

der von selbständiger menschlicher Aktivität ausgeht“ (739). Das Göttliche besitzt ein genaues Vorauswissen. Es agiert den Vermögen, Denkhabitus und Verhaltenstendenzen des Menschen entsprechend und nicht gegen sie; dies setzt die Möglichkeit des Menschen, sich zu entscheiden und entsprechend zu handeln, voraus. „Der göttliche Eingriff stellt für den Menschen die Möglichkeit und Herausforderung dar, selbständig, überlegt und besonnen zu entscheiden und zu handeln“ (293).

Die Interpretation eines literarischen Textes kann niemals „frei von zumindest implizit zugrunde gelegten Voraussetzungen erfolgen [...], die die Prämissen einer Interpretation darstellen“ (164). Der Interpret muss die Prämissen offenlegen, von denen er ausgeht. Auch die Begriffe der Ratio und Erfahrung, die zur Deutung Herodots verwendet werden, „besitzen eine Geschichte und Tradition. Es kann nicht als selbstverständlich erachtet werden, daß ihre heutige Bedeutung und vor allem die Opposition, in der Rationalität und Erfahrung zueinander begriffen werden, auch zur Zeit Herodots für selbstverständlich gehalten wurden“ (60). Die Prägung der heutigen Begrifflichkeit, so K.s These, beginnt erst mit der Stoa im 3. Jhd. vor Christus. Er greift deshalb „auf den Denk- und literarischen Horizont der Abfassungszeit der *Historien*“ zurück (165); ein umfangreiches Kapitel (599–738) bringt „Darstellungen göttlicher Einflußnahme vor Herodot“: bei Homer, Hesiod, Sappho, Solon, Xenophanes und Pindar. Das Göttliche, so das Ergebnis, wurde „über Jahrhunderte hin durchaus konstant erfahren“ (733). Es ist nicht auszuschließen, dass Herodot sich in diese seinen Zeitgenossen vertraute Tradition stellte und damit zugleich skeptische und womöglich auch deterministische Ansätze zum Göttlichen kritisch herausfordern wollte. „Herodot kann [...] durchaus in einer langen Tradition eines Denkens über Gott stehen, in der göttliches Vorauswissen und ein Entscheidungsspielraum des Menschen und eine Verantwortung des Menschen für sein eigenes Handeln als vereinbar gedacht worden sind“ (735). F. RICKEN SJ

THE QUEST FOR THE GOOD LIFE: Ancient Philosophers on Happiness. Edited by *Øyvind Rabbås, Eyjólfur K. Emilsson, Hallvard Fosshøim and Múra Tuominen*. Oxford: Oxford University Press 2015. VIII/307 S., ISBN 978-0-19-874698-0 (Hardback); ISBN 978-0-19-180916-3 (E-Book).

Worin besteht das gute Leben? Und wie sollen wir leben? Mit diesen Fragen und den Antworten, welche die verschiedenen Philosophen und Philosophenschulen der Antike darauf gaben, beschäftigt sich der vorliegende Sammelband, der auf ein Forschungsprojekt (Ethics in Antiquity: The Quest for the Good Life) zurückgeht, welches in den Jahren 2009 bis 2010 am Centre for Advanced Study in Oslo durchgeführt wurde. Der hier besprochene Band versammelt 14 Beiträge, die sich mit der Glücksthematik in der antiken Philosophie beschäftigen. Die seitens der Klassischen Philologie aus dem Projekt hervorgegangenen Beiträge wurden in den *Symbolae Osloenses* 85/1 (2011) veröffentlicht. In einer ausführlichen Einleitung geben die *Herausgeber* eine Einführung in die Glücksthematik in der antiken Philosophie und wenden sich insbesondere dem Verhältnis von Glückseligkeit, Tugend, Vernunft, Gemeinschaft und Moral zu. Des Weiteren findet der Leser einen kurzen Überblick über die einzelnen Beiträge des Bandes mit einer kurzen Zusammenfassung.

*Svavar Hrafn Svavarson* geht in Kapitel 1, „On Happiness and Godlikeness before Socrates“, der Glücksthematik in der vorsokratischen Literatur und Philosophie nach. Er weist dabei den zentralen Stellenwert des Gedankens der Gottähnlichwerdung für die antiken Glückskonzeptionen nach, die sich so in den heutigen Theorien des guten Lebens nicht mehr finden lässt. Svavarson diskutiert dabei insbesondere Texte von Homer, Hesiod, Solon und Pindar sowie Heraklit. Er zeigt auf, dass die Glücksvorstellung in der vorsokratischen Zeit eine zweifache Transformation durchlief: Zum einen fand zunächst eine Internalisierung der Glückskonzeption statt. War zuerst äußerer Erfolg wesentlich für das Glück der Menschen, verschob sich dies dahingehend, dass innere Qualitäten – die Tugenden – zunehmend für ihr Glück verantwortlich wurden. Zum anderen lässt sich in der Folge eine Intellektualisierung der Glücksvorstellung dahingehend beobachten, dass im Laufe der Zeit vor allem die intellektuellen Vermögen – nicht die physischen – für die Erlangung der Glückseligkeit an Bedeutung gewannen.

Die folgenden beiden Kapitel wenden sich der Glücksthematik bei Platon zu. *Julia Annas* diskutiert in Kapitel 2, „Plato’s Defense of Justice. The Wrong Kind of Reason?“, den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Glückseligkeit im zweiten Buch der *Politeia* und versucht dabei, den auf H. A. Prichard zurückgehenden und immer wieder erhobenen Einwand zu widerlegen, Sokrates’ eudämonistische Antwort auf Glaukons Frage, warum wir gerecht sein sollen, stelle die falsche Art von Antwort dar, da sie dem Phänomen der Moral nicht gerecht werde, welche von uns verlange, dass wir das Richtige tun, weil es das Richtige bzw. unsere Pflicht sei – nicht weil wir dadurch glücklich werden. Annas zeigt dabei auf, dass sich Sokrates eudämonistische Begründung der Gerechtigkeit durchaus verteidigen lasse und wir die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen schätzen sollen, weil sie für die Glückseligkeit konstitutiv sei. – *Panos Dimas* widmet sich in Kapitel 3, „Wanting to Do What Is Just in the *Gorgias*“, der Bedeutung der Gerechtigkeit für das gute und glückliche Leben im platonischen *Gorgias*. Dimas argumentiert zunächst dafür, dass Kallikles keinen schlichten auf die Maximierung des eigenen Vergnügens ausgerichteten Hedonismus vertrete, sondern eine differenziertere „desire-satisfaction theory“ (83), der zufolge der Wert einer Sache von der Befriedigung eines unserer Wünsche abhängig sei und welche Sokrates nicht endgültig widerlegen könne, da sein eigenes Gerechtigkeitsverständnis im *Gorgias* noch unklar bleibe. Erst in der *Politeia* erfahre dieses eine umfassende Ausarbeitung und (moral-)psychologische Fundierung.

Die folgenden vier Beiträge (Kapitel 4–7) beschäftigen sich mit Aristoteles’ Glückskonzeption, deren systematische Ausarbeitung ihn zum kanonischen Denker der eudämonistischen Ethiktradition machte. *Øyvind Rabbås* widmet sich in Kapitel 4, „*Eudaimonia*, Human Nature, and Normativity. Reflections on Aristotle’s Project in *Nicomachean Ethics* Book I“, der Verbindung von Naturalismus und Rationalismus in der aristotelischen Ethik. Durch eine Interpretation des *ergon*-Argumentes gelangt Rabbås zu einer Verbindung der beiden Elemente, welche ihm zufolge darin bestehe, dass wir das uns Mögliche tun sollen, um unser natürliches Endziel – die tugendgemäße Aktualisierung unserer Vernunft – zu realisieren. Dieses teleologische Verständnis der menschlichen Natur ermögliche es Aristoteles, einen nicht reduktionistischen Naturalismus zu vertreten und sowohl einen naturalistischen Fehlschluss zu vermeiden als auch den normativen Anspruch des Endziels an den Handelnden zu bewahren. – In Kapitel 5, „Aristotle on Happiness and Old Age“, geht *Hallvard Fossheim* dem Einfluss des hohen Alters auf die Glückseligkeit nach. Zum einen stelle die Lebenserfahrung, welche mit dem Alter wachse, für Aristoteles eine wichtige Voraussetzung für Weisheit und Glückseligkeit dar, so dass das hohe Alter in dieser Hinsicht eine gute Basis für das Erlangen der Glückseligkeit sei. Zum anderen schwinde jedoch auch mit dem Alter die Lebenskraft. Dies bringe einerseits ein Schwinden der sinnlichen Begierden mit sich, andererseits jedoch auch einen Hang zur Feigheit und eine nachlassende Tatkraft, was die Tugend und damit die Glückseligkeit in Gefahr bringe. Wie im hohen Alter unsere Chancen auf Glückseligkeit stehen, hängt für Aristoteles wesentlich davon ab, was man in den vorhergehenden Lebensphasen getan und erfahren hat. – Ebenfalls der zeitlichen Dimension des glücklichen Lebens widmet sich *Gabriel Richardson Lear* in Kapitel 6, „Aristotle on Happiness and Long Life“. Sie fragt, warum Glückseligkeit eine ‚vollendete Länge des Lebens‘ brauche. Zum einen benötige die Ausbildung der Tugend als Habitus Zeit. Andererseits müsse dieser dann auch über eine gewisse Zeit hinweg ausgeübt werden. Nur so könnten wir uns unserer eigenen Tugendhaftigkeit bewusst werden. Dieses Selbstbewusstsein stelle für Aristoteles ein integrales Moment unserer Glückseligkeit dar. – *Gösta Grönroos* geht im letzten Beitrag des Bandes zu Aristoteles in Kapitel 7, „Why Is Aristotle’s Vicious Person Miserable?“, schließlich der Frage nach, warum der sittlich Schlechte Aristoteles zufolge derart unglücklich sei, dass er in Selbsthass verfallende und sogar über den Suizid nachdenke. Der sittlich Schlechte erfahre einen seelischen Konflikt, insofern er zwar das wahrhaft Gute wolle, jedoch keine klare und bewusste Konzeption davon besitze und sich selbst erniedrigende Handlungen ausführe, wenn er seinen Begierden nachgehe. Er bemerke dabei, dass er das Gute verfehle, könne jedoch nicht verstehen, worin er fehlgehe. Dies stürze ihn in tiefe Verzweiflung und Selbstverachtung, die ihn dazu veranlassen, den Suizid als Ausweg aus seiner Selbstzerrissenheit zu erwägen.

Die nun folgenden drei Beiträge (Kapitel 8–10) wenden sich der Glücksthematik in den drei großen hellenistischen Philosophenschulen zu. So diskutiert *Panos Dimas* in Kapitel 8, „Epicurus on Pleasure, Desire, and Friendship“, Epikurs Glückskonzeption. Dimas argumentiert ausgehend von Epikurs Axiologie und seinem Verständnis der verschiedenen Arten von Lust dafür, dass Epikur einen psychologischen wie ethischen egoistischen Hedonismus vertreten habe, welcher sich auch in seiner Theorie der Freundschaft niederschläge. Ob diese Interpretation der epikureischen Philosophie wirklich gerecht wird, bleibt zweifelhaft. – In Kapitel 9, „How Feasible Is the Stoic Conception of *Eudaimonia*?“, versucht *Katerina Ierodiakonou*, die stoische Glückskonzeption gegen den Vorwurf der Unrealisierbarkeit zu verteidigen. Die Stoiker waren der Ansicht, dass die Tugend allein zur Erlangung der Glückseligkeit sowohl notwendig als auch hinreichend sei. Ierodiakonou argumentiert dafür, dass diese Konzeption des guten Lebens zwar sehr anspruchsvoll und fordernd, jedoch nicht weniger realisierbar als die der anderen antiken Ethiken sei. Den Stoikern zufolge existierten in Bezug auf die Tugenden bzw. Laster zwar keine Abstufungen, doch sei ihre Theorie des moralischen Fortschritts keineswegs inkonsistent mit ihren ethischen Prinzipien. – *Svavar Hrafn Svavarson* betrachtet in Kapitel 10, „The Pyrrhonian Idea of a Good Life“, den Zusammenhang von Urteilsenthaltung und Seelenruhe und damit die Glückstheorie der pyrrhonischen Skepsis. Die Einsicht in die Unmöglichkeit sicherer Erkenntnis und die daher geforderte Urteilsenthaltung soll den Menschen von allen Überzeugungen und damit verbundenen Begierden und Ängsten befreien. Dadurch erlange der Skeptiker Sextus Empiricus zufolge zufällig die gesuchte Seelenruhe und könne ein glückliches Leben führen. In der Zufälligkeit der Erlangung des Ziels erblickt Svavarson eine Parallele zum medizinischen Empirismus und schließt daraus auf einen möglichen Einfluss dieser Schule auf die spätere Skepsis.

Die letzten vier Beiträge des Bandes widmen sich der neuplatonischen und christlichen Philosophie der Spätantike. *Alexandrine Schniewind* diskutiert in Kapitel 11, „Plotinus’ Way of Defining ‚*Eudaimonia*‘ in *Ennead* I 4 [46] 1–3“, Plotins Definition der Glückseligkeit, zu welcher er mittels einer eingehenden Kritik der Glückstheorien seiner Vorgänger – insbesondere der Stoiker – gelangte. Die Glückseligkeit bestehe für Plotin im ontologisch ersten bzw. höchsten, vollständigen und vollkommenen Leben, welches mit dem Leben des Geistes identisch sei. – *Eyjólfur K. Emilsson* kommt in Kapitel 12, „On Happiness and Time“, auf die Rolle der Zeit für das glückliche Leben zurück und weist in diesem Zusammenhang auf einen wesentlichen Unterschied zwischen Aristoteles’ Glücksvorstellung und derjenigen der hellenistischen und neuplatonischen Philosophen hin. Aristoteles betrachte das Leben als ein zeitliches Ganzes und halte seine narrative Struktur für die Bewertung eines Lebens als glücklich für wichtig. Die Dauer des glücklichen Lebens sei für das Urteil darüber, ob jemand wirklich glücklich sei, von Bedeutung. Die hellenistischen und neuplatonischen Philosophen wiesen dagegen den narrativen Aspekt der Glückseligkeit zurück und hielten die Dauer des glücklichen Lebens für irrelevant hinsichtlich der Frage, ob jemand glücklich sei. Das Glück werde für sie nicht dadurch größer, dass es länger dauere. Im Hier und Jetzt (Epikur, Stoa) bzw. außerhalb der Zeit (Plotin) sei das Glück vollkommen und lasse sich nicht steigern, da es allein vom gegenwärtigen Zustand der Seele abhängig sei. – In Kapitel 13, „Why Do We Need Other People to Be Happy? Happiness and Concern for Others in Aspasius and Porphyry“, erläutert *Miira Tuominen* anhand von Aspasios’ Kommentar zur Nikomachischen Ethik und Porphyrios’ Schrift *De abstinentia* die zentrale Bedeutung der Sorge um die anderen für die eigene Glückseligkeit. Tuominen zeigt auf, wie Aspasios Aristoteles’ Aussagen zur Sozialnatur des Menschen sowie zur Gerechtigkeit, zur politischen Gemeinschaft und zur Freundschaft dahingehend weiterentwickelt, dass die Glückseligkeit für ihn darin bestehe, seinen Mitbürgern und allen Menschen, denen man begegne, möglichst viel Gutes zu tun. Die Sorge um die anderen sei daher ein notwendiger Bestandteil des eigenen Strebens nach Glückseligkeit. Für Porphyrios bestehe unsere Glückseligkeit darin, dass wir Gott ähnlich werden und wie dieser Sorge für alle lebendigen Wesen tragen. Der Mensch habe dabei eine natürliche Neigung zur Gerechtigkeit, deren Forderungen ihm zufolge nicht nur Menschen, sondern alle lebendigen Wesen – Tiere wie Pflanzen – betreffen. Indem wir die Schädigung dieser Lebewesen vermeiden und Gerechtigkeit auch ihnen gegenüber praktizieren, werden wir Gott ähnlicher und erlangen die Glückselig-

keit. – Den Band beschließend betrachtet *Christian Tornau* in Kapitel 14, „Happiness in this Life? Augustine on the Principle that Virtue Is Self-sufficient for Happiness“, Augustins Ansichten über den Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit und bietet dabei interessante Einblicke in die Rezeption und Transformation paganer Lehren in der frühchristlichen Philosophie. Die Glückseligkeit sei für Augustinus eine dezidiert eschatologische Größe, welche in dieser Welt nur unvollkommen und provisorisch realisiert werden könne. Sie verdanke sich göttlicher Gnade, welche zugleich auch die notwendige Voraussetzung für die Tugend darstelle. Diese erfahre ebenfalls eine Transformation und werde als Gottesliebe verstanden. Dies ermögliche es ihm, an der paganen These festzuhalten, dass die Tugend allein hinreichend für die Glückseligkeit sei. Der Tugendhafte als derjenige, der Gott liebe, habe Gott, worin für Augustinus die Glückseligkeit bestehe. Diese bleibe jedoch in dieser Welt unvollkommen, da die menschliche Tugend stets von Stolz und Selbstliebe bedroht sei. Erst in der Erfüllung der Gottesliebe im Eschaton sei die Glückseligkeit vollkommen. Tornau korrigiert hier eine verbreitete Forschungsansicht, welche Augustin meist einen sehr pessimistischen und düsteren Blick auf das Leben im Diesseits zuschreibt.

Die Beiträge des Bandes sind allesamt klar geschrieben und präzise ausgearbeitet. Sie bieten einen fundierten Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand und sondieren die philosophischen Möglichkeiten der verschiedenen Theorien. Auch in philologischer Hinsicht arbeiten die Autoren solide und sauber. Das umfangreiche Literaturverzeichnis ist ein guter Ausgangspunkt für eine weitergehende Beschäftigung mit der Thematik, wobei hier noch Maximilian Forschners Studie „Über das Glück des Menschen“ (Darmstadt 1993) zu ergänzen wäre. Der Sammelband stellt einen informativen und mitunter innovativen Beitrag zur Diskussion um die verschiedenen Glückskonzepte in der antiken Philosophie dar.

M. S. HELD

JUNK, KARSTEN: *Der menschliche Geist und sein Gottesverhältnis bei Augustinus und Meister Eckhart* (Augustinus. Werk und Wirkung; 5). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016. 320 S., ISBN 978-3-506-78481-0.

Es gibt kaum ein klassisches Thema der Philosophie- und Theologiegeschichte, das im Laufe der letzten Jahrzehnte stärkeren Umbrüchen unterworfen gewesen wäre als die Frage nach der menschlichen Seele bzw. dem menschlichen Geist. Zwar hatte schon die kantische Vernunftkritik die Möglichkeit eines spekulativ-metaphysischen Diskurses über die Seele radikal infrage gestellt und durch eine rein erkenntnistheoretische Beschreibung ihrer funktionalen Strukturen ersetzt. Die seit der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. immer stärker in den Vordergrund rückende „Mind-Brain-Debatte“ ist in dieser Hinsicht jedoch noch einen entscheidenden Schritt weitergegangen, indem sie den Unterschied zwischen der phänomenalen und der noumenalen Betrachtungsweise von Bewusstseinsprozessen negiert und den philosophischen Diskurs über „Geist“, „Seele“ und „Subjektivität“ auf das naturkausale Modell neurophysiologischer Zustandsbeschreibungen reduziert hat.

Vor diesem Hintergrund leistet die vorliegende Monographie von Karsten Junk (=J.) einen begrüßenswerten Beitrag dazu, die bleibende Bedeutung der klassischen Subjektendens am Beispiel zweier ihrer prominentesten Vertreter aufzuzeigen. Im Mittelpunkt steht dabei die Einsicht, dass der menschliche Geist grundsätzlich nicht als in sich ruhende, von der übrigen Wirklichkeit isolierte „Seelensubstanz“ betrachtet werden kann, sondern ausgehend von der relationalen Doppelstruktur seines Verhältnisses zu sich selbst und zu Gott begriffen werden muss. Nach einer kurzen Einleitung, die eine Skizze des derzeitigen Forschungsstandes bietet, gliedert sich das Buch in zwei unterschiedlich lange Hauptabschnitte. Der Schwerpunkt liegt auf der augustinischen Anthropologie und Seelenlehre, deren Analyse sich über fast zwei Drittel des Buches erstreckt, während der zweite, kürzere Hauptabschnitt Meister Eckhart gewidmet ist. Als thematische Klammer für die Interpretation der beiden Autoren fungiert der Begriff des „Bildes“ mit seinen vielfältigen biblisch-metaphysischen Bedeutungsfacetten. So wird der Mensch in Gen 1,26f. als „Bild Gottes“ bestimmt und dadurch auf einzigartige Weise vor allen anderen Geschöpfen ausgezeichnet. In der philosophischen Tradition verweist der Bildbegriff hingegen auf die platonische Ideenlehre, der zufolge die sichtbare Wirklichkeit nur die