

Weg einzuschlagen, der das volle und zentrale Phänomen, die Offenbarung Gottes in Christus, ernst nimmt und die einmalige Struktur des auf Christus zielenden Glaubens (im Unterschied etwa des Glaubens an die Verkündigung der Propheten) herausarbeitet, wird man ihm gerne zustimmen. Freilich gerät er damit auch vor Fragen, deren Lösung nicht leicht ist. Was ist — um nur eine herauszugreifen — damit gemeint, wenn gesagt wird, man müsse, um Christus „etwas“ glauben zu können, ihn schon vorgängig als göttliche Person erschaut haben? Das könnte den Eindruck erwecken, als gehöre die Gegenwart Gottes in Christus, somit das Inkarnationsgeheimnis, nicht zu den Gegenständen des Glaubens. Das kann aber unmöglich seine Meinung sein, da er den strikten Geheimnischarakter der Inkarnation ausdrücklich betont (162). Die Lösung dieser Aporie dürfte im Sinne B.s wohl darin zu suchen sein, daß die Erfassung der Gottheit Christi der Annahme seiner Botschaft nur metaphysisch-logisch vorausgeht; zeitlich herrscht hier unbedingte Gleichzeitigkeit. Mit der anerkennenden Erkenntnis der Gottheit Christi ist auch bereits seine gottmenschliche Welt als ganze gläubig als unfehlbar wahr angenommen. Was noch folgen kann, ist eine größere Ausdrücklichkeit der Einzelheiten des Inhaltes. Dies unauflösbare Ineinander der beiden Momente im konkreten Glaubensakt ist in der scholastischen Glaubensanalyse zugunsten einer schärferen Abhebung und Abgrenzung „überwunden“ — aber ob nicht gerade darin die ihr anhaftende Verkürzung des personalen Aspektes, von der oben die Rede war, wurzelt? — Noch eine Bemerkung sei gestattet. B. hat sich weniger angelegen sein lassen, seine Analyse des christlichen Glaubens aus der Heiligen Schrift zu erhärten. Aber es ist nicht zu übersehen, wie sehr er am johanneischen Glaubensverständnis ausgerichtet ist. Jedenfalls will es uns scheinen, daß man am ehesten vom Glaubensbegriff des vierten Evangeliums her zum Verständnis dessen gelangen kann, worum es B. hier geht, wie seine Analysen umgekehrt auch helfen können, das so schwierige Problem durchsichtiger zu machen, was Johannes unter „Glauben“ verstanden hat.

So ließe sich noch manche Frage stellen, für die in dem Buch die Lösung wohl angedeutet, aber bei dem knappen Raum nicht durchgeführt ist. Es wäre nur zu wünschen, wenn die von B. gegebenen Anregungen zu einem fruchtbaren Dialog zwischen Theologie und christlicher Philosophie führten. Beide Teile würden daraus reichen Gewinn ziehen können.

H. B a c h t S. J.

S o r e t h, M., *Der platonische Dialog Hippias Maior* (Zetemata, 6). gr. 8^o (64 S.) München 1953, Beck. DM 6.50.

Der Größere Hippias, in dem es nach Art der Jugenddialoge um die Definition des Schönen geht, wird im Gegensatz zum Altertum, welches seine Echtheit nicht bezweifelte, seit Schleiermacher und Ast von namhaften Vertretern der Platonphilologie, denen u. a. Pohlenz und Wilamowitz angehören, als unecht verworfen (1-4: Einleitung). Allerdings sind auch die Befürworter der Echtheit an Zahl und Einfluß nicht minder stark (1). Mit dem Problem der Echtheit setzt sich diese Dissertation (Vorwort) auseinander. Da man der Sprache des Dialoges, was Kenner, wie Vahlen und Wilamowitz, auch eingestehen, nichts Fremdartiges anmerkt, muß vom Inhalte (4) aus eine Entscheidung über die Echtheit gesucht werden. Im Anschluß an den Gang des klar gegliederten Gespräches untersucht der Verf. die für die Echtheitsfrage wichtigen Texte. Dabei setzt er sich mit den von den Gegnern der Echtheit vorgetragenen Bedenken auseinander und betrachtet dann den Dialog „unabhängig von den vorgebrachten Einzelbeanstandungen im Verhältnis zu platonischen Dialogen, die einen Vergleich mit ihm nahelegen, d. h. zum Phaidon und zum Euthyphron“ (63).

Eine Art der Zweifel an der Echtheit beruht „auf einer bestimmten Gesamtaufassung Platons“ (63). So glaubt z. B. Pohlenz, gestützt auf einen Aufsatz W. Jaegers (Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, Berlin 1928), in der Einleitung des Dialoges (4-12; 281 a 1 — 286 c 2) werde das Bild der Sieben Weisen (281 c 3-8) in einer für die Frühdialoge, denen der lebenszugewandte

Sokrates Vorbild ist, unzulässigen Weise umgeformt. Der Dialog stelle sie nämlich dar als Menschen, die einem theoretischen und weltabgeschiedenen Lebensideal huldigen. Ein solches Ideal vertrete Plato aber erst seit dem Theaitet. Dem hält der Verf. mit Recht den Zweifel an der Jaegerschen These entgegen; ferner sei an der genannten Dialogstelle keine Rede von einem theoretischen Leben, sondern sie wolle lediglich sagen, die Sieben Weisen seien „nicht wie Hippias herumgereist, um konkrete politische Aufträge auszuführen, als Botschafter oder Gesandte“ (6). An ähnlicher mangelnder Beweiskraft zur Begründung der Unechtheit leiden auch jene Beanstandungen, die in manchen Stellen Nachahmungen anderer Dialoge zu erkennen glauben. Als Beispiel für diese Gruppe von Unechtheitskriterien sei auf die Art und Weise hingewiesen, wie das Hauptthema eingeführt wird (12-17) und Sokrates seinen Mitunterredner verhört. Er gibt an, von einem Fremden durch Fragen nach dem Schönen in Verlegenheit gebracht worden zu sein, und bittet nun Hippias um Belehrung, damit er später dem Fremden Rede und Antwort stehen könne (286 c 3 — 286 e 4). Nun wird auch im Euthyphron ein Dritter eingeführt, „der Sokrates in einem Gegenstand des Wissens in Verlegenheit gebracht hat“ (13). Aber von einer Nachahmung des Euthyphron durch Hippias kann nicht die Rede sein, denn „Hippias und Sokrates befinden sich nicht wie Euthyphron und Sokrates in einer konträren, sondern in einer parallelen Lage: beide haben gewisse Dinge als schön gepriesen“ (13). Endlich entdeckten die Gegner der Echtheit anstößige und schwerverständliche Partien, die „als sinnlos bezeichnet und dem Ungeschick des Verfassers zur Last“ gelegt werden (63). Anstoß nehmen z. B. Pohlenz und Horneffer an der Definition „Das Schöne ist das Passende“ (293 c 8 — 295 a 7; 32-46), da das früher benutzte *πρέπον* hier noch einmal besprochen werde (32-33). Mit dem Hinweis des Verf., daß „der Dialog keine philosophische Abhandlung sei, sondern ein lebendiges Gespräch“ (33), dürfte dieser unverständliche Anstoß behoben sein. Als „stärkste Stütze“ (50) der Unechtheitstheorie wird 298 b 7-8, 198 b11-c2 (49) angeführt, da „Sokrates hier verrate, daß er der Fremde sei, und dennoch gehe das Spiel weiter“ (50). Die Erwiderung weist mit Recht auf die „zweideutige Formulierung“ (50) hin, die nichts vom gegnerischen Tadel enthalte. Der Abschnitt 297 d 8 — 304 a 3 mit der Definition *τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς καὶ δι' ὀφθαλμοῦ ἴδόν* (298 a 6/7) gilt „als die schwierigste und dunkelste Partie des ganzen Dialoges“ (49). Das Ergebnis ihrer Interpretation (49-62) lautet, daß „wir die Spuren des hornefferschen stumpfsinnigen Fälschers — die sich hier besonders deutlich manifestieren sollen — nicht entdecken können“ (61). Man darf diese letzte Partie als das „Glanzstück und den Höhepunkt bewerten“ (61).

Unabhängig von diesen Einzelbeanstandungen der Gegner der Echtheit, deren Beweiskraft nicht überzeugend ist, kommt der Verf. durch den oben erwähnten Vergleich der Dialoge zum Ergebnis, daß Hippias maior über den Euthyphron hinausgeht, sich dem Phaidon nähert und „ein entscheidendes Glied in der Entfaltung zu der sogenannten Ideenlehre hin“ (64) ist. Während z. B. im Euthyphron „keine Problematik im Verhältnis des Einzeldinges zum *εἶδος*“ besteht (23), kennt Hippias maior eine solche, da „manches Schöne auch zugleich häßlich ist“ (23), das *εἶδος* dagegen nicht. Im Euthyphron sei die Form des Frommen nicht vom Einzelding getrennt (28), im Hippias maior besage *εἶδος* mehr als im Euthyphron, aber weniger als im Phaidon, da es im „innerweltlichen“ Bereiche bleibe (28) und nicht unabhängig vom Einzelding existierend vorgestellt werde (39). Während endlich dem Leser des Euthyphron die im Phaidon vertretene Lehre, daß „das einzelne Fromme schlechter sein soll als das Fromme selbst“ (42), fremd sein dürfte, weiß der Leser des Hippias maior von dem nicht eindeutig bestimmten Sein des Einzelschönen (42).

Die Meinung des Verf., es „sei weniger kompliziert, anzunehmen, der Dialog sei von Platon geschrieben“ (49), überzeugt. Manche Einzelinterpretationen schließen allerdings eine andere Meinung nicht aus. Die Interpretation des Abschnittes 297 d 8 — 304 a 3 hätte außerdem herausarbeiten können, daß die seinsmäßige Entsinnlichung des *εἶδος*, welche auf die Theorie des Phaidon hindrängt, auch eine entsprechende der Erkenntnismittel fordert, da die Definition *τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς καὶ δι' ὀφθαλμοῦ ἴδόν* (298 a 6/7) als unzulänglich erkannt wurde. Es ist

ja auch Lehre Platons, daß „Gleiches nur durch Gleiches“ erkannt werde. Wenn man ferner zum Erweis der Unechtheit nicht auf sprachliche Indizien zurückgreifen kann (4), dann wundert man sich, daß der Verf. diese Tatsache nicht in den Dienst seiner These stellt. In welcher Form das möglich ist, dazu bietet die heutige Sprachphilosophie und Sprachpsychologie genügend Anregungen. Durch eine Untersuchung der Definitionstechnik Platons in den Dialogen der Frühzeit hätte endlich der Verf. seiner These noch eine stärkere Verankerung geben können. Man kann vielleicht ihre Eigenart so umschreiben: Die Bestimmungselemente der Definition werden dem Erfahrungsbereich entnommen, denen als Erkenntnismittel der „praktische Verstand“ genügt. Definitionstechnisch ist die erste Sokratische Annäherung an den „Begriff“ zu umfassend oder zu eng, die zweite vielleicht nach einer anderen Seite hin verkehrt, aber weniger verkehrt usf. Deshalb muß man weiter suchen, um sich so dem gesuchten Begriff zu nähern. Mit den Mitteln des „praktischen Verstandes“ will man die Einheit in der Vielheit finden. Diese Definitionstechnik erinnert nun an die strenge Proportionenlehre, an die sog. „anthyphhoretische Logoslehre“, die das Auffangen von irrationalen Verhältnissen zwischen zwei Folgen von rationalen versucht. Die erste Annäherung ist zu klein, die zweite zu groß, aber ein geringeres zu groß, die dritte wiederum zu klein, aber diesmal um ein geringeres usf. Dagegen übersteigt die Mittel des „naiven und praktischen Verstandes“ die Dialektik der Spätdialoge mit ihrer feinschichtigen Beziehungslogik, die nur von der Eudoxischen Logoslehre her verständlich ist.

K. Ennen S. J.

H o m m e s, J., *Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger*. 8° (VIII u. 363 S.) Freiburg 1953, Herder. DM 19.80.

Dieses gedankenreiche Buch bildet den grundlegenden ersten Teil einer umfassenden Auseinandersetzung mit der existenzialistischen Denkweise von seiten einer realistisch und metaphysisch orientierten Philosophie. Das Buch bietet die Sicht des Existenzialismus aus nächster Nähe. Sein Verfasser ist als akademischer Lehrer der Philosophie in Freiburg neben Heidegger tätig. Wir begreifen daher, daß Heidegger im Mittelpunkt steht und andere Existenzialisten nur gestreift werden. Wie kaum ein zweites heilt dieses Buch jene Hintergründe des Heideggerschen Denkens auf, die von der Geschichtstheologie seit Hegel bestimmt sind. Heideggers Ontologie, sein besonderes Seinsanliegen, wird uns dadurch von einer neuen Seite her verständlich. Dieses Anliegen tritt uns immer wieder in den Begriffen der „Entfremdung“ und der „Heimholung“ des Menschen entgegen. Der Verf. zeigt zunächst von Hegel her den Zwiespalt, in welchem der seinem Wesen entfremdete Mensch in der Welt und zumal in der heutigen Situation sich befindet. Daß der Mensch in dieser Welt keine bleibende Stätte hat, ist eine alte Lehre, die in vielfältiger Abwandlung das religiöse und philosophische Denken durchzieht. Die Versuchung lag also nahe, Heidegger als einen Erneuerer der christlich-platonischen Denkweise zu begrüßen. Der Verf. weist diese Bestrebungen als romantisch-theologische Fehlinterpretationen von vorneherein zurück. Die Gegensätze erscheinen vielmehr als unüberbrückbar.

Im 1. Kap. stellt der Verf. die existenziale Ontologie „als errettende Neubegründung des Lebens bei Heidegger“ dar. Das Unheil hat bekanntlich nach Heidegger schon in der klassischen griechischen Philosophie begonnen. Die nihilistische Seinsvergessenheit ist dann immer stärker geworden. Wir aber stehen angeblich am Ende dieser Periode. Die nihilistische Grundbewegung zeigt nach den „Holzwegen“ nunmehr einen solchen Tiefgang, daß ihre Entfaltung nur noch Weltkatastrophen zur Folge haben kann. Von dieser eschatologischen Mystik, der „heiligen Nacht“ des Nihilismus, geht der Verf. aus. Trotz aller Verworfenheit, zu der unsere Zeit abgesunken ist, bildet der Nihilismus die unmittelbare Vorstufe kommender Rettung, wenn eben der Mensch das Nichts dieser Nacht durchhält und so zur inneren Seinswahrheit vorstößt. Der Mensch muß dabei in sein Inneres zurückgehen. Das Heil kann nur vom Menschen selber kommen, nicht von einem