

dabei, daß er mit diesen ergänzenden Hinweisen „keinen vollständigen Überblick über alle zum Thema der Ethik und Politik des Aristoteles seit Werner Jaeger erschienenen Veröffentlichungen geben kann und will“ (VII). Die Hinweise orientieren sich an der Thematik der abgedruckten Arbeiten. Der Leser wäre bei einem Band, der einen Einblick in den Gang der Forschung vermitteln will, dankbar, wenn sie etwas reichlicher ausgefallen wären. – Es seien, ebenfalls unter Verzicht auf jegliche Vollständigkeit, ergänzend einige Arbeiten genannt, die in den behandelten Zeitraum fallen und wichtige Interpretationsrichtungen repräsentieren. Leider viel zu wenig beachtet wird die Interpretation der Nikomachischen Ethik, die das 3. Kap. von *H. Weiss*, Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles (Basel 1942; Nachdruck Darmstadt 1967) („Menschliches Dasein – $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ “) bringt; sie ist abhängig von Heideggers Arbeiten zur griechischen Philosophie. Ebenfalls in der Tradition Heideggers stehen die Interpretationen von *K.-H. Volkemann-Schlucke*, Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, und *A. Schwab*, Politik als ‚Werk der Wahrheit‘. Einheit und Differenz von Ethik und Politik bei Aristoteles (beide Aufsätze sind erschienen in: *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, hrsg. von P. Engelhardt O. P., Mainz 1963). Eine bedeutende phänomenologische Interpretation bildet *N. Hartmanns* Berliner Akademieabhandlung von 1944: „Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik“ (jetzt in: *Kleinere Schriften II*, Berlin 1957). Erwähnung verdienen auch die Arbeiten, die der analytischen Philosophie verpflichtet sind. Hier wäre z. B. hinzuweisen auf *G. E. M. Anscombe*, Thought and Action in Aristotle (in: *New Essays on Plato and Aristotle*, hrsg. von R. Bambrough, London 1965) und die Arbeiten von *H. A. Prichard*, *J. L. Austin* und *J. O. Urmson* in *J. M. E. Moravcsik*, Aristotle, A Collection of Critical Essays (New York 1967); schließlich auf das Buch von *W. F. R. Hardie*, Aristotle's Ethical Theory (Oxford 1968).

Zum Schluß sei noch eine Bemerkung zur Übersetzung der beiden englischen Beiträge gestattet. Daß die Übersetzung der zweiten Arbeit von Allan (1965) stilistisch uneben und an manchen Stellen unklar ist, mag hingehen. Schwerer verständlich ist, wie hier ein massiver Fehler unterlaufen konnte (S. 418). Dort heißt es: „Daß das Buch als ein *Ganzes* (Hervorhebung des Übersetzers) komponiert ist und daß es daher einfach sinnlos ist, es en bloc einer der beiden Versionen zuzuordnen, scheint mir sicher.“ Der Text des englischen Originals (70) lautet: That the book as a whole is composite, and that it is simply meaningless to speak of assigning it en bloc to either version, seems to me certain. Gemeint ist also: Weil das V. Buch der Nikomachischen Ethik aus verschiedenartigen Bestandteilen *zusammengesetzt* und eben *nicht als ein einheitliches Ganzes komponiert* ist, ist die Frage, ob es ursprünglich der Eudemischen oder Nikomachischen Ethik zugehört hat, sinnlos. Wenn man dagegen die ersten beiden Absätze der Übersetzung von Allan 1953 gelesen hat, ist man nicht willens, die Lektüre fortzusetzen, da die Übersetzung den Sinn nicht deutlich werden läßt. ‚rules‘ bedeutet nicht „Kriterien“, sondern „Regeln“; ‚means‘ nicht „Möglichkeiten“, sondern „Mittel“. Nur so wird das von Allan Gemeinte deutlich. Der zweite Satz des zweiten Absatzes lautet in der Übersetzung: „Denn Aristoteles erforscht ihre (sc. der moralischen Prinzipien) Entstehung im Denken des Individuums ohne Zweifel, um sie für Unterricht und Lehre fruchtbar zu machen, die durch eine Entfaltung der Emotionen ergänzt werden.“ Das Original lautet (120): As far as their genesis in the individual mind is concerned, Aristotle undoubtedly traces it to induction and teaching, accompanied by a training of emotions. Gemeint ist also: Der einzelne erwirbt die ethischen Prinzipien nach aristotelischer Auffassung durch Anleitung und Belehrung, die durch eine Einübung des emotionalen Vermögens ergänzt werden. Damit bleibt jedoch, so fährt Allan fort, die Frage offen, wie der Erzieher seinerseits zur Erkenntnis der Prinzipien kommt.

F. Ricken, S. J.

Bothe, Bernd, *Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie Lessings* (Monographien z. philos. Forschung, 75). 8^o (235 S.) Meisenheim 1972. Hain. Brosch. 44.50 DM.

Noch vor wenigen Monaten hatte Rez. in dieser Zeitschrift einen akuten Nachholbedarf der katholischen Theologie in der Beschäftigung mit dem Werk und Denken von G. E. Lessing angemahnt (ThPh 47 [1972], 409–428). Die vorliegende Arbeit,

entstanden als Dissertation an der Gregoriana in Rom, stellt einen ersten Schritt auf diesem Weg dar und verdient allein darum schon Beachtung.

Der Verf. geht in seiner Untersuchung „von Lessings Perspektive des zwischen dem Wagnis religiösen Glaubens und der Sicherheit religiöser Vernunft stehenden und damit zur freien Entscheidung herausgeforderten Menschen aus“ (8). Diese stark von Kierkegaard inspirierte Problemstellung (so 8, 69 ff. u. ö.) wird in betonter Hinwendung zur Sache selbst vollzogen, d. h. in strenger Isolation des Lessingschen Werkes von Herkunfts- und Wirkungsgeschichte (8). Von diesen Voraussetzungen präzisiert der zugleich chronologisch wie sachlich vorgehende 1. Teil „Das Wagnis des Glaubens und das Phänomen des Religiösen“ (11–71). Dabei skizziert B. besonders die dialektisch-antithetisch verlaufende „Religionsforschung“ Lessings, die zunächst in kritischem Grundansatz eine unverkennbare Nähe zum aufklärerisch-vernünftigen Verständnis der Religion zeigt. Die Spätzeit (ab 1770 in Wolfenbüttel) bringt nun aber eine „Wendung zur Orthodoxie“ (38 ff.), insofern ein beweisbarer Glaube für widersinnig erklärt wird. Damit stellt sich das Lessingsche Problem klarer als „Glaubensproblem“ in der „Alternative ‚Glauben oder Erkennen‘“ (12); dieses erscheint prägnant in der Unmöglichkeit, die Gewißheit des Glaubens auf historisch-ungewisser bzw. bloß wahrscheinlicher Basis zu gründen und zu gewinnen. Darin sieht B. gerade einen „klaren Glaubensbegriff“ (59, Anm. 127) bei Lessing, denn so ist „der Glaube an eine Offenbarung theoretisch nicht nur nicht schlechthin unmöglich, sondern erst wirklicher Glaube; denn sein Fundament, die wahrscheinlichen und zufälligen Geschichtswahrheiten, werden so genau zu dem reduziert, was sie ihrer Natur nach sind, nämlich ‚Zeugnisse und Erfahrungssätze‘“ (58). Diese geradezu orthodoxe Wendung zur Echtheit des Glaubens als „Sprung über den Graben in die Ungewißheit“ (67) – hier deutet B. Lessing ausdrücklich von Kierkegaard her (69–71) – bleibt aber als Problem stehen, denn Lessing zögert vor einem solchen Sprung zurück. Wie er sich dazu verhält, zeigen die beiden weiteren Teile der Arbeit.

Zunächst wird am Beispiel von „Nathan der Weise“ die „Religiöse Wahrheit und sittliche Leistung“ (73–132) behandelt. Nach B. zeigt sich in diesem dramatischen Gedicht eine ausgeprägt negative Einschätzung der positiven Religionen gegenüber der in Nathan und anderen Personen zum Ausdruck kommenden „Humanitätsreligion“ (88 u. ö.). Die Ringparabel weist bei aller Negativität zugleich den positiven Religionen die Aufgabe zu, die in ihnen einbeschlossene Humanitätsreligion in größerer Sittlichkeit zum Ausdruck zu bringen (98–106). Im „Nathan“ wird daher „das Phänomen der Religion überhaupt von dem Tribunal der praktischen, oder besser, der ethischen Vernunft aus beurteilt“ (113) und damit die positiven Religionen zugleich verurteilt, denn: „Phänomenologisch gesehen leisten sie nicht, was sie von der Vernunft aus gesehen leisten müßten“ (114). So wird „das Schauspiel als Antwort auf das ‚Problem Lessings‘“ (128–132) erkennbar: in der „Tendenz . . . von der positiven zur Humanitätsreligion“ (129) wird eine „Rückkehr von der Übernatur zur Natur“ (130) erkennbar, die im ethischen Versagen der christlichen Religion gründet; von da aus wird ihre Wahrheit widerlegt, nicht in rein spekulativer Art. Dennoch führt Lessing einen anderen Glauben ein, „nämlich den auf die apriorische Vernunftwahrheit der Vorsehung fußenden Glauben an die faktische Erfahrung dieser Vorsehung“ (130).

Dieses Ergebnis wird nun nochmals im 3. Teil an der Verhältnisbestimmung von „Offenbarung und Vernunft“ (133–210) unter besonderem Bezug auf die „Erziehung des Menschengeschlechts“ überprüft und zugleich korrigiert. Dabei zeigt sich einerseits eine „Auflösung des Offenbarungsinhalts durch die Vernunft“ (142–152), da alle Offenbarungswahrheit ihrer Art nach vernünftig ist; andererseits hat der geschichtlich-konkrete Offenbarungsakt Gottes „für Lessing zur Aneignung der Offenbarungsinhalte keine Bedeutung“ (157). Glaube und Offenbarung werden damit relativiert „im Hinblick auf die völlige Aufklärung“ (158–181), wobei B. wiederum die göttliche Vorsehung als Erklärungsprinzip für die Offenbarung hervorhebt: „Positiv gesehen ist die Offenbarung in Analogie zur menschlichen Erziehung ein besonderer providentieller Erziehungseingriff Gottes, eine spezielle Handlung der allgemeinen göttlichen Vorsehung“ (176). So kann Gott „durch eine Art von Inspiration den Menschen zur intuitiven und weiter zur deduktiven Erkenntnis der Wahrheiten führen“ (177), womit nach B. „eine annehmbare Zwischenlösung zwischen absoluter, supranaturaler ‚Offenbarung‘ und absoluter, autonomer ‚Vernunft‘

[gefunden ist], allerdings unter der Voraussetzung, daß das vorangestellte Postulat von der grundsätzlichen Vernünftigkeit aller Wahrheiten stimmt“ (179). Insgesamt gibt die „Erziehung des Menschengeschlechts“ damit eine differenziertere „Antwort auf das „Problem Lessings““ (204–210) als „Nathan der Weise“. Negativ wird das Glaubensproblem in der völligen (und wachsenden) Rationalität der Offenbarungswahrheiten beschieden, denn dadurch „verbietet sich ein praeterrationaler (beziehungsweise suprarationaler), absoluter religiöser Glaube von selbst“ (205). Zugleich aber „bindet Lessing die religiöse Entwicklung an die göttliche Vorsehung“ (ebd.), denn ohne diese kann die „Evolution der Vernunft“ nicht stattfinden; darin liegt eine relative Anerkennung der positiven Religionen. Mehr als ein Postulat und eine letztlich ungewisse Hypothese – darin der Ungewißheit des Glaubens gleich (214 f.) – kann aber dieser Versuch nicht sein, den Graben des Lessingschen Glaubensproblems „mit Hilfe des Prinzips von der Vernunftgemäßheit aller Wahrheit zuzuschütten“ (208). Der Verf. selbst sieht das „zentrale Resultat . . . sonach darin, daß Lessing durch seine absolute Entscheidung gegen den religiösen Glauben an ein schlechthin übernatürliches, geschichtlich kontingentes Offenbarungsereignis vonseiten Gottes, wie es die geschichtlichen positiven Religionen, wie etwa das orthodoxe Christentum, lehrten, negativ gelöst hat“ (215; Satzbau und Sinn?). Mit einem knappen Ausblick auf die Nachwirkungen von Lessings Humanitätsreligion, seinem religiös-vernünftig bestimmten Entwicklungsbegriff und seinem Glaubensbegriff schließt die Studie. Zwei Exkurse zum „Toleranzbegriff“ (116–120) und „Zum Gottesbild Lessings“ (181–188), ein Personen- und Stellenregister zu den zitierten Lessingschriften sind der Vollständigkeit halber noch zu nennen.

Blickt man zurück und fragt nach dem Ergebnis und dem Forschungsbeitrag dieser Arbeit, so kann man seine Enttäuschung nur schlecht verbergen: Als *theologische* Arbeit scheint diese Seite des Problems von Glauben und Erkennen zu wenig angesprochen zu sein; als *Lessing-Studie* fehlt ihr der für die Gegenwart notwendige methodische Schliff und eine solide Kenntnis der Sekundärliteratur. Zwar wird die dialektisch-antithetische Natur von Lessings Denken gut erfasst und auch vor Augen geführt, doch diese Aufgabe ist bereits zur Genüge geleistet worden (etwa von H. Thielicke). Dabei zeigen sich im Laufe der Untersuchung viele positive Ansätze, die aber in keinem Falle weiter ausgeführt werden; vermutlich trägt daran das zu stark von Kierkegaard (trotz der kritischen Distanzierung 219, Anm. 395) und auch Thielicke her betrachtete „Problem Lessings“ in der isolierten Antithetik von Vernunft und geschichtlicher Offenbarung Schuld. Gerade eine Hinterfragung des Lessingschen Vernunftbegriffes hätte B. auf interessante Spuren eines tieferen Vermittlungsversuches *jenseits* des thematisierten „Grabens“ bringen können; die Möglichkeit dazu aber schneidet er sich selbst ab durch den ausdrücklichen und hermeneutisch äußerst fragwürdigen Verzicht, Lessing auch in seiner zeitgeschichtlichen Verwurzelung zu betrachten. Auch der an sich wertvolle Ansatz und Verstehensversuch vom Vorsehungsbegriff her wird unter das angeblich so zentrale Vermittlungsproblem von Vernunft und Offenbarung vergewaltigt; zudem schlägt hier eine vor-eilige, systematisch und von außen herangetragene, Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Providenz durch (167 u. ö). Wenn daher (mit Recht!) besonders im „Nathan“ die Rolle der Vorsehung betont wird (85 f. u. Anm. 195, 130 f. u. ö.) und dazu Nathans Ergebnisheit in Gott (86, Anm. 196, 111, 130 f. u. ö.); so müßte doch *hier* gerade nach dem Moment des Glaubens weiter gefragt und der Vorsehungsglaube nicht einfach als „apriorische Vernunftswahrheit“ (130, 176) abgetan werden; schließlich stößt auch der Gottesbegriff notwendig auf diese Verbindung von Vorsehung und Freiheit des Menschen (185 u. Anm. 352).

Der eigentliche Grund für dieses souveräne Übersehen von wesentlichen und für die Religionsphilosophie Lessings entscheidenden Problemen liegt aber wohl in der völlig unbegreiflichen Vernachlässigung einer klaren hermeneutisch-methodischen Vorbesinnung, die für eine heutige Lessingstudie unerlässlich scheint (vgl. dazu die entspr. Darlegungen von Rez., a. a. O. 420 ff.). Die geradezu naiv anmutende Unbekümmertheit, mit der B. zudem Lessing „ab intra“ (8) zu begreifen sucht, ohne sich tiefer in die Zeitsituation der Aufklärung einzufühlen (bezeichnenderweise wird die Aufklärung einleitend allein von Kant her definiert; vgl. 1–3) und unter ausdrücklichem Verzicht auf die Mitbeachtung der geistesgeschichtlichen Hintergründe (5 f.), verkürzt die Sicht notwendig erheblich und macht die Engführung von Kierke-

gaard her um so deutlicher. Ein nur oberflächlicher Blick in die neuere theologische Lessingforschung hätte B. hier wertvolle Hinweise geben können – doch zeigt er auch hier sträfliche Unkenntnis: als jüngste Studie ist die Arbeit von G. Pons aus dem Jahre 1964 (!) genannt – die wichtige Nachfolgeliteratur (s. bei Rez., a. a. O. 412 ff.) wird nicht beachtet und ist dem Verf. wohl auch nicht bekannt. Nicht einmal der zusammenfassende und für eine erste Orientierung unerlässliche Literaturbericht von K. S. Guthke aus dem Jahre 1964 ist zur Kenntnis genommen. Überhaupt zeigt die Studie einen befremdlichen Überhang an Literatur aus der 2. Hälfte des vorigen Jh., darunter zahlreiche wissenschaftlich wertlose „Pamphlete“! Zudem werden gleich drei (!) Autoren durchgehend (!) verkehrt zitiert (Aurelie Horowitz, nicht Horowitz; Walter von Loevenich, nicht Loevenich; Ernst Kretzschmar, nicht Kretzschmar!). Auch die sprachliche Gestalt der Studie läßt viele Wünsche offen; neben der oben bereits zitierten, im Satzbau unvollständigen Formulierung (ausgerechnet) des Resultates (215) gibt es Schachtelsätze in Fülle, die gelegentlich eine halbe Seite füllen (z. B. 207) und die Verständlichkeit unnötig erschweren.

Alles in allem kann diese Erstlingsarbeit zu Lessing nach nahezu hundertjährigem Schweigen der katholisch-theologischen Forschung eher bedauert als begrüßt werden. Die Fehler früherer Arbeiten finden sich wiederholt; das Rad der Forschung wird nicht weitergedreht, sondern eher zurück. Das behandelte Thema von Lessings Religionsphilosophie steht daher aufs neue zur Verfügung – leider!

A. Schilson

Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Bd. II. Gr. 8° (X u. 277 S.) Darmstadt 1972, Wissenschaftl. Buchges. u. Nymphenburger Verlagshdlg., München MP 23.–DM.

Bd. I des Werkes umfaßt dessen zwei erste (philosophiegeschichtlichen) Teile: Aufstieg der Philosophischen Theologie – bis Hegel, ihr Verfall – bis Heidegger, bei diesem immer noch mit einem gewissen Gestus der Erwartung zukünftiger Möglichkeiten (vgl. ThPh 47 [1972] 555–558).

Bd. II, der nun erschienen ist, vereinigt die weit weniger umfangreichen letzten drei Teile. Teil 3 (über die Hälfte dieses 2. Bandes): Auseinandersetzung mit der theologischen Bestreitung der Möglichkeiten Philosophischer Theologie (Barth, Gollwitzer, Bultmann, Ebeling) und Diskussion „zeitgenössischer Ansätze“ zu einer solchen (Rahner, Pannenberg, Tillich, Scheler, Jaspers, Krüger); Teil 4 (immer noch vorbereitender Natur): Philosophieren und Sinnproblematik; Teil 5 endlich: Grundlegung der Philosophischen Theologie (184–257), darin zur eigentlichen Frage des Aufweises dessen, was im Zeitalter des Nihilismus „Gott“ heißen dürfe, nur ein Kapitel von 12 S., einbegriffen ein Exkurs über Heideggers Konzeption von Sein und Grund. Allerdings sind die folgenden Ausführungen über „das Wesen des Vonwoher“ (218–247) zum Verständnis des Ganzen unbedingt erforderlich.

Die Exposition der Theorien Barths usw. erfolgt im Stile von Bd. I, also in knapper, zitatereicher Manier, sicherlich eindrucksvoll für Leser, denen Musterbeispiele von Exzerpten etwas sagen. Die kritischen Bemerkungen halten sich ebenfalls im gewohnten Rahmen: sie sind auf den ersten Blick plausibel, stellenweise sogar von sehr schlichter Sprache, wie dem Verf. überhaupt hoch anzurechnen ist, daß er sich um eine verständliche, eingängige Sprache bemüht. Ob aber die Kritik immer zutrifft, mag man bezweifeln. Hier nur einige Details. Das Vaticanum I setzt trotz zunächst scheinbar ungenauer Formulierungen die „Geschöpflichkeit“ der Welt natürlich nicht voraus, um einen Gottesbeweis führen zu können. Und auch zu Rahner macht es sich die Replik zu einfach: wenn nach allem gefragt werden kann, heißt das für R. doch nicht ohne weiteres, alles könne „auch wirklich erkannt werden“ (62). Ein Theologe wie R. sollte freilich davon Kenntnis nehmen, wie sehr seine Spekulation auch von einem Fachmann mißverstanden werden kann. Andererseits sollte der Verf. einmal, um die Komplexität des Rahnerschen Ansatzes in den Blick zu bekommen, z. B. die methodologischen Klärungen bei O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart* (Innsbruck 1964), nachlesen. Die sog. „klassischen“ Gottesbeweise, soweit sie auch heute noch vertreten werden, kommen bei ihm übrigens nicht mehr vor.

In der Durchführung sowohl der kritischen wie der positiv aufbauenden Teile