

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

Willkür macht, indem er sich zur Überzeugung bekennt, daß jede Regung ein göttlicher Impuls sein kann. Das verlangt aber eine größere Häufigkeit göttlichen Eingreifens. Da aber dieser göttliche Impuls sich von den rein menschlichen nicht qualitativ, sondern nur intensiv unterscheidet (81), wird der magische Akt abgeschwächt; weiter geschieht dies noch dadurch, daß die Götter sich um die Menschen in menschenähnlicher Weise mühen müssen und göttliches und menschliches Handeln einander angeglichener werden (80). Sind doch die Götter nach einem vom Verf. zitierten Wort W. Jaegers „eine Adelsgesellschaft, die unsterblich ist“ (86).

Homer nimmt also das Menschliche in seiner Ganzheit in den Mythos hinein; die Götter müssen sich am Ablauf menschlichen Geschehens orientieren, und sie werden dann Glieder einer einzigen Himmel und Erde umfassenden Sozialordnung. Deshalb müssen sie in Menschengestalt und nach Menschenart wirken (81).

Göttliches Eingreifen wird nicht durch göttliche Allwissenheit ermöglicht, sondern die Götter beobachten menschliches Geschehen, das für sie ein Spiel ist, von ihnen selbst oft arrangiert (83—87). Wie das Handeln des archaischen Menschen stark von Affekten bestimmt ist, auch das der Götter. Zorn, Mitleid, Neid usf. motivieren ihr Eingreifen (87—89). Das Eingreifen selbst geschieht selten durch Fernwirken, meistens durch Aufsuchen des Schauplatzes menschlicher Ereignisse; sie kommen durch die Luft, übers Meer, zu Fuß und zu Wagen in wunderbarer Geschwindigkeit (97); hierbei zeigen sie eine relative Unabhängigkeit von Ort und Zeit. Das Auftreten der Götter ist kein direktes, beliebiges und ungezwungenes nach Art der Wundergeschichten der Vergangenheit. In der Ilias wird die Anwesenheit eines Gottes als normal empfunden (95); er tritt unerkannt auf, sich der Situation anpassend und sich meistens in Menschengestalt verwandelnd (93—105).

Wie die göttlichen Epiphanien nicht die gegebene Situation sprengen, so gilt dasselbe für das Handeln der Götter (112—145). Aktiv nehmen sie teil am Geschehen, ohne selbst sichtbar zu sein: Entführung durch die Gottheit (125—131); Teilnahme am Kampf als Helfer oder Gegner (131—146). Den Menschen suchen sie ferner durch Reden zu beeinflussen. Die ursprünglichste Form der Einflußnahme ist die Götterweisung (112—119), wodurch den Menschen Verhaltensmaßregeln erteilt werden. Ohne vorhomerisches Vorbild sind die Götterparänesen (119—125), die „strikt auf die Ermunterung von Trieben und Plänen, die schon in den Menschen selbst liegen, beschränkt sind“ (119). Hier zeigt sich deutlich die Abkehr von der Vorstellung absoluter Abhängigkeit des Menschen von den Göttern. In der Zwiegespräche mit den Göttern, die der Gesprächston der adeligen aristokratischen Gesellschaft ist, bleibt der Mensch selbstverantwortlich. „Er ist nicht autonom, er befolgt aber die Worte des Gottes immer nur in der Erkenntnis, daß sie sinnvoll sind, und er bittet den Gott um Hilfe nicht in der Demut eigener Unzulänglichkeit, sondern mit dem Anspruch eines Rechts, das sich auf eine Art Freundschaft gründet“ (121). Da göttliche Kräfte mit selbständigen menschlichen Anstrengungen zusammenwirken (139), sind fatalistische Züge zurückgedrängt zugunsten eines großen Spielraumes menschlicher Freiheit.

Vieles an der Darstellung des Verfassers ist hypothetisch, wie er es selbst bekennt und wie es ersichtlich wird durch Vergleich mit anderen ähnlichen Untersuchungen. Der Grund dafür liegt einmal in der Sonderart der Quellen, dann aber vor allem in der schöpferischen Vielschichtigkeit der Dichterpersönlichkeit. Daß die Schade-waldtsche Strukturanalyse aber recht fruchtbringend ist, dürfte diese Arbeit erwiesen haben.

K. Ennen S. J.

Hättich, M., *Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre* (Schriften zum Vergleich wirtschaftlicher Lenkungssysteme). 8^o (X u. 195 S.) Stuttgart 1957, Fischer.

Dem Titel der Schriftenreihe nach müßte es sich um einen Vergleich wirtschaftlicher Lenkungssysteme handeln. Nun ist aber katholische Soziallehre kein wirtschaftliches Lenkungssystem und lehrt auch keine Systematik wirtschaftlicher Lenkung. Was die vorliegende Arbeit bietet, ist daher auch etwas ganz anderes. Verf. stellt die Frage und sucht sie zu beantworten, ob die katholische Soziallehre sich für eine bestimmte Wirtschaftsordnung entscheide oder zum mindesten den Kreis der mit ihr vereinbaren Wirtschaftsordnungen bzw. andere Wirtschaftsordnungen als mit ihren Grundsätzen unvereinbar ausschließe. Dieser Fragestellung hätte es aller-