

Frage, wie die Zeitgenossen auf die Wahl der Sprecher reagieren könnten. In den Briefen an Atticus wird eine politische Motivation deutlich. Die Wahl Varros ist eine literarische Ehrung für eine Person, die in Caesars Gunst steht. Es ist festzuhalten, „dass Cicero sowohl bei der Wahl seiner Sprecher als auch bei der der Widmungsträger die politische Bedeutung mitberücksichtigt, und dass diese Aussageabsicht zumindest von einem Teil der Leser als solche erkannt wird“ (116). – *Ad familiares* IX 8 ist ein Begleitbrief zu den *Academici libri* (Kap. IV). „Die Beschäftigung mit Literatur und Philosophie wird [...] als Ersatz für den aktiven politischen Dienst verstanden“ (187). – Kapitel V befasst sich anhand von *Ad Atticum* XIII 21 mit der Übersetzung philosophischer Termini. Beispiel ist die für die skeptische Erkenntniskritik grundlegende Forderung der *epochê*, die darin besteht, dass man sich der Zustimmung enthält (*epechein*). Karneades gebraucht das Bild eines Wagenlenkers, der sein Gespann auf einem abschüssigen Weg rechtzeitig abbremst; ebenso werde der Skeptiker „seine Antworten >zügeln<“ (212). In den *Academici libri* übernimmt Cicero das Bild: „sustinenda est potius omnis assensio, ne praecipitet, si temere processerit“ (2,68). Im vorliegenden Brief fragt er, „ob eine Übersetzung von *epechein* durch *inhibere* passender sei als durch *sustinere*“ (213).

Das Buch ist eine wertvolle Hilfe für die Interpretation von Ciceros philosophischen Schriften. Ein Vergleich mit Platon wirft eine Frage auf: In Platons Dialogen ist der Charakter der Sprecher ein wesentliches Element der philosophischen Aussage. Wie verhält es sich damit bei Cicero, wenn er bei der Wahl seiner Sprecher deren politische Bedeutung mitberücksichtigt und diese Aussageabsicht von einem Teil der Leser als solche erkannt wird?

F. RICKEN SJ

WALTHER, MANFRED: *Geborsam oder Erkenntnis*. Die Philosophie Spinozas in religionsphilosophischer Perspektive (Spinoza-Studien; 1). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2018. XIII/405 S., ISBN 978-3-8253-6467-0 (Hardback).

WALTHER, MANFRED: *Natur, Recht und Freiheit*. Spinozas Theorie von Recht, Staat und Politik im Kontext der Frühen Neuzeit (Spinoza-Studien; 2). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2018. XIV/346 S., ISBN 978-3-8253-6468-7 (Hardback).

WALTHER, MANFRED: *Spinoza in Deutschland*. Von G. W. Leibniz bis zu Carl Schmitt. Philosophie – Wissenschaft – Ideologie (Spinoza-Studien; 3). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2018. XVII/531 S., ISBN 978-3-8253-6469-4 (Hardback).

Drei Bände mit insgesamt über 1250 Seiten zu Spinoza und seiner Wirkungsgeschichte in Deutschland sind selbst ein beeindruckendes Dokument dieser Wirkungsgeschichte. Von 1933 an hatten die nationalsozialistischen Machthaber und ihre akademischen Komplizen viel darangesetzt, Spinoza und seine Philosophie zu desavouieren und die Spinoza-Forschung an den Universitäten massiv einzuschränken – wie in vielen anderen Fällen mit Auswirkungen weit über 1945 hinaus. Manfred Walther (= W.), Jahrgang 1938, gehört zur Generation derer, die zwanzig Jahre nach Kriegsende einen Neuanfang mit Spinoza wagten. Die hier besprochenen Bände versammeln Texte W.s aus den folgenden Dekaden, mit seiner Frankfurter Dissertation aus dem Jahr 1968 an der Spitze. Als *ceterum censeo* zieht sich der Verweis auf jene gewaltsame Unterbrechung der Spinoza-Forschung durch alle drei Bände. Sie sind selbst die Stellungnahme für ein Denken, durch das Menschen sich über sich selbst und ihr Zusammenleben aufklären können und das fähig und bereit ist, aufzubegehren gegen die autoritäre Politik von Staaten und auch Religionsgemeinschaften. In diesem Sinne geht es W. ohne Wenn und Aber um ein Denken in den Bahnen, die Spinoza gewiesen hat.

Eine umfangreiche Kompilation von Texten desselben Autors, die über Jahrzehnte an verschiedenen Orten erschienen sind bzw. vorgetragen wurden, provoziert fast automatisch die Frage, ob die Themen der mehr als dreißig Beiträge nicht entweder

zu disparat sind oder ob zu häufig dasselbe wiederholt wird. Weder das eine noch das andere trifft jedoch zu. Die Themen hängen in der Tat zusammen, so wie es bei Spinoza selbst der Fall ist: Die Grundlage bildet eine Metaphysik, d. h. eine Lehre vom Ganzen der Wirklichkeit und speziell von endlichen Menschen und ihrer Bedeutung in diesem Gesamtzusammenhang (Bd. 1); daraus ergibt sich eine Theorie über das freiheitlich-rechtlich zu strukturierende Zusammenleben von Menschen in ihrer jeweiligen Zeit (Bd. 2); beides ist maßgebend für die Spinoza-Rezeption bis heute (Bd. 3). Selbstverständlich wiederholt W. dabei Thesen, die ihm wichtig sind. Langweilig wird es m. E. aber nie. Das liegt nicht zuletzt daran, dass W. es versteht, für Spinoza bzw. für die eigene Spinoza-Interpretation zu werben, indem er klar und deutlich und nicht selten mitreißend formuliert.

Band 1 wird dominiert von W.s Dissertation, die zuerst 1971 bei Meiner erschienen ist. Sie kombiniert nun den ursprünglichen 1968er Titel *Selbstbehauptung aus Vernunft* mit dem der Publikation *Metaphysik als Antitheologie*. Der Text ist im Wesentlichen derselbe wie zuvor – und kann nur abermals zur Lektüre empfohlen werden. In 21 Paragraphen, die zu drei Kapiteln gruppiert sind, leistet W. nicht weniger als eine gut lesbare und plausible Einführung in Spinozas philosophisches System. W. übernimmt Hans Blumenbergs Charakterisierung des Umbruchs vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit und spitzt sie auf Spinoza zu. Dessen System führe in radikaler Weise die These von der völligen Suffizienz der philosophischen Vernunft gegenüber den theologischen Absolutismen der Nominalisten wie der Reformatoren durch. Suffizienz der Vernunft bezieht sich hier sowohl auf das theoretische Verständnis der grundlegenden Strukturen der Wirklichkeit als auch auf die praktische Perspektive einer glückenden, heilsamen und friedvollen Lebensführung. Dieses System tritt in Gestalt der Kritik der traditionellen jüdischen und christlichen Theologie auf, freilich nicht ohne eine Hermeneutik zu entwickeln, welche die Heiligen Schriften beider Religionen auch für die Moderne zugänglich zu machen weiß. Im ersten Kapitel entwickelt W. auf der Basis des frühen *Tractatus de intellectus emendatione* mit Hilfe von Retorsionsargumenten Spinozas antiskeptizistische Grundüberzeugung (vgl. insbesondere 20–23 und 30–34). Die im zweiten Kapitel folgende Interpretation der *Ethica* dreht sich erwartungsgemäß um die Bestimmung des Verhältnisses Gottes als *causa sui* und einziger Substanz zu den endlichen Modi (vgl. insbesondere 101–138). W. räumt dabei eine gewisse Ambivalenz in Spinozas Metaphysik ein. Einerseits würden die endlichen Dinge als einzelne Instanzen im Verlauf einer unendlichen Kausalkette innerhalb der einen Ordnung der Natur erklärt. Die Existenz endlicher Dinge folge nicht aus ihrem inneren Wesen. Endliche Dinge existierten, sofern und solange die äußeren Bedingungen dafür erfüllt seien. Diese These deckt sich vermutlich mit der Überzeugung vieler heutiger Naturalisten. Andererseits verstehe Spinoza Gott als *causa immanens* der endlichen Dinge, als ewige Ursache nicht nur ihrer Existenz, sondern auch ihrer Wesenheiten. Dies ist die weitaus anspruchsvollere metaphysische These, auf die sich Spinoza festlegt. W. erklärt die scheinbare Diskrepanz mit der Endlichkeit des menschlichen Verstandes, der nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit durchdringe und gerade nicht den Gottesstandpunkt einnehmen könne. Die menschliche Erfahrung bzw. die Induktion gewinnen dadurch eine größere Rolle, als man zunächst erwarten würde. Gegenüber der durchsichtigen Ordnung Gottes sei die Position der menschlichen Verstehensversuche „exzentrisch“ (129). Unter dieser Maßgabe könnten Wesenheiten zunächst als „Konstruktionen des auf Einheit des Verstehens gerichteten menschlichen Denkens“ gedeutet werden, als „Hypothesen“ (117). Je besser man erklären kann, aufgrund welcher Ursachen ein Ding existiert, desto besser versteht man auch, um was für ein Ding es sich handelt. Anders gesagt stellt „der Kausalzusammenhang als begriffener die Wesenheit des verursachten Dinges“ dar (129). Das ist zunächst wiederum aus der endlichen menschlichen Perspektive

gesagt. Greift man auf den Standpunkt Gottes vor, kann gesagt werden: „Der *ordo naturae* als erkannter wäre mit dem Inbegriff der Wesenheiten identisch“ (131). Es handelt sich also um die Rückführung der ersten metaphysischen Beschreibung auf die anspruchsvollere zweite.

Im dritten Kapitel der Dissertation werden schließlich die ethischen und religionsphilosophischen Konsequenzen und Potentiale dieser Weltansicht behandelt. Der Mensch ist die endliche Entität, um die es Spinoza vor allem geht. Mit Blick auf den Menschen als psychophysische Einheit taucht die obige allgemeinmetaphysische Ambivalenz wieder auf: Einerseits ist der Geist eines einzelnen Menschen auf endliche Körper bezogen, seien es fremde Körper oder in privilegierter Weise der eigene. Insofern stellt er ein bedingtes Glied innerhalb der unendlichen Kausalkette der Natur dar. Andererseits ist der menschliche Geist „Teil“ des unendlichen göttlichen Geistes. Interessant ist nun, wie W. mit diesem Befund umgeht. Für ihn ist die theoretische Unklarheit im System nämlich der Motor, der die praktische Philosophie hervortreibt und anleitet. Es sei die „Finesse Spinozas“ (150), diese metaphysische Unstimmigkeit selbst zu sehen und sie für seine ethischen und religionsphilosophischen Zwecke fruchtbar zu machen (vgl. auch 164). In der Lehre vom *conatus*, also vom Selbsterhaltungstrieb jedes Dinges und – in besonders komplexer Weise – des Menschen, werde „die Differenz von Wesen und existierendem Individuum und zugleich deren Identität“ spürbar (181). Die Einsicht in die Mechanismen der körperlichen Affekte wird zur Befreiung von ihrer Fremdherrschaft und im Umkehrschluss zur Selbstbestimmung – übrigens nicht etwa nur in solipsistischer Manier, sondern immer in gesellschaftlicher Kooperation (zu dieser Theorie der „Vergesellschaftung“ vgl. 198–201 – Grundlage für eine Reihe weiterer Texte in den hier besprochenen drei Bänden). Diese Lösung ist zwar intellektualistisch, aber in ihr sei „nichts Repressives“ (212), denn sie erkennt die Eigengesetzlichkeit der körperlichen Affekte an und unterwirft sie nicht einem heteronomen Ideal von Vernunft (gegen Descartes). Der menschliche Wissensdrang – der „Prozess theoretischer Neugierde“ (Blumenberg) – bekommt bei Spinoza eine eigenständige soteriologische Dignität (vgl. 204). Mehr als solche Einsicht hat der Mensch zu seinem Glück nicht nötig. Für Spinoza leistet seine Ethik das, was die traditionellen positiven Religionen – er denkt an Juden- und Christentum – verheißen haben, freilich ohne den Preis einer Trennlinie zwischen Gott und Menschen zu entrichten (vgl. 220–231).

Diese Skizze einer Religionsphilosophie – bzw. dessen, was Spinoza unter eigentlicher Religion versteht – bliebe etwas blass, wenn sie nicht durch die folgenden Texte in Band 1 ergänzt würde. Denn in ihnen führt W. vor, wie Spinoza eine veritable Theorie über die Genese positiver Religionen und über die Innenperspektive ihrer Angehörigen entwickelt. Spinoza will die traditionellen Religionen nicht einfach abschaffen und ersetzen, er will sie verstehen und würdigen. Dies zu zeigen ist auf Basis des *Tractatus theologico-politicus* möglich, den W., entgegen der These von Leo Strauß, durchaus als eine konsistente Abhandlung betrachtet – wenn auch nicht als Spinozas letztes Wort in Sachen Politik, das erfolgt erst im *Tractatus politicus*. In den Texten 2 bis 4 diskutiert W. vor allem Spinozas Bibel-Hermeneutik, die er als eine immanente Kritik positiver Religionen interpretiert – also gerade im Unterschied zu einer rationalistischen Religionsphilosophie, die nur „von außen“ Maßstäbe an Glaubensgemeinschaften und ihre Überzeugungen anlegt. Das ist einer von mehreren wichtigen Unterschieden, die zwischen Spinoza und Thomas Hobbes bestehen und die von W. in Text 2 herausgearbeitet werden. Spinoza und Hobbes haben gemein, dass sie die Vergesellschaftung von Menschen durch den Selbsterhaltungstrieb des Individuums erklären. Bei Hobbes freilich ist dieser Selbsterhaltungstrieb zugleich Todesfurcht vor allen anderen Menschen, die bekanntermaßen in die Unterwerfung des Einzelnen unter die totale Macht des staatlichen Souveräns mündet. Auf diese rationale Konstruktion des Staatswesens in den ersten beiden Kapiteln des *Leviathan*

prallt in den folgenden beiden Kapiteln unvermittelt die urwüchsige Realität der Religionen bzw. Konfessionen, denen Hobbes zufolge nur eine Existenzberechtigung zuerkannt werden darf, sofern sie mit der Autorität des Staates Hand in Hand gehen und so letztlich sich selbst entsagen (vgl. 253–255). Spinoza seinerseits kritisiert zwar die Anthropomorphismen positiver Religionen, erkennt aber an, dass dieser Hang zur Imagination natürlicherweise im Menschen ist und sich eben auch unter bestimmten historischen Bedingungen in religiösen Traditionen und Gemeinschaften Ausdruck verschafft. Der Weg zu einem staatlichen Gemeinwesen wird nicht abstrakt konstruiert wie bei Hobbes, sondern als ein konkret-geschichtlicher verstanden, wie z. B. die Staatsgründung im alten Israel. Die Heiligen Schriften des Juden- und Christentums zeigen selbst an, dass sie in sich differenziert sind und eine entsprechende Hermeneutik erfordern. So gewinnt Spinoza ein plurales und liberales Religionsverständnis auf Basis der von ihm untersuchten Religionen selbst. Dass dies für die Religionen alles andere als ein sanftes Ruhekissen darstellt, liegt auf der Hand. Deutlich wird aber auch, dass sich hier der Weg zu einem pluralen und liberalen, letztlich demokratischen Verständnis des Staates ebnet. Dies scheint mir die Quintessenz zu sein, auf die W. bei seiner Gegenüberstellung von Hobbes und Spinoza hinauswill (vgl. 257–275). In Lehrsatz 67 des vierten Teils der *Ethica* darf man vor diesem Hintergrund also durchaus eine politische, gegen den kraft Todesfurcht allbeherrschenden Leviathan gerichtete Botschaft hören: „Ein freier Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod; und seine Weisheit ist ein Nachdenken über das Leben, nicht über den Tod“ (Übersetzung von W. Bartuschat).

Mit diesen Überlegungen sind bereits die Weichen für Band 2 der *Spinoza-Studien* gestellt, in dem 13 Aufsätze zur Theorie von Gesellschaft, Recht, Staat und Politik versammelt sind. W. hat lange Jahre an einer juristischen Fakultät gelehrt, daraus erklärt sich dieser Schwerpunkt. Er betont des Öfteren, dass diese Aspekte der Philosophie Spinozas in der akademischen Philosophie lange unterbelichtet gewesen seien, während sie in der Selbstverständigung der Rechtswissenschaften durchaus eine Rolle gespielt hätten. Die Hobbes-Kontrastfolie wird dabei mehrfach aufgerufen (vgl. das Namensregister). Eine prägnante Kennzeichnung des eigenen Unternehmens findet sich gleich zu Beginn: Es geht W. darum zu zeigen, dass Spinoza gerade nicht für die Herrschaft der instrumentellen Vernunft steht, welche „in der Selbstzerstörung des Individuums und der Geschichte mündet“ (8), sondern für eine Konzeption, die vernünftige Allgemeinheit und unverfügbare Individualität austariert. Spinoza wird als Theoretiker der Demokratie vorgestellt, der diese nicht abstrakt herleitet, sondern sie als das (langfristige) Ergebnis der Reflexion von Menschen auf ihr konkretes Zusammenleben in der Geschichte erläutert. Eine solche Theorie wird ihren gesellschaftlichen und institutionellen Rahmenbedingungen Rechnung tragen. Sie bleibt im Falle Spinoza freilich dezidiert liberal und ordnet den Einzelnen nicht kommunitaristisch dem Kollektiv unter. Hingewiesen sei insbesondere auf Text 8 dieses Bandes, in dem die Theorie der Institutionen ausführlich behandelt wird (137–180).

Band 3 schließlich versammelt 16 Texte (unter ihnen ein Interview) zur Wirkungsgeschichte Spinozas in Deutschland, angefangen von der unmittelbaren Wirkung (bzw. dem Versuch der Zensur) im 17. Jahrhundert über die Spinoza-Renaissance Ende des 18. Jahrhunderts und die begeisterte Rezeption durch Autoren der klassischen deutschen Philosophie bis hin zur Situation in der Weimarer Republik, der eingangs erwähnten Unterdrückung im Nationalsozialismus und den zunächst zaghaften Neuanfängen in der BRD und DDR. Für die frühe Phase sind die Texte 5 und 6 zu empfehlen (173–253). Eine Enttäuschung stellt leider Text 1 dar, der einen Schwerpunkt auf den Pantheismusstreit und die Rezeption um 1800 legt. Hier ist W. zu sehr von der Deutung von Hermann Timm (1974) abhängig und geht nur wenig auf die Primärtexte ein. So entsteht z. B. ein völlig konventionelles

Jacobi-Bild (vgl. die Bemerkung auf 35, dass Jacobi „nie“ zu einer systematischen Ausarbeitung seiner Position gelangt sei). Leider ist hier der radikalen Veränderung der Forschungslandschaft in den letzten 20 Jahren, insbesondere durch die Studien von Birgit Sandkaulen, keinerlei Rechnung getragen. – Eine Perle hingegen ist Text 3, der den etwas unscheinbaren Titel „Spinoza in Heidelberg. Zur Geschichte des Spinozismus und des Universitätsverlags C. F. Winter“ trägt (ursprünglich der Festvortrag zu einem Jubiläum des Verlagshauses). Er beginnt mit der Begeisterung der Herzogin Sophie von Hannover und ihres Bruders Karl Ludwig von der Pfalz für Spinoza, die den Hintergrund für dessen Ruf an die Universität Heidelberg darstellen – ein Unterfangen, das freilich durch den dortigen Theologen Johann Albert Fabricius hintertrieben wird, so dass Spinoza nur ablehnen kann (129–134). Über 140 Jahre später kommt Spinoza allerdings doch noch an die Universität Heidelberg: zunächst in Gestalt des Herausgebers seiner Schriften, Eberhard Gottlob Paulus, dann – von 1816 bis 1818 – in Gestalt Hegels, in dessen Berufungsschreiben explizit auf Spinoza Bezug genommen wird (140) und den W. hier treffender würdigt als in Text 1, und schließlich in Gestalt Kuno Fischers, dessen Vorlesungen über die Philosophiegeschichte der Neuzeit zwischen 1872 und 1904 Scharen von Studierenden anziehen (ein schönes Zeitzeugnis auf 151). – Text 2 und Text 12 sind wichtig, um nachzuvollziehen, welchen Angriffen die Person und das Werk Spinozas unter den Vorzeichen von Antisemitismus und Nationalsozialismus ausgesetzt waren. Das „systematische“ Problem für die Anhänger solcher Ideologien bestand ja darin, dass die Geistesgrößen der deutschen Geschichte – man denke nur an Leibniz, Goethe und Hegel – offensichtlich stark von Spinoza beeinflusst waren, und man sich nun daran machen musste, diese „jüdischen“ Einflüsse kleinzureden, alles vermeintlich Zeretzende auf Spinoza selbst zu schieben, alles vermeintlich Geniale auf andere Quellen zurückzuführen (379). Immer noch schockierend sind Verunglimpfungen wie z. B. durch den Hegel-Herausgeber Hermann Glockner (100, 398 f.).

Aus der Besprechung sollte hervorgehen, dass die drei Bände der *Spinoza-Studien* ein reichhaltiges und lehrreiches Material bieten, das die Philosophie Spinozas in einen erhellenden Kontext stellt und zur Auseinandersetzung mit ihr animiert. Mit Blick auf die Formalia sei hervorgehoben, dass jeder der drei Bände nicht nur über ein Personenregister, sondern auch über ein Register der zitierten Stellen aus dem Werk Spinozas verfügt. Ein Literaturverzeichnis findet sich hingegen nur in Band 1. Die Untertitel der Aufsätze tauchen im Inhaltsverzeichnis leider nicht auf, was die Orientierung etwas erschwert. Es gibt einige Rechtschreib- und Grammatikfehler, die aber nicht ins Gewicht fallen. Band 1, 263, sollte es „geistlich“ statt „geistig“ heißen. Band 3, 140 und 253, sind falsche Jahreszahlen angegeben. Einige der Texte waren ursprünglich Vorträge, was bei der Publikation stilistisch nicht kaschiert worden ist – generell legitim, das Stehenlassen auch der Grußadressen und Schlussformeln wirkt jedoch an einigen Stellen befremdlich. Bewusst machen sollte man sich bei der Lektüre, dass die Bände im Vorwort zwar jeweils auf Februar 2018 datiert sind, die enthaltenen Texte aber größtenteils einen früheren Stand der Forschung – Ende des vergangenen Jahrhunderts – dokumentieren. So findet sich nirgends eine Auseinandersetzung mit der erkenntnis- und subjekttheoretischen Interpretation der *Ethica* durch Ursula Renz (2010), die eine gewisse Alternative zu W.s Ansatz in seiner Dissertation darstellt, und auch nicht mit der umfassenden Deutung der politischen Philosophie Spinozas durch Martin Saar (2013). Ich stelle mir vor, dass es hier zu interessanten und abermals lehrreichen Diskussionen kommen könnte.

TH. HANKE