

13. Jahrh. vorlagen, sagt der Verf. am Ende seiner Ausführungen (300). Vergessen darf man hierbei aber nicht, was (4) steht, daß diese Texte praktisch nur in lateinischer Übersetzung zugänglich waren. Wieweit war sie dem mittelalterlichen Gelehrten verständlich? Daß diese den Inhalt gedanklich oft besser erfaßten als neuere Forscher, ist eine erstaunliche, aber unleugbare Tatsache; vgl. bei I. M. Bochen ski, *Ancient Formal Logic*, 1951, 4, das über Albertus M. Gesagte. Aber wir dürfen doch nicht vergessen, daß es nicht immer und nicht überall so ist. Man denke an den arabischen Avicenna und Averroës und die lateinischen Vertreter ihrer Gedankenrichtung. So verlangt es einfachste Klugheit, die lateinischen Übersetzungen bei der Auslegung unbedingt heranzuziehen. Hierin liegt eben deren grundlegende Bedeutung, z. B. des Aristoteles Latinus. Sie bilden die nächste Grundlage. Natürlich ist zu ihrem Verständnis der griechische Text heranzuziehen. Ähnliches gilt für die Übersetzungen aus dem Arabischen, bei denen dann wieder syrische und das Griechische je nach den Umständen herbeigeht werden müssen. Diese Voraussetzungen sind zu schaffen, wenn wir zu einem zuverlässigen Verständnis der großen mittelalterlichen Denker kommen wollen. Dies gilt für das arabische, jüdische und lateinische Gebiet dieser Arbeiten. Es erhebt sich hier sofort eine sehr ernste Frage, ob der heutige Lehr- und Unterrichtsbetrieb hinreicht, die sich daraus ergebenden Forderungen zu erfüllen, ob die heutige Ausbildung der jungen Gelehrten für die Lösung dieser sehr verwickelten Aufgaben mit all ihren wechselseitigen Verflechtungen genügt? W. Kutsch S. J.

Pohlenz, M., *Der hellenische Mensch*. 8° (478 S.) Göttingen (o. J.), Vandenhoeck und Ruprecht. Geb. DM 21.— — Ders., *Die Stoa*. gr. 8°, Bd. I, 490 S., Bd. II (Erläuterungen) 231 S., ebd. 1949. Geb. DM 40.—

Diese beiden Werke des em. Göttinger Ordinarius für klassische Philologie liegen nicht nur zeitlich (ihrem Erscheinen nach), sondern auch sachlich nahe beisammen. Sie ergänzen sich gegenseitig, ja überschneiden sich vielfach. Das jüngere der beiden, das zweibändige Stoa-Werk, führt Linien des älteren, einbändigen über den hellenischen Menschen (abgekürzt: HM) näher aus und rundet es zu einem geschlossenen Bild. Allen drei Bänden liegt die Überzeugung zugrunde, daß trotz der wiederholten Überschichtung und Durchmischung der Bevölkerung (im Mutterland wie in den Kolonien), trotz der großen Unterschiede und Gegensätze nach Stämmen, Landschaften und kulturellen Entwicklungsstufen, trotz aller inneren und äußeren Wandlungen im Laufe einer so langen und wechselvollen Geschichte es dennoch den einen „hellenischen Menschen“ gebe, um dessen Wesenserfassung es dem Verf. in erster Linie zu tun ist.

Die Verschiedenheit der griechischen Stämme hält sich nach Ansicht des Verf. durchaus im Rahmen einer völkischen Einheit und wäre, soweit sie geschichtlich geworden ist, als Produkt einer Entwicklung anzusehen, die sich unter Wahrung der Erbmasse und Eigenart des Volkes vollzogen habe (HM 6 f.). Mit dieser These nimmt der Verf. Stellung in einem neueren Hypothesenwiderstreit, über den er sich allerdings nicht äußert, was bei dem sonst so gefüllten Werk auffallen mag. Hat doch erst vor wenigen Jahren H. E. Stier (Grundlagen und Sinn der griechischen Geschichte, Stuttgart 1945, 73 ff.) mit nicht weniger Entschiedenheit die Gegenthese vertreten: die Griechen seien nicht ein nach Stämmen aufgegliedertes Volk, sondern eine Gemeinschaft von Völkern gewesen, die rechtlich institutionell gesehen dem Einheitstypus der germanisch-romanischen Völkergemeinschaft, in linguistischer Hinsicht (Dialekte, Sprachen, Zwischenformen) dem engeren Kulturkreis der romanischen Völker vergleichbar wäre (vgl. dazu die ausführliche Stellungnahme von A. Heuss in: *Gnomon* 1951, 182 ff.). Die Bestimmtheit und der Nachdruck, mit dem der Verf. die Konstanz der Erbsubstanz des Griechenvolkes für das Verständnis des griechischen Kulturgenius unterstellt, weckt die Erwartung, daß er auf die Frage der rassisch-völkischen Zusammensetzung, also vor allem auf die heutige Kenntnis der

griechischen Urbevölkerung, der z. T. noch vorgeschichtlichen Einwanderungswellen der Indogermanen sowie der frühgeschichtlichen völkischen Verschiebungen und Überschichtungen, Verdrängungen und Verschmelzungen einginge. Spielt doch beispielsweise die Pelasgerfrage bis in die Menschenkunde bei Klages mit herein. Dort, wo der Verf. auf die früheste Entwicklung der griechischen Religion zu sprechen kommt (HM Kap. III: „Der Mensch und die Gottheit“), erweist sich denn auch die Notwendigkeit, auf die ältesten Auseinandersetzungen zwischen Eingesessenen und Einwanderern bzw. Eroberern einzugehen. Die beiläufige Art, wie dort die Frage auf wenigen Seiten zur Sprache kommt, erfüllt wohl kaum die umfassenderen Erwartungen des Lesers, auch wenn er das Blut—Geist-Problem nicht als Kern der Kultur-anthropologie überbewertet.

Schon im Paideia-Werk von W. Jaeger war ein ähnlicher Mangel zu empfinden gewesen angesichts des dort ausdrücklich aufgestellten Leitsatzes: wolle man die Stellung des griechischen Geistes in der Bildungsgeschichte des Menschen prinzipiell erfassen, so gehe man wohl am besten „von der rassenmäßigen Formanlage des griechischen Geistes“ aus (I<sup>2</sup>, 9). Hier wurzele das spezifische anthropozentrische Lebensgefühl der Griechen, das nicht weiter abzuleiten und zu erklären sei, kraft dessen aber der Gestaltungsdrang des griechischen Geistes zum „Anthropoplasten unter den Völkern“ geworden sei (vgl. ebd. 13). Beim gegenwärtigen Werk aber fällt der Mangel um so mehr auf, als der Verf. sonst oft genug rassische Untergründe als Wurzeln von Persönlichkeiten und geistigen Bewegungen herauszustellen liebt; so z. B. daß unter den Vätern der Stoa Zeno „Vollblutsemit war“, Chryssipp auf den Münzen „unverkennbar semitische Züge trägt“, daß „die stoische Auffassung des Sprachbaues von semitischem Empfinden bestimmt ist“, daß die urhellenische Blutreinheit eines Panaitios erst die Stoa hellenisiert habe, u. a. mehr. Dem Leser kommt es zustatten, daß bald nach dem Erscheinen der drei Bände der Münchener Historiker H. Bengtson im Handbuch der Altertumswissenschaft (III 4) eine „Griechische Geschichte“ (München 1950) veröffentlicht hat, in der die vor- und frühgeschichtliche Zusammensetzung der griechischen Bevölkerung nach dem jüngsten Stand der Forschung vorgetragen wird (25 ff.). Für die Bestimmung des Verhältnisses: Hellas und der Orient, Hellas und der Okzident — an dem nicht zuletzt der Theologe und Kirchenhistoriker besonders interessiert ist — geht es hier um eine Frage, die „wie ein roter Faden die gesamte Griechische Geschichte von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende durchzieht: das Problem der Stellung der Hellenen zu den fremden Völkern“ (so Bengtson in einem Referat auf dem Deutschen Historikertag in Marburg, September 1951; veröffentlicht in: „Die Welt als Geschichte“ 11 [1951], 135 ff.). Wenn trotz der tiefwurzelnden Überzeugung des Griechen von der Überlegenheit des eigenen Volkstums, wie P. gelegentlich (HM 391) hervorhebt, ein Rasseninstinkt bei ihm wenig ausgebildet war, so darf man dafür wohl als einen der Hauptgründe anführen, daß Blutverbindungen zwischen der Urbevölkerung und den Einwanderern schon sehr bald Rassen- und Stammesunterschiede verwischt haben (vgl. dazu etwa H. Berve, Griechische Geschichte I 91). Dabei bleibt aber die Tatsache bestehen, daß „die Griechen erst durch die Berührung mit fremden Völkern ihrer besonderen Sitten und Gebräuche, ihres eigenen Volkstums und überhaupt ihrer kulturellen und ethnographischen Eigenart bewußt geworden sind“ (H. Bengtson in dem vorhin angezogenen Referat 135). Lehrreich sind die Bemerkungen bei P. (HM 137 f.) über die völkerkundliche Umwelttheorie des Hippokrates, aus denen sich aber wohl kaum alle Härten und Anstöße der politischen Ethik bei Aristoteles beheben lassen.

Fragen der historischen Entwicklung rücken beim Verf. grundsätzlich in den zweiten Rang. Er ist der Überzeugung, daß sich die konstanten *Wesenszüge des hellenischen Menschen* auch vor und unabhängig von der Kenntnis ihrer geschichtlichen Ausbildung erfassen und als organische Einheit von plastischer Gestalt — vor allem in der griechischen Hochform des perikleischen Athen — deutlich und überzeugend zu Gesicht bringen lassen. Mit dem Willen,

Griechisches gleichsam mit griechischen Augen sehen zu lassen, bevor es einer allgemeinemenschlichen Beurteilung unterworfen wird, verbindet sich in diesen Bänden eines reifen Alterswerkes das Kennen und Können eines Altmeisters, der seine Urteile oft mit einer überraschenden Fülle triftiger Belege — nicht selten von einer je ebenso dichten Folge wie Zeilen des Textes — zu erweisen versteht. Von der klassizistischen Idealisierungstendenz, wie sie noch bis zu E. Curtius nachwirkte, spürt der Leser kaum mehr etwas. „Wir sehen heute in den Griechen nicht mehr die absolut vorbildlichen Menschen“ (HM 452). Einseitigkeiten wie die Überbewertung der Schönheitsform, Mängel in der Bewertung der Frau, der Familie, der Sklaven, der Handarbeit, die Verirrung der Knabenliebe, die Unmenschlichkeit der Kinderaussetzung werden als solche ohne Versuch der Beschönigung benannt. Den seit der Historisierung und Ausweitung der Altertumswissenschaft (vor allem durch E. Meyer) vielfach um sich greifenden Relativismus und Historismus will der Verf. offensichtlich nicht mitmachen; stellt er doch den ganzen 2. Teil seines Werkes über den hellenischen Menschen unter das Dreigestirn der Ideen des Wahren (163 ff.), des Schönen (245 ff.), des Guten (300 ff.). Zeitbedingt aber bleibt die Handhabung dieses Wertkanons und seine Anwendung auf den Menschen, wie z. B. schon der Wertakzent des Kalokagathie-Ideals oder die Anerkennung des Agón-Prinzips bis in die Ethik und Rechtspflege hinein (415 ff., 426 ff.). Die griechische Bewertung der Lebensformen, Maximen der Lebensführung, Maßnahmen und bleibenden Einrichtungen der privaten und öffentlichen Lebensgestaltung werden so zur Darstellung gebracht (300 ff.), daß über der Fülle und Pracht des geschilderten Lebens die Schatten beim Licht sichtbar bleiben.

Bedenken aber erregt (wie auch bei anderen Autoren oft bemängelt wurde) die nicht selten angebrachte Unterscheidung nach dem Kriterium, was als „hellenisch“, was als mehr oder weniger oder ganz „unhellenisch“ anzusehen sei. Auch wenn das frei von Anthropologismus gesagt ist, so doch schwerlich ohne ernste Bedenken rein subjektiver Anschauung oder bloßer Vermutung. Daß die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches ganz unhellenisch war, sollte Paulus auf dem Areopag zu spüren bekommen. Daß es auch der Unsterblichkeitsglaube gewesen sei, ist schon angesichts des sterbenden Sokrates in dem platonischen Dialog schwer glaubhaft zu machen. Das Problem der Herkunft orphisch-pythagoreischen Lehrgutes darf nicht mit einer apriorischen Gleichsetzung von Dualistischem gleich Ungriechischem angegangen werden. Ebenso fragwürdig bleibt es, die geistige Bewegung der Stoa in einem für den Griechen an sich fremden (phönikischen) Lebensgefühl wurzeln zu lassen. Liest man doch anderwärts wieder beim Verf. von den weitgespannten Polen des gegensätzlich geladenen Innenlebens der Hellenen, aus dessen Vielseitigkeit je unter anderen Bedingungen („auf verschiedenem Boden und zu verschiedenen Zeiten“) sich einzelne Wesenszüge sehr verschiedenartig und einseitig entwickeln konnten (vgl. HM 427). Und muß nicht der Verf. dort, wo er vom „Weltgefühl“ der Griechen im Angesicht von Diesseits und Jenseits handelt, sehr ernstlich sich auseinandersetzen mit jenen Autoren (Burckhardt, Nietzsche, H. Diels), die im Pessimismus einen Grundzug des griechischen Wesens erkennen wollen? (Vgl. HM 77 ff.) Und hat nicht gerade die Stoa in hervorragendsten Vertretern ihrer Lebensanschauung (Chrysipp, Musonius, Epiktet — im Gegensatz etwa zu Poseidonios!) der Auffassung gehuldigt, daß der Mensch von Natur nur gut sei — ohne Belastung einer schlechten Erb- und Naturanlage —, eine Anschauung, womit sie bei aller Höhe ihrer Ethik für den Pelagianismus prädisponierte und dadurch in schärfsten Gegensatz zur Ethik des Evangeliums treten sollte? (Vgl. Stoa I 300; 334; 458 ff.)

Übrigens mag sich mancher Leser fragen, ob die aus der Haupteinteilung des Buches über den hellenischen Menschen zu entnehmende Betrachtungsweise als „hellenisch“ anzusprechen sei. Von dem zusammenfassenden Epilog über „Hellenentum und Menschentum, Humanität und Humanismus“ abgesehen, ist die verbleibende Zweiteilung geleitet von der Kategorie des Ichgefühls und Selbstbewußtseins: I. Das Ich und das Du; II. Das Ich und die Gestaltung des Lebens. Nicht als ob der Genius eines Descartes, Kant oder

Fichte bei solcher Aufteilung Pate gestanden hätte; aber ausdrücklich steht die Erklärung da: „Ausgehen wollen wir von der Frage, wieweit überhaupt der hellenische Mensch von vornherein ein sicheres Bewußtsein seiner eigenen Persönlichkeit, ein klares Ichgefühl hat“ (8). Der Einstieg erfolgt bei den homerischen Epen und geht der Frage nach, die E. Rhode (*Psyche* I 10 5 ff.) als ideengeschichtlich so bedeutsam herausgestellt hatte: was Homer und seine Zeit am Menschen als den eigentlichen Menschen angesehen habe. Die Frage hat ein Janusgesicht, sofern sie rückwärts gewandt fragt: was in der homerischen Schau des Menschen noch oder nicht mehr der vorhomerischen Vorstellung nach Art der „Naturvölker“ entspricht; wohingegen die abwärts gewandte Frage lautet: wie sich die Vorstellungen von Leib und Seele und Geist über die Orphiker und Pythagoreer, über die Lyriker und Dramatiker, über die Sophisten und die Philosophen (usf.) mit oder ohne Bruch gewandelt haben. Daß hier noch eine Unsumme ungelöster Probleme und schwerverständlicher Übergänge liegen, läßt uns der Verf. — mehr aber noch sein Hamburger Kollege B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. Studium zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg 1946 — deutlich genug spüren. Wie sehr hier philologisch schon erarbeitete oder noch zu erarbeitende Erkenntnisse wegweisend sein können und müssen, das zeigen heute Heideggers zähe Bemühungen (etwa in den „Holzwegen“ 296—343) nicht weniger als seinerzeit Burckhardt—Nietzsche—Rhode um die Zeit der Jahrhundertwende.

Wie der Ausgangspunkt in der Darstellung des Verf. das Ichgefühl und Selbstbewußtsein des Griechen ist, so bleibt der Leitfaden durch das ganze Doppelwerk hindurch die Konzeption des hellenischen Menschen als *freier Persönlichkeit*. Die neuhumanistische Konzeption des griechischen Menschen unter der Leitidee der „schönen Individualität“ erweist sich auch hier wieder als ein untergeordnetes Moment, dem das besondere griechische Charisma des ästhetischen Empfindens entspricht. Überaus stark wird die Gemeinschaftsgebundenheit der freien Persönlichkeit innerhalb der Polis herausgestellt. Daß die Polis selbst erst ein verhältnismäßig spätes Entwicklungsprodukt ist und auch da nicht alle Hellenen und gewiß nicht alle in gleicher Weise erfaßt und beschäftigt hat, tritt — wenn überhaupt — jedenfalls nicht genügend hervor, wohl aber (namentlich im Stoawerk) die ganz anders geartete Entwicklung der Einzelpersönlichkeit, anhebend mit dem Niedergang der Polis, sich immer mehr steigernd unter den Krisen ihres Verfalls bis zur völligen Einschmelzung ins römische Einheitsimperium. Welches Licht von hier aus auf das Verständnis des frühchristlichen „politeuma“ und dessen pointierte Kontrastzeichnung im Brief an Diognet fällt, sei nur nebenbei erwähnt als eines der vielen Beispiele für den besonderen Beitrag dieser hellenischen Anthropologie im Dienst der Theologie. Daß und warum für die hellenische Auffassung vom Menschen der Wille gegenüber dem Denken nicht nur nach-, sondern auch untergeordnet erscheint, wird vor allem an philologischen Befunden aufgezeigt (HM 210 ff.) und zum Verständnis der griechischen Ethik und praktischen Lebensführung überhaupt ausgewertet (HM 304 ff. u. ö.; *Stoa* I 124 ff.).

Wie die philosophische Anthropologie, so erfährt namentlich auch die Problemgeschichte „Intellektualismus / Voluntarismus“ Bereicherung an wichtigen Einsichten. Das *Freiheitsproblem* durchzieht fast das ganze Werk, angefangen von den Darlegungen über „Mensch und Schicksal“, „Mensch und Gottheit“ (HM 17 ff.; 34 ff.) bis zum Gipfel der stoischen Freiheitsdiskussion in der Lehre Chrysipps vom tugendlichen „Tonos der Seele, der dem Logos die Kraft gibt, sich gegen äußere Reize zu behaupten“ (*Stoa* I 126). Die einer Besprechung gesetzten Grenzen verbieten es, hier auf Einzelheiten der vom Verf. gezogenen problemgeschichtlichen Linie einzugehen, deren kritisches Nachgehen dem Leser überlassen bleiben muß, aber sehr angelegentlich empfohlen sei. Führt doch von hier die Fährte bis mitten in die Gnade—Freiheit-Kontroverse der anhebenden anthropologischen Kontroversen des 4. nachchristlichen Jahrhunderts, in denen die *Stoa* als geistige Bewegung vorläufig ihr Ende fand, nachdem sie — in Verbindung mit dem Neuplatonismus — ihr bestes Gut dem jungen Christentum abgetreten hatte. Von einem kurzen Ausblick

auf die Nachwirkung der Stoa ins Mittelalter und in die Neuzeit hinein (I 466—473) abgesehen, schließt das Stoawerk des Verf. mit dem Sieg des Christentums im pelagianischen Streit.

Was der Verf. über das gegenseitig ungleiche Verhältnis von *Stoa und Christentum* ausführt (I 400—465) weckt allerdings nicht selten die Kritik von Seiten des Theologen. Da das Kapitel in den letzten Jahrzehnten reichlich von allen Seiten behandelt worden ist, war schwerlich zu erwarten, daß uns der Göttinger Gelehrte in seiner Abschlußbetrachtung noch überraschend neue Einsichten vermittelte. Recht bedauerlich, weil für die Grundhaltung des Kapitels überaus mißlich, ist die am Eingang dieser Darlegungen vom Verf. aus einer vergangenen Epoche übernommene bibelkritische Ansicht: „Neben und vor die eigene Lehre Jesu trat nach seinem Tode die Predigt von seiner Person und von seiner Heilsbedeutung“ (I 402). Man könnte auch hier am Rande für den Leser einen Satz hinschreiben, den unlängst der evangelische Theologe H. Frhr. v. Campenhausen (Heidelberg) der philosophischen Kritik des Christentums bei K. Jaspers entgegengehalten hat: „Der alte klassische liberale Versuch, unter dem vorliegenden Evangelium von Jesus die ältere Schicht eines Evangeliums Jesu zu entdecken, das ihn selber nur als Lehrer und Propheten und noch nicht als den geglaubten Herrn erkennen ließe, ist heute so gut wie allgemein und jedenfalls mit guten Gründen aufgegeben“ (ZThK 48 [1951], 243). Die Verhältnisbestimmung „Antike und Christentum“, an der dem Verf. sichtlich so viel gelegen ist, würde sich in vieler Hinsicht doch wohl anders ausnehmen, wenn nicht nur das christozentrische Menschenbild des Frühchristentums tiefer und richtiger erfaßt, sondern auch schon die *anima naturaliter christiana* des Griechen (von der übrigens der Verf. manches schöne Zeugnis beibringt) nicht um ein so Wesentliches verkürzt erschiene, daß ihr der religiöse Begriff der Sünde vom Verf. schlechthin abgesprochen wird (HM 39). Gewiß haben sie nicht den vollen Begriff der Sünde gekannt, den auch wir nur dem Licht der heilsgeschichtlichen Offenbarung verdanken; aber schwerlich könnte der Verf. dartun, daß die Griechen auch jenes moralisch-religiöse Bewußtsein von Sünde nicht gehabt haben sollten, das Paulus den Heiden insgesamt, darunter aber die Griechen und Römer sicher nicht zuletzt gemeint, ausdrücklich zuspricht (Röm 2, 14 ff.).

Die Antike, vor und neben dem Christentum (und Germanentum) eine Hauptgrundlage der abendländischen Kultur, tritt uns in den hier angezeigten Bänden in der Zweifelt ungleicher Pole — Griechentum und Römertum — entgegen. Die Vorliebe des Verf. für die starken Gestalten eines Panaitios und Poseidonios trägt mit dazu bei, daß der Weg der Vermittlung und Anpassung der griechischen Kultur an das selbständige und selbstbewußte Volkstum der Römer gut sichtbar wird und den Wandel verständlich macht, der zur endgültigen Gestaltung der Humanitätsidee bei Cicero (und Varro) geführt hat. Hat das Werk auch nicht wie das unvergeßliche von W. Jaeger „die Paideia der Griechen und die Griechen als Paideia“ zum Gegenstand, so könnte es doch in heutiger Zeit eine ähnliche kultur- und schulpolitische Bedeutung erfüllen.

J. Ternus S. J.

Ogiermann, H. A., *Hegels Gottesbeweise* (Analecta Gregoriana 49). 8° (230 S.) Rom 1948, Univ. Gregoriana.

Je mehr man in den letzten Jahrzehnten gelernt hat, die Philosophie Hegels nicht nur systematisch, sondern auch genetisch zu sehen, desto mehr mußte das religionsphilosophische Problem als das Grundanliegen hervortreten, das sich von den Jugendschriften über die Hauptwerke hinweg bis zu den Vorlesungsreihen der Spätzeit durchhält. Darum bildet auch dieser Fragenkreis ein zentrales Motiv der neueren Hegelliteratur, besonders der katholisch-scholastischen Auseinandersetzung mit H.; vgl. Niel, Möller und Ogiermann. Die vorliegende Studie, die leider erst so spät in unserer Zeitschrift zur Besprechung kommt, nimmt sich die „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes“ vor, also den krönenden Abschluß der Religionsphilosophie H.s. Bisher war