

Lebens- und Standesform (einer *vita activa*): Wie erleuchten besser ist als nur leuchten, „ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari“ (701 II-II 188, 6).

Die Fülle des Dargestellten und Durchdachten wird schließlich luzide zusammengefasst (706–742): Die Vernunfttätigkeiten als Prinzipien menschlichen Sprechens, Urteilen (Erkennen von etwas als etwas) als Angelpunkt von Erkennen und Sprechen, Lehrtätigkeit als Ziel menschlichen Sprechens. Der Übergang vom Wissen zum Lehren ergibt sich daraus, dass Vollkommenheit besagt, den anderen sich ähnlich machen zu können (734), hier: ihm bei jenem Glückseligkeitsstreben zu helfen (742), „auf das der Mensch als ‚animal rationale‘ und ‚animal sociale‘ angelegt ist – ‚ut cognoscat veritatem‘.“

Es folgen in engerem Druck auf die Abkürzungsliste das Verzeichnis der Literatur (747–784), Register der Th.-Stellen (-800), der Namen (-810) und Sachen (-827). – im Vorwort schreibt N. von der Hoffnung, „dem Leser ein Werk vorlegen zu können, das in ebenso grundlegender wie umfassender Weise in die Sprachphilosophie des Thomas von Aquin einführt“ (XIII f.). Das ist ein Unternehmen, das eigentlich schon den Rahmen einer Dissertation überschreitet, und der Rez. findet es eindrucksvoll gelungen. Den Texten wird eine sorgfältige Lektüre zuteil, eindringlich, differenziert und immer wieder in kenntnisreicher Diskussion mit anderen Auslegungen – ohne dass Verf. und Leser sich in den Einzelfragen verlor. Immer bleibt in ihren großen Zügen die Sache selbst im Blick. Und mit dem sorgsam entschiedenen Sachzugriff verbindet sich – dem untersuchten Autor angemessen – ein beachtliches didaktisches Geschick: Die geschmeidige Sprache dient dem Mitvollzug, Vor- und Rückblicke erhellen die Darlegungen, Fußnoten mit Voraus- und Rückverweisen ersparen einem den Register-Umweg, tabellarische Abbildungen stellen die textlich erschlossenen Zusammenhänge übersichtlich vor Augen: Der Leser, mag sein, nicht ganz ohne Vorbehalte angesichts des umfangreichen Bds., sieht sich gut behandelt. Ihm liegt eine wissenschaftliche Facharbeit vor (auf S. 32 stehen wir schon bei FN 118); aber N. zitiert Pieper nicht bloß (rund zwei Dutzend Mal), er hat von ihm gelernt. Und nicht bloß für den Umgang mit dem Leser. Gut behandelt wird, mit einnehmender Anteilnahme, auch der Aquinate. Er und sein Denken werden, bei aller historischen Präzision des Verf.s, sozusagen staubfrei gegenwärtig: ein Lehrer, wie so mancher hier entdecken könnte, auch noch für heute.

J. SPLETT

BRAGUE, RÉMI, *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*. Chatou: Les Éditions de La Transparence 2006. 317 S., ISBN 2-35051-017-4.

Es handelt sich um eine Sammlung von Artikeln, die z.T. schon an eher entlegenen Orten veröffentlicht waren, nun aber überarbeitet worden sind, aus dem Bereich des Lehrstuhls an der Sorbonne, den Brague (= B.) – zusammen mit dem sog. Guardini-Lehrstuhl in München – innehat, nämlich der „Philosophie in arabischer Sprache“. B. versteht diesen Auftrag im weiten Sinne, so dass darunter nicht nur moslemische Philosophen fallen, sondern auch jüdische, christliche und religionskritische, soweit sie in Arabisch geschrieben haben. Seine Perspektive ist komparatistisch. Er verliert also die griechischen Wurzeln nicht aus dem Blick und beachtet natürlich auch die gleichzeitige philosophische Arbeit in hebräischer und lateinischer Sprache. Jüdische, christliche und muslimische Philosophien werden in diesem Buch nicht getrennt und für sich, sondern in ihrer Wechselwirkung aufeinander behandelt – sind sie doch „konfrontiert mit denselben Problemen, die sie in einer Art und Weise lösen, die oft erstaunlich verwandt ist, trotz ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionen. Manchmal werfen sie einen kurzen Blick aufeinander. Vor allem aber geben sie das gemeinsame Erbe der alten Griechen einander weiter, zusammen mit ihren eigenen philosophischen Erkenntnissen“ (5). Dem Ganzen geht ein Interview von B. mit zwei Studenten voraus, das, wie eine Overtüre, aus der Perspektive der Aktualität heraus die Themen anschlägt, die nachher im Einzelnen entwickelt werden. Wichtige Fragen, wie die nach der Möglichkeit der Toleranz und die nach der weithin wissenschaftlich noch ungeklärten Entstehungsgeschichte des Islam, werden dabei angerissen. Aus der Fülle der Beiträge des Bds. seien nur einige herausgegriffen, um einen Eindruck des Ganzen zu vermitteln.

„Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures médiévales“ (57–75): gemeint sind die drei Religionen. Alle wissen, dass die Philosophie von den Griechen entwickelt worden ist und bis ins Wort hinein von ihnen übernommen wurde. Der Gehalt dieses Wortes (*sens*) ist also mehr oder minder identisch, abgesehen von der semantischen Merkwürdigkeit, die das Wort *philosophos* aufweist. Auf dem Umweg über die existentielle Auffassung des „heidnischen“ Philosophierens als Übung des Geistes in uns kam es dazu, dass dieses Wort im Christentum, der praktischen *philosophia christiana* des Ostens wie des Westens bis ins 12. Jhd hinein den Mönch bezeichnete. Im Islam jedoch hat das Wort „Philosoph“ von Anfang an den uns vertrauten Sinn. Fraglich ist nur, wie lange die Philosophie dort geblüht hat. Die verbreitete Auffassung lässt ihre Lebenszeit beginnen mit Kindi (9. Jhd.) und enden mit Averroes (Ende des 12. Jhdts). Corbin möchte diesen Zeitraum verlängern, besonders im Iran, muss dazu aber den strengen Begriff der Philosophie, den muslimische Philosophen selbst fordern, die sie nicht einfach mit Weisheit gleichsetzen, aufweichen, und z. B. auch den Sufismus darin einschließen. B. folgt ihm darin nicht. – Etwas anderes als die Frage nach dem Sinn des Wortes „Philosophie“ ist die Frage nach der Bedeutung (*valeur*), die sie im Ganzen der geistigen Kultur jeweils einnimmt. Diese ist im Mittelalter insgesamt anders als in der Antike, nämlich durch die wirksame Gegenwart der Offenbarungsautorität als eine Alternative zur Philosophie, und darin natürlich verschieden nach den drei Religionen. Diese Gegenwart übt auf alle mittelalterlichen Philosophen einen enormen Druck aus, freilich je verschieden. Christliche Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes fordert eine persönliche Glaubensantwort, islamische Offenbarung als Offenbarung eines Gesetzes fordert politische Konsequenzen. Verschieden ist die Lage der Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Institution. Im Christentum hat die Philosophie eine anerkannte Position: Während man ein perfekter Rabbiner oder Imam sein kann, ohne je Philosophie studiert zu haben, müssen alle christlichen Theologen zuerst durch deren Schule. Sie ist organisiert in standardisierten Lehrmethoden und hat einen festen Platz an der öffentlichen Institution „Universität“, deren Freiheit unter dem Schutz der Päpste steht, die sie aber auch kontrollieren. Im Judentum und Islam hingegen ist das Lehren und Lernen von Philosophie eine Privatsache und damit einerseits freier, andererseits auch gesellschaftlich weniger relevant. „Die großen Philosophen des Islam ... betrieben die Philosophie in ihren Mußestunden: Farabi war Musiker, Avicenna Arzt und Wesir, Averroes Richter. ... Ähnlich verhielt es sich bei den Juden: Maimonides war Arzt und rabbinischer Richter, Gersonides Astronom“ (12). Im christlichen Raum, wo die Theologie unter dem anselmischen Programm der „*fides quaerens intellectum*“ stand, waren die Konflikte zwischen Philosophie und Theologie Grenzstreitigkeiten zwischen beiderseits legitimierten Partnern; mag die Philosophie auch nur den Rang einer Magd der Theologie angewiesen bekommen haben, so hat sie doch ihre Autonomie bewahrt. Im islamischen Raum hingegen ging der Kampf darum, wer das Gesamt der geistigen Welt organisieren dürfe: die Philosophie, wie Farabi vergebens wollte, oder „die erneuerte religiöse Wissenschaft“ (des Sufismus), die Ghazali mit Erfolg propagierte.

„Un modèle médiévale de la subjectivité: la chair“ (118–139): Nach dem Ende der Moderne mit ihrer Auffassung von der Geschichte der Philosophie als eines linearen Fortschritts ist wieder die Freiheit gegeben, die Denker der Antike und auch des Mittelalters als Gesprächspartner für unser eigenes Denken zu entdecken, speziell für die Anthropologie. B. greift hier den mittelalterlichen Begriff des Fleisches (*caro, chair*) heraus, der im Vergleich des Menschen mit den Engeln seinen Platz hatte. Fleisch ist die typisch menschliche Form der Körperlichkeit, die wir analog mit den Tieren gemeinsam haben. Sie prägt die Art und Weise, wie wir vernünftige Wesen sind. Während die Vernunftwesen, die die Engel sind, untereinander keine natürliche Gattungsgemeinschaft und kein geschichtliches Werden ihrer Erkenntnis aufweisen, hat der Mensch beides. Die Folge ist, dass sowohl sein Erkennen wie sein Lieben im Sinnlichen beginnen, bevor sie sich zu geistigen Formen erheben können. Die Fleischlichkeit ist also – was gegen die Neuplatoniker, noch mehr gegen die Gnostiker festgehalten wurde – etwas Gutes, wenngleich sie auch Stoff zur Sünde liefern kann, die selbst aber kein sinnlicher, sondern ein geistiger Akt ist. Innerhalb der Sinne hat der fleischlichste Sinn, der Tastsinn eine Priorität: In ihm vollzieht sich der ursprüngliche „Kontakt“ zwischen Subjekt und Objekt; in ihm

ereignet sich die Gegebenheit des Objekts sofort auch als Selbstgegebenheit: Wir sehen nicht, dass wir sehen, aber wir fühlen, dass wir fühlen. Bemerkenswert ist auch, dass das Erkennen des Höchsten nicht als Sehen oder Begreifen, sondern als Berühren bezeichnet wird.

„Regards musulmans sur la cité chrétienne“ (157–167): Herangezogen werden Äußerungen von al-Biruni, Averroes und besonders Ibn-Khaldun († 1406). Dieser kritisiert an den Evangelien, erstens, dass sie nicht mit einer Stimme sprechen, also menschliche Anteile haben und nicht nur Dokumente einer rein passiv empfangenen Offenbarung enthalten, zweitens, dass sie nur wenige Gesetze enthalten, stattdessen Geschichten von Jesus und seinen Aposteln und bloße Ermahnungen. Beides unterscheidet sie (nachteilig) vom Koran. Sowohl das Christentum wie der Islam sind universale und daher missionarische Religionen; was den Islam auszeichnet ist, dass die Mission kraft göttlichen Gebots mit Überredung *und* mit Gewalt voranzutreiben ist. Vor allem deswegen müssen die geistlichen Führer des Islam zugleich weltliche sein.

Wie haben sich muslimische Philosophen zum „heiligen Krieg“ geäußert? (Was den *jihād* im Allgemeinen betrifft, verweist B. auf A. Morabia: *Le Gihād dans l'islam médiéval*, Paris 1993). B. behandelt drei Autoren, für die der Krieg eine erlebte Realität war: Farabi, der in Syrien und im Irak lebte, wo man sich im Krieg mit Byzanz befand, Averroes, der in einem Andalusien lebte, das dem Druck der Reconquista ausgesetzt war, und Avicenna, von dessen persischer Heimat aus gerade das „heidnische“ Indusland für den Islam erobert wurde. Sie äußern sich zu den Gründen, aus denen heraus es legitim ist, Krieg zu führen. Ausgeschlossen ist ein Krieg aus dem Motiv bloßer Machterweiterung und Ausbeutung. Aber Pazifismus liegt den genannten Denkern ebenso fern wie ihrem entfernten Vorbild Aristoteles. Nicht nur zu Selbstverteidigung, zur Einlösung von Rechtsansprüchen oder als Straffaktion sind Kriege erlaubt, sondern auch zur Versklavung von Völkern, deren Natur das nahelegt, und zur gewaltsamen Beglückung von Nationen, die durch Überredung allein nicht erkennen wollen, was ihnen zum Heil dient. Die Philosophen vermeiden zwar nach Möglichkeit den Terminus *jihād*, übertreffen aber an Strenge die rezipierte Auffassung eher noch, der es in erster Linie darauf ankam, die muslimische Herrschaft über ein „befriedetes Territorium“ zu sichern, und höchstens in zweiter Linie im Lauf der Zeit auch die Konversion zum Islam zu erreichen. Denn für die Philosophen ist der Zweck des Krieges die Gewinnung der Seelen durch die Philosophie.

Überaus spannend, obgleich kaum resümierbar, stellt B. die Geschichte der Übersetzungen und geistigen Importe dar: Übernahme griechischer Gedanken durch die Lateiner, die auch Griechisch lernten, – Übersetzung griechischer Texte ins Arabische (meist durch Christen). Soweit es sich bei den arabisch Sprechenden um Moslems (nicht etwa Juden oder Christen) handelt, ist überaus aufschlussreich, was übersetzt wurde (Naturwissenschaft, Geographie, Medizin, Argumentationstechnik und auch Philosophie) und was nicht (poetische und historische griechische Schriften sowie die gesamte Bibel, die ja als verfälschte Offenbarung galt).

Durch heutige Fragestellungen angeregt, will man wissen, wie es im Mittelalter mit dem „Dialog zwischen den Religionen“ stand. Die Ausführungen, die B. diesem Thema widmet, sind eher ernüchternder Natur. Zu einem geistigen Austausch kommt es nur, wenn ein Bedarf dafür vorliegt; so übernahm man gern medizinisches und anderes nützlichliches Wissen, wenn die Gelegenheit dafür sich bot. Die Christen konnten sich nicht für den Islam interessieren, da er ihnen völlig überflüssig erschien, die Moslems nicht für das Christentum, weil sie dieses zu kennen meinten und für passé hielten. Die Stimmung, die wir heute für einen Dialog für nötig halten: Wille zum objektiven Verstehen, Sich-versetzen in den Anderen usw., ist auch heute rar und fehlte im Mittelalter fast gänzlich. Die Auseinandersetzungen haben durchweg einen apologetischen Charakter und richten sich an die Angehörigen der eigenen Religion. Die wenigen einigermaßen objektiven Gespräche (wie das des Abälard oder Raymundus Lullus) sind reine Literatur. Was die angelegten gelungenen Beispiele interkultureller Koexistenz betrifft, so verweist B. darauf, dass sie Ausnahmefälle waren, die erstens nicht lange währten, und zweitens den Interessen der jeweils Herrschenden entsprachen, also nicht auf der Basis der Gleichheit beruhten.

Eine der Legenden, die B. zerstört, ist Freuds Meinung von den drei „Demütigungen“, die die Menschheit durch die Wissenschaft erdulden musste, beginnend mit Kopernikus, der sie aus der Mitte des Universums vertrieb, und gefolgt von Darwin und Freud selbst. B. untersucht die erste Demütigung und stellt fest, dass sie eine Erfindung ist. Denn im Mittelalter war das (seit Ptolemäus) dominante, astronomisch begründete geozentrische Modell des Sonnensystems keineswegs mit dem Gedanken verbunden, die Erde (und mit ihr der Mensch) stünden, dem Rang nach, im Zentrum der Welt. Es gibt nur einen einzigen Autor, auf den das zutrifft. Die erdrückende Mehrheit aber ist anderer Auffassung. Für sie ist die Erde, weil im Zentrum der Sphären, „ganz unten“, während das Erhabene, nämlich die alles umschließende Sphäre des Fixsternhimmels und die Welt der Engel, hoch oben und außen liegt. Die irdische Materie ist die größte von allen. Auf der anderen Seite „erlöste“ der Heliozentrismus die Erde aus ihrer niedrigen, sublunaren Position, indem er sie selbst unter die Gestirne versetzte.

B. versteht sein Buch als einen Schritt in Richtung auf eine vergleichende, interkulturelle Mediävistik. Zugleich ist es ein Plädoyer dafür, aus dem Gesamtbewusstsein der europäischen Philosophie nicht mehr wie bisher auszuschließen: das Mittelalter im Allgemeinen und den jüdischen und moslemischen Anteil daran im Besonderen. Beiden Zielsetzungen dient es in hervorragender Weise durch die Breite der Bildung, die Tiefe der Fragestellungen und den mit Humor gewürzten, flüssigen Stil der Darstellung. Eine Übersetzung ins Deutsche wäre sehr zu wünschen.

G. HAEFFNER S. J.

ESSER, ANDREA, *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart* (Spekulation und Erfahrung: Abteilung 2, Untersuchungen; Band 53). Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2004. 436 S., ISBN 3-7728-2237-1.

Im angelsächsischen Raum wird Kants Ethik vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus diskutiert. Die Debatte, welche der beiden Ansätze die bessere Moralkonzeption liefere, wurde dabei durch den Auftritt der Tugendethik relativiert. Autoren wie Elizabeth Anscombe, Philippa Foot oder Bernard Williams wiesen darauf hin, dass es sich bei beiden Konzeptionen jeweils um ein rationales Prinzip handelt, wodurch die charakterlichen Tugenden der aristotelischen Ethik außen vor blieben. An Kants Prinzip des kategorischen Imperativs richten sich dabei insbesondere die Vorwürfe, dass Kants Prinzip im Anspruch zu rigoros, in Bezug auf konkrete moralische Forderungen leer, gegenüber den Anliegen der Menschen äußerlich und utilitativ auf eine unhaltbare Zwei-Welten-Ontologie gestützt sei.

Ziel von Essers (= E.s) Buch: *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart* ist es zu zeigen, dass Kant den selbst gesteckten Anforderungen der gegenwärtigen Tugendlehre besser gerecht wird. Nicht nur gehe die gegenwärtige Tugendethik unzureichend auf Aristoteles zurück, sondern deren Anliegen einer „nicht-metaphysisch begründeten, konkreten, kontextbezogenen, dennoch aber verbindlichen Orientierung unseres Handelns“ (136), die zudem noch nicht äußerlich sein solle, werde besser durch Kants Ansatz erfüllt (138). Dieser sei dabei nicht, wie oft kritisiert wird, eine reine Prinzipienethik, rigoros und metaphysisch, sondern insbesondere seine Tugendlehre, wie er sie in *Metaphysik der Sitten* darlege, erfülle die von der Tugendethik gestellten Ansprüche.

In fünf Hauptteilen behandelt E.s Buch zunächst die Tugendethik und deren Beziehung zu Aristoteles (Teil I). Im Anschluss stellt es kurz Kants Projekt als Konstruktivismus und Lösung der Anforderungen dar (Teil II). Danach wendet es sich Kants Grundlegungsschriften und der Begründung seiner Ethik zu (Teil III), bevor es Kants Konstruktivismus gegen den so genannten „radikalen Konstruktivismus“ abgrenzt (Teil IV). Schließlich skizziert es Kants Tugendlehre als eine innerliche, konkrete, aber dennoch verbindliche Orientierung des menschlichen Handelns (Teil V).

Der erste Teil des Buches setzt sich ausführlich mit der gegenwärtigen Tugendethik und Aristoteles auseinander. Dabei werden die Positionen verschiedener Autoren (MacIntyre, Foot, Nussbaum, Williams) einzeln beschrieben, und es wird als unzureichend empfunden, die selbst gesteckten Ziele zu erreichen. Zwischen den einzelnen Be-