

stellt klar, daß die ästhetische Rechtfertigung des Lebens den Verzicht auf die Erwartung besagt, es müsse intelligibel sein (333). Und eben diesen verlangt auch Freud von dem, der aus einem sinn-verlangenden Kind zum Erwachsenen wird.

4. *Obdachlos*. N. blickt auf das Erdbeben zurück, das die Deisten Europas entsetzte, während die Betroffenen selbst es als Strafe auffassen wollten. Nicht freilich Pombal, und so die Theorie: „Seit Lissabon hat das natürliche Böse keine passende Beziehung mehr zum moralischen Bösen, und folglich hat es überhaupt keinen Sinn mehr“ (367). Nach 1945 hieß für zwei Jahrzehnte das Schreckenswort zunächst Hiroshima. Was ist das Neue an Auschwitz? Weder die Zahlen noch die Grausamkeit (erwähnenswert, auch bzgl. der Gibson-Diskussion hierzulande, der Hinweis auf „das Entsetzliche der Kreuzigung“ – 375). Es erledigt die modernen Theodizeen: 1. Hegels Lösungsversuch durch Verlegung in die Geschichte, weil hier purer Zufall herrschte, 2. Nietzsches dionysische Bejahung ewiger Wiederkehr (ein „weil“ erübrigt sich), aber auch 3. Kants Fokussierung auf das Böse als moralische Kategorie. Hier sorgt N. sich vor allem darum, nicht „wieder auf die Erbsünde zurückzufallen“ (393 f.), und favorisiert Rousseau, der „bestechend“ statt ihrer „eine Reihe natürlicher, verständlicher und zufälliger Fehler“ benennt (mit der „Hoffnung auf deren Abschaffung“). Eben den bösen Willen aber und Verantwortung überhaupt stellt Auschwitz in Frage (Eichmann, Himmlers Ansprache in Posen). „Auf jeder Ebene erzeugten die Nazis mehr Böses mit weniger Bösartigkeit, als die Zivilisation es je gesehen hatte“ (396). – Was bleibt, erst recht nach dem 11. September? „Das wahrhaft Böse strebt danach, moralische Unterscheidungen selbst auszulöschen“ (420). Die Philosophie des 20. Jhdts. habe sich eher mit dem Problem der Außenwelt als mit der Theodizee befaßt. Andererseits gebe es Neubelebungen; N. verweist auf Camus, Arendt, die Frankfurter Schule, Rawls. Schließlich geht sie „frontal“ (457) die Frage nach den religiösen Wurzeln der Thematik an (Benjamins berühmter Schachautomat mit dem Zwerg Theologie erscheint 458 f.). „Sucht man aber den Ursprung des Theodizeetriebes in tieferen Schichten als den religiösen, wird man vermutlich an Freud verwiesen“ (462). Ihm gegenüber schlägt N. sich auf die Seite des Warum fragenden Kindes. Die Sinn-Frage, die nach dem Zusammenhang von Sein und Sollen, gehört zum Menschen. Doch sie führt ins Dilemma: „Böte man uns eine Erklärung, in der Auschwitz zur Ordnung der Dinge gehörte, würden die meisten von uns sie wohl empört zurückweisen. Doch jede Theorie der Welt, in der Auschwitz keinen Ort hat, wird kaum von Wert sein“ (473). Die Zielvorstellung *System* hat darum ausgesiedet. Aber der Gedanke an Ganzheit und Einheit darf nicht abgetan werden. „Ethik und Metaphysik sind nicht zufällig miteinander verbunden“ (475).

Das Vorwort zur deutschen Ausgabe schließt mit dem Wunsch, die behandelte Problematik möge „uns zum Anfang der Philosophie zurückführen: zum Dialog“ (22). Der hätte vielleicht am Schlußsatz des Buchs (vor Danksagung, Bibliographie und Namenregister) einzusetzen: „Zwischen dem Erwachsenen, der weiß, daß er keinen Sinn in der Welt erkennen wird, und dem Kind, das sich weigert, die Sache nach dem Sinn aufzugeben, und unaufhörlich nachhakt ‚Warum?‘, liegt der ganze Unterschied zwischen Resignation und Bescheidenheit“ (476). Hat N. das Buch ihren Kindern gewidmet, weil die uns die Tür zum Kindwerden auftun?

J. SPLETT

VON ATHEN NACH BAGDAD. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam. Herausgegeben von *Peter Bruns* (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte; 22). Bonn: Borengässer 2003. 179 S., ISBN 3-923946-63-5.

Wie wurde griechische Philosophie von griechischen, syrischen und lateinischen Kirchenschriftstellern rezipiert, wie von muslimischen Gelehrten (die oft durch syrische Übersetzungen mit den griechischen Klassikern in Berührung kamen – um dann ihrerseits durch ihre eigene Kommentierung den Westen im Mittelalter neu zur Auseinandersetzung mit der griechischen Antike zu veranlassen)? Die Ringvorlesung an der Universität Bamberg im Sommersemester 2001 befaßte sich mit dieser Thematik, die nicht nur für das Verhältnis von Theologie und Philosophie bedeutsam ist, sondern gewiß auch für die Beziehung von Christentum und Islam, und in der Zukunft noch manche Forschungsarbeit erfordern wird. Die neun Vorträge (darunter zwei in englischer Sprache)

beziehen sich auf eine große Zeitspanne, von der Antike bis ins Mittelalter. Unterschiedlich wie die Thematik und die Art und Weise des Zugangs sind auch die Disziplinen, die die neun Autoren vertreten: Orientalistik, Kirchengeschichte, Patristik, Islamwissenschaften und Arabistik, Philosophie, klassische Philologie.

Der bekannte Oxfordler Orientalist *S. Brock* (9–28) bietet komprimiert und außerordentlich materialreich einen Überblick über die syrischen Übersetzungen griechischer „Popular-Philosophie“. Auf vergleichsweise wenigen Seiten zeichnet er eine Literaturgeschichte dieser literarischen Gattung, die es bisher noch nicht gab (wohl kaum jemand außer Brock dürfte in der Lage sein, dies zu leisten).

Der Bamberger Kirchenhistoriker *P. Bruns*, zugleich der Herausgeber, wählt für seinen Beitrag über die Aristoteles-Rezeption und die Entstehung einer syrischen Scholastik (29–41) einen völlig anderen Zugang. Nach einer Einleitung zum Thema Kirchenväter und Scholastik behandelt er kurz drei Autoren: Iulinius Africanus, Philoxenus von Mabbug, Babai den Großen. – Eine eingehende Studie über die Entstehung einer syrischen Scholastik und der Aristoteles-Rezeption der genannten Autoren, insbesondere bei Philoxenus, wäre durchaus wünschenswert. Nach Brocks Ankündigung (10) erwartet man einen Vortrag über syrische Übersetzungen aristotelischer Logik. – Kann man sagen, daß die Schule von Nisibis 489 gegründet wurde (32)? Sicher ist wohl, daß die Schule von Edessa 489 geschlossen wurde, doch nimmt man (mit Vööbus) an, daß Narsai schon vorher die Flucht ergriff und dann auf Drängen des Bischofs Barsauma die Schule von Nisibis gründete. Das könnte vor 489 geschehen sein. – Verwunderlich ist die Aussage (ohne weiteren Beleg), daß Philoxenus die Tritheisten kommentiere (37). Die Tritheisten entstehen erst rund 30 Jahre nach dem Tode des Philoxenus.

Der bekannte Islamwissenschaftler *G. Endreß* (*Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1982, 3. Auflage 1997) bringt einen großen Überblick über „Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam“ (42–62), aber ohne Anmerkungen. Hier wird sehr kenntnisreich und pointiert ein großer Bogen geschlagen durch die Jahrhunderte. Etwas störend sind die unterschiedlichen Transkriptionen der arabischen Namen.

Da Origenes einiges dem Einfluß des Mittelplatonismus verdankt und Proclus stark auf Ps.-Dionys einwirkte, liegt die Frage nahe, ob etwa auch ein entsprechender Einfluß des Plotin und des Porphyrius auf die drei Kappadokier gegeben ist. Der Oxfordler Patristiker *A. Meredith* (63–75) kommt hier zu einem negativen Ergebnis. Zwar gebe es einen Einfluß der Sprache Plotins (bei Basilius, *De Spiritu Sancto* I; verdeckt bei Gregor von Nazianz, *Or. theol.* III 2; möglicherweise bei einzelnen Fachausdrücken, die jedoch keineswegs zwingend von Plotin her erklärt werden müssen), doch sind die gedanklichen Unterschiede im theologischen Bereich groß (72–73). So gilt für Plotin und den Neuplatonismus: Die Ursache ist größer als die Wirkung; die Kappadokier dagegen betonen, daß in der Trinitätslehre dieses Prinzip gerade nicht gelte. Die Terminologie der Kappadokier für die Trinität ist nicht beeinflusst von der plotinischen Triade. Das Eine der Gottheit und die Unendlichkeit der Gottheit gehen für Gregor zusammen, für Plotin gilt nur das erste. Für Plotin kann es eine mystische Union geben, für Gregor hingegen gibt es eine Erfahrung der Einung nur in Finsternis. Weitere Unterschiede für Gregor von Nyssa (72): radikale Verschiedenheit von Schöpfung und Schöpfer; Gott ist immer Sein für Gregor, Gott kann absolute Güte sein, Unendlichkeit. Für Plotin hingegen sind absolute Güte und Einheit völlig verschieden vom Sein. Gott in der Trinität ist der Eine für Gregor, für Plotin hingegen ist die absolute Einfachheit des Einen unvereinbar mit irgend einer Art von Vielfalt.

Der Philosophiehistoriker *F. Niewöhner* (76–91) befaßt sich mit einem der „merkwürdigsten Texte des Mittelalters“ (79), der in den letzten 824 Jahren nur die Aufmerksamkeit von Juden und Christen, aber nicht von Muslimen auf sich zog, nämlich dem Kommentar (von 1177) des Averroes zur *Politeia* Platons, der nur in einer hebräischen Übersetzung erhalten ist (das arabische Original ist verloren). Damit ist Averroes der einzige islamische Philosoph, der einen ganzen platonischen Text kommentierte. Doch liest er Plato mit der Brille des Aristoteles (vorher verfaßte er einen Kommentar zur Nikomachischen Ethik) (77); genauere Untersuchung zeigt schließlich, daß dieses Werk des Averroes gar nicht primär als erklärender Kommentar zu Platon gelesen werden

dürfte, sondern als eine Abhandlung zur politischen Philosophie im islamischen Herrschaftsbereich (80). Darin findet sich (abweichend zu Plato!) ein erstaunliches Plädoyer des Averroes für die Erziehung der Frauen mit der Begründung: Da die Frauen nicht in denselben Disziplinen wie die Männer erzogen werden, gebe es zu viel Armut (aufgrund der mangelnden Ausbildung der Frauen können diese nicht an den notwendigen Arbeiten beteiligt werden; so werde die vorhandene Arbeitskapazität nicht genutzt, und die Frauen fallen ihren Männern zur Last) (84). „Ibn Ruschds [= Avicenna] Anmerkungen zu Platon bleiben auch heute noch zu entdecken – besonders von Männern“ (88).

Einen sehr konzisen, genauen und prägnanten Beitrag bietet der Bamberger klassische Philologe *R. Rieks* über die „Konstanten paganer Ethik bei Augustinus“ (92–110). Er kommt zum Schluß: „wenn wir ... an der Schwelle zu einem neuen Mittelalter stehen“ (108), dann habe Augustinus unsere besondere Aufmerksamkeit verdient, weil er wie kein anderer den gewaltigen Traditionsstrom der Antike durch seine Werke in die Nachwelt weiterzuleiten vermochte. Rieks verdeutlicht dies an der von Augustin klar erkannten Wechselwirkung von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis (die Vorbilder bei den Neuplatonikern hat), am Gewissensbegriff, an der ersten Konversion (Augustins Bekehrung von der Rhetorik zur Philosophie unter dem Einfluß von Ciceros Hortensius) – diese drei Thematiken greifen die pagane Ethik weitgehend positiv auf. Dagegen wertet Augustinus jegliche weltliche Herrschaft ab – im Unterschied zur römischen Idee von der Weltherrschaft.

Der Beitrag des Bamberger Philosophen *C. Schröder* über Boëthius (111–131) bewegt sich nicht „von Athen nach Bagdad“ (wie der Titel der Ringvorlesung lautete) sondern von Athen nach Rom. Weil Thomas von Aquin bereits in jungen Jahren Boëthius studierte, war er vorbereitet, Aristoteles über die arabische Vermittlung aus Cordoba etc. aufzunehmen (127). Schröder macht den Einfluß des Boëthius auf Thomas deutlich (114). Ausgehend von Boëthius zeigt Thomas „drei grundlegende Gesichtspunkte, weshalb eine seriöse Theologie auf eine solide Philosophie nicht verzichten könne“ und „legitimiert damit endgültig den Gebrauch philosophischer ... Methoden in der Theologie“ (121). Damit schaffe Thomas eine „wesentliche methodische Grundlage für das Betreiben von Theologie in der Synthese von Glauben und Wissen“. – Kann man wirklich sagen, daß „die aristotelische Schule“ nach Ephesus (431) von Syrien „nach Persien abgewandert“ sei (113)?

Der Kirchenhistoriker *B. Steinhauf* (132–160) bietet eine sehr gründliche Untersuchung zu Cassiodor (dem Amtsnachfolger des Boëthius!), die ihn zu neuen Thesen führt. Cassiodor sei nicht der Tradent des antiken Bildungsideals, auch kein Schöpfer eines neuen Bildungsideals (156). Vielmehr wählt er „im Anschluss an die christliche Tradition des lateinischen Westens einzelne Momente aus dem Fächerkanon der griechisch-römischen Bildung aus und stellt diese in den Dienst der theologischen Bildung“ (157). Die *contemplatio Dei* sei letztes Bildungsziel für ihn. Cassiodor könne kaum als Wegbereiter mittelalterlichen Denkens bezeichnet werden. Maßgebend werde hingegen Benedikt. Doch sei er als neuer, d. h. mittelalterlicher Typ des Konversen von historischem Interesse, wobei es sich um eine ethische Konversion handle; er stelle den Typus des entmachteten Machthabers dar, der ins Kloster ging. Nach Jahren eines erfolgreichen politischen Engagements entdeckte Cassiodor eine höhere Bestimmung für sich und gestaltet sein Leben nach monastischen Idealen (158).

Vom Berliner Arabisten *G. Strohmaier* liest man aphoristisch formuliert und auf amüsante Weise manche interessante Details über die Rezeption griechischer Philosophen bei arabischen Autoren des Mittelalters (161–179), die aus der Praxis der Übersetzung erwachsen sind.

Insgesamt handelt es sich um recht unterschiedliche Beiträge, sehr gründliche stehen neben Überblicksartikeln. Beim äußeren Erscheinungsbild und der Redaktion sind noch Verbesserungen möglich (bei der Tabelle, 128, sind Zeilen durcheinander geraten; manche Druckfehler; Druck griechischer Texte, besonders 95, Anm. 16; 106, Anm. 61).

TH. HAINTHALER