

Plotins Gedanken, so daß die Berufung auf ihn legitim sei. Die Frage, was Plotin veranlaßt habe, über dem Nus das Hen anzunehmen, führt wieder zum Sonnengleichnis, wo die Idee des Guten Denken und Gedachtes transzendiert. S. zeigt, wie dieser für Plotin zentrale Text zu einer Korrektur der Aristotelischen Lehre vom unbewegten Bewegter führt. Letztes Ziel des Strebens bei Plotin sei nicht mehr der Nus, sondern das Hen. „An die Stelle der aristotelischen kosmischen Liebe zum Bewegter-Nus tritt die platonische Liebe der Seele zum Ursprung des Schönen“ (150). Kap. 4 (167–205) fragt nach den Quellen eines Lehrstücks, für das Plotin gegenüber den anderen Platonikern Originalität beansprucht: Ein Teil unserer Seele sei nicht in den Leib hinabgestiegen, sondern verweile beständig in der Schau der intelligiblen Welt, wenn wir uns dieser Tätigkeit unserer Seele auch meistens nicht bewußt seien (IV 8, 8). Auch diese Theorie gibt sich nach S. als „direkte Platonauslegung“ (202); die von Plotin interpretierten Stellen sind Politeia 611b ff., Phaidros 246a ff., Timaios 35a. 41a–d.

Eine kritische Stellungnahme muß zunächst versuchen, die bei S. nicht sehr klar herausgearbeitete Fragestellung und These des Buches zu formulieren. Geht es S. um eine Aussage über das Selbstverständnis Plotins, oder will er darüberhinaus eine Antwort auf die umstrittene Frage nach dem Ursprung von Plotins System geben? Formulierungen wie, daß es darum gehe, „über die historischen Bedingungen der plotinischen Konzeption des Nus Klarheit zu gewinnen“ und zu untersuchen, „inwieweit die noch erkennbaren Quellen das schließlich erreichte Ergebnis zu erklären vermögen“ (54) sprechen für die anspruchsvollere zweite Alternative. Daß S. auf hohem interpretatorischen Niveau das Selbstverständnis Plotins und die Methode seiner Platonbenutzung untersucht, daran kann kein Zweifel sein. Plotins Selbstzeugnisse werden, wie S. überzeugend zeigt, durch die Art seines Vorgehens voll bestätigt. S. arbeitet eine Fülle sprachlicher und inhaltlicher Beziehungen zu Platon heraus. Er zeigt, welche Bedeutung Platonischen Gedanken in Plotins Argumentation zukommt. Damit ist jedoch die Frage nach der Genese von Plotins System noch nicht beantwortet. Wie im Mittelplatonismus findet sich auch bei Plotin nur ein Plato dimidiatus. Wie die Platoniker vor ihm, argumentiert Plotin mit verhältnismäßig wenigen, oft aus dem Kontext herausgerissenen Stellen. Zitate oder Gedanken aus Platon werden in einen neuen Zusammenhang eingeordnet; sie werden als Bausteine eines Ganzen gebraucht, das als solches bei Platon wohl kaum vorgezeichnet ist. Die Frage nach der Genese von Plotins System darf daher nicht bei den Elementen stehen bleiben; sie muß nach dem Ursprung der Gesamtkonzeption fragen, die die Auswahl der Platonstellen leitet, ihre Interpretation bestimmt und in die sie als Elemente integriert werden. Verdankt Plotin seine *Grundintuition* Platon, oder dient ihm die Berufung auf Platon nur dazu, zu zeigen, daß die einer anderen Quelle entstammende Gesamtsicht sich auch bereits bei Platon nachweisen läßt? Ob S. auf diese Fragen eine Antwort geben will, und welche, ist dem Rez. nicht klar geworden. Der wichtigste Beitrag des Buches in dieser Hinsicht liegt darin, daß S. die große Bedeutung des Sonnengleichnisses für Plotin herausarbeitet. S. schreibt in seiner zusammenfassenden Schlußbemerkung, „daß nicht nur Begrifflichkeit und Ausdrucksweise Plotins platonisch sein wollen, sondern daß weit grundsätzlicher schon der Problemstand seines Systems sich überwiegend aus Interpretationsproblemen seiner Grundtexte ergibt“ (207 f.; vgl. z. B. auch 183, 203). Will der Vf. damit sagen, daß Plotins System sich dessen neuem, schöpferischen Zugang zu den Platontexten verdankt? Offensichtlich nicht, denn nur wenige Zeilen später schreibt er: „Die Interpretationsprobleme der platonischen Texte waren jedoch ihrerseits zum größeren Teil im Platonismus tradiert. . . Plotin behandelte tradierte Fragen des Platonismus mit tradierten Methoden“ (208). Unterschieden habe Plotin sich von den anderen Platonikern jedoch durch „eine größere Strenge und Unbeirrbarkeit im Festhalten zentraler Einsichten“ (208). Will dieser Satz mehr sein als eine Aussage über Plotins Selbstverständnis, so führt er zu der schwierigen Frage, welches Platons zentrale Einsichten sind.

F. Ricken S. J.

Thrower, James, *The Alternative Tradition. Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World* (Religion and Society 18). Den Haag/Paris/New York: Mouton Publ. 1980. 286 S.

Das Ziel des englischen Religionsphilosophen ist es, wie er selbst im Vorwort schreibt, zwei gemeinhin angenommene Thesen zu widerlegen, erstens die, daß die Zurückweisung des religiösen Weltverständnisses erst mit der Aufklärung einsetzt, zwei-

tens die, daß diese Zurückweisung ein ausschließlich europäisches Phänomen ist. Um dieses Ziel zu verwirklichen, hat sich T. vorgenommen, die von ihm sogenannte „alternative Tradition“ aufzuspüren. Er kennzeichnet sie näherhin mit dem Begriff „Naturalismus“ und definiert diesen als Weltanschauung, für die der Sinn des menschlichen Lebens, wenn überhaupt, innerhalb dieser Welt liegt (vgl. Vorwort, 9). Um noch klarer herauszustellen, was er unter Naturalismus versteht, widmet sich T. im 1. Kap. seines Werks dem Problem der Abgrenzung der mythisch-religiösen von der (natur-)wissenschaftlichen Weltansicht. Als entscheidend für erstere betrachtet er die Annahme, daß natürliche und übernatürliche Kräfte bei welthaften Vorgängen zusammenspielen, wogegen die wissenschaftliche Weltansicht die Welt als in sich ruhenden Kausalnexus betrachtet. Der mythische Mensch, so T. weiter, sieht die Welt ihm gegenüber als ein Du an, das sich ihm offenbart. Sein Streben nach Harmonie mit ihr ist in vielem der kindlichen Weltauffassung sehr nahe. – So hat T. den religiösen Hintergrund aufgezeigt, von dem sich nunmehr in den nächsten Kap.n die „alternative Tradition“ abhebt. Nacheinander behandelt er Indien, China, Griechenland, Rom und in einem Anhang Israel und den Nahen Osten.

Zunächst geht T. auf die schriftlichen Grundlagen der hinduistischen Religion ein. In der Rg Veda spürt er eine Tendenz auf, die er mit F. M. Müller als „Adeivismus“ bezeichnet und die den traditionellen Polytheismus zu überwinden sucht. Naturalistische Strömungen macht er auch in der Upanishade Swasaved aus. Der Naturalismus aber setzt in voller Schärfe erst mit der Spekulation ein, die den Namen Lokāyāta trägt und deren Ursprünge wahrscheinlich ins 7. vorchristliche Jh. zurückreichen. Im Anschluß an G. Tucci nennt er zehn Hauptmerkmale von Lokāyāta, auch Cārvāka genannt: „1. Die heiligen Schriften sollten als unwahr erachtet werden. 2. Es gibt keine Gottheit noch etwas Übernatürliches. 3. Es gibt keine unsterbliche Seele, und nichts existiert mehr nach dem Tode des Körpers. 4. Karma ist unwirksam und eine Illusion. 5. Alles... ist von materiellen Elementen hergeleitet. 6. Materielle Elemente haben eine ihnen innewohnende Kraft. 7. Geist ist von diesen Elementen hergeleitet. 8. Nur direkte Wahrnehmung ergibt wahres Wissen. 9. Religiöse Gebote und die Priesterklasse sind nutzlos. 10. Das Ziel des Lebens ist es, ein Maximum an Lust zu gewinnen“ (68).

Diese bemerkenswerte Position, die in vielem das präludiviert, ja an Schärfe übertrifft, was nur wenig später der antike abendländische Materialismus hervorbringt, verschwindet gegen 800 n. Chr. aus dem indischen Geistesleben. – Neben Lokāyāta widmet T. noch der Beschreibung von Shamkya größeren Raum, eine Richtung, die anfänglich stark materialistische Züge aufweist und eine bemerkenswerte Lehre von der Seele hat, die diese nicht im Gegensatz zum Körperlichen sieht, sondern als indifferente, letztlich für die Konstitution der Welt unerhebliche Größe. – Nach kurzer Erwähnung von Vaiśeṣika geht T. zum jainistischen und buddhistischen Naturalismus über. Der Jainismus – in vielem gnostischen Spekulationen erstaunlich ähnlich – ist nach T. ein transpolytheistischer Atheismus, der zwar Götter kennt, sie aber in den Himmel zwischen den Welten verbannt. Der Theravāda-Buddhismus oder auch Hināyāna genannt, in dem Buddhas ursprüngliche Lehre am stärksten weiterlebt, weist eine stark diesseitige Orientierung auf und ist von einem zumindest praktischen Atheismus gekennzeichnet. Auch Buddha selbst zeigt sich an Fragen nach der Existenz der Götter wenig interessiert. – Die chinesische Religion – zunächst wie ihr indischer Nachbar polytheistisch orientiert – weist von Anfang an ebenfalls eine sehr praktische Ausrichtung auf. Eine interessante Parallele zu ungefähr gleichen Vorgängen im Westen entdeckt T. in der Ch'un-Chiu-Periode (722–481 v. Chr.: Leugnung der Existenz übernatürlicher Wesen; Naturprinzipien als letzte Prinzipien; Normenbegründung vom Menschen her), um dann zur konfuzianischen säkularen Weltansicht und insbesondere Ethik überzugehen. Bei Lao-tses Lehre im Tao-Te-King notiert T. eine zwar starke religiöse Gesinnung, die aber dennoch – trotz des Tao – non-theistisch ist. Unter den von ihm weiter beschriebenen späteren chinesischen Denkern ragen Hsun Tsu (298–238 v. Chr.), der manchmal als Lukrez Chinas bezeichnete Wang Ch'ung (27–97 n. Chr.) und Chu Hsi (1131–1200) hervor.

In den nächsten beiden Kap.n widmet sich T. Griechenland und Rom. Die griechische „Aufklärung“, mit dem jonischen Naturalismus einsetzend, den er noch stark dem Mythos verhaftet sieht (Thales von Milet), findet in Atomismus und Sophistik ihre Krönung. Die Lehren dieser beiden Strömungen über die Götter – einerseits als „Bilder“ bei Demokrit, andererseits als dem Nomos zuzuordnende Größen, denen keine

Realität zukommt (Prodikos, Kritias) oder deren Realität zumindest unerweisbar ist (Protagoras), finden Eingang auch in die Literatur der Zeit, wie T. an eindrucksvollen Beispielen (Euripides, Aristophanes) belegt. Bemerkenswert sind seine weiteren exkursartigen knappen Skizzen naturalistischer Tendenzen in Medizin (seit Hippokrates) und Geschichtsschreibung (Thukydides). Die positive Würdigung Epikurs ist in der Darstellung seiner Lehre unverkennbar. Die akademische Skepsis, insbesondere Karneades, bildet den Abschluß des Griechenland-Kapitels. – Karneades' Gedankengut taucht stark in Ciceros *De natura deorum* auf, dessen Autor T. humanistischen Skeptiker mit gewisser Sympathie für den stoischen Pantheismus nennt. Lukrez' *De rerum natura* und die römische Literatur der Kaiserzeit (Horaz, Plinius d. Ä., Seneca) leiten zur schlußendlichen Behandlung von Sextus Empiricus über, dem entscheidenden Überlieferer der gesamten antiken Skepsis. – Die Bemerkungen über naturalistische Strömungen in Israel und im Nahen Osten (Babylon, Ägypten) – sehr knapp gehalten – beziehen sich auf das Buch Kohelet, die Sprüche und Hiob, ferner auf das Gilgamesch-Epos, die ägyptische Dichtung der alten Zeit und die ägyptische Medizin.

T.s Werk ist, wie er selbst sagt, ein Überblick. Entsprechend bleibt es eher an der Oberfläche und geht selten in die Tiefe. In der eindrucksvollen Darstellung des Non-Theismus als interkulturellem Phänomen erscheinen die Kap. über Indien und China besonders informativ. Grundlegende Begriffe des Werks wie Naturalismus und Humanismus werden bisweilen unscharf gebraucht. Sie hätten einer stärkeren Präzisierung bedurft. Der Autor insinuiert offensichtlich die These, echter Humanismus sei mit bewußtem, nicht-skeptischem Theismus unverträglich, was erst zu zeigen wäre. Wenn zudem Atheismus, Deismus und Agnostizismus wechselweise mit dem Naturalismus verbunden werden, so ist dies sachlich sicher teilweise berechtigt, aber welche der drei Positionen ein naturalistischer Denker im Sinne T.s nun einnimmt, ist nicht immer klar und wird durch dieses Prädikat bisweilen eher verschleiert. So erweckt das Werk den Eindruck, eine bestimmte diffus bleibende Geisteshaltung hintergründig als Ideal aufzustellen und dieses – zuweilen erkennbar suggestiv – mit hervorragend ausgewählten Texten zu untermauern, wozu T.s außerordentliche Sprachbegabung ein Ihriges beiträgt. – Insgesamt: eine bemerkenswerte, Überblick gewährende Sammlung, die den Autor als kompetenten philosophischen Essayisten ausweist, der auf Präzision – vielleicht auch von der Komplexität der Materie und dem eher empirischen Charakter der von ihm vertretenen Wissenschaft her – weniger Wert legt. K. S c h a n n é

Schrimpf, Gangolf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*. Eine Hinführung zu Periphyseon (Beiträge z. Geschichte d. Philosophie u. Theologie d. Mittelalters NF 23). Münster: Aschendorff 1982. VIII/305 S.

Vorliegende Arbeit, eine Bonner Habilitationsschrift, versucht, wie es im Untertitel heißt, eine „Hinführung“ zu Eriugenas Hauptwerk. Der Verf. geht aus von der bisherigen Forschungsgeschichte, in der er drei Tendenzen unterscheidet: 1. den Versuch, den geschichtlichen Zusammenhang zu rekonstruieren, in den Eriugena und sein Werk gehören, 2. den Rückgang auf die Quellen, auf die Eriugena rekurriert, 3. den Weg der Inhaltsanalyse, die Periphyseon als Einheit verständlich zu machen sucht. Alle drei Ansätze haben nach dem Verf. ihre Schwierigkeiten. Bei den Eriugena-Interpreten des 19. Jh.s, die beim geschichtlichen Kontext ansetzen, bemängelt S. das Fehlen eines historischen Problembewußtseins, was zu den „verwunderlichsten und widersprechendsten Deutungen“ (Cappuyns) geführt habe. Aber auch der Ansatz bei den Quellen bleibt bei aller Fruchtbarkeit der aufgezeigten vielfältigen Bezüge auf das Ideogent der lateinischen und griechischen Väter insofern unbefriedigend, als er ungeprüft zweierlei voraussetzt, nämlich „daß es sich bei Eriugenas Denken um philosophische Reflexion handelt und Periphyseon ein in sich einheitliches gedankliches Ganzes darstellt“ (12). Was schließlich die Inhaltsanalysen angeht, die bisher vorgelegt wurden, so haben sie zwar als gesicherte Tatsachen erbracht, daß Periphyseon ein systematisch geordnetes theoretisches Ganzes ist; ungelöst blieb freilich noch das Problem, worin denn nun die Grundidee bestehe, der es seine systematische Geschlossenheit verdankt. – Auf diese Frage versucht S. im Hauptteil seiner Untersuchung (132–256) eine Antwort zu geben. Dabei erfahren zugleich die Martianglosse (20–71) und das Prädestinationsgutachten (72–131) qua Hinführung zu Periphyseon eine eingehende Analyse. – Ebenso wie die