

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 Haupt-stärke 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 Wis-senschaften, 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 Entfaltungsstufen 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 ver-wandt. 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 Ge-füges hin ausrichtet. Sie ist mit anderen Worten das Prinzip der Einheit in der

Vielheit und damit der Inbegriff der Ordnung, des οἰκεῖος κόσμος der Seele selbst“ (94). Staat und Seele ist die δικαιοσύνη gemeinsam; sie ist ein Moment des über beiden stehenden transzendenten Paradeigma (117). Mit diesem transzendenten Bezug wird das reine Sein zum εἶδος der Arete, die damit das schlechthin vollkommen Gegliederte ist, die jeweilige Ordnung an sich (123).

All diese ontologischen Aspekte treffen nach dem Zeugnis des Parmenides im „Eins“ zusammen, das Einheit setzt und zugleich bestimmtes Sein und Ordnung begründet (138). „Das Gefüge der Wirklichkeit ist aber die eigentümliche ἐνέργεια des Eins: in der Arete, der Proportion, ist das Prinzip in einer ganz präzisen und zugleich sinnfälligen Weise ‚da‘ und übt seine spezifische Wirksamkeit. Über den Ideenkosmos und das εἶδος gleitet die Realität sichtbar aus dem ἔν heraus. In ihrer Geordnetheit manifestiert sich das Eins und legt sich in vielerlei Formen aus. Auf diesem Zusammenhang beruht die universale Geltung des Eins als Prinzip, das ontologische Gewicht des Arete-Begriffs und schließlich die Einheit der platonischen Ontologie — zumal der früheren Schriftperiode — überhaupt“ (144).

Die Dialoge vom Theaitet an (146—243) fassen die als ἀρετή-εἶδος-κόσμος-τάξις-Ontologie erwiesene platonische Metaphysik prinzipieller als Ordnung eines Ganzen unter der Norm des μέσον τῶν ἐσχάτων, „des Mittleren zwischen zwei Äußersten“ (241 320). Die Extreme stehen sich als konträre Gegensätze gegenüber; das μέσον besagt die Wesensform, welche sich absetzt gegen: μᾶλλον — ἧττον, πλεον — ἔλαττον, ὑπερβολή — ἔλλειψις. Mit der Ontologie des μέσον τῶν ἐσχάτων, die aus der umfassenderen Ordnung von κόσμος und τάξις herauswächst, wird also das spezifische Moment der Ordnung angegeben (320). Von nun an unterliegt Arete der Wertstruktur von: μεσότης, ὑπερβολή, ἔλλειψις.

Ein Vergleich mit den einschlägigen Abschnitten aus EN und EE (346—356) ergibt, daß der aristotelische Arete-Begriff „strukturell und terminologisch schon auf platonisch-akademischem Boden vorgegeben und im Gebäude der platonischen Lehrvorträge systematisch verankert ist“ (356 f.).

Die oben entwickelte platonische μεσότης-Lehre ist nun grundgelegt in der Ontologie Platons, wie sie in den Lehrvorträgen *Περὶ τὰ γὰ θεοῦ* dargestellt wird (244 bis 379). „Der Arete-Begriff der Lehrgespräche, der aus den beiden Seinsprinzipien des ἔν und der ἀόριστος δύας (μέγα — μικρόν, ὑπερβολή — ἔλλειψις) in strenger Ableitung deduziert wird, stellt sich als ein werthafte Mittleres (μέσον) zwischen den beiden Unwerten von Überschuß und Mangel dar . . . Er stimmt mit dem Arete-Begriff der späteren Dialoge, der gleichfalls ein Mittleres zwischen zwei Extremen ist (besonders im Politikos und den Nomoi) und verwandte Unterarten kennt, vollkommen überein“ (455). Für den als Ordnung der Teile eines Ganzen gekennzeichneten Arete-Begriff läßt sich eine analoge Prinzipienlehre erschließen (456): „Die Idee des Guten in der Politeia übt sichtbar eine dem Eins in *Περὶ τὰ γὰ θεοῦ* verwandte Funktion aus und gehört, wie aus dem Staat klar hervorgeht, der Arete-Gestalt von Ordnung unmittelbar an“ (456).

Dieses Ergebnis sichert der Verf. weiter in einer Auseinandersetzung mit Cherniss, für den das literarische Werk allein Gültigkeit besitzt (380—486).

Die Meinung des Verf. ist also zusammenfassend diese: Im Mittelpunkt des literarischen Platonwerkes steht der Arete-Begriff, esoterisch in den Lehrvorträgen wesentlich verankert. Das Schriftwerk bekundet eine von Platon selbst gewollte inhaltliche wie methodische Selbstbeschränkung (vgl. 22—25). Überall, wo die Dialoge an prinzipielle Fragen rühren, wird deutlich, daß sie auf einem esoterischen Unterbau ruhen. Die prinzipielle philosophische Konzeption, wie sie in den Lehrvorträgen greifbar ist, hat Platon an einen besonderen Kreis geistiger Elite mündlich weitergegeben (22). Gemessen an der esoterischen Lehre, haben die Dialoge nur hinführenden, protreptischen Charakter (463). Die höchsten „Gegenstände“, die Seinsprinzipien des Eins und der unbegrenzten Zweiheit, sind in den Dialogen nur mittelbar gegenwärtig (487). Dialoge und Philosophie Platons fallen deshalb nicht zusammen; der philosophische Schwerpunkt ist esoterisch (23 479). Die Abfolge der Dialoge gründet nicht in einer objektiven genetischen Denkentwicklung, sondern erfolgt nach einem didaktischen Plan, sie bieten nur verschiedene Aspekte einer Konzeption (30—33), die esoterisches Lehrgut ist. In *Περὶ τὰ γὰ θεοῦ* kann man

keine Altersvorlesung erkennen, sondern es handelt sich um regelmäßige mündliche Vorlesungen parallel der literarischen Tätigkeit.

Diese konsequent durchgedachte Platoninterpretation mag zunächst bestechend wirken. Aber mit Blick auf die verschiedenen Ergebnisse gegenwärtiger Platonforschung und den oft schnellen Wechsel der mit Überzeugung vorgetragenen Exegese wird man wohl die Frage aufwerfen, ob die Beweiskraft der vorgetragenen Argumente nicht überfordert ist. F. Dirlmeier hat in seinen meisterhaft durchinterpretierten Übersetzungen der EN und MM, die wissenschaftlich gut fundierte Aussagen über das Verhältnis Aristoteles—Platon machen, zur Erhellung der ins Theoretische ausgeglittenen Kontroverse zwischen Jaeger und Arnim samt ihren Schulen die Forderung nach philologischer Einzelinterpretation auf breiterer Grundlage erhoben, einer Interpretation, die „Satz für Satz den Gang der Gedanken und ihre Form beobachtet“ (MM S. 146; vgl. Rezension Schol 34 [1959] 570 ff.). Nach dem von Dirlmeier in der durchkommentierten Übersetzung von EN und MM durchgeführten Vorbild müßte auch das dialogische Werk Platons neu durchforscht werden, um Problemen vorliegender Art wissenschaftlich überzeugende Lösungen zu geben. Die Stellung und Bedeutung der esoterischen Sonderlehre, wie sie vom Verf. vertreten wird, scheint mir schon an Gewicht zu verlieren in einer Durchinterpretation des Parmenides im oben geforderten Sinn. Hier werden doch schon jene Prinzipien unmittelbar erkannt, für die der Verf. glaubt allein die Esoterik befragen zu müssen. Der Vergleich dieser von der Proportionenlehre durchformten Prinzipien — der Verf. unterläßt es leider, diese Wesensstruktur sowohl im Parmenides wie in den Lehrvorträgen aufzudecken — mit dem vorparmenideischen Dialogwerk „auf breitester Grundlage“ dürfte schwerlich eine objektive genetische Denkbewegung leugnen können.

Die Schwäche mancher Aussagen liegt wohl in ihrer Überspitzung. Sie abzuwägen und den richtigen Kern herauszuschälen ist Aufgabe aller Forscher, auch jener, deren Arbeit der Verf. etwas temperamentvoll als „philosophischen Halbunsinn“ bezeichnet (473).

K. Ennen S. J.

Les Sources de Plotin. *Dix exposés et discussions* par E. R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot u. a. (Entretiens sur l'antiquité classique, 5). gr. 8^o (XIII u. 463) Vandœuvres-Genève 1960, Fondation Hardt. 31.— DM.

Zehn der bedeutendsten Kenner der antiken Philosophie, insbesondere Plotins, haben im Rahmen der Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, vom 21.—29. August 1957 in Vortrag und Diskussion das Problem der Quellen Plotins behandelt. Beides wurde im vorliegenden Band zugänglich gemacht. E. R. Dodds eröffnet die Reihe mit einer Untersuchung über *Numenius und Ammonius* (1—32). Beachtung verdient die Fragestellung: Inwieweit stellt Numenius eine orientalische Injektion für die griechisch-philosophische Überlieferung dar? Läßt sich ein zusammenhängendes Bild seiner Theologie zeichnen? Einer der Teilnehmer der Tagung, W.-Ch. Puech, hatte mit anderen (Norden, Bousset, Praechter, Cumont) die Meinung vertreten, daß Numenius die Tore der westlichen Philosophie für den Gnostizismus und damit für die östlichen Religionen überhaupt geöffnet habe. Nach der überstarken Reaktion von Beutler und Festugière auf diese These bezieht Dodds gegenüber beiden Parteien eine mittlere Position. Das Interesse des Numenius an orientalischer Religiosität sei unverkennbar. Dennoch müsse die entscheidende Frage lauten: ob Numenius irgendwelche Lehren habe, die wohl im orientalischen Bereich, aber nicht in der griechischen Welt existiert hätten. Nach D. leitet sich die Numenische Philosophie hauptsächlich von neupythagoreischen Gedanken her, ist aber offen für den ganzen Aberglauben seiner Zeit, woher er auch immer kommen mochte. Von hier aus erhält auch das Verhältnis Numenius—Plotin eine sorgfältige Abwägung. Letzterer gilt vielfach als Plagiator des Numenius. Aber Plotin bezieht scharf Stellung gegen den Dualismus des Numenius, so daß er zu einer positiven Wertung von Materie, Welt, Fleischwerdung kommt, keinen Geschmack findet an der Zwei-Seelen-Lehre seines Vorgängers und auch dessen astralen Determinismus ablehnt. Damit steht Plotin auch stark gegen den Gnostizismus. Auf der anderen Seite hat Numenius zwei wichtige Ideen dem Neuplatonismus vermacht: einmal das Prinzip der Partizipation, wonach in der intelligiblen