

vernunftbegabte Weltseele), die jedoch zunehmend dazu tendierte, eine weitere Hypostase auszudifferenzieren. Dieser Schritt wird mit Plotin realisiert und begründet den Neuplatonismus“ (470f.). Die weiteren Themen von Kap. 7 sind: „Kosmische Götter (Sternengottheiten, Elementengötter)“, „Der Zwölfgötterkosmos“, d.h. die Lehre von den zwölf olympischen Göttern, „Überkosmische Götter“: intelligible Götter, intellektuale Götter, Henaden-Götter.

„Die Frage nach dem höchsten Gott Platons“ – darum geht es im abschließenden Kap. 8 „Die höchste Gottheit“ – „kann nicht eindeutig beantwortet werden“ (546). Ist es die Idee des Guten der Politeia oder der Demiurg des Timaios? Im Mittelplatonismus sei es für fast alle Platoniker selbstverständlich gewesen, dass der Demiurg der höchste Gott ist und dass er mit der Idee des Guten identisch ist; Ausnahmen seien nur Numenios und Harpokration sowie später die Neuplatoniker. Nach Numenios ist der Demiurg nicht mit der Idee des Guten identisch, sondern er ist gut durch die Teilhabe an der Idee des Guten. Der Timaios bezeichnet den Demiurgen als *nous*, und kontrovers war im Mittelplatonismus die Frage, ob er reiner *nous* oder *nous* in einer Seele ist. Es sind vor allem Plutarch und Attikos, welche die zweite Position vertreten. In der Regel lehren die Mittelplatoniker, „dass der höchste Gott mit dem Demiurgen und dieser mit dem höchsten und reinen *nous* identisch sei“ (580). Die Idee des Guten ist nach Platon das höchste Seiende, und weil auch der Demiurg nur ein Aspekt des höchsten Seienden ist, verlegen die Mittelplatoniker das Seiende (die Ideen) in die Vernunft des Demiurgen, oder sie identifizieren den Demiurgen mit dem höchsten Seienden. Das Kap. schließt mit vier Texten über das Eine aus Plotins Schrift V 3. Der Zusammenhang zur mittelplatonischen Diskussion besteht offensichtlich darin, dass Plotin in V 3, 12, 34 den Timaios (42e5f.) zitiert und damit das Eine mit dem Demiurgen und so mit der, wie die Mittelplatoniker es sehen, höchsten Gottheit Platons identifiziert.

Der Bd. zeichnet ein anschauliches Bild der Entwicklung der platonischen Theologie von den Dialogen Platons bis zum Neuplatonismus. Er zeigt an Beispielen das breite Spektrum der Fragen, die sich für eine Theologie stellen. Weil er Texte zusammenstellt und übersetzt, die sonst nur schwer zugänglich, aber zugleich für die theologische Diskussion der ersten christlichen Jahrhunderte grundlegend sind, ist er nicht nur für den Philosophiehistoriker, sondern ebenso für den Dogmengeschichtler und den systematischen Theologen ein wertvolles Arbeitsinstrument, das ihm das Studium der Quellen erheblich erleichtert. Hervorzuheben ist die Klarheit der doxographischen Darstellung, die sich nicht in nebensächliche Details der Fachdiskussion verliert und stets darum bemüht ist, die einzelnen Texte in ein größeres Ganzes einzuordnen. F. RICKEN S. J.

SCHMITZ, HERMANN, *Der Weg der europäischen Philosophie*. Eine Gewissensforschung; Band 1: Antike Philosophie. Freiburg i.Br./München: Alber 2007. 419 S., ISBN 978-3-495-48261-2.

Der Weg der europäischen Philosophie kann auf unterschiedliche Art begangen werden. So zahlreich die Versuche sind, diesen Gang begrifflich darzustellen, so mannigfaltig fallen auch die Wegbeschreibungen aus. Hermann Schmitz' *Der Weg der europäischen Philosophie*, der den vorliegenden Titel selbst so versteht, dass er sein Lebenswerk abrundet, geht dabei einen auffällig eigenwilligen Weg. Bereits der Untertitel bringt dies zum Ausdruck. Wie der Terminus Gewissensforschung verstanden werden kann und wie Schmitz (= S.) ihn selbst verwendet, bringt das Vorwort zum Ausdruck: Es geht darum, Auskunft zu geben über den Nutzen und den Schaden der europäischen Philosophie für die menschliche Kultur. Daher geht es Schmitz auch weniger um eine „Erzählung feststehenden Bildungsgutes“ als um die weichenstellenden „Stationen der Kursänderung“. Dabei stehen insbesondere die Metaphysik und die Erkenntnistheorie im Blickwinkel der Kritik. Dass die Philosophie ein Ganzes bildet, bringt insbesondere die Tatsache zum Ausdruck, dass erst der zweite Bd. einen „Kompass“ für die Lektüre bietet. Dennoch kann der erste Bd. unabhängig vom Folgebd. studiert werden. Die Quintessenz dieses ersten Bds. liegt darin, dass er den Weg der „Selbstbemächtigung“ nachzuzeichnen versucht. Besonders die Kap. „Das menschliche Selbstverständnis bei Homer“ und „Das menschliche Selbstverständnis in der archaischen Lyrik und der attischen Tragö-

die“ bieten einen wertvollen Überblick desjenigen Prozesses, der zur Entdeckung des Geistes geführt hat. Die „Andersartigkeit des Erlebens und Sichverstehens“ werden hier eindrücklich geschildert. Erfreulich ist dabei insbesondere auch die breite Berücksichtigung von Originalzitaten – leider nur in Übersetzung. Diese zieht sich im Übrigen durch das ganze Werk hindurch und ist schon deshalb interessant, weil sich S. hier oftmals dezidiert von anderen Übersetzungsversuchen abgrenzt. Insbesondere in diesen Passagen wird deutlich, dass S. die gegen seine Arbeit erfahrene Feindschaft äußerst schlecht verarbeitet hat und sich als Einzelkämpfer verstanden wissen will. Auf die beiden bereits genannten Kap. folgen Darstellungen zu Anaximander und Anaximenes, Heraklit, Parmenides, der zweiten eleatischen Schule (Zenon, Melissos und Leukipp), Pythagoras und die Pythagoreer, Empedokles, Demokrit, Protagoras, Platon, Aristoteles, die Stoa, Epikur, Plotin, Proklos, Damaskios und Johannes Scotus Eriugena. Dabei stehen die Darstellungen zu Platon und Aristoteles im Zentrum der Darstellung; dies drückt sich schon im ihnen zugesprochenen Umfang aus. Irritierend bei dieser Wahl ist das Fehlen der zentralen Gestalt anderer Philosophiegeschichten. Während sich die klassische Einteilung der antiken Philosophie an Sokrates orientiert (der Sammelbegriff Vorsokratiker bringt dies zum Ausdruck), meint S., ihn zumindest beinahe gänzlich übergehen zu können. Abgesehen von einigen Erwähnungen gesteht er ihm einzig ein kleines Unterkap. zu.

Symptomatischerweise muss er aber selbst dieses noch mit einer anderen Gestalt (Protagoras) teilen. Dieses Vorgehen zeigt aber auch auf, dass für S. weniger die Person des Sokrates als vielmehr die Wirkungsgeschichte, welche diese Gestalt erfahren hat, bedeutsam ist. An dieser Vorgehensweise ist sicherlich richtig, dass Prozess und Resultate der Philosophie wichtiger sind als die Lehre eines bestimmten Philosophen als solche. Ein Sachverhalt, auf den bekanntlich auch Thomas von Aquin größten Wert gelegt hat (vgl. In I De coelo et mundo, lect. 22.). Auffälligerweise beschränkt S. diese Auffassung lediglich auf Sokrates, denn sonst müsste er konsequenterweise auch die Viten der anderen Gestalten weniger breit entfalten und sich selbst nicht derartig in den Mittelpunkt der Darstellung bringen. Es kann ihm also nur darum gehen, Sokrates von seinem Thron zu stürzen. Das aber wiederum hieße, dass Philosophie nicht das Werk bzw. die Haltung oder die Entdeckung eines Gedankens einer einzelnen Person sein kann, womit auch angedeutet wird, dass die zentrale Fragestellung und Aufgabe der Philosophie in der Klärung der Verhältnisbestimmung des Einzelnen zum Vielen (das es womöglich auf irgendeine Art selbst bereits ist) besteht. Weil aber das Eine und das Viele den Brennpunkt der vorliegenden Untersuchung markieren, erstaunt es auch nicht mehr länger, weshalb S. Platon und Aristoteles einen auffällig breiten Raum zugesteht. Den roten Faden des Werkes bilden denn auch die Fragen nach der Beziehung der Welt (verstanden als Vieles) zu Gott (dem Einen), der Verhältnisbestimmung des Speziellen zum Allgemeinen und der „Mannigfaltigkeitstypus der Vieleinigkeit“. Dieses ist zwar übersichtlich gestaltet, eignet sich aber nicht als Einführung in die Philosophiegeschichte, denn die Darstellung ist zu voraussetzungsreich und subtil, als dass sie sich für den Anfänger eignen würde. Doch für ihn ist die Darstellung auch nicht gedacht. Das erklärt auch, warum S. das beigefügte Glossar nur auf ausdrücklichen Wunsch des Verlags erstellt hat. Auch wenn andere Philosophiegeschichten eine leichter lesbare Übersicht bieten mögen, so zeichnet sich der Versuch des Autors insbesondere durch die gelungene Darstellung des Prozesses der Selbstbemächtigung aus. Ihn nachzuzeichnen war der Anspruch des Autors – dies ist ihm auch eindrucksvoll gelungen.

M. VONARBURG

WIE LÄSST SICH ÜBER GOTT SPRECHEN? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins. Herausgegeben von *Werner Schüßler*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 241 S., ISBN 978-3-534-19616-6.

„Über Gott bzw. das Absolute“, beginnt präzisierend das Vorwort. Seinen Plotin-Beitrag überschreibt freilich *Klaus Kremer*: „Plotins negative Theologie“, weil das Eine/Gute auch in „maskuliner“ Sprache ausgedrückt wird. Den Untertitel bildet Plotins Auskunft: „Wir sagen, was Es nicht ist. Was Es aber ist, das sagen wir nicht.“ Der Programmname selbst erscheint bei den Vätern – *Michael Fiedrowicz* – erst im 7. Jhd. (29).