

Berührung der Menschheit und des Universums mit Gott und Christus, der an diesem Punkt durch seine gottmenschliche Verbindung mit dem Kosmos die Schöpfung dem ewigen Vater übergibt.

Wie ich schon eingangs betont habe, müssen wir es ablehnen, dem Stofflichen eine „rudimentäre Psyche“ zuzuerkennen, denn das Psychische ist etwas Einfaches, Unteilbares. Keineswegs lehnen wir aber ab, daß auch dem Stofflichen eine Innenseite zukommt. Teilhard hätte über diese Innerlichkeit des Stofflichen weiter nachdenken, philosophieren müssen und nicht einen Begriff aus einem anderen Bereich auf das Stoffliche einfach übertragen dürfen. Dadurch tun wir der gesuchten Einheit des Kosmos einen schlechten Dienst. Wenn wir es ablehnen, wie Teilhard von „Spuren des Bewußtseins“ oder „Elementen des Bewußtseins“ (34) im Stofflichen zu sprechen, so lehnen wir damit keineswegs ab, daß das Prinzip der Entwicklung auch auf das Universum seine Anwendung finden kann und muß. Aber wir müssen bei der Durchführung dieses Gedankens mit äußerster Sachlichkeit und Exaktheit und mit methodischer Eindeutigkeit vorgehen. Ob das Gesetz von Komplexität und Bewußtsein in dieser Universalität und in dieser engen Beziehung und Parallelität zwischen Struktur und Bewußtsein gilt, muß wohl auch bezweifelt werden. Eine Rechenmaschine ist doch auch sehr komplex und erzeugt dennoch kein Bewußtsein, setzt dieses vielmehr nur voraus.

Auch ein theologisches Bedenken sei noch kurz angemeldet. Das Hauptbedenken liegt wohl darin, daß wir nicht ohne weiteres den gesamten Prozeß der Entwicklung des Universums vom Punkt Alpha bis zum Punkt Omega, so wie ihn Teilhard beschreibt, zugleich auch in einer einzigen theologischen Linie sehen können. Der Prozeß der biologischen und humanen Evolution ist doch wesentlich zu unterscheiden von dem theologischen Prozeß der Einigung der Menschen in Christus. Die überpersonale Einheit der Menschen im Punkt Omega — diese Vision Teilhards ist einem nüchternen Verstand auch schwer nachvollziehbar! — ist noch nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit dem Pleroma des mystischen Leibes Christi. Teilhard aber erweckt den Eindruck, als ob der mystische Leib Christi mehr oder weniger die geradlinige Fortsetzung der biologisch-humanen Entwicklungsphase bis zum überpersonalen Kollektivbewußtsein im Punkt Omega sei. Das ist aber sicher nicht richtig; denn auch eine noch so große personale Einigung der Menschheit und Steigerung ihrer geistigen Güter in der Zukunft ist noch immer himmelweit von der gnadenhaften Einigung der Menschheit mit Christus entfernt. Die letztere setzt gnadenhafte Wiedergeburt der einzelnen menschlichen Persönlichkeit voraus und ist keineswegs abhängig von der noch kommenden evolutiven Reife der Menschheit. Das Problem, das Teilhard hier angerührt hat und das er in einem anderen Werk unter dem Begriff „Der kosmische Christus“ zusammenfaßt, ist eines der schwierigsten Probleme einer zukünftigen Theologie. Daß es eine Lösung erfahre, ist aber ebenso wünschenswert; denn es hängt eng mit der theologischen Frage nach dem Sinn des ganzen Universums zusammen. Daß Teilhard uns dazu aufgerufen hat, bleibt sein unverlierbares Verdienst.

Ad. Haas S. J.

Koch, C., *Religio, Studien zu Kult und Glauben der Römer*. Hrsg. von Prof. Dr. O. Seel (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 7). gr. 8^o (XVI u. 272 S.) Nürnberg 1960, Hans Carl. 26.— DM; geb 29.50 DM.

Der 1956 im Alter von 49 Jahren verstorbene Erlanger Ordinarius der klassischen Philologie, Koch, widmete seine ganze Forscherarbeit der römischen Religio. Vorliegender, von Prof. Seel herausgegebener Sammelband, Aufsätze, Entwürfe und „vorformulierte Studien“ umfassend, möchte mit der Eigenart der Forschung K.s vertraut machen, der die Einzeluntersuchung einer Gesamtkonzeption zuordnen will.

Die erste Gruppe der hier gebotenen acht Abhandlungen (*Götter*: 1—93) deutet repräsentative Einzelgottheiten: Vesta, Quirinus, Venus. Eine Vielfalt von Einzelzügen zeichnet den *Vestakult* aus. Aber sie beherrscht keinen der von ihr betreuten Bereiche allein. Sie hat nur Anteil an allem, dem sie Fortdauer verleiht: dem Leben, der Fruchtbarkeit, der Nahrungsbeschaffung, der Gesundheit, dem bürgerlichen Gedeihen, der Sukzession des Kaiserhauses. Der Ignis sempiternus ist Sym-

bol dieser Fortdauer, der Sorge um die Kontinuität der *Salus publica* (11—16). Im römischen Sakralwesen genießt die Vestalin zugleich mit dem Flamen *Dialis* eine Sonderstellung (5—10): sie gehören ganz dem Gott an, dem sie dienen; gewaltsam verlassen sie ihre Familien, gemeinsam ist beiden der *Lictor*, endlich besitzen beide Priestertümer die Asylie, die sie zu Kündern einer jenseitigen Macht erhebt. Beide Kulte besitzen staatlichen Charakter; spärlich wird *Vesta* im Hause des Einzelbürgers verehrt, für *Juppiter* fehlt eine solche nahezu ganz. Andererseits stehen beide Kulte auch im Gegensatz zueinander. Der vestalische Kultkreis gehört der chthonischen Welt an, während *Juppiter* der Gott der himmlischen Bereiche ist (8f.). Er ist der Gott staatlicher Ordnung und des geordneten Lebensvollzuges; seinem Schutz untersteht die Ehe. Dem Ehegebot des Flamen *Dialis*, der die zwischenmenschliche Ordnung heiligen soll (13), entspricht das Eheverbot der Vestalin. Das Verhältnis der Vestalin zum einzelnen römischen Bürger steht unter dem Gesetz der Blutsverwandtschaft. Das ergibt sich aus dem Verfahren gegen Vestalinneninzenst (1—5). In historischer Zeit wurde ein sakrales Vergehen gesetzlich nicht mehr geahndet. Vergleicht man aber den Vestalinnenprozeß mit dem *De incestu*, so ergibt sich, daß der Römer in beiden Delikten den gleichen Befund erkannte.

Die „Bemerkungen zum römischen *Quirinskult*“ (17—39) stellen fest, daß *Quirinus* ursprünglich eine vollkommen selbständige Gottheit war mit individuellem Namen, Exponent der *Quirinussiedlung*. Mit *Juppiter* und *Mars* bildete er das dritte Glied der sog. *vorkapitolinischen Dreieheit*. Dieser Befund stützt sich nicht auf anfechtbare sprachliche Hypothesen (28 f.), sondern hier folgt der Religionsforscher den Ergebnissen der Bodenuntersuchungen, die das *quirinalische Sabinertum* als sicher bezeugen. Die Doppelung *Quirinus—Mars* erklärt sich stadthistorisch. *Palatin* und *Quirinal* hatten ursprünglich ihren eigenen Kriegsgott. Die Verwandtschaft der Götter und ihres Rituals ließ sie beim *Synoikismus* nebeneinandertreten. Gegenüber dem populären *Mars* verblaßte bald *Quirinus*. Diese oberflächliche Harmonisierung war politisch bedingt, vom alten *Quirinskult* blieb nur die äußere Form übrig.

Die „Untersuchungen zur Geschichte der römischen *Venus-Verehrung*“ (39—93) wollen zunächst das Verhältnis *Venus—Aphrodite* klären. Das geschieht durch Namensdeutung wie die der Beinamen, durch Aufweis der Verbreitung des *Venuskultes*, durch Feststellung der *Venusorte* und *Venuspriestertümer*. — Ferner geht die Untersuchung den zwei Hauptwellen des *Aphroditekultes* nach, der durch die italischen Lande zog: der schwächere ist getragen durch die *Etrusker*, dann folgt der Siegeszug einer hellenistisch bestimmten Verehrung, die einer Göttin namens *Venus* gilt (72).

Die zweite und dritte Abhandlungsgruppe (Rom: 94—175; Glaube: 176—252) gehen auf den *theologisch-politischen Anspruch* Roms ein: Die drei Lebensformen des römischen Staates, Königtum, Republik und Kaisertum, sind weltanschaulich begründet. Das altrömische Königtum trug sakralen und transzendenten Charakter. Geheimnisumwittert ist schon der Palast des Königs, zu dem vorzudringen dem einfachen Menschen nicht gestattet war. Die Gottesnähe machte auch die Person des Königs geheimnisvoll; er steht in der Mitte zwischen Mensch und Gott. Die Republik gestaltet dieses Denken um: Götter und Menschen werden getrennt. Das Leistungsprinzip bestimmt die Persönlichkeit des Menschen und gilt auch innerhalb der Götterwelt. Der Verkehr zwischen Menschen und Göttern gleicht den Rechtsformen, die zwischenstaatlichen Verkehr regeln (110). Mit *Caesar* tritt eine politische Zeitenwende ein. Jetzt entsteht das Problem des selbstbewußten Menschen, der das politische Forum nicht als eine übergeordnete Größe anerkennt. Die Erscheinung des Herrschers bildet den Gipfel der Lebensordnung (109). Wie sich das neue Menschenbild in der Vergötterung des *Augustus* durchsetzt, zeigt der Zyklus der *Römeroden* (113—140), die Zeugnis ablegen von der politischen und weltanschaulichen Erneuerung der *Augusteischen Epoche*. Den Höhepunkt erreicht die 5. Ode: *Augustus* erweist sich als die *Epiphanie* eines Gottes, ein Gott führt also das Steuer des Staates (133).

Dieses in der *Augusteischen Dichtung* zum Ausdruck kommende neue römische Sendungsbewußtsein steht im Gegensatz zu dem der Republik: dort mußte der

Mensch den Götterwillen an Roms Geschichte ablesen, hier enthüllen die Götter selbst Rom das Geheimnis seines Schicksals. Die kürzeste Formel für das Gesamt-schicksal Roms ist das Jupiterwort bei Virgil: Aen. 1, 278: his ego nec metas rerum nec tempora pono, imperium sine fine dedi (144. Roma aeterna, 141—175). Der Kaiser erhält eine transzendente Mission, er ist von den Göttern gesandt, die alte gottgewollte Ordnung wiederherzustellen. Die Augusteische Ära wird aufgefaßt als Vollendung dessen, was die Götter von Anfang an gewollt hatten. Die Pax Augusta ist gleichsam ein Vorgeschenk, dem die religiöse Erneuerung folgen muß. Es war ein Geschenk wider Verdienst. Denn nach dem gewaltigen religiösen Substanzschwund infolge der griechischen Aufklärung (178—180) konnte die alte politische römische Welt-sicht, das römische Volk übertriffe alle übrigen an pietas und religio und als Belohnung für die Hingabe an die Götter habe Rom von den Göttern die Welt-herrschaft als Dank empfangen, nicht mehr aufrechterhalten werden. Wenn nun aber im Gesamtbild der Augusteischen Religionspsychologie die Rettung in der Pax Augusta als Vorausgeschenk angesehen wurde, dann „stand die altrömische pietas als Schöpferin des Reiches und seiner Größe vor aller Augen, und Actium und die Pax Augusta repräsentierten sich als die von ihr bewirkte Gnadenzuwendung“ (181).

Die hier gesammelten Aufsätze sind keine in sich abgeschlossenen Arbeiten, haben aber dennoch eine große anregende Kraft: Man kann in ihnen Beispiele exakter und quellenrichtiger Ermittlung objektiver Sachverhalte erkennen. Ihre Hauptstärke liegt wohl darin, das einzelne in einen umfassenden Zusammenhang hinein-zustellen.
K. Ennen S. J.

Krämer, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse 1959, 6. Abh.). gr. 8^o (600 S.) Heidelberg 1960, Winter. 39.50 DM.

Philosophiegeschichtlich gehört diese solide wissenschaftliche Untersuchung dem Grenzgebiet des späten Platon und des jüngeren Aristoteles an. Stenzel und W. Jaeger stellten dieses Gebiet in den Mittelpunkt der Platonforschung (14 481). Der Verf. möchte die axiologische Bedeutung der Prinzipienlehre, wie sie in den λόγοι περι τὰγαθοῦ mitgeteilt wird, für die gesamte platonische Ontologie erschließen. Diese Prinzipien sind das ἔν und die ἀόριστος δύνας. Die von Stenzel für die Spätphilosophie Platons erkannte grundlegende Bedeutung des Wertbegriffes, ἀρετή, arbeitet der Verf. zusammenhängend aus dem dialogischen Gesamtwerk heraus, um dann diesen in seiner universalontologischen Bedeutung erschlossenen Grundbegriff mit der esoterischen Prinzipienlehre der Lehrvorträge zu vergleichen. Das Ergebnis dieses Vergleiches lautet: Das Gesamtschriftwerk gründet auf die mündliche Sonderlehre der Vorträge; das literarische Werk findet in ihnen seine wesentliche Ergänzung (29). Der Weg zu diesem Ergebnis und zu den mit ihm verbundenen Folgerungen sei kurz nachgezeichnet.

Die Dialoge Politeia I (41—57), Gorgias (57—83) und Politeia II—X (83—118) stellen verschiedene Entfaltungstufen des Arete-Begriffes dar.

Arete sagt in Politeia I das Wesen eines Dinges aus, welches sich in seiner speziellen Leistung (ἴδιον ἔργον) erfüllt; dieses ἴδιον ἔργον ist „unveräußerlich genau fixiert und insofern normativ“ (51). Diesem Arete-Begriff ist der des Gorgias verwandt. Mit Hilfe der τέχνη-Analogie wird im Gorgias Arete weiter umschrieben. Allen Gegenständen der τέχνη kommt eine gewisse Gestalt zu (εἶδος τι), die sich als Ordnung (κόσμος) und Gliederung (τάξις) ihrer Teile bestimmen läßt. Die Arete eines Dinges ist also etwas Gegliedertes und Geordnetes (67; Gorgias 506 E). Auf dem Weg des empirischen Aufweises erfährt in Politeia II—X der bisher für alle Dinge gemeinsam angelegt Arete-Begriff eine neue Ausgestaltung im οἰκεῖος κόσμος des inneren Menschen und der Polis, da die δικαιοσύνη Grundlage aller Arete und als Prinzip der Ganzheit zur Einheit in der Vielheit wird (87). „Sie ist die Bedingung der Möglichkeit aller übrigen ἀρεταί, weil sie die Tätigkeit aller einzelnen Teile und die zwischen ihnen waltenden Bezüge auf das Ganze des Gefüges hin ausrichtet. Sie ist mit anderen Worten das Prinzip der Einheit in der