

sie nicht zur Zustimmung nötig. Eine klarere Unterscheidung zwischen dem logisch notwendigen Zusammenhang von Prämissen und Schlußfolgerung einerseits und der psychologischen Freiheit der Zustimmung und persönlichen Überzeugung andererseits hätte Mißverständnisse von vornherein ausschalten können.

Schwieriger ist die Frage nach dem *Übernatürlichen*, selbst wenn man die weitere Klärung hinzunimmt, die inzwischen „La philosophie et l'Esprit chrétien“ gebracht hat. Wir haben schon in unserer Besprechung dieses Werkes (Schol 27 [1952] 565 bis 567) darauf hingewiesen, daß man die Aussagen BIs nicht von der abstrakten Menschennatur, sondern von der konkreten, in der übernatürlichen Ordnung wirklich existierenden Menschennatur wird auffassen müssen, und dann ist es durchaus richtig, daß es für den Menschen keine andere Vollendung gibt als in der Anschauung Gottes. Theologisch ist das völlig klar. Bl. will diesen Satz aber, wie Scherer mit Recht betont, rein philosophisch begründen. Das würde voraussetzen, daß aus der menschlichen Natur, wie sie jetzt tatsächlich in der Erfahrung gegeben ist, sich nicht nur eine Hinordnung auf irgendeine Erfüllung in Gott, sondern konkret auf die *Anschauung* Gottes als einzig mögliches Ziel mit Sicherheit erkennen ließe, eine Voraussetzung, die u. E. schwerlich haltbar ist.

Die Übersetzung ist, wie schon gesagt, vorzüglich und gibt die Eigenart des Stils BIs gut wieder. Einige störende Fehler sind wohl als Druckfehler zu betrachten. So muß es I 80, 82 und 85 in den Zwischenüberschriften, ferner 84 Z. 20 und 22 (physische Tatsachen) statt „physisch“ „psychisch“ heißen. I 88 Z. 12 steht „unfähig“ statt „fähig“ (capable), II 169 Z. 2 v. u. ist „Phylogenie“ zu lesen, II 219 Z. 19: dem Absoluten hintenherum . . . Nur an zwei Stellen mußten wir den französischen Text vergleichen, um den Sinn von Sätzen zu verstehen. II 71 Z. 24 würde besser ein „anders“ hinzugefügt: „Nie bietet sich das Unendliche dem Denken anders als unter den Zügen einer Teilwahrheit . . .“ II 81 Z. 11 kann das „ne pas assurer“ nicht durch „gewährleisten“ wiedergegeben werden; besser würde es heißen: „Daß die besten Dinge zum Bösen gewendet werden können, ist kein Grund, deren heilsame Rolle und normale Wohltat nicht anzuerkennen.“ Jos. de Vries S. J.

Lesky, A., *Die tragische Dichtung der Hellenen*. gr. 8^o (229 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck & Ruprecht.

Der bekannte Wiener Gräzist L. stellt sich in diesem gelehrten Abriss, dem Heft 2 der von Snell und Erbse (Hamburg) herausgegebenen Studienhefte zur Altertumswissenschaft, die Aufgabe, die von der wissenschaftlichen Erforschung der griechischen Tragödie gewonnenen gesicherten Erkenntnisse mitzuteilen wie auch die noch vielen offenen Fragen. Eigene Forschung wie die Auseinandersetzung mit anderen Fachgelehrten bestimmen das wissenschaftliche Antlitz dieses Abrisses. Eine solche wissenschaftliche Untersuchung ist besonders heute ein dringendes Gebot als notwendiges Gegengewicht gegen das geistreiche Spiel subjektiver Spekulationen, die das Eigenleben der Tragiker auflösen sei es durch die Mißdeutung der heute so beliebten psychologisierenden Interpretationen (vgl. z. B. 113 119 122 123 129 211), sei es durch artfremde philosophische Umdeutungen, wie es die bis zur Stunde gepflegte Deutung der Antigone zeigt, die in der Nachfolge Hegels (Ästhetik II, 2 Abschn. 1) das Drama „aus dem Konflikt des Staates und der Familie, zweier in sich gleichberechtigter Prinzipien, deuten“ will (113).

L. sucht die Eigenständigkeit der Tragiker zu erfassen, indem er sie unter folgender Rücksicht betrachtet: Biographisches, Überlieferungen und Ausgaben, die erhaltenen Tragödien, Fragmente, dramatische Form und Sprache, das dramatische Werk, Deutungen. Bei der Behandlung der Ursprungsprobleme (11—38) stehen im Mittelpunkt die Ursprungsangaben des Aristoteles (Dithyrambos und Satyrikon) wie die Frage nach der Vereinigung dieser Angaben.

Mit Rücksicht auf den philosophisch orientierten Leser dieser Zeitschrift soll im folgenden vorliegender Abriss gekennzeichnet werden durch Darlegung seines „ideellen“ Gehaltes.

Aischylos (50—98) ist jener Dichter, der menschliche Existenz sowohl in ihrer Fragwürdigkeit und Schuldverfallenheit sieht wie auch in ihrer großen Zuversichtlichkeit zum Walten der Götter (98). Sein religiöses Denken, das den kürzesten

Ausdruck in dem Worte „Durch Leiden lerne“ findet, entzündet sich an der menschlichen Hilflosigkeit (95). Grund menschlichen Leidens ist die Schuldhaftigkeit; folgendes sind ihre Elemente (96): sie verdirbt und vergiftet alles sie Umgebende; erzeugt aus sich notwendig neue Schuld; auf Grund der Gesamthaftung muß auch der Unschuldige leiden; die von Generation zu Generation immer neu entstehende Schuld ist keine Erbanlage, sondern irrationales Element dämonischer Gewalt, ein rational nicht faßbarer Gegensatz von Schicksal und schuldvoller Tat. Hier offenbart sich das tragische Doppelantlitz menschlichen Handelns: er unterliegt dem unentringbaren Zwang zur Entscheidung, die er aus voller Freiheit trifft, aber, wie auch immer sie ausfällt, immer wird sie schuldhaft sein. Wenn auch Aischylos menschliche Existenz in ihrer Fraghaftigkeit und Schuldverfangenheit sieht, dann weiß er doch, daß über allem Irren der persönliche Wille Gottes steht, frei von grausamer Willkür, in sich einend Güte und Gerechtigkeit, mit dem Harten auch das Heil verbindend.

Durch *Sophokles* (99—147), dem Tragiker der Parthenonzeit, findet das Tragische seine reinste Ausprägung. Dem menschlichen Planen steht die dunkle Schickung der Götter gegenüber, vor der es in Scherben sinkt (120 121). Aber dem übermächtigen Schicksal gegenüber ist der Mensch nicht der resigniert Empfangende (123), sondern wie im Oidipus erleben wir die gesteigerte Aktivität des tragischen Menschen, der mit dem Schicksal ringt und es untergehend überwindet, da „er es in seinen Willen hineinnimmt“ (123). In Erkenntnis seiner Grenzen muß sich menschlicher Wille dem göttlichen beugen (144). Wie Aischylos sieht auch Sophokles menschliche Not auf dem Hintergrunde des Göttlichen. Während aber Aischylos das Verlangen hat, die Gottheit zu verstehen, und glaubt, daß sie verstanden werden kann, steht über dem Werk des Sophokles das Wort (144): ἄλλ' οὐ γὰρ ἂν τὰ θεῖα κρυπτόντων θεῶν μάνοις ἂν, οὐδ' εἰ πάντ' ἐπεξέλθοις σκοπῶν (fr. 833 N. 919 P.).

Sophokles hat auch den Menschen groß gestaltet (146). Geschieden ist er vom Göttlichen durch das Unvermögen der Kräfte, gleicht ihm aber durch den „Adel des Geistes“ (146), ausgezeichnet ist der menschliche Schicksalsträger durch den Willen zum Handeln; so steht er und die Gottheit im Verhältnis „feindlich-liebender Verflochtenheit“ (146). Hinzu kommt noch jene andere Art der Polarität, daß „viele dieser großen Leidenden und in ihrem Leid Einsamen zugleich auch große Liebende“ sind (146).

Grelles Pathos wechselnd mit Reflexionen (141), das ist der Stil des *Euripides* (148—213). Geradezu modern klingt es, wenn die Nachrichten seiner Vita ihn im Gegensatz zu seinen Vorgängern als den schöpferischen, aber unverständenen Menschen hinstellen, dessen Distanz zur Umwelt ihm einen tragischen Akzent aufdrückt (151). Er gilt als der Maler großer Seelenbilder, der weiß, wie in menschlicher Seele Haß und Liebe, Wildes und Zartes nebeneinanderliegen (165). Sein Interesse ist mehr dem Menschen, dem psychischen Einzelphänomen, dessen Motivierung, Ablauf und Auswirkung, zugewandt als einer Zwiesprache mit den Göttern (171 212 213). Gewiß, auch die Götter gehen über seine Bühne (209), aber ein neues Denken ist auf ihre Unzulänglichkeit aufmerksam geworden, meldet sittliche Forderungen an, die ein Rationalismus an die Überlieferung zu stellen hat (188). Diese kritische Haltung ist Zeichen einer geistigen Unruhe, die aus der Geborgenheit unbezweifelnder Tradition heraustritt und Einsicht erhält in den antinomischen Charakter des Menschen und seiner Umwelt. Die olympischen Götter sind zwar noch Realitäten, aber sie genügen dem neuen Denken nicht (211). Deshalb zieht sie Euripides im Gegensatz zu seinen beiden Vorgängern in seiner tragischen Weltansicht als Gegenspieler des Menschen aus seinem Drama zurück (211). Der bei Sophokles gewonnene Begriff des Tragischen ist auf Euripides nicht mehr anwendbar; er hat ihn säkularisiert (211), obwohl er eine Säkularisation nicht verträgt.

K. Ennen S. J.

Vanhoutte, M., *La Méthode Ontologique de Platon* (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 18). gr. 8^o (193 S.) Louvain 1956. Institut Supérieur de Philosophie. 160.—Fr. belg. — Henle, R. J., S. J., *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonic Texts in the writings of St. Thomas*. gr. 8^o (XXIII u. 487 S.) Haag 1956, Nijhoff. 30.—fl.