

eigenständiger Bereich von Welt und Dasein, sondern als defiziente Modifikation verstanden wird. In dem bei Aischylos vorliegenden Weltentwurf dagegen wird das Dunkle nicht entmachtet – hier kommt die archaische Anschauung der Zusammengehörigkeit von Licht und Dunkel zu ihrer letzten und umfassendsten Gestaltung“ (415).

B.s Interpretationen der frühen griechischen Dichtung erschließen einen phänomenologischen Zugang zu Grundbegriffen der griechischen Ontologie. Sie zeigen, wie fruchtbar eine intensive Beschäftigung mit der Dichtung für das Verständnis der frühen griechischen Philosophie ist. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß B. bei allem Bemühen um eine immanente Deutung (das sei hier feststellend, nicht kritisch angemerkt) wohl mehr, als von ihm ausdrücklich thematisiert wird, von einem philosophischen Vorverständnis geleitet ist. Die Arbeit dürfte Heideggers Interpretationen der griechischen Philosophie entscheidende Anstöße verdanken. Am Ende der Einleitung fragt B.: „Wieso hat sich aus der polaren Struktur der frühgriechischen Licht-Dunkel-Sprache keine Licht-Dunkel-Ontologie entwickelt, sondern eine Lichtmetaphysik, die das Dunkel denkerisch entmachtet?“ (20). Man könnte diese Frage auch so formulieren: Weshalb geht (trotz aller Modifikationen) der entscheidende Einfluß auf die Entwicklung der griechischen Philosophie von Parmenides und nicht von Heraklit aus? B.s Arbeit läßt diese wichtige Frage offen. Ich möchte sie zum Anlaß nehmen zu fragen, ob B. nicht einen Gegensatz zwischen dem frühen griechischen Denken und der späteren Lichtmetaphysik konstruiert, der in dieser Schärfe nicht zu halten ist. Läßt sich B.s These vom komplementären Gegensatz im frühen Griechentum im Unterschied zum privativen Gegensatz in der Lichtmetaphysik in dem Umfang, wie er sie vertritt, verteidigen? Mir scheint, man könnte mit Berufung auf B.s Interpretationen behaupten, daß zumindest von Sappho und Pindar ein nicht allzu verschlungener Weg zu Platons Lichtmetaphysik führt.

F. Ricken S. J.

Albert, Karl, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*. Hamburg: Meiner 1980. 136 S.

Die engen Beziehungen der Philosophie Platons und des antiken Platonismus zur Religion sind eine unbestreitbare und unbestrittene Tatsache. „Es gibt in Platons Systematik“, so urteilt Ernst Hoffmann, „kein besonderes Wertgebiet des Religiösen, weil das Ganze selber schon den religiösen Sinn einschließt“. Er weist darauf hin, „daß unter allen philosophischen Richtungen Griechenlands vornehmlich der Platonismus gerade deshalb keine Theologie hatte, weil er selber schon Theologie war“ (Platonismus und christliche Philosophie, Zürich 1960, S. 62). A. unterscheidet zwei Momente der griechischen Religion: Mythos und Kult. Beide ständen ursprünglich in einem unmittelbaren Zusammenhang; beide seien von grundlegender Bedeutung für das philosophische Denken der Griechen. „Sie haben sich aber immer weiter voneinander entfernt und bedingen, daß mindestens seit Platon und Aristoteles zwei verschiedene Weisen des Philosophierens einander gegenüberstehen: es gibt Philosophie als Wissenschaft und Philosophie als Weg zu einem höheren Sein“ (1). Aus dem vom Kult gelösten und rationalisierten Mythos entwickle sich eine wissenschaftlich orientierte Metaphysik, wie sie sich zuerst bei Aristoteles finde. Die Urform des Platonismus sei dagegen, so lautet die These des Buches, der Kult. Platons Philosophie sei vor allem „Fortsetzung dessen, was in der griechischen Religion der Kult bezweckte: Wiederherstellung der Gemeinschaft mit der Gottheit. . . . Indem es ihm zuletzt um die Einswerdung des philosophierenden Menschen mit dem einen und letzten Seinsgrund geht, verbinden sich bei Platon Religion und Philosophie“ (121).

Textgrundlage, anhand deren A. seine These belegt, sind die vier Dialoge der Reifezeit: Phaidon, Symposion, Politeia und Phaidros. Unter ständigem Rückgriff auf die Ergebnisse der Religionsgeschichte und -phänomenologie und auf andere Interpreten, die in z. T. ausführlichen Referaten und Zitaten zu Wort kommen, zeigt A. eine Fülle von Zusammenhängen mit der griechischen Religion auf. Um nur einiges herauszugreifen: Kap. 1 „Apollon“ erinnert an die Beziehungen, die die antiken Viten zwischen Platon und Apollon gesehen haben und weist auf das Apollinische in Phaidon hin (15–26). Das Gemeinsame des Mythos und der Ideenlehre sieht A. im paradigmatischen Denken. An die Stelle der mythischen Vorbilder seien bei Platon die Ideen getreten. Kult ist Verwirklichung eines Mythos; wie der den Mythos Nachahmende trete der, der sein

Handeln nach den Ideen ausgerichtet, in Verbindung mit der Welt des Sakralen und Ewigen (27–38). Mit H. J. Krämer und K. Gaiser betont A. die Bedeutung der ungeschriebenen Lehre Platons, deren Grundbegriff der des Einen ist, das A. mit dem Guten der Politeia gleichsetzt. Die Platonische Lehre vom Einen gehe einerseits zurück auf älteste Mythen, die den Urzustand der Welt als eine Einheit beschreiben, in der alles Seiende keimhaft enthalten ist; sie gründe andererseits in einem kultischen Verhalten, dem es um die Rückkehr des Menschen in die anfängliche Einheit alles Seienden gehe (39–49). Den Aufstieg, den die Politeia, das Symposion und der Phaidros beschreiben, setzt A. in Beziehung zu den Mythen über Unterweltsfahrten, z. B. des Orpheus, die von der neueren religionsgeschichtlichen Forschung wiederum mit dem Phänomen des Schamanismus in Zusammenhang gebracht werden (50–60). Der Eros (61–71) des Symposion überbrückt den Abstand zwischen Göttern und Menschen. Dadurch rücke er aber ganz nahe an unseren Begriff der Religion, die eine „Wiederknüpfung“ des Bandes mit dem Ursprung bedeute. „Wenn aber Eros religiösen Charakter hat . . . , dann hat auch die Philosophie im Sinne Platons religiösen Charakter, genauer gesagt: kultischen Charakter“ (68). Das Kapitel über das Staunen (72–83) zeigt, daß dieses nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Ziel des Philosophierens ist. Die Platonische Philosophie ist darin der Religion verwandt, daß „ihr äußerstes Ziel . . . die bewundernde Schau des Seins selbst“ ist (76). Im Anschluß an Schopenhauer und P. L. Landsberg geht A. auf die Bedeutung des Todes für die ontologische Fragestellung ein (84–95). Das Wissen um den Tod treibt die Frage nach dem eigentlichen und beständigen Sein hervor. Die Selbstdeutung des Menschen als eines sterblichen Wesens ist „untrennbar verbunden mit einer Auffassung seines Überlebens über den Tod hinaus, mit einer Auffassung vom absoluten und ewigen Sein und schließlich mit einer Anweisung . . . , sich mit dem absoluten und ewigen Sein zu verbinden“ (Landsberg; zitiert bei A. 94). In allen großen Platonischen Dialogen der mittleren Schaffensperiode gebe es Beziehungen zu den Mysterienkulten, was A. besonders für die Sokratesrede des Symposion, das Höhlengleichnis der Politeia und den Seelenmythos des Phaidros zeigt (96–108). Der dionysische Charakter der Philosophie Platons werde besonders im Symposion deutlich (109–120). Der im Platonischen Sinn Philosophierende sei getrieben „von einem dionysischen Enthusiasmus: ihm geht es um die Erfahrung der Aufhebung der Einzelhaftigkeit und um den Eintritt in die Einheit alles Seienden“ (116).

Der Beitrag des Buches zum philosophischen Gespräch der Gegenwart dürfte darin liegen, daß A. entgegen einem Verständnis von Philosophie als Logik, Sprachanalyse, Wissenschaftstheorie, Ideologiekritik u. ä. im Anschluß an Platon an den Ursprung der Philosophie aus der Religion und das religiös-theologische Anliegen der Philosophie erinnert. So wertvoll die Hinweise auf die vielfältigen Zusammenhänge von Platonischer Philosophie und griechischer Religion sind, und wie sehr jede These abstrahieren muß: Die Frage sei gestattet, ob A. der Gefahr einer einseitigen und vereinfachenden Sicht der Dinge ganz entgangen ist. A. unterscheidet die Platonische Form der Metaphysik von einer Metaphysik, die sich als Wissenschaft versteht. In der Platonischen Form „geht es weniger darum, gültige Sätze zu gewinnen, als vielmehr darum, Zugang zu einer neuen Erkenntnisart zu finden. Diese gleicht nicht nur bei Platon dem Streben des religiösen Kults“ (127). Aussagen wie diese übersehen, daß in der Platonischen Philosophie das religiöse Anliegen übernommen, aber zugleich transformiert wird. Das mystische Ziel, das vor allem in der bekannten Stelle des 7. Briefs (341 cd) ausgesprochen ist, sei in keiner Weise geleugnet. Das darf jedoch nicht dazu verleiten, den rationalen Charakter der Platonischen Philosophie zu bestreiten. Nach der Politeia und dem Symposion ist der Weg zum Absoluten bekanntlich ein Aufstieg, dessen notwendige Stufen, was vor allem aus der Politeia deutlich wird, Mathematik und Dialektik sind. Der philosophische Weg zum Absoluten schließt also auch nach Platon die Arbeit des Begriffs ein. A. arbeitet mit einem undifferenzierten und unklaren Begriff des Seins und der Seinerkenntnis. Er denkt das Sein als pantheistische Alleinheit. Die Erkenntnis der höchsten Idee sei Erkenntnis des einen Seins, in das hinein der Erkennende sich aufhebt (76 f.; 116). In dieselbe Richtung weist die m. E. auch philosophiehistorisch näher zu differenzierende Behauptung, die Platonische Lehre vom Einen gehe zurück auf kosmogonische Mythen, die den Urzustand der Welt als eine Einheit alles Seienden beschreiben, und auf das Verlangen des Menschen, in diese anfängliche Einheit zurückzukehren (48 f.). In einem anderen Zusammenhang verdeutlicht A. den Seinsbegriff seiner Interpretation durch ein Zitat aus Coleridge, wonach Sein „der reine Akt des

Existierens“ ist, und zwar ohne Rücksicht auf das Wesen des Existierenden. Wie immer A.s Seinsbegriff näher zu bestimmen und die Frage nach seiner Konsistenz zu beantworten ist: Platon wird er in keiner Weise gerecht. Er übersieht die Bedeutung der Analogie und Teilhabe und den Nachdruck, den Platon auf die Transzendenz des Einen-Guten legt.

F. Ricken S. J.

González, Angel Luis, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. 1979. 262 S.

Gegenstand der Untersuchung „Sein und Teilhabe“ ist die „quarta via“, einer der fünf Gottesbeweise, die Thomas v. Aquin in seiner „Summa theologiae“ kurz anführt, deren Auslegung jedoch unter Thomisten und Nicht-Thomisten umstritten ist. Trotz der zahlreichen Literatur gibt es nach dem Verf. über dieses Thema noch keine Abhandlung, die alle dabei in Frage kommenden Gesichtspunkte berücksichtigt. Diesem Mangel soll das Buch abhelfen. Im wesentlichen folgt der Verf. dabei den Auffassungen von C. Cardona und besonders von Carlo Fabro über die Bedeutung des „esse intensivum“ bei Thomas von Aquin. Das Auszeichnende der Abhandlung besteht darin, daß sie die Texte, die sich der Sache nach auf die quarta via beziehen, sowohl in ihrer zeitlichen Abfolge bei Thomas (I) wie auch in ihrer systematischen Ordnung des Gedankens behandelt: ontologische Ordnung der Seienden (II), Vollkommenheit des Seins (III), das getrennte Sein (IV), Sein und Teilhabe (V). Es zeigt sich dabei, daß die Kurzfassung am besten durch die späten Texte aus dem Prolog des Kommentars zum Johannesevangelium und aus *De substantiis separatis* verdeutlicht wird (242). Eine Bibliographie der verwerteten Literatur (245–253) und ein Stellen-Verzeichnis der zitierten Thomastexte schließen das Buch ab. Nachteilig wirkt es sich aus, daß die Thomastexte in Kap. I nur in spanischer Übersetzung gegeben werden. In den andern Kapiteln werden wichtige Texte in den Anmerkungen manchmal auch im lateinischen Urtext wiedergegeben, aber durchaus nicht überall, wo dies der Sache wegen angebracht wäre. Lästig sind viele Wiederholungen derselben Gedanken. Die Druckfehler häufen sich an einigen Stellen; besonders störend sind sie in lateinischen Texten, bei Eigennamen und fremdsprachlichen Titeln.

W. Brugger S. J.

de Ockham, Guillelmus, *Quodlibeta septem*. Ed. Joseph C. Wey C. S. B. (Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica, Opera Theologica 9). St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure Univ. 1980. 43*/838 S.

Die zügig voranschreitende Edition von Ockhams philosophischen und theologischen Werken präsentiert einen weiteren Band der theologischen Werke (nach Bd. 1–4: *Scriptum in I Sententiarum*), die *Quodlibeta septem*. Dieses in 4 Hss. und 3 Drucken vollständig, in weiteren 9 Hss. teilweise erhaltene Werk ist im Unterschied zum Sentenzenkommentar hinsichtlich seiner Authentizität nicht unumstritten geblieben (Hochstetter 1927, 1946). Der Hrsg. tritt für die Authentizität des gesamten Werkes aus folgenden äußeren und inneren Gründen ein: das Zeugnis von fast allen Hss. betreffs der Zueignung des Werkes an Ockham (allerdings fehlt diese Zueignung in der wohl ältesten [1333] Hs. Vat. lat. 3075, und in der textlich vorzüglichen Hs. Paris Bibl. Nat. lat. 16398 stammt dieses Zeugnis von zweiter Hand), die Hinweise auf Ockhams Werke wie *Expositio Physicorum* und *Quaestiones in libros Physicorum*, die enge Beziehung zur Reportation von Walter Chatton, die zahlreichen Reaktionen der *Quodlibeta* auf das Urteil der *Commissio Ioannis XXII* (diese war mit der Lehre Ockhams befaßt und ihre Akte stehen in der Vatikanischen Hs.) sowie auf Lutterells Anklageschrift, das Zeugnis von Autoren wie Gregor von Rimini, Petrus von Ailly u. a.; als innere Gründe werden angeführt die Übereinstimmung in der Lehre mit anderen Schriften Ockhams („[doctrinam] in *Quodlibetis saepe clarius et accuratius exponit quam alibi*“, 34*) und der für Ockham typische Stil. Auf Grund der Annahme der Authentizität und der engen Beziehung zu Chatton versucht W. den Ort und die genaue Zeit der den *Quodlibeta* zugeordneten Disputationen sowie ihrer Redaktion zu rekonstruieren. Sogar persönliche Anwesenheit von Chatton wird mit Ernst erwogen (39*). Die Disputationen werden in der Zeit unmittelbar vor Ockhams Zitierung nach Avignon (Ort: