**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 2 (1955)

**Heft:** 3

**Artikel:** Das neue Weltbild Albert Mitterers

**Autor:** Pfaffenwimmer, Georg

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-760503

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 15.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Das neue Weltbild Albert Mitterers

Von Georg Pfaffenwimmer C. Ss. R.

Im « Divus Thomas » 1953 [1] wurde von uns eine Kritik über den « Wandel im Weltbild » nach o. Univ. Prof. Dr. Albert Mitterer (= M) veröffentlicht. Nun hat der Autor dieses Weltbildes zur genannten Kritik unter anderen [2] auch in dieser Zeitschrift Stellung genommen. Die Leser dieser wissenschaftlichen Zeitschrift werden beiden Dank wissen : der Redaktion, daß sie diese zeitgemäße Kontroverse aufnahm und vor allem Prof. Dr. Albert Mitterer, daß er sich der Mühe unterzog, um von seiner Seite die Grundgedanken des neuen Weltbildes nochmals herauszustellen und zu beleuchten [3]. Wenngleich wir seine Meinung nicht teilen, so wollen wir doch die Vorzüge seiner Publikationen nicht unerwähnt lassen. M. ist aufrichtig bemüht, unter Wahrung strenger Rechtgläubigkeit die katholische Wissenschaft den Bedürfnissen der Zeit entsprechend voranzutragen. Dabei müssen wir besonders anerkennend hervorheben, daß er sich im allgemeinen stets klar und verständlich auszudrücken weiß, sodaß man immer wissen kann, was gesagt ist. Damit sind nicht nur die Voraussetzungen für eine fruchtbringende Diskussion geschaffen, sondern auch die Garantien für sein bleibendes Verdienst gegeben, wenn auch nur in seiner Weise, zur Förderung der Wissenschaft einen Teil beigetragen zu haben.

Anderseits möchten jedoch auch wir prinzipiell feststellen, daß uns niemand das Recht der freien Meinungsäußerung über das neue Weltbild streitig machen kann, solange wir nicht kirchlicherseits daran gehindert werden. Wir brauchen daher die Ergebnisse der weltbildvergleichenden Thomasforschung nicht unbesehen hinzunehmen, sondern können sie ruhig prüfen und mit der kirchlichen Lehre vergleichen. Wenn wir daher im genannten Artikel hiezu Stellung nahmen, so sollte das nicht eine mutwillige Befehdung sein, sondern wir hielten es sogar für unsere Pflicht, den verhängnisvollen Irrtum aufzuklären und andere davor zu bewahren, da wir nun einmal von der völligen Unhaltbarkeit und dem inneren Widerspruch des neuen Weltbildes überzeugt sind. Aus diesem Grunde begrüßen wir die Replik Ms., da wir jetzt erwarten dürfen, unser Ziel umso sicherer zu erreichen, als sie uns die willkommene Gelegenheit gibt, auf die tragen-

[1] DTF (= Divus Thomas, Frib.) 31 (1953) 185-227.
[2] Vgl. W. u. W. (= Wissenschaft und Weltbild) 7 (1954) 241-250, 401-416.
[3] K W (= Kirchlichkeit des neuen Weltbildes), FZPT 2 (1955) 172-196.

den Ideen des neuen Weltbildes noch näher einzugehen. Es handelt sich hauptsächlich um die folgenden drei Probleme :

I. Der Bewegungssatz der klassischen Philosophie,
II. Die Einheit des Universums,
III. Die Gottesbeweise.

## 1. Der Bewegungssatz

Wir haben zwar hierüber in unserem Artikel [1] bereits gehandelt ; jedoch ist M. von der Beweiskraft unserer Argumente keineswegs überzeugt. So macht er nun den Versuch — wofür wir ihm aufrichtig dankbar sind —, uns seine Idee vom bewegten Sein klarzumachen. Seine Erklärung lautet nun so : « Gegeben sei ein Seiendes und habe folgende Züge an sich. Erstens ist es tatsächlich so (a) und noch nicht anders (b). Zweitens ist es aber fähig, nicht mehr so (a), sondern anders (b) zu sein. Drittens soll es sogar unfähig sein, so (a) zu bleiben und nicht anders (b) zu werden. Infolgedessen ist es geradezu genötigt, nicht mehr so (a) zu bleiben, sondern anders (b) zu werden... Worin liegt da ein nachweisbarer Widerspruch ? Könnte Gott nicht der Schöpfer eines solchen Seienden sein ? » [2]

Darauf antworten wir : Der Widerspruch liegt in der dritten Annahme ! Darnach sollte das Seiende unfähig sein, so (a) zu bleiben. Darin liegt schon der Widerspruch. Denn

1. Wenn es unfähig ist, so (a) zu bleiben, dann muß es zugleich so (a) und nicht so (a) sein. Es muß so (a) sein, weil wir sonst nicht von so (a) reden könnten ; es muß aber zugleich nicht so (a) sein, weil es sonst niemals aus sich anders (b) werden könnte.

2. Wenn das Seiende unfähig ist, so (a) zu sein, kann es niemals so (a) sein, weil nichts auf Grund der Unfähigkeit sein kann.

3. Wenn das Seiende deshalb anders (b) wird, weil es unfähig ist, so (a) zu bleiben, dann liegt der Grund des Andersseins (b) in der Unfähigkeit, so (a) zu sein. Nun ist aber die Unfähigkeit eine Negation eines Seins und daher nichts ; somit wäre der Grund des Andersseins (b) das Nichts. Es wird also niemals anders.

4. Nichts kann die Unfähigkeit, das zu bleiben, was es ist, aus sich haben. Denn jedes Ding hat die Fähigkeit, das zu sein, was es ist. Daher wird es auch immer das bleiben, was es ist, wenn ihm die Fähigkeit nicht von einem andern genommen wird. Es kann sich nämlich das Sein nicht selber des Seins berauben. Erst, wenn ihm ein anderes die Fähigkeit nimmt, zu bleiben, was es ist, kann es die Unfähigkeit haben, das zu sein, was es war, aber nicht, was es ist. Denn die Unfähigkeit zu sein, was es ist, ist ein innerer Widerspruch. Z. B. Wenn eine Billardkugel angestoßen wird, wird sie der Fähigkeit der Ruhe beraubt. Sie wird aber nicht bewegt, weil sie unfähig ist, in der Ruhe zu bleiben, sondern sie wird unfähig, in der Ruhe

[1] DTF 31 (1953) 214-219.

[2] KW 182 ; vgl. GU (= Grundformen der Ursächlichkeit), Scholastik 25 (1950) 204 f.

zu bleiben, weil sie bewegt wird. Nicht die Negation der Ruhe ist die Ursache der Bewegung, sondern die mitgeteilte Bewegung ist die Ursache für die Negation der Ruhe. Daher hat schon Aristoteles darauf hingewiesen, daß die Beraubung (στέρησις) nur eine causa per accidens ist [1]. Thomas schließt sich dieser Auffassung an, indem er die Meinung derer zurückweist, welche die privatio als eine causa per se ansahen [2]. Somit kann auch Gott ein solches Seiendes nicht erschaffen, das die Unfähigkeit hat, das zu sein, was es ist, « quia fieri non potest » [3].

Dieses Seiende müßte also zugleich so (a) und auch anders (b) sein. Dagegen meint allerdings unser Partner, es wäre nicht *zugleich* so (a) und anders (b), sondern *später*. Aber auch das ist unmöglich. Denn « später » ist eine Zeitbestimmung, die auf die Bewegung folgt. Es müßte also zuerst bewegt und damit anders (b) werden, damit ein « später » geschaffen würde. Nun wird es aber nur dadurch bewegt, daß es anders (b) wird. Nun kann es aber wiederum nicht zugleich so (a) und anders (b) sein, sondern wieder erst später und so fort in infinitum. Das Unendliche aber kann nicht durchmessen werden. Infolgedessen wird es niemals anders (b), sondern bleibt aus sich immer so (a). Diesen Schluß zieht M. unwillkürlich selber, indem er sagt : « Niemals ist es unter derselben Rücksicht so (a) und anders (b). Immer ist es tatsächlich so (a), aber fähig, anders (b) zu sein. » [4] Wenn es aber, so antworten wir, immer tatsächlich so (a) und nur fähig ist anders (b) zu sein, dann wird es aus sich niemals tatsächlich anders (b), sondern *bleibt* tatsächlich immer so (a) [5]. Das ist aber dann keine Bewegung. Wenn es M. dennoch Bewegung nennt, so ist das eine Bewegung ohne Bewegung. Das ist nun der innere Widerspruch, den wir nachweisen wollten. Entweder leugnen wir also die Bewegung, dann brauchen wir den Bewegungssatz nicht ; gibt es aber eine Bewegung, so müssen wir zur Erklärung den Bewegungssatz heranziehen, da wir sonst das Kontradiktionsprinzip leugnen würden [6].

Das scheint nun ganz evident zu sein. M. wird hingegen antworten : Und es bewegt sich doch ! So stehen sich zwei sich widersprechende Ansichten gegenüber. Wie kommt nun das ? Es können nicht beide wahr sein.

Wir müssen uns das Beispiel Ms. nochmals etwas näher ansehen. Es gibt ein Seiendes, das den Zustand a hat, aber nicht in diesem Zustande bleiben kann. Es muß b werden. Ergo bewegt es sich selbst und braucht keinen Beweger. Das ist richtig ! Wir fragen uns : gibt es überhaupt einen solchen Zustand ? Wir antworten mit M. : Ja ! Wir fragen aber weiter : Was ist das für ein Zustand ? Die Antwort lautet : Es ist der Zustand der Bewegung oder des Bewegtseins. Damit ist auch der Fehler aufgedeckt, dem

[1] ARISTOTELES, Phys. I 9. 192, a, 3 ; vgl. THOMAS, Phys. I lect. 12 ; Metaph. X lect. 6 n. 2043 u. 2051.

[2] In Phys. I lect. 12.

[3] S. Th. I q. 25 a. 4 ad 2 ; a. 3 c.

[4] KW 183.

[5] NB. « Sein » und « bleiben » sind nicht real verschieden.

[6] Vgl. GARRIGOU-LAGRANGE, Dieu, son existence et sa nature (1928[5]), n. 21, p. 159 f.

M. erlegen ist. Er besteht in einer Petitio principii. Für das Bewegtsein, das M. zugleich mit dem Seienden annimmt und stillschweigend hineinlegt, braucht es freilich keinen Beweger mehr, weil die Bewegung nicht nochmals von einem Beweger bewegt werden muß. Das wird auch niemand behaupten und das ist auch nicht der Sinn des Bewegungssatzes. Dieser gibt lediglich Antwort auf die Frage: Wie kam es zu diesem Zustand des Bewegtseins? Darauf antwortet der Bewegungssatz: Weil sich nichts diesen Zustand selber geben kann, muß er von einem anderen kommen. M. wird jetzt fragen: Warum könnte nicht Gott einem Seienden den Zustand des Bewegtseins geben? Gewiß! Er tut es auch! Aber das bedeutet eben nichts anderes, als daß Gott als erste Bewegungsursache bewegt und als motor immobilis am Anfang jeder Bewegung steht. M., der gegen Aristoteles und Thomas den ersten Beweger leugnet, setzt das als Gegeben voraus, was bewiesen werden soll; an Stelle des Grundes für eine Tatsache setzt er die Tatsache selber. Das ist nun genau so, als wollte jemand sagen: Wir brauchen keinen Schöpfer der Welt; denn die Welt existiert ja ohnehin schon! Für die existierende Welt braucht es freilich keinen Schöpfer mehr; wohl aber, damit sie existiert. M. spricht zwar nur vom Seienden, meint aber ein bewegtes Seiendes. Daß es ein bewegtes Seiendes gibt, daran zweifelt gewiß niemand; man müßte denn die Bewegung leugnen. Wir dürfen aber das Seiende nicht einfachhin ein bewegtes Seiendes nennen, da das Seiende als solches nicht bewegt ist. Sonst wäre Gott als das Meist-Seiende zugleich das meistbewegte Seiende. M. denkt also an etwas anderes, als er sagt. Er spricht vom Seienden und denkt an das bewegte Seiende. Für das bewegte Seiende gilt allerdings, was er daraus ableitet; aber für das Seiende als solches gilt, was wir zur Antwort gaben. Wie wir nun bei der existierenden Welt fragen, ob sie die Existenz aus sich haben kann, so fragen wir uns auch betreffs des bewegten Seins, das die Naturwissenschaft entdeckt haben soll, ob dieses Sein das Bewegtsein aus sich haben kann, oder ob es von einem anderen Seienden herrühren muß. Da nun kein Seiendes den Zustand der Veränderung aus sich haben kann, wie wir oben [1] gesehen haben, muß er von einem anderen mitgeteilt werden. Nun kann aber Gott unmittelbar oder auch nur mittelbar die Dinge bewegen. Diese mittelbaren Beweger, die bewegen und selbst bewegt werden, müssen wir einschalten, weil es sonst in der Welt keine Wirkursachen gäbe [2]. Es ist nun an und für sich gleich, wieviele solcher Mittelursachen oder Beweger eingeschaltet werden; jedenfalls dürfen und müssen wir nur soviele annehmen, als notwendig sind, um einen Vorgang zu erklären. Aber warum, so wird M. fragen, haben Aristoteles und Thomas die Himmelsgeister als solche Untererzeuger und Beweger eingeschaltet? Antwort: Das taten sie aus demselben Grunde. Es kam so. Die Philosophie hat die Aufgabe, die Welt, in der wir leben, zu erklären. Dies geschieht durch die Aufdeckung der Ursachen. Erste Voraussetzung ist natürlich der Gegenstand, das Subjekt, das erklärt werden soll. Die Kenntnis dieses Subjektes nehmen wir aus der Erfahrung. Des-

[1] S. 317; vgl. DTF a. a. O. 219.
[2] Thom. C. Gent. III c. 69.

halb betonen Aristoteles und Thomas immer wieder die Notwendigkeit der Naturwissenschaften [1]. Für die Astronomie waren ihnen die Astrologen oder Mathematiker maßgebend [2]. Aristoteles verlangt, daß man sich hier an jene zu halten habe, die am besten hierin bewandert sind [3]. Sie stützten sich also nicht auf die eigene Erfahrung, sondern auf die größten Autoritäten, die ihre Zeit aufzuweisen hatte. Dasselbe müssen auch wir tun, um das Subjekt, dessen Phänomene zu erklären sind, zu kennen. Nun hat sich aber hierin schon vor Jahrhunderten ein großer Wandel vollzogen. Damit wurden die aristotelischen Erklärungsversuche gegenstandslos. Viele haben im 18. Jahrhundert allerdings gemeint, die klassische Philosophie, welche die Welt der damaligen Naturwissenschaft zu erklären suchte, sei ebenso falsch, wie die Voraussetzungen, die sie von der Naturwissenschaft übernommen hatte. So verwarfen sie denn beides [4]; bis endlich Leo XIII. kam und mit der Enzyklika « Aeterni Patris » die Philosophie des hl. Thomas eindringlich empfahl. Der Heilige Vater wollte aber damit nicht sagen, die katholischen Philosophen sollen wieder behaupten, daß sich der ganze Himmel um die Erde dreht, usw. Er setzte voraus, daß die neueren Philosophen sich ebenso wie die Alten an die Erfahrung halten. Die Himmelsgeister konnten nun als Mittelbeweger wegfallen, da sich sowohl das Leben wie auch die Bewegungen in der anorganischen Welt anders erklären lassen. Denn es handelt sich immer nur um das σώζεσθαι τὰ φαινόμενα. Die Erklärungsprinzipien, die Metaphysik, womit Aristoteles und Thomas die Phänomene zu erklären suchten, sind dieselben geblieben. Sie sind ja gleichsam die Augen, mit denen wir die Gründe schauen sollen, die hinter den Erscheinungen liegen. Eines dieser Prinzipien ist nun der Bewegungssatz. Wir dürfen daher heute nicht wieder den Fehler begehen, den man im 18. Jahrhundert gemacht hat, daß wir mit der fortschreitenden Naturerkenntnis die Prinzipien preisgeben. Das wäre nicht nur das Ende jeder Philosophie, sondern auch der Naturwissenschaft selber. Denn ohne Bewegungssatz und Kausalitätsprinzip gibt es keine Naturwissenschaft. Es mag wohl sein, daß der hl. Thomas den Bewegungssatz zuweilen mit Beispielen erläutert, die heute nicht mehr zutreffen. Aber diese Beispiele sind nicht das Prinzip. Wir dürfen den Bewegungssatz nicht mit den Subjekten verwechseln, an denen er analog verwirklicht ist. Sonst müßte man schließlich auch sagen,

[1] Arist. Anal. pr. I 30. 46, a, 17 s. Thom. Metaph. XII lect. 9; Meteor. IV lect. 1 (Joann. Quidort). Vgl. Leo XIII. « Aeterni Patris »: « Nam S. Thomas, B. Albertus magnus, aliique Scholasticorum principes, non ita se contemplationi philosophiae dediderunt, ut non etiam multum operae in naturalium rerum cognitione collocarint. »

[2] Arist. De part. an. 639, b, 7. Vgl. Michael Ephes. C. A. G. (Commentaria in Aristotelem Graeca, Berol. 1882 ss.) XXII/2, 3, 5.

[3] Met. XII 8. 1073, b, 16.

[4] So waren die Vertreter der klassischen Philosophie als die « Peripatetiker » geächtet. Vgl. Hartenschneider, Darstellung d. Stiftes Kremsmünster (1830) S. 230. Nicht mit Unrecht! Sie hielten nämlich damals, entgegen den Grundsätzen des Arist. (vgl. Hist. an. I 7. 491, a, 9 ss.; Meteor. III 2. 371, b, 21; Anal. post. II 19. 100, b, 3, s.) und des hl. Thomas (vgl. In de coelo, II lect. 19) an der alten Physik fest.

der Bewegungssatz gelte nicht mehr für die Fahrzeuge, weil man heute mit Autos fährt. Das Automobil bewegt sich ja selber, wie der Name sagt. Ähnliche Beispiele bringt M. [1] Daher unterscheidet er gleich mehrere Wirkursachen, denen ja nach der klassischen Philosophie mehrere Bewegungssätze entsprechen [2]. Aristoteles versteht nämlich unter Wirkursache (causa efficiens) das Bewegende oder das Prinzip der Bewegung [3]. Der Bewegungssatz kann aber nur einer sein; der nämlich, welcher für die Bewegung als solcher, und damit für jede Bewegung gilt. Er ist ein Prinzip, das vom Sein, bzw. von der Veränderung des Seins abgeleitet ist [4]. Es ist daher eine vollkommene Verkennung der Metaphysik, wenn jemand behauptet, man könne den Bewegungssatz aus der Erfahrung widerlegen, da er in der Veränderung selbst begründet ist, die eine notwendige Voraussetzung der Erfahrung ist. [4]

### *Das Kausalitätsprinzip*

Aus unserer Untersuchung des Erklärungsversuches Ms. geht hervor, daß mit der Leugnung des Bewegungssatzes auch das Kontradiktionsprinzip unhaltbar wird. Nur, wenn wir annehmen dürfen, daß seine Beweisführung eine petitio principii ist, bleiben beide Sätze aufrecht. Für diesen Fall leugnet er auch nicht den Bewegungssatz, sondern nur eine bestimmte Art von Bewegtwerden, so wie man sagt: der Kraftwagen wird nicht von einem anderen Subjekt bewegt, d. h. er wird nicht geschoben oder gezogen, sondern er bewegt sich selbst. Da nun aber M. anderseits ausdrücklich den Bewegungssatz selber in Abrede stellt [5], sich mit der Ansicht Heraklits identifiziert [6] und wiederholt erklärt, der Naturkörper sei aus seinem innersten Wesen bewegt, wesentlich nicht ein ens mobile, sondern ein ens motum [7], so haben wir einigen Grund anzunehmen, daß dies auch seine Auffassung ist und wir werden uns im folgenden nochmals näher damit befassen müssen. Wenngleich eine weitere Diskussion überflüssig scheint, da bei dieser Auffassung des bewegten Seins, wie wir gezeigt haben, das Kontradiktionsprinzip fallen muß, so können wir speziell am Kausalitätsprinzip unseren Beweis erhärten, da mit diesem Prinzip auch der Satz vom Widerspruch steht und fällt. M. glaubt allerdings nachweisen zu können, der Bewegungssatz lasse das Kausalprinzip unberührt.

[1] GU 192 f., 196 f.

[2] GU 202; S. 205: « Man darf also Kausalprinzip der Bewegung mit bestimmten Bewegungssätzen nicht verwechseln. »

[3] τὸ ποιοῦν: Phys. II 3. 194, b, 31. ὅθεν ἡ κίνησις: 195, a, 8. ἀρχὴ κινήσεως: a, 11. τὸ κινοῦν: Met. IV 5. 1010, b, 37. τὸ κινῆσαν: Phys. II 7. 198, a, 24. ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως: Met. I 3. 983, a, 30.

[4] Mit Recht sagt GARRIGOU-LAGRANGE: « La proposition: Tout ce qui est mû est mû par un autre, est fondée sur la nature du mouvement ou du devenir. » A. a. O. S. 242.

[5] KW 178 ff.

[6] KW 177; W. u. W. 1954, S. 410.

[7] ESch (= Von der Erzeugung ohne Schöpfung zur Schöpfung ohne Erzeugung), Phil. Jahrb. 61 (1951) 425; vgl. GU 198.

Seine Argumentation lautet nun so : Nehmen wir an, « unser Seiendes von vorhin würde diese seine Fähigkeit selbst ausüben und zwar voraussetzungsgemäß aus innerer Unfähigkeit, so (a) zu bleiben und nicht anders (b) zu werden, und daher infolge innerer Nötigung nicht mehr so (a) zu bleiben, sondern anders (b) zu werden... Dann wäre unser Seiendes nicht bloß formal bewegt, sondern auch kausal bewegend. Dieses Bewegen wäre nicht bloß Auswirkung, sondern Ausübung der Seinsfähigkeit eines seinsfähigen Seienden. » [1] « Der Bewegungssatz aber behauptet, daß die Ursache für dieses Bewegtsein immer ein anderes Seiendes sein müsse. Nicht unser Seiendes übt dabei seine Fähigkeit aus, sondern ein anderes Seiendes führt sie an ihm aus. » [2]

Dazu ist zunächst zu bemerken : Falls wir ein *bewegtes* Seiendes annehmen, dann ist die obige Ausführung Ms. zweifellos richtig ; denn dann kann es nicht a bleiben, es muß b werden, weil es sonst nicht bewegt wäre. Nun fragt es sich : Woher hat das Seiende das *Bewegtsein ?* Wir sagen, es muß von einem anderen Seienden stammen ; M. hingegen behauptet, es hat das Bewegtsein aus sich. Das ist nun das bewegte Sein, das M. im 20. Jahrhundert nach Chr. wieder entdeckt, das Heraklit im 5. Jahrhundert vor Chr. erstmalig gefunden hat.

Von diesem bewegten Sein leitet nun M. seinen Kausalitätsbegriff ab und sucht uns das auf folgende Weise klarzumachen.

« Jeder Sachverhalt hat seinen zureichenden Grund (Prinzip des zureichenden Grundes). Dieser Grund ist entweder ein Selbstgrund, wenn es der Sachverhalt selbst ist, von dem es kommt, daß er zutrifft. *Oder es ist eine Ursache, wenn es nicht der Sachverhalt selbst, sondern etwas anderes ist, von dem es kommt, daß er zutrifft.* Jeder Sachverhalt, der nicht Grund seiner selbst ist, ist verursacht (Prinzip der Ursächlichkeit)... Und nun der Bewegungssatz. Übersetzt in die Sprache dieser Prinzipien lautet er : Der Sachverhalt, daß ein Seiendes bewegt ist, ist immer von einem anderen verursacht (Bewegungssatz). Das kontradiktorische Gegenteil lautet : Das Bewegtsein eines Seienden ist nicht immer von einem anderen Seienden verursacht. Es kann seine Ursache auch im Seienden, nämlich in der Konstitution des Seienden haben. Es resultiert ursächlich aus ihr. » [3] Dieses kontradiktorische Gegenteil hält nun M. nicht nur für möglich, sondern es ist seine Auffassung von der Ursächlichkeit (Wirkursache). Wir glauben nun zunächst, daß der Satz : Das Bewußtsein ist nicht immer von einem anderen Seienden verursacht, gegen die eigene Annahme verstößt, die da lautet : « Es (das Seiende) ist eine Ursache, wenn es nicht der Sachverhalt selbst, sondern etwas anderes ist, von dem es kommt, daß es zutrifft. » Wenn nämlich das Bewegtsein verursacht sein soll, dann muß es von einem anderen Seienden verursacht sein, weil, wie M. selbst festgestellt hat, die Ursache der hinreichende Grund nur für ein anderes Seiendes ist. Es gibt ja nach der obigen prinzipiellen Darlegung kein drittes Prinzip, das einerseits Ursache besagt und anderseits die Identität des Seienden festhält. Da nun M. hauptsächlich diese Identität des Seienden betont, so haben wir seinerzeit nicht

[1] KW 182 f. [2] KW 183. [3] KW 180.

ohne Grund von der Leugnung der geschöpflichen Wirkursache gesprochen, die sich aus den Prinzipien, die M. hier aufgestellt hat, von selber ergibt.

Dennoch behauptet M., er leugne nicht die Ursachen, sondern nur den Bewegungssatz. Darum erklärt er : « Wer Ursachen, die der Bewegungssatz fordert (daß nämlich alles, was bewegt ist, von einem andern bewegt werde), in dieser Allgemeinheit ablehnt, der rechnet damit, daß nicht alles, was bewegt ist, von einem anderen bewegt werde, sondern manches eventuell konstitutionell bewegt sei. Er leugnet nicht 'die Ursachen' überhaupt. Er findet nur, daß andere Ursachen auch in Frage kämen. Konstitutionelles Bewegtsein ist nicht ursachloses Bewegtsein, sondern Bewegtsein, das seine Ursache nicht in einem anderen Seienden, sondern im bewegten Seienden selbst und zwar in seiner Konstitution hat » [1].

Dazu möchten wir bemerken, daß es nicht genügt, irgend etwas mit dem Ausdruck « Wirkursache » zu belegen, wenn man nicht das darunter versteht, was die klassische Definition der Wirkursache ausdrückt. Die « Ursächlichkeit », welche « Humani generis » [2] verlangt, ist kein leeres Wort, dessen Inhalt dem einzelnen überlassen wäre, sondern ein ganz bestimmter Begriff. Wer *diese* Ursache nicht annimmt, der leugnet die Wirkursache schlechthin, was immer er sonst als Ursache bezeichnen mag.

Was versteht nun M. unter Ursache ?

Wir wollen zunächst bestimmen, welche Ursache hier in Frage kommt. Nach der klassischen Philosophie ist « Ursache » ein analoger Begriff. Wir unterscheiden innere Ursachen (Materie und Form), die aber hier nicht zur Rede stehen, und äußere Ursachen : Wirk- und Zweckursache. Von diesen kommt hier nur erstere in Betracht, « welche nach unserem Sprachgebrauch fast allein als Ursache gilt » [3]. Es ist die causa efficiens, die M. Exekutivursache nennt. Er spricht zwar auch von einem « allgemeinen Kausalprinzip » [4], das er aber nicht näher bestimmt ; sondern er stellt nur der Exekutivursache (Wirkursache) seine Reaktiv-, Konsekutiv- und Konstitutiv-Ursachen entgegen. Diese sind nun wesentlich von der Wirkursache verschieden. « Ihre Grundthesen widerstreiten einander. » [5] In Bezug auf die Wirkursache sagt er : « Eine sachliche Äquivalenz dieser begrifflich so verschiedenen Ursächlichkeit mit den modernen Ätiologien kommt nicht in Frage. » [6] Letztere « scheinen bei all ihrer Verschiedenheit darin übereinzustimmen, daß sie gegenüber dem einseitig wirkursächlichen Charakter der Exekutivätiologie einen resultativursächlichen Charakter haben » [7]. Dieser resultativursächliche Charakter besteht nun darin, daß die Bewegung nicht von einem anderen Subjekt verursacht wird, sondern aus dem Wesen des bewegten Subjektes ursächlich *resultiert* [8]. Dieses Resultieren haben wir uns so vorzustellen, wie nach Thomas das Proprium (Lichtigkeit der Sonne, Quantität, Farbe etc.) aus dem Wesen resultiert [9]. Somit besteht die Ur-

[1] KW 183.
[2] Acta Apost. Sedis 42 (1950) 572.
[3] Rolfes, Aristot. Met. (1920) S. 167.
[4] GU 202. [5] Gu 207. [6] Ebend. [7] Ebend. [8] KW 184.
[9] Ebend. ; W. u. W. 243.

sächlichkeit nach M. darin, daß ein Subjekt die Bewegung aus sich *ursächlich* hervorbringt. Dadurch ist es wesentlich bewegt und bedarf keines Bewegers von außen.

Dagegen müssen wir jedoch erklären : Wenn sich M. die Ursächlichkeit so vorstellt, dann ist er zweifellos im Irrtum. Die Eigenschaften (proprietates) werden nämlich nicht im eigentlichen Sinne von der Substanz, vom Subjekt verursacht [1], da der Substanz zur Hervorbringung der Eigenschaften die für die Ursache eigentümliche Tätigkeit (actio) fehlt [2]. Die geschaffene Substanz ist nämlich nie selber unmittelbar aktiv [3]. Die Eigenschaften (Propria) werden vielmehr zugleich mit der Substanz im eigentlichen Sinne (effective) verursacht (comproducuntur), weil sie von der Natur gefordert werden. So wenig daher der Verstand den Willen hervorbringt, den er von Natur aus fordert, ebenso wenig bringt die Substanz die Eigenschaften effektiv hervor. Die Propria werden also miterschaffen bzw. miterzeugt ; sie gehen nicht kausalresultierend aus dem Wesen hervor, sondern per modum resultantiae. Der Grund ist folgender : Die Propria sind Akzidentien und können als solche ohne Substanz natürlicherweise gar nicht sein. Wie sie nun nicht allein sein können, so können sie auch nicht allein entstehen. Wer sie verursacht, muß auch die Substanz verursachen, wer die Substanz verursacht, muß auch Ursache der Eigenschaften sein [4]. Da nun die Wirkursache das Prinzip der Bewegung ist und nach M. die Bewegung ein Proprium ist, bleibt Gott allein die Wirkursache vorbehalten. Das bestätigt auch M., indem er sagt : « Es scheint in den Geschöpfen eine integrale Entwicklungs-, bzw. überhaupt Konsekutivursächlichkeit an die Stelle jener Exekutivursächlichkeit zu treten, so daß die Exekutivursächlichkeit im eigentlichen Sinne Gott vorbehalten bleibt. » [5] Die Exekutivursache ist aber sowohl nach M. [6] als auch nach der klassischen Philosophie [7] die causa efficiens oder Wirkursache.

Damit ist zunächst der Okkasionalismus gegeben. Wir glaubten nun

[1] THOM. S. Th. I q. 77 a. 6 ad 3 : « Emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem. »

[2] SYLVIUS, In I 77, 6 : « Observandum est animam respectu suarum potentiarum non habere veram efficientiam ; quia non producit eas actione, quae sit media inter agens et effectum, sive non per transmutationem aliquam, sed per naturalem quamdam resultantiam et emanationem. » Vgl. COMPLUT. II. Phys. disp. X q. 5 § 1.

[3] THOM. S. Th. I q. 54 a. 1 ; III q. 77 a. 4. « Hanc sententiam defendunt omnes Thomistae » ; COMPLUT. l. c. q. 2 § 1. Auch SUAREZ, Met. disp. 18 sect. 2 tom. 22 p. 327.

[4] DEZZA, Metaphys. gen., Romae 1948, p. 232 : « Causa efficiens harum realitatum (proprietatum, relationum) proprie est ipsa causa efficiens subjecti, nam qui dat esse, dat consequentia ad esse. » Vgl. GREDT, Elem. phil. (1926[4]) n. 194.

[5] ESch 428.

[6] GU 198 und 202.

[7] COMPLUT. l. c. q. 1 § 1 ; BABENSTUBER, II. Phys. disp. 4 a. 1 n. 5 : « Debet igitur *executive* omnium prima influere causa efficiens. »

seinerzeit, M. wolle auf diese Weise die widerspruchsvolle adäquate Selbstbewegung umgehen [1]. Nun erfahren wir von M. selber, daß er weder den Okkasionalismus lehren, noch die adäquate Selbstbewegung umgehen wolle [2]. Er denkt sich offenbar ein Geschöpf, das effektiv von Gott hervorgebracht wurde, und das sich adäquat selbst bewegt. Doch ist dieser Irrtum womöglich noch größer. Denn :

Erstens ist ein solches Wesen ein glatter Non-sens und daher auch ein Non-ens, wodurch das Kontradiktionsprinzip geleugnet wird, wie Thomas beweist [3]. Es kann daher auch kein Geschöpf Gottes sein.

Zweitens wird damit nicht weniger die geschöpfliche Wirkursache geleugnet. Denn diese besteht darin, daß ein agens eine Bewegung in passo hervorbringt. Es kann nun aber nicht dasselbe Subjekt bewegend und bewegt sein, den Effekt hervorbringen und denselben auch aufnehmen, agens und patiens sein. Daher ist diese Auffassung von der Ursache gegen « Humani generis » [4].

Drittens ist dieses selbstbewegte Sein gegen die Naturwissenschaft. Wenn nämlich die Bewegung ein Proprium des Naturkörpers ist, bedarf es zur Bewegung keiner äußeren Kraft. Damit wird die Lehre von der Dynamik und Energetik, die das Dyn. und das Erg. [5] nach der Bewegung messen und bestimmen, die ein Subjekt am andern bewirkt, hinfällig. Ferner widerstreitet es dem Trägheitsgesetz von Newton [6]. Schließlich müßte der ganze Kosmos entweder ins Nichts verschwinden, wenn sich über ihn der Todesschatten (Entropiemaximum) legt [7], oder es gäbe überhaupt keine Entropie, da das Proprium mit der Substanz untrennbar verbunden ist.

Viertens könnten wir keine Wesensbestimmungen der Naturkörper treffen, da wir die Naturen nur nach ihren Wirkursachen unterscheiden [8]. Wenn es ferner wahr ist, was M. sagt : « Alles ist in jeder Art von Bewegung bewegt (Pius XII.) » [9], so bedeutet das nicht nur eine Repristinierung des bekannten πάντα ῥεῖ, sondern auch des Heraklitischen Agnostizismus [10].

Fünftens hätte das bewegte Sein unabsehbare Folgen für die Glaubenslehre. Es sei nur an die materia valida der Sakramente erinnert.

[1] DTF 31 (1953) 224. [2] KW 186. [3] DTF a. a. O. 219.

[4] A. a. O. p. 572 ; vgl. THOM. In Phys. III lect. 4 : « Actio est actus ab agente in aliud ».

[5] 1Dyn = 1g. cm.s$^{-2}$ ; 1Erg = 1g. cm$^2$.s$^{-2}$.

[6] « Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus illud a viribus impressis cogitur, statum suum mutare. » Von diesem Satz sagt GRIMSEHL-TOMASCHEK, Lehrb. d. Physik (1942$^{12}$) I S. 47 : « Er ist eine der Grundlagen unserer heutigen Naturbetrachtung geworden. »

[7] Vgl. Alloc. PP. Pii XII. vom 22.11.1951 ; A. A. S. 44 (1952) 38.

[8] THOM. C. Gent. III c. 69 : « Non enim effectus ostendit virtutem causae, nisi ratione actionis, quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur. »

[9] W. u. W. 7 (1954) 246.

[10] Denz. 2072 s. ; GARRIGOU-LAGRANGE, Dieu, p. 158. Zur Behauptung, es sei alles bewegt, macht der Autor die treffende Bemerkung : « Un devenir, sans *sujet* restant le même sous le changement, cesserait d'ailleurs d'être un devenir, il y aurait à chaque instant annihilation et création. » p. 160.

Nichtsdestoweniger glaubt M. sich auf die Lehre der Kirche berufen zu können, die, wie er meint, den Bewegungssatz « freigegeben » habe. So müsse man zwar an der Kausalität festhalten, man könne sie jedoch so verstehen, daß sie mit dem Bewegungssatz in keinem notwendigen Zusammenhang stehe [1]. Wie beweist nun aber M. diese « Freigabe » ? Offenbar daraus, weil er in der Rede des Heiligen Vaters [2] nicht ausdrücklich genannt ist [3]. Doch ist dieser Schluß unberechtigt, sobald sich nachweisen läßt, daß die beiden Prinzipien untrennbar verbunden sind ; ja daß das Kausalgesetz den Bewegungssatz gewissermaßen sogar voraussetzt. Es sind nämlich beide unmittelbar evidente Sätze, die nicht streng bewiesen werden können. Man kann sie nur erklären, indem man einen Erklärungsgrund angibt. Die Bewegung ist nämlich eine Veränderung. Der Grund für die Veränderung ist die Ursache, der Seinsgrund in einem anderen Seienden, wie M. oben richtig dargelegt hat. Der Grund nun, warum wir den Seinsgrund der Veränderung in ein anderes verlegen, ist das Prinzip : Nihil movet seipsum. So erkennen wir die Ursache, den Grund der Veränderung mittels des Bewegungssatzes. Die Ursache wird daher als jenes Prinzip definiert, von dem die Bewegung stammt : Principium a quo primo profluit motus [4]. Das Kausalitätsprinzip lautet : Alles, was entsteht, muß eine Wirkursache haben. Diese erkennen wir aus der Veränderung. Wenn also das Kausalitätsprinzip deshalb angenommen werden muß, *weil* sich nichts selbst bewegt, muß man umso mehr den Bewegungssatz annehmen. Er ist ja gleichsam die Begründung für das Kausalitätsprinzip [5]. In der Seinsordnung ist zwar die Ursache früher als die Bewegung ; aber in der Erkenntnisordnung schließen wir aus der Bewegung auf die Ursache, weil sich nichts selbst bewegen kann (Bewegungssatz). Würden wir den Bewegungssatz streichen, könnten wir von keiner Ursache mehr reden und damit müßte auch das Kausalprinzip fallen. Wenn daher die Kirche das Kausalprinzip besonders verlangt, so hat sie damit die Begründung dieses Prinzips nicht freigegeben, weil sie sonst ein Kausalprinzip vorschriebe, das sine ratione sufficiente wäre ; d. h. sie würde etwas ganz Törichtes vorschreiben. Das dürfen wir aber von der Kirche nicht aussagen [6].

[1] KW 180.

[2] Alloc. v. 22.11.1951.

[3] Diese Interpretationsmethode ist allerdings sehr bedenklich. M. wendet sie auch bei der Frage an, ob der Heilige Geist das Herz oder die Seele des mystischen Leibes Christi genannt werden könne, und er erlaubt sich, die eine Enzyclica Pius XII. gegen die andere « Divinum illud munus » Leo XIII. auszuspielen, anstatt bei Thomas zu bleiben und mit der Kirche zu lehren, daß man den Heiligen Geist sowohl das eine, wie auch das andere nennen könne. Vgl. MITTERER, Geheimnisvoller Leib Christi (1950) S. 116 f.

[4] ARISTOTELES, Phys. II 3. 194, b, 29 ; l. c. 7, 198, a, 26.

[5] DEZZA, Metaphys. gen. 1948, p. 211, 1 : « Principium causalitatis ... potest etiam ostendi *ex mutabilitate*. Etenim omne ens mutabile est causatum ; atqui omne ens finitum est mutabile ; ergo est causatum. *Maior* probatur quia omne quod movetur ab alio movetur, nam nihil reducitur in actum nisi per aliquod ens actu (n. 127). Cfr. S. Th. I q. 2 a. 3, Iª via. »

[6] M. kann sich nicht auf Suarez berufen. Denn 1. scheint Suarez nur die

Da es M. bedauert, daß sein Artikel: « Grundformen der Ursächlichkeit » [1] von uns nicht berücksichtigt wurde [2], sollen die wesentlichen Gedanken daraus hier kurz diskutiert werden. Der Artikel richtet sich gegen die Wirkursache im Sinne der klassischen Philosophie. M. nennt sie Exekutivursache. « Der Begriff der Ursache als eines Seins, von dem anderes Sein ist, läßt die Frage nach den Kategorien oder Weisen, wie ein Sein von einem anderen sein könne, völlig offen. Das muß einen vorsichtig stimmen, besonders darin, in einem bestimmten Ursachensystem das einzig mögliche System zu sehen. Ich habe in den erwähnten Büchern darauf hingewiesen, daß unser altes übliches Ursachensystem, das erzeugungs-ätiologische, technomorph ist. » [3] Dazu haben wir bereits Stellung genommen und gezeigt, daß die Ursachenlehre der klassischen Philosophie in der Metaphysik begründet ist; daß sie daher ganz allgemein gilt [4]. M. sagt dann weiter: « Es ist nicht einzusehen, warum eine reaktive, konsekutive oder konstitutive Formulierung dem Kausalprinzip nicht ebenso gerecht werden sollte wie eine exekutivätiologische der Erzeugungsätiologie. » [5] Dazu möchten wir vorläufig bemerken, daß dies immerhin richtig ist, vorausgesetzt, daß man diese verschiedenen Ätiologien exekutivätiologisch versteht; nicht aber, wenn man sie an Stelle der Exekutivätiologie (Wirkursache) setzt. In diesem Sinne können wir ruhig zugeben, was M. von den einzelnen sagt.

1. « Reaktiv würde es lauten: Manches, was bewegt ist, ist infolgedessen bewegt, daß seine Teile miteinander reagieren. Ein anderes Subjekt liegt hier nicht vor. » [6] Ein Reagieren setzt ein Agieren voraus. Das können wir aber nur exekutivätiologisch auffassen, weil sonst kein Effekt da wäre und infolgedessen auch keine Veränderung. Das Reagieren ist desgleichen ein Agieren von seiten des patiens. Aristoteles sagt daher: « Das Bewegende

Formulierung des Kausalprinzips durch den Bewegungssatz weniger klar zu sein, als die andere: omne quod fit, ab alio fit, welches Prinzip er für « longe evidentius » hält. Nun gibt es aber in der physischen Ordnung kein fieri ohne Bewegung; 2. darf man auf einer solchen Unsicherheit kein Weltbild aufbauen. Es wird immer wieder solche geben, die sich vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nicht überzeugen können. Man wird sie deshalb nicht verketzern. Wollten sie aber dann daraus den Schluß ziehen, daß zwischen Gott und dem Menschen kein realer Unterschied besteht, obgleich dieser Schluß ganz folgerichtig wäre, so könnte man das nicht mehr angehen lassen. Dasselbe gilt auch vom neuen Weltbild. Es mag ganz gut sein, daß jemandem die durchgängige Gültigkeit des Bewegungssatzes nicht einleuchten will; aber er darf deshalb keine Konsequenzen daraus ziehen. Denn gerade deshalb betont die Kirche immer wieder, daß wir uns an die *Prinzipien* des hl. Thomas zu halten haben.

[1] Scholastik 25 (1950) 184-208 (= GU).

[2] KW 173. [3] GU 201.

[4] DTF 31 (1953) 193 ff. Vgl. Dezza, Metaph. gen.; Gredt, Elem. phil. und sämtliche Lehrbücher der klassischen Philosophie. Wir können daher nur bedauern, daß sich M. von unseren Argumenten nicht überzeugen konnte. Nur wer nicht versteht, was die « Bewegung als solche » bedeutet, kann noch weiterhin von einem Technizismus der thomistischen Naturerklärung reden (W. u. W. 1954, S. 412).

[5] GU 203. [6] Ebend.

ist seiner Natur nach früher als das Bewegte. Und das ist nicht weniger wahr, wenn beide in Wechselbeziehung (πρὸς ἄλληλα) ; (d. i. aktiv und reaktiv) aufgefaßt werden. » [1]

2. « Konsekutiv würde es lauten : Manches, was bewegt ist, ist infolgedessen bewegt, daß sein jeweiliger Zustand den folgenden verursacht » [2]. Auch hier brauchen wir die Exekutivursache, weil sonst kein anderer Zustand — allerdings in einem anderen Subjekt — folgen würde. Es gibt nämlich kein physisches « consequi » ohne « exsequi ».

3. « Konstitutivätiologisch würde der Satz lauten : Manches, was bewegt ist, ist infolgedessen bewegt, daß eine zeitliche Abfolge von Zuständen aus seinem Wesen resultiert. » [3] Das Wesen bleibt aber immer gleich. Daher kann aus ihm keine zeitliche Abfolge von Zuständen resultieren. Denn die Zeit verlangt eine Bewegung ; die Bewegung ist eine Veränderung. Aus einem gleichbleibenden Prinzip können nicht verschiedene Effekte hervorgehen. Das Wesen muß also Kräfte haben, die tätig sind, und aus deren Tätigkeit sich die zeitliche Abfolge der Zustände exekutivätiologisch erklären läßt.

M. begeht also auch hier wieder den Fehler : anstatt den Grund aufzudecken, begnügt er sich mit der Feststellung der Tatsachen, prägt ein neues Wort und erspart sich damit das Nachdenken. Aufgabe der Philosophie ist es aber, die Gründe aufzudecken. Wenn daher M. weiter nachdenkt, wird er schließlich auch daraufkommen, daß die Alten dort zu denken angefangen haben, wo wir gerne aufhören möchten. Wenn infolgedessen die alten Griechen « merkwürdigerweise » nicht daran dachten, die « Zeitwerke » als Eigenschaften zu betrachten, deren ungleichförmig fortgesetztes Sein in der Zeit aus dem Wesen der Naturdinge folge, so war das keine « Einseitigkeit der Betrachtungsweise », sondern wurde durch den inneren Widersinn solcher Eigenschaften nahegelegt. Daher hat man sich mit dieser Frage auch nicht länger beschäftigt.

Diese Zeitwerke sind wiederum eine originelle Erfindung Ms. Er faßt die Zeit als eine Realität auf ; sie folgt der Bewegung, wie die Ausdehnung der Quantität, bzw. die Gestalt der Ausdehnung. « Allein man kann sich dann fragen, was unmittelbar aus der Körperlichkeit folge, das Bewegtsein oder die Zeit. » [4] Wenn letzteres der Fall ist, so « würde das bedeuten, daß Körperlichkeit ein fortgesetztes Sein in der Zeit wie ein fortgesetztes Sein im Raume hat » [5]. Da nun aber das fortgesetzte Sein in der Zeit ungleichförmig ist, « mußte man das Vorurteil überwinden, daß aus dem Wesen eines Subjektes nur ein gleichförmig fortgesetztes Sein resultieren könne, nicht aber ein ungleichförmig fortgesetztes Sein und damit ein Bewegtsein » [6].

Nun ist aber nach Aristoteles [7], Augustinus [8] und Thomas [9] die Zeit

[1] Met. IV c. 5. 1010, b, 37 s.

[2] GU ebend. [3] GU ebend. [4] GU 199. [5] Ebend. [6] GU 198.

[7] Phys. IV 14. 223, a, 16 ss. Vgl. ALEXANDER bei Simplic. C. A. G. IX. 759, 29 ; THEMISTIUS C. A. G. V/2, 160, 28 s. ; PHILOPONUS, C. A. G. XVII, 775, 6 s. ; SIMPLIC. C. A. G. IX. Coroll. de temp. 773-800.

[8] Conf. XI 27. PL. 32, 823 ; vgl. c. 28, col. 824 ; De gen. ad lit. c. 3. PL. 34, 223.

[9] In Phys. IV lect. 17 und 18 ; In I dist. 19 q. 2 a. 1.

kein reales Sein, sondern ein Gedankending, ens rationis. Damit sind auch die Zeitwerke nur eine Fiktion ; abgesehen davon, daß weder die Bewegung noch die Zeit aus dem Wesen resultiert.

Der Heilige Vater hat in seiner Rede vom 23.11.1951 darauf hingewiesen, daß es nicht überflüssig sei, die alten Begriffe von Zeit und Raum, Bewegung, Kausalität und Substanz « weiterhin zu überdenken », um ihre Verwendbarkeit für die Gottesbeweise auch mit Rücksicht auf die moderne Naturwissenschaft zu erweisen. M. hat uns eine willkommene Anregung gegeben, wofür wir ihm dankbar sind. Leider konnten wir über die Bewegung nur ganz kurz handeln ; der zweite Punkt soll bereits der Substanz gelten.

## II. Die Einheit des Universums

Das Weltbild soll uns einen richtigen Begriff von der Welt vermitteln. Die Welt ist eine. Da nun jedes Ding durch seine Wesensform eins ist, so lautet die Frage nach dem richtigen Weltbegriff : Welche Einheit können wir dem Kosmos geben. Es gibt nur zwei Arten von Einheit, die substantielle und die akzidentelle. Der Monismus behauptet die substantielle Einheit. Die ganze Welt ist eine Substanz mit einem gemeinsamen Seins- und Bewegungsprinzip ; sie ist sonach eine Art Organismus [1].

Es gibt nun wiederum mehrere Abarten dieses Monismus, je nachdem man die Welt als von Gott erschaffen oder als unerschaffen annimmt. Letztere wird wieder unterschieden, je nachdem man das Seinsprinzip als Stoff oder Geist ansieht [2].

M. vertritt den substantiellen Monismus, wonach die Welt als ein von Gott erschaffener Organismus anzusehen ist. Das Wesentliche dabei ist, daß alles Geschehen von einem gemeinsamen Prinzip ausgeht, wodurch die Welt konstituiert ist. Die Tätigkeit in der Welt ist dann nur mehr eine Entwicklung, wie beim Organismus. Die Welt als Organismus aufgefaßt, gibt uns den Schlüssel zum Verständnis des neuen Weltbildes ; denn nur so verstehen wir :

A. Die besondere Terminologie ; B. M.s Theorie von der konstitutionellen Bewegung ; C. Den Wandel im Weltbild.

### *A. Die Terminologie*

M. gebraucht zur Bezeichnung seines Weltbildes ganz richtig den Terminus « Holismus ». Damit wird nach der neuesten Biologie die substantielle Einheit des Organismus ausgedrückt.

Nach Schubert-Soldern, Hans Driesch u. a. können wir das konstituierende Prinzip der Lebewesen entweder ein merogenes oder ein hologenes Prinzip nennen. Ersteres entspricht der Maschine, letzteres dem eigentlichen Organismus. Daher sagt Schubert-Soldern : « Nach Aristoteles hingegen ist das Lebewesen nur vom ganzen her verständlich, vom ganzen her bestimmt.

[1] Vgl. DTF 31 (1953) 187 f.

[2] GREDT, Elem. Phil. n. 238, 2 ; PIROTTA, Summa phil. vol. II n. 23 u. 24.

Organismus, also der Prototyp des Lebewesens, ist sogar der klassische Terminus technicus für etwas, das zwar aus Teilen besteht, die aber erst durch ihr geordnetes Beisammen- und Einssein Bestand haben... Nicht die Teile konstituieren das Ganze, sondern das Ganze konstituiert die Teile. Der Organismus ist in seine Teile aufgegliedert ... Ganzheit ist heute ein Synonym für den klassischen Organismus der Philosophie geworden ... Wir wollen ein die Ganzheit konstituierendes Prinzip mit Driesch ein hologenes Prinzip nennen. » [1] M. lehrt nun, wir hätten die Welt so aufzufassen, wie Aristoteles und auch die moderne Biologie den eigentlichen Organismus auffassen. « Genetisch ist der Makrokosmos nicht aus seinen Teilen entstanden, sondern umgekehrt die Teile aus ihm. » [2] Ferner : « Diesem Werden und Sein entspricht die Tätigkeit oder die Funktion. Der Makrokosmos ist nicht bewegt, weil sich die Gestirne bewegen oder bewegt werden, sondern umgekehrt sind die Gestirne bewegt infolge der kosmischen Eigenschaften des Ganzen, dem sie angehören ... Immer ist es vor allem das Ganze, aus dem die Teilgeschehnisse resultieren. Das ist die holistische Auffassung des neuen Weltbildes gegenüber dem alten meristischen. » [3] Somit lehrt M. zwar nicht einen pantheistischen, wohl aber einen physischen, substantiellen Monismus, den wir in unserem Artikel bereits festgestellt haben [4].

### *B. Mitterers Theorie von der konstitutionellen Bewegung*

Um diese Theorie richtig zu beurteilen, müssen wir die Lehre der klassischen Philosophie über die Natur vorausschicken. Aristoteles definiert die Natur als Prinzip der Bewegung und der Ruhe. [5] Jede Form ist nicht nur Seins-, sondern auch Tätigkeitsprinzip. Dieses ist verbunden mit einem gewissen Verlangen (ὁρμή) [6], mit einem inneren Drang oder Trieb nach einem Ziel. So hat der Stein den Drang nach unten [7]. Alles, was schwer ist, fällt naturgemäß zu Boden. Dort findet er die Ruhe, das Ziel. Die endlose Bewegung in der Geraden hält Aristoteles für sinnlos, weil zwecklos. Daher mußte er zur Kreisbewegung kommen, um die kontinuierliche, immerwährende Bewegung zu erklären [8]. Der « Himmel » mußte also nicht die Bewegung als solche, sondern die Kontinuierlichkeit und die Mannigfaltigkeit derselben gewährleisten [9]. Der Stein hat das Prinzip der Bewegung in sich ; es kann eine aktive Potenz genannt werden ; denn er braucht nicht nach

[1] Philosophie d. Lebendigen (1951) S. 20 ; vgl. J. Freisling, Allg. Biologie (1952) S. 31, 88 usw. ; Bavink, Ergebnisse (1949) S. 363 f. u. 452 ; L. v. Bertalanffy, Das biolog. Weltbild (1949) S. 149 ff.

[2] KW 188.

[3] KW 189.

[4] DTF a. a. O. S. 210.

[5] Phys. II 1. 192, b, 21 ; III 1. 200, b, 12.

[6] Phys. II 1. 192, b, 18 ; vgl. Met. V 23. 1023, a, 9 ; Eth. mag. I 16, 1188, b, 25.

[7] So nach der alten Physik, um die Bewegungsrichtung zu erklären.

[8] Arist. De coelo, I 2. 269, a, 19 ss. ; gen. anim. I 1. 715, b, 14 ss.

[9] Arist. Phys. VIII 8. 263, a, 2 ; cf. l. c. 261, b, 29 ss. ; De gen. et corr. II 10. 336, a, 15 ss. ; b, 34 ss.

unten geworfen zu werden. Wer daher den Stein erzeugt, ihm die Natur gibt, der gibt auch diesen Drang und damit die Bewegung nach unten, falls ihn kein Hindernis aufhält. So lehrt Aristoteles und nach ihm Thomas: Motus est a generante. Das Prinzip der Bewegung ist nicht die Bewegung. Der Stein ist von Natur aus schwer, er ist daher immer schwer; aber er ist nicht immer bewegt. Natur und natürlich sind nicht dasselbe. [1] Die Bewegung kann nicht eine Natur, d. i. eine Substanz konstituieren; denn die Natur ist eine Substanz [2]. Da aber keine geschöpfliche Substanz unmittelbar tätig sein kann, muß die Natur auch eine Kraft als Prinzip der Tätigkeit haben. Ihre besondere Art wird von der Natur bestimmt, so daß wir aus der Tätigkeit auf die Kraft und von dieser als einer Eigenschaft auf das Wesen der Natur schließen können. Erst als man gefunden hatte, daß bei der lokalen Bewegung der Körper die Bewegungsrichtung nicht mehr stimmte, z. B. bei den Jupitermonden, ging man dazu über, den Kraftbegriff, den man bereits aus den Organismen kannte, auch auf die anorganische Welt zu übertragen. Daraus ergab sich von selbst die Erkenntnis: Nicht das *Bewegte* hat den Grund der Bewegung in sich, sondern etwas anderes; die Natur ist der Grund für die Bewegung. Dies gilt sowohl für die organischen als auch für die anorganischen Körper; daher auch für inneratomare Bewegung. Man kann daher nicht sagen, das Atom ist bewegt, weil sich subatomare Teile bewegen. Denn der Teil ist nicht gleich dem Ganzen.

Die Art der Bewegung bestimmt auch die Natur; oder besser wir erkennen die Natur aus der Art der Bewegung. Diese wird nun aber wieder durch den Zweck bestimmt. Die Bewegung des anorganischen Stoffes ist rein exekutiv und hat als Zweck die einzelne individuelle Natur (inneratomare Bewegung). Von den Lebewesen hingegen sagen wir, sie bewegen sich selbst. Wenngleich auch bei den Pflanzen die Bewegung nur exekutiv ist, so hat ihre Bewegung den Zweck bereits in der Art; diese erhält sich durch die Bewegung selbst, obgleich das Einzelne dieser Art wieder verschwindet. Da aber das artbestimmende Prinzip die Seele ist, wird sie das Prinzip der Selbstbewegung und des Lebens genannt. Die Natur ist aber das Leben nur in actu primo, weil sie die Selbstbewegung nur durch die Kräfte ausübt, deren Tätigkeit das Leben in actu secundo heißt. Der Vater bewegt den Sohn nicht unmittelbar, sondern nur insofern als er ihm die Natur weitergibt, der es zukommt, Lebensprinzip zu sein. In diesem Sinne kann man auch hier das Wort gebrauchen: Motus est a generante.

Bei der Frage nach der Kontinuität der Bewegung im Kosmos zog Aristoteles das organische Leben zum Vergleich heran; denn, wenn es hier möglich ist, daß die Bewegung ununterbrochen fortdauere, warum soll dies nicht auch im Weltall möglich sein? [3] Was nun Aristoteles zum Vergleich heranzog, gebraucht M. zur Lösung der Frage.

Motus est a generante. Gut! so sagt er sich. Nun setzen wir an die Stelle des heidnischen Begriffes generans den christlichen Schöpfer - Gott

[1] Arist. Phys. II 1. 192, b, 35 ss. Vgl. Simplic. C. A. G. IX. 270, 35 ss.
[2] Ders. Phys. II 1. 192, b, 33; vgl. Simplic. C. A. G. IX. 269, 20 ss.
[3] Arist. Phys. VIII 1. 250, b, 13; 2, 252, b, 24.

und so können wir die Frage nach dem Werden und nach der Bewegung leicht lösen. Das Ganze bewegt sich auf Grund seiner gemeinsamen Konstitution und wir brauchen keinen Erzeuger. Diesen Gedanken führt M. näher aus in dem Artikel: « Von der Erzeugung ohne Schöpfung zur Schöpfung ohne Erzeugung. »[1] Der Organismus bewegt sich selber; er braucht keinen äußeren Beweger mehr. Die Bewegerreihe fällt weg und damit auch der motor immobilis. Am Anfang steht Gott als der Schöpfer des Weltorganismus. Der Makrokosmos wird zum Mikrokosmos und was man früher Mikrokosmos nannte, ist nur mehr ein Teil des Weltorganismus.

Innerhalb des Organismus gibt es nur eine Entwicklung, die an die Stelle der Erzeugerreihe tritt. Die Teile der Welt entwickeln sich von innen heraus[2], genau wie beim Organismus. Aristoteles und Thomas lassen allerdings den Bewegungssatz auch innerhalb des Organismus gelten (inadäquate Selbstbewegung)[3]; M. hingegen geht zur adäquaten Selbstbewegung über, so daß der Körper als solcher bewegt ist. « Es war wohl eine der größten, wenn nicht die größte Entdeckung der modernen Naturwissenschaft, daß Körper und Körperwelt von Konstitution aus nicht bloß bewegbar, wie Aristoteles meinte, sondern konstitutionell bewegt sind. Der Welt wesentlich ist Bewegung aller gegen alle. »[4] Also nicht das einzelne Individuum, z. B. der Mensch, bewegt sich, sondern das Ganze und der Mensch nur insofern als er ein Teil des Ganzen ist[5]. Da gibt es infolgedessen keine getrennte Substanzen (Naturen) als Prinzipien der Bewegung, sondern nur Teile eines Organismus, eines bewegten Ganzen.

### *C. Wandel im Weltbild*

Der substantielle Monismus Ms. wird auch nahegelegt durch seine Theorie vom Wandel im Weltbild. Die Welt ist ein Kosmos, ein geordnetes Ganzes. Es fragt sich nun, welches ist das Ordnungsprinzip? Ist es ein inneres oder ein äußeres? Die klassische Philosophie behauptet ein äußeres. Der Kosmos ist einer Maschine ähnlich. Die Teile sind zuerst, haben ihre bestimmten Eigenschaften und sind je nach ihrer Natur verschieden tätig. Bei aller Selbständigkeit aber sind sie so verteilt und angeordnet, daß sie nicht nur vielfach voneinander abhängen, sondern auch in ihrer Weise zu einem geordneten Ganzen zusammenwirken[6]. Man hat daher auch in der klassischen Philosophie die Welt mit einem Organismus verglichen, jedoch im weiteren Sinne, wie man auch vom Organismus des Staates, der Wirtschaft u. dgl. spricht[7]. M. hingegen faßt die Welt als einen wirklichen Organismus auf, der ein gemeinsames reales Seins- und Tätigkeitsprinzip hat, wie wir gesehen haben; oder besser, er gibt für die Vorgänge in der Welt eine Erklärung, als ob die Welt ein solcher Organismus wäre. « Die

[1] Phil. Jahrb. 61 (1951) 417-432 (= ESch). [2] KW 188.
[3] Phys. VIII c. 5. 528, a, 3. Vgl. SIMPLIC. C. A. G. X. 1241, 25; 1242, 17.
[4] ESch 424. [5] GU 193.
[6] Vgl. ARIST. Met. XII 10. 1075, a, 16-25.
[7] Vgl. THOM. Sent. II dist. 1 ∞ q. 1 a. 1.

Welt », so sagt M., « war in der ersten Phase [Aristoteles] und in der zweiten [Thomas] als Werkstätte ein äußeres System von Personal und Material. Allein die Welt ist das faktisch nicht. Sie ist ein inneres System, man könnte sagen Existem, das durch einerlei Urstoff und einerlei Verlauf und Beschaffenheitsgesetz ausgezeichnet ist... Wie damals die Bestandteile eines Einzelkörpers innerlich koexistent galten (S. th. I 45, 4 c.), so sind heute im Gegensatz zu damals die Körper in der Körperwelt nicht bloß äußerlich, sondern innerlich koexistent und korrelativ, so daß ihr Dasein und Sosein in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander aus dem Ganzen resultiert. » [1] Man beachte zu diesem Texte die aus Thomas zitierte Stelle, wo der heilige Lehrer von der Koexistenz der Akzidentien spricht, die mit der Substanz erschaffen werden. So sind denn auch nach M. die Einzelkörper nur Akzidentien bzw. integrierende Teile derselben Weltsubstanz.

« Zu den Verlaufsgesetzen », so fährt er fort, « der Körperwelt gehört es, daß diese Bestandteile, in die sie aufgegliedert ist, in ihrem Bewegtsein und Werden kovariant und in ihrem Tätigsein korreaktiv sind ». [2] Der Terminus « kovariant » wird von den Biologen von den Teilen des Organismus gebraucht [3].

Wenn M. die Welt als wahren Organismus darstellen wollte, könnte er nicht anders reden, als er es tatsächlich tat. Daher hatte er auch nichts dagegen einzuwenden, als wir ihm die Auffassung der Welt als Organismus zum Vorwurf machten. Er leugnet nur die Konsequenzen, die wir damals daraus zogen, und meint nun, solche Folgerungen als « Konsequenzmacherei » abtun zu können [4]. Da sich M. beim Nachweis der Kirchlichkeit seiner Theorie vor allem gegen den Vorwurf des substantiellen Monismus hätte schützen müssen, wäre es seine Aufgabe gewesen, uns einen Ausweg zu zeigen. Statt dessen hat er uns die letzte Möglichkeit, den Okkasionalismus, auch noch genommen und seine früheren Aussagen überdies bestätigt.

### *Fehler, die zum Monismus führten:*

#### *I. Verkennung der Natur*

Der erste Fehler, den M. begeht, ist seine irrige Auffassung von der Natur. Er meint, die Bewegung sei nach Aristoteles eine spätere Einrichtung, die nicht vom Anfang an konstitutionell in der Natur begründet war. Daß die Bewegung keine spätere Einrichtung ist, wie sie M. bei Aristoteles finden will, geht schon daraus hervor, daß Aristoteles einen Ruhezustand, dem nicht eine Bewegung zeitlich vorausgegangen ist, gar nicht kennt. Die Ruhe ist nämlich die Negation der Bewegung. Die Bewegung war daher immer [5]. Es ist M. offenbar entgangen, daß die Natur als Prinzip der Bewegung definiert wird. Allerdings konnte mit dem Körper nur das Prinzip, nicht aber die Bewegung selber erschaffen werden. Der

[1] ESch 424 f. [2] Ebend. 425.
[3] SCHUBERT-SOLDERN, a. a. O. S. 23.
[4] KW 194. [5] Phys. VIII 1. 251, a, 26. Vgl. SIMPLIC. X. 1127, 4 s.

physikalische Körper ist daher von Natur aus beweglich, nicht aber schon bewegt. Nach Aristoteles war die Bewegung immer ; aber vorher (natura prius) das Bewegliche ; denn die Kraft ist früher als die Bewegung, welche die Kraft im Beweglichen bewirkt.

Die Zeit folgt auf die Bewegung ; vor der Bewegung ist das Bewegliche. Die Zeit selber ist formell nur ein Gedankending und was an ihr real ist, ist die Bewegung. Solange daher keine Bewegung ist, ist auch keine Zeit und daher auch kein zeitliches Früher. Wenn z. B. Gott einen Stein 50 m über der Erde erstehen ließe, so würde der Stein sofort zu Boden fallen. Er fällt infolge der Schwere (Anziehungskraft der Erde). Er kann aber nicht im ersten Augenblick bewegt sein, weil die Bewegung eine Veränderung bedeutet und der Stein im ersten Augenblick nicht zugleich 50 m und nicht 50 m über der Erde sein kann. Wohl aber muß er im ersten Augenblick schon alles haben, was zur Konstitution seiner Natur gehört ; darunter fällt auch die Beweglichkeit. Desgleichen wird auch die Kraft zugleich mit der Natur erschaffen, bzw. gezeugt. Daher steht es für Aristoteles und Thomas fest, daß vor der Bewegung das Bewegliche sein muß [1]. Es ergibt sich dies aus der Natur der Bewegung selber. Der Körper kann nicht ein ens motum, sondern nur ein ens mobile sein. Wenn daher M. dennoch behauptet : « Damit ist das Aristotelische Weltbild völlig ins Gegenteil verwandelt. Weltkörper und Körperwelt sind von ihrem Wesen aus nicht bloß beweglich (ens mobile), sondern bewegt (ens motum) » [2], so gilt eben, was Aristoteles von Anaxagoras einmal sagt : Er versteht sein eigenes Wort nicht [3].

## *II. Das technische Modell*

Nach M. war die aristotelische Welt nicht das Werk Gottes, sondern eine unerschaffene Werkstätte, die in Betrieb gesetzt wurde. Er kam zu dieser Vorstellung vom alten Weltbild, weil er den aristotelischen Begriff der « Natur » nicht kannte. M. nimmt daher im alten Weltbild überhaupt keine natürliche Tätigkeit an ; denn, was in der Werkstätte erzeugt wird, sind keine Naturprodukte. Die Technik handelt παρὰ φύσιν und nicht κατὰ φύσιν [4]. Daß Ms. Auffassung die aristotelische Welt verkennt, geht schon daraus hervor, daß nach Aristoteles eine Tätigkeit oder Bewegung παρὰ φύσιν gar nicht möglich ist, wenn dem Subjekt nicht zuvor eine solche κατὰ φύσιν entspräche. Die Natur ist daher nach Aristoteles das erste ; die Technik kommt von außen und ihr Werkstück ist nicht κατὰ ὁρμήν, sondern παρὰ ὁρμήν. [5].

[1] Ebend. a, 13 s. ; Vgl. III 1. 201, a, 10 s. ; THOM. l. c. lect. 2.

[2] ESch 425.

[3] De gen. et corr. I 1. 314, a, 13.

[4] Phys. II 1. 192, b, 16 ss. ; vgl. SIMPLIC. C. A. G. IX. 265, 14 s. ARIST. Anal. post. II. 94, b, 37 ; vgl. PHILOP. C. A. G. XIII/3, 384, 28. ARIST. Met. V. 5. 1015, b, 1 s. ; 1023, a, 9 ; 18 ; 23. Vgl. ALEX. C. A. G. I. 412, 8.

[5] Phys. IV. 8. 215, a, 33 ; Met. V. 5. 1015, a, 35 s. De coelo, III, 2, 300, a, 20 s. u. 301, b, 19 ; vgl. SIMPLIC. C. A. G. VII. 595, 15 ss.

Weil nun M. das alte Weltbild technisch versteht, ergeben sich für ihn wichtige Folgerungen : Erstens meint er, weil die Alten die natürliche Bewegung gar nicht kannten, so hätten sie einen Bewegungssatz aufgestellt, wonach immer eine Substanz die andere bewege, wie in der Technik. Zweitens hat dieser Satz in dem Falle keine Geltung mehr, wo es sich um eine natürliche Bewegung oder Tätigkeit handelt. M. glaubt also gleichsam die Natur entdeckt zu haben ; denn was die Alten dafür hielten, war ja Technizismus. Wenn er daher den Bewegungssatz verwirft, so meint er damit den Bewegungssatz, der weder eine natürliche noch eine inadäquate Selbstbewegung gestattet. Drittens, da in der « Werkstätte » früher mehrere Substanzen angenommen werden mußten, weil es die Technik so verlangt, so brauchen wir jetzt nur mehr eine Substanz, den Weltkörper, der sich selbst bewegt, da die Welt nun einmal keine Werkstätte ist, sondern ein Ganzes. Auf diese Weise kommt M. zum Weltorganismus.

### *III. Der mangelhafte Substanzbegriff*

Zu dieser Vereinheitlichung des Weltganzen kam M. schließlich infolge von Verwechslung und einer mangelhaften Unterscheidung von Substanz und Akzidens. Nach der klassischen Philosophie gibt es viele wesentlich verschiedene Substanzen. Diese sind wiederum ebenso verschiedene Tätigkeitsprinzipien. Operari sequitur esse [1]. Da nun M. der Substanzbegriff fehlt, war es ihm auch möglich, über den wichtigsten Punkt der Zeugung, über die γένεσις ἁπλῆ hinwegzugleiten [2], und die Zeugung als Entwicklung darzustellen [3].

Desgleichen konnte er auch bedenkenlos ein monistisches Weltbild aufstellen, weil es ihm gar nicht zum Bewußtsein kam, daß der Organismus eine substantielle Einheit ist. Wenn wir die Welt als eine solche betrachten, können wir freilich leicht die Kontinuität des Lebens nach Art einer Entwicklung erklären. Daß aber diese Theorie nicht nur falsch, sondern auch unkirchlich ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden.

### *Biologische Fragen*

Zu den biologischen Ausführungen Ms. [4] sei kurz folgendes bemerkt. Sie leiden zunächst an einer ignoratio elenchi. Es handelt sich nämlich nicht so sehr um die Feststellung des Unterschiedes zwischen der alten und modernen Biologie ; denn dieser ist hinreichend bekannt, ganz abgesehen davon, daß ihn M. nicht immer richtig wiedergibt. Die Frage dreht sich lediglich um die philosophische Erklärung, d. i. um die Angabe des letzten Grundes für die biologischen Phänomene.

[1] De part. anim. I c. 5, 645, b, 25 ss.

[2] De gen. et corr. I. 3. 317, a, 33 ; vgl. Philop. C. A. G. XIV/2, 43, 7 s. Arist. Met. I 2, 983, b, 7 ; vgl. Alexand. C. A. G. I 24, 2. Arist. Met. XIV 1. 1088, a, 33.

[3] Wir haben auf diesen Punkt besonders hingewiesen. DTF a. a. O. 211 ff.

[4] KW 190 f.

Im einzelnen. M. vertritt scheinbar die Ansicht, daß sich der Menschenleib aus dem Tierleib entwickelt habe. Doch interessiert uns die Frage hier nicht, wenngleich wir seine Ansicht nicht teilen. Auch Aristoteles hätte sie aus Vernunftgründen verneint [1]. Es fragt sich nur, ob wir von jetzt an sagen sollen: Abraham « entwickelte » Isaak [2]. Daß die Samen nach dem alten Weltbild die Kontinuität des Lebens vermissen lassen, ist wohl nicht richtig. Sie war im Samen wenigstens dispositiv hinreichend sichergestellt [3]. Es zeugt nur von der Richtigkeit der alten Auffassung vom Leben, wenn man für das aktuelle Leben die Sonnenkraft postulierte, weil nach ihnen Leben nur vom Leben stammen konnte [4]. Generatio est origo viventis a vivente coniuncto [5].

Wir sagten, daß die Entwicklung zur « Einheit der Seele in allen lebenden Körpern » führen würde [6]. M. glaubt nun gegen diese Folgerung könnte uns Thomas einen Ausweg zeigen [7]. Aber der hl. Thomas spricht nicht von der Spezies, sondern vom Individuum. Der Monopsychismus ergibt sich nur, wenn wir sagen, daß sich die « Spezies », bzw. sogar das Weltall « konstitutionell » bewegt [8].

Im Abschnitt « Polypsychismus » wird die Kernfrage wieder umgangen. Diese lautet: Wie kommt es auf dem Wege der Entwicklung zu einem neuen Individuum? Das Ei entwickelt nicht seine eigene Befruchtung, was aber notwendig wäre, wenn das Individuum z. B. nicht durch Zeugung, sondern auf dem Wege der Entwicklung entstünde.

Auch der Hinweis auf die Elementverbindung nach dem hl. Thomas ist unbegründet. Denn eben deshalb hat das Maultier nicht zwei Seelen, zum Unterschied von den virtuellen Wesensformen der Elemente [9], weil aus Wasser wieder H und O wird, während aus einem Maultier nicht wieder ein

[1] Met. XII 7. 1072, b, 35 s.; De gen. anim. II 1. 731, b, 33 ss.; De part. anim. I 1. 641, b, 26 s.; II 1. 646, a, 30 s.

[2] Vgl. Mt. I 2.

[3] De gen. anim. I 17. 721, b, 6 s.; vgl. Anm. 1.

[4] Thom. De pot. q. 3 a. 12 ad 11; S. Th. I. q. 71 ad 1. Das Sosein wird im generans vorausgesetzt; im passiven Subjekt ist es nur potentiell enthalten. Das agens ist nicht die Ursache des Soseins, der Art (Wesen, Spezies), denn sonst könnte sich das agens selber hervorbringen. Aus diesem Grund mußte die besondere Zeugungskraft von der Sonne hergeleitet werden, weil der Mensch die menschliche Natur nicht durch eine bloße Kraft (Sperma) hervorbringen kann. Das Sperma hatte ja nur zeugende Kraft und nicht wirkliches Leben. So wenigstens nach dem hl. Thomas. Es war aber deshalb kein technischer, sondern ein natürlicher Akt. Man konnte nicht gegen die Erfahrung aktuelles Leben annehmen. Eine andere Frage ist, wie Aristoteles selber die ζωτικὴ ἀρχή oder die δύναμις verstanden hat. Er spricht vom Sperma wie von einem Lebewesen: ὥσπερ ζῷόν τι ἡ τοῦ σπέρματος δύναμις. De mot. anim. 11. 703, b, 26; vgl. l. c. 21.

[5] Vgl. S. Th. I q. 27 a. 2 c.

[6] DTF a. a. O. 210.

[7] KW 191.

[8] WW 3 (= Wandel im Weltbild) S. 65; vgl. die von uns a. a. O. S. 208, 1 zitierten Stellen.

[9] Arist. De gen. et corr. I 10. 327, b, 22 s.

Pferd und ein Esel werden können [1]. Die Zeugung des Menschen ist daher nicht bloß die Entwicklung der Keimzellen, auch keine bloße Verschmelzung, auch keine chemische Verbindung, wie bei den Elementen, sondern das Werden einer neuen Substanz von der Art des Zeugenden. Wenn wir hingegen nur von Entwicklung reden, wird nicht erklärt, wodurch etwas ganz Neues entsteht, bei dem die Entwicklung wieder von vorne beginnt.

Zum Abschluß des zweiten Punktes (die Einheit des Universums) wollen wir noch drei Grundsätze hervorheben, die in jeder naturphilosophischen Untersuchung zu beachten sind, die aber von M. leider übergangen wurden.

A. Man darf nie die Ursache der Bewegung im Bewegten selber suchen; denn das wäre die Leugnung des Bewegungssatzes und damit des wichtigsten Prinzips jeder Forschung überhaupt. Woher wissen wir z. B., daß jede menschliche Seele unsterblich ist? Wie können wir das schon von den Seelen behaupten, die erst nach uns kommen werden? Wir wissen es aus der Natur der menschlichen Seele. Das ist das καθόλου [2], das Aristoteles entdeckte, der uns damit die Wissenschaft geschenkt hat. Könnte man nun nachweisen, daß eine menschliche Seele gestorben sei, so würden wir die Unsterblichkeit von keiner einzigen mehr behaupten können. Würde daher der Bewegungssatz auch nur einmal nicht gelten, dann könnten wir niemals mehr sagen, daß etwas durch ein anderes bewegt wurde. Man kann sich nicht auf die Erfahrung berufen; denn die Erfahrung sagt uns hierüber gar nichts; sie zeigt uns nur das « post hoc », nicht aber das « propter hoc »; nur ein Nacheinander, nicht aber den kausalen Zusammenhang. Sonst hätte man ja den Okkasionalismus schon durch die nächstbeste Erfahrung widerlegen können. Weil aber das nicht möglich ist, konnte er wiederholt sein Haupt erheben [3]. Den kausalen Zusammenhang kennen wir lediglich auf Grund des Bewegungssatzes. Wenn daher M. sagt: « Faktisch wird es nun vielfach eines weiteren Faktors bedürfen, damit ein Subjekt oder System tatsächlich anders werde » [4], so ist das in seinem Munde eine vollkommen unbewiesene und auch von ihm unbeweisbare Behauptung. Es handelt sich daher in unserer Kontroverse nicht darum, ob wir M. überzeugen können oder nicht, sondern ob ein katholischer Gelehrter eine These aufstellen darf, die jede Wissenschaft unmöglich macht.

B. Man darf die bewegende *Kraft* nicht mit der Bewegung selbst identifizieren. Die moderne Physik lehrt nämlich, daß es eine konstitutionelle Bewegung des physikalischen Körpers nicht gibt [5]. Jeder Körper

[1] Methodisch sei bemerkt, daß man nicht die höheren und vollkommeneren Naturen nach den niedrigen beurteilen darf, sondern vielmehr umgekehrt; sonst wüßten wir nicht, was Sinneserkenntnis ist.

[2] Anal. post. II c. 2, 90, a, 29 etc.

[3] THOM. C. Gent. III c. 69; vgl. SUAREZ, Met. disp. 18, s. 1. GEULINCX, MALEBRANCHE; siehe ÜBERWEG, Gesch. d. Phil. III (1924) S. 262 ff.

[4] GU 204.

[5] Unter physikalischem Körper verstehen wir die Körpersubstanz, nicht aber deren Teile, die dem Bewegungsprinzip des Ganzen, der Substanz, unterliegen, wie aus den bestimmten Quantenbahnen hervorzugehen scheint. Vgl. dazu

*wird* bewegt und kein Körper bewegt sich von Natur aus selber. Haben wir oben gehört, daß der fallende Stein nach der alten Physik vom Erzeuger bewegt wird, so daß man in gewissem Sinne sagen kann : er « wird » gefallen [1], so sieht die moderne Physik das Aktivum, dem dieses Passivum entspricht, nicht mehr im Erzeuger, sondern in der Kraft eines anderen physikalischen Körpers. Jede Bewegung ist die Wirkung einer Kraft. M. hingegen kennt kein Passivum, da nach ihm der Körper von Natur aus bewegt ist. Daß nun diese Auffassung Ms. vom rein physikalischen Standpunkt aus unhaltbar ist, läßt sich leicht zeigen. Nehmen wir einmal an, es wären im Weltraum nur zwei große Körper in einer bestimmten Entfernung voneinander getrennt. Diese würden sich alsogleich nach dem Gesetz der Attraktion gegenseitig anziehen. Dadurch würden sie sich bewegen und einander nähern. Wir können uns nun fragen : Was ist der Grund dieser Annäherung ? Ist es die Bewegung, die ihnen M. von Natur aus zukommen läßt, oder ist es die Kraft, durch die sie bewegt werden ? Ersteres scheint ausgeschlossen zu sein. Denn, wenn sie die Bewegung aus sich haben, liegt kein Grund vor, daß sie sich nähern ; sie können sich von Natur aus ebenso gut nach jeder anderen Richtung bewegen ; sie brauchen sich nicht zu nähern. Der Grund also, daß sie sich in einer bestimmten Richtung bewegen, kann kein anderer sein als das Subjekt, dem sie sich nähern, das mit seiner Kraft die Ursache dieser Bewegung ist. Damit steht fest, daß sie sich nicht deshalb bewegen, weil sie von Natur aus bewegt sind, sondern weil sie bewegt werden.

Die Annahme Ms. ist aber nach Aristoteles auch aus einem anderen Grund als unmöglich abzulehnen [2]. Wenn sich nämlich die Körper bewegen sollen, so können sie dies nicht ohne eine bestimmte Richtung. Da nun aber der physikalische Körper aus sich keine bestimmte Richtung hat, kann er sich auch nicht bewegen. So muß M. wieder jede Bewegung leugnen, die sich nicht dem Bewegungssatze beugen will.

C. Man darf weder ein Akzidens mit einer Substanz, noch die absolute Einheit des Individuums mit der relativen, gedachten Einheit der Art (Spezies), bzw. der Gattung (genus) verwechseln. M. tut aber beides :

*a*) Er verwechselt das Akzidens mit der Substanz, indem er allen Ernstes meint, ein energetisches System von Naturkörpern mit seinen Wechselwirkungen sei ein Subjekt von Bewegung und Tätigkeit. Er scheint nicht zu wissen, daß ein System nur eine Beziehung ist und die Beziehung niemals Subjekt einer Tätigkeit sein kann, da ja die Beziehung auf die Tätig-

die Bewegung der Organismen. NB. Die « konstitutionelle » Bewegung der Alten dürfen wir nicht übernehmen, ohne zugleich die Bewegungsrichtung mit in Kauf zu nehmen ! !

[1] Arist. Phys. VIII 4. 256, a, 1 ; Thom. lect. 8 ; S. Th. III q. 33 a. 4 : « Gravitas enim in terra non est principium ut moveat, sed magis ut moveatur. » M. nennt dies eine konstitutionelle Bewegung, die auch den Alten schon bekannt war. Er läßt sie aber nicht als natürliche Bewegung gelten, weil sie unter den Bewegungssatz « gebeugt » wurde ; daher meint er, die Alten hätten sie « technisch » verstanden.

[2] Met. IV 5. 1010, a, 37.

keit folgt, die von einem Subjekt durch seine Kraft ausgeübt wird. Wären also nicht zuerst die Körpersubstanzen mit ihren Tätigkeitsprinzipien, gäbe es gar kein System. M. betrachtet die relative Einheit, das unum per accidens als ein unum per se [1]. Er unterscheidet nicht zwischen Organismus, der selbst eine Substanz ist, und einem System, das aus einzelnen Substanzen besteht, welche in tätiger Wechselbeziehung stehen. Aber hören wir in dieser wichtigen Frage M. selber : « Eine grundsätzlich neue Ätiologie war es, als in holistischer Weise das System und seine Eigenschaften selbst als Ursache aufgefaßt wurden und ebenso umgekehrt als Wirkungen. Dann verursacht ein System ein neues, etwa das System Natronlauge und Salzsäure das System Kochsalz und Wasser ... Um Konsekutivsystem zu sein, mußte das System selbst als dasjenige angesehen werden, das als Ganzes sowohl Subjekt eines Anfangszustandes als eines Endzustandes war. Es war somit das Subjekt eines Zustandswechsels ... Das ist nun freilich eine Ätiologie, die im System des hl. Thomas völlig fehlte. » [2]

*b*) Es ist richtig, daß die generischen Eigenschaften bei allen Körpern gleich sind (z. B. Attraktion), aber daraus folgt noch nicht, daß sie alle einer Substanz angehören, so daß das Ganze ein bewegtes System wäre. Jede Art (bzw. Gattung) hat ihre besonderen Eigenschaften und Kräfte ; diese verdanken sie nicht dem Kosmos, sondern eben ihrer Art, wodurch sie sich untereinander unterscheiden. Die Arten existieren aber wieder nur in den einzelnen Individuen real, welche für sich sind und Substanzen heißen (absolute Einheit). Jeder Organismus stellt schließlich auch ein System dar ; aber er ist nicht Substanz, weil er ein System ist, sondern bildet ein System, weil er eine *solche* Substanz ist.

### *Die mißverstandene Naturwissenschaft*

Die Naturwissenschaft hat heute bekanntlich ihre eigene Sprache. Man darf daher ihre Terminologie nicht ohne weiteres in der Philosophie verwenden. So verstehen die Naturwissenschaftler z. B. unter Substanz, soweit sie den Terminus überhaupt noch gebrauchen, das Beharrende [3]. In der klassischen Philosophie hat aber Substanz eine andere Bedeutung [4]. M. weiß um diese Differenz und drückt sich nun so aus : « Leider ist die Naturwissenschaft keine Sprachlehre und richtet sich die Sprechweise nicht so genau nach der Seinsweise, wie eine längst überholte Methode glaubte annehmen zu können. » [5] Doch dürfen wir das nie sagen ; denn worüber und wozu reden wir denn ? Wir müssen vielmehr die Sprache der Naturwissen-

[1] M. scheinen die vier modi dicendi per se nicht geläufig zu sein, da er sie in wenigen Sätzen gleich alle verwechselt. Vgl. W. u. W. a. a. O. 411.

[2] GU 192 und zahlreiche andere Stellen in demselben Artikel.

[3] Vgl. BAVINK, Ergebnisse etc. (1949) S. 210 ff. ; SEILER, Philosophie d. unbelebten Natur (1948) S. 375 ff. ; Nicol. HARTMANN, Philosophie d. Natur (1950) S. 274 ff., 296 f.

[4] Vgl. unseren Art. DTF a. a. O. 187.

[5] W. u. W. 1954, S. 415.

schaft richtig verstehen und dann mit solchen Ausdrücken in der Philosophie wiedergeben, daß die Sprechweise auch mit der Seinsweise übereinstimmt. Denn alles, was wir gegen M. einzuwenden haben, ist ja nichts anderes, als daß eben die Sprechweise nicht mit der Seinsweise übereinstimmt. In der Sprechweise haben wir uns aber nach « Humani generis » bei philosophischen Problemen an die Terminologie der klassischen Philosophie zu halten [1].

(*Schluß folgt*)

# Zur « Paideia » Werner Jaegers

Von Meinrad Stéphane Morard O. P.

Der berühmte Meister der griechischen Geistesgeschichte, dessen Arbeiten über Aristoteles vor mehr als drei Jahrzehnten bahnbrechend wirkten und heute noch weiter nachwirken, bietet in drei gewaltigen Bänden [2] einem breiteren Leserkreis ein Gesamtbild der griechischen Menschenformung in ihrem fortschreitenden Verlauf von den ersten erreichbaren Anfängen bis zu ihrem klassischen Höhepunkt vor der großen Zeitenwende der alexandrischen Reichsgründung. Um das innere Leben des hellenischen Menschen geht es eigentlich in dieser Darstellung, « die die Paideia der Griechen und zugleich die Griechen als Paideia zum Gegenstand hat », wie Jaeger selber im Vorwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes betont. Seine Erziehungsgeschichte will erzieherisch wirken.

Wir haben hier den deutschen Originaltext eines wegen der sattsam bekannten politischen Verhältnisse zuerst in englischer Sprache herausgegebenen Werkes. Indes war der erste Band bereits 1933 und, in zweiter Auflage, 1935 deutsch erschienen.

## 1. Um das vermißte Kapitel über Aristoteles

Der letzte Band endet mit einem Kapitel über Demosthenes (345-374), ähnlich wie schon der erste mit einem Kapitel über Thukydides (479-513) endete. Man hat im ersten Fall den Eindruck, es handle sich um einen abseits liegenden Nachtrag, der nur geringe innere Verbindung aufweist mit den sittlich-religiösen Haltungen, von denen hauptsächlich die Rede ist und die im literarischen Vermächtnis des greisen Plato, in seinen *Gesetzen*, ihren höchsten Ausdruck gefunden haben. Das Leben und Wirken Demosthenes' war doch rein außenpolitisch, ja eigentlich machtpolitisch eingestellt. Immer-

[1] A. a. O. 42 (1950) 566 s.

[2] Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen.* I. Bd. 3. Auflage. V, 513 S. 1954 ; II. Bd. 2. Auflage. 418 S. 1954 ; III. Bd. 462 S. 1947 [Neudruck 1953]. — de Gruyter, Berlin.

hin bildet die kräftige Gestalt des letzten großen Atheners einen effektvollen Abschluß. Zudem dürfte Jaeger nicht ungern die Ergebnisse seiner eingehenden Studien über den Führer Athens im letzten Kampf um die Unabhängigkeit einem weiteren Publikum unterbreitet haben. Diese Nebenabsicht, anderweitige Arbeiten gelegentlich zu verwerten, macht sich auch sonst hin und wieder bemerkbar. Bei einem Kenner vom Range Jaegers bedeutet es jeweils einen Gewinn, für den man nur dankbar sein kann.

Indes hätten wir viel eher als Schlußkapitel dieses letzten Bandes, zumal aus der Hand Jaegers, eine Darstellung der aristotelischen Erziehungsgedanken erwartet. Jedenfalls gehört Aristoteles in denselben Geschichtsraum hinein wie Plato, nämlich vor dem Umschwung zur weltpolitischen Kultur der hellenistischen Epoche. Um so mehr hätten wir dies erwarten dürfen, als Aristoteles das Verhältnis von Ethik und Politik ganz ähnlich versteht wie Plato. Auch für ihn bilden Ethik und Politik eine unzertrennliche Einheit (*Eth. Nik.* 1179b 1 - 1180a 24, vgl. 1094a 25 - b 10 ; *Pol.* 1324a 5 - 1325b 38). Nicht zwar im Sinne des politischen Totalitarismus, wie er bei den Spartanern herrschte, wo die sittliche Pflicht des Bürgers gänzlich darin aufgeht, den Machtzielen des Staates zu dienen. Sondern im Sinn eines ethischen Totalitarismus, wo umgekehrt die politische Aufgabe des Staates darin besteht, seine Bürger zur echten Sittlichkeit zu erziehen und zwar zu einer Sittlichkeit, die auch die politische Macht, selbst im zwischenstaatlichen Bereich, bindend normiert. Der Staat als Erziehungsanstalt, das ist das Hauptthema der *Gesetze*. Der Staat als Großbild und sichtbare Verkörperung der Sittlichkeit, das ist die Grundkonzeption der *Politeia*. So wird der Staat zu einer Art « kirchlicher » Autorität mit politischen Machtmitteln. Daß kein menschlicher Staat einer solchen Aufgabe gerecht zu werden vermöchte, brauchen wir nicht eigens zu bemerken. Der Staat hat wahrlich mit dem anderen, was ihm wirklich zusteht, schon genug zu tun. Aber Aristoteles hat ebenso wie Plato den Staat so gesehen bzw. so gewünscht.

Das ist natürlich Jaeger, nämlich in Bezug auf Plato, nicht entgangen und er hat es in sehr eindrücklicher Weise ausgesprochen. « Solange wir uns Platos Erziehungsgebäude als Staat vorzustellen suchen, wirkt es befremdend, doch sobald wir an die größte, erzieherische Institution der nachklassischen Welt, an die katholische Kirche denken, erscheint sein letztes Werk geradezu als eine prophetische Vorwegnahme vieler wesentlicher Züge des Katholizismus. Was in der heutigen Welt als Staat und Kirche geschieden ist, war für Plato noch im Begriff der Polis vereinigt. Doch nichts hat so sehr dazu beigetragen, diese Einheit zu sprengen und ein geistiges Reich neben und über dem irdischen zu gründen, wie die ungeheueren Anforderungen, die Plato an die erzieherische Geistesmacht der menschlichen Gemeinschaft stellt. Der Staat, den er um seine Erziehungsidee als Zentrum aufbaut, nähert sich in seiner Bewegung von der 'Politeia' zu den 'Nomoi' in raschem Tempo dem geistigen Typus der Herrschaft über die Seelen, den die Kirche später verwirklicht hat » (III. Bd. 333). Und in einer Anmerkung fügt er noch hinzu : « Zu den Zügen der platonischen Paideia, die der geistigen Struktur der Kirche entsprechen, gehört ... vor allem die Tatsache, daß Plato das ganze Leben und die Erziehung des

Menschen auf ein System der Theologie gründet und Gott und das Gottwohlgefällige zum allgemeinen Maßstab aller Dinge macht » (III. Bd. 452, Anmerkung 284).

In diesem letzten Punkt aber schließt sich Aristoteles nicht so ausdrücklich der platonischen Auffassung an. Darf man auch diesbezüglich mit Recht die *Eudemische Ethik* anrufen (1249b 7 - 21), so bietet jedenfalls die *Nikomachische Ethik* nichts Entsprechendes. Für Jaeger aber ist erstere ein früheres authentisches Werk des Stagiriten, — ob es sich wirklich so verhält, lassen wir dahingestellt. So würde denn danach Aristoteles schließlich auch hierin mit Plato übereinstimmen.

Warum hat nun Jaeger in diesem dritten Band Aristoteles († 322) nicht ebenso wie seine engeren Zeitgenossen, einen Isokrates († 338), einen Demosthenes († 322) behandeln wollen ? Da hätte er Gelegenheit gehabt, das Fazit aus seinen aristotelischen Forschungen zusammenzuziehen. Im Vorwort zum ersten Band hatte er « den Wandel der griechischen Kultur zur Weltherrschaft » als letztes Thema seiner Paideia in Aussicht gestellt. Er wird wohl erst in einem weiteren Band darauf eingehen. Aber, wie schon bemerkt, Aristoteles gehört sowohl seinem Denken wie seinem Leben nach vor diese Kulturwendung.

Hat vielleicht Jaeger das Gefühl gehabt, daß die Dinge um Aristoteles sich noch zu sehr im Flusse befinden ? Er hat ja selbst in seinem « Diokles von Karystos » (1938) den Satz geschrieben : « Die Nikomachische Ethik kann danach kaum viel früher als um das Jahr 300 von Nikomachos ihre abschließende Redaktion erfahren haben » (S. 56, zitiert nach Zürcher, Aristoteles 18).

Das gelehrte Draufgängertum, das sich auf diesem Gebiet seit einigen Jahren breit macht, sei es in der hochkonservativen Richtung von Paul Gohlke (Aristoteles, Die Lehrschriften ... Paderborn 1947 und folgende. Vgl. besonders Aristoteles und sein Werk, Paderborn 1948 : « Mein Unternehmen wäre gar nicht durchführbar, wenn ich nicht das Vertrauen haben dürfte, in jeder Zeile der überlieferten Schriften echte Zeugnisse aristotelischen Geistes vor mir zu haben » 17), sei es in der stürmisch kritischen Art von Josef Zürcher (Aristoteles' Werk und Geist, Paderborn 1952 : « Was darin [im Corpus Aristotelicum] noch an aristotelischer Substanz sich findet, beträgt nicht mehr als 20-30 % ; Form aber und Einkleidung sind gänzlich die des Theophrast » 14), fordert jedenfalls die Wiedererwägung der ganzen Frage. Mit dieser Bemerkung soll übrigens kein Urteil über die betreffenden Arbeiten ausgesprochen sein. Wir wollen nur gerne den Mut, die Ausdauer und den äußeren Erfolg Gohlkes anerkennen sowie auch den unleugbaren Nutzen seiner Übersetzungen und ihrer textkritischen Anmerkungen. Auch die blendende Polymathie und die scharfe Unerbittlichkeit, mit der Zürcher zu Werke geht, kann bei allen unbezwingbaren Bedenken ganz besonders gegen die Methode, eine fix und fertig bestimmte Idee von dem, was Aristoteles gewesen sein muß, zum Kriterium zu machen, immerhin als eine beachtenswerte Geistesübung angesprochen werden. Ein einfaches Beiseiteschieben wäre ihm wie Gohlke gegenüber kaum angebracht. Man wird aber nicht ohne stille Erheiterung die Tatsache feststellen, daß

Gohlke und Zürcher darin einig sind, gerade jene Schriften der Überlieferung als ganz besonders echt zu erklären, die sonst allgemein als unecht gelten, wie z. B. die Rhetorik an Alexander, Über Tugenden und Laster, Über die Welt, diese « Aschenbrödel », wie sie Zürcher witzig bezeichnet.

Ist aber nicht im letzten Werkchen schon allein der Vergleich Gottes mit dem Schlußstein in einem Gewölbe (399b 29 - 33) — ein wahres Unicum in der ganzen griechischen Literatur, vielleicht ein Nachklang zum biblischen « Eckstein » — ein Anzeichen dafür, daß es in der römischen Zeitperiode geschrieben wurde, wo diese italische Bauart erst allgemein unter den Griechen bekannt worden ist ?

Wir wissen natürlich nicht, ob die skizzierte Lage Schuld daran ist, daß Jaeger das Kapitel über Aristoteles, das wir im dritten Band der Paideia vermissen, noch nicht gegeben hat. Er mag es einfach für den nächsten Band vorgesehen haben. Uns aber lag viel daran, die Übereinstimmung von Plato und Aristoteles in dieser Frage hervorzuheben und, bei dieser Gelegenheit, den gegenwärtigen Stand der aristotelischen Forschung in einem seiner Aspekte kurz zu beleuchten.

## 2. Der erste Teil : Aufstieg der Paideia

Nach diesem vorläufigen Nebenspiel wollen wir jetzt zur Sache selbst übergehen. In seinem ersten Band zeichnet Jaeger die allmähliche Entwicklung der griechischen Paideia bis zum Sturz der athenischen Hegemonie am Ende des fünften Jahrhunderts. Sokrates selbst wird erst im nächsten Band behandelt, weil er in engstem Zusammenhang steht mit den maßgebenden Sokratikern des folgenden Jahrhunderts : Plato, dem größten aller, Xenophon, ja selbst, und wohl mit Recht, Isokrates.

Grundlegend ist in den Augen Jaegers folgende Erwägung, die wir ausführlich zitieren, weil sie von ihm selbst auffallend stark hervorgehoben wird.

« Plato zählt unter den Wirkungen des gottgesandten Wahnsinns die dichterische Ekstase auf und beschreibt in diesem Zusammenhang das *Urphänomen des Dichters*. 'Musische Besessenheit und Wahnsinn ergreift eine zarte und geweihte Seele, erweckt sie und verzückt sie enthusiastisch in Liedern und aller Art dichterischer Schöpfung, und *indem sie unzählige Taten der Vorzeit verherrlicht, erzieht sie die Nachwelt'* — τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει (Phaidr. 245 A, Unterstreichungen und griechisches Zitat von uns). Diese Auffassung ist die urhellenische . . . Die Lebendigerhaltung des Ruhmes im Gesang ist schon an sich ein erzieherisches Tun » (I. Bd. 70). Dann, nach weiteren Ausführungen, fährt er fort : « Der Heldengesang ist seinem Wesen nach idealbildend, auf die Schaffung heroischer Vorbilder gerichtet . . . In den Spuren des Epos wandelte das Lehrgedicht und die Elegie . . . Der erzieherische Geist greift vom Epos auf sie über, später auf andere Arten wie den Iambos und das Chorlied. Die Tragödie vollends ist wie im mythischen Stoff so im Geiste ganz die Nachfolgerin des Epos . . . Erwägt man noch, daß auch die großen als Bildungsmächte wirksamen Formen

der Prosa, wie Geschichtsschreibung und philosophische Abhandlung, direkt aus der weltanschaulichen Auseinandersetzung mit dem Epos erwachsen sind, so darf man sagen, *daß das Epos schlechterdings die Wurzel aller höheren griechischen Bildung ist* » (ib. 73, von uns unterstrichen). Auch im zweiten Band wird im Hinblick auf das platonische Paradeigma an « das erzieherische Ethos der Dichtung » (II. Bd. 339) erinnert und in einer Anmerkung des dritten Bandes zur oben zitierten Stelle des *Phaidros* wird nochmals betont : « Die in ihr ausgesprochene unvergängliche Erkenntnis vom Wesen und Wirken des Dichters ist in Wahrheit *die Grundlage dieses ganzen Werkes und der in ihm geübten Betrachtungsweise.* Sie ist die eigentliche hellenische » (III. Bd. 431, Anmerkung 25, Unterstreichung von uns) ; und noch einmal zu guter Letzt wird anläßlich der *Gesetze* jene Betrachtungsweise der Literatur und Dichtung als Künderin der menschlichen Arete (III. Bd. 297) in einer Anmerkung als *etwas für alle Zeiten Vorbildliches* (ib. 438, 26, Unterstreichung von uns) hingestellt. Fraglos liegt sie weit ab von allem « l'art pour l'art » eines modernen Ästhetentums ! Daß es nun « die eigentliche hellenische » Auffassung ist, bestätigt uns der berühmte Spruch, den Aristophanes in seinen Fröschen dem Aischylos in den Mund legte : « Denn was für die Kinder der Lehrer ist, der ihnen den richtigen Weg zeigt, — Dasselbe sind für die Erwachsenen wir Dichter. Drum dürfen wir immer — Nur das Edelste sagen » (Frösche 1054 ff. zitiert I. Bd. 476).

Freilich hat es der gute Aristophanes für sich selbst nicht gar so ernst genommen. Der Urdrang des Dichters war eben doch immer, was er immer bleiben wird, der Drang aus innerer Lebensfülle Menschliches lebendig zu gestalten, das nur echt zu sein braucht, um unsterblich zu sein. Das haben die Griechen meist nicht wahrhaben wollen, am wenigsten ein Plato, der doch wie kaum ein zweiter diesen Drang in sich fühlte. Gerade an einem Aristophanes wie an seiner « bête noire », dem genialen Euripides, hätten sie es lernen können. Ja schon an manchen Stücken der homerischen Epen, « deren schlicht an den Gegenstand hingegebenes Erzählertum jeden Gedanken an eine ethische Nebenansicht des Dichters fernhält » (I. Bd. 69).

Wie dem immer sein mag, wollen wir diese Auffassung insofern gelten lassen, als sie sich bei den Griechen doch vorwiegend behauptet und Jaeger es gestattet, aus seiner « Paideia » eine Geschichte der gesamten griechischen Literatur zu machen, nämlich unter dem für den Philosophen wie für den Historiker wichtigsten Gesichtspunkt ihres erzieherischen Gehalts. Nicht so zwar, daß gerade all die Namen und all die Werke durchgenommen werden, die sonst dazu gehörten. Herodot zum Beispiel wird gar nicht behandelt. Ebensowenig sogar Anaxagoras und Empedokles ! Demokrit wird nur kurz erwähnt (I. Bd. 417 f.). Im zweiten Teil wird von den vielen damaligen Größen der Redekunst nur Demosthenes vorgeführt. Sein Ziel gab Jaeger das Recht, nur das auszuwählen, was ihm in dessen Richtung bedeutsam erschien. Dabei ist er nicht einmal so ängstlich verfahren, daß er nicht aus der Fülle seines immensen Fachwissens manches noch obendrein hinzugesetzt hätte, wie schon oben bemerkt.

Nach einer Einleitung über den griechischen Geist, « der überall forscht nach demjenigen 'Gesetz', welches in den Dingen selbst wirkt, und das Leben

und Denken des Menschen danach zu richten sucht » (11), zerfällt der erste Teil in ein Buch über die griechische Frühzeit (93-306) und in ein anderes über Höhe und Krisis des attischen Geistes (307-513).

Aus dem vielseitigen Inhalt des ersten Buches heben wir zunächst die drei Kapitel über Homer hervor (23-88), wo es Jaeger gelingt, den sittlich-religiösen Ertrag und die erzieherische Bedeutung der beiden Großepen der Hellenen positiver herauszuarbeiten, als es sonst meist geschieht. Nur ein Beispiel : als der greise Phönix Achilleus an das erinnert, wozu er ihn hat erziehen wollen : « Beides, Sprecher der Reden zu sein und Wirker der Taten » (30), nimmt er beinahe das spätere Bildungsprogramm der Sophisten vorweg : richtig denken, richtig reden und richtig handeln. Jaeger schließt : « Das Epos enthält die Philosophie der Griechen schon im Keime in sich » (84).

Das ließen wir eher von Hesiod gelten, der das kosmologische, das ethische und das religiöse Gedankengut der späteren Philosophie bereits in einem solchen Maß denkerischer Ergründung vorlegt, daß man ihn beinahe zu den eigentlichen Philosophen rechnen möchte (89-112). Aber ein Philosoph ist er doch nicht, denn es liegt bei ihm das Ganze noch viel zu sehr in den Windeln einer abergläubischen Mythologie gewickelt (vgl. besonders 99).

Wir übergehen manches wie immer inhaltsreiche Kapitel — Sparta, Rechtsstaat, ionisch-äolische Dichtung (feine richtige Bemerkungen über Sapho 183-186), Solon (113-205) — um bei den ersten Philosophen einen Augenblick zu verweilen (206-248). Im Denken der Milesier spielt das erzieherische Moment kaum eine Rolle, obwohl der bedeutendste unter ihnen, Anaximander, in sein System des Weltgeschehens Ethisches zu verweben scheint. Indes mag ihr Weltgrund, so rein stofflich er benannt wird, religiös gedeutet werden. Dafür treten Pythagoras mit seinem Anhang sowie ganz besonders Heraklit ausgesprochen als sittlich-religiöse Menschenformer auf und werden als solche gebührend gekennzeichnet.

Von Xenophanes hören wir, daß er ein Dichter, kein eigentlicher Denker sei (230), kein originaler Denker (236). Sein Gottesbegriff fällt mit dem Weltall zusammen (231). Immerhin ist er « für die Geistesgeschichte seiner Zeit eine wichtige Gestalt. Das Kapitel Philosophie und Menschenbildung wird durch ihn eröffnet » (236).

Wir glauben, daß hier wie auch sonst üblich (dagegen aber Walther Krantz in seinen beiden ausgezeichneten Werkchen « Griechische Literatur » und « Griechische Philosophie », Dietrich, Leipzig o. J.) nicht groß genug gedacht wird von diesem Einzigen unter den führenden Geistern der Frühzeit. Er hat nicht nur mutig gegen die einseitige Sportschätzung von damals gekämpft, sondern auch ebenso mutig gegen die krassen Vorstellungen der Mythologie. Er ist bis Sokrates der einsichtsvollste unter den alten Philosophen (vgl. übrigens 373 f.). Er hat es als erster klar erkannt und ausgesprochen, daß alle bisherigen Naturerklärungen, samt der seinigen, bloß tastende Mutmaßungen waren ohne irgend welche Zuverlässigkeit. « Die Naturphilosophie jener Periode war ja eben der Inbegriff des Unexakten » (II. Bd. 80). Er hat auch als erster einen unzweideutigen Monotheismus ver-

treten (vgl. hiezu Walther Krantz). Mag auch die doxographische Überlieferung ihn zu einem pantheistischen Vorläufer der Eleaten stempeln, so drücken doch seine eigenen Verse die erhabene Transzendenz des einen göttlichen Wesens und Waltens mit einer Bestimmtheit aus, an der wir kaum etwas auszusetzen finden. Indes bleibt es der Forschung aufgegeben, die entgegengesetzte Überlieferung, die auf Plato, Aristoteles und Timon zurückgeht, befriedigend zu erklären.

Parmenides, um nur noch ein Wort über diesen grandiosen Sonderling zu sagen, hält sich in der stolzen Einsamkeit seines reinen Denkens des reinen Seins weit fern von aller Berührung mit den eigentlichen menschlichen Anliegen (236-240). Er eröffnet, möchten wir sagen, die Stammlinie jener verstiegenen Dialektiker, die sich in weltfremden Spekulationen ergehen. Sie haben aber doch an der Menschenformung für ihren Teil beigetragen : von ihnen geht hauptsächlich, als gesunde Reaktion, jene kritische und logische Schulung des Geistes aus, die mit Aristoteles ihre erste Vollendung fand. Es soll aber unvergessen bleiben, auch das hat Jaeger nicht erwähnt, daß Parmenides den Realismus der Erkenntnis im Bewußtsein der Griechen auf Jahrhunderte hinaus festverankert hat.

Die weiteren Abschnitte : Kampf und Verklärung des Adels (Theognis, Pindar), Kulturpolitik der Tyrannen (249-306) wollen wir auch ohne weitere Randglossen übergehen. Die religiösen Überzeugungen Pindars hätten wohl eine eingehendere Behandlung verdient. Vielleicht hat Jaeger dieses Problem anderweitiger Verwendung vorbehalten.

Das zweite Buch, über den attischen Geist (307-512), hat einen vorwiegend literarischen Inhalt. Aischylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes sind die großen Dichtergestalten, um die es geht und deren erzieherisches Denken und Schaffen zur Darstellung gelangt, mit jener Meisterschaft des Kunstverständnisses und der Gedankenforschung, die Jaeger überall bekundet. Es erübrigt sich, diese schönen und bewegenden Ausführungen zu analysieren. Im ganzen bestätigen sie, in neuer Beleuchtung, die Auffassung und Deutung, die sich heutzutage allgemein durchgesetzt hat. Das klassische Vorurteil gegen Euripides, den Aristophanes so unermüdlich von seinem alt konservativen Standpunkt aus bekämpft hat, — vielleicht aber war es gerade um seine heimliche unwillige Bewunderung abzureagieren, — hat sich immer mehr abgeschwächt. Man könnte vielleicht hierin noch weiter gehen. Weil Euripides unter den Tragikern der große Realist war, ist er auch der menschlichste von ihnen gewesen und hat eben dadurch sittlich wie auch religiös den tiefsten Einfluß gehabt in der Wendung der Geister zu einer richtigeren Auffassung von Mensch und Welt. Insbesondere seine wiederholte Absage an den mythologischen Aberglauben macht ihn, wie sonst manches andere, zum würdigen Nachfolger des Xenophanes. « Wenn Götter Schlechtes tun, dann sind sie keine Götter » (frg. 294). « Es schickt sich nicht für Götter zu wüten gleich wie Menschen » (*Bakchen* 1348 : sein letztes Werk, sein letztes Wort !). Zudem ist ohnehin seine Kunst des dichterischen Ausdruckes und der dramatischen Gestaltung unvergleichlich, — was Jaeger eigens unterstreicht. « Euripides ist einer der größten Lyriker » (442).

Das für uns wichtigste Kapitel dieses Buches behandelt die alte Sophistik (364-418). Wir wollen hier einige markante Aussagen Jaegers einfach hinsetzen. « Geistesgeschichtlich sind die Sophisten eine ebenso notwendige Erscheinung wie Sokrates und Plato, ja diese sind ohne sie überhaupt nicht denkbar » (370). « Wir können nur immer wieder staunen über den Reichtum an neuen und bleibenden erzieherischen Erkenntnissen, welche die Sophisten in die Welt gebracht haben » (372). « Alles in allem bedeuten die neuen Männer eine bildungsgeschichtliche Erscheinung allerersten Ranges » (377). « Das griechische System der höheren Bildung, wie die Sophisten sie aufgebaut haben, beherrscht heute die ganze zivilisierte Welt » (400).

Jaegers Schlußurteil lautet : « Es fehlt den Anschauungen der Sophisten über Mensch, Staat und Welt der Ernst und die Tiefe der metaphysischen Begründung ... Doch es wäre ungerecht, auf dieser Seite ihre originale Leistung zu suchen. Sie lag in der Genialität ihrer formalen Erziehungskunst. Ihre Schwäche entspringt aus der Fragwürdigkeit der geistigen und sittlichen Substanz, aus der ihre Erziehung ihren Gehalt schöpft, die aber teilen sie mit ihrem ganzen Zeitalter » (418). Man denke ! Das ist gerade das Zeitalter der großen Theaterdichter, deren geistige und sittliche Substanz doch nicht so fragwürdig gewesen sein mag ! Es ist eben ungemein schwer, Geistesgeschichte zu schreiben.

Jedenfalls müßte man den Protagoras von diesem allgemeinen Urteil ausnehmen. Jaeger tut es eigentlich auch (vgl. 373, 379). Der moderne Leser, der den *Protagoras* Platos unbefangen studiert, dürfte wohl meist im Verfolg der Diskussion auf Seiten des alten Sophisten stehen und eher bei Sokrates selbst als bei ihm den Eindruck der « Sophisterei » bekommen. Selbst das berüchtigte « Homo - Mensura » ließe sich ganz anders als wie gewöhnlich im Sinn des Relativismus verstehen. Auch ist es noch nicht gerade ausgemacht, daß Protagoras selbst es nicht ebenso realistisch deutete, wie ein Scholastiker heutigen Schlages, der die Evidenz zum Kriterium der Wahrheit erklärt. Die Evidenz ist nämlich nichts anderes im Grund als der objektive Aspekt an der menschlichen Erkenntnis, in welcher allein für uns Evidenz vorkommt. Also eben wieder : Homo-Mensura !

Das letzte Kapitel ist dem Thukydides gewidmet (479-513). Da verlassen wir eigentlich die Zone des Sittlichen. Denn dem Thukydides liegt es vor allem daran, nach dem Ergebnis seiner Kriegsgeschichte die Bedingungen, Mittel und Wege einer erfolgreichen Machtpolitik zur Belehrung der Nachwelt (κτῆμα εἰς ἀεί) festzustellen. Immerhin hat die berühmte Rede Perikles' über den athenischen Geist zweifellos ihre Bedeutung in einer Geschichte der griechischen Paideia. Zudem gehört nach allem die Unsittlichkeit auch in den Bereich der Erziehung : wie man es nämlich nicht machen soll ! Daß Thukydides selbst es so meinte, läßt sich schwerlich behaupten.

### 3. Der zweite Teil : Klassischer Höhepunkt der Paideia

Chronologisch handelt es sich um die Zeit zwischen dem Zusammenbruch der athenischen Hegemonie 405/4 und dem schließlichen Untergang der athenischen Selbständigkeit im letzten Drittel des vierten Jahrhunderts. So beginnt denn Jaeger mit einem Überblick über diese Periode (II. Bd. 1-10). « Das 4. Jahrhundert ist das klassische Zeitalter in der Geschichte der Paideia » (ib. 3). Die Führung der Geistesbewegung geht von der Dichtung an die Prosa über (ib. 7). Aber diese Prosa, wenigstens bei Plato und Isokrates, den Gründern und Leitern der beiden damaligen Hauptschulen, wetteifert bewußt in ihrem Streben nach Formvollendung mit der eigentlichen Dichtung. In den *Gesetzen* 811c schlägt Plato selbst vor, eine Sammlung seiner dortigen Reden als vorbildliches Lesebuch für Schüler und Lehrer der Grammatik, neben den üblichen Gedichtauswahlen, wenn nicht statt ihrer, einzuführen : « eines der bedeutendsten Zeugnisse seines künstlerischen Selbstbewußtseins » (III. Bd. 336). Ähnliches scheint dem Isokrates für seine eigenen Schriften vorgeschwebt zu haben, wie seine *Antidosis* beweist.

Im Fortgang einer geläuterten Sophistik entstehen jene Hochschulen, die später « die Schöpfer der abendländischen Wissenschaft und Philosophie und die Wegbereiter der Weltreligion des Christentums » (II. Bd. 10) werden sollten, wie sie auch die Schöpfer der humanistischen Schule, der antiken wie der modernen, gewesen sind (I. Bd. 400 über die Sophistik ; III. Bd. 105/6 über Isokrates).

Neben zwei « hors d'œuvre », einem Kapitel über die griechische Medizin (II. Bd. 11-58) am Anfang und dem schon berührten Kapitel über Demosthenes (III. Bd. 345-374) am Schluß, befaßt sich dieser zweite Teil einzig und allein mit Sokrates (II. Bd. 59-129) und den wichtigsten literarischen Vertretern der von Sokrates ausgehenden Bewegung : Plato (II. Bd. 130-366 ; III. Bd. 1-104, 255-344), Isokrates (III. Bd. 105-225) und Xenophon (III. Bd. 226-254). Er ist somit zu einem mächtigen Doppelband angewachsen. In der Hauptsache bildet er eine in ihrer Art einzig dastehende Einführung in die Gedanken und Ziele des platonischen Erziehungswerkes, d. h. nach den Aussagen des Philosophen selbst in seinem berühmten siebenten Brief, seines eigentlichen Lebenswerkes.

Die griechische Medizin, über die Jaeger zunächst handelt (II. Bd. 11-58), ist in mehrfacher Hinsicht, inhaltlich und formell, für die antike Paideia vorbildlich gewesen. Ganz besonders in deren platonischem Ausbau. Es genügt übrigens, wenn wir es bemerken dürfen, das platonische Lexikon von Ast oder das Gesamtregister von O. Apelt zu seinen platonischen Übersetzungen bei den entsprechenden Stichwörtern nachzuschlagen, um sich ohne weiteres vom beständigen Kontakt Platos mit der Medizin seiner Zeit zu überzeugen. Jaeger verfolgt nun ihre Entwicklung von Hippokrates bis zum schon erwähnten Diokles von Karystos, einem Arzt aus aristotelischen Kreisen, dem er eine eigene Schrift gewidmet hat, und beleuchtet mit überraschend reichen und bedeutenden Belegen, die man in seinem Text nachlesen mag, ihren Einfluß auf die Paideia. Dazu wird man aber jetzt die

Übersetzung der « alten Medizin » samt Kommentar von A.-J. Festugière (Festugière, L'ancienne médecine, Paris 1948) heranziehen müssen. Die gleichen Verhältnisse werden darin und zwar meist eingehend besprochen.

Das folgende Kapitel über Sokrates (II. Bd. 59-129) soll diese unvergleichliche Persönlichkeit und deren lebenumwandelnde Wirkung, nach dem Befund der Geschichte, uns vor Augen führen. In der viel umstrittenen Frage nach unseren Quellen über diesen einzigen Mann geht Jaeger den goldenen Mittelweg. Er hält an der wesentlichen Historizität von Xenophon und ganz besonders von Aristoteles fest. Über letzteren ist ihm die wichtige und erschöpfende Untersuchung von Th. Deman O. P., wahrscheinlich infolge der Kriegsverhältnisse, leider entgangen (Th. Deman, Le témoignage d'Aristote sur Socrate, Paris 1942). Aber Plato allein hat, dort wo er die sokratische Linie nicht bewußt überschreitet oder auch verläßt, die Persönlichkeit und Leistung seines Meisters in ihrer echten Größe zu erfassen und zu schildern gewußt.

Xenophons Berichte werden ausgiebig verwertet, vielleicht ausgiebiger als man es nach den geäußerten Bedenken (II. Bd. 67/68) erwartet hätte. Mit Recht werden jedenfalls die Gespräche, wo Sokrates die Existenz eines geistigen Prinzips in der Welt, eigentlich und ausdrücklich die Existenz Gottes, aus teleologischen und auch anderen Erwägungen nachweist (*Memorab.* I 4, IV 3), im Wesentlichen für historisch gehalten. Jaeger bemerkt ganz richtig, daß die Naturbetrachtung, wie sie darin von Sokrates geübt wird, anthropozentrisch eingestellt ist, ein echt sokratischer Zug (ib. 78/79). Danach wird man aber bemessen können, wie viel rein Sokratisches in solchen platonischen Stücken wie *Philebos* 26e - 31a und *Sophistes* 249a weiterlebt.

« Sokrates ist das mächtigste erzieherische Phänomen in der Geschichte des Abendlandes » (ib. 74). Gegenüber dieser immerhin begreiflichen Überschwenglichkeit wird man gut tun, die ruhig abwägende, umsichtige und sorgfältig unterbaute Arbeit von schon genanntem Th. Deman O. P. über Sokrates und Jesus einzusehen (Th. Deman, Socrate et Jésus, Paris 1942). Unter dem damaligen Kriegslärm ist sie leider nicht beachtet worden, wie sie es verdient hätte.

In Sokrates eigenem Wesen liegt es, wenn er von den einen bloß als Sittenprediger und vorbildlicher Asket nach antisthenischer Manier gesehen wird, von anderen aber als Urheber der spekulativen Philosophie in ihrer platonischen Aufmachung (eb. 73-74). Er ist ja selber in seinem einheitlichen Streben nach Wissen und Tugend beides gewesen, aber mit einer Gewissenhaftigkeit, — und dies ist nach meinem Empfinden das kennzeichnende an ihm, — die ihn zu einem Erneuerer in beiden Richtungen machte. Gewissenhaftigkeit im Denken und Leben ist es, was er anderen beizubringen sucht, indem er es ihnen vorlebt.

Bald hat er sich von der damaligen Naturphilosophie abgewendet ; sie konnte in seinen Augen nur « erhabenes Geschwätz » sein (80). « Von Anfang an aber war sein Augenmerk dem ethischen und religiösen Problem zugewandt » (ib. 79, vgl. das soeben Erwähnte über den Gottesbeweis).

Die Sendung, deren Bewußtsein Sokrates in sich trug, ist Seelsorge

gewesen, Sorge um die Seelen als Gottesdienst (ib. 86/87). Darin hat er zweifellos der christlichen Predigt vorgearbeitet (ib. 90). Nicht aber etwa so, daß das Christentum, wie ib. 373, Anmerkung 69 gemeint ist, von der platonischen Sokratik darin direkt bestimmt worden wäre. Seelsorge ist ein urchristliches Anliegen von entschiedener Selbständigkeit. Da liegt nur Konvergenz vor. Das ist wahrlich für die Ehre Sokrates' schon genug.

Was ist aber die Seele ? (ib. 88-92). « Ein Teil der Natur des Menschen », « von dem christlichen Seelenbegriff » zu unterscheiden. « Man kann die Seele, von der Sokrates redet, nur dann richtig verstehen, wenn man sie zusammen nimmt mit dem Körper, aber beide als zwei verschiedene Seiten der einen menschlichen Natur erfaßt » (ib. 92). Indes, nachdem die Seele doch « denkender Geist und sittliche Vernunft ist », « das Höchste in der Welt » (ib. 91), « als die Quelle der höchsten menschlichen Werte gilt » (ib. 94) und nachdem « das Geistige für die Sokratik das eigentliche Selbst des Menschen ist » (ib. 104), wird man diesen vermeintlichen Gegensatz nicht übertreiben dürfen. Auch in der christlichen Sicht gilt die Seele als Teil der ganzen Menschennatur, die in der « Auferstehung des Fleisches » ihre ἀποκατάστασις erfahren wird. Immerhin mag Sokrates von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode nichts Bestimmtes gewußt und in seiner Gewissenhaftigkeit ebensowenig behauptet haben (*Apologie* 40c-41c ib. 91).

« Das Gute » oder besser nach Jaeger das « Gut », um welches sich die Seelsorge bemüht, ist für Sokrates, « was die Natur des Menschen zur Erfüllung ihres Wesens führt » (ib. 93). « Das Ethische ist der Ausdruck der richtig verstandenen menschlichen Natur » (ib.).

Über das Verhältnis zwischen sokratischer Begriffsforschung und platonischer Ideenlehre handelt Jaeger ib. 113/114. In seinen Definitionsversuchen geht es Sokrates offensichtlich darum, die « Sache selbst », um die es sich je handelt, möglichst « sachgemäß » zu erfassen. Jaeger nennt dies, auf ethischem Gebiet « durch die Kraft des Logos dem Wesen des Sittlichen beizukommen » (ib. 114). Sokrates ist viel eher ethischer Pragmatiker als ethischer Idealist. Auf allen Gebieten drängt er unablässig auf Sachlichkeit und Sachkenntnis. Das ist gerade der Grundzug seiner Kritik an den sittlichen und politischen Verhältnissen seiner geliebten Vaterstadt (vgl. 98-102 und sonst öfters). Von derselben Basis ausgehend gab Plato den Dingen eine andere Wendung : die Wendung ins Metaphysische, ins Überweltliche. Darin eben sieht Aristoteles den Unterschied zwischen ihm und Sokrates.

Die berühmte und berühmt anstößige Gleichung von Tugend und Wissen mit der entsprechenden Folgerung, daß « keiner freiwillig fehlt », sucht Jaeger geistreich dadurch zu klären bzw. zu rechtfertigen, daß er Wissen und Wollen im sokratischen Sinn tiefer deutet als man es gewöhnlich tut (ib. 116-120). Wahres Wissen und wahres Wollen sind nicht nach « der Ansicht der Oberfläche » (ib. 120) zu verstehen. Wahres Wissen ist das Durchdrungensein von der Erkenntnis und von ihrem Gegenstand. Wahres Wollen ist wesensmäßig auf das so erkannte Gut abgestimmt (ib. 119). Somit ist es « für Sokrates ein Widerspruch in sich selbst, daß der Wille das Übel wissend wollen könne », nachdem « *wahres Wollen* nur da stattfindet, wo es auf *wahrem Wissen* von dem Gut beruht, das es zum Ziel hat »

(ib. 120). Dieser Griff in die Tiefe, so ansprechend er ist, geht eigentlich an der Schwierigkeit vorbei. Denn es handelt sich um das gewöhnliche Tun des gewöhnlichen Menschen mit seinem gewöhnlichen Wissen und Wollen. Dies hat doch Sokrates im Auge.

Vielleicht aber hat Plato selbst in den *Gesetzen* (688b) uns diesbezüglich einen Wink geben wollen, indem er an dieser Stelle die φρόνησις, das sittliche Wissen, einer Verbindung von Einsicht und Streben, von νοῦς und ἔρως, gleichzusetzen scheint. « Man muß, heißt es hier anläßlich der Gesetzgebung, auf sämtliche Tugenden hinblicken, vor allem aber auf die Oberste, die Führerin der gesamten Tugend, die praktische Weisheit (φρόνησις), die Einsicht und Urteil ist im Bund mit dem Streben und Begehren, das ihnen folgt » (φρόνησις δ'εἴη τοῦτο καὶ νοῦς καὶ δόξα μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἑπομένης). So liegt denn die Willensentschlossenheit zum Guten mit an der Wurzel jener Phronesis, die nichts anderes sein mag als Gewissenhaftigkeit der Einstellung. Die tiefe Redlichkeit, von der Sokrates beseelt war, hat ihn dazu geführt, Wissen und Wollen des Guten in eins zu setzen, wie er es, bei der unbedingten Gewissenhaftigkeit seiner inneren Haltung, in sich selbst erlebte. Bei den anderen, nahm er an, müßte es auch so sein.

Die letzten Seiten des Kapitels behandeln « die zeitlose Bedeutung der Tragödie des Sokrates » (ib. 126-129). « Das Problem von Staat und Kirche ... taucht hier zuerst im Abendland auf ... Es ist kein spezifisch christliches Problem ... Hier erscheint es als die Spannung zwischen der Zugehörigkeit des einzelnen Menschen zur irdischen Gemeinschaft und seiner unmittelbaren innerlichen Gebundenheit an Gott. Dieser Gott, in dessen Dienst Sokrates seine Erziehungsarbeit verrichtet, ist von 'den Göttern, die die Polis glaubt', verschieden » (ib. 128). In diesem Punkt hat die Anklage « gut gezielt » (ib.).

« Sokrates ist zwar seiner geistigen Art nach außerstande, irgendwelche Dogmen zu bekennen ; aber der Mensch, der lebt und stirbt wie er, ist in Gott gegründet. Seine Rede, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, ist so gewißlich eine neue Religion wie der Glaube an den alles überragenden Wert der Seele. Einen Gott, der so dem einzelnen gebietet, ... hat die griechische Religion vor Sokrates nicht aufzuweisen » (ib. 129).

« Das vielberufene Dämonion », heißt es dann in einer Zwischenbemerkung (ib. 128), hätte mit dem nichts zu tun. « Es kann höchstens beweisen, daß Sokrates, neben der geistigen Fähigkeit, das Instinkthafte im höchsten Maß besaß ... Dies und nicht die Stimme des Gewissens ist die Bedeutung des Dämonion gewesen. » Indes dürfte diese Deutung dem Selbstzeugnisse Sokrates schwerlich gerecht werden. « Sokrates, der große Nüchterne » (ib. 92) würde wohl kaum das Instinkthafte, das doch rein menschlich ist, so stark als « dämonisches Zeichen » oder « dämonische Stimme » empfunden haben. Denn « dämonisch » heißt in seiner Sprache so viel als « übermenschlich », « übernatürlich » und weist wohl auf das mystische Gebiet hin (vgl. Deman, Socrate et Jésus 69, 177/178).

Richtig ist es allerdings, daß dieses übernatürliche Zeichen sich durchaus nicht auf sittliche Gewissensfragen bezog, worin sich Sokrates von sich

aus im klaren war. Es meldete nur die schädlichen Folgen eines Vorhabens an : Achtung ! So wurde es von Sokrates selbst demnach als göttliche Warnung vor praktischen Mißgriffen verstanden und befolgt.

Von diesem Held der Gewissenhaftigkeit ausgehend wird die Sokratik « der literarische und geistige Mittelpunkt des neuen Jahrhunderts und die aus ihr erwachsende Bewegung wird, nach dem Fall der weltlichen Macht Athens, die Hauptquelle seiner geistigen Weltmacht » (ib. 64).

Hauptvertreter dieser Bewegung ist Plato gewesen. Sein Werk ist das großartigste Denkmal der antiken Paideia. Neben ihm haben Isokrates und selbst Xenophon, wenn er auch durch Jahrhunderte einer der beliebtesten Schriftsteller der griechischen Literatur geblieben ist, eine weit geringere Bedeutung.

Beide sind ältere Zeitgenossen des Gründers der Akademie. So sei hier zunächst auf die Darstellung eingegangen, die sie bei Jaeger gefunden haben.

Am ausführlichsten hat er sich über Isokrates verbreitet (III. Bd. 105-225). Jeder seiner wichtigeren Schriften widmet er der Reihe nach eine eigene Würdigung. Mit Recht, insofern Isokrates auf seine Zeit einen Einfluß ausgeübt hat, mit dem Plato selbst nur schwer zu konkurrieren vermochte (vgl. *Antidosis* 224 über den Zulauf, dessen sich seine Schule erfreute).

Von ihm geht « der rhetorische Strang der antiken Bildung » (ib. 106) aus und in dieser Hinsicht ist er « der eigentliche Vollender der sophistischen Bildungsbewegung » (ib. 107). Aber neben der Betonung des Rhetorischen und der Zurückdrängung des Sophistisch-Theoretischen zu Gunsten des Praktisch-Politischen — daher seine Bekämpfung der Eristiker und der Platoniker, die er zuerst so ziemlich zusammenwirft (dagegen reagiert Plato in seinem *Euthydemos*) — « steht er bereits unter dem Eindruck der sittlichen Reformation » des Sokrates (ib. 109/110).

Die Rhetorik ist ihm vor allem « die geistige Form, die den sittlichen und politischen Ideengehalt der Zeit in sich auszuprägen und zum Allgemeingut zu machen » berufen ist (ib.). Sichtlich hat er dabei Sokrates im Auge « und mißt sich unaufhörlich an seinem Vorbild » (ib. 111). Die mehrfache Anlehnung seiner *Antidosis* im Aufbau und im Wortlaut an die platonische *Apologie* des Sokrates ist offenbar eine Huldigung, die er in seinen späten Lebensjahren dem verehrten Meister und seinem größten Schüler darbringt (vgl. ib. 200).

« Der Logos in seinem Doppelsinn von Sprache und Geist wird ihm zum Symbol der Paideusis » (ib. 139) : wörtlich im Urtext σύμβολον τῆς παιδεύσεως (*Paneg.* 49), « Erkennungszeichen der Bildung », weil ψυχῆς εὖ φρονούσης ἔργον (daselbst 48), « Werk einer richtig denkenden Seele ». Richtig denken und richtig reden gehören unzertrennlich zusammen : φρονεῖν εὖ καὶ λέγειν (*Antid.* 244). So singt er denn in seinem *Nikokles* (5-9) « das Lob der Rede als der Kraft, die den Menschen erst zum Menschen bildet » durch einen « im strengen Stil der Dichtung durchgeführten Hymnus in gehobener Prosa », den er nach Jahren selbstgefällig in seiner *Antidosis* (253-257) zitiert.

« Plato hat am Schluß des 'Phaidros' seinen Sokrates über den jungen

Isokrates urteilen lassen, daß etwas Philosophisches in seiner Natur stecke. Es ist ein vollkommenes Mißverständnis dieser Worte, sie ironisch zu deuten (vgl. noch ib. 217)... In der 'Rede an Nikokles' ist diese Philosophie sichtbar ... Der Begriff des Herrschers verwandelt sich hier ... zu dem einer Persönlichkeit, die in ihrem Willen an höhere Gesetze gebunden ist » (ib. 161). « In der 'Friedensrede' wird die Gültigkeit der Privatmoral auch für den Bereich der zwischenstaatlichen Verhältnisse ausdrücklich behauptet », vgl. *De Pace* 4. 18 und öfters (ib. 195), eine bekannte Forderung platonischer Politik.

Das Wesen der Paideia, der Philosophie, wie er sie zu nennen pflegt, hat er öfters zu definieren versucht. Hauptstellen sind : *Paneg.* 47 ff., *Antidosis* 270 ff., *Panath.* 30 ff. Am weitläufigsten tut er es in der *Antidosis*, wo er 167-281 seine ganze prinzipielle Einstellung mit endloser Breite auseinandersetzt. « Es ist der menschlichen Natur nicht gegeben, eine eigentliche Wissenschaft von dem zu erlangen, was wir tun und sagen sollen ... Daher gibt es nur eine einzige Weisheit. Ihr Wesen besteht darin, das für die Menschen Beste auf Grund bloßer Meinung im allgemeinen richtig zu treffen. » Das ist auch ein φρονεῖν. « Aber jedes theoretische Wissen ist von ihm ausgeschieden. Es enthält keine Erkenntnis der Tugend oder des Guten im platonischen Sinn, denn eine solche gibt es nach Isokrates nicht » (ib. 219). « Die letzte inappellable Instanz seines Urteils bleibt stets der gesunde Menschenverstand » (ib. 220).

Es ist aber möglich « das ganze Wesen des Menschen durch die Beschäftigung des Geistes mit einem würdigen Gegenstand allmählich ... zu veredeln. Und zwar ist es gerade die rhetorische Bildung, die dies zu leisten vermag ... Ihre Gegenstände sind die höchsten gemeinsamen Güter und Angelegenheiten der Menschen ... Durch den dauernden Umgang mit ihnen » wird eben ganz allgemein « diese Fähigkeit des richtigen Denkens und Redens erworben, die die natürliche Frucht » der rhetorischen Schulung ist (ib. 221). Auf Grund einer solchen Geistesbildung erhebt sich ein Ideal der strengen Rechtlichkeit, der sittlichen Selbstbereicherung, der Steigerung des Ichs zur echten Persönlichkeit (ib. 222).

Auffallend ist es, daß im Bild der richtigen Paideia nach *Panath.* 30-33 nur praktische und sittliche Haltungen angegeben werden, ohne den geringsten Hinweis auf rednerische Schulung. Bekanntlich ist der *Panath.* die letzte Schrift des Isokrates.

Im übrigen scheint bei Isokrates das religiöse Moment, im Unterschied von Plato und Xenophon, die hierin dem sokratischen Beispiel treuer bleiben, merklich zurückzutreten. In der *Antidosis* z. B. wird es nur nebenbei berührt und zwar in sehr formelhaften Wendungen (*Antid.* 249, 322). Xenophon dagegen beginnt und beschließt einen sonst so profanen Traktat wie seinen *Hipparchikos* mit der nachdrücklichsten Erinnerung an die Notwendigkeit des göttlichen Beistandes (III. Bd. 429, Anm. 137 ; vgl. ib. 254 mit Hinweis auf *Kyn.* 13, 15-18).

Über den letzteren wollen wir uns kurz fassen (III. Bd. 226-254). « Der bewußt erzieherische Zug geht mehr oder minder durch seine ganze Schriftstellerei » (ib. 230). Er ist ein ausgesprochener Praktiker (ib. 241), lebhaft

interessiert an Krieg, Jagd und Landwirtschaft wie an den persönlichen, häuslichen und staatlichen Verhältnissen seiner Umwelt. In allem tritt er uns entgegen als eine Verkörperung sokratischer Sachlichkeit.

Am ansprechendsten für moderne Leser dürfte wohl der *Oikonomikos* sein (ib. 245 ff.) und darin die Ausführungen zur Frauenerziehung. « Das Bild der griechischen Frau wäre unvollständig und würde manche seiner schönsten Züge entbehren ohne die xenophontische Darstellung » (ib. 248). In dieser Frage ist ihm erst Aristoteles gefolgt, ohne ihn zu übertreffen. Die rein theoretische und zudem vielfach utopische Auffassung Platos von Bildung und Beruf der Frau ist bei Xenophon nicht nur in den Schatten gestellt, sondern endgültig überwunden. Xenophon geht eben von der Wirklichkeit aus und paßt sich den wirklichen Lebensbedingungen an.

Der unvermählte Knabenfreund, der Plato gewesen ist und der sich nur allmählich der Verstrickung des « griechischen » Lasters entrissen hat, — schließlich aber (λόγῳ ἑπόμενος μόνος μόνῳ *Ges.* 835e) mit äußerster Gründlichkeit, wie seine geradezu « christliche » Auffassung eines sittlichen Geschlechtslebens (*Gesetze* 636, 835-842) wunderbar beweist, — hat anscheinend für solche « hausbackene » Anschauungen nicht viel Verständnis gehabt.

Über die zuletzt erwähnten Texte Platos wird man jetzt im ersten Band der neuesten Ausgabe der *Nomoi* (Platon, Les Lois, Belles Lettres, Paris 1951) die treffliche Zusammenfassung von Auguste Diès (Introduction 66-70 : La rééducation de l'amour) recht dankbar entgegennehmen. Jaeger begnügt sich damit, in einer Anmerkung zum *Symposion* (II. Bd. 253), auf sie als Verwerfung der Knabenliebe kommentarlos hinzuweisen (ib. 401, Anm. 30). Das ist in einer Paideia wohl zu wenig.

Zu wenig ? Seien wir doch nicht ungerecht. Jaeger hat dem alleinigen Plato nicht weniger als fünfhundert volle Seiten gewidmet, achtzig Seiten Anmerkungen in kleinem Druck mitgerechnet. Wenn er dabei nicht gerade alles eigens beredet, was zu seinem Thema gehört, wollen wir es ihm gerne verzeihen. In der Art, wie er hier, wenn nicht alle, so doch die wichtigsten Werke Platos nach ihrem erzieherischen Einschlag planmäßig analysiert, mit der bewährten Akribie des Historikers und mit der einsichtigen Tiefe des Philosophen, mußte er sich Beschränkungen auferlegen. Der von uns berührte Punkt wird ihm nicht so schwerwiegend erschienen sein, als ein katholischer Ethiker ihn ansehen mag.

Daß er die mehr dialektischen Dialoge, den *Parmenides* und den *Sophistes* wie den naturphilosophischen *Timaios* bei Seite ließ, versteht sich ohne weiteres. Warum er aber den *Euthydemos*, den *Theaitetos*, den *Politikos*, den *Philebos* und vor allem den *Phaidon* nicht behandelte, können wir uns nur aus der Unmöglichkeit erklären, in der von ihm geübten Weise ein so umfangreiches Material innerhalb vernünftiger Grenzen zu bewältigen. Wir sind ihm schon für das Viele und Wertvolle, das er uns sonst bietet, herzlich erkenntlich.

Die kleinen « sokratischen » Dialoge, der *Protagoras*, der *Gorgias*, der *Menon*, das *Symposion*, die *Politeia*, der *Phaidros* und die *Nomoi* sind die Schriften, mit denen er sich in der hier angegebenen Reihenfolge befaßt.

Sie ist für ihn die chronologische. Der *Protagoras* wäre also erst nach der Reihe der zuerst erwähnten Dialoge entstanden.

Man wird es nicht erwarten, daß wir auf alles eingehen, was angemerkt zu werden verdiente. Jeder, der die genannten Schriften studieren möchte, wird Jaegers Darlegungen fortlaufend zu Rate ziehen müssen. Kommentarmäßig, wie sie meist gehalten sind, bilden sie eine fortan unentbehrliche Einführung in ihre Gedankenwelt und zugleich in das Erziehungswerk Platos, in sein Lebenswerk, wie wir schon oben bemerkt haben. Wir werden nur das eine oder das andere anzeigen und gelegentlich kurz glossieren.

Plato hat erst nach dem Tode des Sokrates seine Dialoge zu schreiben begonnen (II. Bd. 142). Gegen die Meinung von Wilamowitz und einigen anderen hat sich heutzutage diese Ansicht ziemlich allgemein unter den Fachleuten festgesetzt. Es wäre wohl verwegen, dagegen argumentieren zu wollen, wenn man sich auch dazu versucht fühlen sollte.

Jaeger liegt viel daran, die durchgängige Kontinuität des platonischen Schaffens zu erweisen. Es ist von jeher erzieherisch gerichtet und auf die Frage nach Wesen und Wissen der Tugend bzw. des Guten konzentriert. Das hat Plato zur Ideenlehre geführt, deren Aufkommen Jaeger geneigt ist, ziemlich früh anzusetzen. Das hat ihn auch zur politischen Spekulation geführt. Solange nämlich die Philosophen nicht Herrscher oder die Herrscher nicht Philosophen sind, kann es unmöglich zu den richtigen sittlichen Verhältnissen kommen (*Ep.* 7, 325/6 ; *Pol.* 473). Von Anfang an steht dies für ihn fest (II. Bd. 154, 383 Anm. 30, wo noch auf *Apol.* 31 und 36 verwiesen wird).

Zur realistischen Auffassung der Ideen wird mit Recht an die Voraussetzung Platos erinnert, die er mit der ganzen philosophischen Tradition seines Volkes teilt (II. Bd. 158) : Wo es ein Erkennen gibt, muß auch ein Gegenstand existieren, den es erkennt. Damit ist Aristoteles in seiner Deutung der Ideen grundsätzlich gerechtfertigt. Wir werden aber sehen, daß Jaeger hin und wieder den Eindruck macht, es zu vergessen.

Die Lustethik bzw. die Lustmetretik des *Protagoras* steht nicht im Widerspruch zur strengen Gerechtigkeitsethik des *Gorgias* und des *Phaidon*. Im *Protagoras* handelt es sich nicht um eine platonische These, sondern um eine argumentatio ad hominem nach der landläufigen Hedonik der Vielen, von der sich Sokrates bzw. Plato deutlich distanziert (II. Bd. 178 ff.). Damit aber fällt einer der Hauptgründe weg, den *Protagoras* vor Sokrates' Tod anzusetzen.

Das berühmte pädagogische Experiment des *Menon*, « der Glanzpunkt des Dialogs » (ib. 236-239), wird als Beweis gedeutet, daß « das Streben nach Wahrheit nichts anderes ist, als die Entfaltung der Seele und des *von Natur* in ihr liegenden eigenen Gehalts » (ib. 239, unterstrichen von uns). Damit scheint dem ganzen Stück eine subjektivistische Wendung gegeben zu werden, die nicht in seinem eigentlichen Sinne liegt, wenn auch zuzugeben ist, daß etliche Sätze darin dem bloßen Wortlaut nach so verstanden werden könnten. « Von Natur aus » wäre hier ein Apriorismus, dem Plato ferne steht.

Im Kommentar zur großen Erosrede der Diotima (*Symposion* 209c-212c) heißt es in ähnlicher subjektivistischer Wendung, daß « das ewg

Schöne und Gute », der Gegenstand des Erosstrebens, « nichts anderes sein kann, als der Kern des menschlichen Selbst » (ib. 267). In seinem Stufengang ziele der Eros auf « die Herausformung des wahren menschlichen Wesens », dessen Geist in der Idee des Schönen « seinen Mittelpunkt und seinen Wesensgrund gefunden hat » (ib. 268). Solche mystische Anklänge vermögen uns kaum über das Mißverständliche dieser Ausdrucksweise zu beruhigen. Das Schöne an sich und das Gute an sich sind für Plato eins : « das ewig Schöne und Gute », wie Jaeger selbst es nennt. Es ist der eigene Gegenstand des höchsten Mathema (*Symp.* 211c ; *Pol.* 505a), in dem der schöpferische Urgrund aller Seinswerte im Übersinnlichen wie im Sinnlichen aufscheint : ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχον (*Pol.* 509b), ein völlig Transzendentes also. Wollte Jaeger diese Transzendenz leugnen ? Wir möchten glauben, daß es keineswegs der Fall ist. Dann aber hätte er sich hier behutsamer äußern können.

Gegenstand im *Phaidros* ist nicht der Eros, wie er es im *Symposion* war, sondern die Rhetorik. Die Reden über den Eros sind nur Kunstproben der Beredsamkeit. « Der wahre Zweck aller Rhetorik ist nicht den Menschen zu Gefallen zu reden, sondern Gott zu gefallen, wie Plato am Ende bekennt » (III. Bd. 268). Darin drückt sich die streng theozentrische Haltung der platonischen Paideia aus. « Das den Menschen zu Gefallen Reden » (χαρίζεσθαι) war « die besondere Schwäche der Rhetorik » gewesen. « Plato kehrt diesen Begriff um in Θεῷ χαρίζεσθαι, Gott wohlgefällig reden und handeln (Phaidr. 273e), ebenso wie er in den 'Gesetzen' sagt, nicht der Mensch, sondern Gott ist das Maß aller Dinge ». In allen menschlichen Belangen ist « Maßstab das ewige Gute » (ib. 433 Anm. 72).

Plato wird wohl geahnt haben, wie dieses « Gott zu gefallen » (χαρίζεσθαι Θεῷ) — in christlicher Sprache heißt es ἀρέσκειν τῷ κυρίῳ 1 Cor 7, 32 oder Θεῷ 1 Thes 4, 1 vgl. Joh 8, 29 — das allerhöchste und allerletzte Ziel unübertrefflich richtig ausdrückt, zu dem Gott selbst eine Welt und vor allem eine Menschenwelt bestimmen mußte, die er einzig und allein zur Erfreuung seiner neidlosen Güte (*Timaios* 29e) hervorgebracht hat. Selbstverständlich liegt Gottes Gefallen an der entsprechenden Wesenserfüllung seiner Geschöpfe.

Über die Grundgedanken der *Politeia* und der *Nomoi* haben wir bereits in aller Kürze das nach Jaeger Wesentliche angegeben.

Im übrigen müssen wir uns begnügen, auf seinen Text zu verweisen. Dessen Reichtum und Gründlichkeit sind des großen Gegenstandes in allen Punkten würdig. Natürlich ist Jaeger für das Fragwürdige oder das Utopische so mancher platonischen Vorschläge nicht blind. Bei all dem erbaulichen Höhenflug des alten Denkers wird der christliche Leser mit tiefem Bedauern feststellen müssen, daß seine ganze erzieherische Sorge nur allein dem Wächterkreis der Polis in der *Politeia* und den 5040 Bürgerfamilien des Musterstaates in den *Nomoi* gilt. Das ganze übrige Volk : Sklaven, Landarbeiter, Handwerker und sonstiges Gesinde kommt für ihn diesbezüglich gar nicht in Betracht. Der Geist des « Kommet alle zu mir » hat das griechische Denken noch nicht ergriffen. Erst die Stoa sollte in dieser Hinsicht die Wege bereiten.

Wir können unsere Rezension nicht besser als mit einigen Äußerungen Jaegers schließen, worin er die platonische Theologie kennzeichnet, wie er sie versteht und wohl auch selbst ihr beizupflichten scheint.

« Platos Erziehungs- und Staatsidee beruht auf der Umkehrung des Satzes des Protagoras : Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Er setzt Gott an die Stelle des Menschen und sagt : Das Maß aller Dinge ist Gott (*Nomoi* 716c) ... Letzten Endes stellt Plato damit nur das Verhältnis von Polis, Nomos und Gott wieder her, wie es der früheren griechischen Auffassung entsprach. Doch der Begriff der Gottheit ist grundlegend verändert. An die Stelle der individuellen Polisgötter ist das 'Maß aller Dinge' getreten, das platonische Agathon, die Urgestalt aller Arete ... Wie vom göttlichen Demiurg die Welt der ewigen Ideen in die natürliche Welt der Erscheinungen hineingebildet wurde, ... wird durch die Gesetzgebung der Philosoph zum Demiurgen des Kosmos der menschlichen Gemeinschaft ... Die Herrschaft Gottes vollendet sich im bewußten Vollziehen des göttlichen Logos durch den Menschen als vernünftiges Wesen » (III. Bd. 321). In einer Anmerkung wird « die Wesensgleichheit des Gottes der 'Gesetze' mit der 'Gestalt des Guten an sich' (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) im 6. Buch der 'Politeia' » betont und dann hinzugefügt : « Wir müssen im Auge behalten, daß bei Plato die Idee ja die höchste Realität dessen ist, was sie ist, daß also die Idee des Guten einen höheren und mächtigeren Grad des Guten darstellt als alles in der Welt » (ib. 449, Anm. 204).

Die Weisheit der Herrscher (φρόνησις) gipfelt « in der Erkenntnis Gottes als des höchsten Seins und Wertes. Gott hat im Staate der 'Gesetze' die Stelle inne, die in der 'Politeia' die Idee des Guten einnimmt. Zwischen beiden besteht kein Unterschied des Wesens, sondern nur ein solcher des Aspekts und der Erkenntnisstufe, der sie als Gegenstand entspricht » (ib. 342). « Der Gott, der das 'Maß aller Dinge ist', ist identisch mit dem Einen (τὸ ἕν), das Plato 962d und 963b als den Gegenstand des dialektischen Wissens der Herrscher bestimmt ... Der Höhepunkt ihrer Erkenntnis ist Theologie. Aber in den 'Nomoi' betreten wir nicht das Allerheiligste des Tempels selbst (damit weist Jaeger auf die Ideenlehre hin), sondern bleiben draußen vor der Schwelle stehen. Dem entspricht es, daß Plato ihren Gegenstand hier einfach in der herkömmlichen Weise Gott nennt. Aber er deutet wenigstens an, was damit dialektisch gemeint ist : das 'Eine', welches seinem Wesen nach das 'Gute an sich' ist » (ib. 455 Anm. 354).

« So mündet Platos lebenslange Bemühung ... in der Idee dessen, was höher ist als der Mensch und doch des Menschen wahres Selbst ist » (ib. 343). Da hätten wir wieder die schon früher vermerkte Wendung ins Subjektive. Sollen wir es in dem Sinne verstehen, daß die göttliche Transzendenz des 'Einen' schließlich in rein menschlicher Immanenz aufgeht ? Jedenfalls würde es dann dem platonischen Realismus nicht mehr entsprechen. Mag auch Gott den Geschöpfen durch seine intime Anwesenheit immanent sein, so bleibt er ihnen jedoch durch seine überragende Wesenheit absolut transzendent (ungeschieden — ganz verschieden).

Seinen eigentlichen Monotheismus hat Plato wohl deshalb nicht ganz ausdrücklich bekannt, weil er seine Umwelt nicht vor den Kopf stoßen

wollte. Im zehnten Buch der *Gesetze*, über welches Jaeger nur kurz berichtet (ib. 343 f.), beginnt bereits seine Theologie in die Bahnen jener Astralreligion hinabzugleiten, die das Hauptanliegen des späteren *Epinomis* ausmacht. Zu derartigen Zugeständnissen an den herrschenden Polytheismus hätte sich ein Prophet des wahren Gottes nie herbeigelassen.

Der Freund der Antike und ihres größten Denkergenies wird gern nach dem eben besprochenen Meisterwerk Jaegers die schon genannte neue Ausgabe der *Nomoi* mit einer literarischen Einleitung von Auguste Diès und einer juristischen von Louis Grenet zur Hand nehmen. Die textkritische Einleitung, die Textgestaltung und die französische Übersetzung wurden von Edouard des Places S. J. besorgt. Bisher sind nur die zwei ersten Bände erschienen (Buch I-VI). Nicht so befriedigend, trotz oder vielleicht wegen seiner unermüdlichen Analysen in Längs- und Querschnitten, ist das umfangreiche Werk von Maurice Vanhoutte (La philosophie politique de Platon dans les Lois. IX u. 466 pp. Louvain 1954), welches immerhin eine außergewöhnliche Leistung darstellt und ungemein viel inhaltlich Wertvolles wie kritisch Nachdenkliches bietet.