

diese verschiedenen Typen, die in der aktuellen Diskussion unterschieden werden, zur Teleologie bei Aristoteles stehen. Er zeigt, in welcher Form die drei zuerst genannten Modelle sich bei ihm finden. Sein Schwerpunkt liegt jedoch auf einer negativen These. Er wendet sich gegen die verbreitete Auffassung, „dass die Teleologie des Aristoteles auf eine Theorie des Lebewesens als Organismus hinweist“ (289). „Aristoteles verfügt nicht über einen Organismusbegriff.“ Die Grundfunktionen der Lebewesen sind durch das „zentrale Einheitsprinzip der Seele“ miteinander verbunden. „Ein Organismus ist aber ein dezentriertes System, dessen Einheit allein auf dem Verhältnis der Interaktion und Interdependenz, der Wechselseitigkeit, seiner Teile beruht“ (298). F. RICKEN SJ

FORMEN UND NEBENFORMEN DES PLATONISMUS IN DER SPÄTANTIKE. Herausgegeben von Helmut Seng, Luciana Gabriela Soares Santoprete und Chiara O. Tommasi. (Bibliotheca chaldaica; 6). Heidelberg: Winter 2016. 424 S., ISBN 978-3-8253-6696-4.

Die hier vorgelegten Aufsätze sind hervorgegangen aus dem von den Herausgebern geleiteten Forschungsprojekt „Il lato oscuro della Tarda Antichità. Marginalità e integrazione delle correnti esoteriche nella spiritualità filosofica dei secoli II–VI“. Ihr Anliegen ist im ersten Beitrag (Chiara Ombretta Tommasi) umrissen. Thema ist die westliche Esoterik. Esoterik ist „a bulk of ideas excluded or marginalized by mainstream culture [...] or ‚waste-basket‘, which functioned as a negative recipient for what mainstream culture perceived as unacceptable or illegitimate and was therefore to be rejected“ (13 f.). 1964 wird in Paris der erste Lehrstuhl für „Histoire de l’ésotérisme chrétien“ errichtet. Die Forscher, die sich in den 60er Jahren in Frankreich und Italien der Esoterik widmen, sind Spezialisten für die Renaissance. Die Wurzeln der westlichen Esoterik finden sich jedoch in der griechisch-römischen Antike; dort begegnen wir vielen Strömungen, die Alternativen zu den institutionalisierten religiösen Traditionen darstellen. Grund für ihre Marginalisierung ist ihr innovativer Charakter, der oft in neuen religiösen Praxen seinen Ausdruck findet, traditionelle Lehre neu formuliert und auf dem Einfluss fremder Riten beruht. Oft umgeben sie sich mit dem Schleier des Geheimnisvollen; ihre abergläubischen Praxen können, wie im Fall der Magie, die Grenzen des Erlaubten überschreiten.

Die hermetischen Schriften verstehen unter Mystik eine Belehrung über das Göttliche, die wenigen vorbehalten ist; die, denen sie geschenkt wird, können ihren tiefen Sinn entschlüsseln (Anna Van den Kerchove). – Jean-Daniel Dubois unterscheidet eine östliche und eine westliche Richtung der valentinianischen Gnosis. Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Unterscheidung für die Interpretation der Christologie und der Soteriologie? – Epikur, so Plotin in seiner Schrift gegen die Gnostiker (II 9 [33] 15), leugnet die Vorsehung und ruft dazu auf, die Lust zu suchen, die dann freilich allein übrigbleibt; der Tadel der Gnostiker an der Vorsehung sei frecher als der Epikurs. Die Interpretation von Angela Longo zieht Parallelen bei Attikos, Alexander von Aphrodisias, Kelsos und in der *Refutatio omnium haeresium* (Hippolyt?) heran; sie, wie auch Plotin, werfen den Gnostikern u. a. vor, nach ihrer Lehre kümmere Gottes Vorsehung sich nur um die Auserwählten. – Die These von Richard Harder, dass Plotins Schriften III 8 (30), V 8 (31), V 5 (32) zusammen mit der Schrift II 9 (33) ein einziges gegen die Gnostiker gerichtetes Werk bilden, hat in der Forschung breite Zustimmung gefunden. Luciana Gabriela Soares Santoprete legt eine detaillierte Analyse der Schrift V 5 (32) vor, die zeigen soll, dass diese Schrift nicht nur ein integraler Teil der gegen die Gnostiker gerichteten Tetralogie, sondern deren „centrepiece“ ist, „without which any understanding of the polemic explicitly undertaken in *Treatise* 33 [„Gegen die Gnostiker“] would be deficient“ (157). – „doctissimus philosophorum quamvis christianorum acerrimus inimicus Porphyrius“. Giulia Sfameni Gasparro schreibt diesen Satz des hl. Augustinus als Motto über ihre Interpretation der Schrift des Porphyrios *De philosophia ex oraculis haurienda*. Sie hat zwei Gesichter. Porphyrios sucht in den Orakeln nach der *theosophia*, den theologischen Werten der hellenischen Tradition, und er wendet sich gegen die „neuen Barbaren“ (164), die die Fundamente der Gesellschaft gefährden. – Porphyrios und Iamblichos streiten über das Gebet (Andrei Timotin). Beide suchen nach einem religiösen Ethos, das die Dogmen des Platonismus mit der bürgerlichen Religion in Einklang bringt. Die beiden möglichen, aber einander entgegengesetzten Wege sind

die Ritualisierung des Platonismus und die Platonisierung des Ritus. Das einzige einer gereinigten Seele angemessene Gebet ist für Porphyrios das Gebet des Schweigens, „la contemplation intellectuelle de Dieu“ (203). Dagegen steht für Iamblichos der heilige Ritus (*hierourgia*) über dem menschlichen Intellekt. – *Matteo Agnosini* fragt nach den philosophischen Begriffen, die Iamblichos benutzt, um die Hydromantie (die Weissagung mithilfe von Wasser, in dem der Fragende magisch beschworene Dämonen erblickt) zu erklären. – In *De principiis* III 66–68 handelt Damaskios von der Beseelung der Körper im Allgemeinen und von der menschlichen Seele im Besonderen. Dass es sich hier um einen Text des Iamblichos handelt, lässt sich nicht mit Sicherheit nachweisen, aber die dargelegten Lehren stimmen offensichtlich mit dessen Denken überein (*José Molina Ayala*). – Im Anschluss an Platons *Timaios* wird in den nachhellenistischen Schulen das Wesen der Materie diskutiert. Ist sie entstanden oder nicht entstanden, und wie sind diese Termini zu verstehen? Iamblichos geht in verschiedenen Kontexten auf diese Fragen ein. Ändert er, so fragt *Daniela Patrizia Taormina*, seine Position je nach Kontext, oder bleibt sie unverändert? Welcher Methode bedient er sich bei der Interpretation dieser verschiedenen Quellen und zu welchem Zweck? Iamblichos verbindet Platon mit den Chaldäischen Orakeln und dem Corpus Hermeticum und entwickelt so eine geschlossene Lehre von großer Originalität: Die Materie hat auf jeder Stufe der Wirklichkeit einen jeweils verschiedenen Charakter. – In der Metaphysik des Proklos „ist der Bereich des Geistigen in vielfältige Ebenen differenziert. [...] unterschieden sind drei Diakosmoi, zuoberst der noetisch/intelligible, in der Mitte der zugleich noetische und noerisch/intelligible und intellektuale, sowie schließlich der noerisch/intellektuale“ (293). Proklos versucht hier, die Lehren Platons, der Orphik und der Chaldäischen Orakel zu harmonisieren. *Helmut Seng* fragt nach der Entwicklung des noetisch-noerischen Bereichs aus der Vorlage in den Chaldäischen Orakeln. „Die innere Kohärenz bzw. der zugrundeliegende Orakelbezug“, so das Ergebnis, „ist nicht zu ersehen“ (295). Einige methodische Bemerkungen, die sich bei Damaskios finden, „lassen nicht nur erkennen, dass ein exegetisches Problembewusstsein vorliegt, sondern bestätigen auch, dass die neuplatonische Exegese tatsächlich problematisch ist; bei Proklos lässt es sich im Vollzug erkennen“ (313). – In dem Beitrag von *Oliver Schelske*, „Neuplatonische Identität in literarischer Form: Die Orpheus-Figur zwischen christlichem und paganem Anspruch“, geht es um zwei Texte und um zwei Identitätsbegriffe: die Angriffe auf Orpheus im „Protreptikos“ des Clemens von Alexandrien und die Reaktion auf sie in den „Argonautica des Orpheus“, um den Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ (Jan Assmann, 319) und den „psychologisch-medizinischen“ Identitätsbegriff (Erik Erikson). Es sei sinnvoll, für die Spätantike „Fragestellungen aus der psychologischen Identitätsforschung aufzugreifen und das bekannte Modell des kulturellen Gedächtnisses im Sinne eines kulturellen Identitätsbegriffs zu erweitern“. Die „Argonautica des Orpheus“ seien ein „ergiebiges Beispiel für die Vitalisierung oder sogar Erweiterung eben dieses kulturellen Gedächtnisses für ein neuplatonisches Publikum“ (330). – *Mariangela Monaca* stellt in drei Punkten die Kritik des Theodoret von Kyrrhos an Porphyrios dar: Die Hebräer sind älter als die Griechen; Kritik der Dämonologie und der blutigen Opfer; Kritik der Weissagung mit Hilfe der Dämonen. – *Ilinca Tanaseanu-Döbler* vergleicht den Begriff des ersten Prinzips bei Damaskios, dem letzten Scholarchen der athenischen Schule, mit dem des Proklos. Beide teilen die Grundzüge des Systems und die Referenzschriften. Der Vergleich soll zeigen, „wie unterschiedlich die philosophische Spiritualität innerhalb desselben metaphysischen Rahmens jeweils gelagert sein kann“ (391). Während Proklos das Eine als göttlichen Ursprung der Wirklichkeit ansieht, der sich fortwährend mitteilt und alles mit sich verbindet, ist das höchste Prinzip bei Damaskios absolut unzugänglich; es ist das Unaussprechliche (*arrêton*). Daraus ergibt sich eine Relativierung des Göttlichen; es gibt Götter, aber sie entstammen nicht dem Höchsten. „Die Negierung des Kontaktes zwischen dem Absoluten und dem Göttlichen könnte ein Faktor gewesen sein, der das Auseinanderfallen von religiöser Praxis und philosophischem Aufstieg bei Damaskios begünstigt“ (394). Die Christen sind für Damaskios ein Fall „grundlegender religiöser Devianz“ (396), aber seine Betonung der ontologischen Diskontinuität zwischen Prinzip und übriger Wirklichkeit könnte eine Möglichkeit für die *creatio ex nihilo* eröffnen. – Die neuplatonischen Schulen von Athen und Alexandria unterscheiden sich

durch ihr Verhältnis zum Christentum (*Rainer Thiel*). Proklos (Athen) verfolgte „eine deutlich gegen das Christentum gerichtete Religionspolitik“; Ammonios (Alexandrien) „dagegen öffnete seine Lehre für Christen“ (405 f.). Er hat darauf verzichtet, „die aristotelisch-proklische Lehre von der Ewigkeit der Welt offensiv zu vertreten“, und er hat „gegenüber der Weise, in der die Theurgie zu seiner Zeit mit Proklos verbunden wurde, Akzente gesetzt, die geeignet waren, das Verhältnis zum alexandrinischen Christentum zu entschärfen“ (407). – Hingewiesen sei auf die hilfreichen nach 1. Ausgaben, Übersetzungen, Kommentaren und 2. Sekundärliteratur gegliederten Bibliographien am Ende eines jeden Beitrags. Vermisst werden die in Sammelbänden weithin üblichen kurzen Curricula Vitae der Autorinnen und Autoren.

F. RICKEN SJ

KNAPPIK, FRANZ: *Im Reich der Freiheit*. Hegels Theorie autonomer Vernunft (Quellen und Studien zur Philosophie; 114). Berlin / Boston: De Gruyter 2013. XII/534 S., ISBN 978-3-11-029892-5 (Hardback); 978-3-11-029921-2 (PDF).

Spätestens seit der Studie von Robert Pippin über „Hegel’s Idealism“ von 1989 kann von einer Hegel-Renaissance gesprochen werden, die maßgeblich durch Forschungen aus dem angelsächsischen Raum beflügelt worden ist. Hegel wird als ein Autor (wieder-) entdeckt, dessen Texte man verstehen kann und der einen bedenkenswerten Beitrag zu den aktuellen systematischen Diskursen leistet. Ein Schwerpunkt liegt dabei in der praktischen Philosophie: Hegels Theorien zum gesellschaftlichen Zusammenleben, zu wechselseitiger Anerkennung und zu einer Freiheit, die sich in Institutionen manifestiert und durch diese eingeeht wird, erscheinen dabei als attraktiv. Weniger attraktiv wirken demgegenüber Hegels Systemsanspruch und die starken metaphysischen Thesen, die man lange Zeit bei ihm zu finden meinte. Oftmals wird daher versucht, diese metaphysische Seite zu „deflationieren“, so auch schon bei Pippin. Es gibt freilich auch die Auffassung, dass man bei Hegel um Metaphysik nicht umhin kommt; so klingt neuerdings z. B. der Grundtenor des Sammelbandes „Hegel and Metaphysics“ von Allegra De Laurentiis. Die hier besprochene Münchener Dissertation von Franz Knappik (= K.) fügt sich markant in diese Debattenlage ein und schlägt sich dabei auf die zweite Seite. Sie überzeugt durch die souveräne Rekonstruktion wichtiger Argumente Hegels und ebenfalls dadurch, dass sie einen der Autoren, der gemeinhin zu den Deflationisten gezählt wird, für die eigene metaphysische Sache mit ins Boot holt. Die Rede ist von Robert Brandom. K. nimmt ihn sowohl systematisch als auch als Hegel-Interpreten ernst, und das macht den eigentlichen Motor für die Entwicklung der besprochenen Arbeit aus. Dabei wird der Dissens, der zwischen Hegel und Brandom bzw. zwischen K. und Brandom bestehen bleibt, keinesfalls kaschiert.

K. versteht seine Arbeit in erster Linie als eine systematische Studie, die ein Sachproblem lösen soll: das Problem des Zusammenhangs von Freiheit und Welt. Brandom und John McDowell hätten dieses große Thema, bei dem es um weit mehr gehe als um die Frage nach der Vereinbarkeit von Determinismus und Willensfreiheit, endlich wieder auf die Tagesordnung gesetzt. Denn sie fragen danach, „welche metaphysische Verfasstheit die Wirklichkeit als ganze haben muss, damit wir uns in ihr als vernünftige und freie Wesen bewegen und uns auf sie beziehen können. Teil ihrer Antwort ist, dass die natürliche Wirklichkeit selbst eine Struktur besitzt, die in rein naturwissenschaftlichen Beschreibungen nicht restlos aufgeht; vielmehr ist diese Struktur *begrifflicher* Art und erklärt, warum die Natur unserem rationalen Zugang, und damit unserer Ausübung von Freiheit, offensteht“ (6). McDowell habe die Rede von Metaphysik freilich abgelehnt und den deflationistischen Pfad beschritten; Brandom habe sie bis zu einem gewissen Grad zugelassen. K. möchte mit Hegel noch weiter gehen, um ein konsistentes und umfassendes „*Freiheits-basiertes Selbst- und Weltverständnis*“ (3) zu erarbeiten.

Der erste Schritt in diese Richtung besteht in der Ablösung des Freiheitsbegriffs von der alltäglichen Vorstellung, Freiheit bestehe vor allem in der willentlichen Wahl zwischen Alternativen. Als Einwand gegen diese Vorstellung bringt K. im einleitenden Kapitel 1 das Problem der epistemischen Freiheit in Stellung (41–59): Gegen den doxastischen Voluntarismus, der davon ausgeht, dass wir uns entscheiden können, welche Überzeugungen wir bilden und welche wir verwerfen, betont K. die Bindung an rationale