

Besprechungen

Objektyp: **Group**

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 (Jahr): **16 (1969)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BESPRECHUNGEN

Méhat, André: Etude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie. – Paris: Éd. du Seuil 1966. – 579 p. (Patristica Sorbonnensia. 7.)

In den letzten Jahren wurden verhältnismäßig wenig Studien über Klemens von Alexandrien veröffentlicht. Umso mehr ist es zu begrüßen, daß A. Méhat diesem Autor, der nicht nur zu den erstrangigen Zeugen der hellenistischen Antike, sondern auch zu den Begründern der christlichen Theologie zu zählen ist, eine so eingehende Untersuchung gewidmet hat. Seine Arbeit beschränkt sich zwar auf die STROMATA. Aber sie führt deswegen nicht weniger in die Geisteswelt des großen Alexandriners ein und läßt uns an der tiefgründigen Auseinandersetzung teilnehmen, die zu seiner Zeit zwischen dem Christentum und dem Hellenismus stattgefunden hat.

Die Arbeit selbst ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil handelt es sich darum, den Bereich der STROMATA abzustecken. In der Einführung dazu werden wir mit den Erklärungen bekannt gemacht, die in neuerer Zeit über den Sinn dieses rätselhaften Werkes vorgelegt worden sind (DE FAYE, BOUSSET, MUNCK, LAZZATI).

Diesen bisherigen Erklärungsversuchen wird eine neue Hypothese gegenübergestellt, nach der Klemens in den STROMATA sich von einer Ordnung leiten ließ, die sich mehr aus der Sache selbst ergab (S. 41). Es folgen einige Bemerkungen über den Autor. Dabei ist besonders die Stellungnahme zur Frage der sog. Katechetenschule zu beachten, worin die Geschichtlichkeit der Darstellung des Eusebius von Cäsarea verteidigt wird (S. 65). Im weiteren wird der Zusammenhang der STROMATA mit den andern Werken des Klemens sowie seiner Philosophie aufgezeigt. Dazu wird der Titel des Werkes im Sinne von *ὑπομνήματα* als Notizen philosophischer Art gedeutet (S. 111 f.). Damit sind die Voraussetzungen gegeben, um vom Ziel, der Methode und dem Programm der STROMATA eingehender zu sprechen. – Der zweite Teil der Arbeit ist den literarischen Eigentümlichkeiten gewidmet. Das heißt, es geht darum, die einzelnen literarischen Aufbauelemente, Kapitel, Paragraphen und Übergänge, sowie den Stil und den mehr persönlichen Beitrag des Autors zu umschreiben.

Dabei verdienen die Ausführungen über die literarische Art der *κεφάλαια* besonders Beachtung (S. 119–124). Ebenso die Anleitung zur Lektüre der STROMATA (S. 273–276) wie auch der Überblick über das ganze Werk (S. 276–279). – Im dritten Teil schließlich wird versucht, die Bedeutung der STROMATA von den « Adressaten » her zu erfassen. Indem gezeigt wird, daß Klemens mit seiner Textsammlung sich an unwissende Heiden, an Philosophen, an die Juden und Häretiker und in besonderer Weise an die Gnostiker gerichtet hat

(S. 292 f.), wird auch der vielfältige Sinn seines umfangreichen Werkes klargestellt. Um mit diesen Leuten nämlich in einen fruchtbaren Dialog zu kommen, hat er seine Texte und seine Hinweise zusammengestellt.

Damit ist in etwa umrissen, was die vorliegende Untersuchung uns bietet. Aber es ist nur sehr unvollkommen zum Ausdruck gekommen, wie viele nützliche Einzelbeobachtungen noch darin zu finden sind. Es ist auch nicht der Ort hier, darauf weiter einzugehen. Hingegen mag es gestattet sein, noch einige kritische Bemerkungen anzufügen. Es ist ohne Zweifel der Komplexität des Gegenstandes selbst zuzuschreiben, wenn es nicht immer so leicht ist, den Gedankengängen des Verfassers zu folgen. Immerhin hätte da und dort die Gliederung besser herausgestellt werden können. Die langatmige Aneinanderreihung von Texten wirkt manchmal ermüdend. Nicht selten hat man auch Mühe herauszufinden, wie weit der Autor seine eigenen Urteile von den Auffassungen früherer Untersuchungen abheben will. Gewisse Unterscheidungen wirken in dieser Hinsicht zu subtil (vgl. 110 ss: Erklärung von *notes imparfaitement rédigées, mais non pas nécessairement des notes de cours*, mit allen dazu gemachten Differenzierungen). Dazu wird man auch in bezug auf gewisse Einzelheiten Vorbehalte anbringen dürfen. So im Hinblick auf die Art und Weise wie die Gleichwesentlichkeit und die Verwandtschaft des Menschen mit Gott von einander unterschieden werden (S. 411, 414, 453, 472. – Vgl. dazu auch É. DES PLACES, Συγγένεια. *La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964). Oder auch bezüglich der zu summarischen Darstellung des Platonismus im zweiten Jahrhundert (S. 204). Vor allem muß die Art und Weise die Literatur zu zitieren sowie der Mangel an Sorgfalt im Literaturverzeichnis beanstandet werden. Das gilt speziell für die fehlerhafte Wiedergabe der deutschen Titel und die unkonsequente Verwendung der Sigla in den Anmerkungen (vgl. z. B. S. 547: GEFFCKEN).

Es sei zum Schluß ein Wunsch ausgesprochen. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn der Autor sein Vorhaben, sich im weiteren der Geschichte der patristischen Exegese zu widmen, durchführen könnte (vgl. S. 522, Anm. 160).

B. STUDER

Normann, Friedrich: Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts. – Münster i. W.: Aschendorff 1967. – VIII–192 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie. Heft 32.)

Es geht dem Verfasser in der vorliegenden Untersuchung darum, die Bedeutung aufzuzeigen, die die Vorstellung von Christus als Lehrer zuerst in den Evangelien und dann wiederum, nach einem scheinbaren Unterbruch, bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts in einem neuen geschichtlichen Kontext hatte. Er möchte dartun, daß die Bezeichnung Jesu als Rabbi-Didaskalos in den Evangelien nicht nur eine zeitbedingte Anrede war, die in der Folge andern Würdetiteln Christi weichen mußte, sondern eine Idee zum Ausdruck brachte, die in der Auseinandersetzung mit der antiken Bildung und der Gnosis zu einem Leitgedanken wurde (VII f.). Dazu verfolgt er die Vorstellung von Christus als Lehrer zunächst in den ältesten christlichen Quellen und dann in den verschiedenen Literaturgattungen der ersten beiden

Jahrhunderte. Das heißt, er durchgeht die Evangelientradition, wozu er auch die Didache und die apokryphen Evangelien rechnet, die Briefliteratur mit den ntl. Briefen, der *Prima Clementis*, den Briefen von Ignatius, Polykarp und Ps.-Barnabas sowie mit der *Epistula Apostolorum*, die apokalyptischen Schriften (nur sehr kurz), Justin und die andern Apologeten des zweiten Jahrhunderts und schließlich Irenaeus und Clemens Alexandrinus. So gelingt es ihm ohne Zweifel, gestützt auf eine solide Analyse der herangezogenen Texte, ein eindrückliches Bild von der Entwicklung zu geben, die die Vorstellung von Christus als Lehrer im Übergang von den Evangelien zum hellenistischen Christentum durchgemacht hat.

Wenn man dieser Darstellung im allgemeinen zustimmen wird, kann man sich indes doch fragen, ob der Verfasser sie auch immer genügend motiviert und vor allem, ob er die Entwicklung der Vorstellung von Christus als Lehrer in ihrer ganzen Breite erfaßt hat. Man wird auf jeden Fall den Eindruck nicht los, der Gegenstand weite sich im Laufe der Untersuchung immer mehr aus. Wenn am Anfang das Interesse ganz dem Lehrertitel Jesu mit den unmittelbar zusammenhängenden Vorstellungen, wie Lehre mit Macht oder Jüngerschaft, gilt, werden später auch weniger naheliegende Vorstellungen miteinbezogen. Oder ist es nicht auffällig, daß die johanneische Lehre vom Logos nicht berücksichtigt wird, dann aber die Logostheologie bei Justin und Clemens Alexandrinus, ja schon die Ansätze dazu bei Clemens Romanus eingehend behandelt werden? Auch *Hebr.* 1, 1–3 wird übrigens übergangen. Muß man nicht ein ähnliches Bedenken in Bezug auf den Lichtgedanken haben? Bei Johannes wird davon nicht gesprochen, wohl aber bei Justin. Das Thema wird auch im Inhaltsverzeichnis nicht angeführt. Gewiß wird man zugestehen, daß der Verfasser sich selbst in dieser Hinsicht gewisse Grenzen auferlegt hat (VII: «Andere Vorstellungen, die mit der von Christus als Lehrer verwandt sind, kommen nur kurz in den Blick, wie z. B. in den Hinweisen auf Christus als Licht»). Aber man wird trotzdem den Eindruck nicht los, er sei dabei etwas willkürlich verfahren.

Von daher ist es auch verständlich, daß die verschiedenen Faktoren der Entwicklung nicht genügend hervortreten. Weil die Bezeichnungen Christi als Engel, Name oder Gesetz (vgl. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1958) kaum berücksichtigt werden, konnte der Einfluß der jüdischen oder judenchristlichen Kreise nicht herausgestellt werden. Weil die Logos-Spekulationen eines Philo von Alexandrien nur am Rande vermerkt werden, konnten die Einflüsse des Hellenismus nicht genügend gewertet werden. Muß es in diesem Zusammenhang nicht auch bedauert werden, daß der Verfasser der Frage nicht weiter nachging, warum Justin im Gespräch mit den Juden die Bezeichnung Christi als Lehrer anscheinend bewußt vermieden hat, während er sich in der Auseinandersetzung mit den Heiden auf diesen Titel berief (vgl. S. 111)? Es mag noch darauf hingewiesen werden, daß die Untersuchung von P. BESKOW, *Rex Gloriorum*, Upsala 1962, geholfen hätte, den geschichtlichen Kontext besser zu berücksichtigen.

Mit einem Wort, man wird dem Verfasser das Verdienst nicht absprechen, einen grundlegenden, wenn auch nicht endgültigen Beitrag zur Geschichte der Vorstellung Christi als Lehrer geleistet zu haben. B. STUDER

Dossetti, Giuseppe Luigi: Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica. – Roma: Herder 1967. – 296 p. (Testi e ricerche di scienze religiose pubblicati a cura dell' Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, 2.)

Die Bedeutung der vorliegenden Arbeit wird in einem Vorwort von vier Seiten durch Dom J. GRIBOMONT gewürdigt. Danach ging es darum, die Geschichte der Symbole, die mit den Konzilien von Nizäa und Konstantinopel in Zusammenhang gebracht werden, in ihren verschiedenen Formen zu verfolgen. Wie es sich versteht, konnte ein solches Unternehmen keine Vollständigkeit anstreben. Es handelt sich vielmehr weitgehend darum, eine solide Grundlage für spätere Untersuchungen zu legen. Das bedeutet jedoch nach Dom Gribomont in keiner Weise, der Autor hätte nicht selbst schon für gewisse Fragen eine abschließende Antwort geben wollen. So nimmt er tatsächlich Stellung zur Datierung des sog. *Tomus Damasi* (377/8, nicht 382), leistet einen namhaften Beitrag zur Geschichte der kanonischen Sammlungen des Ostens, weist den Zusammenhang der Kreise um Paulinus von Antiochien mit der armenischen Kirche auf. Vor allem legt er einen gut begründeten Text, mit einem vielfältigen und doch klaren Apparat, der den beiden Konzilien zugeschriebenen Symbole vor. Schließlich stellt er mit aller Klarheit heraus, daß im Altertum die Texte der beiden Symbole lange nicht so eiförmig weitergegeben wurden, wie man das lange gemeint hat (S. 9–12).

Der Autor selbst, – er ist nicht mit dem frühern Politiker der *Democrazia Cristiana*, seinem Onkel, zu verwechseln, wie das in der Besprechung in den *Recherches de science religieuse* 56 (1968) 156 geschehen ist, – erklärt in der Einleitung die Bedeutung, die der Geschichte des vierten Jahrhunderts und einer entsprechenden, kritischen Textgrundlage zukommt, macht einige Hinweise auf die bisherige Forschung und umreißt kurz das Ziel und das Vorgehen seiner Arbeit. Diese gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil wird eine Übersicht über die Zeugnisse des nizänischen Symbols geboten. Im zweiten Teil folgen in ähnlicher Weise die Zeugnisse für das konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. In einem Appendix dazu wird die arabische Version des Symbols behandelt. Daran schließen sich die Texte der beiden Symbole. Im dritten Teil werden die verschiedenen Textüberlieferungen nach Herkunft und Eigenart klassifiziert. Daraus ergibt sich als wichtigstes Resultat die Feststellung, daß wir es im Symbol von Konstantinopel nur mit einer Art Neufassung des *Nicaenum* zu tun haben. Das Ganze schließt mit einem Index der zitierten Handschriften und einem Inhaltsverzeichnis ab.

Da die Arbeit äußerst technisch gehalten ist und viele Einzelbeobachtungen enthält, ist es nicht sehr leicht, sich darüber ein treffendes Urteil zu bilden. Es unterliegt indes keinem Zweifel, daß in ihr ungeheuer viel nützlich Material zusammengetragen wird, das zum Teil vorher in verschiedenen ältern Werken (KATTENBUSCH, HAHN, usw.) zerstreut war, zu einem andern Teil auch korrigiert und ergänzt werden mußte. Ebenso verdient die Ausgabe der Texte sicher anerkennende Beachtung. Man kann sich indes fragen, ob nicht doch der gewiß etwas komplexe Stoff hätte übersichtlicher gegliedert werden können. Einige Wiederholungen auf jeden Fall wirken etwas störend (vgl. S. 98 mit S. 104; S. 174 mit S. 182). Auch die Zitationsweise ist nicht

einheitlich. Ebenso kommen einige Druckfehler, besonders in den fremdsprachigen Texten vor (z. B. 32³; 46³⁹; 75⁸⁹; 141²⁰²). Schließlich sei noch auf zwei Artikel hingewiesen, die es verdient hätten zitiert zu werden: F. DIEKAMP, *Das Glaubensbekenntnis des apollinaristischen Bischofs Vitalis von Antiochien: Tüb. Theol. Quart.* 86 (1904) 497–511 (vgl. S. 62), und M. AUBINEAU, *Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen 14, 14) et le nombre des Pères au concile de Nicée: RHE* 61 (1966) 5–43; vgl. *RHE* 61 (1966) 808–811 (vgl. S. 35). Doch mit diesen kritischen Bemerkungen wird der Wert der Arbeit nicht im Wesentlichen berührt. Es ist nur zu hoffen, daß der Verfasser damit einen Anfang zu weiteren Studien gemacht hat. B. STUDER

Dinkler, Erich: Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie. – Tübingen: MOHR 1967. – VIII–408 S., mit 38 Abbildungen auf 15 Tafeln und 8 Textabbildungen.

Es muß dem Verfasser sowie dem Verlag hoch angerechnet werden, zu diesem Bande fünfzehn Aufsätze zu vereinen, die, mit einer Ausnahme, in den letzten 30 Jahren entstanden sind. Bekanntlich ist es nämlich immer etwas problematisch, frühere Arbeiten neu herauszugeben. Man wird immer zugeben müssen, daß man nicht mehr alle Auffassungen vertreten kann. Dazu ging es im vorliegenden Falle zum Teil um Fragen, die heute nicht mehr die gleiche Aktualität besitzen, und war außerdem unter einer weit größeren Zahl von Arbeiten eine Auswahl zu treffen. Der Verfasser hat sich darüber, wie aus dem Vorwort hervorgeht, klar Rechenschaft gegeben und sich sehr bemüht, den Nachteilen einer solchen Neuausgabe zu begegnen. So haben verschiedene Aufsätze Nachträge erhalten, und sind eine ganze Reihe von Anmerkungen korrigiert oder ergänzt worden. Dazu erleichtern ein Stellenregister und ein Namen- und Sachregister die Benützung der vorher in verschiedenen Zeit- und Festschriften zerstreuten Untersuchungen. Wir haben somit allen Grund, für den Sammelband dankbar zu sein.

Der Titel *Signum Crucis* wurde im Hinblick auf die ersten fünf Aufsätze gewählt, die die *Geschichte des Kreuzsymbols, Kreuzzeichen und Kreuz, Das Kreuzzeichen als Siegeszeichen, Jesu Wort vom Kreuztragen*, sowie *Die Taufterminologie in 2 Kor. 1, 21 f.* zum Gegenstand haben. Es geht dabei immer irgendwie um die Unterscheidung von *Tav*-Zeichen und *Stauros*. Diese Unterscheidung erlaubt es, eine christliche Deutung von jüdischen Ossarien auszuschließen, das Erscheinen von Kreuzesdarstellungen in die Mitte des 4. Jahrhunderts anzusetzen und auch das Wort Jesu vom Kreuztragen im Rahmen der eschatologischen Bußpredigt Jesu zu verstehen. Im Aufsatz über die Geschichte des Kreuzes als Siegeszeichen hätte wohl die Entwicklung der Inkarnationstheologie, wie sie im Anschluß an das Konzil von Nizäa geschah, auch berücksichtigt werden sollen. Dazu wäre es nützlich gewesen, für die Erklärung der theodosianischen Zeit auch auf Sulpicius Severus und Paulinus von Nola zurückzugreifen. Vgl. meinen Aufsatz *Zu einer Teufelserscheinung in der Vita Martini des Sulpicius Severus: Oikumene* (Catania 1964), 351–404, bes. 384–393, sowie jetzt auch J. FONTAINE, *Sulpice Sévère. Vie de S. Martin. (Sources chrétiennes, 133, Paris 1967), 165 f.*

Es folgen Untersuchungen zu *Apostelgeschichte* 18, 12–17, zu *1 Korinther* 6, 1–11, zur Prädestinationslehre im Römerbrief, zum Brief an die Galater (Zum Kommentar von H. Schlier) sowie zum Problem der Messianität in *Markus* 8, 27–33 und den Paralleltexten. Bei aller Anerkennung der Gründlichkeit und Exaktheit der vorgelegten Exegesen, werden nicht alle Leser die kritische Einstellung des Verfassers in allen Punkten teilen. Das gilt in gleicher Weise von den zwei Arbeiten, die zwischen den genannten Untersuchungen stehen, von einer äußerst wertvollen Übersicht über die ältesten christlichen Denkmäler (bisher noch nicht veröffentlicht) und einem sehr interessanten Aufsatz über Bibelautorität und Bibelkritik. Oder muß einem die Tendenz nicht auffallen, in der Datierung immer möglichst nach unten zu gehen? Wird man dem Autor in seiner Kritik am «falschen theologischen Historismus», der den Glauben an «historische Faktizitäten» binden möchte, in allem folgen, wie wenn nicht auch der Glaube der Urgemeinde an Ereignisse als historisch ausweisbare Tatsache angesehen werden könnte (S. 201)?

Nach den exegetischen Aufsätzen stehen zwei geschichtstheologische Untersuchungen. Die erste befaßt sich mit der Idee der Geschichte im frühen Christentum, das heißt, im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern. Es wird darin aufgezeigt, wie sich in dieser Zeit die Auffassungen von Zeit und Eschatologie entwickelt haben. Beim Durchgehen dieser Darstellung fragt man sich allerdings mehr als einmal, ob darin nicht zu große Gegensätze konstruiert werden (vgl. z. B. S. 338). Ist es im besondern nicht auffällig, wenn bei der Exegese von Jo. 6 Vers 54b: «und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tag» ohne weitere Erklärung übergangen wird und so gesagt werden kann: «*The future will bring nothing which is decisively new*» (S. 339)? – Im zweiten Aufsatz geht es um die Geschichtsauffassung Augustins. Darin wird unterstrichen, daß Augustin «neben der Betonung einer endzeitlich zielgerichteten Heilsgeschichte die Erfüllung aller Geschichte im Kairos, im «ewigen Heute», erkennt und zur Geltung bringt» (S. 363). Weil es dabei nicht um einen eigentlich wissenschaftlichen Artikel geht, wird man die eine und andere Ungenauigkeit, die darin vorkommt, weniger ernst nehmen. So die Feststellung, Augustin hätte zuerst sich dem Beruf eines Rhetors zugewandt und sei dann bald Jurist geworden und hätte diesem Beruf in seiner Heimat und später in Italien gelebt (S. 352 f.). Auch die Datierung der Bischofsweihe auf 396 anstatt 395 bedeutet eine Kleinigkeit. Vgl. dazu O. PERLER, *Das Datum der Bischofsweihe des heiligen Augustinus: Revue des études augustiniennes* 11 (1965) 25–37.

Der Band schließt mit einem Vortrag über das aktuelle Thema *Der Ertrag des deutschen Kirchenkampfes für die theologische Wissenschaft*, den der Verfasser 1960 in Bonn und dann in etwas ausführlicherer Form 1961 in Köln gehalten hat. Es soll darin aufgezeigt werden, was die evangelische Theologie im Ringen der Kirche um ihren eigenen Bestand als Kirche Christi zur Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945) und im Anschluß daran gewonnen hat oder was als ihre Gefährdung anzusehen ist (S. 365 f.). Das heißt, es geht dabei um die Spannung zwischen «wissenschaftlicher Theologie» und «theologischer Wissenschaft», zwischen Religion als geschichtlichem Phänomen und Offenbarung als Ereignis, wie sie im 18. und 19. Jahrhundert ent-

standen war, dann gerade in der Krise des Kirchenkampfes ausgetragen werden mußte und auch nachher in anderer Weise bestehen blieb. Das wird an drei Beispielen weiter erläutert: an Bibel, Bekenntnis und Kirche. Wenn der Autor dabei den Akzent auf die *fides qua* setzt, wird darin deutlich, daß es ihm selbst bei seiner exegetischen Arbeit, die vielleicht sehr kritisch sein mag, letztlich immer um das Hören des Wortes geht. B. STUDER

Hagendahl, Harald: Augustine and the Latin classics. Vol. 1.2. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1967. 769 p. (Studia graeca et latina Gothoburgensia. 21. 22.)

Im Schlußkapitel seines zweibändigen Werkes umreißt H. Hagendahl mit wenigen sichern Strichen das Verhältnis Augustins zu den Klassikern. Er gibt zuerst an, in welchem Maße dieser die römischen Dichter, und unter ihnen besonders Vergil, sowie die andern lateinischen Schriftsteller, vor allem Cicero, Sallust, Varro und Livius benutzte. Dabei fällt die Feststellung auf, daß er den spätklassischen Autoren nur wenig Bedeutung schenkte. Im weitem wird in meisterhafter Weise umschrieben, auf welche Weise Augustinus sich auf seine Autoren stützte. Er tat es weit weniger als Hieronymus, um seine Sprache mit klassischen Zitaten und Reminiszenzen zu bereichern, sondern er griff viel mehr auf ihre Schriften zurück, um damit seine eigene Beweisführung zu untermauern. Von daher versteht sich auch, daß er nicht in allen Phasen seiner schriftstellerischen Tätigkeit sich gleich häufig auf die Klassiker berief, daß er die Zitate aus ihnen seinen persönlichen Anliegen unterordnete und daß er auch nicht immer den gleichen Wert auf eine wörtliche und namentliche Zitationsweise legte. Es folgt eine Diskussion der Frage, ob Augustinus, besonders in den spätern Werken, wie z. B. in *De Civitate Dei*, seine Texte aus dem Gedächtnis oder aufgrund einer besondern Lektüre anführte. H. gibt der zweiten Erklärung den Vorzug. Dabei unterstreicht er vor allem, daß Augustinus sich durch eigentliche Exzerpte auf sein Hauptwerk *De Civitate Dei* vorbereitet habe. Im darauf folgenden Artikel wird die Entwicklung aufgezeigt, die Augustinus in seiner Haltung zu den Klassikern durchgemacht hat.

Die große Offenheit des einstigen Rhetors wandelte sich um 391 (Priesterweihe) zu einer kühlen, wenn nicht feindseligen Zurückhaltung. Augustinus hörte auf, seine Klassiker zu zitieren. Doch als er sich an seine Apologie gegen die Heiden machte, ließ er sie wieder, ja noch mehr als früher, zu Worte kommen, ohne aber deswegen seine im Grunde ablehnende Haltung gegenüber der heidnischen Literatur aufzugeben. Es ist indes klar, wie abschließend ausgeführt wird, daß diese Wandlungen nicht übertrieben werden dürfen. Augustinus blieb Zeit seines Lebens ein Grammatiker, Rhetor und Dialektiker im traditionellen Sinne. Darum besteht auch kein Zweifel darüber, daß er mit seinem ganzen Schrifttum zum Vermittler zwischen Antike und Mittelalter geworden ist. Selbst wenn man nicht sagen kann, daß er sich darum mühte, das Christentum mit dem Römertum zu versöhnen, hat er doch entscheidend dazu beigetragen, daß dessen Werte in der westlichen Kirche sich lebendig erhielten.

Diese abschließende, im allgemeinen sicher treffende Würdigung der Haltung Augustins gegenüber den Klassikern stützt sich auf eingehende und vielfach meisterhaft geführte Analysen. Diese selbst haben ihre Grundlage in 969 *Testimonia*, das heißt, wörtlichen Zitaten und freieren Entlehnungen, die im ersten Band nach Autoren und Schriften geordnet zusammengestellt sind. Unter ihnen ragen besonders jene hervor, in denen die Haltung Augustins gegenüber Vergil und Cicero erklärt wird. Natürlich handelt es sich weder in der Zusammenstellung der *Testimonia* noch in den auf ihnen beruhenden Analysen des zweiten Bandes um die Ergebnisse der Forschungen von H. allein. Wir haben es vielmehr mit den Früchten vieler Vorarbeiten zu tun. Doch abgesehen von seinen nicht unbedeutenden persönlichen Beiträgen, hat sich H. schon allein dadurch ein großes Verdienst zugesichert, daß er das ungeheuer reiche Material zu einer übersichtlichen Synthese zusammengestellt hat. Er hat uns damit wirklich ein «ungemein nützliches Werk» geschenkt (O. Gigon).

Allerdings dürfen die Grenzen dieser Arbeit nicht übersehen werden. Es ist nicht zu erwarten, daß allen Textverweisen die gleiche Sicherheit zukommt. Dazu ist zu beachten, daß der Autor die neueste Literatur über die Chronologie der Werke Augustins (RONDET, LA BONNARDIÈRE) nicht herangezogen hat. Hätte er das getan, hätten einige seiner Bemerkungen, wie z. B. über die letzten Bücher *De Trinitate* noch mehr Gewicht bekommen. Die Benützung der neuesten Augustinus-Studien (nach 1960) hätte wohl auch dazu geführt, das eine und andere Urteil, über die Entwicklung des jungen Augustin, über den Wert der *Confessiones* (vgl. S. 715), die Bedeutung von *De Civitate Dei*, u. a., etwas zu nüancieren. Für weitere Kritiken sei verwiesen auf M. TESTARD, *S. Augustin et Cicéron. A propos d'un ouvrage récent: RvEtAug* 14 (1968), 47–67, sowie auf A. STRENNA, *Saint Augustin et la littérature païenne. Notes de lecture: RvEtLat* 45 (1967), 181–193. B. STUDER

Philippe, Marie-Dominique, OP: La sustancia en la Lógica y en la Filosofía Primera de Aristóteles. – In: *Studium. Revista de filosofía y teología* (Ávila, España) Vol. VI, Fasc. 1, 1966, pp. 75–128.

Prof. Philippe, der schon vor 20 Jahren mit Beiträgen zur aristotelischen Metaphysik (vgl. *Absraction, Addition, Séparation, chez Aristote*, *Rev. Thomiste* 1948, – *La participation dans la philosophie d'Aristote*, *Rev. Thomiste* 1949) seine profunde Kenntnis dieses Werkes bewiesen hat, bietet uns hier in einer spanischen Zeitschrift eine Darstellung der aristotelischen Substanzlehre. Dabei geht es ihm nicht nur, wie man aufgrund des Titels vermuten könnte, um einen Vergleich zwischen dem logischen und metaphysischen Substanzbegriff – Erste Philosophie (*Filosofía Primera*) und Metaphysik können hier gleichgesetzt werden –, sondern er möchte auch gleichzeitig dartun, daß in der aristotelischen Metaphysik ein besonderer – eben spezifisch metaphysischer – Substanzbegriff vorkomme, der mit demjenigen, den wir aus der aristotelischen Logik, Physik und Seelenlehre (*De Anima*) kennen, nicht identisch sei.

Einem solchen Nachweis steht nun das Hindernis im Wege, daß die Metaphysik hinsichtlich des Substanzbegriffes über keine spezielle Terminologie verfügt, und daß die dort verwendeten Ausdrücke, wie Substrat, Form, Wesen, Entelechie u. a. m. auch in den andern, soeben erwähnten aristotelischen Schriften beheimatet sind. Es ist deshalb nicht ohne weiteres einzusehen, warum diese Ausdrücke in der Metaphysik etwas anderes bedeuten sollen als anderswo.

Philippe begegnet dieser Schwierigkeit zunächst so, daß er sich auf der Suche nach dem metaphysischen Substanzbegriff von der in der Metaphysik dominierenden Blickrichtung auf das Seiende als Seiendes leiten läßt. Damit sind die Grenzen gezeichnet, innerhalb welcher die Substanz im metaphysischen Sinne gefaßt werden muß. Ihre Grundformel lautet gemäß Met. Z 17. 1041 b 28: «Erste Ursache des Seins».

An der rein metaphysischen Herkunft dieser Formel wird niemand rütteln können. Doch besteht immer noch die Gefahr der Verwechslung mit Substanzbegriffen aus andern philosophischen Disziplinen, weil im gleichen Text von Met. Z 17 die gesuchte metaphysische Substanz als «Form» (εἶδος) bezeichnet wird (1041 b 8). Neuere Forscher, wie Krapiec (*Arystotelesowa koncepcja substancji*, S. 58) oder der von Philippe erwähnte Décarie (*L'Objet de la «Métaphysique»*, S. 151) zögern denn auch nicht, in der immanenten «*forma substantialis*» die eigentliche metaphysische Substanz verwirklicht zu sehen.

Philippe widersetzt sich dieser Gleichsetzung. Für ihn ist Substanz im metaphysischen Sinne nach wie vor erste Ursache des Seins, aber Ursache «*según la forma*» (gemäß der Form), wobei dieses «*según*» eine Relation zwischen Ursache und Wirkung ausdrückt: Die «Form» ist die eigentliche Wirkung der Substanz-Ursache. (Vgl. Philippe a. a. O. S. 108.)

Vom rein philologischen und textlichen Standpunkt aus gesehen, wird man die Position Philippes schwerlich rechtfertigen können. Andererseits darf auch nicht verborgen bleiben, daß das für diese Frage entscheidende Kapitel Met. Z 17 eine mehr spekulativ gerichtete Interpretation nicht zum Vorneherein ausschließt; denn obgleich dort, wie soeben erwähnt, die gesuchte Substanz zuerst als «Form» und etwas später als «Erste Ursache des Seins» bezeichnet wird, fehlt doch wiederum eine direkte Gleichsetzung der beiden Begriffe.

Das besondere Verdienst Philippes scheint uns aber darin zu liegen, daß er es unternommen hat, die fast als Tabu geltende Identität zwischen Form und Substanz in Frage zu stellen. Erst so ist es überhaupt möglich, zu einem rein metaphysischen Substanzbegriff vorzustoßen und ihn von terminologischen und sachlichen Überlagerungen zu befreien, die zusammen mit dem Formbegriff von andern philosophischen Disziplinen, insbesondere von der Logik herkommen. Die Tatsache, daß der Ausdruck «Form» oder «Wesen» in den meisten Fällen die in der Metaphysik gesuchte Substanz bezeichnet, besagt an sich noch nicht, daß damit auch auf die Grundstruktur dieser Substanz hingewiesen werde. Es kann ebensogut ein Aspekt gemeint sein, der dieser Grundstruktur vorgelagert ist.

Mit der Frage der Aspekte und der damit verbundenen verschiedenen Betrachtungsweisen des Substanzproblems bei Aristoteles beschäftigt sich

Philippe denn auch am Schluß seines Artikels. In der Logik, wo nicht das Sein als solches, sondern das Sein in seiner *begrifflichen* Daseinsweise, das «ens rationis» betrachtet wird, bedeutet Substanz zunächst dasjenige begriffliche Sein, das nur Subjekt einer Aussage, nie aber Aussage, bzw. Attribut eines Subjektes ist, – und zweitens die primäre Wesensbestimmung eines solchen Subjektes. Die Physik (welche wiederum nicht das Sein als solches, auch nicht das bloß gedachte, sondern ein *bestimmtes reales* Sein zum Gegenstande hat), zeigt die Substanz als reales und bleibendes Substrat der Bewegung. In der Seelenlehre finden wir die Substanz in erster Linie als *Lebensprinzip*, und in *diesem* Sinne als «Form» im Gegensatz zum Leib als materiales Prinzip. (Dazu Philippe a. a. O. S.125–126. Die Hinweise auf Physik und Seelenlehre sind allerdings sehr summarisch gehalten und bedürfen der von uns in Klammer gesetzten Ergänzung.)

Philippe's Artikel, von dem man nur wünschen darf, daß er auch außerhalb des spanischen Sprachgebietes gelesen wird, bringt eine neue Dimension in die Aristoteles-Interpretation. Sie besteht darin, daß das Material zur Substanzlehre vorgängig nach bestimmten methodologischen Erfordernissen gesichtet und auf verschiedene Ebenen verteilt wird. Im Gegensatz zur herkömmlichen Interpretation werden die in Frage kommenden Texte nicht unesehen hingenommen. Sie werden vielmehr auf ihre Zugehörigkeit zu einer dominierenden Blickrichtung – etwa die logische oder die metaphysische – geprüft und erhalten von dort her Unterschiede und Nüancen, die man auf den ersten Blick bei ihnen gar nicht wahrnehmen würde. Eine unmittelbare Folge dieser Sichtung ist zweifellos der Umstand, daß die Behandlung der Substanzlehre in Teiluntersuchungen zerfällt, die ihrerseits eine relative Selbständigkeit besitzen. Dabei brauchen sich die Grenzen dieser Teiluntersuchungen nicht unbedingt mit denen einzelner Bücher oder Traktate zu decken. Sie liegen gerade in der Metaphysik neben- und übereinander. Vom Standpunkt eines geschlossenen philosophischen Systems könnte man eine solche Zergliederung der aristotelischen Substanzlehre, wie sie im Artikel Philippe gefordert wird, bedauern. Doch erst diese Methode läßt die eigentliche innere Organisation der aristotelischen Philosophie erkennen, die sich gar nicht auf einen einheitlichen Nenner zurückführen läßt, sondern aus Schichten besteht, die methodologisch jeweils einen Neuansatz verlangen.

HANS AMBÜHL.