

mitgeteilt wird; da das, wovon er spricht, weder zur sinnlich wahrnehmbaren Welt noch zur Welt der Ideen gehört, könne seine Wahrheit nicht nachgeprüft werden. Es seien vor allem zwei Gründe, weshalb Platon dennoch nicht auf den Mythos verzichtet: erstens weil sich über bestimmte Bereiche der Wirklichkeit, die Seele und die entfernte Vergangenheit, nur in Mythen sprechen läßt, und zweitens weil der Mythos ein Mittel ist, die Menschen, die keine Philosophen sind, zu beeinflussen. Ein wichtiges, auch Fachleuten noch weithin unbekanntes Zeugnis für die Geschichte der allegorischen Interpretation ist der 1962 gefundene Papyrus von Derveni (bei Saloniki), der einen zwischen 400 und 300 v. Chr. verfaßten Kommentar einer orphischen Theogonie enthält. Die allegorische Mythendeutung der Stoiker wird anhand einer Analyse von Cicero, *De natura deorum* dargestellt. Danach erlaube nur eine aufmerksame Untersuchung der Namen der Götter, deren Wesen zu erfassen. Keine der in *De natura deorum* vertretenen philosophischen Richtungen (Stoizismus, Epikureismus, Akademie) leugne die Existenz der Götter; eine Eingung über deren Wesen sei nicht möglich. Im Verlauf der weiteren Entwicklung würden die Mythen immer enger mit den Mysterien in Zusammenhang gebracht; Mythen und Mysterien gälten als zwei parallele Wege zum Göttlichen; B. bringt deshalb eine kurze Beschreibung des Ablaufs der Mysterien von Eleusis. Die Prinzipien von Plutarchs Mythendeutung werden anhand seiner Schrift *De Iside et Osiride* dargestellt. Nach Plotin übertrage der Mythos das zeitlose metaphysische System in die diachronische Form der Erzählung; Plotin sehe z. B. in Uranos, Kronos und Zeus die mythische Transposition seiner drei Hypostasen. Für die Mythenexegese des Porphyrios wird auf dessen Schrift *Die Grotte der Nymphen* eingegangen. Das ausführliche Kapitel über Proklos beginnt mit dessen Kommentar zum zweiten Teil des Platonischen *Parmenides*; für Proklos sei Platon der Theologe, der seine Lehre durch unterschiedliche Methoden mitteile: dialektisch, in pythagoreischer Symbolik und in Bildern. Anliegen des Proklos sei es gewesen, die Lebenskraft des Paganismus zu stärken; dieses Ziel habe er zu erreichen versucht, indem er die platonische Theologie mit allen anderen griechischen und nichtgriechischen Theologien in Einklang zu bringen suchte.

Brissons gelehrte und vorzüglich dokumentierte Einführung in die philosophische Deutung des Mythos dürfte ebenso für den Exegeten und Dogmengeschichtler wie für den Religionsphilosophen und Philosophiehistoriker zum unentbehrlichen Handwerkszeug gehören.

F. RICKEN S. J.

SCHRÖER, CHRISTIAN, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin* (Münchener philosophische Studien NF 10). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1995. 237 S.

In der vorliegenden, als Habilitationsschrift verfaßten Arbeit unternimmt der Verfasser den anspruchsvollen Versuch, die innere Argumentationslogik thomanischer Moraltheorie zu rekonstruieren und auf ihre Relevanz für die zeitgenössische Ethikdiskussion zu befragen. Die materialreiche Studie gliedert sich in fünf Abschnitte.

Das erste Kapitel dient der Präzision der Fragestellung sowie ihrer Verortung im Feld neuerer Thomasforschung. S. geht es primär weder um den ‚historischen Aspekt‘ noch um den ‚materialen Reichtum‘ thomanischer Moraltheorie, sondern um die systematische Frage, ob sich der Begründungsansatz des Aquinaten „als reflexive Entfaltung praktischer Vernunft verstehen“ lasse (15). Die Beschränkung vieler Interpreten auf eine isolierte Analyse des Gesetzestraktes, die dazu geführt hat, thomanische Moraltheorie insgesamt als ‚naturrechtliche Ethik‘ zu etikettieren, soll dadurch überwunden werden, daß der Blick auf die Gesamtarchitektur thomanischer Theoriebildung hin geweitet wird. – Im zweiten Kapitel wendet sich S. einer Interpretation des Begriffs der praktischen Vernunft zu und versucht zu zeigen, daß Thomas die aristotelische Begründungstheorie der Zweiten Analytiken auf den Bereich des Handelns überträgt und so die Eigenständigkeit praktischer Rationalität sichert. Damit bestätigt S. grundsätzlich auch dann die These W. Kluxens, daß es bei Thomas eine streng philosophische Ethik gibt, die weder von der Metaphysik noch von der Offenbarungstheologie ableitbar ist, wenn er diese Grundannahme durch den Hinweis auf eine innere Entwicklung thomanischen Denkens weiterzuentwickeln sucht. So enthalte zwar das Frühwerk bereits Ansätze zu einer spezifischen praktischen Argumentationsweise, die im Bemühen um eine Integra-

tion unterschiedlicher Traditionen auf aristotelisches Gedankengut zur Reflexion der Strukturen der natürlichen Existenz des Menschen zurückgreife, doch gelinge es Thomas erst allmählich, die eher ontologisch geprägte, formorientierte Perspektive eines neuplatonischen Denkens zu überwinden und den praktischen, begründungsorientierten Standpunkt zum eigentlich tragenden Ansatz auszubauen. In der Analyse der von Thomas behaupteten Analogie zwischen der theoretischen Wissens- und der praktischen Handlungsbegründung, die S. auch unter Berücksichtigung des bisher weithin vernachlässigten stoischen Quellenmaterials rekonstruiert, wird die begründungstheoretische Bedeutung der Begriffe des ‚Guten‘ und des ‚Ziels‘ (i.S. der *primae conceptiones incomplexae*) sowie deren satzhafter Entfaltung in ersten praktischen Prinzipien (i.S. der die *lex naturalis* bildenden *primae conceptiones complexae*) ermittelt, die als ursprüngliche unableitbare Daten praktischer Vernunft in jedem besonderen Votum des Willens immer schon einschlußweise wirksam werden. Insofern am Ursprung jeder praktischen Begründung die Anerkennung eines ureigenen Willens als der letzten Grundlage verantworteten authentischen Handelns steht, verfügt die Ethik über ein eigenständiges Prinzipienfundament, dessen Gehalt sich in der Reflexion auf die Natur des Begründungsaktes selbst explizieren läßt. – Das zentrale *dritte* Kapitel ist dem Aufweis der praktischen Vernunft als „Prinzip der Moralität“ gewidmet. Da als Ausgangspunkt einer praktischen Begründung dasjenige fungiert, was sich im Licht der *Synderesis* als etwas an sich Gewolltes zeigt, gilt es die in der neueren Thomasforschung zu Unrecht weithin vernachlässigte Kategorie eines ‚natürlichen‘ bzw. ‚notwendigen Wollens‘ näher zu bestimmen. S. zeigt, daß jeder, der überhaupt etwas will, Thomas zufolge nicht nur notwendig ein als gut erscheinendes Ziel will, sondern sich auch willentlich auf ein Letztziel i.S. des Guten im allgemeinen (*bonum in communi*) sowie die zu seiner Erlangung unverzichtbaren Mittel ausstreckt, die Gegenstände natürlichen Wollens also insgesamt als Bedingungen der Möglichkeit wirklichen Wollens aufzufassen sind. Entscheidend ist jedoch, daß das natürliche Wollen und seine Objekte einen ‚formalen Charakter‘ besitzen, d. h. „einer faktischen materialen Handlung erst die Form einer willentlichen, zielgerichteten und um des Guten willen eingerichteten Tat“ verleihen (92). Obwohl die Objekte natürlichen Wollens noch keine konkreten Gegenstände des Handelns, sondern lediglich erste allgemeine Gesichtspunkte beschreiben, die als voraussetzungslose Prinzipien in jede aktuelle Handlungsüberlegung eingehen und noch einer eigens zu leistenden inhaltlichen Bestimmung bedürfen, für die Thomas auf die aristotelische und boethianische Methode der Glücksbestimmung zurückgreift, fungieren die genannten Objekte doch als oberste einschränkende Faktoren i.S. „negativ ausschließender Kriterien“ für eine Moralbegründung. Darüber hinaus besteht die systematische Relevanz der Lehre vom natürlichen Wollen vor allem in ihrem Bezug zur Tugend- und Gesetzeslehre des Aquinaten. Zum einen will nämlich ein vernünftiges Wollen über den konkreten singulären Willensakt hinaus implizit immer schon die Entstehung, Erhaltung und Förderung sämtlicher seelischer und körperlicher Dispositionen, die zur tatsächlichen Erlangung des vollkommenen bzw. höchsten Gutes unverzichtbar erscheinen, zum anderen bedarf das Wollen des einzelnen stets einer Vermittlung mit den Willensakten der anderen, so daß die individuelle Innenperspektive des Wollens sozioethisch auf die besonderen Erfordernisse vernunftgeleiteten gesellschaftlichen Zusammenlebens zu erweitern ist. Trotz des äußerlichen und zwingenden Charakters des Gesetzes weist der thomanische Ansatz S. zufolge in seinem Kern bereits insofern über die im mittelalterlichen Rahmen denkbaren Möglichkeiten einer politischen Ethik hinaus, als für Thomas jede praktische Begründung beim immer schon selbst Gewollten beginnen müsse und die *lex naturalis* in diesem Sinne als gemeinsame Wurzel aller menschlichen Handlungsbegründungen vorzustellen sei. Insofern sich spätestens in der *Prima Secundae* der ‚begründungstheoretische Ansatz gegenüber einer Tugend- und Gesetzmoral durchgesetzt‘ habe, trete vor die materiale Ethik der *Secunda Secundae*, die Thomas weitgehend in Form konkreter Tugenden und Gebote entwickle, „insgesamt ein kritisches Vorzeichen“ (123). – Im *vierten Kapitel* versucht S. das Zusammenspiel der spezifisch praktischen und der theoretischen Perspektive in den Kontexten von Anthropologie, Kosmologie und Theologie so weit nachzuzeichnen, daß einerseits die methodische Eigenständigkeit beider Perspektiven, andererseits aber

auch der Vorrang des praktischen Standpunktes für die Bestimmung des Menschen als eines sittlich handelnden Wesens und damit die Bedeutung der Vernunft als „Wurzel der Personalität und Freiheit“ hervortritt. Den scheinbaren Widerspruch zwischen der Freiheitlichkeit und der Geschöpflichkeit des Menschen löse Thomas, indem er die aristotelische Begründungstheorie in die naturphilosophische Konzeption des Boethius eintrage, auf die dem *Liber de Causis* entlehnte Verhältnisbestimmung von Erst- u. Zweitursache zurückgreife und so auch im Gesetzestraktat der theologischen Summe sein Freiheitsverständnis konsequent durchhalte. – Das abschließende *fünfte* Kapitel führt die bisherigen Argumentationsstränge zusammen und wirft die Frage nach der Aktualität des thomanischen Theoriesatzes auf. S. zufolge läßt sich das thomanische Verständnis der praktischen Vernunft als „Brücke zwischen den gleichlautenden Begriffen bei Aristoteles und Kant betrachten“ (196). Insofern die Leistung der praktischen Vernunft darin bestehe, daß das handelnde Subjekt einerseits auf sein ureigenes Wollen reflektiere und andererseits dieses ursprüngliche Wollen mit Hilfe seiner Verstandes- und Vernunftfähigkeiten in fortschreitender Konkretion entfalte, habe Thomas für S. in der Analyse der ersten Prinzipien eines an sich guten Wollens, das als solches geeignet ist, sich von der Vernunft leiten und disponieren zu lassen, genau jene Fragestellung erreicht, bei der Kant in der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ ansetze. Damit erweise sich die philosophische Ethik des Aquinaten grundsätzlich als „dialogfähige Ethik“ (201), die dem Handelnden nicht unvermittelt mit objektiv geltenden Normen konfrontiere, sondern eine umfassende Theorie der sittlichen Handlungsbegründung vorlege, die in der Analyse von Tugenden, Pflichten und Gesetzen zugleich eine Theorie der drei wichtigsten materialen Normengestalten beinhalte. Zwar räumt S. ein, daß die Moraltheorie des Aquinaten als mittelalterliche Ethik noch keine emanzipatorische und politische Kraft entfalte und auch nicht ohne weiteres als Vorläuferin eines neuzeitlichen Autonomieverständnisses zu interpretieren sei. Dennoch sieht er im thomanischen Denken eindeutige Ansätze zur Überwindung derartiger zeitbedingter Beschränkungen, die seinen Entwurf als ‚argumentative‘, ‚rationale‘, ‚konkrete‘, ‚personale‘ und ‚umfassende Ethik‘ kennzeichnen und somit als einen wichtigen Gesprächspartner für eine zeitgenössische Moralbegründung erscheinen lassen.

Betrachtet man die Studie auf dem Hintergrund des Richtungsstreites in der neueren Thomasforschung, so ist zunächst auf zwei wichtige Stärken der Analysen S.'s aufmerksam zu machen. Erstens gelingt es ihm, die vorherrschende Engführung des Interesses auf die Lehre vom natürlichen Sittengesetz dadurch zu überwinden, daß er mit der Frage nach der Begründungsleistung der praktischen Vernunft einen Horizont eröffnet, der einen Blick auf die Gesamtarchitektur der thomanischen Moraltheorie gestattet, in dem die *lex naturalis*-Konzeption zwar einen wesentlichen, keineswegs aber den einzig ausschlaggebenden Bestandteil bildet. Zweitens versucht S. immer wieder durch Einbeziehung des neuplatonisch-boethianischen Quellenmaterials, bislang weithin unbekannte Schichten und Hintergründe thomanischer Argumentationsmuster transparent zu machen. Demgegenüber scheint eine gewisse methodische Grenze der Analyse in der weitgehenden Ausklammerung der Aussagen der *Secunda Secundae* zu bestehen, die zwar angesichts des enormen Textumfanges des bereits verarbeiteten Materials leicht verständlich ist, gleichwohl insofern folgenreich erscheint, als sie sowohl die vorgetragene Behauptung einer substantiellen inneren Entwicklung thomanischen Denkens von einer neuplatonisch-ontologischen Früh- zu einer stärker begründungstheoretischen Spätphase als auch die These einer prinzipiellen Kompatibilität des thomanischen Grundansatzes mit dem neuzeitlichen Autonomiebewußtsein mit einer gewissen Hypothek belastet. Trotz der Selbstbeschränkung des Verfassers auf die systematische Rekonstruktion der philosophischen Individualethik des Aquinaten, die sich konsequent aller Ausführungen zur offenbarungstheologischen Dimension seiner Moraltheorie enthält und auch das philosophische Begründungsprogramm nur bis zur Schwelle des politischen Handelns verfolgt, stellt diese überaus klare und inspirierende Untersuchung einen wichtigen Diskussionsbeitrag dar, den all diejenigen begrüßen werden, die an einer angemessenen Interpretation der praktischen Philosophie des Aquinaten interessiert sind.

F.-J. BORMANN