

1953); K. Gaiser, Platons Menon und die Akademie, aus: ArchGeschPh 46 (1964); H. J. Krämer, Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon, aus: Philologus 110 (1966).

Eine wertvolle Hilfe stellt die Auswahlbibliographie (449–464) dar, die alle für das Thema des Bandes wichtigen Veröffentlichungen seit 1900 zu erfassen versucht. Sie erhält zusätzlichen Wert dadurch, daß sie auch die umfangreicheren Rezensionen aufführt. Leider hat der Hrsg. nicht angegeben, wann die Bibliographie abgeschlossen wurde. Der Band schließt mit einem „Verzeichnis der antiken Autoren und Stellen“ (465–475), das die für die Rekonstruktion der platonischen Prinzipienlehre wichtigeren Stellen bringt, die in den Arbeiten des Bandes ausführlicher interpretiert oder ausgeschrieben bzw. mehrmals angeführt worden sind.

F. Ricken, S. J.

Bien, Günther, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles* (Alber-Broschur Philosophie). 8° (404 S.) Freiburg 1973, Alber.

Diese überarbeitete Bochumer Habilitationsschrift stellt sich zwei Aufgaben: 1. Sie möchte Reflexionen „über die politische Philosophie als einen bestimmten Teilbereich im enzyklopädischen System des Aristoteles“ vortragen. 2. Es soll diese begründet werden, „daß bei Aristoteles die praktische (als politische) Philosophie überhaupt allererst ihre Grundlegung erfahren hat“ (11). Diese These enthält (a) einen „Vorgriff“ über den Einfluß des Aristoteles auf eine bestimmte Disziplin der abendländischen Philosophie und (b) eine Behauptung über das Verhältnis Aristoteles – Platon. Der Verf. wendet sich gegen die „gängige Redeweise von ‚der platonisch-aristotelischen Philosophie‘“ (14) und geht davon aus, „daß Aristoteles sich zumeist antithetisch zu Platon verhält“. Diese Antithese sei jedoch keine totale, da Aristoteles zwischen Platon und der Sophistik vermittele (15 f.).

Zu 1. Der weitaus größte Teil des Buches gilt der Darstellung der politischen Philosophie des Aristoteles. Dabei ist als Gliederung die mehrfache Bedeutung des aristotelischen Begriffs der Politik zugrunde gelegt. B. geht aus vom Begriff des Politischen als dem zum Menschen und seiner Welt Gehörigen und dem Begriff der Politik als praktischer Philosophie (2. Tl., 59–193). Der 3. Tl. (195–267) behandelt den durch die Unterscheidung von Ethik und Politik gegebenen Politik-Begriff. Nach der Abgrenzung von Politik und Ökonomik im 4. Tl. (269–313) behandelt der 5. Tl. (315–343) „Politeia“ und „politisch“ als spezifische Verfassungsbegriffe. – Wie verhalten diese verschiedenen Politik-Begriffe sich zueinander? B. grenzt den Politik-Begriff der „Ethik“ von dem der „Politik“ in drei Schritten ab. (a) Er zeigt zunächst anhand von Pol. VII 1323a 14 ff., in welcher Weise Aristoteles die politische von der ethischen Fragestellung unterscheidet (207 f.): „Als spezifisch politisches Problem zeigt sich ... das Thema der Verfassung ... und Ordnung ... des Staates“ (208). (b) Gegenüber neuzeitlichen Begriffen wird diese These dann jedoch eingeschränkt; B. spricht von einer „relativen Trennung von Politik und Ethik bei Aristoteles“. „Die Betonung des Vorliegens einer Unterscheidung zwischen Politik und Ethik bei Aristoteles dient zur Abgrenzung gegen Platons Konzeption; die Deutung dieser Unterscheidung als einer nicht absoluten dient zur Absetzung gegen den spezifisch neuzeitlichen Ansatz“ (209). Gegenüber der neuzeitlichen Trennung von Politik und Moral zeigt B., daß bei Aristoteles die Verfassung die Aufgabe hat, „die sittlichen Qualitäten der unter ihr lebenden Bürger zu befördern“ (222). Bei Aristoteles ist die Sittlichkeit des Handelns „nicht von Sitte und Gesetz zu trennen. Erst die Politeia ermächtigt den Bürger zum guten Leben“ (224). Der Begriff der universalen Gerechtigkeit als der vollkommenen Tugend zeige, wie sehr bei Aristoteles das Politische als Sphäre des Gesetzes und Rechtes mit der Ethik als Theorie des richtigen Handelns zusammenhängt (226). (c) In einem dritten Schritt hebt der Verf. schließlich die Trennung von Ethik und Politik (bzw. den Unterschied des Politik-Begriffs der „Ethik“ gegenüber dem der „Politik“) bei Aristoteles gegenüber ihrer Ununterscheidbarkeit bei Platon hervor. Der Politik-Begriff der Ethik zielt, wie B. im Anschluß an EN X 10 ausführt, „auf eine Theorie der Bedingungen der Ermöglichung eines guten Lebens ohne Theorie und Philosophie, auf eine Erziehung und Gewöhnung durch gute Gesetze“ (242). Von ihm ist, wie der Verf. „mit Nachdruck“ betont, das, „was den Inhalt der Disziplin und der Bücher ‚Politika‘ ausmacht, ... im Ansatz“

unterschieden. Die unter dem Titel „Politik“ überlieferten Bücher verstehen Politik als Institutionenkunde; nach ihnen ist Politik „die Theorie der Regimentsformen und Staatsverfassungen, ihrer Erhaltungs- und Umsturzbedingungen“ (243). B. begründet seine These von den im Ansatz verschiedenen Politik-Begriffen oder der „Ausfällung der Ethik aus der Politik“ (257) durch eine Interpretation von Pol. III 4, wo Aristoteles das Verhältnis der Tugend des Menschen zu der des Bürgers behandelt (257–267): Während Platon im Anschluß an die alte Polis einen engen Zusammenhang zwischen der sittlichen Verfassung des Menschen und der politischen Verfassung sieht, gelangt Aristoteles „im Verfolg seiner staats-theoretischen Untersuchungen zur Erkenntnis einer spezifischen Relativität der Verfassungen und wird durch diese Einsicht gezwungen, jene vorher problemlose Zuordnung aufzugeben, und zwar in der Form, daß die fraglose Identifikation des Menschen mit dem Bürger nicht mehr zu halten ist“ (257 f.). Das Ergebnis von Pol. III 4 sieht B. in 1276b30–34 ausgesprochen: Die Tugend des Bürgers richtet sich nach der jeweiligen Verfassung. Da es aber nur *eine* vollkommene Tugend des Menschen geben kann, ist diese von der des Bürgers verschieden. Innerhalb der aristotelischen „Politik“ unterscheidet B. dann zwischen primären und abgeleiteten Politik-Begriffen: „Primär und hauptsächlich“ ist Politik „(1) Theorie der Politie, der ersten und mit dem gemeinsamen Namen bezeichneten Verfassung, sodann Lehre von Politeia, Verfassung überhaupt, und (2) abgeleitet davon Theorie all der Themen und Gegenstände, die davon abhängen und im abgeleiteten Sinne auch ‚politeia‘ genannt werden können“ (319 f.). Was die unter (2) angesprochenen Themen und Gegenstände sind, wird an dieser Stelle nicht deutlich.

Dem Verf. ist darin zuzustimmen, daß der „Ethik“ und der „Politik“ ein jeweils verschiedener Politik-Begriff zugrunde liegt. Ebenso hebt er gegenüber der neuzeitlichen Begrifflichkeit zu Recht die Einheit von Ethik und Politik bei Aristoteles hervor. – Man hätte allerdings gewünscht, daß der aristotelische Politik-Begriff klarer in einer Weise entfaltet würde, aus der Einheit und Unterschied von Ethik und Politik bzw. des Politik-Begriffs der „Ethik“ und des Politik-Begriffs der „Politik“ hervorgehen. Mit Recht weist B. darauf hin, daß die aristotelische Theorie der Politie, d. h. der besten Verfassung, eine Idealstaatstheorie ist. Die „Politik“ ist also, wie er hervorhebt, mehr als eine empirische Verfassungskunde; die verschiedenen Verfassungen werden von einem Ideal her gewertet (320–323). Dann wäre aber zu fragen, wie Aristoteles seine Wertung der Politie als idealer Verfassung begründet. Eine Antwort kann nur gegeben werden, wenn man auf den Politik-Begriff der „Ethik“ zurückgreift, die unter Politik die Wissenschaft vom letzten Ziel oder Gut des Menschen versteht (EN 1094a26 ff.; 1095a16 f.; 1099b29 f.; 1152b2). Das Gut des Menschen ist Kriterium für die Wertung einer Verfassung. Aristoteles hebt am Anfang von Pol. VII (1323a14 ff.) hervor, daß die Frage nach der besten Verfassung, die die Politik stellt (vgl. z. B. auch 1260b27 ff.; 1288b22), nur beantwortet werden kann, wenn die Frage nach dem besten Leben, d. h. dem Gut des Menschen, zuvor eine Antwort gefunden hat. B. zieht diese Stelle heran, um die politische von der ethischen Fragestellung abzugrenzen (207 f.). Aus ihr geht aber, was beim Verf. nicht deutlich wird, zugleich hervor, daß die Politik notwendig eine Antwort auf die Frage nach dem Gut des Menschen oder dem besten Leben voraussetzt (1323a15 f. 19 f.; b21–23; 1323b40–1324a2). Dieser Zusammenhang wird auch außerhalb des frühen Buches VII deutlich, und zwar an den Stellen, nach denen das Ziel der Polis das gute Leben ist (z. B. 1252b30; 1278b22; 1280b33 f.) (vgl. 222). Aus EN X 10 geht hervor, daß die Frage nach der besten Verfassung motiviert ist durch die Frage nach dem besten Leben. – Zu untersuchen wäre auch, inwieweit die Wertung der Verfassungen in der „Politik“ ihre Maßstäbe der Gerechtigkeitsabhandlung der Nikomachischen Ethik (EN V) entnimmt. Nicht zuletzt werden Unterschied *und* Zusammenhang von Politik und Ethik deutlich in Pol. III 4, das der Verf. für seine These heranzieht, der Politik-Begriff der „Politik“ sei von dem der „Ethik“ im Ansatz unterschieden. Die Stelle 1276b30–34, auf die sich B. beruft, stellt nur ein vorläufiges Ergebnis dar, das im weiteren Verlauf des Kapitels differenziert wird: In 1277a12–14 stellt Aristoteles aufgrund der vorhergehenden Überlegungen fest, daß die Tugend des guten Mannes und die des guten Bürgers *schlechthin* (ἀπλῶς) nicht dieselbe sei, und fragt, ob sie bei *bestimmten* Menschen (τινός) dieselbe sei. Seine Antwort lautet: Die Tugend

eines guten Herrschers und die eines guten Mannes ist dieselbe (1277a14 f. 20 f.). Die Tugend des guten Bürgers besteht aber darin, daß er ein guter Herrscher und ein guter Untergebener ist (a25–27; b15 f.). Die Tugend des Bürgers, insofern er ein guter Herrscher ist, ist mit der des guten Mannes identisch, denn als solcher besitzt er nicht nur die ethischen Tugenden, sondern auch die Phronesis (1277b25–29). Daß B. anhand von Pol. III 4 eine „Ausfällung der Ethik aus der Politik“ begründen will, ist um so unverständlicher, als er selbst darauf hinweist, daß in einer Zusammenfassung von III 4 in III 18, 1288a37 ff. die Tugend des Mannes und die des Bürgers im besten Staat gleichgesetzt werden (vgl. auch den Verweis des Verf. auf 1278b1 ff. in Anm. 29) (262). Diese Stelle ist nicht, wie er in Anm. 29 annimmt, mit III 4, 1276b37 ff. unvereinbar. Denn die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, daß auch im besten Staat zwar notwendig alle gute Bürger sind, aber auch ein solcher Staat nicht nur aus Guten besteht, wird in III 5 durch die Unterscheidung verschiedener Arten von Bürgern gelöst. Die Frage nach dem Verhältnis des Politik-Begriffs der Nikomachischen Ethik (Wissenschaft, die das Gut des Menschen zum Gegenstand hat) und dem der „Politik“ (Wissenschaft von der besten Verfassung) ist also in der vorliegenden Arbeit nicht befriedigend gelöst. Sie kann auch hier nicht beantwortet werden. Dem Politik-Begriff der „Ethik“ kommt aber insofern ein Vorrang zu, als die Frage nach der besten Verfassung durch die nach dem guten Leben motiviert ist und nur beantwortet werden kann, wenn zuvor diese Frage geklärt ist.

Zu 2. Der Einfluß des Aristoteles auf die abendländische Tradition der praktischen Philosophie wird anhand einzelner Beispiele angedeutet. Der Verf. weist darauf hin, daß die von Aristoteles begründete Tradition mit Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechtes“ zu Ende geht. Er beschreibt den Ort, den die praktische Philosophie des Aristoteles innerhalb der geschichtlichen Reflexion der §§ 341–360 der Hegelschen „Rechtsphilosophie“ einnimmt (45–57). Er bringt Beispiele aus der Geschichte für eine Kritik an der aristotelischen praktischen Philosophie, die von platonischen Voraussetzungen ausgeht (180–193). Er zeigt, wie die aristotelischen Begriffe der Ethik und Politik sich von entsprechenden neuzeitlichen Begriffen unterscheiden (208–228). – Der abschließende 6. Tl. führt aus, in welcher Weise die aristotelische praktische Philosophie bei Kant, J.A. Eberhard, F. Schlegel und in Hegels „Rechtsphilosophie“ fortwirkt und wie diese Autoren sich von ihr abgrenzen (344–364). Wiederholt hebt die Interpretation die aristotelische von der entsprechenden platonischen Position ab. Für die Platon-Interpretation der Arbeit seien zwei Beispiele herausgegriffen. Auf S. 162–180 stellt B. dem aristotelischen das platonische Theorie-Praxis-Verhältnis gegenüber: Entgegen der aristotelischen Unterscheidung zwischen Sophia und Phronesis, theoretischer und praktischer Philosophie, Theorie und Praxis seien bei Platon Theorie und Praxis „vermittlungslos ineingesetzt“; Philosophie sei nach ihm „schlechthin praktische Philosophie“ (163). Eine solche „vermittlungslose Identifikation von Gegensätzen“ habe „die Eigentümlichkeit, in ihr Gegenteil umzuschlagen. Platons Philosophie insgesamt ist von der Aristotelischen Disjunktion her gesehen... letztlich im Grunde nichts anderes als theoretische Seinsphilosophie“ (164 f.). Diese Behauptung wird lediglich durch eine Übernahme der Thesen von H. J. Krämer belegt. Aus der Ineinssetzung von Theorie und Praxis ergebe sich für das Ethische: „Allein das theoretische Leben ist gerecht und wird gerechtfertigt“ (166). Geht man vom Höhlengleichnis aus, so kann man zwar sagen, das theoretische Leben stelle das höchste Glück des Menschen dar. Dagegen kann man nicht behaupten, allein dieses Leben sei gerechtfertigt. Im Gegenteil: Nach Rep. 519b–520d ist im idealen Staat das praktische Leben, die Verwaltung des Staates, nicht nur gerechtfertigt, sondern gefordert. Das ausschließlich theoretische Leben kann dagegen nicht gerechtfertigt werden, weil es gegen die Gerechtigkeit verstößt. Bei Platon werde „der Mensch nicht in seiner spezifischen Besonderheit gegenüber allem bloß Naturalen in den Blick gefaßt wie bei Aristoteles“. Die „sterbliche, in Orientierung am Animalischen beschriebene Natur“ werde „vermittlungslos aufgehoben in diejenige Existenz- und Seinsform, die am Ewigen unmittelbar partizipiert“ (179 f.). Wenn man etwa die in Rep. 436a–441c dargelegte Anthropologie, besonders die Ausführungen über den muthaften Seelenteil, die Trichotomie des Phaidros und die Vermittlungsstufen zwischen Sinnlichkeit und Geist im Symposion im Blick hat, wird man diesen

Behauptungen schwerlich zustimmen können. Auf S. 243–252 stellt B. der Unterscheidung zwischen Ethik und Politik bei Aristoteles deren „Ununterscheidbarkeit“ bei Platon entgegen. Dieser Abschnitt orientiert sich an der Platon-Kritik in der „Politik“, vor allem an Pol. II 1–6. B. stellt heraus, „daß die grundsätzliche Entscheidung des Aristoteles gegen Platon darin liegt, die ‚Politeia‘ eben als ein politisches Buch zu lesen“ (247); d. h., „die entscheidende Kritik des Aristoteles an Platons . . . Philosophiekonzeption“ liege „in eben jener seligierenden und transformierenden Projektion ihrer Gehalte auf die Ebene dieser von ihm allererst theoretisch konstituierten spezifisch politischen Problematik“ (245 f.). Es werden Autoren angeführt, die gerade diesen Ansatz der aristotelischen Platonkritik einer Metakritik unterziehen (246 f.). Leider bleibt es bei dieser Gegenüberstellung. – Im folgenden stellt der Verf. die These auf, das unvermittelte Verhältnis von Ethik und Politik in Form einer totalen Pädagogisierung und Ethisierung des Politischen führe bei Platon schließlich zur absoluten Dominanz des Politischen und zur Negation der Ethik und Pädagogik (249). Was immer es damit auf sich haben mag: Belegt wird diese umfassende Aussage nur durch die Platonkritik in Pol. 1263b29 ff. Kann man aber anhand der aristotelischen Kritik an der Eigentumsordnung in Platons „Staat“ eine so weitreichende These aufstellen? Könnte man den Vorwurf einer Ethisierung des Politischen nicht auch gegen Aristoteles erheben, wenn man etwa an EN X 10 oder die Erziehungslehre von Pol. VIII denkt?

F. Ricken, S. J.

Latke, Michael, *Einheit im Wort*. Die spezifische Bedeutung von „agape“, „agapan“ und „flein“ im Johannesevangelium (Studien zum AT u. NT, XLI). Gr. 8^o (279 S.) München 1975, Kösel.

Zu einer Reihe anderer neuerer Monographien zu johanneischen Schlüsselbegriffen gesellt sich diese Freiburger Dissertation bei A. Vögtle, Ergebnis der Studienjahre des Verf. an den Universitäten Tübingen, Freiburg und Münster. Die im Umfang überschaubare, flüssig und ansprechend geschriebene Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: „I. Sprachlicher Befund und religionsgeschichtliche Fragen“ und „II. ‚Lieben‘ im Johannesevangelium, exegetischer Teil“. Auf eine Schlußzusammenfassung wird verzichtet, so daß man die grundlegenden Thesen des Verf. eher aus dem ersten Teil seiner Arbeit zu entnehmen hat. Eine erste Übersicht über das johanneische Vokabular von „lieben“ ergibt die praktische Synonymität von ἀγάπη/ἀγάπην einerseits und φιλεῖν andererseits. Auffallend ist das „Fehlen von ἔρωσ, ἐρᾶν (ἐρᾶσθαι) und στέργειν“. In einem Abschnitt über „Die johanneische Sprachstruktur im Zusammenhang mit ‚lieben‘“ wird „lieben“ als „personales Subjekt-Objekt-Verhältnis“, und zwar als „reziprokes Verhältnis“ gefaßt, das durch „kettenartige Abhängigkeit“ bestimmt ist: die Liebe der Gläubigen untereinander und zu Jesus bzw. Jesu zu ihnen ist verankert in der Liebe zwischen Vater und Sohn, vor allem in den Abschiedsreden. Die Eigentümlichkeit dieser reziproken, kettenartigen Abbildhaftigkeit ist in den Abschiedsreden so ausgeprägt, daß L. innerhalb eines weiteren Abschnitts von einer „Beschränkung von ‚lieben‘ auf die (Abschieds-) Reden“ sprechen kann. Die „Reziprozität und Abbildhaftigkeit“, die den johanneischen Gebrauch von „lieben“ kennzeichnet, ist im übrigen auch „bei anderen johanneischen Begriffen“ gegeben, die daraufhin untersucht werden. Den eigenen exegetischen Untersuchungen vorausgreifend kommt L. in einem letzten Abschnitt des ersten Teils seiner Arbeit auf „‚Lieben‘ und die Frage nach der Herkunft der johanneischen Sprache und Begriffswelt“ zu sprechen. Hier zeigt sich nun in voller Deutlichkeit, in wie starkem Maße der Verf. den Arbeiten von W. Bauer, R. Bultmann, E. Käsemann, M. Dibelius, L. Schottroff und S. Schulz am Johannesevangelium verpflichtet ist. Zwar wird das Johannesevangelium im Anschluß an J. M. Robinson u. a. durchaus als eine Entwicklungslinie gesehen, aber eben als „eine gnostisierende Entwicklungslinie, in welcher das Johannesevangelium seinen religionsgeschichtlichen Ort hat“ (Zitat auf S. 44). – Auf der Grundlage dieser Einordnung interessiert L. dann vor allem „‚Lieben‘ und sein Verhältnis zur gnostisch-dualistischen Terminologie“. Ein „religionsgeschichtlicher Exkurs zu ‚lieben‘ im Johannesevangelium“ (54–62) bringt darum fast ausschließlich gnostische Parallelen, aus dem AT und Judentum nur eine halbe Textseite!

Der zweite, exegetische Hauptteil scheidet zunächst die Textstellen außerhalb der