

Trinitätslehre. Verglichen mit Hegel, liegt so etwas wie eine umgekehrte Gangrichtung der Denkgeschichte vor: Bei Staudenmaier „findet das Echte dieses Denkens wiederum zurück zum Ausgangspunkt, der gläubigen Sicht der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott, wie sie uns in der Heiligen Schrift aufleuchtet“. Er hat den gerade in ihren Trinitätsspekulationen einseitig vom Logos ausgehenden idealistischen Systemen eine echt trinitarische Sicht der Wirklichkeit entgegenstellt, wie H. im Anschluß an sehr beachtenswerte Ausführungen von F. Buuck (Schol 18 [1943] 54—77, bes. 65 f.) feststellt (160). „So darf man Staudenmaiers Dogmatik vielleicht einen der wenigen geglückten Versuche nennen, auf positive Weise neue, von der zeitgenössischen Philosophie ausgearbeitete Kategorien — geläutert durch ein rechtes Verständnis der Offenbarung — in die Theologie zu integrieren“ (150).

Die Erarbeitung und Durchdringung seines Gegenstandes, die H. in dieser 1958 der Gregoriana vorgelegten, überarbeiteten Dissertation leistet, steht mit den Anregungen und Bestätigungen, die sie besonders von dem Denken K. Rahners und B. Weltes empfangen hat, auf der Höhe heutiger Theologie. Sie ist getragen von kritischer, prüfend-unterscheidender Sachlichkeit und sympathetischer Hellhörigkeit und Aufgeschlossenheit für das Spekulativ-Systematische, auch in der Theologie — wissenschaftlichen Haltungen, die, weit entfernt davon, Widersprüche zu sein, sich eigentlichst bedingen. Kraftvoll bringt H. den Grundgedanken zur Geltung, daß Offenbarung, Glaube, Gnade die Ordnung der natürlichen Schöpfung und menschlichen Vernunft voraussetzen, indem sie diese selbst sich voraussetzen, und daß ferner die ganze, natürliche und gnadenhafte ‚Setzung‘ auf ihren Selbstvollzug, der Vermittlung durch anderes ist, hingeordnet ist, wie der Vollzug seinerseits an sie rückverwiesen bleibt (vgl. 161 f.). Es ist wohlthuend, zu verfolgen, wie Staudenmaier in seinen späteren Schriften aus der Vertiefung in die lebendige Ganzheit christlichen Lebens und Glaubens zugleich immer mehr den Mangel an klarer Unterscheidung zwischen Gnade und Natur behebt, ohne von seiner dialektischen und personalen Denkart zu lassen (91 123 134 f. 141 f. 150). H. sieht hinter und über allen — zu Recht angesprochenen — Defizienzen die Berechtigung dieser Denkart.

W. Kern S. J.

Görgemanns, H., *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi* (Zetemata, Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, 25). gr. 8° (XIV u. 231 S.) München 1960, Beck. 26.— DM.

Die kritische Beschäftigung mit den Nomoi in der Vergangenheit läßt drei Hauptrichtungen erkennen, die durch folgende Worte gekennzeichnet sind: Athetese, Analyse, ausgleichende Interpretation. Keine dieser Richtungen konnte sich behaupten. Heute sucht die Forschung die Schwierigkeiten in Komposition und Inhalt durch subtilere und geduldige Einzelinterpretation zu bewältigen. Diesen Weg beschreitet vorliegende Untersuchung und macht dabei folgende Voraussetzungen: Auf Grund des aristotelischen Zeugnisses nimmt sie die Echtheit der Nomoi an; nur bei zwingender Notwendigkeit soll eine Überarbeitung von fremder Hand angenommen werden; das gleiche gilt von der früher immer wieder vertretenen Meinung, die „Gesetze“ seien ein unfertiges Werk; um die Eigenart der „Gesetze“ zu verstehen, müssen viele Momente beachtet werden: Altersstil in Sprache und Denken, Zusammenhang der platonischen Spätphilosophie und die Verbindung zu Aristoteles, biographische Auswertung, Standpunkt griechischer Rechtsgeschichte und Staatskunde.

Entsprechend dieser heutigen Erkenntnis untersucht G. die für das Verständnis der „Gesetze“ entscheidende Frage nach dem *Publikum*, an das sich die Gesetze wenden. Zur Beantwortung ist der Verf. nicht nur angewiesen auf Rückschlüsse aus Form und Inhalt, sondern auch auf Aussagen Platons. So wird es möglich, tiefer in Platons literarische Absichten einzudringen. Gleichzeitig ist damit von der Sache her eine Zerteilung der Untersuchung gegeben: Interpretation der *Selbstaussagen* Platons, aus denen der literarische Charakter des Werkes und sein Publikum bestimmt wird; wie sich die literarische Eigenart auf den Inhalt auswirkt, wird die Deutung wichtiger philosophischer Abschnitte ergeben. Daß die Nomoi volkstümlichen Charakter tragen und kein streng philosophisches Werk sein wollen, ist das Untersuchungsergebnis.

Der Weg zu diesem Ergebnis soll nun kurz nachgezeichnet werden: Aus Nomoi



VII 809 a<sub>2</sub> — 812 b<sub>1</sub> (7—17) ergibt sich, daß Platon unter die Schullektüre die Prosa gleichberechtigt mit der Poesie aufnimmt und in den Nomoi ein Prosabuch vorliegt, dessen Lektüre für jeden Staatsbürger eine Bildungsnotwendigkeit bedeutet. Bei der Auswahl der Lektüre sollen die Nomoi als Maßstab dienen (17). Wegen der Möglichkeit, als Schulbuch verwendet zu werden, unterscheiden sich die Nomoi grundsätzlich vom „Staat“, indem Platon in den Nomoi der Einzelgesetzgebung erzieherische Funktion zuschreibt und die Gesetze einen neuen Charakter annehmen, da Platon sich nicht nur an den Gehorsam, sondern auch an die Einsicht der Bürger wendet.

Nach XII 957 e<sub>1-7</sub> (17—22) stehen die Nomoi als Schulbuch innerhalb eines weitverzweigten Literaturbetriebes, formen die öffentliche Meinung und besitzen bei der Jugend eine autoritative Stellung (69 20). Die durch Theorien verschiedener Art haltlos gewordenen jungen Menschen sollen durch die Gesetze ein solides Fundament für ein gesundes Urteil erhalten (22). Damit greifen die Gesetze ein dringendes Zeitproblem auf, das Generationsproblem, den Gegensatz zwischen altem und neuem Bildungsgut (22—29). Nun ist Platon bei dieser Auseinandersetzung der Meinung, daß die Beschäftigung mit Philosophie für Jugendliche eine Gefahr darstellt. Wenn sich also die Nomoi in besonderer Weise an Jugendliche wenden, können sie nicht mehr im strengen Sinn des Wortes als philosophisches Werk angesprochen werden (29).

Über das Eigenleben der Nomoi gibt uns Platon auch Auskunft in IV 718 a<sub>6</sub> — 724 b<sub>5</sub> (30—49). In den Prooimien wird die Bedeutung der Nomoi innerhalb der Gesamtpolis deutlicher. Platon gibt Gesetze und will erzieherisch wirken. Die Prooimien deuten den Sinn der Vorschriften und wollen um freiwilligen Gehorsam werben. Der Begriff „Überredung“ (49—56) charakterisiert diese Prooimien am besten. Die Peitho ist das Mittel, die freiwillige Zustimmung der Menge zu gewinnen, ein wesentliches Merkmal politischer Freiheit (49 50). Damit ist keine wissenschaftliche Art gemeint, sondern eine, die der Rhetorik nahesteht. Diese Tatsache wird noch bekräftigt durch die Formgesetze der Prooimien, die durch Stil und Inhalt der Dichtung (56—69) bestimmt werden; oberstes Ziel dieser Literaturgattung ist die Peitho, die im Gegensatz zur Philosophie steht.

Wie der Prooimienabschnitt mit der paränethischen Redeform popularphilosophische Züge aufweist, so macht die Charakteranalyse der Dialogpartner im Rahmengespräch (74—81) ebenfalls deutlich, daß ihnen philosophisches Denken nicht vertraut ist. Ein abstraktes, spekulatives Philosophieren ist ausgeschlossen; die Dorer bringen mit sich eine volkstümliche Gradheit der Gesinnung und schlichte Denkart, sie sind auf Erfahrung und praktische Einsicht eingestellt wie auf Zuhören, was nicht dem Geiste platonischer Dialektik entspricht (80).

Popularphilosophischen Charakter tragen auch die Stellen IX 857 b<sub>4</sub> — 859 c<sub>5</sub> und X 885 b<sub>4</sub> — 891 b<sub>7</sub>; die Einleitung zum strafrechtlichen Exkurs (82—85) mit der Diskussion über den rechtlichen Begriff der Freiwilligkeit läßt das Bemühen erkennen, philosophische Grundbegriffe ins Volk zu tragen, philosophisches Gedankengut einem praktischen Zweck unterzuordnen und dem Verständnis des Volkes anzupassen. Besonders aufschlußreich für das Verhältnis Philosophie und Peitho ist X 885 b<sub>4</sub> — 891 b<sub>7</sub>, das Prooimium zum Asebiegesetz (85—100). Hier sieht sich der Gesetzgeber durch die Gefährlichkeit des Unglaubens, dessen kritisch aufklärerische Denkweise mit Hilfe der Schrift beim Volke Verbreitung fand, gezwungen, mit allen Mitteln der Überredung gegen die Gottlosen vorzugehen. Der Gesetzgeber von Buch X muß gegen ein falsches Wissen vorgehen. Die philosophischen Überlegungen dienen hier nicht der reinen Erkenntnis, sondern stehen im Dienste einer feststehenden These und einer bestimmten Aufgabe im Rahmen der Gesetze (vgl. 105—110). Es muß der Versuch gemacht werden, das Publikum zu überzeugen, mag auch der Erfolg zweifelhaft sein — einmal wegen der Jugend, dann aber auch wegen der halbgebildeten großstädtischen Masse. Um den Bürgern das Begreifen der Gottesbeweise zu erleichtern und der aufgeklärten Geisteshaltung mit ihren eigenen Mitteln zu begegnen, sollen die Gottesbeweise schriftlich vorliegen (100—105). Aus der Stellung Platons zur Schrift ergibt sich, daß in den Nomoi kein philosophischer Einsatz geleistet wird, da sie Gesetzeswerk sind; ferner können sie als Schulbuch keinen Anspruch auf höhere intellektuelle Bildung erheben; endlich sind sie als Literatur-



werk für jedermann bestimmt, dessen Lehren man sich durch wiederholtes Lesen aneignen kann.

Auch die Ethikprobleme der Nomoi (113—193) zeigen die Entstehung einer Volksethik. Das zeigt sich schon bei der Darlegung der Kardinaltugenden: Tapferkeit (114—129), Sophrosyne (129—134), Gerechtigkeit (134—143) und Phronesis (142—155). Bei der Phronesis z. B. liegt der Schwerpunkt nicht auf wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern sie besagt praktische sittliche Einsicht (154—157: Wissen = „Tatwissen“).

Hinsichtlich des Verhältnisses von Einsicht und Trieben (155—161) scheint Platon auch geläufige Vorstellungen zu ihrem Recht kommen zu lassen, wenn er die Meinung gelten läßt, man könne wider besseres Wissen den Trieben folgen (159; vgl. P. Rabbow, *Paidagogia*). Die neue Psychologie der Gesetze läßt falsches Handeln aus der Herrschaft der Triebe entstehen. Die Unfreiwilligkeit des sittlich schlechten Handelns gründet damit nicht nur in der Unwissenheit (161—165). Mit Rücksicht auf das breite Publikum läßt Platon auch der sinnlichen Lust ethische Bedeutung zukommen (165—193).

Die popularphilosophische Zielsetzung der Nomoi und ihre praktische Tendenz, d. i. die sittliche Erziehung der Bürger, erklärt es auch, daß der Gottesbeweis in Buch X (193 bis 207) mehr eingestellt ist auf die „sichtbaren Götter“ als auf metaphysische Zusammenhänge und natürliches Sein (206). Da ferner dem Nomoi-Publikum die Einsicht in den Unterschied von Sinnlichem und Noetischem abgeht, tritt bei der Darstellung des Endschiedsals der Seele die Ideenschau zurück, anstelle metaphysischer Vorstellungen tritt die Gemeinschaft mit Gleichartigen im Jenseits als Vergeltung für Gut und Böses (216).

Die Spannung zwischen der den Gesetzen zugrundeliegenden Philosophie und der mit Peitho arbeitenden Darstellungsweise wird schließlich deutlich bei der Erörterung über die Ausbildung des nächtlichen Rates (218—226). Das Unbestimmte und die Zurückhaltung gegenüber der klassischen Lehre von den wahrhaft seienden Dingen betrifft sowohl Methode wie auch Lehrgegenstand.

Die Nomoi sind das umfangreichste Werk Platons und machen ein Fünftel des schriftlich Hinterlassenen aus. Von ihnen sagt Müller (Studien zu den platonischen Nomoi, 1951), daß „sie philosophisch und stilistisch mit keinem der übrigen Werke Platons zusammengehen, sondern in scharfer Absonderung von ihnen zu betrachten sind“ (12). Diese in ihren Prämissen wenig fundierte radikale These wird durch vorliegende Untersuchung überzeugend aufgehoben, indem sie zeigt, wie viele Probleme vom alten Platon neu angepackt werden, der dabei folgerichtig bleibt. Dieses Ziel erreicht der Verfasser, indem er die von Müller a. a. O. 101 erhobene Forderung nach einer breiteren Untersuchung der Nomoi erfüllt.

K. Ennen S. J.

Meurers, Jos., *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft* (Wissenschaft und Gegenwart). 8<sup>o</sup> (294 S.) München 1962, A. Pustet. 15.80 DM.

Man sollte dieses Buch des Bonner Astronomen und Naturphilosophen vielleicht zu den bedeutendsten philosophischen Untersuchungen zählen, die sich in letzter Zeit im katholischen Raum mit der Gottesfrage befaßten; denn hier wird wohl zum ersten Male jene Haltung thematisch behandelt, die die Grundeinstellung der modernen freien Welt gegenüber der Gottesfrage bildet und die doch in der „gängigen“ Apologetik zumeist wenig beachtet wird: die *ἀποχή*, die „Denkenthaltung“, wie M. sie nennt, welche keineswegs die Existenz Gottes leugnen will, welche aber überzeugt ist, daß sich über ein so umstrittenes Problem nichts Verbindliches ausmachen lasse. Dafür sind nach M. zwei Umstände entscheidend: einmal der Doppelcharakter der Gottesfrage als einer nicht nur intellektuellen, sondern auch existentiellen Frage, sodann das Einmünden des Denkens in eine intellektuelle „Offenheit“, da versucht werden muß, das Unbegreifliche zu begreifen. Infolgedessen kann die Gottesfrage niemals so abschließend „erledigt“ werden wie irgendein wissenschaftliches Problem: nicht im Negativen, sonst brauchte der Atheismus seine Propagandamaschine nicht auf Hochtouren zu halten; nicht im Positiven, sonst wäre es überflüssig, die Gedankenführung der Gottesbeweise immer wieder zu verfeinern und die Fundamente immer wieder tiefer zu legen. Und die personale „Existenzbedrängung“ durch die Gottesfrage läßt sich nicht einmal durch den modernen Wissenschafts„betrieb“ über-