

Eingangstor der dialektischen (und aporetischen) Philosophie, steht „seit alters“ die Frage: „Was ist das Seiende“ (Aristoteles, Met. 6, 1, 1038 b 2). Dieser innerlich (dialektisch) vorgeordnet aber ist die Frage: Was ist das Sein oder Wesen des Seienden?

C. Nink S. J.

Van Camp, J. et Canart, P., *Le sens du mot θεῖος chez Platon* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, IV, 9). gr. 8^o (451 S.). Louvain 1956, Nauwelaerts. 375 b. Fr.

Vorliegende Arbeit, deren 1. Teil (27—177) van Camp schrieb, während für den 2. Teil (177—407) Canart verantwortlich ist (173), wurde von Mansion (10) angeregt. Unter den vielen zur Zeit erscheinenden Arbeiten über Platon gehört diese wohl den wenigen an, deren Studium fruchtbar ist und die in ihrer Art einen wirklichen Beitrag liefert zum Verständnis des Platonismus. Durch die Untersuchung der Bedeutung des Adjektivs θεῖος im platonischen Schrifttum macht sie sich einer dringenden Forderung heutiger Platonforschung nach Einzeluntersuchungen bedeutender Begriffe platonischen Denkens zu eigen.

Das Adjektiv θεῖος, benutzt Platon zunächst in einer Bedeutung, für die es auch bei anderen hellenischen Schriftstellern Belege gibt. Danach heißt „göttlich“ alles, was irgendeinen Stempel eines Gottes oder der Götter trägt sowohl der Herkunft wie der Beziehung nach (vgl. Apol., Euthyphron). Wo Platon sich mit der Art und Weise dichterischen Wirkens und Schaffens auseinandersetzt, besagt θεῖος „poetische Inspiration“ im Gegensatz zum rationalen Wissen (vgl. z. B. Menas, Politeia 366 C; zur weiteren Vertiefung: W. F. Otto, Die Gestalt und das Sein, 1955, Die Berufung des Dichters, 285—311; J. Hessen, Platonismus und Prophetismus, 1939). Endlich übt das Adjektiv auch die Funktion eines Superlativs mit religiösem Grundton aus (vgl. Protagoras; 34—38).

Dieser übertragenen Bedeutung liegt nach dem Ausweis der Religionsgeschichte (vgl. die Zusammenfassung bei Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament s. v. θεός) die Erkenntnis zugrunde, daß die griechischen Götter Grundgestalten der Wirklichkeit sind. Wo der Grieche tiefster Wirklichkeit, einem großen Sein, begegnet, kann er nichts anderes als „Gott“ sagen. Sprachlich drückt sich das darin aus, daß θεός nicht Subjekt, sondern Prädikatsnomen ist.

Auf Grundlage der übertragenen Bedeutung hat sich die typisch platonisch philosophische Sinnggebung von θεῖος entwickelt (415). Platon nimmt das Adjektiv hinein in den philosophischen Dualismus und setzt es im Gegensatz zum menschlichen, körperlichen, sterblichen und materiellen Sein. Es wird also ausgesagt von dem, was der „ideellen“ Seinsordnung angehört oder zu ihr in Beziehung steht, deren Wirklichkeitsgehalt es durch die eigene religiöse Färbung gleichsam noch unterstreicht. Zusammenfassend schreibt der Verf. 415: Le champ d'application du θεῖος philosophique est très vaste. Il désigne tout d'abord l'idéal platonicien tel qu'il apparaît dans les différents dialogues. Les Formes, terme dialectique des dialogues de la maturité; l'idéal théorique, voire inaccessible du Théétète, du Sophiste, du Philèbe, surtout du Politique; l'idéal intelligible du Timée; l'idéal accessible des Lois, dont le caractère populaire ramène θεῖος à un niveau presque banal. Θεῖος s'applique aussi à une série de réalités en rapport avec l'idéal: le philosophe, l'âme, les dieux enfin: ceux-ci sont évidemment toujours évoqués par θεῖος au sens banal, „mythologique“, mais à partir du Phèdre, ils se sont du plus en plus associés au „divin“ philosophique.

Einzelbeispiele mögen diese allgemeine Umschreibung kurz erläutern: So wird z. B. Phaid. 80 A θεῖος ausgesagt von der geistigen ψυχή, die über das Körperliche und Sinnenhafte herrscht, am Göttlichen teilhat und im Gegensatz zum θνητόν steht (vgl. 56 57 253). „Göttlich“ wird die Seele ebenfalls genannt wegen ihres Vermögens, sich der höheren Seinsordnung erkenntnismäßig anzugleichen (Tim. 36 E, 40 A, B; 247—282). Alles Vernünftige, Harmonische und Intelligible nennt Platon im Tim. (261) auch Theios. Im Phaid. (55—70) und in der Politeia wird θεῖος von den Ideen ausgesagt und setzt sie im Gegensatz zum Menschlichen (Politeia 517 D) und zur Materie (Politeia 611 E). Das absolute Gute und Schöne des Symp. 211 E, das wir erstreben, erhält auch das Prädikat θεῖος.

Platon benutzt $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ allerdings nicht als *Terminus technicus*, sein jeweiliger Sinn bestimmt der Kontext: $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ n'a pas de *contenu philosophique*, mais plutôt un *rôle philosophique* (416).

Sprachlich weist diese eigene platonische Sinngebung auf eine Erscheinung hin, die Diès „la transposition platonicienne“ (419) nennt. A. a. O. wird diese so umschrieben: Partant de catégories courantes, Platon les a fait passer du plan vulgaire au plan philosophique. Tout en épurant, transformant, voire créant leur contenu notionnel, il a maintenu leur valeur affective. Cette opération de „transposition“ était plus élégante et plus pédagogique que la création de concepts et de vocables nouveaux. Elle reflétait d'ailleurs, sur le plan du vocabulaire, l'unité hiérarchisée du réel. Les transpositions platoniciennes sont multiples: transposition de la rhétorique, transposition de l'amour, transposition des mythes et fables cosmogoniques, transposition des thèmes religieux et mystiques (419—420). Auch Friedländer — das sei hier ergänzt — macht tiefsinnig auf dieses Problem (Platon, Bd. 1, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, 1954) aufmerksam, wenn er sagt, Platons Weltbild erwache nicht aus früheren philosophischen Systemen (5), sondern er benutze deren sprachliche und philosophischen Elemente, um die eigene Intuition begrifflich zu binden (23). Zur weiteren Vertiefung wird man auch gerne noch den Ausführungen Fränkels (Wege und Formen frühgriechischen Denkens, 1955) über das Verhältnis von Sprachstil und Denkstil folgen wie den drei für Textinterpretation herausgearbeiteten Grundsätzen (Inhalt, Darstellung, Stil). Zur weiteren Erhellung des Problems, wie im Wort der Wandel in der Weltanschauung seinen Ausdruck findet, bedient sich der Philologe ähnlicher Erscheinungen bei anderen Autoren. Als Beispiel sei Aischylos erwähnt. Ist gerade er bekannt wegen seiner vielen sprachlichen Neubildungen (vgl. W. Schmid, Geschichte der griechischen Literatur, Teil 1; A. Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen, 1956; beide führen zum Thema noch Einzeluntersuchungen an). Nach Schuurma (De poetica vocabulorum abusione apud Aesch., 1932, zitiert bei Lesky a. a. O. 91) ist „das alles nicht Ergebnis eines Suchens nach Aufhöhung der Rede, sondern spontane Äußerung eines die Welt groß anschauenden und mit tiefer Fragestellung angreifenden Geistes . . . hier streben Wort und Klang danach, mit sinnlich faßbaren Mitteln Wesentlichkeit der Aussage zu erreichen“. Mit a. W.: im Wort kommt also das Wesen eines Dinges zum Ausdruck.

Den in sich klar umschriebenen und abgeschlossenen Kreis der Wortuntersuchung bringt die Arbeit in Beziehung zu einem der schwierigsten Probleme platonischen Denkens, nämlich zur Frage nach dem Gottesbegriff. Das sagt schon die Einleitung (12 13), wenn sie das Untersuchungsergebnis einer gleichnamigen Arbeit von Mugnier (Le sens du mot $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ chez Platon, Paris 1930, p. 142) anführt: „... si l'âme humaine est appelée divine, c'est parce qu'elle est une émanation de la Divinité . . . si les démons et les astres sont appelés divins, c'est parce que, eux aussi, mais à un degré supérieur, sont émanations de la Divinité. Enfin si le vrai, le beau, le bien, si le monde intelligible, bref, si les Idées sont divines, c'est parce qu'elles constituent l'essence même de Dieu“. Mit vollem Recht lehnt die Arbeit von Camp-Canart auf Grund philologischer Erkenntnis des Befundes den Begriff der Emanation als unplatonisch ab. „L'âme, dans les textes à portée philosophique, n'est pas dite divine parce qu'émanée du principe divin. Elle est divine en tant que, par son exercice, elle permet à l'homme d'accéder à la connaissance du divin“ (282). $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ drückt die Ideenwirklichkeit aus (162 173 174), ist philosophisches Attribut der Ideen (70 71), besagt aber keine Identität von Idee und Göttlichkeit (63), besitzt keine direkten Beziehungen zu Gott und Göttern (80 147 162 164 174). Klar steht 293: $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ n'est jamais lié à une vue personnelle du principe suprême (vgl. auch 344 345 346 359 416). Nimmt man endlich noch Worte hinzu von der Art, wie man sie etwa S. 421 (. . . nous sommes amenés à penser que c'est en termes intellectualistes et non théologiques que Platon s'est posé le problème de la Réalité suprême.) liest, dann erkennt man als Kern der Erörterung die Frage nach der Personalität des Absoluten.

Zur Klärung der äußerst schwierigen Frage wird man manchen von der Philologie erarbeiteten Gesichtspunkt mehr noch in Erwägung ziehen können. Sicher ist die Analyse eines Einzelbegriffes keine geeignete Grundlage, sich dem Problem zu

nähern. Aber das Adjektiv θεῖος ist durch seine Verwendung im metaphysischen Seinsbereich der „Ideen“ in ein phänomenologisch klar umschriebenes *Wortfeld* hineingestellt, das wesentliche Aussagen über das Absolute und das Göttliche erlaubt (zur weiteren Verfolgung des Problemes vgl. u. a. G. Huber, *Das Sein und das Absolute*, 1955).

Für die Erhellung der Kernfrage von der Personalität des Absoluten wird man sich zunächst einmal abschirmen müssen gegen artfremde Einflüsse und der Frage nachgehen, wie sich im hellenischen Denken der „Personbegriff“ darstellt. Hier nun hat uns die Altertumswissenschaft (Religionsgeschichte, Archäologie, Philologie) aufschlußreiche Erkenntnisse über die Entwicklung des Persönlichkeitsbewußtseins geschenkt, Erkenntnisse, die vermittelt wurden durch Arbeiten von Buschor, Snell, Pohlenz, Fränkel, W. F. Otto, Lesky u. a. Daß auch Platon vom Segen personaler Existenz lebt, haben u. a. Jaeger und Friedländer herausgestellt. Letzterer z. B. geht aus von der Analyse des 7. Briefes, in dem der greise Platon auf die zwischen dem 18. und 40 Lebensjahr liegende Zeit geistigen Werdens zurückschaut, und entwickelt, wie die Person des Sokrates, Platons Ursprungsintuition, die „zentrale Schicht in dem platonischen Weltbild“ ist (Platon, I, 181 3—33 133—144). Die Schau von der Seele als innerer Politeia und von dem Staate als erweiterter Seele, beide von gleicher Struktur, da sie beide auf die Idee des Guten ausgerichtet sind (Friedländer a. a. O. 32), verdankt er der Begegnung mit Sokrates. Betrachtet man ferner den ganzen Platon, auch jenen, der es u. a. liebt, philosophische Sachverhalte durch mythische Darstellung zu verdeutlichen, dann wird man feststellen, daß er im Vergleich zur Vorzeit, die er fortsetzt (vgl. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953), nicht nur fortschritt in der Ethisierung und Vergeistigung des Gottesbegriffes, sondern auch nach Ausweis der gesamten Sprechweise in dessen personaler Erfassung. Man darf schon W. Jaeger in seinen philologisch unterbauten Erkenntnissen folgen, wenn er sagt, der „wichtigste und ursprünglichste Zugang zum Gottesproblem für Plato das sei, was man den paideutischen Weg nennen könne: Gott als das Maß der Maße“ (a. a. O. 220 Anm. 13; Paideia III, 8—104 321).

K. Ennen S. J.

Heberer, G. (Herausgeb.) *Die Evolution der Organismen. Ergebnisse und Probleme der Abstammungslehre*. 2. erweiterte Aufl., 5. Liefg. 4^o (S. 857—1109) Stuttgart 1957, Fischer, Subskr. 18,50 DM.

Die 5. Lieferung dieses umfangreichen Werkes über die Evolution beginnt mit einem *A. Kühn* zum 70. Geburtstag gewidmeten Beitrag von H. über eine „Theorie der additiven Typogenese“. In 4 Kapiteln (1. Vorbemerkung. 2. Definition des Typus und die Frage des realhistorischen Typenzusammenhangs. 3. Das Typogeneseproblem im Lichte der Paläontologie. 4. Der aktuelle Evolutionsmechanismus als mögliche Grundlage der Gesamtphylogenie) legt H. seine auch in früheren Veröffentlichungen schon öfter geäußerte Meinung über die Grundlagen der Phylogense dar.

H.s Theorie steht wie die meisten neodarwinistischen Äußerungen (z. B. Rensch, Simpson) von vornherein auf dem Boden einer mechanistischen Biologie. Zur Frage der „Gesamtkausierung der Phylogenie“ wird festgestellt: „Remane hat wiederholt (vgl. 1952) zur Zurückhaltung aufgefordert, da das Evolutionsmaterial, das in den Mutationen vorliegt, nicht ausreicht, mit den populationsgenetischen Mechanismen eine grundsätzliche allgemeine Kausierung der Gesamtphylogenie schon als gegeben zu betrachten. Das trifft natürlich zu. Aber es besteht methodisch nicht der geringste Grund, die Möglichkeiten einer solchen Kausierung nicht kritisch zu untersuchen, wie wir das auch in der ersten Aufl. dieses Werkes getan haben. Hierbei kommen allerdings keine Erwägungen in Betracht, die nicht in den Bereich einer methodisch mechanistischen Biologie gehören, mechanistisch hier — wohlgemerkt — methodisch genommen (man vgl. hierzu E. May 1954). Alle Versuche, die zur Kausierung der Phylogenie Faktoren einführen, die sich letzten Endes als metaphysisch erweisen, die also den Rahmen eines methodisch mechanistischen Forschens überschreiten, bleiben außer Betracht... Wenn der methodische Mechanismus scheitern sagt ‚noch nicht‘, dann kommt gewöhnlich der Entelechismus (in welcher