

führenden Philosophen aus Vergangenheit und Gegenwart werden die meisten mit Liebe zum Detail besprochen: so etwa Hume (16 Sp.), Kant (27 Sp.), Hegel (23 Sp.), Kierkegaard (15 Sp.), Heidegger (9 Sp.), aber auch J. Dewey (7 Sp.). Freilich hätte man an die beigegebenen Bibliographien manchmal einige Wünsche; die zu Heidegger ist wohl zu dürftig, ebenfalls die zu Hegel. Im allgemeinen aber dürften die Literaturangaben eine hochwillkommene Hilfe bedeuten, gerade weil sie den größten Wert auf Erfassung der neuesten Monographien legen; Literatur vor 1900 ist ohnehin nur in Ausnahmefällen verzeichnet. Es wird niemanden erstaunen, daß italienische Philosophen immer wieder einen geräumigen Platz angewiesen erhalten, ja man wird es begrüßen, da ihre Bedeutung anderswo zu leicht unterschätzt wird. Die sehr ausführlichen Berichte z. B. über Vico, Rosmini, Gioberti, Gentile u. a. sind dankenswert. Eine gewisse Überbetonung ihrer Originalität nimmt man in Kauf.

Im allgemeinen scheinen die historischen Artikel bedeutsamer zu sein als die mehr systematischen. Was über Substanz oder Dialektik oder Begriff oder gar „Verstehen“ gesagt wird, kann nicht genügen. Dafür entschädigen aber andere Partien, wie z. B. die Beiträge von C. Fabro, man nehme etwa das Stichwort „unendlich“. Die Artikel sind für gewöhnlich sehr gut gegliedert, oft wird eine summarische Übersicht vorausgeschickt. Es kann nicht ausbleiben, daß man da und dort auch auf weniger Gelungenes stößt; so ist das Referat gerade über den hl. Thomas recht farblos, und manchmal vermißt man den Blick für die Weiter- und Tiefenwirkung eines Philosophen (auch ohne Ausbildung einer eigentlichen Schule), wie u. E. bei Duns Skotus und, in anderer Weise, bei J. Maréchal. Übrigens stellen andere Artikel wiederum Kabinettstücke knapp zusammenfassender Präsentation dar, wie die über G. Marcel und J.-P. Sartre (von P. Prini), obwohl man andererseits fragen möchte, warum Sartres Atheismus ganz verschwiegen wird.

Immer neu ergeben Stichproben, daß wir es mit einem Werk von hohem Niveau und mit einer Fundgrube fast unerschöpflichen Reichtums zu tun haben.

Der letzte Band bringt eine Anzahl von interessanten Sachweisern. Sie sind systematisch aufgebaut und vermitteln eine Durchsicht durch die Stoffmassen der vier Bände. Es reihen sich aneinander Indizes zu den Einzelfächern der Philosophie und ihrer Geschichte (mit Untertiteln), zu den Hauptbegriffen der einzelnen Fächer (Logik, Erkenntnistheorie, Wissenschaftslehre usw. usw.), zu den großen und kleinen Strömungen und Schulen der Philosophie, bei dem wie kaum sonstwo ersichtlich wird, welche Fülle von Namen, von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr, sich dem Dienst an der Philosophie geweiht hat, und man überblickt sehr schön auch die Beiträge der einzelnen (vor allem europäischen) Nationen zu dieser Gigantomachie.

Zum Schluß fehlt auch nicht ein Register der Bildbeilagen; je 60 oder nur wenig darunter schmücken die einzelnen Bände; sie sind stets anregend, oft freilich, wie es einem scheinen möchte, etwas willkürlich ausgewählt. Sie illustrieren aber zugleich die abenteuerliche Verquickung philosophischen Denkens mit wissenschaftlichen und (jedenfalls früher) auch pseudowissenschaftlichen Ambitionen, wie schon das für alle Bände gleiche Umschlagsbild: ein Blatt aus *De natura rerum* des Beda Venerabilis.

H. Ogiermann S. J.

Hessen, J., *Thomas von Aquin und wir*. 8^o (145 S.) München 1955, Reinhardt. 5.50 DM; geb. 7.50 DM.

Oedingen, K., *Die spekulative und die geoffenbarte Wahrheit*. 8^o (103 S.) Köln o. J., Pick.

Markovics, R., *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung* Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, Sectio philosophico-theologica, 2). gr. 8^o (XII u. 114 S.) Rom 1956, Herder. 14.40 DM.

Die drei Schriften kommen darin überein, daß sie grundsätzlich die Frage behandeln, wie wir uns heute zu Thomas von Aquin und zur Scholastik überhaupt stellen sollen. Die Schrift von Oedingen faßt das Thema zwar theoretisch weiter; aber praktisch handelt es sich auch in ihr um die Scholastik, da diese in unserer Zeit die Form der „spekulativen Wahrheit“ ist, die zur rationalen Durchdringung der „geoffenbarten Wahrheit“ verwendet wird.

Das Buch von Hessen ist eine Überarbeitung seiner 1926 erschienenen Schrift „Die Weltanschauung des Thomas von Aquin“. Neu sind die Einleitung „Thomas heute“ und der dritte, kritische Teil, während der erste, historische Teil über Leben und Persönlichkeit des hl. Thomas und der zweite, systematische Teil, der die Grundzüge der thomistischen Philosophie darlegt, fast unverändert geblieben sind. Obwohl so die zahlreichen Arbeiten der letzten drei Jahrzehnte unberücksichtigt bleiben, ist die Darlegung im ganzen zutreffend. Auf einige Ungenauigkeiten sei hingewiesen: Es stimmt nicht, daß die Schrift *De ente et essentia* als ganze oder auch nur in der Hauptsache der Frage nach dem Unterschied von Wesen und Sein gewidmet ist (38 Anm. 23). Daß Wirkursache, Form und Zweck „zusammenfallen“ (41–58), ist mißverständlich; gewiß kann das gleiche Seiende Wirkursache, Form und Zweck sein, aber nicht in bezug auf dasselbe. Wenn H. zugibt, daß Thomas es „verstand, heterogene Gedankenkomplexe, aristotelische, platonische, neuplatonische und christliche Elemente in eine innere Verbindung zu bringen und so das Chaos zum Kosmos zu gestalten“ (24), so dürfte doch diese Leistung allein, eben weil sie nicht zu einem unorganischen Nebeneinander unverbundener Elemente geführt hat, Thomas als einen „schöpferischen Genius“ erweisen.

Die Hauptsache in H.s Buch ist der kritische Teil. Im allgemeinen meint er, die neuzeitliche Philosophie bedeute die endgültige Überwindung der an die Tradition und die Theologie gebundenen Scholastik (91). Es gehe nicht an, die ganze moderne Philosophie mit dem Schlagwort „Säkularisierungsprozeß“ abzutun (87). Im besonderen wird bei Thomas getadelt, daß seine Philosophie noch zu „undifferenziert“ sei (93), weil sie in ihrer Transzendentalienlehre Seinsgehalt, Denkgehalt und Wertgehalt gleichsetze (95). Durch Kant, N. Hartmann und Scheler seien diese Thesen als unhaltbar erwiesen. Mit Berufung auf Scheler wird auch das „partielle Identitätssystem“ von Religion und Philosophie, wie es sich bei Thomas findet, abgelehnt; darin liege eine Verkenning des Wesens der Religion, die nicht auf Verstandeserkenntnis, sondern auf der „irrationalen oder besser suprarationalen Erfahrung des Göttlichen, die zutiefst Offenbarung ist“, beruhe (109). Der Grundfehler des Thomismus ist, daß er „christlicher Aristotelismus“ sein will und die Unvereinbarkeit von Christentum und Aristoteles nicht sieht. Hier mündet die Schrift in Gedanken ein, die H. in seinem Werk „Platonismus und Prophetismus“ (vgl. Schol 33 [1958] 131) ausführlicher dargelegt hat. Im Schlußwort stellt H. die Frage: Was können wir von Thomas lernen? Er antwortet: Die universale Weite des Geistes, den Willen zum System, die Klarheit der philosophischen Terminologie, die Gegenwartsnähe des Philosophierens (142 f.), im ganzen also eher formale Haltungen des Philosophen als Inhalte seiner Philosophie.

In der Schrift von Oedingen werden die Thesen von Hessens „Platonismus und Prophetismus“ noch radikaler durchgeführt. Die „spekulative Wahrheit“ hat ihren Ursprung in dem platonischen Glauben an die Göttlichkeit der Vernunft. „Die Vernunft Platons ist die Vernunft der europäischen Philosophie geworden“ (18). Diese Philosophie aber wird nach der christlichen Offenbarung von Gott zunichte gemacht. In 1 Kor 1 „lehrt Paulus eindeutig und unmißverständlich, daß es eine Harmonie zwischen griechischer Philosophie und dem religiösen Glauben der Christen nicht gibt“ (19). Trotzdem ist schon von der Patristik her die platonische Vernunftauffassung angenommen worden. Erwähnt werden Justinus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa und besonders Augustinus. Über ihn fallen harte Worte. Der Gottesbegriff werde bei ihm platonisiert, der Sinn der Schrift werde „völlig umgedeutet“ (27), „die christliche Philosophie und Theologie“ durch ihn „mit dem unauflöselichen Widerspruch der geoffenbarten und der spekulativen Wahrheit im Sinne Platons belastet“ (28).

Die Scholastik führt diese Linie weiter. Anselm sucht die Glaubensgeheimnisse, z. B. die Menschwerdung des Sohnes Gottes, als notwendig rational abzuleiten (29–36). Aber auch bei Thomas werde der Bereich der Vernunft allzusehr ausgeweitet. Insbesondere seine Lehre von der Wesenserkenntnis widerstreite der Bibel. Denn der Gott der Bibel sei in seinem Wirken völlig frei, die Wesenserkenntnis könne aber nur durch einen Gott, der Notwendigkeit ist, garantiert werden (44). Die Vernunft weiß sich in der Scholastik als göttlich, „sonst könnte sie nicht mit solcher Sicherheit über das Wesen Gottes sprechen“ (52). Besonders nimmt der

Verf. Anstoß an den theologischen Konvenienzgründen, wie sie sich auch bei Bonaventura häufig finden: „Die Vernunft ist dem Göttlichen so nahe, daß sie festlegen kann, was für Gott schicklich ist“ (54). „Der moderne Vernunftglaube“ bei Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, Schelling, Rickert, Husserl ist dem Verf. ziemlich geradlinige Fortführung des scholastischen „Rationalismus“ (56—81). Daß nach alledem die heutige Scholastik scharf abgelehnt wird, ist klar. Insbesondere erscheinen dem Verf. die theologischen Beweise „ex ratione theologica“ als Anmaßung (86—90).

In technisch-wissenschaftlicher Beziehung läßt die Schrift O.s manches zu wünschen übrig. Zum großen Teil ist sie nur aus zweiten Quellen gearbeitet, die zitierten Texte sind nicht immer richtig gedeutet (vgl. z. B. den Text aus *De veritate* q. 1 a. 8, S. 45) oder durch sinnstörende Druckfehler entsteht (z. B. Martin statt Maritain [40], Gegenstände statt Gegengründe in dem Cathrein-Zitat S. 90).

Viel ernster zu nehmen ist das Buch von Markovics; es ist aus der Schule Mitterers hervorgegangen, auf den sich auch Hessen mehrmals beruft. M. liegt es, wie auch seinem Lehrer, fern, den Wert der thomistischen Philosophie grundsätzlich zu leugnen. Es geht ihm nur um die rechte Einstellung zu ihr innerhalb der in manchen Punkten gegensätzlichen Auffassungen katholischer Autoren, die sich alle grundsätzlich zu Thomas bekennen, aber seine Lehre oft verschieden deuten. Diese Unterschiede in der Thomasdeutung scheinen ihm in verschiedenen Auffassungen über Wahrheitsgehalt, Autorität und Dauerhaftigkeit des thomistischen Lehrsystems ihre Wurzel zu haben.

In der „Wahrheitsfrage“ unterscheidet M. eine „dogmatisch-maximale“ Auffassung, für die Thomas in fast allen Fragen, auch in den seinem System eigenen Thesen, geradezu unfehlbar ist, und das so sehr, daß „eine neue Philosophie in der Kirche nicht mehr erwartet werden kann“ (Szabó), und eine „kritisch-selektive“ Auffassung, die zwischen den allgemein angenommenen „Erblehren“ und den „Eigenlehren“ im thomistischen System unterscheidet, die Zeitbedingtheit der letzteren anerkennt und ihre Prüfung von Fall zu Fall fordert; als Vertreter dieser Richtung werden neben Mitterer vor allem Ehrle, v. Balthasar, z. T. auch Walz und Sertillanges erwähnt. Zwischen diesen beiden Auffassungen steht die „dogmatisch-selektive“ Auffassung, nach der die Irrtumslosigkeit auf das „systematische Gedankengut“, insbesondere auch die berühmten 24 Thesen, eingeschränkt wird (Maritain, Péghaire, Ramírez). Pius XII. stehe eindeutig auf seiten der „kritisch-selektiven“ Auffassung; kein noch so hervorragender Geist — außer den Verfassern der Heiligen Schriften — ist nach seinen Worten irrtumslos (35).

Ähnlich unterscheidet M. in der Frage nach der Autorität des hl. Thomas eine rigorose, eine tolerante und eine vermittelnde Auffassung. Es geht besonders um die Frage, was unter den verpflichtenden „*principia*“ oder „*pronuntiata maiora*“ zu verstehen sei, das der gesamten Scholastik gemeinsame Wahrheitsgut oder die systematischen Eigenlehren des Thomismus. Da Pius XII. in einer Ansprache bei der Vierhundertjahrfeier der Gregoriana die Rechtmäßigkeit verschiedener Schulen innerhalb der Kirche ausdrücklich anerkannt hat, steht er offenbar auf seiten der „toleranten“ Auffassung.

Mit der verschiedenen Auffassung der Autorität des hl. Thomas hängt die Verschiedenheit in der Antwort auf die „Synthesen-Frage“ zusammen: Ist eine Synthese zwischen thomistischen und nicht-thomistischen Lehren möglich, wünschenswert, notwendig? Einige lassen nur neue Schlußfolgerungen aus den alten Prinzipien zu; so Geny (65); aber ist das noch „Synthese“? Andere verlangen eine echte Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft und Philosophie. Es gibt keinen „Alleinbesitzer“ der Wahrheit (67), wir können nicht mit Beiseiteschieben der ganzen modernen Philosophie zum Mittelalter zurückkehren. Für die Methodenfrage ergibt sich daraus die Notwendigkeit, genetische, logische und kritische Analyse miteinander zu verbinden. — Im Anhang (89—106) stellt M. in dankenswerter Weise die Äußerungen Pius' XII. zu den behandelten Fragen im lateinischen bzw. französischen Text und in deutscher Übersetzung zusammen.

In allen drei Schriften geht es um das vielschichtige Problem einer *christlichen Philosophie heute*. Die heutige Scholastik oder wenigstens eine bestimmte Richtung innerhalb der heutigen Scholastik, die beansprucht, die auch für unsere Zeit

maßgebende christliche Philosophie zu sein, weckt bei vielen Mißbehagen und Zweifel an der Berechtigung ihres Anspruches. Man könnte freilich darauf hinweisen, daß die Gründe, die man gegen die heutige Scholastik ins Feld führt, sich zum Teil gegenseitig aufheben. Einerseits soll sie keine echte Philosophie sein, weil sie zu sehr der Theologie verhaftet ist, andererseits soll sie die menschliche Vernunft über den Glauben setzen und das Wort Gottes rational verfälschen. Einerseits soll sie in unauflösbarem Gegensatz zur modernen Philosophie stehen und darum überholt sein, andererseits soll sie im Grunde mit der modernen Philosophie eines Wesens sein.

Aber wir würden uns die Sache zu leicht machen, wenn wir mit dem Hinweis auf diese „Widersprüche“ alle Einwände abtun wollten. Die Einwände weisen auf echte Probleme hin, die, wenn sie auch nicht neu sind, doch zu immer neuer Besinnung nötigen. Da ist zuerst das Problem der christlichen Philosophie überhaupt. Es geht allerdings nicht an, es allein mit 1 Kor 1 in negativem Sinn lösen zu wollen, ohne die besondere Situation zu berücksichtigen, in der diese Worte gesprochen sind. Auch eine ausschließlich bibeltheologische Beantwortung der Frage müßte von einer viel umfassenderen Betrachtung der Schriftlehre ausgehen und würde so zu wesentlich anderen Ergebnissen gelangen. Aber schließlich gelten für den Katholiken auch die beständige Praxis und die wiederholten Empfehlungen der Kirche, die doch wohl auch den Geist Gottes hat.

Die Empfehlungen der Kirche beziehen sich mit Recht in besonderer Weise auf die Philosophie des hl. Thomas. Man würde diese Empfehlungen aber, wie M. zeigt, mißverstehen, wenn man in ihnen eine Absolutsetzung einer wenn auch noch so bedeutenden menschlichen Denkleistung sähe. Gewiß ist die Wahrheit überzeitlich, aber es geht nicht an, im Thomismus einfachhin „die Wahrheit“ zu sehen; wenn durch so viele Jahrhunderte hindurch nicht wenige Eigenlehren des thomistischen Systems von scharfsinnigen katholischen Denkern angegriffen worden sind, so legt das zumindest nahe, daß hier Probleme liegen, die noch nicht völlig geklärt sind. Es wäre keine echte philosophische Haltung mehr, wenn jemand, der die thomistischen Thesen nicht einsieht, nun doch allein wegen der kirchlichen Empfehlungen Thesen, die offenbar mit dem Glauben nichts zu tun haben, als philosophisch bewiesene Lehren hinstellen würde. Eine solche Unehrllichkeit verlangt die Kirche von niemandem. Und die tun der katholischen Philosophie einen schlechten Dienst, die, indem sie päpstlicher sein wollen als der Papst, alle, die gegen gewisse thomistische Thesen Vorbehalte haben, entweder zu einer solchen Unehrllichkeit oder zur Aufgabe ihres Lehramtes verpflichten wollen. Eine derartig autoritativ gebundene Philosophie könnte in der Tat die Aufgaben nicht mehr erfüllen, die sie im Dienst des Glaubens leisten soll. Und nicht einmal der thomistischen Philosophie wäre so wahrhaft gedient. Im Sinn des Meisters soll sie echte Philosophie sein, also mit Vernunftgründen, nicht mit (falsch verstandenen) autoritativen Weisungen verteidigt werden.

Die recht verstandene Freiheit ist die Vorbedingung dafür, daß die christliche Philosophie eine wirklich zeitnahe Philosophie werden kann, wie die patristische Philosophie und die scholastische Philosophie des Mittelalters zu ihrer Zeit es waren. Bei aller Ehrfurcht vor der Überlieferung der Väter hat das Mittelalter eben doch eine dem veränderten Denkstil und der veränderten Problemlage entsprechende neue Form christlicher Philosophie hervorgebracht. Und wer möchte behaupten, daß das heute nicht notwendig oder grundsätzlich unmöglich sei? Eine in mittelalterlichem Gewand einerschreitende Philosophie, wie man sie in manchen Lehrbüchern „ad mentem S. Thomae“ findet, mag wohl einzelnen, die den tiefen Wahrheitsgehalt aus der veralteten Form noch herauspüren, in ihren Bann ziehen; aber das werden stets nur wenige sein; zur Philosophie unserer Zeit kann eine solche Philosophie nicht werden; die Mehrzahl wird vielmehr mit dem veralteten Gewand zugleich auch den überzeitlich gültigen Inhalt ablehnen.

Eine echte Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie ist darum unerläßlich. Man müßte an der menschlichen Vernunft verzweifeln, wenn all das zähe Ringen mit den Problemen nichts anderes hervorgebracht hätte als „grandes passus extra viam“. Wenn Thomas Aristoteles und den arabischen und jüdischen Denkern des Mittelalters gegenüber so gedacht hätte, wäre der Thomismus nie zustande gekommen. Aber er unterzog sich der Riesenarbeit, das Gold aus den

Schlacken zu befreien, und so diene er der Kirche weit mehr, als wenn er brav den überlieferten Augustinismus weitergeführt hätte.

Wenn freilich sogar Thomas gegenüber eine kritische Haltung philosophisch gefordert ist, dann geht es erst recht nicht an, sehr angreifbare Lehren, die erst von gestern oder vorgestern sind, als ein für allemal gesicherte Wahrheiten hinzustellen, auch wenn es Thesen Schelers oder der mehr oder weniger irrationalistischen modernen Religionsphilosophie sind. Ob nicht H. hier selbst dem von ihm so bekämpften Dogmatismus nahekommt? Der Pluralismus von Sein, Logos und Wert scheint ihm durch das differenziertere Denken unserer Zeit unwiderleglich gefordert. Aber gibt es nicht auch ein erstarkendes Einheits- und Ganzheitsstreben, das den neukantianischen und wertphilosophischen Pluralismus zu überwinden sucht? Gewiß ist Unterscheidung von Sein und Wert, Metaphysik und Religion notwendig; aber Unterscheidung heißt nicht Trennung.

Gegenüber Mitterer und seinem Schüler M. wäre umgekehrt eine Unterscheidung mehr zu betonen, die bei ihnen zu wenig zur Geltung kommt, die Unterscheidung zwischen Naturphilosophie, die — abgesehen von einigen wenigen Grundthesen — weitgehend durch den „Wandel des Weltbildes“ betroffen wird, und Metaphysik, die vom naturwissenschaftlichen Weltbild unabhängig ist. Hier besteht die Gefahr, daß die Eigenart der Metaphysik im Sinne der sog. „induktiven Metaphysik“ mißverstanden wird.

J. de Vries S. J.

Kullmann, W., *Das Wirken der Götter in der Ilias* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 1). gr. 8^o (161 S.) Berlin 1956, Akademie-Verlag. 18.— DM.

Mit vorliegendem Band eröffnet die Sektion für Altertumswissenschaft bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin eine Schriftenreihe, in der Arbeiten aus allen Gebieten der Altertumswissenschaft veröffentlicht werden sollen (Geleitwort). Aus einer von Prof. Schadewaldt angeregten Dissertation erwuchs diese Arbeit, die sich stofflich auf die Ilias beschränkt und die Besonderheiten des homerischen Weltbildes untersucht, indem sie den typischen Erscheinungsformen göttlichen Wirkens in der Ilias nachgeht, die Ergebnis einer historischen Entwicklung sind, an denen die Ilias maßgeblich beteiligt ist (7).

Für die Erfassung dieses Wandlungsprozesses, bei dessen Darstellung sich der Verf. auf die Homer unmittelbar vorausgehende Zeit beschränkt (10), bietet die Ilias eine Fülle von Anspielungen auf ältere Sagen, die Aufschluß geben über die Genesis der eigentümlichen homerischen Göttervorstellung (12). In der Ilias zeichnen sich drei dem Großepos vorausgehende Entwicklungsstufen ab: Götterlieder (9—25); Kleinepos (Heraklesepos) (25—35); eine mittlere Epik, umrißhaft aus Resten des Kyklos und aus der Ilias selbst rekonstruierbar (35—38). Durch ihre Weltsicht und in ihren Vorstellungen vom Handeln der Götter unterscheiden sie sich wesentlich (38). Der alte Mythos erhält in der Ilias eine neue Funktion, mit der eine größere Vorstellung von der Macht der Götter verbunden ist (37). Der alte Mythos legt die Betonung auf die Einzel-Handlung göttlichen Wirkens (81). Die neue komplizierte Wirklichkeit der Ilias verlangt aber eine verfeinerte Auffassung vom Ablauf menschlichen Geschehens (46). Deshalb tritt der Mythos mit seinen determinierten Zügen (45 82) zugunsten eines ständigen organisierten Eingreifens der Götter in den Hintergrund. Das vielfache Wirken verschiedener Dämonen zieht der Iliasdichter aus der Weltdeutung heraus und weist darauf hin, daß alles, was den Menschen affiziert, von den Göttern herrührt. Damit nimmt er den Ereignissen den Charakter der Willkür, und das Weltgeschehen wird organisierter (49—57). Nach dem alten Volksglauben manifestiert sich das Göttliche im Weltgeschehen durch besondere Handlungen der Einzelgötter (57 68). Demgegenüber will der Iliasdichter das göttliche Eingreifen in einen großen Zusammenhang einordnen, indem er über den inneren Kausalzusammenhang der Dinge nachdenkt (57—68). Volkstümliche Vorstellung (68—81) faßt ferner besonders auffällige Regungen des Menschen als magische Akte eines Gottes (80), als unmittelbares „übernatürliches“ Wirken auf Triebe und Kräfte des Menschen (81) auf. Der Dichter wendet sich schon in der sprachlichen Ausdrucksweise von der magischen Anschauungsweise ab (78), die menschliche Freiheit ausschaltet und den Menschen zum Objekt göttlicher