

Da die Vermittlung von *De mundo* im christlichen Mittelalter über die Araber geschah, lohnt es sich auch, dessen Rezeption im islamisch-ostchristlichen Raum zu verfolgen. *Hidemi Takahashi* (= T.) stellt dazu syrische und arabische Übersetzungen von *De mundo* vor und untersucht deren Beziehungen. Wenn auch diese Thematik sehr speziell ist und sich eher an einen kleinen Interessentenkreis richtet, so gelingt es T. doch, dass auch Nicht-Orientalisten seinen Ausführungen folgen können, indem er im Text die zentralen arabischen und syrischen Termini durchgehend transliteriert. Während T. am philologisch Überlieferungsmaterial arbeitet, setzt sich *Hans Daiber* (= D.) inhaltlich mit dem Echo, das *De mundo* in der arabisch-islamischen Welt erfahren hat, auseinander. D. kommt zu dem Ergebnis, dass die Rezeption dieses Traktats sich vor allem auf folgende Gedanken beschränkt: der teleologische Gottesbeweis aus der Schöpfung; das Konzept eines transzendenten Gottes, der nur aus seinem Tun erkannt werden kann; die Diskussion über die Elemente, aus denen Gott die Welt erschaffen hat; die Lehre von einem göttlichen Äther, verbunden mit einer alles durchdringenden göttlichen Kraft und einer alles durchdringenden Sonne, und schließlich die Harmonie des Universums, die im Wort ‚Kosmos‘ ihren Ausdruck findet.

Der Frage nach der Verfasserschaft von *De mundo* ist in den Beiträgen des Bandes immer wieder nachgegangen worden. *Jill Kraye* liefert im Schlussbeitrag einen Forschungsbericht über die seit der Antike geführte Debatte um den wahren Autor dieser Schrift. Dabei wird deutlich, dass diese Diskussion nicht ein Produkt der (manchmal hyper-)kritischen Philologie der Neuzeit ist. Gegner und Befürworter der aristotelischen Autorschaft hielten sich in früheren Zeiten die Waage; erst in der Neuzeit gilt die Athetese als *communis opinio*. Ein sehr wichtiges, bisher noch nicht angeführtes Argument ist das Fehlen von *De mundo* in aristotelischen Werkverzeichnissen vom angeblichen Autor selbst (*Meteorologie* 1,1) sowie beim antiken Philosophiehistoriker *Diogenes Laertius*.

Auf den Essay-Teil folgt ein Appendix, in dem S. die von ihm behandelten Referenztexte im Original sowie mit englischer Übersetzung zur Verfügung stellt. Nach der ausführlichen Bibliographie runden ein (angesichts der Materialfülle verständlicherweise selektiver) Quellenindex sowie ein (kombiniertes) Namen- und Schlagwortregister den Band ab.

Mit dem hier besprochenen SAPERE-Band wurde einmal mehr hervorragende Arbeit bei der Edition eines nachklassischen, aber dennoch in der Philosophiegeschichte sehr wirkungsmächtigen Textes geleistet.

J.-M. PINJUH

#### SEELE UND MATERIE IM NEUPLATONISMUS / SOUL AND MATTER IN NEOPLATONISM.

Edited by *Jens Halfwassen* / *Tobias Dangel* / *Carl O'Brien*. Heidelberg: Winter 2016. 290 S., ISBN 978-3-8253-6291-1.

Die dreizehn Beiträge des Bandes gehen zurück auf eine Tagung in Heidelberg im Oktober 2013. Was leistet, so die einleitende Frage von *Jens Halfwassen*, der Seelenbegriff der klassischen griechischen Metaphysik (Platon, Aristoteles, Plotin, Proklos)? Sie wird „systematisch in sieben Aspekten“ (9) beantwortet. Die Seele ist das Prinzip des Lebens, das denkende Ich, geistige Substanz, Prinzip der Individuation, Konstituens der Zeit, Konstitutionsgrund der erscheinenden Welt, unentstanden und unvergänglich. – Auf dem Hintergrund der (prinzipientheoretischen) Platon-Interpretation der Tübinger Schule fragt *Tobias Dangel* nach dem „metaphysischen Ort“ der Seele, „die von Platon als vermittelndes Drittes zwischen der Welt der Ideen und der Welt des im Werden befindlichen, sinnenfälligen Seienden begriffen wird“ (27). – Die Mittelplatoniker entwickeln ihre Auffassung über das Verhältnis von Seele und Materie in einer kontroversen Interpretation von Platons *Timaios* (*Franco Ferrari*). Nach der „didaskalischen“ Interpretation ist die Beschreibung der Weltentstehung nicht wörtlich zu nehmen; sie ist vielmehr „ein sprachliches Mittel, mit dem Platon die metaphysischen Abhängigkeitsverhältnisse in der Form einer zeitlichen Abhängigkeit dargestellt hat“ (56). Andere Platoniker, unter denen *Plutarch* und *Attikos* die wichtigsten sind, legten den Text wörtlich aus. Nach ihnen war der Schöpfungsakt ein „reales Ereignis“, das ein „reales vorkosmisches Stadium der Welt beendet“. Dieses „war von einer ungeordneten und grenzenlosen Bewegung der Materie charakterisiert, deren Ursache auf eine vorkosmische und unvernünftige

Seele zurückzuführen ist“ (71). – Die neuplatonische Kritik an der mittelplatonischen *Timaios*-Interpretation ist, das zeigt *Frederico M. Petrucci* anhand der Kritik des Proklos an Attikos, eine Kritik an der Methode. Platons Lehren, so die Methode des Attikos, bilden ein konsistentes System, das seinen klarsten Ausdruck in bestimmten Textstellen findet, anhand derer die weniger klaren zu interpretieren sind. Für den *Timaios* ist dieser systematische Mittelpunkt die Stelle 30a: Gott wollte, dass alles gut ist; deshalb brachte er alles Sichtbare aus der Unordnung zur Ordnung. Diese exegetische Methode ist jedoch mit der Logik der fortlaufenden Kommentare der Neuplatoniker unvereinbar.

Platons Rede vom Demiurgen im *Timaios* ist ein Mythos, und die meisten Platoniker entmythologisieren sie in der Weise, dass sie eine vernünftige Weltseele annehmen, welche die Welt ordnet. Das ist im Wesentlichen auch Plotins Lösung; spezifisch für sie ist jedoch, dass er sich dazu des stoischen Logos-Begriffs bedient (*Carl O'Brien*). „He dematerialises this *logos* and places it in the soul, but maintains its role as a structuring principle“ (105). Nicht nur bei Plotin ist der Logos Mittler zwischen der intelligiblen und der materiellen Welt; Verf. verweist auf Philon und Origenes. Im Unterschied zu ihnen sei der Logos bei Plotin jedoch keine theologische Größe; er mache von ihm vielmehr einen wissenschaftlichen Gebrauch: „the closest comparison which one might make is to the modern conception of DNA“ (106). Zwei Thesen, die nicht mit einem verbreiteten Plotin-Verständnis übereinstimmen, verdienen besondere Beachtung. „Plotinus adopts an original position in asserting that (sensible) matter was actually generated by the soul“ (106). Hier setzt Verf. sich mit H.-R. Schwyzer auseinander. Die Individuation, so die zweite These, kann nicht der Materie zugeschrieben werden. „[W]hile soul contains its own ordering principle as a *logos*, matter has no ordering principle of its own which could account for individuation“ (117). – Plotin denkt die Seele als eine immaterielle, vom Körper unabhängige und von ihm nicht zu beeinflussende Wesenheit. Das führt ihn auf das Paradoxon der Einheit aller Seelen. „Sie ist eine einheitliche und unteilbare Entität, die in jedem einzelnen von ihr belebten oder gestalteten Körper [...] als ganze präsent ist“ (135). Wie ist aber dann die spezifische Differenziertheit der geformten und beseelten Körper zu erklären? „Wie erklärt es sich, dass es menschliche, tierische, pflanzliche oder auch mineralische Körper gibt“ (136)? Wenn ein und dieselbe Seele überall ist, warum wirkt sie dann nicht auch überall in derselben Weise? Plotin antwortet: Der Grund ist die unterschiedliche Aufnahmefähigkeit der Körper. Aber wie sind diese Unterschiede zu erklären? Die uniforme Schwäche der Materie erklärt hier nichts; die Aufnahmefähigkeit ist eine eidetische, von der Seele an den Körper vermittelte Bestimmung. „Die Seele ist in den Körpern präsent, weil diese für sie aufnahmefähig sind, und die Körper sind für die Seele aufnahmefähig, weil diese in ihnen präsent ist“ (137). *Christian Tornau* diskutiert einen jüngst in der Literatur gemachten Versuch, diesen Zirkel aufzulösen. – In der neuplatonischen Deutung des *Timaios* „stellt die Verbindung zwischen der Struktur des Kosmos und der Natur der Seele einen der problematischsten Aspekte dar“ (*Michele Abbate*; 161). Sie kann nur begriffen werden, wenn die Frage geklärt ist: Wer oder was ist der Demiurg? Plotin schreibt die ordnende und beherrschende demiurgische Funktion der Seele zu. Dagegen hängen im *Timaios* Ordnung und Struktur des Kosmos direkt von der Schöpfung des Demiurgen ab; die Weltseele ist kein Prinzip, von dem die Einzelseelen herkommen; vielmehr überträgt der Demiurg den „jungen Göttern“ die Aufgabe, die sterblichen Körper zu erschaffen und damit die ordnende Tätigkeit in Bezug auf jedes einzelne Lebewesen des sinnlichen Kosmos. Nach Proklos ist es im Gegensatz zu Plotin unmöglich, „dass der Kosmos, zu dem die Seele selbst gehört, von der Seele gebildet wird, da sie ein bestimmter Teil des Kosmos ist“ (172). – Wenn es in der platonischen Tradition etwas gibt, das ausnahmslos eine schlechte Presse hat, dann ist es die Materie. Mit seinem Beitrag über die Sicht der Materie in Iamblichos' Ausführungen zur Theurgie wendet *John Dillon* sich gegen dieses verbreitete Urteil. Die Materie ist nicht etwas, das Verachtung verdient und das man meiden muss. Sie ist vielmehr ein integraler Bestandteil des Universums, und wenn sie durch Experten in der richtigen Weise organisiert ist, bedienen die Götter und andere höhere Wesen sich ihrer, um ihre Vorsehung in der physischen Welt wirksam werden zu lassen. – Platons *Cratylus*, so Proklos in seinem Kommentar (*Piera de Piano*), ist ein Dialog über die Seele und deren Fähigkeit, das Universum der Dinge dadurch zu konstruieren, dass sie diese benennt und deutet. Die Seele

hat die Fähigkeit, Dinge der niederen Ordnung denen der höheren Ordnung ähnlich zu machen. Der Name entspricht einem Götterbild; er ist wie dieses Repräsentation einer unsichtbaren Wirklichkeit. Die semantische Funktion des Namens beruht nicht auf einer Konvention; sie ist naturgegeben, denn sie beruht auf der Beziehung des Abbilds zu seinem Urbild. Die Kunst der Namengebung ahmt die Kunst des Demiurgen nach; der Demiurg schafft die sichtbare nach dem Urbild der intelligiblen Welt; der Name ist ein Bild des Wesens der benannten Sache.

*Michael Erler* untersucht den Gebrauch von *aphormê* im Platonismus der Kaiserzeit. In der Rhetorik bedeutet der Terminus ‚Anknüpfungspunkt‘. Im philosophischen Kontext steht er „für die Lizenz, bei Texten oder im Leben nach Aufhängern für Überlegungen zu suchen, die durchaus eigenständig sind“ und auf die Überzeugung des Adressaten zielen. Im philosophischen Kontext wird aus philologischer Textauslegung „eine *interpretatio medicans*“ (228), die dem Adressaten zur Ataraxie verhelfen soll. – Aristoteles schreibt in *De an.* III 4,429a27–29: „Und im Recht sind die, die sagen, die Seele sei der Platz der Formen (*topos eidôn*), nur freilich nicht die ganze, sondern die intellektuelle (*noêtikê*), und sie ist die Formen nicht der Wirklichkeit (*energeia*), sondern der Möglichkeit (*dynamêi*) nach.“ Wie wird dieser Satz im Neuplatonismus interpretiert (*Carlos Steel*)? Alexander wendet sich gegen die Interpretation, der rezeptive Intellekt sei so etwas wie die erste Materie, die ebenfalls alle Formen aufnehmen könne, ohne der Wirklichkeit nach eine von ihnen zu sein; er unterscheidet klar zwischen der Beziehung Intellekt-Form und der Beziehung Materie-Form. Materie und Form bilden ein Ganzes; die Materie wird durch die Form verändert; sie *wird* zu der Substanz, die sie der Möglichkeit nach ist. Dagegen wird der Intellekt im Akt der Erkenntnis nicht verändert; er *wird* nicht zu etwas; die Formen werden nur als Objekte der Erkenntnis, d. h. intentional, aufgenommen; ein Bild für dieses Verhältnis ist die Schreibtafel. Alexanders Interpretation wird von Philoponos und Averroes kritisiert. Plotin lehnt den Hylemorphismus des Aristoteles ab; er verdeutlicht das Verhältnis von Materie und Form durch das Bild des Spiegels; in diesem Zusammenhang bezieht er sich auf *De an.* III 4. Ammonios erläutert, in welchem Sinn die Seele „der Möglichkeit nach“ die Formen ist; Proklos argumentiert gegen die These, die Formen in der Seele seien lediglich Abstraktionen. – *Dirk Cürsgen* befasst sich mit den vielfältigen Formen der Einheit im Kommentar des Damaskios zu Platons *Parmenides*. – Die Regierung des Kaisers Justinian (527–565) war eine Zeit der Erneuerung des Römischen Reiches, aber sie ist auch gekennzeichnet durch eine Abfolge von militärischen, sozialen, ökonomischen und Naturkatastrophen. Wie haben der Neuplatoniker Simplicios und der Historiker Prokopios diese Katastrophen erklärt? Worin sehen sie den Ursprung des Übels (*Dominic J. O’Meara*)? Beide zählen zum geheimen heidnischen Widerstand gegen das tyrannische christliche Regime des Justinian. Nach Simplicios ist der Demiurg für die Katastrophen verantwortlich, nach Prokopios ein inkarnierter Dämon, d. h. Justinian. Im Unterschied zu Simplicios gibt es für Prokopios *eine* Ursache sowohl für das physische wie für das moralische Übel: den dämonischen Kaiser. Für Simplicios gehören natürliche Übel zum System der Natur, das gut ist, und sie können gute Wirkungen haben; moralische Übel sind verursacht durch verdorbene Begierden der Seele; sie sind ein Übel für den Täter und nicht für das Opfer der bösen Handlung.

Der Band vertritt eine streng monistische Interpretation des Neuplatonismus. Durch die provozierenden Thesen, die Materie werde von der Seele hervorgebracht und sie sei nicht Ursache der Individuation, motiviert er zu einer erneuten Plotin-Lektüre. F. RICKEN SJ

ROHSTOCK, MAX, *Der negative Selbstbezug des Absoluten*. Untersuchungen zu Nicolaus Cusanus’ Konzept des Nicht-Anderen (Quellen und Studien zur Philosophie; 119). Berlin/Boston: de Gruyter 2014. VIII/231 S., ISBN 978–3–11–035920–6.

Von Gott göttlich zu denken, das Absolute absolut sein zu lassen – in dieser Maßgabe liegt schon ein Kriterium dafür, ob eine ‚Theologie‘ geglückt ist oder nicht. Nikolaus von Kues, geboren 1401 in einem Moselstädtchen und 1464 im mittelitalienischen Todi gestorben, war ein vielseitig begabter Mann, aber eben auch ein scharfsinniger Denker. Unter seinen Leidenschaften nimmt die philosophisch-theologische Jagd nach Gott einen