

auch durch vielleicht zu glatte Formeln: die *Möglichkeit* der Sünde sei für den reflektierenden Geist nicht weniger anstößig als ihre *Wirklichkeit* (286 f.)? Und so befriedigt auch die Zustimmung zu einem Text von *Schelling* nicht recht (290): Wenn Gott um des vorausgesehenen Bösen willen hätte wollen „müssen“, daß Welt und Mensch nicht seien, dann hätte das Böse über das Gute und die Liebe den Sieg davongetragen. Eher sollte man meinen, Gottes Ratschluß, bei Wahrung der menschlichen Freiheit nicht all die Hilfe und Gnade zu schenken, die faktisch zur Verhütung wenigstens letzter Verbohrtheit in bösem Willen und damit zum Heil aller und zur Nichtexistenz wenigstens der absurdesten Scheußlichkeiten in der Welt genügt hätte, sei für unser Denken ein undurchdringliches Geheimnis; deutet der Verf. das damit an, daß er „nach allem“ an Pauli Wort „O altitudo . . .!“ erinnert? — Ob endlich der dialektische Übergang zum Verlangen nach Erkenntnis und Liebe Gottes, wie er in sich selbst ist, also ein Verlangen über den geschichtlich gegebenen ontologischen Status des Menschen hinaus, trotz feiner und feinsten Unterscheidungen nicht doch zu sehr vom Glaubensbewußtsein anstatt von philosophischer Reflexion diktiert und vollzogen wird? In diesem Zusammenhange hätte es sich gelohnt, unter den diskutierten Wegen zu letzter „libération“ auf die Weisen direkten, *unmittelbaren* Gotterfahrens und -erlebens einzugehen, die ihren Verfechtern zufolge jene Grenze des bloßen Bezuges auf Gott als Grund und Ziel der Geschöpfe, die bei abstrakter Gottesekenntnis unüberschreitbar bleibt, strukturell zu überspringen scheinen.

Nicht oft rührt in einer philosophischen Monographie das Hauptthema so sehr und erregend das Ganze unserer denkerischen Möglichkeiten auf, wie es im vorliegenden Werk geschieht.

H. Ogiermann S. J.

Otto, W. F., *Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*. gr. 8^o (418 S.) Düsseldorf-Köln 1956, Diederichs. 24.— DM.

Unter dem Titel „Die Gestalt und das Sein“ hat O. verschiedene, zeitlich auseinanderliegende Abhandlungen in Buchform zusammengefaßt, die in jene Welt des Seins einführen sollen, welche Mythos und Kultus zugänglich machen. Diese ist zwar nicht rational erfassbar, deshalb aber nicht dem „prälogischen Denken“ angehörend; findet sie sich doch bei hochstehenden und genialen Menschen. In sich birgt sie einen gewaltigen Schatz von Menschheitserfahrungen, der mit den Mitteln eines Nützlichkeitsgebundenen und dürren intellektualistischen Denkens nicht greifbar ist (vgl. Vorwort, 3—4). Zeitliches soll vom Dichterischen, Mythischen und Kultischen her begriffen werden.

Die Welt des nicht Übersinnlichen und jenseitiges Sein erschließendes Mythos (87—89) wird nicht durch das Spiel einer träumenden Phantasie geboren (vgl. Der Durchbruch zum antiken Mythos im XIX. Jahrhundert, 211—225), sondern ist unmittelbare Selbstenthüllung des Wesenhaften, der Urgestalten vor allem rationalen und zweckhaften Denken; er ist Zeuge des Übermenschlichen und Göttlichen in der Welt. Mythos als Wort besagt die Sache selbst, ist keine reine Vorstellung (vgl. Gesetz, Urbild und Mythos, 25—90). Verbunden ist er mit jener besonderen Form der Handlung, die wir Kultus nennen (75 76). Im Kultus nimmt das Göttliche die Gestalt menschlichen Tuns an, es handelt mit ihm gemeinsam; deshalb ist die Gestalt ebenso wie der Mythos eine Seinsoffenbarung (79—81 86—87). Der uns oft rätselhaft erscheinende altgriechische Mythos kann somit durch den ihm verwandten Kultus gedeutet werden (223 224 253). Diese Doppeleinheit enthüllt das wahre Wesen des Mythos, wie es z. B. die eleusinischen Mysterien (313—337) bezeugen: „Der Kultus ist die Form seiner Gegenwart, das Wieder-in-Aktion-Treten des im Urbild vergangenen, Geschehens Angeschauten, aber seinem Wesen nach Ewigen. Und der Augenblick dieser Verwirklichung des Mythos ist das Götterfest, der heilige Tag . . .“ (334).

Unendliches und Göttliches bringt der Mythos dem Menschen nahe, zwar in menschlicher Sprache redend, aber ohne seine Distanz und Ewigkeit aufzugeben (254; Der Ursprung von Mythos und Kultus. Zu Hölderlins Empedokles, 227 bis 283). Als besonderer Vertrauter der Götter (174) erfährt der Dichter die Gegen-

wart und Gewißheit einer göttlichen Welt (237). Über das, was *ist*, staunt er in Innigkeit und Ergriffenheit, gibt davon in seiner Sprache Zeugnis (236 248—263). Das Göttliche will „durch seinen Gesang im menschlichen Fühlen sich wiederfinden, aber selbst fühlt es nicht wie der Mensch“ (304). Zu dieser Begegnung ist allein der Dichter berufen, Dichterberufung und Beruf zum Göttlichen sind eins (305 289 311).

Der Dichter erlebt das Sein und das Geschehen in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als Offenbarung des Göttlichen: „im Vergangenen den uralt-ewigen Gott; im Zukünftigen den kommenden Gott mit der Unendlichkeit vor ihm; in der Gegenwart den anblickenden überzeitlichen Gott“ (22—23; Die Zeit und das Sein, 1—23). Die Götter der altgriechischen Religion sind Grundgestalten des Seins (Die altgriechische Gottesidee, 115—136), die sich „dem offenen Auge, das sich nach außen und auf die Welt richtet“ (121), offenbaren. So viele Seinskreise, so viele Erscheinungen des Göttlichen gibt es (154; Das Vorbild der Griechen, 137—157). Auch in der Kunst, einem besonders hohen und eindrucksvollen Zeugen griechischen Form- und Gestaltungswillens, kommt das Göttliche zur Erscheinung, die damit zur Selbstbezeugung einer ewigen, göttlichen Wahrheit wird (150), der „Urgestalt in der sinnfälligen Erscheinung“ (156). Die Begegnung mit den Göttern ist so ein Wunder des erschlossenen und erkannten Seins, die keine „überweltlichen Herrn“ (175) und als Seinsgestalten keine Ideale und ethischen Vorbilder sind (167 169; Der griechische Mensch und die Nachwelt, 159—179). Zu den Kennzeichen dieser „Welthaltung“ (170) gehört die Abkehr von Jenseits und Weltgericht; von ihr behauptet der Verf., sie habe Europa geschaffen (125 170 178). Dieses „Wunder der profanen Religion“ (177), die nach dem Verf. Homer (!) vermittele, kennt kein Abhängigkeitsverhältnis, keinen Glaubensgehorsam, keine Bußpsalmen, sondern nur Wissen (174). In Hölderlin habe diese Religion des Seins eine geheimnisvolle Wiedergeburt erlebt: „Und so spricht der Dichter, dem alles Mystische fremd ist, jede Art von Spiritualismus ganz fernliegt, der von Reue, Selbstverwerfung und Heilsverlangen nichts weiß, kein Moralisieren kennt und in kein Jenseits strebt — sondern die Elemente verehrt und in der Natur den Glanz der Gottheit leuchten sieht — wie unter allen Völkern der Erde nur das Griechische es vermocht hat“ (210; Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin, 181—210).

Göttliches und Menschliches berühren sich auch im Heroismus (Tyrtaios und die Unsterblichkeit des Ruhmes, 365—398). Das Streben nach Tapferkeit und unvergänglichem Ruhm ist Ausdruck eines Unsterblichkeitsglaubens (388), der in sich das Gefühl des Ewigen trägt, die Ahnung eines Seins über Leben und Tod. „Der heroische Mensch weiß sich als Angehörigen einer höheren Welt, wo die erhabenen Ahnen herzutreten und die Götter selbst nahe sind. Und seine Gewißheit bestätigt sich durch die Stimme des Gedankens, die einst, als ein mächtiger Geist das Dasein erfüllte, mit der Genialität des hohen Sanges aus ihm hervorgegangen ist“ (392).

O. muß man zu den bedeutenden Interpreten der Antike rechnen. Sein Bemühen um ihr Verständnis ist nicht das der positivistischen Philologen des vergangenen Jahrhunderts mit ihrer exakten Wissenschaftlichkeit, noch geht es ihm um Gestesgeschichte im Sinne Diltheys. Ebensovienig bedient er sich philosophischer Denkformen. Sondern seine Deutungsart steht der Theologie nahe, seitdem die heute sehr hoch bewertete Dichtung sowohl als Kunstwerk wie vor allem als Seinsoffenbarerin in besonderer Weise die großen Sinnzusammenhänge in der Welt „erhellen“ soll. Auf Grund des Wesenszusammenhanges von Form und Inhalt, den allerdings jene philosophische Interpretation übersieht, die in der Dichtung ein poetisch umkleidetes Begriffssystem entdecken möchte, öffnet die Form den Weg zum hintergründig Ausgesprochenen. Solche „Tiefenschichten“ wird man ja auch wohl jeder Dichtung von Rang zuerkennen müssen. Diese Art der Wesensdeutung geht dem antiken Götterglauben als einem subjektiven Erlebnis nach und sieht seine Wurzel in dem Gestaltungstrieb der Griechen wie in ihrem Verkörperungswillen (vgl. K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch, 1954).

Die Meinung, daß die „Aussagen“ der Dichter über Welt und ihre Sinnzusammenhänge ein Weltverständnis ganz eigener Prägung darstellen, und die auf dieser Meinung fußenden Interpretationen haben zu vielen tiefen Erkenntnissen ge-

führt und damit diese Methode gerechtfertigt. Aber wie auch gerade vorliegende Abhandlungen es verdeutlichen, besitzt diese Form der Deutung ebenfalls ihre eigenen Fehlerquellen. Diese sind vor allem einmal das starke Eindringen des persönlich-subjektiven Elementes wie besonders das Abweichen von einem überlieferten Sachverhalt, der auch antiker Dichtung zugrunde liegt und der an erster Stelle mit kritisch-historischem Sinn festgehalten werden muß. Aus dieser Fehlerquelle heraus ist wohl zunächst die Überbetonung der homerischen Religiosität, die Art ihrer Deutung und vor allem die Unterbewertung des nachhomerischen Gottesglaubens zu erklären. Vieles davon stimmt mit anerkannten wissenschaftlichen Forschungen, die auf solider historischer Grundlage ihre Deutungen aufbauen, nicht überein. Vgl. z. B.: W. Jaeger, *Paideia*, 1—2, 1954; 3, 1947; *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953. — K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, 1954; *Christentum als Neuheitserlebnis*, 1939. — F. Mehmel, *Homer und die Griechen: Antike und Abendland*, IV, 16—41. — A. Brunner, *Die Religionen. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, 1956.

Die zu enge Nähe Hölderlins dürfte wohl das Einfließen des persönlich-subjektiven Elementes verantworten. Was W. Killy über Hölderlins Interpretation des Pindarfragments 166 (Schr.) sagt, gilt voll und ganz auch in unserem Zusammenhang: „... am Anfang der echten Interpretation wird immer die Verdeutlichung des greifbaren, anschaulichen Sachverhaltes stehen, und seine Tiefen pflegen nicht erhellen zu sein, wenn nicht die Oberfläche klar zutage liegt. Um diese Oberfläche bemüht sich Hölderlin für keinen Augenblick...“ (226: *Antike und Abendland*, IV, 1954).

Daß endlich Dichtung von Gott spricht und Aussagen macht über Welterfassung, muß man ihr zubilligen, ist durchaus ihr gutes Recht. Vom christlichen Standpunkt müssen wir allerdings jene Hölderlinauffassung ablehnen, Dichter stifteten Bleibendes im Sinne höherer Offenbarung. Diese in den einzelnen Abhandlungen oft zutage tretende und vertretene Meinung führt den Verf. in der Frage vom Verhältnis Antike und Christentum zu abwertenden Äußerungen über Christentum. Im Gegensatz dazu bestätigen doch heutige Forschungen das Augustinuswort: *Proponunt Graeci . . . adsumunt Romani . . . concludunt Christiani . . .*: *De civitate Dei* II, 13.

K. Ennen S. J.

Gómez Nogales, S., S. J., *Horizonte de la Metafísica Aristotélica* (Estudios Onienses, ed. Facultades de Teol. y de Filas. del Colegio Máx. S. J. de Oña, ser. 2, vol. 4). 8^o (412 S.) Madrid 1955.

Merlan, Ph., *From Platonism to Neoplatonism*. 8^o (XVI u. 210 S.) The Hague 1953, Nijhoff.

Handelt die aristotelische Metaphysik vom abstrakten Sein, in seiner Allgemeinheit, oder vom existierenden Seienden, in seiner konkreten Seinswirklichkeit? Ist sie also eine blutleere Disziplin der Formen und Begriffe, die an der Existenz vorbeigeht, ja sie verfehlt, oder hat sie auch einer „existenzial“ philosophierenden Zeit etwas zu sagen? Von dieser ganz aktuellen, an Heidegger anknüpfenden Fragestellung gelangt Gómez Nogales unmittelbar zu dem historischen Problem (dessen aktuell-philosophische Bedeutung durch diesen „approach“ erst ins rechte Licht gesetzt wird): Was hat Aristoteles als den Gegenstand seiner Metaphysik, besser, seiner „ersten Philosophie“, bezeichnet? und von da unmittelbar in das philologische Wirrsal der Entstehungsgeschichte der aristotelischen Metaphysik. Er bietet eine historische Übersicht über die Erforschung dieser Frage und über die ganze Literatur, die seit W. Jaeger um das Problem der Entwicklung der aristotelischen Philosophie entstanden ist (die vorherigen Kapitel über den Metaphysikbegriff der arabischen und der scholastischen, insbesondere der spätscholastischen Philosophie haben vor allem die Bedeutung, von den eingebürgerten Begriffsprägungen der späteren Entwicklung zum Ausgangspunkt der ursprünglichen Problemstellung zurückzuführen).

Es ist erfreulich, festzustellen, daß aus dieser Übersicht hervorgeht, daß sich immer allgemeiner die Überzeugung durchsetzt, die der Referent schon vor langer Zeit in der Schol (7 [1932] 1—29) vertreten hat, daß nämlich W. Jaeger die Span-