

Recht der Geheimnischarakter dieser Lehre betont. Aber ist sie darum nicht vernünftig kommunizierbar? Das Wort „Geheimnis“ hängt mit Heim zusammen und kann von daher als „versammelt-daheim-sein“ verstanden werden (379). Nach dem NT betet Jesus zum Vater im Geist (Lk 10,21). In dieser Beziehungseinheit wird er schon bei seiner Taufe offenbar, und die Glaubenden erkennen ihn als solchen „im Geist“ (1 Kor 12,3). Getauft werden sie im Namen des dreifaltigen Gottes (Mt 28,19) und werden so in dessen Beziehungseinheit aufgenommen. Gott ist als Beziehungseinheit zu glauben. Doch gibt es auch philosophische Gründe, ihn so zu denken. Denn nur so kann er Grund der Welt sein: „Geht [...] dank *creatio ex nihilo* restlos alles auf Ihn als Schöpfer zurück, dann kann nicht nur die Einheit des Vielen, es muss auch dessen Vielheit in Ihm gründen. Wie jedoch ist das möglich, wäre Er ein pures Unum?“ (386). Zudem lässt sich Gott als Liebe nur in Beziehungseinheit denken. Hier waltet absolutes „Mit-Sein“ (396), in das der Mensch hineingenommen ist als „Liebe im Mit-Sein“ (389).

7. *Festvortrag vom 19. November 2014*. Der Philosoph, so Splett, muss der Theologie dankbar sein. Eigentlich müsste man von der Theologie als „ancilla philosophiae“ sprechen (400). Gedacht sei etwa an die Entwicklung des Personbegriffs und über sie auch an die Interpersonallehre, die eine neue relationale Ontologie hervorbrachte. „Der Dienst der Theologie erschöpft sich nämlich nicht im Angebot von Fragestellungen. Darüber hinaus gibt sie Antworten auf offene Fragen der Philosophen“ (404). Den radikalen Schöpfungsgedanken hat nicht einmal der „göttliche“ Platon „erschwungen“ (408). Doch ist er einmal vorhanden in seiner konkurrenzlosen Radikalität, ist er die große Herausforderung für das Denken. „Sein zeigt sich nämlich dann als Gewolltsein. Was immer Menschen sagen mögen: Keine und keiner von uns wäre bloß ‚passiert‘, jeder/jede gerufen“ (409). Hier ergeben sich Forderungen an das Denken, denen die Philosophie nicht ausweichen kann. „An einen Humanismus ohne Gott stellen sich nämlich m.E. vier Fragen [...]: Woher begründet er ein unbedingtes Ja zu jedem Menschen? Welche Zukunft zeigt sich ihm für jene, die schwerer Unmenschlichkeit schuldig geworden sind? Wie kann er jemandem den Verzicht auf das eigene Recht (genauer auf dessen Durchsetzung) abverlangen, obwohl nur dies dem menschlichen Miteinander Bestand gibt? Was schließlich heißt für ihn Mitsein/Gemeinschaft mit unseren Toten?“ (409). Auf diesen Fragen zu beharren und auf der Offenheit für Antworten, die sich aus dem konsequenten Schöpfungsbegriff ergeben, dies ist nun wiederum der Dienst der Philosophie für die Theologie, der Dienst einer christlichen Philosophie, dem sich Splett sein Leben lang verpflichtet sah.

J. SCHMIDT SJ

KREWET, MICHAEL: *Vernunft und Religion bei Herodot* (Studien zu Literatur und Erkenntnis; 8). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2017. 786 S., ISBN 978-3-8253-6332-1.

Thema dieser überarbeiteten Habilitationsschrift im Fach Klassische Philologie an der FU Berlin ist nicht, wie es der Titel erwarten lässt, das Verhältnis von Vernunftkenntnis und mythischer Überlieferung, sondern das Verhältnis von göttlicher Lenkung und menschlicher Verantwortung im menschlichen Handeln. Interpretiert werden Texte, in denen Herodot „parallel eine göttliche Einflußnahme oder ein Eingreifen, das von den dargestellten Entscheidungsträgern als göttliches begriffen wird, und Verweise auf menschliche Verantwortung, z. B. durch Warner oder durch Erklärungen der Pythia darstellt“ (166 f.). Im Mittelpunkt stehen die Logoi von Kroisos, Kyros, Kambyses und Xerxes. Der Forschungsstand, von dem die Untersuchung ausgeht, wird folgendermaßen umschrieben: Man muss „entweder annehmen, daß Herodots Historiographie ein Gottesbild voraussetzt, das einen alles lenkenden und determinierenden Gott kennt, oder aber, wenn man die Bedeutung berücksichtigt, die die *Historien* der menschlichen Überlegung zuerkennen, daß Herodot keine einheitliche Position vertreten habe“ (87). Dagegen stellt Krewet (= K.) die These, dass die Erklärung ein und derselben Handlung durch göttliche und durch menschliche Aktivität „nicht auf einen Mangel an Aufklärtheit zurückzuführen ist, sondern darauf, dass Herodot den beiden Formen der Aktivität unterschiedliche Aufgaben zuweist. Die Einflüsse, die vom Göttlichen oder einem Gott ausgehen, betreffen nicht denselben Aspekt an einer Handlung wie den,

der von selbständiger menschlicher Aktivität ausgeht“ (739). Das Göttliche besitzt ein genaues Vorauswissen. Es agiert den Vermögen, Denkhabitus und Verhaltenstendenzen des Menschen entsprechend und nicht gegen sie; dies setzt die Möglichkeit des Menschen, sich zu entscheiden und entsprechend zu handeln, voraus. „Der göttliche Eingriff stellt für den Menschen die Möglichkeit und Herausforderung dar, selbständig, überlegt und besonnen zu entscheiden und zu handeln“ (293).

Die Interpretation eines literarischen Textes kann niemals „frei von zumindest implizit zugrunde gelegten Voraussetzungen erfolgen [...], die die Prämissen einer Interpretation darstellen“ (164). Der Interpret muss die Prämissen offenlegen, von denen er ausgeht. Auch die Begriffe der Ratio und Erfahrung, die zur Deutung Herodots verwendet werden, „besitzen eine Geschichte und Tradition. Es kann nicht als selbstverständlich erachtet werden, daß ihre heutige Bedeutung und vor allem die Opposition, in der Rationalität und Erfahrung zueinander begriffen werden, auch zur Zeit Herodots für selbstverständlich gehalten wurden“ (60). Die Prägung der heutigen Begrifflichkeit, so K.s These, beginnt erst mit der Stoa im 3. Jhd. vor Christus. Er greift deshalb „auf den Denk- und literarischen Horizont der Abfassungszeit der *Historien*“ zurück (165); ein umfangreiches Kapitel (599–738) bringt „Darstellungen göttlicher Einflußnahme vor Herodot“: bei Homer, Hesiod, Sappho, Solon, Xenophanes und Pindar. Das Göttliche, so das Ergebnis, wurde „über Jahrhunderte hin durchaus konstant erfahren“ (733). Es ist nicht auszuschließen, dass Herodot sich in diese seinen Zeitgenossen vertraute Tradition stellte und damit zugleich skeptische und womöglich auch deterministische Ansätze zum Göttlichen kritisch herausfordern wollte. „Herodot kann [...] durchaus in einer langen Tradition eines Denkens über Gott stehen, in der göttliches Vorauswissen und ein Entscheidungsspielraum des Menschen und eine Verantwortung des Menschen für sein eigenes Handeln als vereinbar gedacht worden sind“ (735). F. RICKEN SJ

THE QUEST FOR THE GOOD LIFE: Ancient Philosophers on Happiness. Edited by *Øyvind Rabbås, Eyjólfur K. Emilsson, Hallvard Fossheim* and *Mira Tuominen*. Oxford: Oxford University Press 2015. VIII/307 S., ISBN 978–0–19–874698–0 (Hardback); ISBN 978–0–19–180916–3 (E-Book).

Worin besteht das gute Leben? Und wie sollen wir leben? Mit diesen Fragen und den Antworten, welche die verschiedenen Philosophen und Philosophenschulen der Antike darauf gaben, beschäftigt sich der vorliegende Sammelband, der auf ein Forschungsprojekt (Ethics in Antiquity: The Quest for the Good Life) zurückgeht, welches in den Jahren 2009 bis 2010 am Centre for Advanced Study in Oslo durchgeführt wurde. Der hier besprochene Band versammelt 14 Beiträge, die sich mit der Glücksthematik in der antiken Philosophie beschäftigen. Die seitens der Klassischen Philologie aus dem Projekt hervorgegangenen Beiträge wurden in den *Symbolae Osloenses* 85/1 (2011) veröffentlicht. In einer ausführlichen Einleitung geben die *Herausgeber* eine Einführung in die Glücksthematik in der antiken Philosophie und wenden sich insbesondere dem Verhältnis von Glückseligkeit, Tugend, Vernunft, Gemeinschaft und Moral zu. Des Weiteren findet der Leser einen kurzen Überblick über die einzelnen Beiträge des Bandes mit einer kurzen Zusammenfassung.

*Svavar Hrafn Svavarson* geht in Kapitel 1, „On Happiness and Godlikeness before Socrates“, der Glücksthematik in der vorsokratischen Literatur und Philosophie nach. Er weist dabei den zentralen Stellenwert des Gedankens der Gottähnlichwerdung für die antiken Glückskonzeptionen nach, die sich so in den heutigen Theorien des guten Lebens nicht mehr finden lässt. Svavarson diskutiert dabei insbesondere Texte von Homer, Hesiod, Solon und Pindar sowie Heraklit. Er zeigt auf, dass die Glücksvorstellung in der vorsokratischen Zeit eine zweifache Transformation durchlief: Zum einen fand zunächst eine Internalisierung der Glückskonzeption statt. War zuerst äußerer Erfolg wesentlich für das Glück der Menschen, verschob sich dies dahingehend, dass innere Qualitäten – die Tugenden – zunehmend für ihr Glück verantwortlich wurden. Zum anderen lässt sich in der Folge eine Intellektualisierung der Glücksvorstellung dahingehend beobachten, dass im Laufe der Zeit vor allem die intellektuellen Vermögen – nicht die physischen – für die Erlangung der Glückseligkeit an Bedeutung gewannen.