorübergehen mit einer Handvoll philosophischer Fragen beschäftigt hat, greift entschieden zu kurz; ebenso, wer ihn als Erkenntnistheoretiker oder Metaphysiker versteht, der sein philosophisches Projekt nebenbei mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen angereichert hat. Daß Philosophie und Naturwissenschaft bei Descartes stets einhergehen, wird im 1. Kapitel («Descartes im Kontext») anhand einiger biographischer Angaben und dann insbesondere im 2. Kapitel («Methodologie») deutlich. Descartes' Versuch, mit Hilfe der sog. analytischen Methode ein absolut sicheres Wissenssystem zu erstellen (62ff.), erfordert wenigstens zweierlei: Zum einen kann alles Wissen nur dann auf einer sicheren Grundlage stehen, wenn die ersten zweifelsfreien Sätze bzw. Propositionen bekannt sind. Diese werden durch Intuition erfaßt (52ff.), und das Kriterium, mit dessen Hilfe ermittelt wird, wann Propositionen zweifelsfrei sind, liefert der methodische oder hyperbolische Zweifel (68ff.). Ist auf solchem Weg die Wissensgrundlage geschaffen, geht es zweitens darum, mittels naturwissenschaftlicher Experimente die von den ersten Prinzipien abgeleiteten Prinzipien zu bestätigen, sie in ihrem empirischen Gehalt zu erweitern und so schrittweise die Struktur der Wirklichkeit freizulegen (83ff.). In diesem Sinne ist Descartes' Methodologie, wie Perler sagt (88), eine Methodologie, in der Geist und Sinne aufs engste zusammenarbeiten.

Wie sie konkret zusammenarbeiten, zeigen die nächsten drei Kapitel. So wird im 3. Kapitel («Naturphilosophie») geschildert, wie Descartes eine Theorie der Natur entwirft, die zugleich die metaphysische Basis für die «moderne» Physik darstellt. Zentral sind hierbei seine Kritik am Aristotelismus bzw. Atomismus sowie eine theologische Annahme, auf der letztlich die gesamte Physik beruhen soll. Was ersteres betrifft, führt ihn die Auffassung von der Materie als Ausgedehntem, das unendlich teilbar ist, zu einer Reihe origineller Überlegungen bezüglich des Verhältnisses von Körper, von Raum, Zeit und Bewegung (89ff.). Was die Theologisierung der Physik angeht, setzt Descartes voraus, daß Körper an sich kausal ineffizient sind und Gott allein dafür verantwortlich ist, daß sie eine kontinuierliche Existenz haben, bzw. daß sie sich nach bestimmten Naturgesetzen, also geordnet, bewegen können (108ff.). Beide Punkte machen klar, daß Descartes' Naturphilosophie keineswegs einseitig rationalistisch ausgerichtet ist; sie ist in einem spezifischen Sinne theologisch fundiert und darüber hinaus – etwa, was die Bestätigung der Naturgesetze angeht (121ff.) – auf detaillierte, empirische Untersuchungen angewiesen.

Die Kapitel 4 und 5 sind im engeren Sinne Descartes' Philosophie gewidmet. Zunächst geht es um sein erkenntnistheoretisches Projekt («Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes»). Ausgehend von einem (wie Perler ihn nennt) «naturalistischen» Ansatz – demzufolge Erkenntnis erklärt wird, indem die auf Kausalrelationen beruhenden Wahrnehmungsprozesse analysiert werden –, schlägt Descartes bekanntlich bald einmal einen ungleich radikaleren Weg ein (127ff.): Ihm liegt an einer Begründung aller Er-

kenntnis, konkreter am Versuch, mit Hilfe des vielzitierten Cogito-Arguments eine unbezweifelbare Wissensgrundlage zu errichten (139ff.). Allerdings ist damit noch lange kein zuverlässiges Wissenssystem garantiert. Hierzu braucht es klare und distinkte Ideen, die die Gegenstände der Außenwelt korrekt repräsentieren (149ff.) und auf denen unsere Meinungen und Urteile über die Welt erst aufbauen (157ff.). Im Zentrum des 5. Kapitels («Metaphysik») steht Descartes' Dualismus, jene Auffassung, mit der er seine mechanistische Physik und Physiologie metaphysisch zu untermauern meint und die besagt, daß Geist und Körper real unterschiedene, indes kausal miteinander korrelierte Substanzen sind (169ff.). In diesem Zusammenhang wird deutlich, daß Descartes vor allem an den Bedingungen für die Geist-Körper- bzw. Körper-Geist-Relation interessiert ist (und weniger z.B. an der Lokalisierung dieser Relation) sowie daran, die Kausalrelation als eine von Gott verfügte, natürliche Korrelation zwischen körperlichen und geistigen Zuständen auszuweisen (180ff.). Im Anschluß daran geht es um die Rolle, die Descartes Gott im Rahmen seines erkenntnistheoretischen sowie metaphysischen Projekts zuweist; zum einen werden Struktur und Gehalt seiner Gottesbeweise analysiert (187ff.), zum andern wird aufgezeigt, in welchem Sinne Gott für die Existenz der materiellen Gegenstände sowie für die Wahrheit logischer und mathematischer Gesetze garantiert (202ff.).

Das 6. Kapitel («Anthropologie und Ethik») behandelt Themen, die Descartes' philosophische wie naturwissenschaftliche Überlegungen gleichermaßen voraussetzen. Ein Punkt kreist um den Begriff der Person, den Descartes – was hinsichtlich seiner dualistischen Auffassungen vielleicht erstaunen mag – für unentbehrlich hält. Mit diesem Begriff läßt sich nicht nur erklären, daß und in welcher Hinsicht Geist und Körper eine funktionale Einheit darstellen und der Mensch mithin nicht bloß von einem physiologischen und auch nicht ausschließlich von einem psychologischen Standpunkt aus beschrieben werden kann. Mit dem Begriff der Person wird auch klar, weshalb es so etwas wie eine Erste-Person-Perspektive gibt und was dies für das Verständnis des «ganzen» Menschen heißt (209ff.). Beide Aspekte sind überdies zentral für Descartes' Überlegungen zur Unterscheidung von Mensch und Tier sowie für seine These, daß sich durchaus feststellen läßt, ob unsere Mitmenschen lediglich einen Körper oder darüber hinaus auch einen Geist besitzen (220ff.). Ein anderer Punkt betrifft, wenn man so will, Descartes' Ethik; sie ist als sog. provisorische Moral konzipiert, als Theorie, die erklärtermaßen auf allen anderen, philosophischen wie naturwissenschaftlichen, Theorien baut und als solche entsprechend keinen autonomen Status besitzt. Inhaltlich gesehen umfaßt sie vier Maximen, die alleamt auf Handlungsmöglichkeiten von Individuen abzielen und mit deren Hilfe der Einzelne lernen kann, z.B. seine Emotionen zu kontrollieren und so im Einklang mit seiner «eigenen Natur» zu leben und zu handeln (231ff.).

Perler schließt sein Buch mit einem Kapitel ab («Descartes in der Wirkungsgeschichte und heute»), in dem die Stationen der Verbreitung von

Descartes' Lehre seit dem 17. Jahrhundert beschrieben und ein buntes Spektrum an philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Stellungnahmen pro und contra skizziert werden (244ff.). Unter anderem werden eine Reihe von Gründen angeführt, weshalb dieses Spektrum im 18. und frühen 19. Jahrhundert zunehmend blasser wird und Descartes mehr und mehr zum Exponenten eines plakativen Rationalismus verkümmert (252ff.). Zu guter Letzt geht es um den Stellenwert Descartes' in der Gegenwart斯philosophie, wobei auch hier (d.h. vor allem in der Philosophie des Geistes und der Erkenntnistheorie) gewisse Einseitigkeiten im Umgang mit Descartes nicht zu übersehen sind.

Daß Perler selbst auf Schritt und Tritt darauf achtet, solch einseitige Perspektiven zu vermeiden, macht sein Buch gerade als Einführung so wertvoll. Es ist klar und verständlich geschrieben, die Erläuterungen zu Begrifflichkeiten, Unterscheidungen und Argumenten sind durchs Band nachvollziehbar und die Angaben zum (aktuellen) Forschungsstand ausgewogen (und angenehm diskret). Was Perlers Einführung (m.E.) von zahlreichen anderen unterscheidet, ist aber vor allem dieses: Es werden Probleme weder verschwiegen noch verharmlost noch akademisch kunstvoll in der Schwebe lassen. So scheut sich der Autor nicht, an Stellen, wo Descartes sich in hundert Schwierigkeiten verstrickt, hartnäckig weiterzubohren, ihn mit den Auffassungen seiner Vorgänger sowie denen seiner Zeitgenossen, aber auch mit den Ideen heutiger Philosophen zu konfrontieren und so nach Richtigkeit und systematischer Tragweite seiner Überlegungen zu fragen. Im Gegenzug weiß Perler Descartes aber auch vor allzu voreiligen Attacken zu schützen; so etwa, indem er immer wieder auf eine exakte Lektüre setzt und hierbei Descartes' Motive in ihrem historischen Umfeld bedenkt. Auf diese Weise begegnet der Leser in diesem Buch allenthalben beidem: reflektierter Hermeneutik und systematischer Rekonstruktion. Als Einführung in Descartes kann ich mir somit zumindest für unseren Sprachraum im Augenblick nichts Besseres wünschen.

KLAUS PETRUS

Donato Sperduto: *L'imitazione dell'eterno. Implicazioni etiche della concezione del tempo immagine dell'eternità da Platone a Campanella con un saggio sulla nozione di tempo in Carlo Levi.* Fasano di Puglia: Schena editore 1998. 200 pp.

Emanuele Severino, a cui Donato Sperduto ha dedicato alcuni studi (in «Sapienza», XLVII [1994] 173–210, e XLVIII [1995] 351–353), scorge nel «divenire», ossia nelle cose che nascono e ritornano al nulla, il senso più proficuo e stimolante del pensiero per la nostra civiltà occidentale.

Il lavoro dello Sperduto, prefazionato sapientemente e lucidamente da Ruedi Imbach, inizia invece (p. 15) con una citazione, «ex nihilo nihil fit, dal niente non si genera niente», che pare opposta al nichilismo sopra ricordato.

Eppure ambedue le asserzioni partono dalla constatazione del principio iniziale del nulla, solo che per lo Sperduto esso rimane sempre negativo, perché unicamente il «qualcosa» genera qualcosa. Di conseguenza anche un'entità astratta come il tempo, che sembrerebbe nascere e concretizzarsi dal nulla, è «immagine» e imitazione dell'eterno.

In questo ribaltamento della posizione dominante e, di conseguenza, nel recupero, anche a livello di storia della filosofia, di un valore metafisico, si ripone l'originalità di tale ricerca, anticipatrice, ci auguriamo, di studi successivi. Per ora, come abbiamo detto, siamo a livello di storia della filosofia, in quanto il libro dello Sperduto affronta il problema del tempo, uno dei più suggestivi della filosofia, sotto forma di originale analisi delle tesi altrui. E ciò è già sufficiente per formulare delle domande sul tipo: cos'è il tempo, come lo si può definire non nell'esattezza di convinzioni scientifiche, ma in rapporto al nostro pensare ed agire di esseri intelligenti e quanto possa differire a seconda della relatività di un punto di osservazione, ed esiste un'entità al di fuori del mondo sensibile in cui il tempo e lo spazio si annullino in una nuova dimensione? Sono alcuni dei dubbi che sin dall'epoca dei Presocratici e di Platone si sono affacciati alla mente dei pensatori ed ora vengono di nuovo qui affrontati. Infatti l'intento della ricerca dello Sperduto è quello di dimostrare, attraverso l'analisi della concezione del tempo in alcuni tra i maggiori filosofi dell'antichità sino all'inizio dell'epoca moderna (Platone, Aristotele, Plotino, Sant'Agostino, Boezio, Giovanni Scoto Eriugena, San Bonaventura, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Marsilio Ficino, Giordano Bruno e Tommaso Campanella), che, pur nella diversità delle conclusioni e delle dimostrazioni, la definizione fondamentale di Platone per cui «il tempo è immagine dell'eternità», ritorna in essi, avendo «un che di comune che ne consente l'unificazione, dando luogo alla rilevazione di un insieme» (p. 17). E questo «insieme» consiste nello scorgere nel tempo una forma non separata da un'entità superiore che è fuori dal tempo, per cui la mutevolezza di quest'ultimo riproduce ma in maniera imperfetta (ecco il termine «immagine»), con l'alternarsi delle stagioni e dei cicli astronomici e il succedersi sempre esatto delle ore, dei giorni e degli anni, l'ordine immutabile dell'eternità.

A prescindere dalla dimostrazione scientifica di una tale tesi che ci pare senz'altro fondata, in quanto non si può non negare come comune denominatore per quei filosofi trattati la presenza di un ente superiore immutabile e intellegibile, ciò che depone favorevolmente è anche la disposizione dell'opera.

Pur essendo un libro di alta cultura filosofica, esso mantiene il pregio della leggibilità, presentandosi come una densa esposizione di molti tra i principi più famosi e fondamentali del pensiero umano. Tuttavia non si ferma a questa parte; va più innanzi e in due direzioni.

Con un salto imprevisto di molti secoli si passa ad esaminare il concetto del tempo in un autore non filosofo di professione, Carlo Levi, che ne

L'Orologio ha elaborato la sua concezione del tempo, concezione che sorprende per la rigorosità, soprattutto se rapportata ad uno scrittore che deve la sua fama a un libro così realistico come *Cristo si è fermato a Eboli*. Molto interessante è altresì la Nota (pp. 95sqq.) che lo Sperduto dedica alle modificazioni cronologiche nel capolavoro leviano).

Sperduto ha saputo bene sottolineare i due «tempi» dello scrittore torinese che dal contatto con una Lucania immobile e arcaica ha tratto la convinzione che l'unico vero tempo sia quello dell'immagine dell'eternità di derivazione platonica a differenza del tempo astratto scandito dal simbolo dell'orologio (pp. 85sqq.).

Proprio questo recupero da parte del Levi di un valore anche etico del tempo, ci conduce alla terza e ultima parte (pp. 115sqq.) del libro dello Sperduto, in cui vengono ulteriormente analizzati i filosofi ma questa volta sotto il loro aspetto etico, ossia si chiede se «può il concetto del tempo immagine dell'eternità fondare l'etica dei filosofi che hanno fatto propria quella concezione del tempo? La tesi del tempo immagine dell'eternità ha dei risvolti etici?» (p. 116).

La risposta dello Sperduto è affermativa; anzi, proprio in questo manifestarsi «attivo» e quindi pratico di ciò che deriva dall'eterno, può essere superata l'antinomia, messa in rilievo all'inizio, tra il «nulla» e il «qualsiasi».

Un modo indubbiamente convincente, questo dello Sperduto, per reinterpretare la maniera di concepire il «tempo» e l'etica da parte di alcuni tra gli autentici sostenitori dell'imitazione dell'eterno – oltre che per conciliare il nichilismo da cui deriva la spiegazione del «divenire» in Emanuele Severino, con quella parte più tradizionale della filosofia da ricondurre all'essere.

PIETRO MAGNO

What Do We Deserve? A Reader on Justice and Desert, hrsg. von Louis P. Pojman und Owen McLeod. New York, Oxford: Oxford University Press 1999. 317 S.

Vermutlich hat das theologische Vorbild die Auffassung von Gerechtigkeit als Verteilung nach Verdiensten bis ins 19. Jahrhundert die philosophische Diskussion und die alltägliche Auffassung von Gerechtigkeit geprägt. Innere Verdienste bemessen sich nicht nur nach den Folgen, sondern auch und primär nach den Absichten und ehrlichen Bemühungen einer Person. Gott allein sieht die Herzen der Menschen, und er belohnt und bestraft die Menschen in Übereinstimmung mit ihren wahren Verdiensten. Mit dem Geltingsverlust des theologischen Vorbildes in den Wissenschaften und mit dem Programm einer «wissenschaftlichen Ethik» ist das Vorbild der austeilenden Gerechtigkeit nach den echten Verdiensten in eine Krise geraten. Der schottische Ökonom, Jurist und Philosoph Adam Smith ist sehr explizit in Bezug auf die Bedingungen der Erfüllung von Dankbarkeit und Übel-

nehmen in Belohnungen bzw. Strafen. Dabei spielt eine Kombination von direkten und indirekten Sympathien mit «Tätern» und «Opfern» eine zentrale Rolle. «Resentment» hat seit Platon, der Stoa, dem Christentum, Spinoza und schließlich Nietzsche und Scheler einen schlechten Ruf, doch Adam Smith stellt nüchtern fest, daß sich dieses Gefühl des Übelnehmens komplementär verhalte zu jenem der Dankbarkeit. War noch für Adam Smith gerechte Belohnung nichts anderes als eine verallgemeinerte Form der Dankbarkeit, so wird diese Auffassung in den «Methods of Ethics» von Henry Sidgwick (1838–1900) kritisch untersucht und letztlich als zu vieldeutig und unpraktikabel abgelehnt. Trotzdem gibt Sidgwick eine akurate Beschreibung von Gerechtigkeit nach Verdienst; diese bildet das hauptsächliche Element der idealen Gerechtigkeit. Wie schwierig es allerdings ist, diese zu konzeptualisieren und zu institutionalisieren, hat zuvor noch niemand so gründlich dargelegt wie *Sidgwick*. Die Stellungnahme von Sidgwick verwundert nicht, hat er doch im Geist des Utilitarismus eine Begründung von Verteilungsgerechtigkeit vorgezogen, die nicht in vergangenen Verdiensten, sondern in künftigen sozialnützlichen Leistungen besteht. Obwohl Sidgwick die Idee der gerechten Verdienste sehr feinfühlig darstellt und für gewisse begrenzte Kontexte wie die Familie oder staatliche Ehrungen gelten läßt, zieht er doch im allgemeinen eine Funktion vor, welche sich nicht auf unsichere Spekulationen über echte und ehrliche Bemühungen stützt, sondern vielmehr die Ermutigung zu nützlichen Leistungen und die Prävention sozienschädlicher Handlungen in der Vordergrund stellt. Sidgwick hat auch klar formuliert, daß Verdienste, die sich unterscheiden ließen von dem, was wir durch Zufall oder günstige Umstände sind und leisten, Verantwortung und einen freien Willen voraussetzen – eine Voraussetzung, die ebenfalls vielen neuzeitlichen Denkern als suspekt oder gar falsch erscheint. Diese Skepsis wurde in unserem Jahrhundert von John Rawls übernommen. Rawls braucht den Ausdruck «natural lottery» für jenen deterministischen Verdacht, der bereits nach Sidgwick dazu geeignet ist, das Verdienstdenken ad absurdum zu führen. Bei Sidgwick findet sich das brillante Argument, daß schließlich auch Tiere, sofern sie empfindungsfähig sind, gleiche Ansprüche auf Glück hätten, falls Glück nach Verdienst verteilt würde, denn es sei schließlich kein persönliches Verdienst, als Mensch geboren worden zu sein. John Rawls hat siebzig Jahre später ebenfalls darauf verzichtet, Gerechtigkeit auf der Basis des Begriffs gerechter Verdienste zu behandeln. Sowohl die Vereinbarkeit mit dem Determinismus als auch die praktische und institutionelle Umsetzung einer solchen Vorstellung erscheinen Rawls als unmöglich. Allerdings hat selbst Rawls den Appell an verdiente Vorteile und Nachteile nicht ganz eliminiert, bilden diese doch einen festen Bestandteil alltäglicher Überzeugungen, insbesondere wenn sich unser Rechts- oder Gerechtigkeitsgefühl gegen unverdiente Benachteiligungen auflehnt. Bekanntlich sind auch philosophische Moden kurzlebig. Die Philosophie pflegt eine Kultur der Uneinigkeit. Bereits 1963 hat *Joel Feinberg* einen Aufsatz mit dem Titel «Justice

and Personal Desert» veröffentlicht, der einen Meilenstein in der zeitgenössischen Diskussion darstellt. Nach Feinberg sind Verdienste dreistellige Relationen: X verdient Y für Z (also z.B. ein Arbeiter verdient seinen Lohn für seine Arbeit). Feinberg verweist mit Anerkennung auf Sidgwicks scharfsinnige Bemerkung, daß Belohnung verallgemeinerte Dankbarkeit und Strafe verallgemeinertes Übelnehmen sei. Wie man der vorliegenden Anthologie entnehmen kann, geht diese Auffassung auf Adam Smith zurück. Doch Feinberg kritisiert Sidgwicks Theorie, denn dessen funktionale und consequentialistische Begründung von Strafe und Belohnung ignoriere deren expressive Funktion. Belohnungen und Strafen sind nach Feinberg nicht nur Handlungsanreize, sondern primär Formen von symbolischen Mitteilungen. Der Vorwurfscharakter der Strafe lässt sich nicht auf ein Mittel zur Abschreckung reduzieren; vielmehr orientiert sich diese direkt an der Tatschuld und nur indirekt an der Prävention. Feinberg macht aber zwei sehr wichtige Zugeständnisse an die Kritik von Sidgwick: Zum einen können Verdienstgedanken jene von Sozialnützlichkeit nicht ersetzen – ein pures Verdienstdenken wäre ebenso unhaltbar wie ein «naiver» Utilitarismus. Zum anderen gibt es rivalisierende Verdienstgedanken: Die einen knüpfen an vergangene Bemühungen und Leistungen an, die anderen an verheißungsvollen Fähigkeiten. Bereits Sidgwick hat den potentiellen Konflikt zwischen Gerechtigkeit nach «Fitness» (Eignung für eine Funktion, ein Amt oder einen spezifischen Gebrauch und Genuss) und Gerechtigkeit nach «Desert» beschrieben. Feinberg hält eine utilitaristische Deutung des Verdienstgedankens für sinnwidrig, weil er eine Verwechslung des Grunds für Verdienste mit der Funktion und den Konsequenzen der Belohnung und Bestrafung nach Verdiensten verwechselt. Der sog. Gerechtigkeitsutilitarismus, der von *Fred Feldman* vertreten wird, vermag dieser Kritik standzuhalten. Dieser nimmt den Begriff der Verdienste auf in eine pluralistische Wertbasis. Damit wird die Nutzenverteilung u.a. im Lichte besonderer Efforts neu beurteilt, aber auch im Blick darauf, wer z.B. länger gewartet hat und bisher von gewissen Vergünstigungen nicht profitiert hat. Ein Utilitarismus, der sensibel ist für genuine Verdienstgründe, muß sich allerdings den Einwand gefallen lassen, daß er sich immer weiter vom klaren Profil des Utilitarismus entfernt. Rationale Entscheidungen über Gerechtigkeit werden in einer pluralistischen Theorie zunehmend undurchsichtig. Dies ist vielleicht der notwendige Preis, den eine Theorie bezahlen muß, wenn sie Kompromisse macht mit dem Ideenkonglomerat der gerechten Verdienste.

Der sorgfältig gestaltete Sammelband mit den jeweiligen Einleitungen der Herausgeber leistet einen wichtigen Beitrag zur Information und Vertiefung eines wichtigen Bereichs der Theorie der Gerechtigkeit. Kritiker und Anhänger des Verdienstdenkens seit der Antike kommen zu Wort. Im ersten historischen Teil wurden neben Smith und Sidgwick Texte von Platon, Aristoteles, Hobbes, Kant und Ross ausgewählt. Der ausführlichere zweite Teil ist der zeitgenössischen Diskussion gewidmet und in vier Unterteile

A) Der Begriff des Verdienstes, mit Beiträgen von Feinberg, Kleinig, Miller und Lamont. B) Verdienst und Verantwortung, mit Beiträgen von Strawson, Frankfurt, Miller und Feldman. Hier geht es unter anderem um die Kontroverse zur Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit von Determinismus und Verantwortung. C) Die von Rawls angeregte Debatte, die wichtige Motive von Sidgwick weiterspinnt, mit Auszügen aus Rawls und Beiträgen von Spiegelberg, Nozick, Sandel, McLeod und Scheffler. Der letzte Beitrag ist besonders erhellend, geht es doch hier um ein Plädoyer für einen präinstitutionellen Begriff von Verdiensten, weil dieser ein hartnäckiges und nicht-eliminierbares Element alltäglicher (personaler) Beziehungen bilde. Ein verwandtes Plädoyer hat Peter Strawson bereits in seinem Aufsatz «Freedom and Resentment» aus dem Jahr 1962 vorgelegt. D) Der vierte und letzte Teil dieses Bandes dient der Erhellung der Rolle und Bedeutung von Verdiensten. Auch hier ist neben den Beiträgen von Slote, Daniels, Goodin, Young, Feldman, McLeod und Pojman der abschließende Originalbeitrag von *Shelly Kagan* besonders bemerkenswert. Er widmet sich dem Antagonismus zwischen gleicher Behandlung und Behandlung nach Verdiensten und löst den Konflikt zugunsten von Verdiensten auf. In letzter Instanz habe Gleichheit keine intrinsische moralische Bedeutung.

Der vorliegende Sammelband hat eine Signalwirkung: Er strafft all jene Lügen, welche glaub(t)en, den Begriff der Verdienste als marginal oder veraltet ad acta legen zu müssen. Die umfassenden Monographien von John Kleinig, Wojciech Sadurski, Sher und Cupit, die neben vielen anderen Titeln in der Bibliographie aufgeführt sind, dokumentieren die Professionalität und den Reichtum dieser zukunftweisenden Diskussion.

JEAN-CLAUDE WOLF