

ebenfalls in Abaelards Werk findet: In der „Theologia Christiana“ betont Abaelard die Bedeutung der paganen Philosophie und die Reichweite ihrer Gotteserkenntnis. Dabei erscheint ihm das natürliche Licht der Heiden umso heller zu leuchten, je dunkler er das Judentum zeichnet – und zwar im Namen einer Vernunft, deren destruktivem Potenzial keine Grenzen mehr durch die heilsgeschichtlich verbürgte, besondere Verbindung zwischen Christentum und Judentum gesetzt sind. Sweeneys Analysen treffen sich dabei mit Überlegungen von Amos Funkenstein und weisen eine Relevanz weit über Diskussionen um Abaelards Werk hinaus auf. – *Michael T. Clanchy* beschäftigt sich mit der Frage, ob Abaelard als Verfasser eines Sentenzenbuches gelten könne. Unter Sentenzen wird dabei eine thematisch gegliederte Sammlung von Ansichten, Zitaten oder Werkauszüge eines Lehrers verstanden (vgl. 106). Das Problem ist verwickelt: Bernhard von Clairvaux behauptet im Umfeld der Synode von Sens, dass die von ihm als häretisch kritisierten Ansichten Abaelards sich in dessen „Theologia“, seiner „Ethica“ und in einem „liber sententiarum magistri Petri“ befinden. Abaelard gibt die Verfasserschaft der ersten beiden Werke zu, bestreitet aber vehement, Autor eines Sentenzenbuches zu sein. Clanchy versucht, die spannungsvollen Angaben von Abaelard und seinen Gegnern durch einen Verweis auf den mittelalterlichen Lehrbetrieb zu erklären. Er hält es für möglich, dass Schüler Abaelards Sentenzen unter dem Namen ihres Lehrers angefertigt haben, die dessen Lehre auch weitgehend authentisch wiedergeben, ohne dass Abaelard im engeren Sinne der Verfasser dieser Sentenzen sei oder sie jemals gesehen haben müsse (vgl. 117 f.). Damit verleiht Clanchy der Edition von Abaelard zugeschriebenen Sentenzen, die Constant Mews und David Luscombe 2006 vorgelegt haben, zusätzliche Plausibilität.

Mit Blick auf die Autoren, die im Band versammelt sind, fällt auf, dass dieser – als Niederschlag der Konferenz in Leeds – sowohl verdiente Experten und Großmeister der Abaelard-Forschung als auch weitgehend unbekannte, jüngere, dabei jedoch qualitativ hochwertig arbeitende Forscher in sich vereinigt, sodass er gleichermaßen solide und originell erscheint. Damit erfüllt er bereits voll und ganz die Kriterien, die ein gutes (und das heißt in diesem Zusammenhang der weiteren Forschung dienliches) Werk ausmachen. Dazu hätte es des zur Mode gewordenen Pathos der ‚Interdisziplinarität‘ (die in der Einleitung beschworen wird) und der ‚Kritik‘ (die der Titel insinuiert) gar nicht bedurft. Denn fragwürdig ist erstens, ob es um interdisziplinäre und kritische Annäherungen an das Werk Abaelards in der Vergangenheit tatsächlich so schlecht stand, wie Hellemans dies skizziert. Der von ihr selbst erwähnte, von René Louis, Jean Jolivet und Jean Châtillon herausgegebene Band „Pierre Abélard – Pierre le Vénéralé“ (1975), der die philosophischen, literarischen und künstlerischen Strömungen des 12. Jhdts. beleuchtet, aber auch die von Rudolf Thomas herausgegebene Sammlung über „Person, Werk und Wirkung“ (1980) oder der von Ursula Niggli vorgelegte Band über „Leben, Werk und Wirkung“ Abaelards (2003) legen anderes nahe. Selbst wenn Hellemans mit ihrer Diagnose eines fast völlig fehlenden interdisziplinären Zugangs zu Abaelard Recht hätte, müsste man aber zweitens auch sagen, dass der von ihr vorgelegte Band nicht kritischer ist als vorhergehende Forschungen und ebenfalls nicht aus bereits bekannten Formen interdisziplinärer Projekte ausbricht. Dies ist kein Manko, sondern der Sache selbst geschuldet: Anders als das kreativ und – wenn man so sagen möchte – ‚interdisziplinär‘ arbeitende Genie Abaelard, ist der Rezipient, um kompetent urteilen zu können, auf eine bestimmte, nämlich seine eigene Fachrichtung spezialisiert. Eine solide Form interdisziplinären Arbeitens entsteht, wenn verschiedene Expertisen zusammengetragen werden. Dies fand bereits in der Vergangenheit der Abaelard-Forschung statt, und dies ist auch im vorliegenden Band der Fall, weshalb er hohe Anerkennung verdient und sicherlich Inspiration zu weiterem Nachdenken über Abaelard bietet, der „gewiss“, worin Hellemans zustimmen ist, „einer der am vielseitigsten begabten“ (1) Denker des Mittelalters war. M. SEEWALD

PATTISON, GEORGE, *Eternal God / Saving Time*. Oxford: Oxford University Press 2015. X/355 S., ISBN 978-0-19-872416-2.

Bei dem Buch handelt es sich um eine historisch weit ausgreifende Untersuchung des Verhältnisses zwischen Zeit und Ewigkeit. Obwohl der Autor seine Methode als „ökumenisch“ bezeichnet (5) und im ersten Kap. auf die Diskussionen der analytischen

Philosophie über die Zeitenthobenheit (*timelessness*) Gottes Bezug nimmt, befasst sich das Gros der Studie mit Denkern der kontinentalen Tradition. Aus theologischer Sicht weist Pattison (= P.) darauf hin, dass jede noch so raffinierte Analyse des Verhältnisses zwischen Zeit und Ewigkeit dem Umstand Rechnung zu tragen hat, dass das Attribut der Zeitlichkeit auf Gott angewandt nicht einfach dasselbe bedeutet wie im Bereich der endlichen Wirklichkeit. Den Konzeptionen sowohl eines ewigen als auch eines irgendwie zeitlich vorgestellten Gottes gemeinsam sei die Kennzeichnung der göttlichen Zeit oder Ewigkeit als nicht messbar.

Der Autor besticht durchgängig mit seiner Gelehrsamkeit. Wenn etwa Hegel im Mittelpunkt des zweiten Kap.s steht, so geht es zugleich um B. Spinoza, J. Böhme, F. Bradley, J. McTaggart und M. Proust. Gezeigt werden soll, dass sich die Frage nach der Ewigkeit Gottes in der Neuzeit nicht vom historischen Bewusstsein des Menschen trennen lässt. Das philosophische System Hegels begreift das Absolute selbst als etwas Geschichtliches. „In und durch ihre zeitlichen Veränderungen“ werde die eine göttliche Substanz „fähig, sich selbst als ein lebendiges Ganzes zu erfassen – und das geschieht gerade durch die Tätigkeit des menschlichen Selbstbewusstseins“ (66). – Das dritte Kap. handelt von Schelling und Nietzsche. Gemäß Schellings Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“, und noch deutlicher gemäß den Fragmenten über „Die Weltalter“, erscheint der ewige Gott als wirklich in der Zeit. Die Neuheit gegenüber Hegel liegt für P. in dem Willen oder der Sehnsucht, womit das menschliche Subjekt nach dem Ewigen verlangt. Darin besteht zugleich die Nähe zu der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die laut Nietzsche das Leben des höheren Menschen bestimmt. Das Entscheidende „ist nicht das Erlangen von Wissen *sub specie aeternitatis*, sondern die Ewigkeit zu leben, zu wollen und zu wählen durch die Weise, wie ich mein Leben in der Zeit wähle“ (97).

Während die deutschen Idealisten oder Nietzsche versuchten, die Einheit von Zeit und Ewigkeit zu bewahren, wurden beide vielfach als unvereinbar angesehen. Das gilt, wie P. im vierten Kap. darlegt, nicht nur für Schopenhauers Lehre vom Willen als dem ewigen Urprinzip, sondern auch für die Theologie Karl Barths. Im „Römerbrief“ spricht Barth von Jesus Christus als dem Punkt, an dem die Schnittlinie zwischen Zeit und Ewigkeit, Mensch und Gott, sichtbar werde. Der „Kirchlichen Dogmatik“ zufolge erfordert der Heilswille Gottes, seine Ewigkeit nicht als Zeitlosigkeit, sondern als unendliche Dauer (*sempiternitas*) zu denken. Barth stand – genau wie der frühe Heidegger, von dem ebenfalls die Rede ist – unter dem Einfluss Kierkegaards. Für den letzteren „gibt es keine Vermittlung von Zeit und Ewigkeit außer der Bewegung des Glaubens, der sich gerade auf den Unterschied beider richtet“ (129). Heidegger schließlich trenne die Zeit so sehr von der Ewigkeit, dass er das Sein selbst in der Zeitlichkeit gründen lässt. – Das fünfte Kap. schildert eine Art Gegenbewegung zu Heidegger bei Vladimir Jankélévitch und Jean-Louis Chrétien. Beide beschäftigen sich mit Erfahrungen von Zeitlichkeit, welche die Zeit selbst transzendieren. Die eingebrachten Stichwörter lauten: Unwiderrufbarkeit, Bedauern und Dankbarkeit, Nostalgie; das Unvordenkliche, Unvergessliche und Unerhoffte. Daran knüpfen sich Überlegungen zur „Messianischen Zeit“ (164) in Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasow“. Das sechste Kap. folgt weiter der Spur des Utopischen, von E. Blochs marxistischer Philosophie der Hoffnung und P. Tillichs religiösem Sozialismus über N. Berdjajews philosophische Eschatologie und J. Moltmanns Theologie der Verheißung zu J. Derridas Begriff des Messianischen.

Im Verlauf des Buches tritt die metaphysische Frage nach dem Verhältnis Gottes zur weltlichen Zeit immer weiter zurück zu Gunsten der soteriologischen Dimension der vom Menschen gelebten Zeit. Die drei letzten Kap. der Abhandlung sind M. Theunissen, S. Kierkegaard und F. Rosenzweig gewidmet und haben jedes für sich beinahe monographischen Charakter. Theunissens jahrzehntelange Beschäftigung mit dem Phänomen der Zeit gipfelt in seiner monumentalen Studie über die Dichtung Pindars. Darin beschreibt er die Wende von einem Denken unter der Herrschaft der Zeit (*chronos*) zu der Hoffnung auf Erfüllung in einer lebendigen Zeit (*aiōn* oder *kairos*). Der poetische Gesang „bewirkt selbst die Verwandlung der negativen Zeit, des Vergänglichen, in rettende Zeit“ (240). – Die Hoffnung bleibt für Theunissen auf ein Leben in der Zeit gerichtet. Das ändert sich bei Kierkegaard. In dem, was er „Augenblick“ nennt, berührt sich die Zeit mit der Ewigkeit. Der Mensch bildet für Kierkegaard eine Synthese von Endlichem und

Unendlichem, sodass „der Verlust einer echten Beziehung zum Ewigen die Auflösung oder den Zerfall unseres eigenen Selbst bewirkt“ (258). Nicht bloß im Verhältnis zu sich selbst, sondern auch in der Liebe zu anderen richtet sich der Einzelne auf das Ewige aus. Die Unveränderlichkeit Gottes deutet Kierkegaard als die beständige Gegenwart des Ewigen, „der uns – in der Zeit – zu Möglichkeiten der Hoffnung und Liebe erweckt“ (282). – Bei Rosenzweig ist das erhoffte Heil nichts Individuelles, sondern das Leben einer Gemeinschaft, ursprünglich des jüdischen Volkes. Für dessen Verständnis seines Gottes spielt der Charakter der Anrede (*vocativity*) die entscheidende Rolle. In seinem „Stern der Erlösung“ grenzt sich Rosenzweig von den philosophischen Systemen des deutschen Idealismus ab, die Gott, Welt und Mensch durch reines Denken zu fassen suchen und dabei die Bedeutung des gesprochenen Wortes und infolgedessen der Zeit übersehen. Durch sein Wort erschafft Gott die Welt und offenbart dem Menschen seine Liebe. Die erlöste Menschheit antwortet mit Lobgesang und durch tätige Sorge für den Nächsten. Im dritten Teil seines wenig rezipierten Hauptwerks, auf den P. besonderes Augenmerk richtet, beschreibt Rosenzweig die Verschmelzung von Zeit und Ewigkeit im Gottesdienst und im Festkreis des liturgischen Jahres. Das Gebet sei „eine Weise der Verewigung dessen, wofür gebetet wird, indem es (oder er oder sie) auf Zukunft hin dem Willen Gottes übereignet wird“ (314). Abschließend zieht P. einen Vergleich zu Heideggers Vorlesungen über die Hymnen Hölderlins. Beide Denker verweisen auf eine in der Dichtung gegründete Volksgemeinschaft und deren Festzeiten; doch für Rosenzweig umfasst die Hoffnung auf Erlösung die ‚ewige‘ Gemeinschaft nicht nur der Lebenden, sondern auch der Toten.

P. nimmt seinen Leser mit auf eine faszinierende Reise durch die Geistesgeschichte der letzten zweihundertfünfzig Jahre. In manchen Abschnitten ist man von der Fülle der Informationen beinahe erschlagen. Der rote Faden des Buches tritt erst ab etwa der Mitte deutlicher hervor. Es geht, wie der Titel andeutet, um die Erfahrung des ewigen Gottes in einer als rettend erlebten Zeit (*saving time*). Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit, stehen nicht einfach zueinander in Gegensatz, sondern sind so aufeinander bezogen, dass sich Gott in der Zeit vernehmen lässt und als ewig erweist. Am Ende wird ein Verständnis von Zeit und Ewigkeit erreicht, das phänomenologisch und existentiell um ein Vielfaches reicher ist als der wissenschaftliche Begriff der Zeit oder der spekulative Gedanke bloßer Zeitenthoheit. Entsprechend weit entfernt sich P. von den Debatten der analytischen Religionsphilosophie, bei denen das Buch seinen Ausgang nahm. Die Stärke des Buches ist jedoch zugleich seine Schwäche, denn der Autor lässt den Leser bei der Einordnung dieses Abstands allein. Was hat die Zeitlichkeit von Rosenzweigs „Neuem Denken“ beispielsweise mit E. Stumps und N. Kretzmans Entwurf einer „Simultaneität“ zwischen Ewigkeit und Zeit (16) zu tun? In der knappen Schlussbemerkung konstatiert P. die wachsende Spannung zwischen einer metaphysischen und einer soteriologischen Auffassung von Zeit und Ewigkeit. Sodann unterstreicht er die Solidarität der Menschheit auch noch in der Hoffnung auf ewiges Heil. Ein solcher soteriologischer Zugang könne zwar niemanden auf irgendwelche metaphysischen Annahmen verpflichten, aber er dränge zumindest vorwärts „auf das Feld offener metaphysischer Fragen“ (331). Ob sich diese Fragen beantworten lassen, und welche Form eine solche Metaphysik gegebenenfalls anzunehmen hätte, verrät P. leider nicht. G. SANS SJ

HERTFELDER-POLSCHIN, OLGA, *Verbanntes Denken – verbannte Sprache* (Ost-West-Express, Kultur und Übersetzung; Band 15). Berlin: Frank & Timme 2013. 233 S., ISBN 978-3-86596-529-5.

Kaum ein anderer russischer Philosoph ist in Europa und auch in Deutschland in breiteren Kreisen zur Kenntnis genommen worden wie Nikolaj Berdjaev (= B.) (1874–1948). Neben seinem philosophischen Temperament dürften dabei auch dynamische Kernbegriffe wie „Freiheit“ oder „Schöpfertum“ dafür ausschlaggebend gewesen sein. Ein weiterer Faktor, der nicht zu gering veranschlagt werden sollte, bildet bei der Rezeption fremdsprachlicher Texte die Qualität der Übersetzung. In besonderer Weise trifft dies naturgemäß auf die Übertragung philosophischer wie auch theologischer Schriften zu.