

liches Maß von Kenntnissen und die durch langjährige Beschäftigung gewonnene Vertrautheit mit dem Stoff konnte ein solches Werk schaffen.

Wie die Dinge bei derartigen Textausgaben liegen, braucht man nicht mit allem einverstanden zu sein. So scheint uns die Schreibung habundans und noch weniger parallilus bei Boethius nicht berechtigt; G. Friedlein hat sie nicht in seine Texte aufgenommen. Das berührt aber den Sinn nicht. Auf die Beurteilung der vom Herausgeber angenommenen Fassungen b und B der Übersetzung des Boethius sei hier etwas näher eingegangen. S. XV sind zum Beweis, daß B viel besser sei als b, folgende Beispiele gebracht: 32b 6 *διαλείπειν τὸ ἀναγκαῖον* = diminutum a necessario b = deficit necessarium B; 12 *σεισμόν* = sonitum b = terrae motum B; 23 *ἐπομένους* = submanentibus (*an pro ὑπομένουσιν?*) b = sequentibus B; 34a37—b5 *κείσθω ... ὑπέκειτο ... ὑπέκειτο* = maneat ... permanebat ... manebat b = ponatur ... positum erat ... positum erat B; 35a13—14 *δι' αὐτῶν μὲν γὰρ εἰλημμένων οὐδαμῶς γίνεται τὸ ἀναγκαῖον* = propter huiusmodi assumptiones nihil fit necessarium b = per ea quae sumpta sunt nullo modo fit necessarium B.

Auf den ersten Blick erscheint B als die bessere der beiden Fassungen der Übersetzung, allerdings unter der Voraussetzung, daß die griechische Vorlage beider die gleiche war. Ob das der Fall gewesen ist, wissen wir nicht. Damit erhebt sich natürlich die Schwierigkeit für ein richtiges Beurteilen der Übersetzung von b. Gerade aus den angeführten Stellen ergeben sich gewisse Unstimmigkeiten, die zur Vorsicht mahnen. Diminutum weicht nicht nur der Bedeutung, sondern auch der Form nach von *διαλείπειν* ab; 32b7 gibt diminui in b *φθίνειν* wieder, B hat minui. Auffallend ist doch auch der Wechsel bei der Wiedergabe von *ὑπέκειτο* permanebat ... manebat. Daß der Verfasser von b die richtigen Bedeutungen von *ὑπέκειται* kannte, geht klar aus anderen Stellen hervor. Aufschlußreich hierfür ist 24b26 u. 29, wo *ὑποκειμένος* jedes Mal mit subiectus wiedergegeben ist, B dagegen hat zunächst sumptus, dann subiectus — die Angaben darüber im Wörterverzeichnis sind ungenau und unvollständig. Die Übersetzung von *αὐτῶν* 35a13, wie 35a4, mit huiusmodi, was sonst neben talis für die Wiedergabe von *τοιούτος* gebraucht wird, ist auch etwas ungewöhnlich. Während 35a4 *εἰλημμένων* mit sumptis in B und b übertragen ist, steht 35a14 dafür *assumptio* in b — unter *λαμβάνω* im Index nicht vermerkt —, sumpta in B. *Assumptio* entspricht in b 24a23 u. 24b11 dem griechischen *λήψις*, B hat hier sumptio, das auch 46a 1 und 61a 26 sich dafür in beiden Fassungen findet.

Diese Abweichungen beider Fassungen voneinander lassen sich ohne Schwierigkeit verstehen bei der Annahme verschiedener Vorlagen, was auch die Neuauflage der Übersetzung durch Boethius erklären würde. Um klarer zu sehen, müßte man planmäßig beide Texte daraufhin durchgehen und genau mit der griechischen Überlieferung vergleichen. Daß dabei manche Stelle gefunden würde, wo b den Sinn des Griechischen — unsere heutige Fassung vorausgesetzt — besser trifft als B, zeigen schon die vom Herausgeber angeführten Belege S. XII ff. Ob solche Stellen gegebenenfalls in dem Text von B aufzunehmen seien, ist eine Frage, die wir hier nur aufwerfen können. Diese und ähnliche Fragen zu untersuchen ist jetzt leichter durch die gediegene Ausgabe, wofür wir dem Herausgeber aufrichtigen Dank schulden. Eine Freude ist es auch, das große Unternehmen des Aristoteles Latinus, das für das Verständnis des abendländischen Geisteslebens des Mittelalters von entscheidender Bedeutung ist, so rüstig voranschreiten zu sehen!

W. Kutsch S. J.

Burkert, Walt., *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 10). 8<sup>o</sup> (XVI und 496 S.) Nürnberg 1962, Carl. 58.— DM.

Farbenreich und zugleich widerspruchsvoll ist das Bild von Pythagoras, das uns die mit Zeller beginnende moderne Forschung entwirft. In einer kaum zu überbietenden Fülle hat Zeller das Material gesammelt und kritisch gesichtet (1—13). Vorliegende Habilitationsschrift, die man mit Recht zu den Arbeiten zählen darf, deren Studium fruchtbringend ist, unternimmt das Wagnis, über Leben, Werk und Wirken des Pythagoras von Samos die antiken Quellen zu befragen und die anfallenden Probleme unter Verwertung vieler fachwissenschaftlicher Arbeiten allseitig zu behandeln. Dabei geht es dem Verf. in erster Linie nicht um eine philosophische

Interpretation, die den Autor besser zu verstehen trachtet, als er sich selbst verstand, sondern um eine philologische Deutung, die zunächst das, was dasteht und vom Autor bewußt formuliert ist, verstehen und historisch einordnen will (237). Das vom Verfasser erarbeitete Pythagorasbild soll kurz und umrißhaft im folgenden dargestellt werden.

Die Untersuchung beginnt nicht mit der Analyse der ältesten Zeugnisse, sondern mit der Aufarbeitung der Tradition pythagoreischer Philosophie (12). Ein 1953 veröffentlichtes Speusippfragment macht eine alte Erkenntnis zur Gewißheit, daß wir es einmal zu tun haben mit einer platonisierenden Interpretation pythagoreischer Philosophie. Von hier aus vorplatonischen Pythagoreismus zu erkennen ist schwierig (14—26: Die platonische Ideenzahlenlehre). In diesem Problemkreis von dem Verhältnis der Mathematik zur Philosophie wird nämlich Platons bekannte Eigenart sichtbar, der vorhandene Denkformen dazu benutzt, die eigene Intuition begrifflich zu binden (Friedländer, Platon, 1, 26). Im Gegensatz zur platonisierenden Interpretation des Pythagoras steht das Zeugnis des Aristoteles, das eine vorplatonische Philosophie des Pythagoras sichtbar werden läßt (13; 26—46). Dabei ist allerdings zu beachten, daß Aristoteles nicht als unparteiischer Historiker seine Angaben über Pythagoras macht (26). Im ersten Buche der Metaphysik stellt er z. B. Platon und Pythagoreer gegenüber (28): beide nahmen die Zahlen als *ἀρχαί* an, der *χωρισμός* scheidet Platon von den Pythagoreern (29). Die Pythagoreer haben im Gegensatz zu Platon Zahl und Körper nicht unterschieden (30). Mit Zahlenbeziehungen suchten die Pythagoreer unsere Welt zu fassen; die alten kosmologischen Mythen wurden in die Sprache der Zahl umgesetzt (75).

Neben der aristotelischen Tradition über pythagoreische Philosophie steht noch eine andere, die Platon mit den Pythagoreern eng zusammenbringt (46—85: Die spätere Tradition im Widerspruch zu Aristoteles und ihre Quellen: Speusipp, Xenokrates, Herakleides). Platonschüler sind als Quelle der unaristotelischen Tradition zu vermuten. Während z. B. Aristoteles die Ableitungsreihen Punkt - Linie - Fläche - Körper zum Lehrgut der platonischen Philosophie und nicht zur pythagoreischen rechnet, sieht die spätere Tradition darin die Lehre des Pythagoras. Diese widerspruchsvollen Traditionen lassen von selbst die Frage erheben, welche nun historisch richtig ist. Grundlage einer historischen Rekonstruktion müssen aber vorplatonische Zeugnisse sein (86—95), da sie „der Zeit vorausliegen, in der das Pythagoreische in den Sog der Schuldebatten“ hineingeriet (97). Die älteste Überlieferung verlangt, Pythagoras mit dem Orphischen im Zusammenhang zu sehen (109; 98—142: Seelenwanderung und Schamanismus). Sicher bezeugt ist die Seelenwanderungslehre: „Die Lehre vom Schicksal der Seele, die Erläuterung durchs Beispiel der eigenen Wiederverkörperungen und die Bestätigung durch eine rituell vollzogene Katabasis gehören zusammen. Pythagoras erscheint als einer jener wandernden *καθαρταί* und *γόητες* von der Art des Epimenides, die den Menschen das vermitteln konnten, wonach sie verlangten: einen direkten Kontakt mit göttlichen Kräften“ (141). Dies Wissen blieb aber nicht Alleinbesitz; von ihm löste sich Tradierbares ab (150). Die älteste Form, durch die die Lehre des Pythagoras weitergegeben wurde, waren die „Akusmata“ (150—175). Diese Akusmata führen allerdings nicht in den Lehrgehalt ein, sondern sind gleichsam Vorspiele zu einer künftigen griechischen Ethik (175). Bei der Rekonstruktion des alten Pythagoreismus stößt man auch auf eine andere Gruppe, nämlich die der „Mathematiker“ (187—202). Während die Akusmatiker Sätze ohne Beweise hinnahmen, vertraten die Mathematiker die strenge Wissenschaftlichkeit. Die Angaben der Tradition über Gruppenbildungen sind widersprüchlich. Das liegt in der besonderen Problematik des Pythagoreismus, die es nicht erlaubt, den Grundsatz anzuwenden, für Rekonstruktion und Interpretation den originalen Wortlaut zugrunde zu legen. Ob eine originale Aussage vorliegt, muß anhand der indirekten Zeugnisse erst nachgeprüft werden, da „die Masse dessen, was auf den Namen des Pythagoras und seiner Schüler gefälscht wurde, überwältigend groß ist“ (203).

In der Pythagorastradition nimmt das Philolaosbuch (4. Jh. v. Chr.) eine Sonderstellung ein (202—221). Seine Existenz ist durch den Menon-Papyrus bewiesen (212). Mit der Philolaostradition stimmen die Angaben des Aristoteles über die Pythagoreer überein (218). Obwohl Aristoteles den Philolaos nie zitiert (219),

kann ihm doch dessen Buch vorgelegen haben (221). Die schriftliche Fixierung der Pythagoraslehre bedeutet allerdings einen Bruch mit der Tradition (223). Philolaos faßt seine Lehre als Explikation pythagoreischer Weisheit auf (256). Der Zugang zu den Philolaosfragmenten läßt sich nicht mit aristotelischen und platonischen Denkformen gewinnen. Ausdrucksweise und Denkstil weisen in den vorsokratischen Bereich (242). Er operiert mit Begriffen, die einer zeitgenössischen Philosophie entstammen: *ἔντα, κόσμος, ἀπειρον, φύσει καὶ οὐ νόμῳ* (B 9). Die Seinsfrage klammert er aus, stellt statt dessen Relationen - Zahl, Harmonie - fest (247). Wissenschaftsgeschichtlich gesehen, zeigen die Philolaosfragmente nur ein Stadium vor Archytas, Eudoxos, Platon. Mit großer Einschränkung kann man nur von einer spezifisch pythagoreischen Wissenschaft vor Philolaos sprechen (252). Wenn über dem alten Pythagoreismus eine Lücke der Überlieferung festzustellen ist, dürfte diese kaum Zufall sein, sondern das ist nur so zu erklären, daß kein naturwissenschaftlich-philosophisches Lehrgebäude vorhanden war (276—277). Im einzelnen muß u. a. festgestellt werden, daß die Existenz einer hochentwickelten pythagoreischen Astronomie vor Philolaos nicht nachweisbar ist (278—301). Der Versuch, astralen Unsterblichkeitsglauben aus einer astronomischen Entdeckung des Pythagoras abzuleiten, ist nicht haltbar (335—347). Am Anfang steht eine vorwissenschaftliche Ordnung, schamanenhaftes Bescheidwissen über den Kosmos in der ältesten Schicht der pythagoreischen Überlieferung, d. h. Akusmata (346).

Ähnliches gilt von der Kenntnis der eigentlichen Zahlengesetze und der pythagoreischen Theorie über die Natur des Schalles (361). Die Spekulationen über die Entstehung der Töne im 5. Jahrh. z. B. sind nicht pythagoreisch, sondern Allgemeingut (361). Die Erkenntnis der Einheit von Ton und Zahl wie die von Ton und kosmischer Gliederung gehört vorwissenschaftlichem Ordnungsdenken an (362). Der Glaube an die pythagoreische Mathematik hat auch Widerspruch gefunden (381 383). Die Überzeugung vom pythagoreischen Ursprung der griechischen Mathematik hat als Quelle spätantike, neuplatonische und neupythagoreische Schultradition (384). Diese Schulen geben also keine Überlieferung weiter, sondern rekonstruieren auf Grund eines Dogmas, das besagt, Pythagoras gebe der mathematischen Wissenschaft ihren Halt (385 392). In ihrem Kern ist aber die griechische Mathematik nicht pythagoreisch (403). Gewiß haben sich Pythagoreer intensiv mit Zahlen beschäftigt. Fraglich ist aber, wann daraus eine strenge beweisende Wissenschaft entstand (404). Der sogenannte Lehrsatz des Pythagoras z. B. scheint von Babylon importiert zu sein, wo er „seit Jahrhunderten routinemäßig in Gebrauch“ war (405). Zum vorwissenschaftlichen Bereich gehört die Zahlensymbolik. „Die pythagoreische Lehre, daß alles Zahl sei, erwächst unmittelbar aus archetypischer Zahlensymbolik, wie sie zumindest in Ansätzen weltweit verbreitet ist“ (451).

Das Ergebnis seiner Studien gibt der Verf. in folgenden Worten wieder: „Die Tradition von Pythagoras dem Philosophen und Wissenschaftler ist, historisch gesehen, ein Mißverständnis. Doch bestand und besteht die Faszination, die den Namen des Pythagoras umgibt, im Grunde nicht in bestimmten wissenschaftlichen Erkenntnissen, auch nicht in der rationalen Methode der Mathematik, nicht einmal nur im Erfolg mathematischer Physik. Wirksamer ist die Ahnung von etwas Tieferliegendem, von einer Wissensmacht, die an den Kern der Welt rührt, die Wahrheit zugleich als etwas Beglückendes und Tröstendes erfaßt und den Menschen in einer universalen Harmonie geborgen sein läßt. In der Gestalt des Pythagoras ragt ein Stück vorwissenschaftlicher Welteinheit hinein in eine Epoche, in der die Griechen eben begannen, mit dem neuentdeckten rationalen Denken sich die Welt verfügbar zu machen, die Traditionen in Frage zu stellen, die überlieferten Zusammenhänge zu zerreißen“ (456).

Abschließend sei zu den Studien des Verf. über Pythagoras folgendes kurz kritisch festgestellt: Es gehört zu ihren Vorzügen, daß sie deutlich erkennen lassen, wo weitere Forschung anzusetzen hat. Um das Bild des Pythagoras weiter zu erhellen, ist dringend eine Gesamtanalyse des platonischen Werkes und der Elemente des Euklid erforderlich. Im Vergleich zu den Zeiten Zellers ist die Bewältigung eines solch gewaltigen Stoffes heute bedeutend schwieriger und gibt deshalb viele Ansatzpunkte zur Kritik wegen der vielen vorhandenen Einzeluntersuchungen. Als Beispiel für viele sei nur hingewiesen auf die Ausführungen über die Verwendung

von geometrischen Mitteln für die Lösung der Kreisquadratur und der Würfelverdoppelung (400). Hier bedürfen die Ausführungen des Verf. einer dringenden Überprüfung. Das könnte geschehen durch die vorzügliche wissenschaftliche Untersuchung von A. D. Steele, *Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik* (1935).  
K. E n n e n S. J.

Moretti-Costanzi, Teod., *Il senso della storia* (Ricerche Filosofiche, 4, Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, Sezione teoretica). gr. 8<sup>o</sup> (330 S.) Bologna 1963, Alfa. 3 300 L.

Die vorliegende Arbeit mit dem anspruchsvollen Titel „Der Sinn der Geschichte“ ist die Frucht eines dreijährigen Vorlesungszyklus des Verf. an der Universität Bologna. Ausgehend von der antiken Auffassung der Heroen in der griechischen Dichtung und der frühen griechischen Geschichtsschreibung, führt der Verf. den Leser durch die Stadien des abendländischen Geschichtsverständnisses: die römische Geschichtsschreibung; die frühe christliche Geschichtsbetrachtung; Augustins Deutung der Geschichte im „Gottesstaat“; die Umwandlung seiner Ansicht in der mittelalterlichen und nachmittelalterlichen christlichen Theologie und Historie; die moderne Philosophie der Geschichte bei Vico, Kant, Schelling, Fichte (in dieser Reihenfolge!), Hegel — und Schopenhauers Korrektur daran. Die weiteren Etappen des Weges werden gekennzeichnet durch die Namen Eduard v. Hartmann, Thomas Carlyle, Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers, Martin Heidegger und Oscar Cullmann.

In der kurzen Einführung, in den Abschnitten über Augustinus und Schopenhauer, in dem sehr knappen Schlußwort und in einem als Anhang beigefügten Vortrag mit dem Titel: Die höchsten Werte, wir und unsere Zeit, findet der Leser die Antwort des Verf. auf die Frage, die der Titel des Buches wachruft. Kurz skizziert — und durch die Kürze notwendigerweise ein wenig vergrößert — lautet diese Antwort: Unter dem Schleier der Geschichte — so wie sie der Mensch im Alltagsverstande nimmt, mit ihren scheinbar so wichtigen Vergänglichkeiten — hat die Offenbarung in Christus dem gläubigen Menschen die wahre Geschichte entdeckt, die zugleich die wahre Wirklichkeit, das wahrhafte Sein vermittelt. Diese wahre, ihrem Wesen nach heilige und heilende Geschichte vollzieht sich im Überstieg über die „schlechte“ Geschichte — etwa im Tode des Martyrers. Von seinem „dies natalis“ her gewinnen alle Ereignisse seines Lebens — eben seine Geschichte — ihren Sinn, ihren Wert, ihr Sein. Ohne diesen „Geburtstag“ wären sie leer, bedeutungslos, nichtig.

Beide Bereiche, die Heilsgeschichte und die „schlechte“ Geschichte, unterscheiden sich nicht wie zwei Ebenen, sie sind nicht übereinandergelagert. Die wahre Geschichte oder Wirklichkeit — beide Worte braucht der Verf. zur Bezeichnung desselben — ist anwesend in, mit und durch die „schlechte“ Geschichte. Letztere bildet gleichsam das Szenarium des eigentlichen Geschehens, in dem der Mensch wahrhaft und auf immer Mensch ist und seine Taten das Siegel ewiger Gültigkeit empfangen.

Man mag es bedauern, daß dieser interessante Ansatz nicht tiefer philosophisch und theologisch geklärt wird. Könnte z. B. nicht eine eingehendere Phänomenanalyse der „schlechten“ Geschichtlichkeit zeigen, daß auch die Triebkraft dieser Bewegung das Verlangen nach dem Sein — in seiner Wahrheit und Heiligkeit — ist? Woher stammt diese Geschichtlichkeit überhaupt? Solches Fragen setzte freilich voraus, daß die Frage nach dem Menschen, dem Tod, der Zeit, der Geschichte selbst aufgegriffen würde. Ansätze dazu böten sich in den einzelnen Kapiteln genug. Der Abschnitt über Augustins Geschichtsverständnis bedürfte geradezu einer solchen Ergänzung. Der Verf. bezieht sich hier lediglich auf den „Gottesstaat“ und läßt die Betrachtungen Augustins über Zeit und Sein in den letzten Büchern der „Bekenntnisse“ gänzlich außer acht. Gerade von diesen Büchern her kann einem aber aufgehen, daß sich die civitas Dei nicht nur durch einen qualitativen Rangunterschied von der civitas terrena abhebt (101 f.).

Abgesehen von diesem allgemeinen Bedenken wäre kritisch anzumerken, daß die Ausarbeitung der einzelnen Kapitel eine wechselnde Sorgfalt spüren läßt. Einige Beispiele mögen das illustrieren.

Mit Sympathie hat der Verf. sich offensichtlich um den philosophischen Gedanken Schopenhauers bemüht. Er räumt ihm die Stellung eines großen Korrektors der