

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).



Ambrosius etwa muss sich ja gegen den negativen Pluralismus eines Symmachus wehren (32), während innerkirchlich andererseits der Kampf gegen den Rationalismus der Euno-mianer anstand. – *Norbert Ernst* stellt die analoge Gott-Rede beim Aquinaten vor (wo-bei man doch wohl besser [45] Selbigkeit von Univozität unterschiede; andererseits wären m.E. sowohl die „Ähnlichkeit“ als auch die „via media“ [57] zu problematisieren). Kremer schreibt auch zur „äbnigmatischen Gotteserkenntnis“ bei Nikolaus v. Kues: „im Fahrwasser des Proklos“ heißt bei ihm die Negation Mutter der Affirmation, mit der sie schwanger geht (69–71 – 72, Z. 8: statt erkennbaren: erkennenden [vernünftigen]). – Der nächste Name ist Schleiermacher; seiner „Gottesvorstellung in den *Reden* von 1799“ im „Kontext bei Kant und Fichte“ widmet sich *Christian Danz*. Kant spricht von Gott als Herzenskündiger (was er kritisiert, ist aber nicht eine stuarische [79, 84], sondern statutarische Religion); Fichte weist den Gedanken der Persönlichkeit Gottes als Verendlichung ab und bestimmt ihn als moralische Weltordnung. In den *Reden* erscheint Gott als „Anschauungsart des Universums“ (88 – ab der 2. Auflage wird stattdessen [90] der Gefühlsbegriff zentral). „Damit ist die Gottesvorstellung für die Religion nicht mehr konstitutiv“ (92). Derart habe er, so der Wiener Theologe, „den genuinen Sinn der religiösen Rede von Gott zur Geltung gebracht“: weder „metaphysische Spekulation“ noch „Anhängsel der Moral“, sondern „Selbstdeutung des endlichen Subjekts in seiner Lebenswelt“ (94). – Der sprachlichen Performanz in Rudolf Ottos „Das Heilige“ geht *Markus Perrenoud* nach (was allerdings nicht die Analyse performativ macht): „Das Heilige“ will seinem Anspruch nach also selber ein Stück Heiliges sein“ (? 97f., 106). In der Tat ist das Buch selbst religiös und kein Werk der *science*; dass es damit nicht religionswissenschaftlich wäre, sehe ich als Anfrage an die „klassische“ deutsche Religionswissenschaft (im Schlusszitat von T. A. Gooch fehlt eine solche Kontrapolition ebenso wie in Rezensionen kunstgeschichtlicher Monographien).

Evangelischen Theologen gelten auch die folgenden vier Beiträge. *Dirk-Martin Grube* befasst sich mit K. Barths Analogia fidei. Die Analogia entis dient bei ihm ja nicht der Gotteserkenntnis, sondern wird umgekehrt von dieser begrenzt (119). Deutlich werde Gottes Selbstoffenbarung; andererseits setze Barth zu rasch „Natürliche Theologie“ und „Deutsches Christentum“ in eins (128), und wo gebe es Kriterien für die Unterscheidung inadäquater und adäquater Gottes-Rede (130)? – *Erdmann Sturm* behandelt R. Bultmanns Programm der Entmythologisierung und existentialen Interpretation. Es verdankt sich nicht erst Heidegger, sondern der Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie. Am Schluss steht die philosophische Kritik Hans Jonas', er gestehe der Möglichkeit des Glaubens mehr zu als der von der Wissenschaft überwältigte Theologie. Ihm wird entgegengehalten, Bultmann handle statt von Möglichkeit von der Wirklichkeit göttlichen Handelns: Statt „als Gottesidee“ erscheine Gott als mein Gott. (Aber ist das die Alternative?) – Existenziell auch, doch zugleich gesellschaftlich politisch ist D. Bonhoeffers Programm „weltlichen Redens“ von Gott, das *Andreas Rössler* nachzeichnet. Es antwortet auf die Extremsituation völliger Religionslosigkeit, in christologischer Konzentration („Hätte Jesus nicht gelebt, dann wäre unser Leben [...] sinnlos“ [165]). Wie stehe es jedoch mit dem theozentrischen Vorzeichen, wie lebe man „vor und mit Gott ohne Gott“ (167)? Auch hier wird am Schluss H. Jonas genannt, aber mit seinem „Gottesbegriff nach Auschwitz“. Leicht ist „Allmacht“ in Führungszeichen gesetzt; doch was wird dann aus (1 Petr 3, 15) unserer Hoffnung? – Der *Herausgeber* selbst schreibt über P. Tillichs „Deliteralisierung“ religiöser Sprache (Tillich ist im Buch der meistzitierte Autor). Anders als bei der Entmythologisierung geht es um die zentrale Rolle des Symbols in der Religion, womit auch die Konflikte zwischen Glaube und Wissenschaft enden. Symbole sind weder bloße Zeichen noch erlauben sie rationale Konstruktionen im Sinn der katholisch verstandenen analogia entis.

*Martin Leimer* erörtert M. Bubers Rede von der Gottesfinsternis. Sie sagt weder etwas über Gott selbst noch über die Wesensmöglichkeiten des Menschen; gemeint ist eine aktuelle Störung des Gottesverhältnisses (und ist auch hier nochmals – als nicht endgültig – von Nietzsches „Tod Gottes“ zu unterscheiden). Ihr gegenüber sieht er sich als Zeugen von Gottesbegegnung. – „Gotteskrise“ ist das Titelwort des Folgebeitrags über J. B. Metz von *Tiemo Rainer Peters*. „Man kann die Gotteskrise bei Metz nicht verstehen, und es lässt sich auch nicht nachvollziehen, weshalb er die christlichen Geheimnisse für



weithin verbraucht hält [...], ohne das Verhalten der Christen in der NS-Zeit zu betrachten“ (213). Dieser moralischen Erschöpfung soll die Theologisierung des Leidens begegnen. „Leiden ist die schreckliche Würde des Menschen“ (215). – Auf Metz folgt H. de Lubac. Bei ihm arbeitet *Rudolf Voderholzer* das Paradox als spezifisch theologische Denkform heraus (im LThK von 1930ff. gab es noch keinen Artikel). Angesichts der Offenbarung als Selbsterschließung Gottes ist [wie bereits Menschen gegenüber] zwischen Verstehen und Begreifen zu unterscheiden. Paradox meint weder Widerspruch noch Rätsel; in ihm kommt vielmehr das Geheimnis zur Sprache: im Zugleich von Wahrheiten, die wir nicht von einem höheren Standpunkt aus vereinbaren können und darum rasch für unverträglich halten (Häresie beschränkt sich dann auf eine davon). Paradox ist nicht erst die Kirche, sondern schon der Mensch – in der Natur-Gnade-Spannung; zunächst der Gottmensch. – Chiffre demgegenüber ist das Kernwort bei K. Jaspers. Darauf hat *Werner Schüßler* schon zum Schluss seines Tillich-Beitrags verwiesen und nimmt es nun unter der Frage auf, ob der Philosoph ein negativer Theologe sei. Chiffre ist „die Erscheinungsform der Transzendenz in der Nicht-Leibhaftigkeit“ (243), so auch die Rede vom „persönlichen Gott“. Die Chiffren sagen etwas über uns, Gott/Gottheit selbst bleiben „schlechthin unerkannt“ (248), statt dass wie im Offenbarungsglauben (so meint Jaspers) seine Verborgenheit aufgehoben würde. Mit der negativen Theologie geht er also nur den ersten Negations-Schritt, nicht den zweiten in die eminente Affirmation, unter Abweis der Analogie.

Auch die letzten Beiträge gelten Philosophen. Dass in seinem philosophischen Werk Gott in einer Weise abwesend sei, „die man agnostisch nennen mag“, bekennt der evangelische Denker P. Ricœur (257). Seiner hermeneutischen Religionsphänomenologie geht *Peter Welsen* nach, auf ihrem Weg vom Symbol (Philosophie des Willens, Freud-Buch) zum religiösen Text: Religiöse Antwort ist gehorsames Hören – ohne Anspruch auf objektive Gültigkeit, darum plural und zu tolerieren wie zur Toleranz verpflichtet. – *Saskia Wendel* thematisiert das „nichtsprechende Sprechen“ über Transzendenz bei Lyotard, Derrida und Levinas. J. F. Lyotard verknüpft im Anschluss an Kant das Bilderverbot mit der Ästhetik des Erhabenen und greift auch auf Gedanken der jüdischen Mystik zurück. Spur des Absoluten ist ihm besonders die Erfahrung unbedingter Verpflichtung. Doch ist das Gesetz nicht der Herr, das Ereignis kein persönlicher Gott. Bei J. Derrida werden auch Traditionen christlicher negativer Theologie wirksam: Ps.-Dionysius, Meister Eckhart, Angelus Silesius. „Wie nicht sprechen?“ Diese Meister haben immer noch eine „Hyper-Essentialität“ im Sinn und verfallen so erneut einer Onto-Theologie. Er nennt das *Absolute différence* = Verschiebung; keine Fülle, die durch die Zeichen repräsentiert würde, sondern die Leerstelle, die sie nie zu füllen vermögen. Anders der bewusste Traditionsbezug bei E. Levinas. Er statuiert als Erstphilosophie die Ethik, die Infragestellung des Selbst/Selben durch den Anderen und seinen hilfefeulenden Blick. In der Unbedingtheit dieser „Geiselnahme“ begegnet aber nicht etwa (christlich) Gott – obwohl man angesichts dessen von „*creatio ex nihilo*“ sprechen könnte; es zeigt sich nur die „Spur“ seiner Abwesenheit. – Um das gelebte Leben ist es auch bei L. Wittgenstein zu tun; seiner Erschließung der Religion durch Sprachspiele geht *Andreas Koritsensky* nach. Gesucht werden Kriterien richtigen Lebens. Dazu bedarf es übersichtlicher Darstellung, und die sollen (in Anknüpfung an Goethes Morphologie) Sprachspiele ermöglichen: einfache Kommunikationsformen, die in fundamentalen Handlungssituationen gründen. Nach einem Zwischen-Blick auf D. Z. Phillips, dessen Religionsphilosophie „das Bild des ‚Wittgensteinianismus‘ dominiert“ (294), geht der Beitrag schließlich eigens auf die Gottesrede unter dieser Perspektive ein. Religiöse Sprachspiele sind nicht Thesen über Religion, nicht wahr, sondern treffend, dienen einem Zweck (die „Urscene“ der Religion [288f., 298] liegt im Erwachen des Intellekts): Notwendigkeit und Ermöglichung von Orientierungssuche. Man könne darin einen Verweis auf den christlichen Gottesbegriff sehen, „der in der heutigen Religionsphilosophie eher marginalisiert wird“ (298); obwohl ohne die metaphysischen Prämissen, die dem Aquinaten noch zur Hand waren. Wichtig wird hier der Fortgang im täglichen Leben – und ein ständiger Widerstand gegen heutige Tendenzen zur Auflösung religiöser Haltung. – Das Unsagbare sagen. Der letzte Beitrag, von *Karl-Heinz Pohl*, blickt aus Europa nach Osten: zum Dao bei Laozi und Zhuangzi sowie der „Leere“ bei Nagarjuna. Bei ersteren geht es zwar



nicht um Gott, doch immerhin noch um das Absolute. Das Daodejing versucht Annäherungen durch Begriffe wie Von-selbst-sein, Umkehr, Schwäche, Leere; vor allem aber werden Meinungen des gängigen Menschenverstandes auf den Kopf gestellt. Die Unmöglichkeit adäquater Rede vom Dao ist auch das Thema des Zhuangzi, das wegen seiner Fabeln und witzigen Dialoge beliebt ist. „Unvereinbares gelten lassen zu können ist eine Quintessenz dieses Denkens“ (309). Ähnlich sieht das der Buddhismus. In China wird innerhalb des Mahayana der „mittlere Weg“ des Inders Nagarjuna wichtig, der durch Widerlegung jeglicher Position wie ihrer Gegenposition zeigt, dass es in der Welt keinerlei Substanzialität gebe. Exemplifiziert wird das am Herz-Sutra, dem „donnernen Schweigen“ Vimalakirtis, dem Diamant-Sutra bis zum Chan-[japanisch: Zen-] Buddhismus. – Das „Kompendium“ (8) beschließen (wieder westlich) Personen-[statt „Namen-“] und Sachregister sowie ein Autorenverzeichnis. J. SPLETT

WHITE, DAVID A., *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*. Aldershot: Ashgate 2007. VIII/272 S., ISBN 978-0-7546-5779-8.

Der ‚Staatsmann‘ (Politikos) zählt zu den weniger bekannten und oft wenig geschätzten Dialogen Platons. Seit den Tagen der Neuplatoniker, so urteilt ein Kenner wie A. E. Taylor, scheine er wenig gelesen worden zu sein; vielleicht sei kein anderes Werk Platons von gleicher Bedeutung in demselben Ausmaß vernachlässigt worden. Der Politikos, so ist in der Literatur zu lesen, sei langweilig, scholastisch, kompliziert und konfus; seine Einheit wird infrage gestellt. Das meiste Interesse hat seit den Neuplatonikern der Mythos von den beiden entgegengesetzten Kreisläufen des Weltalls gefunden. Diese Situation hat sich in den beiden vergangenen Jahrzehnten geändert; ein wichtiger Anstoß war das Dritte Symposium Platonikum, das unter der Leitung von Christopher J. Rowe im August 1992 in Bristol stattfand.

Thema der vorliegenden Monographie ist nicht die politische Philosophie, sondern die Metaphysik und Epistemologie des Dialogs. Die Einleitung legt die hermeneutischen Gesichtspunkte der Untersuchung dar. Die ersten fünf Kap. folgen dem Text des Dialogs und arbeiten in einer philosophischen Interpretation dessen Metaphysik und Epistemologie heraus. Die abschließenden Kap. 6 (Politikos und Philebos) und 7 (die aporetische Struktur des Politikos) und der Epilog über den Politikos und die Nomoi fassen den systematischen Ertrag zusammen. Dass es sich um eine philosophisch-spekulative und nicht um eine philologische Interpretation handelt, wird auch deutlich durch den umfangreichen Index (260–272). Neben einigen wenigen antiken und modernen Namen umfasst er vor allem vielfach untergliederte englische philosophische Termini, z. B. Art, Cosmos, Forms, Good, Value. Dagegen fehlt ein Stellenregister. Die beiden grundlegenden Thesen des Buches lauten: (a) Der Angelpunkt des Politikos ist der Mythos. (b) Der Politikos ist ein aporetischer Dialog.

(a) Der Politikos arbeitet mit verschiedenen Methoden. Er versucht zunächst, das Wesen der Staatskunst mit Hilfe der Begriffsteilung zu bestimmen; ausgehend vom Begriff der Kunst soll durch das Verfahren der Zweiteilung (*Dibairese*) der Begriff der Staatskunst gefunden werden. Eine zweite Methode ist die des Beispiels. Das Beispiel der Webkunst soll dazu dienen, das Wesen der Staatskunst zu erkennen. Diese verschiedenen Methoden, so Whites These, sind auf dem Hintergrund des Mythos von den beiden entgegengesetzten Drehrichtungen des Kosmos zu lesen; „the myth sets in metaphysical relief, as it were, *all* related methodological techniques and distinctions“ (94). Der Mythos habe eine epistemologische Bedeutung: Er zeige die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis, und er habe eine metaphysische Bedeutung: Er mache deutlich, dass das Gespräch noch nicht zu den grundlegenden Elementen der Wirklichkeit vorgedrungen sei. Die philosophische Bedeutung des Mythos könne nicht überschätzt werden. Sein Gewicht entspreche dem der Mythen in den großen Dialogen der mittleren Periode, welche die philosophische Antwort auf Fragen der höchsten Allgemeinheit und der größten Bedeutung für den Menschen enthalten.

(b) Der Politikos, so wird die zweite These spezifiziert, ist „aporetic in some respects and substantive in others“ (15). Er sei zu lesen „as a document in metaphysics – or more accurately – in *implied* metaphysics“ (16). Es sei also zu unterscheiden zwischen Posi-