

blem der „Willensschwäche“. Im V. Teil wird der antike Ethikbegriff mit dem modernen Moralitätsbegriff kontrastiert und gegen den Vorwurf der Amoralität verteidigt. Teil VI geht den Gründen des Verschwindens des Lebenskunstmodells im Zusammenhang mit einer Verwissenschaftlichung der Philosophie im Hochmittelalter nach und stellt abschließend einige zeitgenössische Versuche einer Wiederaufnahme antiker Lebenskunstmodelle vor (M. Foucault, B. Williams, H. Krämer, M. Nussbaum u. a.).

In 4.3 diskutiert der Verf. einen uns befremdlichen Grundzug der antiken Ethik, ihren moralischen Intellektualismus. Es fragt sich, wie die antiken Autoren die These gerechtfertigt haben, daß vernünftige Einsicht hinreichend ist, ein tugendhaftes und glückliches Leben zu realisieren. Bildet die Instanz, mit der wir gutes von schlechtem Tun unterscheiden, auch tatsächlich einen hinreichend starken Motivationsfaktor? „Offenkundig nur dann, wenn man Rationalität, wie die Antike dies tat, als Orientierungsvermögen *und* als Strebenstendenz versteht“ (184). Diese Lösung läßt es indes als fraglich erscheinen, ob die antiken Autoren eine vernunftunabhängige Wahlinstanz (das, was die christliche Tradition seit Augustinus den „Willen“ nennt) kannte. Kennzeichnend für den Willen ist die Überlegenheit oder Bewußtheit einer Absicht, nicht jedoch ihre Vernünftigkeit. Für den Verf. gibt es gute Gründe anzunehmen, „daß der Begriff eines solchen Willens erst der jüdisch-christlichen Tradition entstammt“ (185). Der Verf. geht dem nach, ob es bei Platon, Aristoteles, den Stoikern etc. ein Pendant zum Willensbegriff gibt. Das Ergebnis ist ambivalent. Auf der einen Seite wäre es nicht richtig, der Antike jegliches Verständnis für Zurechenbarkeit oder Schuldfähigkeit abzuspochen. Die Antike „scheint allerdings nur zu bedingt plausiblen Lösungen gelangt zu sein, weil sie keinen Willensbegriff im beschriebenen Sinn besaß“ (186). Augustinus war nach Einschätzung des Verf. der erste Autor, der klar zwischen dem Willen als Strebevermögen und dem Willen als Entscheidungsvermögen unterschieden hat. Dieser Befund läßt es nun fraglich erscheinen, ob die vorchristliche Antike überhaupt über eine Konzeption von Moralität verfügte. Steht hinter der Frage „Wie soll man leben?“ ein moralisches oder bloß ein „prudentielles Sollen“ (193)? „Ist die antike Ethik egoistisch ausgerichtet oder läßt sie Raum für eine angemessene Beachtung fremder Interessen?“ (194). Der Verf. schlägt vor, zwischen einem „schwachen“ und einem „starken“ Moralitätsbegriff zu unterscheiden (195). In der „schwachen“ Version wird verlangt, daß die moralische Perspektive es dem Handelnden verbietet, ausschließlich seine eigenen Interessen zu verfolgen; ein Konflikt zwischen moralischen Forderungen soll ausgeschlossen sein. Die „starke“ Variante entspricht dem Kantischen Moraltyp. Ein schwacher Moralitätsbegriff ist der antiken Ethik zweifelsfrei zuzuerkennen. Aus der Perspektive der neuzeitlichen Moralphilosophien muß es jedoch als besonders irritierend wirken, daß von den antiken Autoren fast immer der Nachweis erbracht wird, daß das sittlich Gute das „Angenehme“ und „Vorteilhafte“ ist. Dafür hat der Verf. nur eine Erklärung: „Die antike Ethik ist gleichsam aus der Kundenperspektive formuliert, aus der Sicht dessen, der sich Vorteile davon verspricht, wenn er sich dem Lehrprogramm eines Philosophen oder einer bestimmten Schule anvertraut“ (201). Die scheinbare Amoralität ist ein Ausdruck der „Kundenorientierung“ antiker Autoren. Daß sie sich dabei am Tugendbegriff orientieren, sollte aber als „Indiz für Moralität“ (ebd.) gewertet werden. Der stoischen Ethik-konzeption bescheinigt der Verf. darüber hinaus eine Affinität zur Kantischen Moral-konzeption (Vernunftuniversalismus und Kosmopolitismus).

Das selbstgesteckte Ziel des Verf., eine wenngleich kurze Problemgeschichte der antiken Ethik zu schreiben und dem „historischen Stoff systematische Aspekte abzugewinnen“ (10), darf als vollkommen gelungen angesehen werden. Daß uns die antiken Autoren etwas zu sagen haben und als „philosophisch anschlussfähig“ gelten dürfen, wurde überzeugend nachgewiesen.

H. WATZKA S.J.

BRAGUE, RÉMI, *La Sagesse du Monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris: Fayard 1999. 333 S., ISBN 2-213-60289-1.

Brague (= B.), Professor an der Sorbonne und Spezialist der griechischen Philosophie und ihrer jüdischen und muslimischen Fortsetzung im Mittelalter, legt in diesem Buch eine Geschichte der Welterfahrung in der mittelmeerisch-europäischen Kultur dar. Es ist

nicht oder nur nebenbei eine Geschichte der Auffassungen, die man sich von Bau und Entstehung der Welt machte. Es ist eine Geschichte der Weise, wie sich der Mensch in der Welt situierte bzw. wie er sich mit der Tatsache auseinandersetzte, daß Welt und Menschen voneinander untrennbar sind. Im Zentrum dieser Geschichte steht eine Auffassung, die B. „la sagesse du monde“ nennt, und die weder mit dem zusammenfällt, was Paulus die „Weisheit dieser Welt“ nannte, noch mit dem, was Kant als „Weltweisheit“ bezeichnete. In erster Näherung besteht diese Auffassung darin, daß der Mensch das, was er selbst ist und sein soll, ablesen kann an der Struktur der sichtbaren Welt. Sie hat ihre Geschichte, die mit dem platonischen *Timaios* beginnt und mit der Neuzeit endet. Ihr Ende hat uns ein Problem beschert, das noch ungenügend gelöst ist.

Im I. Teil seines Buchs (19–38) schlägt B. die Bühne auf, auf der er diese Geschichte spielen läßt. Vor dem Stück wird ein Vorspiel gegeben. Vor dem Anfang der Geschichte dieser speziellen Weisheit liegen Kulturen, die keinen Begriff einer Welt hatten, die dem Menschen als Modell hätte entgegenstehen können: Entweder wurde ihre Ganzheit durch eine bloße, offene Aufzählung ihrer Teile repräsentiert, oder Menschen und Götter waren bloße Teile dieses Ganzen, oder die Welt wurde nur anthropozentrisch als Umgebung der menschlichen Wohnungen erfahren. Wenn aber eine Parallele zwischen der kosmischen und der sozialen Ordnung statuiert wurde, dann so, daß jene von dieser gedeutet oder als abhängig gesehen wurde: Das erstere geschah, wenn man das kosmische Geschehen als Kampf des Guten und des Bösen oder wenn man die Ordnung der Naturkräfte als Gerechtigkeit zwischen den Göttern interpretierte; ein Beispiel für das Zweite liegt darin, daß man bei kosmischen Defekten (kein Regen, keine Fruchtbarkeit) die Ursache im menschlichen Fehlverhalten suchte. Das alles ist noch keine „sagesse du monde“. Diese entsteht in Griechenland durch eine Art von dialektischem Dreischritt: Die These ist ausgedrückt in der Nominalisierung von „allem“ (πάντα) zu „das All“ (τὰ πάντα) durch die Naturphilosophie; dieses All bekommt, aufgrund seiner schönen Ordnung, durch die Gelehrten einen eigenen Namen: κόσμος. Die Antithese besteht darin, daß Sokrates das Studium des Menschen in ethischer Absicht dem dafür wertlosen Studium der Natur entgegengesetzt. Nun sind jene Gegensatzpaare da, die in der Metaphysik Platons in eine Synthese eingebunden werden können. Durch den *Timaios*, der eine enorme Rezeption fand, wird das Wort κόσμος in seiner „kosmischen“ Bedeutung kanonisch; ab da auch wird das Ganze des Kosmos durch den gestirnten Himmel repräsentiert, der in seinem Kugel-Innenraum alles umfaßt. Aus dieser „Setzung“ ergibt sich eine neue Positionsbestimmung des Menschen. Gerade weil er zum Zustand der Welt nichts beitragen kann, steht dieser ihm als etwas Fertiges und so eminent Erkennbares gegenüber. Wie aber soll er sich selbst in seinem Sein in dieser Welt verstehen?

Auf diese Frage sind in der Antike Antworten gegeben worden, die B. in vier Idealtypen gliedert: die des *Timaios* selbst, die Epikurs, die der Offenbarungsschriften und die der Gnosis. (Die Skepsis stellt sich dieses Problem nicht; und der (jüngere) Stoizismus steht dem Modell des *Timaios* nahe, mit dem er sich in der Wirkungsgeschichte vereinigt hat.) In seinem II. Teil (41–86) stellt B. diese „vier antiken Modelle“ dar. – Der *Timaios* repräsentiert das, was in Spätantike und Mittelalter zum „Standardmodell“ werden wird. Die Naturtheorie wird mit der Theorie des rechten Lebens durch die Idee des Guten verbunden; grundgelegt in der *Politeia*, durchbuchstabiert im *Timaios*, bekräftigt durch die These der *Nomoi*, Frömmigkeit könne es nur geben unter der Voraussetzung, daß die Vernunft von Anfang an in der Welt gewesen sei und nicht erst durch die Bemühung des Menschen in sie komme. Im Gegenteil: Der Mensch hat seine aufrechte Haltung wegen der zu betrachtenden und zu rekonstruierenden Himmelsbewegungen; denn diese muß er erkennen, um ihre Rationalität imitieren zu können. – Unter dem Titel „L'autre Grèce“ behandelt B. den atomistisch-epikureischen Gegenentwurf zu dieser kosmisch-anthropologischen Weisheit. Ziel der Naturerkenntnis ist für Epikur nicht die Nachahmung der (keineswegs notwendig-göttlichen, sondern bloß faktischen) Ordnung der Atome, sondern die Entzauberung all jener Phänomene oder Phantasien, die die Seelenruhe stören könnten: Wenn die Seele nicht über den Tod hinausreicht, muß man vor dem Totengericht keine Angst haben; wenn man sich vor Augen hält, daß die Leidenschaften auf physiologische Schwankungen zurückgehen, gewinnt man ihnen ge-

genüber Abstand; die rationale Aufklärung von Sonnenfinsternissen löst die Befürchtungen auf, die viele mit ihnen verbinden, usw. Die menschliche Lebensweisheit findet im Kosmos keine Stütze; die Freundschaft mit Menschen ist es, die zählt, nicht die Liebe zum Himmel. – Als „L'autre de la Grèce“ oder als „abrahamitisches Modell“ führt B. die Weltauffassung der Schriften an, die als inspiriert gelten: Altes Testament, Neues Testament und Koran. Das Wesentliche in dieser Hinsicht ist ihnen gemeinsam: Die Welt geht auf einen guten Gott zurück und ist selbst gut. Unter den Geschöpfen sind aber nicht die sublimsten, die Sterne, sondern die Menschen die höchsten. Deren Verhalten soll nicht die Sterne, sondern Gott selbst zum Vorbild nehmen, der sich in geschichtlichen Ereignissen weit mehr offenbart als in der Struktur des Kosmos. – Das vierte, akosmistische Modell – „L'autre autre“ – ist die Gnosis. Sie hat ihren Ansatzpunkt einerseits in der Angst, die im 2. Jhd. überall im Mittelmeerraum spürbar ist, und andererseits in Platons Lehre, daß die Verkörperung der Seele für die Welt bzw. die Körper etwas Gutes sei, für sie selbst aber eher ein Übel. Von daher stellt man die Frage: Warum findet sich die Seele in der Welt; wie kommt sie aus dieser Fremde wieder heraus? Die physische Welt ist zumindest überflüssig, wenn nicht schlecht; der Demiurg war entweder unwissend oder böse. Die Welt wissenschaftlich zu erkennen, hat keinen Wert. Die Schönheit der Welt ist kein Zeichen ihrer Gutheit, sondern ist eine teuflische Schönheit, die die Seele verführt.

Der III. Teil ist das Zentrum des Buchs (89–210). In ihm wird das spätantike und mittelalterliche Standardmodell vorgestellt. Es besteht aus einem Kompromiß zwischen dem abrahamitischen Modell und dem des *Timaios*. Letzteres konnte kanonisch werden einerseits, weil der spätantike (Neu-)Platonismus die Logik, Physik und Ethik des Aristoteles, ergänzt durch stoische Elemente, in seine Basis einbaute, und andererseits, weil man durch Eudoxos, Aristoteles und Ptolemäus eine Kosmographie besaß, die bis Ende des Mittelalters in Geltung blieb. (Die anderen beiden antiken Modelle schieden aus. Der Epikureismus wurde nicht mehr ernstgenommen, und die Gnosis wurde teils kriegerisch, gegen die Bogumilen und Katharer, aufgerieben, teils in gezähmter Form verinnahmt.) Worin nun im einzelnen dieses Standardmodell der Weisheit besteht, zeigt B. in drei Gängen: Zuerst beschreibt er das Verhältnis Welt–Mensch, das diesem Modell eigen ist, um es dann von den beiden Seiten her als das Verhältnis einer moralischen Kosmologie zu einer kosmologischen Moral zu reflektieren. – Die Welt besteht, vom Äußersten, dem sphärischen Fixsternhimmel, nach innen gehend, aus einer Reihe von Sphären: die innerste, die des Mondes, trennt die obere Welt von unserer Erde da unten. Die astralen Lebewesen der oberen Welt bewegen sich vollkommen in Kreisen, die der unteren geradlinig; die oberen sind individuell unsterblich, bei den unteren ist nur der Wechsel oder die Form des Entstandenen und Vergehenden zeitlos. Die Materie der oberen ist (nach Meinung der meisten) der Art nach oder mindestens dem Grad nach von höherer Vollkommenheit als die uns bekannte. Obwohl die Erde in der Mitte steht, ist sie doch, verglichen mit dem Höheren, nur formloser Dreck, wenngleich für menschliche Augen immer noch relativ schön. Nach dem Wesen des *Menschen* fragt das Mittelalter nahezu nie; es gilt als bestimmt durch seinen Platz im Kosmos, m.a.W. durch seine amphibische Natur, die sowohl am Höheren (d.h. der Intelligenz, die per se den Sterngeistern eigen ist) und am Unteren (d.h. am Tierischen) teilhat, so daß er es z.T. selbst in der Hand hat, ob er seine Lebensführung eher der Lebensart der Tiere oder dem ersehnten Leben der Himmelskörper bzw. -geister angleicht. Nur sehr wenige Autoren (z.B. Saadia Gaon, † 962) sehen in der Mittelstellung der Erde eine wertmäßige Auszeichnung. Für die allermeisten gilt: Nicht der schmutzige Platz in der Mitte, d.h. ganz unten, ist der beste Ort, sondern der leuchtende Umkreis des Himmelsgewölbes. In der kopernikanischen Wende konnte also gar keine „Kränkung“ des Menschen liegen. – Der Kosmos ist voll Harmonie und Schönheit: je weiter oben/außen, desto mehr. Die umschließenden Sphären bis hinunter zur Grenze der Mondsphäre sind ganz gut, weil ganz stabil, ganz rational, in gehörigen Distanzen voneinander, im Glanz. In der Region des Entstehens und Vergehens, wo die lineare Bewegung statt der kreisförmigen, göttlichen, zu Hause ist, gibt es freilich Naturkatastrophen, und unter den Tieren herrscht das „Gesetz der Fische“, daß nämlich die großen die kleinen fressen. Also ist es dort nur teilweise gut, teilweise auch schlecht. Aber was ist dieser partikuläre Mangel im Vergleich zum Gan-

zen? Er ist gewissermaßen zu vernachlässigen. So findet man es ganz klar bei Aristoteles und seinen Kommentatoren, bei den Lauteren Brüdern von Basra (10. Jhd.) und bei Avicenna, bei Maimonides und bei Thomas bis hin zu Leibniz. Der Mensch tendiert zwar dazu, es den Tieren gleichzutun; aber er *darf* es nicht tun: Er *soll* sich an den Gesetzen des Himmels orientieren und ähnliche für seine Gemeinschaften aufstellen. Im übrigen ist dieses Sollen umgriffen vom guten Sein. Nur in dem winzigen Loch des Ganzen, in dem der Mensch lebt, muß sich das Gute gegen das Böse behaupten; überall sonst ist das Gute schon da. Aufs Ganze gesehen also sind Sein und Gutsein identisch. Allerdings macht die fundamentale Gutheit der Welt das ethische Handeln des Menschen nicht überflüssig. „Aber das Tun des Guten ist weniger ein Hervorbringen als ein Herüberbringen: es soll aus der Region, in der es schon da ist, transportiert werden in diejenige, in der es noch mangelt“ (142). Daraus ergibt sich eine Priorität des Schauens und Erkennens vor dem Handeln. Während nun Aristoteles zwischen dem Erkenntniswertesten, dem Himmel, und dem Zugänglichsten, den Lesewesen, schwankte, brachte die pseudoaristotelische Schrift *De mundo* die Entscheidung für die Folgezeit. Der adäquate Gegenstand der Theoria ist die Welt im Hinblick auf das Göttliche (das sie selbst ist bzw. das in ihr ist bzw. das ihr Grund ist). So ganz klar Ptolemaios, Cicero, Seneca, Boethius, Ibn Tufail usw. Typisch Cicero: „Der Mensch ist dazu da, die Welt zu betrachten und nachzuahmen; er ist in keiner Weise vollkommen, aber er ist ein Teil des Vollkommenen.“ Denn wozu wäre das Schauenswerteste, die Welt, da, wenn niemand sie betrachtete? Deswegen steht der des Schauens fähige Mensch im Zentrum des Rundtheaters, in dem nächtlich, täglich und jährlich der Reichtum des Himmels vorüberzieht. Dort *sieht* er das Gesetz befolgt, dem er „Gehorsam“ leisten *soll*.

Freilich: Auch für den Menschen Alteuropas löst die Astronomie keine einzige ethische Frage: Dafür ist die Klugheit als das Vermögen der sittlichen Urteilsbildung zuständig. Aber der Blick auf die Vollkommenheit des gestirnten Himmels über ihm gab dem Menschen die tröstliche Gewißheit, daß das moralische Gesetz in ihm keine Anomalität im Kosmos war. Dennoch veränderte der Einfluß der Offenbarungsreligionen, vor allem des Christentums, das Standardmodell so sehr, daß es auf die Dauer zu seiner Auflösung kommen mußte. Denn wenn man unmittelbar ist zu Gott, dem Höchsten, braucht man nicht mehr den Weg über das Höchste *in* der Welt zu gehen. Israel sah die Völker unter die Macht der Sterne gestellt, sich selbst jedoch davon ausgenommen, direkt unter Gottes Fürsorge. Der Mensch ist mehr wert als selbst die Gestirne, denn er allein ist, und zwar unmittelbar, Gottes Bild, während er das im *Timaios*-Modell nur indirekt war, insofern er das Bild, das der Kosmos ist, in sich konzentrierte und imitierte. Wenn jetzt die Gestirne als Vorbild hingestellt werden, dann nicht mehr wegen der Vollkommenheit ihres Bewegungssystems, sondern wegen der Vollkommenheit ihres Gehorsams gegenüber der Anordnung Gottes. Der Kosmos gerät unter die Geschichte: Er ist entstanden, und wenn die Vollzahl der Erlösten erreicht ist, hören (nach Thomas und Bonaventura) die Himmelsumschwünge auf. Weil Gott seine Vorsehung auf alles gleichermaßen erstreckt, wird der Unterschied zwischen dem Sub- und Supralunaren relativiert, was für Simplicios noch eine Blasphemie war. Dieser theologischen Relativierung folgt die physikalische: Schon der muslimische Gelehrte Razi († 921) zeigte gegen Aristoteles, daß es auch auf Erden spontane kreisförmige Bewegungen gibt (z. B. in der Bläschenbildung beim Wasserkochen) und erklärte die Bewegung nach unten bzw. nach oben nicht durch die Hypothese eines „natürlichen Ortes“, sondern durch die große bzw. geringe Dichte des Atomgitters. Vor allem aber gilt: Die Allmacht des Schöpfers läßt diese Welt als eine unter anderen, wirklichen oder jedenfalls möglichen, erscheinen, d. h. als bloß faktische. Ihre Ewigkeit und Einzigkeit und damit auch dies, daß sie intrinsisch Sein hat, ist damit dahin.

Der IV. Teil (211–261) beschreibt die neue Welt, die Welt nach dem Ende des Mittelalters. Sie kommt fast ausschließlich im christlichen Raum auf. Sie ist eine Welt, die überall aus derselben Art von Materie besteht, welche überall unter denselben Bewegungsgesetzen steht und die keine Unterschiede an Vollkommenheit mehr kennt. Es ist eine Welt, die sich ins Große und ins Kleine ins fast Unendliche erstreckt, und insofern eine Pluralität von Welten in sich enthält. Sie hört nun vor allem auf, Welt des Menschen zu sein, und wird zum Universum, das, selbst sinnlos, indifferent ist gegenüber den

Freuden und Leiden und Interpretationen seiner Teile. Diese Indifferenz ist für das Weltwesen Mensch aber kaum zu ertragen; sie befremdet ihn. So nimmt sie manchmal wieder mythische Züge an, nun allerdings „schwarze“. War das Verhalten der Himmelskörper früher als ethisches Modell dargestellt worden, so kann es jetzt geschehen, daß man sogar im Verhältnis von zentrifugalen und zentripetalen Kräften das „Gesetz der Fische“ am Werk sieht. Jedenfalls ist es nun, angesichts des ontologischen Übergewichts des sinn-neutral Naturhaften in und um uns, sehr schwer, *dagegen* das menschliche Selbstverständnis überhaupt und speziell das Ethische als etwas Gültiges festzuhalten. Der Mensch hat gerade für sein Eigenstes keine Welt mehr. – Besteht eine Lösung dieses Problems darin, daß man die große Welt selbst (deren harter Kern in der außererrestrischen Realität liegt) hinter der von den Menschen geschaffenen kleinen Welt der sozialen Beziehungen, der Technik und Kultur usw. verschwinden läßt, wie das etwa bei Marx geschieht? Nein. Vielmehr gilt es, einen Begriff von Welt zu finden, der nicht mit einem bestimmten Weltbild zusammenfällt bzw. grundlegender als dieses ist. Einen solchen Begriff hatte die abendländische Menschheit bisher nicht. So war sie zugleich eine anthropologische Kosmologie und eine kosmologische Anthropologie. Sie schwankte hin und her zwischen dem Naturalismus und dem Akosmismus, also der These, der Mensch als Lebewesen sei in der Welt enthalten wie irgendein Teil im Ganzen, und der Gegenthese, der Mensch als im Grunde weltlose Seele stehe, darin Gott ähnlich, der ganzen Welt gegenüber. Das Problem der Zusammengehörigkeit von Welt und Mensch selbst aber wurde in der Antike und im Mittelalter kaum gestreift. Es kann, so B. in der Linie von Kant und Heidegger, nur gelöst werden, wenn man es transzendental stellt: Wie ist das apriorisch erschlossene Ganze, das „Welt“ heißt, möglich? Während die Ganzheit des *Weltbildes* als Idealvorstellung einer niemals abgeschlossenen Synthese vorausleuchtet, ist die Ganzheit des Welthorizontes immer schon mit dem Menschsein gegeben. Sobald ein Mensch „auf die Welt kommt“, eröffnet sich eine solche Ganzheit; wenn er stirbt, stirbt sie mit ihm. Die apriorische Totalität von Welt als solcher ist also aufs engste verknüpft mit der inneren Ganzheit des Selbstseins, das seinerseits wesentlich ein In-der-Welt-Sein ist. So ist die Welt nicht zu denken ohne das spezifische Sein des Menschen „in“ ihr. Spezifisch weltlich ist das Sein des Menschen nicht darin, daß der Mensch ein Teil der physikalisch vorgestellten Welt ist, sondern darin, daß er dies nicht sein kann, ohne daß in ihm Welt aufgeht: vor allem in der Gestalt der Mitwelt, durch die hindurch sich die physische Umwelt enthüllt.

Mein Referat scheint lang und ist doch die blasse Abbeviatur eines Textes, der überquillt von Zitaten und Beispielen für die Wege und Umwege der dargestellten Geschichte in der griechischen und lateinischen Antike, in der Kulturgeschichte des christlichen, jüdischen und muslimischen Europa und Orients, bei Philosophen, Physikern und Medizinern, bei Theologen und Dichtern, wobei alle Referenzen aus den Originalsprachen studiert und in einem langen Anmerkungssteil sauber dokumentiert sind. Es gibt sicher nur sehr wenige Gelehrte heute, die zu solch einem tour d'horizon über unseren gewöhnlichen Horizont hinaus fähig sind. B. ist einer von ihnen. Er ist es schon so sehr, daß er auch bei seinen Lesern gelegentlich ein hohes Maß an Kenntnissen wie selbstverständlich voraussetzt, das vielleicht doch nicht so vorausgesetzt werden kann; bei manchem Autor wäre man für eine kurze Darstellung dankbar gewesen; bei manchem Text (selbst z. B. Donne, 219) um einen Abdruck. Sicher kann man den einen oder anderen Akzent auch etwas anders setzen: Ist z. B. das augustinische *factus eram ipse mihi magna quaestio*, S. 109, wirklich so eine Ausnahme? Aber das ist kein Einwand gegen das Ganze. – Die Fülle der historischen Informationen, die in diesem Buch gegeben werden, kann vielleicht das philosophische Anliegen verdecken, von dem es getragen ist. Dessen Darstellungen am Anfang, am Schluß und so zwischendurch sind knapp geraten. Wer tiefer sehen will, sollte B.s früheres Werk „Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie“ zur Kenntnis nehmen (Paris 1988). Dort interpretiert B. die Aristotelische Metaphysik von dem her, was in ihr übersprungen ist: die Endlichkeit des je individuellen menschlichen In-der-Welt-Seins als des faktischen Ortes der Präsenz. An die Stelle der Welt tritt bei Aristoteles definitiv der Kosmos. Die Präsenz selbst wird kaum befragt; die Anthropologie findet sich zerrissen zwischen Kosmologie und Theologie. Aber sowohl in „Aristote ...“ als auch in

„La Sagesse ...“ beschränkt sich B. darauf, sich dem Begriff der Welt auf dem Umweg über seine Vor- und Ersatzformen zu nähern. Da auch Heidegger, von dem B. viel gelernt hat, seine Analyse des Weltbegriffs unvollendet abgebrochen hat, ist zu wünschen, daß eines der nächsten Bücher B.s sich systematisch diesem Thema widmet. Denn hinter B., dem facettenreichen Historiker, steckt ja ein Systematiker. Inzwischen ist dem deutschsprachigen Publikum eine Übersetzung dieser ausgezeichneten Geschichte der „Sagesse du monde“ zu wünschen.
G. HAEFFNER, S. J.

BORMANN, FRANZ-JOSEF, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin (Münchener philosophische Studien; Neue Folge 14), Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 1999. 327 S., ISBN 3-17-015581-4.

Wie der sorgfältig recherchierte Überblick im Kapitel I über die kontroverse Diskussion um die thomassische Ethik (15–45) nüchtern diagnostiziert, scheint es der Thomas-Forschung bisher kaum gelungen zu sein, aus einer „letztlich strategischen Thomasinterpretation“ (278) herauszutreten und sich vorbehaltlos auf die Herausarbeitung eines „historisch glaubwürdigen Thomasbildes“ (277) zu konzentrieren. Die Beiträge leiden daran, daß der Rückgriff auf Thomas immer auch (wenn nicht sogar primär) der Positionierung in einer *aktuellen* moraltheologischen Kontroverse um die Vereinbarkeit von katholischer Lehrtradition und neuzeitlich-kantischem Gedankengut zu dienen scheint. Ein zweites Defizit der Thomas-Forschung sieht der Verfasser darin, daß die Diskussion aufgrund ihrer bisherigen Konzentration auf Grundlegungsfragen Gefahr laufe, die Spannungen zu unterschlagen zwischen einigen Zügen thomassischen Denkens, „die beinahe vergessen lassen, daß wir es hier mit einem Autor des 13. Jahrhunderts zu tun haben“ (26), und den höchst zeitgebundenen mittelalterlichen Morallehren (43f.), die es verbieten, „die Konzeption des Thomas zum zeitlos gültigen Modell moraltheoretischer Reflexionen zu stilisieren“ (293). Beiden Problemen versucht die als Dissertation an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen eingereichte Untersuchung durch eine „handlungstheoretische Interpretation der thomassischen Lehre vom natürlichen Gesetz“ (46) konstruktiv zu begegnen. Zum einen sollen die überzogenen Polarisierungen von autonomie- und traditionsorientierter Deutung der thomassischen Moralbegründung überwunden und eine ausgewogene Zuordnung von Vernunft und Natur bei Thomas aufgefunden werden, die weder in die formalistische Aporie einer naturlosen normativen Vernunft noch in die naturalistische Aporie einer vernunftlosen normativen Natur gerät. Zum andern verspreche erst ein konsequent handlungstheoretischer Ansatz Aufschluß über die Frage, wie weit der Denkweg des Thomas von allgemeinen naturgesetzlichen Prinzipien zu konkreten sittlichen Normierungen tatsächlich trägt und wo genau Vorbehalte aufgrund von zeitgebundenen Voraussetzungen, Sprüngen oder Brüchen anzumelden wären.

Das zweite Kapitel, das den gesamten Hauptteil der Studie umfaßt (46–275), durchschreitet nach einer kurzen Vergewisserung des thomassischen Ethikbegriffs (46–61) gezielt den „Nexus von Glücks-, Handlungs- und Gesetzeslehre“ (43) bei Thomas unter einer streng handlungstheoretischen Perspektive. Im Abschnitt über das „Glück als Ziel sittlichen Handelns“ (61–80) zeichnet der Autor v. a. den „Handlungscharakter“ (66) des aristotelischen Glücksbegriffs und die kritische Integration dieser Konzeption in die Glückslehre des Thomas nach. Ein zweiter Abschnitt geht in detailreichen Analysen zahlreicher Texte (*de veritate* 22 u. 24; *de malo* 6; *de virt. com.* 1, 8; *in eth.* I u. X; *S. Th.* I u. I-II) der „Lehre vom ‚natürlichen Wollen‘ innerhalb der thomassischen Handlungstheorie“ nach und arbeitet ein klares Bild von der Verwiesenheit konkreter menschlicher Freiheit auf die sie tragenden und zugleich limitierenden menschlichen Natur heraus (80–143). Der dritte und umfangreichste Abschnitt widmet sich schließlich dem zentralen Thema der Untersuchung, d. i. der „Lehre vom natürlichen Gesetz moralischen Handelns“ (143–275). Zeichnete der bisherige Gedankengang die Grundlagen menschlichen Handelns aus der Binnenperspektive des handelnden Subjekts nach, so erscheint das handelnde Individuum nun vornehmlich „als Adressat objektiver sittlicher und rechtlicher Weisungen“ (144). Diskutiert wird der Begriff des natürlichen Gesetzes zu-