

griechische Mathematik angesprochen wird (vgl. die folgende Besprechung des Rez. von H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* [Amsterdam 1964] in *diesem* Heft, S. 268, und von I. Düring, Aristoteles [Heidelberg 1966], in: ThPh 42 [1967] 443; ferner meinen Beitrag „Zur mathematischen Fundierung der platonischen Philosophie“ [demnächst in *dieser* Zeitschrift]).

Bis zur Stunde bleibt die Forderung, welche der vom Verf. angeführte Toepflitz 1931 (663, Anm. 62) erhob, den ganzen Bestand der Ideenlehre im Verhältnis zur Mathematik zu erforschen, unerfüllt. Dem Philosophen hilft eine solche Erforschung, wie uns Proklos' Prolegomena zum Euklid-Kommentar lehren, zu einer tiefen Erfassung der Strukturen geistigen Seins. Ferner wird es möglich sein, den geistigen Prozeß nachzuvollziehen, durch den Platon „Mathematik“ mit seinsmetaphysischen Spekulationen bindet. Diesen geistigen Prozeß kann man kurz so erläutern: es gibt eine *besondere* Arithmetik mit *einzelnen* Zahlen, mit *besonderen* Beziehungen und mit *besonderen* Eigenschaften dieser Beziehungen. Wenn man nacheinander die Gegenstände, die Beziehungen und dann auch noch die Beziehungseigenschaften verallgemeinert, befindet man sich in der formalen Beziehungslogik. Mit dieser hat man es in Parmenides zu tun.

Für das Verständnis Platons ist folgende Beobachtung der modernen Algebra noch besonders aufschlußreich. Diese beschäftigt sich weniger mit dem Zahlenindividuum als mit der Gemeinschaft. Sie beobachtet, daß bei den ganzen Zahlen die Addition, Subtraktion und Multiplikation gleichsam in der Familie bleiben, nicht aber die Division. Die Gesamtheit der ganzen Zahlen enthält die Summe  $S(a, b)$ , die Differenz  $D(a, b)$ , das Produkt  $P(a, b)$  von irgend zweien unter ihren Elementen, aber nicht immer den Quotienten  $Q(a, b)$ . Das führt zum Begriff einer Gesamtheit mathematischer Gegenstände, die gegenüber gewissen Beziehungen abgeschlossen ist.

Nimmt man z. B. eine allgemeine Menge  $G$  an. Hier sind aufgestellt worden eine verallgemeinerte Summe  $S(a, b)$ , eine Differenz  $D(a, b)$ , ein Produkt  $P(a, b)$  und ein Quotient  $Q(a, b)$ . Dann nennt man  $G$  eine additive *Gruppe*, wenn diese Menge gegenüber  $S$  und  $D$  abgeschlossen ist; man nennt  $G$  einen *Ring*, wenn diese Menge gegenüber  $S$ ,  $D$  und  $P$  abgeschlossen ist, und endlich einen *Körper*, wenn diese Menge gegenüber  $S$ ,  $D$ ,  $P$  und  $Q$  abgeschlossen ist. Mit der Lehre von solchen Gesamtheiten und von ihren Beziehungen zu anderen Gesamtheiten hat es die neuere Algebra zu tun.

In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, daß die oben angeführten Überlegungen zu anderen Gesamtheiten führen, die man als Ideale und Klassenringe kennzeichnet. Mit Hilfe dieser modernen Überlegungen kann man manche Stellen im Parmenides interpretieren (vgl. die folgende Besprechung des Rez. zu H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*).

Dieser knappe mathematische Exkurs soll zeigen, wie die Darstellung des Verf.'s ergänzt und vertieft werden muß, wenn man die mathematischen Grundlagen der platonischen Philosophie nach dem von W. selbst befolgten Grundsätzen erarbeitet.

K. Ennen, S. J.

Krämer, Hans Joachim, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. 8<sup>o</sup> (480 S.) Amsterdam 1964, Schippers. 65.— Hfl.

Dieses umfangreiche Werk, welches ich zunächst in seinen Grundzügen kurz skizzieren möchte, will die dem späteren Platonismus eigentümliche Lehre von den „Ideen im Geiste Gottes“ (22) genetisch darstellen. Im Anschluß an Platon begegnet eine Variante, die von Zahlen im Geiste Gottes spricht (23–29): bei Nikomachus von Gerasa, Seneca, Hierokles und in den Chaldäischen Orakeln. Über die Herkunft dieser Lehre weist Seneca auf Xenokrates hin, dem zweiten Nachfolger Platons (29). Die doxographischen Berichte orientieren über seine Philosophie (30 29–45): An der Spitze des Seinsgebäudes liegt die Monas (37), die gekennzeichnet ist als „peritton“ (ungerade) und als „protos theos“ (37). Ihr gegenüber steht die Dyas als Weltseele (39), die nächst der Monas die höchste Gottheit ist. Sie geht hervor durch die Begrenzung der ἀόριστος δύαξ durch das ἐν. Im Kosmos ist ἀόριστος δύαξ als Materialprinzip zu denken (40). Die Weltseele

ruht auf der „unbegrenzten Zweierheit“, welche zwischen Weltseele und Monas vermittelt. Monas und Dyas stehen sich dualistisch gegenüber (41). Monas wird in betontem Sinne Nus genannt (41). Die Nus-Monas schließt die transzendenten Ideen und die Zahlenwelt denkend in sich (44).

Eine Untersuchung des pythagoreischen Schrifttums (45–62) mit Hilfe bestimmter Kriterien (Groß-Kleines, Raumdimensionen, apeiron, Mesotes-Lehre usw.) läßt die in „pythagoreischen Überlieferungszentren“ mitgeführten Lehren abheben (49–51 56–60). Danach ist xenokratische Lehre: die Immanenz der Zahlen in der Nus-Monas; der transzendentalen göttlichen Monas steht als Gegenprinzip die Dyas gegenüber; die Weltseele und der ganze Kosmos wird aus der Dyas abgeleitet (62).

Diese Lehre des Xenokrates wird weiter erhellt und bestätigt durch Numenios (63–92), Plutarch, Albinos, Maximos (92–119). Zusammenfassend stellt der Verf. S. 119 fest, daß „der mittlere Platonismus zwar mehr als der neuere unter der philologisch-historischen Autorität der platonischen Schriften steht, daß aber neben den autoritativen Texten in entscheidenden Punkten und weit stärker, als bisher angenommen war, die innere Lehre der Älteren Akademie, das heißt aber des Xenokrates, einwirkt“.

Die bisherige Untersuchung zeigt die „konstruktiv-systematische Kraft“ des Xenokrates, welche „das Ererbte zwar konservativ, aber durchaus selbständig zu neuer Ordnung zu führen vermag (126)“; es ist „Urbild der reinen Geistmetaphysik, wie sie im christlichen und modernen Idealismus ihre eigentümliche Ausarbeitung erfahren hat“ (126).

Die Bedeutung des Xenokrates wird aber erst voll bewertet werden können, wenn die in Met.  $\Lambda$  skizzierte „Nus-Theologie“ des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu Xenokrates gesehen wird (127–191). Hier zeigen Aristoteles und Xenokrates eine Verwandtschaft, die nicht durch Abhängigkeit des Aristoteles von Xenokrates zu verstehen ist, sondern umgekehrt. Der innerakademische Raum ist für die Metaphysik des Aristoteles Vorbild, nicht die Dialoge Platons (189).

Nach dem Verf. führt das systematische Durchdenken der platonischen Dialoge (Politeia, Parmenides, Sophistes, Timaios 201 (193–207) hin zur innerakademischen Lehre Platons und ihrer mathematisch fundierten Geistmetaphysik (194). Ergänzend treten hinzu Zeugnisse der Platonschüler, so das des Speusipp: „Das innerakademische System Platons und Speusipps zeigt das  $\xi\nu$  als überseienden Ursprung ( $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ , στοιχείον) vor dem zahlenhaft ( $\tau\epsilon\tau\rho\acute{\alpha}\varsigma$ , δεκάς) entfalteten, im Denken ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) zusammengefaßten Weltmodell, an das sich als dritte Seinsstufe die mathematisch (geometrisch) organisierte Weltseele und zuletzt die Körperwelt anschließt:

$\xi\nu$

$\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ( $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\iota$ ,  $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\eta$ )

$\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$

$\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ “ (221).

Dasselbe Schema kehrt wieder im gnostischen Valentinianismus (223–264) und in der alexandrinischen Logos-Theologie (264–292).

Das Denken Plotins (292–369) geht auf innerakademische Tradition zurück: „Der Gang der Untersuchung hat – stufenweise zu tieferer Begründung aufsteigend – zuerst die Rolle der Zahlen im Nus als Indiz notiert (Kap. III, 4), dann die Konstruktion des Denkens aus dem Ur-Akt zwischen Monas und Dyas, durch den Zahl und Nus gleich ursprünglich konstituiert werden, historisch eingeordnet (Kap. III, 5) und endlich die Begründung des Denkens im Ursprung selbst, das Eins als Denk-Potenz, bis zur Akademie zurückverfolgt (Kap. III, 6)“ (368).

Die Systeme Platon – Speusipp – Plotin stimmen überein (369). Nun erhebt sich die Frage, wie „sich die Tradition dieser Systemform ( $\xi\nu$  über  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) zu jener anderen von Xenokrates herreichenden mittelplatonischen ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  =  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ ) geschichtlich und der Sache nach verhält“ (369).

Abschließend behandelt der Verf. das gegenseitige Verhältnis dieser beiden aus einer Quelle fließenden Traditionsströme (371–447). Wie dieses zu verstehen ist, ergibt sich schon aus dem Untertitel „Abwandlungen eines Systems“ (371).

Diese wertvolle wissenschaftliche Untersuchung vermittelt ein eindrucksvolles Bild vom Wesen, Fortwirken und von der inneren Geschlossenheit platonischen

Denkens, gesehen vom Standpunkt des Verf.s. Gleiches ist zu sagen von der Konsequenz, mit der platonisches Denken in ein systematisches Ganzes eingeordnet wird, selbst wenn manche Aussagen eine unterschiedliche Überzeugungskraft besitzen.

Wenn *H. Flashar* gelegentlich der Besprechung von Krämers Dissertation (*Arete bei Platon und Aristoteles* [Heidelberg 1960], in: *Gymn* 69 [1962] 102–106) es für nötig ansah, auf den erheblichen Grad der Schärfe gegenüber Cherniss, einem verdienten Forscher von souveräner Fachkenntnis, hinzuweisen wie auf die öfteren summarischen Urteile über die Forschung, dann darf man erfreulicherweise in dieser Untersuchung auf einen solchen Hinweis verzichten.

Daß diese Untersuchung Zustimmung und Widerspruch ausgelöst hat und noch weiter auslösen wird, ist sicher ein Zeugnis für ihre Güte, da sie zwingt, eingenommene Positionen neu zu überdenken. Sie schenkt ferner der Forschung viele Anregungen über noch zu leistende Einzeluntersuchungen. Ich weise z. B. hin auf die Bemerkung des Verf.s S. 223 und 224: Herkunft, Umfang, Entwicklung, Einteilung und Wesen der gnostischen Bewegung seien ein hochkomplexes Problem; es sei trotz intensiver Forschung und Diskussion bisher nicht ausreichend erklärt; es werde durch neue oder noch nicht ausgewertete Funde offengehalten; es fordere die Zusammenarbeit von Orientalisten, Sinologen, Ägyptologen, Theologen und Altertumswissenschaftlern. Ähnliches kann man auch fordern von anderen in der Untersuchung angesprochenen geisteswissenschaftlichen Problemen. Aufgrund solcher Einzeluntersuchungen wird man dann auch erst endgültig urteilen können über einzelne vom Verf. vertretene Thesen.

Grundlage der ganzen Untersuchung ist das durch die Esoterik allein bestimmte Platonbild, nach dem die Dialoge nur eine propädeutische Funktion besitzen (K. verteidigt seinen Standpunkt in: *MusHely* 21 [1964] 140 und *Kantstudn* 55 [1964] 73). Hierzu bemerkt *Merlan*: Was K. zur Verteidigung seines Standpunktes beibringt, „scheint mir recht irrelevant zu sein“ (vgl. *Gymn*. 72 [1965] 546). Diese Platonauffassung ist nicht schlechthin neu, sondern ist manchen wissenschaftlichen Untersuchungen verpflichtet. Ich erinnere an *Toeplitz*: „Plato hat in seinen exoterischen Schriften, d. h. in den für die große Öffentlichkeit bestimmten Dialogen, die wissenschaftliche Erkenntnistheorie, die er in der Vorlesung ‚Über das Gute‘ berührt haben muß, nie dargelegt und nie darlegen wollen. Nur soweit ethische oder pädagogische Zwecke es ihm erwünscht erscheinen lassen, streift er den Bereich, der uns hier interessiert. Neben dieser schriftstellerischen Tätigkeit läuft bei Plato die große wissenschaftliche Gemeinschaftsarbeit im engen Kreise der Akademie, in der sich ein großer Teil seiner Lebensarbeit, seine Wirksamkeit als Persönlichkeit dokumentiert. Man muß sich das vergegenwärtigen, um an den mathematischen wie an den erkenntnistheoretischen Bestand seiner Dialoge mit der richtigen Einstellung heranzutreten“ (Mathematik und Ideenlehre bei Plato [Berlin 1931] 12; jetzt abgedruckt in: *Wege der Forschung*, Bd. XXXIII: Zur Geschichte der griechischen Mathematik, hrsg. von *O. Becker* [Darmstadt 1965] 45–75 54). K. wie *Gaiser*, beide Schadewaldt-Schüler, vertreten mit aller Konsequenz die Meinung, die Esoterik sei Zentrum platonischer Philosophie, die zu einem besseren Verständnis der Dialoge führe. Beide Forscher weisen immer wieder auf die Mathematik hin als eine Wesenskomponente der Philosophie, auch eine durchaus nicht neue Erkenntnis. K. spricht immer wieder von der mathematischen Fundierung der platonischen Philosophie. Zur Erhellung der Grundthese hätte man sich gewünscht, er hätte nach dem Vorbild *Gaisers* (Platons ungeschriebene Lehre [Stuttgart 1963]) durch Einzelanalyse die Gestalt jener Mathematik sichtbar gemacht, die der Fundierung dient. *Toeplitz*, der a. a. O. 54 (12) bemerkt, daß „es kaum einen Dialog Platons gibt, der frei wäre von mathematischen Anzüglichkeiten“, meint a. a. O. 53 (11), daß die Dialoge die entscheidende Quelle bleiben, die Mathematik in den Griff zu bekommen. Er erhebt a. a. O. 60 (18) die Forderung nach einer systematischen Erforschung des ganzen Bestandes der platonischen Ideenlehre in seinem Verhältnis zum Mathematischen. Das verlangt, wie es *Toeplitz* in seinen Kolloquien immer betonte, subtile Einzelanalysen. Ein Beispiel solch meisterhafter Einzelinterpretation zeigt die a. a. O. abgedruckte Dissertation von *A. D. Steele*, Über die Rolle von Zirkel und Lineal (Berlin 1934), mit ihrer Deutung der Sklavenaufgabe des Menon. Eine solche

mathematische Interpretation wäre zu leisten für die Dialoge *Politeia*, *Parmenides*, *Sophistes*, *Timaios*, von denen der Verf. sagt, daß deren „einschlägige Zeugnisse, bis in ihre Konsequenzen durchdacht, von selbst auf innerakademische Voraussetzungen führen“ (201).

Abschließend möchte ich an einer *Parmenides*-stelle einen Weg zeigen, mathematische Kundgebungen zu erfassen (vgl. auch meinen Beitrag: Zur mathematischen Fundierung der platonischen Philosophie, demnächst in *dieser* Zeitschrift): *Parm.* 145 E: τὸ ἐν ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸ ἐν ἐν ἑτέρῳ, kann man mit Hilfe modernerer Algebra so erhellen: Es handelt sich hier um einen geordneten Ring, der von selbst ein Integritätsbereich ist und der sich in einem Körper einbetten läßt. So wird in jenem Körper eine Anordnung herbeigeführt, [die zur Anordnung des Ringes paßt; zwischen je zwei Elementen des umfassenden Körpers liegt im Falle der dichten Anordnung ein Element des eingefassten Körpers, also:

τὸ ἐν ἐν ἑαυτῷ = τὸ ἐν: ein Ring mit Integritätsbereich

τὸ ἐν ἐν ἑτέρῳ = τὸ ἐν: ein Ring, in einem Körper von gleicher Anordnung eingebettet.

Aus solchen Einzelanalysen werden dann jene Wesenszüge griechischer Mathematik sichtbar, die für die Charakteristik geistigen Seins überhaupt eigen sind, nämlich: logischer Konstruktivismus, subtile Relationserkenntnis und Ganzheitsbetrachtung.

In diesem Zusammenhang wird man sich auch durch den Proklos-Kommentar zu Euklid anregen lassen, der die seinsmetaphysischen Bezüge mathematischer Denkweise wie ihre Struktur untersucht und im Gegensatz zu Aristoteles die Meinung vertritt, daß mathematische Denkformen Schöpfungen der geistig immateriellen Seele sind und die Seele hinwenden zum Absoluten.

Wenn man so die Forderung nach der systematischen Erforschung der mathematischen Kundgebungen der Dialoge erfüllt hat, erhebt sich eine Frage, die in folgenden Ausführungen *Merlans* anklingt (bei der Besprechung des oben genannten Werkes von *Gaiser* in: *Gymn* 72 [1965] 545): „Vor allem aber fragt sich weiter, ob es denn im rekonstruierten System *Platos* auch nur das Geringste gibt, was nicht ebensogut in einem exoterischen Werk darstellbar gewesen wäre. Das System scheint weder schwerer noch tiefsinniger zu sein, als was *Plato* veröffentlicht hat – warum also eigentlich ein Esotericum? Der *Parmenides* und Teile des *Timaeus* muten dem Leser doch viel mehr zu als das System dem Hörer; und wenn das System *Platos* gesprochenes Wort repräsentiert, so sieht man nicht recht ein, worin dessen Überlegenheit dem ‚bloß‘ geschriebenen (*Phaedr.* 276) gegenüber bestehen soll.“

K. Ennen, S. J.

Hünemann, Peter, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie.* 8<sup>o</sup> (440 S.) Freiburg 1967, Herder. 52.—DM.

Die Redlichkeit der Theologie hat ihr Kriterium daran, ob sie sich den von den Denkern ihrer Zeit aufgeworfenen Problemen stellt. Ein Grundzug der epochalen Wende vom 18. aufs 19. Jahrhundert ist die Entdeckung von Geschichte und Geschichtlichkeit, nach F. Meinecke „eine der größten geistigen Revolutionen, die das abendländische Denken erlebt hat“ (15<sup>1</sup>). Nach den romantischen und idealistischen Entwürfen, den letzten Wehen der Großepoche der Metaphysik vor der Entbindung des neuen geschichtlichen Denkens, sind dessen maßgebliche Wegbereiter die Männer, denen die Habilitationsschrift H.s vorab gilt. (Von H. erschien 1962 eine Studie über die trinitarische Anthropologie von F. A. Staudenmaier: vgl. *Schol* 38 [1963] 97 ff.; ferner: *Der Reflex des deutschen Idealismus in der Katholischen Tübinger Schule*, in: *PhJb* 73 [1965] 48–74.)

*Die Geschichtstheologie der katholischen Tübinger* (21–48) gibt den Horizont, gerade für H.s theologische Frageintention. Deren Grundlage ist die Einsicht, daß die Wahrheit selbst ein Geschehen ist, zuhöchst das personale, gottmenschliche Heilsgeschehen. Der Mensch ist die „noch nicht zum Bewußtsein gekommene Offenbarung“ (Staudenmaier: 22)! Er empfängt sich und seine Welt in einem fortzeugenden „Vorgang“ Gottes. Für die Menschheit als ganze geschieht dies in epochalen Schüben, welche die je zugehörigen Gestalten der Wahrheit, Sittlichkeit,