

setze, was notwendig eine willkürliche Regelung mit sich bringt. – Worauf beruht nach Aristoteles die Verpflichtung des Bürgers, den Gesetzen der Polis zu gehorchen? *Christoph Horn* („9. Law, governance, and political obligation“) untersucht die Aussagen des Aristoteles zur Änderung von Gesetz und Verfassung, zum zivilen Ungehorsam und zu suboptimalen Verfassungen. Ist Aristoteles' Betonung der politischen Verpflichtung vereinbar mit seinem Eudämonismus? „Ultimately“, so die Lösung, „it is for the *eudaimonia* of the citizens that a political order is established“ (244). – In III 11 argumentiert Aristoteles dafür, dass die oberste Staatsgewalt in den Händen des gesamten Volkes liegen soll. In der Volksmenge addieren sich die Vorzüge der Einzelnen; ein Schmaus, zu dem viele beigetragen haben, kann besser sein als einer, der auf Kosten eines Einzigen veranstaltet wird; die Werke der Musiker und Dichter werden am besten von den Vielen beurteilt. Man hat in diesen Argumenten eine normative Rechtfertigung des epistemischen Werts einer demokratischen Partizipation auf allen Ebenen der politischen Entscheidung gesehen. Diese Interpretation, so wendet *Melissa Lane* („10. Claims to rule: the case of the multitude“) ein, berücksichtige nicht den Kontext der Stelle. III 11 spricht nur von der Rolle, die das Volk bei der Beratung spielt, wer in die Regierungsämter gewählt werden soll, und bei der Beurteilung der Amtsführung; das Kapitel handelt nicht davon, wie die Gewählten ihre Vollmacht ausüben sollen. – Buch V handelt vom Wechsel der Verfassungen. Aristoteles' besondere Aufmerksamkeit gilt dem Wechsel, der durch einen Aufruhr (*stasis*) ausgelöst wird. *Antony Hatzistavrou* („11 Faction“) vertritt zwei Thesen: (a) Anhand der Motive der Akteure unterscheidet Aristoteles verschiedene Typen von Aufruhr. (b) Aristoteles studiert das Phänomen des Aufruhrs aus zwei Perspektiven: der Psychologie der Akteure und der Soziologie. Bei der soziologischen Perspektive gilt seine Aufmerksamkeit der Verfassung; er führt den Aufruhr zurück auf die Ungerechtigkeit in der Verteilung der Ämter, die aus der Ideologie der herrschenden Klasse resultiert.

Es ist die Absicht eines jeden Gesetzgebers, die Bürger durch Gewöhnung gut zu machen (NE II 1, 1103b3–5). Erziehung („12. Education, leisure, and politics“ [*Pierre Destrée*]) ist eine Aufgabe der Politik, denn der Mensch ist ein politisches Lebewesen, d. h. ein Lebewesen, das in der Polis leben muss, um sein Verlangen nach Glück dadurch zu erfüllen, dass es an bestimmten Werten teilhat. Werte werden in der Familie vermittelt, weshalb Aristoteles sie gegen Platon verteidigt; dennoch nennt er Gründe, weshalb die Aufgabe der Erziehung grundsätzlich besser durch die Polis geleistet werden kann. Welche Werte und Tätigkeiten muss die beste Polis lehren und fördern, um das Glück der Bürger zu ermöglichen? Die Muße ist der Arbeit vorzuziehen, aber mit welcher Tätigkeit soll man die Muße ausfüllen? Aristoteles verweist auf die Musik. Sie hat einmal einen erzieherischen Wert, weil sie den Charakter formt; zum andern ist sie eine Möglichkeit, die Muße zu gestalten. Viele Stellen in Politik VIII betonen, dass die Musik um der Muße willen der beste Gebrauch von Musik ist und dass der Gesetzgeber vor allem diesen im Blick haben soll. Die Musik um der Muße willen ist eine Form der *theōria*. Wie verhält sie sich zur *theōria* im Sinn der Philosophie? Sie ist, so interpretiert Destrée, eine Annäherung an die philosophische, so wie die menschliche *theōria* eine Annäherung an die göttliche ist. Wären Platon und Plotin mit dieser Antwort zufrieden?

F. RICKEN SJ

TOLLEFSEN, TORSTEIN THEODOR, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* (Oxford early Christian studies). Oxford: Oxford University Press 2008. X/243 S., ISBN 978-0-19-923714-2.

Aus einer Vielzahl von historischen und wissenschaftlichen Gründen ist es übliche wissenschaftliche Praxis, das Gedankengut der christlichen Denker der Vergangenheit unter Theologie und damit als eigene Disziplin, getrennt von der Philosophie, zu kategorisieren – auch wenn es eine deutliche philosophische Qualität besitzt. Dies hat zur Folge, dass die akademische Philosophie herausragende Werke der ontologischen Forschung, wie die Werke Maximus' des Bekenners oder die Werke der Kappadozier, bestenfalls im Rahmen der Geschichte der Philosophie diskutiert oder aber einer völlig anderen Disziplin, nämlich der Theologie, zuordnet. Es steht allerdings außer Frage,

dass die wissenschaftliche Diskussion der ontologischen und kosmologischen Erkenntnisse der Kirchenväter in einem anderen Kontext als den der Ideengeschichte für die heutige philosophische Forschung von entscheidender Bedeutung ist, wenn auch Philosophen wie Jean-Luc Marion und andere den Beweis erbringen wollen, dass das Gegenteil dem wahren Stand der Dinge entsprechen könnte.

Torstein Tollefsen (= T.), Professor für Philosophie an der Universität von Oslo, schlägt eine ganz andere Perspektive auf dieses Thema vor. In seiner hier angezeigten Monographie, die ursprünglich im Jahr 2000 der Universität von Oslo als Dissertation im Fach Philosophie vorgelegt, anschließend überarbeitet und 2008 in ihrer jetzigen Form herausgegeben wurde, analysiert T. das Werk Maximus' des Bekenners als ein umfassendes kosmologisches und ontologisches System, das für die heutige philosophische Forschung hoch relevant ist.

T. führt im ersten Kap. den Leser in Maximus' des Bekenners Leben und Werk ein. Der Autor argumentiert, dass der Heilige aus dem 7. Jhd. n. Chr. verdienstermaßen, in Anbetracht der zur damaligen Zeit herrschenden allgemeinen christlichen Auffassung von Philosophie und Theologie, als ‚Philosoph‘ bezeichnet werden kann. Nachdem T. den notwendigen Überblick über den Stand der Forschung verschafft (bis 2008, nicht nur bis zum Abschluss seiner Dissertation) und nachdem er Maximus' philosophische Quellen und ihre Beziehungen zum Neuplatonismus präsentiert („These are not ‚Neoplatonic terms‘, rather they are Greek words, used by the Fathers“, 11 – „The Christian philosophy of the Fathers is an autonomous body of thought that in many instances differs basically from Neoplatonism. [...] Christian theologians are not passive victims of influence [...] rather they themselves philosophize“, 12–13), erläutert er den Begriff des Exemplarismus und der *Logoi* als Vorläufer zu der Kosmologie des Maximus, indem er diese Begriffe in Platons *Timaios*, bei Aristoteles, den Stoikern, Philo von Alexandria und anderen vorfindet. Der Autor geht dann zu einer gründlichen Darstellung der Lehre des Bekenners über die Schöpfung und seiner Terminologie über.

Das dritte Kap. befasst sich mit Maximus' Konzeption der *Logoi* als immens wichtige Begriffe für eine auf der Person von Jesus Christus (dem Logos) – den alle *Logoi* als Zentrum haben – basierte Kosmologie und Ontologie. Bei der Erklärung der Lehre der *Logoi* erforscht T. Maximus' Konzeption der Essenz (οὐσία), Natur (φύσις) und Hypostase (ὑπόστασις) und bietet konkrete Beobachtungen über den Zustand von Zeit und Raum für die geschaffenen Wesen nach Maximus' Philosophie. Das vierte Kap. ist dem Begriff der göttlichen Aktivitäten (ἐνέργεια) gewidmet. Als Einstieg in diese Thematik fügt T. ein Unterkapitel über Gregor Palamas' Unterscheidung zwischen Essenz und Aktivitäten und ein anderes über die Lehre der Aktivitäten vor Maximus' Zeit ein. Sowohl die Aktivitäten als auch die *Logoi* erweisen sich als zentrale Begriffe für die philosophische Vision des Maximus, die weit davon entfernt ist, in den heutigen philosophischen und theologischen Kreisen Allgemeingut zu sein. Wir haben es hier mit einer umfassenden Ontologie und Kosmologie zu tun, die viel mehr Aufmerksamkeit verdient, als ihr derzeit zukommt. Der im fünften Kap. des Buches gründlich analysierte Gedanke der Partizipation ist für das Verständnis dieser Ontologie von eminenter Bedeutung und stellt einen komplexen philosophischen Begriff dar, der das zentrale Thema des späteren Buches von T. ausmacht (*Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford 2012). Der Autor schließt seine Untersuchung mit einer Bemerkung über die Bedeutung und Relevanz der Philosophie des Maximus für die heutigen Diskussionen über die Menschenrechte und über die ökologische Frage; ein kurzes Kapitel, das sich zwar als widersprechend, aber letztendlich als nicht besonders überzeugend erweist.

Ich stimme T.s Zurückhaltung zu, keine englische Übersetzung für das griechische Wort *Logos* und *Logoi* zu bieten, ebenso seiner Wahl, ἐνέργεια als „Aktivitäten“ und nicht als „Energien“ zu übersetzen, was ein erster Schritt in Richtung der Aufklärung von großen Missverständnissen über diesen philosophischen Begriff ist. „Aktivitäten“ ist keine perfekte Übersetzung (die „Tätigkeiten“ können kein Attribut der οὐσία sein, im Gegensatz zu den ἐνέργεια), aber es ist eine viel bessere Wahl als ein Wort wie „Energien“, das den englischsprachigen Wissenschaftler zu einem Verständnis von ἐνέργεια als ein quasi semimaterielles *Fluidum* oder irgendeine Art von göttlichem elektrischen Strom führt, was praktisch jede ernsthafte Diskussion über diesen Begriff verbietet.

Ich bin mit bestimmten Definitionen und Analysen des Autors nicht völlig einverstanden. Allerdings ist eine kurze Rez. nicht der geeignete Ort, um eine gründliche Darstellung der Divergenz unserer Meinungen über Maximus' Terminologie (und John Zizioulas' patristische Grundierung) zu präsentieren; dafür wäre eher eine Monographie über Maximus geeignet, in der die Debatte nicht in der Form von Meinungsverschiedenheiten, sondern in der Form von hermeneutischen Gegenvorschlägen ausgetragen würde. Vorerst möchte ich noch einmal die Bedeutung der Monographie von Torstein Tollefsen betonen und bemerken, dass sie in der Tat bahnbrechend ist: Außer vielleicht Jean-Luc Marion kenne ich keinen anderen zeitgenössischen westeuropäischen Denker, der die griechischen Kirchenväter systematisch als Autoren einer Kosmologie behandelt, die eine Relevanz für die heutige ontologische Forschung besitzt – ohne das Wesen dieser Kosmologie zu „verraten“ und ohne entweder zu einer theologischen Philosophie oder zu einer philosophischen Theologie zu werden. Die Bedeutung dieser bahnbrechenden Untersuchung ist nicht leicht zu übersehen.

S. MITRALEXIS

BRAGUE, RÉMI, *Le propre de l'homme*. Sur une légitimité menacée. Paris: Flammarion 2013. 259 S., ISBN 978-2-0812-9857-6.

Aus dem weitgefächerten Schrifttum von R. Brague (= B.) hebt sich seine große Trilogie über die Grundzüge der europäischen Geistesgeschichte heraus – einer Geschichte, die mit den Griechen begann und dann weitergeführt wurde von jüdischen, christlichen und islamischen Denkern. B. unterscheidet drei große Epochen, deren jede unter der Dominanz einer Leitidee steht. Diese Ideen lauten erstens „Die Weisheit der Welt“ (*La Sagesse du Monde*, Paris 1999; deutsch 2006; vgl. meine Besprechung in dieser Zs. 76 (2001) 125–130), zweitens „Das Gesetz Gottes“ (*La Loi de Dieu*, Paris 2005), drittens „Das Reich des Menschen“ (*Le règne de l'homme*, in Vorbereitung). Im Zuge der Vorbereitungen für diesen Band ist – wie schon „*Les ancres dans le ciel*“, vgl. die Rez. in dieser Zs. 88 (2013) 107–108) – das hier anzuzeigende Buch entstanden.

Die europäische Neuzeit beginnt mit einem Lobpreis auf die Würde und Größe des Menschen. Der „Humanismus“ bricht sich Bahn. Die Theozentrik des Mittelalters wird mehr und mehr abgelöst von einer Anthropozentrik. Die Frage ist aber, ob die Anthropozentrik ohne ihr Gegenstück überleben kann oder ob, im Bild gesprochen, dem Tod „Gottes“ nicht unweigerlich der Tod des Menschen folgen muss. Denn was ist das Eigentümliche (*le propre*) des Menschen, wenn es nicht sein Bezug zu Gott ist? So wird schnell die Exaltation des Menschen begleitet und ersetzt durch Tendenzen zu seiner Absetzung, das heißt durch Versuche, ihm die Legitimität seines Daseins und seiner Herrschaft abzuspochen. – Damit ist das Thema dieser Schrift vorgestellt. Es wird in drei Teilen abgehandelt. Am wichtigsten sind dabei die Einleitung, die die Fragestellung entwirft (7–85), und der Schluss, in dem B. seine Lösung vorstellt (191–248).

Zwischen Einleitung und Schluss sind, in lockerer Folge, vier historische Exkurse (II) aus verschiedenen Epochen eingeschoben (87–189). Der Leser kann notfalls auch auf sie verzichten. Ich nehme sie hier voraus: Aus der Antike gibt es ein paar Stimmen gegen den üblichen Verzehr und die übliche Opferung der Tiere. Der Grund für diese Ablehnung wird aber nicht in erster Linie in einem Daseinsrecht der Tiere gesucht, sondern in einer anthropozentrischen Überlegung: Der Fleischkonsum mache den Menschen sinnlicher; setzt man eine Seelenwanderung an, so werde mit dem vermeintlichen Tier vielleicht sogar ein Mitmensch verzehrt. – Aus dem Mittelalter sind die Gespräche der „Lauteren Brüder“ überliefert, die im Islam des 10. Jhdts. (wohl im Iran/Südirak) gelebt haben: Vor dem unparteilichen Richterstuhl des Fürsten der Geister (Djinn) streiten Menschen und Tiere. Die Haustiere beschwerten sich über die harte Behandlung durch ihre Herren. Die wilden Tiere rühmen ihre jeweiligen Vorzüge, die es mit denen der Menschen aufnehmen können. Die Fürsten der Menschen verweisen zwar auf die Vorzüge ihrer Kulturen. Aber der Streit wogt unentscheidbar hin und her, bis eine Eigenschaft des Menschen genannt wird, die kein Tier aufweisen kann: die Unsterblichkeit seiner Seele. Freilich schließt diese nicht nur die Möglichkeit des künftigen Paradieses ein, sondern auch die der ewigen Verdammnis, sodass man fragen kann, ob es für den Verdammten nicht besser gewesen wäre, gar nicht als Mensch geboren zu sein. – Aus