

wird sozusagen von vorn gezogen, sein Weg ist Weg zurück zum Ursprung: „die innere Kyklophorie der Welt“ (212). Weil nun aber unter allem Wirklichen der Nous „das Göttlichste“ und seine Wirksamkeit, die Noesis, die vollkommenste Wirksamkeit ist, muß das Urgute Geist, geistige Schau sein, Schau ohne Übergang von der Potenz zum Akt und darum ohne Anstrengung. Daraus ergibt sich für Aristoteles eine Schwierigkeit, weil der Geist *θεκτινος* und damit Potenz seinem Gegenstand gegenüber zu sein scheint. Aristoteles löst die Schwierigkeit durch den Begriff der *νόησις νοήσεως*. „Das *Sich-selbst-Vernehmen des Vernehmens* ist vollkommenes Einssein der Vernunft mit ihrem Gegenstand und zugleich vollkommenes Beisich-selber-Sein. Damit ist jede bloße Aufnahmeoffenheit und jedes Fortschreiten zur tatsächlichen Aufnahme eines Gegenstandes ausgeschlossen“ (225). „*Der Gott ist Energeia* — darin gipfelt die ganze Lehre von der Priorität der Energeia“ (226). Darin ist auch das, was Aristoteles am Platonismus berechtigt erschien, aufgehoben (227).

In der Tat zeigt sich Aristoteles hier als den wahrhaft großen Metaphysiker und wissenschaftlich-philosophischen Überwinder jedes Materialismus. Darum hat die sorgfältige Untersuchung St.s heute, wo viele materialistische Philosophen sich eifrig dem Studium des Aristoteles widmen und ihn mehr oder weniger für ihren dialektischen Materialismus in Anspruch nehmen wollen, eine besondere Gegenwartsbedeutung.

Einen Punkt wünschte man noch klarer herausgearbeitet zu sehen: Wenn Aristoteles die Notwendigkeit der Himmelsbewegung lehrt und den Übergang von der Potenz zum Akt von ihr ausschließt, warum fordert er dann trotzdem auch für diese Bewegung noch einen unbewegten Beweger?
 Jos. de Vries S. J.

P. Courcelle — O. Gigon — W. K. C. Guthrie — H. J. Marrou — W. Theiler — R. Walzer — J. H. Waszink, *Recherches sur la Tradition platonicienne* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 3). 8^o (242 S.) Vandoevres-Genève 1958. Fondation Hardt. 25.— Fr.

Bei der überragenden Bedeutung, die der Platonismus im Denken der Spätantike erlangt hat, ist die Frage: Wie lebt der Platonismus weiter? Was lebt vom Platonismus weiter? — ihr ist der vorliegende Band der Entretiens de la Fondation Hardt gewidmet — zugleich die Erörterung der Frage: Was lebt an Philosophie vom Altertum ins Mittelalter hinein fort? Was ist das philosophische Fundament, auf dem die erste christliche Philosophie erbaut wurde, was ist das hellenisch-philosophische Denkgebäude, mit dem sich das Christentum als Gegner auseinandersetzen hatte? Wenn man noch bedenkt, daß es führende Fachleute dieses Forschungsgebietes sind, deren Referate und Diskussionsäußerungen dieser Band vereinigt, so kann man ermessen, einen wie wichtigen Beitrag dieser Band zur allgemeinen Geistesgeschichte und insbesondere zur Geschichte der Anfänge des christlichen philosophischen Denkens und seiner Auseinandersetzung mit seiner geistigen Umwelt bietet.

Alle Beiträge sind sich darin einig, daß für den spätantiken Platonismus im Vordergrund des Interesses die religiösen Probleme stehen, und insbesondere dasjenige, das man „die Geschichte der Seele“ nennen könnte, ihr Hervorgehen aus dem göttlichen Urgrund, ihr Abfall aus ihrer himmlischen Heimat, ihr Eingang in die Sichtbarkeit und Leiblichkeit, ihr „Überkleidetwerden“ mit den vergänglichen Empfindungen und Leidenschaften, ihre Rückwendung zum Geistigen und Göttlichen, und ihre Rückkehr zu ihrem ewigen Ursprung. Hier ist auch das Feld der wichtigsten und entscheidendsten denkerischen Auseinandersetzungen zwischen Christentum und spätantikem Geist. Es ist daher völlig berechtigt, daß der 1. Beitrag von Guthrie eine Frage behandelt, die zwar, rein chronologisch betrachtet, nicht in den Bereich des *Nachlebens* des Platonismus gehört, weil sie sich mit dem Werk und den Gedanken Platons selbst beschäftigt, die aber eben bei Platon selbst den Ausgangs- und Ansatzpunkt dieser „Seelenproblematik“ zu erfassen und zu klären bestrebt ist, die dann für die Spätantike solche Bedeutung erlangt hat. Man hat Platon Inkonsequenz vorgeworfen, oder ein Zeichen einer geänderten Lehrmeinung darin erkennen wollen, daß er im Phaidon die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Einfachheit erweist, in der Politeia aber die Lehre von den drei Seelenteilen vorträgt. G. zeigt, daß der Neuplatonismus ganz in Platons Sinn vorgegangen ist, wenn er den scheinbaren Wider-

spruch mit dem Gedanken löst, daß die niederen Seelenteile erst in der Verbindung mit dem von der Seele belebten Körper entstehen, d. h. mit dem (auch für die Lehre der Kirchenväter so wichtigen) Motiv des *ἐπιγεννηματικόν*.

Gigon behandelt die (uns zuerst durch Cicero deutlich werdende) Rückwendung zu den großen klassischen Systemen der Philosophie, durch die im 1. Jahrhundert vor Christi Geburt der Traditionsbegriff erst entsteht, wie er dann die ganze Haltung des Neuplatonismus zu Platon bestimmt: vorher (und das ist der Sinn der doxographischen Rückblicke) deutet man die Geschichte der Philosophie als eine auf das eigene System als Höhepunkt zulaufende Entwicklung. Seit Poseidonios und Antiochos von Askalon sieht man in der hellenistischen Epoche, z. B. der „Neuen Akademie“, einen Abfall von einer klassischen Höhe, und versteht sich selbst als „Erneuerer“. *Theiler* verfolgt die Geschichte eines der Hauptthemen des Denkens dieser Epoche, die Idee des Ursprungs und des Falls der Seele, ihres göttlichen Wesenskerns und ihres Verbanntseins in die ihr wesensfremde, sichtbare Welt, unter dem Titel: „Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken“. Entscheidend scheint ihm der gegenüber der antiken „kosmischen Frömmigkeit“ sich durchsetzende Pessimismus, der seinen klarsten Ausdruck in der Gnosis findet. Die vielerörterte Frage der Priorität zwischen Philosophie und Gnosis in diesem Zeitraum erhält eine interessante Beleuchtung durch den Nachweis, daß Beispiele der den Kosmos als „schlecht“ beurteilenden („unkosmischen“, sagt Th. 68) Denkweise, im Gegensatz zu Platons „geistgegründeter Physik“ (65), die in der hellenistischen Zeit lebendig ist, sich, auch schon von der Gnosis unabhängig, in rein philosophischem Zusammenhange nachweisen lassen. Es besteht aber die Gefahr, die einzelnen philosophischen Motive allzusehr zu isolieren und aus ihrem gedanklichen Zusammenhang herauszureißen, wenn man sie so nach ihrem Stimmungs- und Bildgehalt bewertet und klassifiziert. Ist z. B. über das Motiv der Unerkennbarkeit Gottes, infolge seiner Unendlichkeit, irgend etwas ausgesagt, wenn man es aus dem „Proletarierplatonismus“ ableitet, weil es auch im *corpus Hermeticum* (78) und bei Philon (69 71) vorkommt, und dabei übersieht, welche wesentliche Rolle es im plotinischen System spielt? Wie sehr das ganze Denken Plotins (im Gegensatz zu dem alten Platonismus und der platonischen Tradition bis zu ihm hinauf) durch Gleichsetzung des *Ἐν* mit dem *ἄπειρον* charakterisiert ist (vgl. *Enn.* VI, 9, 3), sollte man nach Rodiers *Études de philosophie grecque* nicht erst von neuem darlegen müssen. Wollte man hier von der Provenienz dieses Motivs sprechen, so würde man damit eine atomisierende Doxographie an die Stelle eines Verständnisses aus dem Zusammenhange des Systems setzen — so vielseitig und aufschlußreich auch das doxographische Material ist, das uns hier geboten wird.

Courcelles Beitrag ist (127) ein Auszug aus einer längeren Studie „*Les Pères de l'Eglise devant les Enfers Virgiliens*“ und behandelt mit C.s gewohnter, staunenswerter Erudition (die Bibliographie zum Aufsatz ist allein schon eine Fundgrube unschätzbaren Anregungen) die doppelte Brechung, durch die das berühmte VI. Buch der *Aeneis* hindurchgegangen ist, wenn es zunächst in allen seinen Teilen als Allegorie neuplatonischer ethischer und philosophischer Lehren interpretiert wurde (in diesem Sinn ist es ja schon für Macrobius in den *Saturnalia* eine Art „Heilige Schrift“) und dann diese Interpretationen von den Vätern in christlichem Sinne berichtigt, umgedeutet, ja manchmal etwas gewaltsam umgebogen wurden. Die Traditionslinien, die sich uns hier enthüllen, werden bis ins 12. Jahrhundert (Petrus Venerabilis von Cluny, Johann von Salisbury, Abaelard, Alcher von Clairvaux, Isaac de Stella) verfolgt. Zunächst ist der Appell an die vergilianischen Vorstellungen ein apologetischer Kunstgriff: allmählich aber dringt durch die Hereinziehung der neuplatonischen Kommentare immer mehr neuplatonisches Gedankengut in die christliche philosophische Tradition ein. C. hält es (eine umstrittene Frage) für wahrscheinlich, daß Marius Victorinus, nach dem Vorbild der *Ἰουδαϊκά ζητήματα* des Porphyrios, *quaestiones Vergilianae* verfaßt hat, die beim Weitergeben dieser neuplatonischen exegetischen Tradition eine wesentliche Rolle gespielt haben dürften.

Waszinks Beitrag ist wohl der für die Leser der *Schol* wichtigste. Er stellt sehr klar die Frage nach der eigentlichen Funktion der platonischen Elemente im christlichen Denken (139—140) und zeigt, gegenüber der üblichen, fast monotonen Beschreibung der allmählichen Hellenisierung des Christentums (139), mit feinem Sinn für die Nuancierung und die verschiedene Akzentuierung der Gedanken, wie sehr

die hergebrachten *Termini technici* bei der christlichen Übernahme umgedeutet, wie bewußt das zu übernehmende platonische Gedankengut selektiert wurde, nachdem schon vorher insofern eine Selektion stattgefunden hatte als in die mittelplatonische Schultradition, von der diese Christen ihren Platonismus beziehen, an platonischen Motiven vor allem das eingegangen war, was dem religiösen Bedürfnis der Zeit entsprach (148). Eine sehr bemerkenswerte Gegenüberstellung von Clemens Alexandrinus und Origenes (154—157) und eine vorzügliche Unterscheidung der beiden Typen der Integrierung neuplatonischer Gedanken, des östlichen und des westlichen (161) — ganz abgesehen von der sehr beherzigenswerten Mahnung, daß der Sachverhalt im Grunde genommen von Schriftsteller zu Schriftsteller verschieden ist (159) und von Fall zu Fall gesondert untersucht zu werden hat —, wird die künftige Forschung immer vor Augen haben müssen, wenn sie dem eigentlichen Problem gerecht werden will, das in der Assimilierung des griechischen Gedankenguts durch das Christentum liegt, und sich nicht in der Konfrontierung einzelner Texte und in der Verfolgung der Geschichte künstlich isolierter Motive (unter Vernachlässigung der wesenhaften Unterschiede des jeweiligen Zusammenhangs, in dem sie stehen) verzetteln will. (Harte, aber berechtigte Worte hat darüber F. Chatillon in der „Revue du Moyen-Age Latin“ 10 [1954] 234 Anm. 19 gesagt.)

Marrous Beitrag über den „Humanismus des Clemens von Alexandria“, der Ertrag einer Durchforschung des *Paidagogos* des Clemens (gelegentlich der Vorbereitung einer Neuauflage des Werks im Rahmen der „Sources Chrétiennes“) im Hinblick auf seine Idee vom Menschlichen und dessen Krönung im Christlichen, ist mehr eine Analyse von Gedanken des christlichen Platonikers Clemens als der platonischen Tradition im christlichen Bereich. Aber sie ist — dank des Einfühlungsvermögens und der Interpretationsgabe M.s — ein vorzügliches Beispiel für die Art und Weise, wie sich Platonisches und Christliches bei einem Denker amalgamieren, der wohl am weitesten von allen dem Platonismus entgegengekommen ist. So platonisch er denkt, den platonischen Dualismus lehnt er ab (197) und weiß, in einer eindrucksvollen Weise, dagegen den Gesichtspunkt der Heiligung des Kreatürlichen, ja sogar des unbelebten Materiellen geltend zu machen (199). Ein Überblick über die platonische Tradition in der arabischen Philosophie von R. Walzer beschließt dieses überaus wertvolle Buch.

E. I v á n k a

Siegmund, G., *Der Kampf um Gott*. 8^o (262 S.) Berlin 1957, Morus-Verlag. 13.80 DM.

Ziel des Buches ist es, den Kampf zwischen Glauben und Unglauben im Anschluß an das bekannte Goethe-Wort im einzelnen in der Menschheitsgeschichte aufzuzeigen und durch eine Psycho-Analyse auf seine (nicht immer rationalen) Motive zurückzuführen. Um den Analysen die Glaubwürdigkeit zu sichern, kommen die Zeugen des Glaubenskampfes ausreichend selber zu Wort. Insofern stellt das Buch zum Teil eine thematische Anthologie dar. Nach einer Einleitung über den gegenwärtigen Glaubenskampf mit der kommunistischen Ideologie durchläuft das Werk folgende Stationen: Glaube und Unglaube in der vorchristlichen Zeit; der Gott der Offenbarung; Aufklärung und Französische Revolution; Kants tragische Wirkung; die weltanschauliche Revolution des Deutschen Idealismus; die dialektische Philosophie von Hegel und Marx; Nietzsches Kunde vom „Tode Gottes“; die Verschiedenheit des Glaubensniedergangs in Ost und West; es folgt ein abschließendes Kapitel „Krisis“.

Eine Nachzeichnung der einzelnen Phasen des Unglaubens ist im Rahmen einer Besprechung nicht möglich. Im folgenden seien nur einige Bemerkungen zu dem gemacht, was dem Rez. besonders bemerkenswert erscheint oder worin er dem Verf. nicht ganz beipflichten kann. — Gut zeigt der Verf., daß die Wurzeln des Unglaubens schon auf die der religiösen Haltung entgegengesetzte Magie mit ihrem Bestreben der eigenmächtigen Weltbeherrschung zurückgehen (20—27). Treffend werden die Gottesbeweise und ihre Bedeutung für die Scholastik von deren Verfälschung in der Aufklärungszeit abgehoben, wobei man sich vor Augen halten muß, daß der Kritik Kants nur diese verfälschte Gestalt der Gottesbeweise bekannt war (102—108). So gut im ganzen die Kritik des Verf. an Kants Kritik der Gottesbeweise ist, so ist doch der Hinweis auf die Entdeckungsgeschichte des Planeten Neptun wohl nicht am Platze, da der Schluß zwar auf das Nichterfahrene, nicht je-