

* * *

Mor Segev, *Aristotle on Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 192 S.

Diese Studie legt nahe, dass Religion ein natürliches, offenbar langlebiges, wenn nicht zeitloses und für alle Kulturen des *homo sapiens*, von dessen archaisch-primitivsten bis hin zu den höchst entwickelten und modernsten Sozialisationsformen eigentümliches oder zumindest vertrautes Phänomen ist. Sie führt dies dem Leser vor Augen, indem sie zeigt, dass Aristoteles der traditionellen Religion unabhängig von deren konkreten Ausprägungsformen eine wichtige Stellung und nützliche Funktion im Hinblick auf die soziale und politische Ordnung einer gut verfassten *Polis* attestiert. Er hält die Religion mit ihren Institutionen aus diesem Grund für politisch notwendig. Einen objektiven Wahrheitsgehalt der Religionen verneint er indes, hält sie aber dennoch insofern für wertvoll und wichtig, als sie den Boden für das höchste Streben des Menschen nach der Erkenntnis der Ersten Philosophie vorbereiteten, deren Gegenstände Götter genannt zu werden verdienen. Diesen instrumentellen Aspekt der Religion rekonstruiert und entfaltet der Vf. vor dem Hintergrund seiner vorrangig politischen Dimension im Kontext

des politischen Denkens, der Individualethik und der Metaphysik des Aristoteles sowie deren Zielsetzung zum Kernthema seiner letztlich metaphysisch überformten Interpretation des Phänomens der Religion. Seine Studie eröffnet er mit einer detailreichen Präsentation ihrer Inhalte (*Introduction*, S. 1–12), die in den nachfolgenden sechs Kapiteln ins Werk gesetzt werden. Aus den prägnanten Überschriften lassen sich die Aufschlüsse nicht nur über den inhaltlichen Aufbau der Studie, sondern, wie man sehen kann, auch über die Ergebnisse der durchgeführten Rekonstruktionen und die Grundausrichtung ihrer Deutung gewinnen: 1. *Aristotle's Rejection of the Content of Traditional Religion* (S. 13–48); 2. *Traditional Religion and Its Natural Function in Aristotle* (S. 13–48); 3. *Humans, "Eternal Humans" and Gods: The Usefulness of Traditional Gods for the Imitation of the Divine* (S. 86–124); 4. *Aristotle on the Possible Uses of the Myths of "The Ancients"* (S. 125–139); 5. *The Influence of Aristotle's View of Religion on Medieval Jewish and Christian Thought* (S. 140–166); 6. *Conclusion* (S. 167–173). Der Band schließt

mit einem Literaturverzeichnis (*Bibliography*, S. 175–181), einem Stellenindex der zitierten Quellen (*Index Locorum*, S. 183–188) und einem Sachindex (*General Index*, S. 189–192).

S. legt eine Studie vor, die in historisch-systematischer Hinsicht, in ihrer Rekonstruktion und ihrem interpretatorischen Ansatz eine Pionierleistung zu dieser Problematik der Aristoteles-Forschung darstellt. Seinen religionskritischen Analysen kommt eine allgemeinere Gültigkeit zu, die über die Auffassungen des Aristoteles und eines Vertreters der Religionsphilosophie des Judentums, Moses Maimonides (gest. 1204), sowie eines Theologen und Philosophen des lateinischen Mittelalters, Albertus Magnus (gest. 1280), die als wichtige Aristoteles-Rezipienten in dieser Frage in die Untersuchung miteinbezogen wurden, hinausgeht. Die Religionskritik als Problem und seine rationale Lösung, die Aristoteles, Moses Maimonides und Albertus Magnus bieten, waren zweifelsohne nicht nur in der Vergangenheit von großem Interesse; auch in der Gegenwart hat sie eine ungeminderte Aktualität. Letzteres macht die Lektüre dieser Untersuchung für nicht nur an Aristoteles, sondern auch am Phänomen der Religion als solche interessierte Leser besonders interessant und gewinnbringend. Sie regt an, sich der eigenen Position im Verhältnis zur Religion zu vergewissern, sie kritisch zu reflektieren und ggf. zu korrigieren. Daher ist diese Studie in besonderer Weise für Theologen und theologisch interessierte Leser sehr empfehlenswert, für die Ersten sogar als indispensable Pflichtlektüre anzupfehlen. Aufgrund dieser übergeordneten Bedeutung, die für diese Studie aus der Sicht des Rez.n zukommt, wird sie nachfolgend in ihrem Inhalt vor allem am Leitfaden ihrer Einführung ausführlich

vorgestellt werden. Auf diese Weise erfährt sie ihre Würdigung, während die Kritik erst zum Schluss vorgebracht und dem kundigen Leser selbst überlassen wird.

In der Einführung weist S. darauf hin, dass zu Lebzeiten des Aristoteles (4. Jh. v. Chr.) die Allgegenwart der Religion mit ihren Institutionen ein zivilisatorisch prägendes Merkmal war. Die ausnahmslose Einbettung der Religion in die *Polis*, die Aristoteles in der *Politik* als eine naturgemäße Lebensform der *species* Mensch verstand, musste dem Philosophen ein Anlass sein, sich auch mit der Frage nach dem Gegenstand und der Funktion der Religion, ihrer Notwendigkeit oder grundsätzlicher Verzichtbarkeit in politischen Einrichtungen eingehender zu befassen. In der *Politik* spricht Aristoteles explizit, wie S. mit Textstellen aus den Büchern VI und VII belegt, von den Behörden, die für den Gottesdienst, für die Instandhaltung der für den Kultus bestimmten Gebäude und für alles, was sonst zum Kultus gehört, zu sorgen haben. Sie seien unverzichtbar für die Erfüllung und Absicherung notwendiger religiöser Aufgaben und Angelegenheiten, ohne die die *Polis* als solche nicht existieren könne. Trotz seiner wiederholten Kritik an der traditionellen Religion, u.a. in den *Magna Moralia* und in der *Nikomachischen Ethik*, und trotz der Verneinung der Existenz der Götter, die verehrt werden in der Hoffnung, ihnen zu gefallen und ihre Gunst zu erlangen, war es für Aristoteles dennoch möglich, so die These von S., eine konsistente Auffassung der positiven Rolle und der Notwendigkeit der traditionellen Religion mit ihren Institutionen in der *Polis* zu vertreten. Diese Theorie des Aristoteles zu rekonstruieren und ungeachtet seiner Ablehnung der Existenz der Götter ihre Konsistenz zu erweisen, ist das Ziel von S. Studie. Sein Hauptar-

gument für die Konsistenz-These beruht auf der Annahme, dass Aristoteles die traditionelle Religion für notwendig für jede *Polis* hält und zugleich die falsche Konzeption der Gottheit (die als solche im kritischen Nachdenken erkannt und abgelöst wird) zur Ausgangsbedingung für die Erkenntnis der ersten Philosophie erklärt, die allen Bürger in der *Polis* ermöglicht werden muss, sofern diese im Einklang mit der menschlichen Natur eingerichtet und auf ein gedeihliches Leben der Bürger in Übereinstimmung mit deren individuellen Fähigkeiten ausgelegt ist. Zu den Präliminarien, die eingangs erklärt werden, gehört der Begriff „traditionelle Religion“, der von S. konsequent für Aristoteles' Kritik der „traditionellen“ Konzeption der Götter verwendet wird. Keine unifizierende Absicht, sondern ein pragmatischer Grund wird als Rechtfertigung für die summarische Bezeichnung einer Vielfalt von Religionen genannt, welche die klassische Kultur der Griechen derart durchsetzten, dass man sie schwer als ein eigenständiges Phänomen unterscheiden und differenzierend benennen kann. Der Begriff der „traditionellen Religion“, der bei den Griechen für ein in die Lebensabläufe vollkommen integriertes Ritual offenbar aus diesem Grund nicht benötigt war und fehlte, beruhe auf einer 'Konjektur' des Vf.s. Statt zwischen den unterschiedlichen Typen der Religion und Konzeptionen der Gottheit in Kult, Folklore und Dichtung zu unterscheiden, wie es in der Forschung postuliert wird, wobei die Unterscheidungskriterien umstritten sind, fasst S. die unterschiedlichen Systeme und Gottheiten unter einer Kategorie zusammen, sofern sie aus seiner Sicht genug Gemeinsamkeiten aufweisen. Er legt den Fokus auf die anthropomorphen Darstellungen der Götter, auf die sich die Kritik des Aristote-

les richtet. Im ersten Kapitel zeigt S. dann im Detail, dass Aristoteles eine göttliche Wohltätigkeit oder Vorsehung, eine Erwartung, die der kultischen Praxis zugrunde liegt, als den Ausdruck eines Anthropomorphismus und der Annahme einer reziproken Relation und Interaktion von Mensch und Gottheit zurückweist. Er unterstreicht bereits in der Einführung, dass in Aristoteles' eigener Konzeption der Gottheit jede Art der Menschenförmigkeit mit der Ausnahme des Intellektes und vielleicht in manchen Fällen der Sinneswahrnehmung fehlt. Mit Blick auf die Vorgeschichte der Anthropomorphismus-Kritik verweist S. auf Xenophanes, dessen Auffassung möglicherweise eine Verbindung der aristotelischen Position mit der jüdischen und islamischen Theologie im Mittelalter historisch erhellt.

Für die Bestimmung der Rolle der Institutionen und der Praxis der traditionellen Religion fragt S. nach den natürlichen und notwendigen Funktionen, die in der politischen Theorie des Aristoteles jeder *Polis* zukommen. Er stellt fest, dass diese eine gestufte Gemeinschaft ist, deren basale Formen die Hausgemeinschaft und das Dorf bilden und deren Ziel die Sicherung eines guten Lebens der Bürger, d.h. ihres Wohlergehens und Glücks im Einklang mit den individuellen Möglichkeiten (*euidaimonia*), ist. Die *Polis* meint somit eine auf dieses Ziel ausgerichtete Gemeinschaft der Bürger, während Tiere oder Sklaven nur im äquivoken Sinne eine Gemeinschaft bilden, die keine *Polis* ist, da deren Leben weder durch die Teilhabe an der vernunftgeleiteten Selbstbestimmung noch an der Glückseligkeit zu einer Gemeinschaft vereinigt wird, wie S. mit dem Verweis auf Aristoteles' *Politik* (III.9 und IV.4) erläutert. Die traditionelle Religion kann für das Bestehen der *Polis* insofern notwendig sein, als sie manchen

entscheidenden Beitrag für das gedeihliche Leben ihrer Bürger zu leisten hat, ohne welchen eine Polis nicht wirklich ihren Namen verdient. Da die *eudaimonia*, das Wohlergehen und die Glückseligkeit, der Menschen nach Aristoteles (*Nikomachische Ethik* X.8) vorrangig im *bios theoretikos*, d.h. im kontemplativen Leben, das in der Erkenntnis der ersten Prinzipien des Seienden als solchen besteht, muss die *Polis*, die für die *eudaimonia* ihrer Bürger aufzukommen hat, dafür sorgen, dass es unter ihnen eine Gruppe von Menschen gebe, die diese Lebensform leben und auf diese Weise die Bildung sicherstellen, damit die Menschen diese Lebensweise leben können. Dieses Bildungsprogramm ist, nimmt S. an, die natürliche und notwendige, politische Funktion der traditionellen Religion in Aristoteles' Theorie. Die traditionelle Religion sei deshalb für jede *Polis* notwendig, weil sie in ihr die Existenz der ersten Philosophie in der Praxis sichere, argumentiert S. Er meint die Metaphysik als Wissenschaft, die von den 'Göttern' des Aristoteles – dem ersten unbewegten Bewegten der Himmelskörper und der Sphären, der von den Göttern der traditionellen Religion ziemlich verschieden ist, handelt. Aristoteles betrachtete Götter als die vornehmsten und höchsten Wesen, die zu erkennen die höchste intellektuelle Leistung sei und damit das höchste menschliche Gut, genau das also, was jede richtig verfasste *Polis* naturgemäß bezweckt und für ihre Bürger sicherzustellen hat.

Außer der ersten, umfassenden Darstellung der Rolle der traditionellen Religion in der Philosophie des Aristoteles bietet S. mit seiner Studie eine Reihe weiterer Erkenntnisse, die mit dem Hauptgegenstand der Untersuchung zusammenhängen. Hierzu rechnet er selbst die Einsicht, dass Aristoteles die Frage

nach der traditionellen Religion nicht nur im politischen Denken verankert, sondern auch auf die benachbarten Disziplinen der Ethik sowie auf die Metaphysik ausweitet. Aus der vorrangigen Verortung dieser Problematik innerhalb der politischen Theorie bei Aristoteles schließt S., dass das primäre Ziel politischer Institutionen, sofern diese richtig und naturkonform funktionieren, die theoretische Betrachtung auf der Grundlage metaphysischer Erkenntnis und der Einsicht im Sinne der *eudaimonia*, wie diese in der *Nikomachischen Ethik*, Buch X, beschrieben wurde, und der „ersten Philosophie“, wie Aristoteles sie in der *Metaphysik* begriff, ist. Eine weitere Beobachtung, die der Vf. zu den Nebeneffekten der eigentlichen Untersuchung zählt, ist die Feststellung einer bei Aristoteles vorliegenden Präfiguration mancher religionskritischen Ansätze, insbesondere hinsichtlich der Ablehnung des Anthropomorphismus, bei zwei prominenten Denkern des Mittelalters, Moses Maimonides und Albertus Magnus. Der Ursprung ihrer kritischen Haltung in dieser Hinsicht sei klar aristotelisch. Zutreffend hebt S. hervor, dass seine Darstellung aristotelischer Auffassung der traditionellen Religion von allgemeinem Interesse sein kann, insofern diese mitunter exklusiv gewisse Wahrheiten über die traditionelle Religion auf der Basis ihrer Falsifizierung vermittelt und uns eine Belehrung in dieser Hinsicht sein kann. S. stellt klar, dass Aristoteles keine gesonderte systematische Untersuchung, keine Schrift dieser Problematik gewidmet hat. Aus seinem Werkverzeichnis, das bei Diogenes Laertios (*Vitae philosophorum*) überliefert ist, geht hervor, dass unter seinen Schriften auch eine Abhandlung über das Gebet vorhanden war, aus deren erhaltenen Fragmenten sich nur die Aussage entnehmen lässt,

dass Gott entweder der Intellekt oder etwas Jenseitiges sei. Die Ansichten des Aristoteles über die traditionelle Religion müssen somit aus seinen diesbezüglichen, durch das Werk verstreuten Bemerkungen in thematisch unterschiedlichen Zusammenhängen erhoben und rekonstruiert werden.

Nach der Einführung in die Themen und die Anlage der Studie, beginnt der Vf. mit seiner Rekonstruktion und Interpretation der Ablehnung von Inhalten der traditionellen Religion durch Aristoteles (*Chapter 1*). Er zeigt, dass der Philosoph die Existenz der traditionellen, anthropomorphisch begriffenen Götter grundsätzlich nicht akzeptieren kann. Es geht dabei nicht nur um die Ablehnung menschenartiger Vorstellung ihrer äußeren Erscheinung und Lebensweise innerhalb einer Polis, sondern vor allem ihre Charakterisierung als fähig, etwas zu beabsichtigen, zu überlegen, zu kommunizieren oder vorzusehen. Zwar spricht Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* und in der *Topik* von der Wichtigkeit, Götter zu ehren und er vergleicht in der *Ethik* unser Verhältnis zu ihnen mit unserer Beziehung zu den Eltern, aber damit wird nicht ausgesagt, dass irgendein Gott fähig wäre, Anerkennung und Ehre zu empfangen. Unsere Freundschaft mit Göttern bleibt nach Aristoteles nicht erwidert. Demensprechend strebt Aristoteles traditionelle Interpretationen solcher Phänomene wie divinatorische Träume oder das schicksalhafte Glück durch naturalistische Erklärungen zu ersetzen. S. kommt zu dem Schluss und verdeutlicht dies im nächsten Kapitel, dass Aristoteles trotz seiner Ablehnung der Inhalte der traditionellen Religion die Möglichkeit einer nützlichen Rolle dieser Inhalte zulässt und die traditionelle Religion nicht nur für nützlich, sondern für politisch notwendig hält.

Das zweite Kapitel der Studie ist Aristoteles' Auffassung der traditionellen Religion mit ihren Institutionen und ihrer natürlichen Funktion in der *Polis* gewidmet. Aristoteles spricht von der Aufsicht über Gegenstände, die zum Bereich des Göttlichen gehören und über jene Klasse der Bürger, die ihn vertreten, Priester also, als nötig für das Bestehen jeder Stadt, das Ideal einer *Polis* von Buch VII und VIII der *Politik* inbegriffen. Er thematisiert die notwendige Funktion der traditionellen, in ihrer Form und Inhalt nicht revidierten Religion, deren anthropomorphe und mythische Elemente er zurückweist, während er die Religion als solche wegen ihrer politisch notwendigen Funktion — der Vorbereitung auf den Höhepunkt des menschlichen Strebens in der Erlangung des Wissens, das die Erste Philosophie beinhaltet —, belässt. Die Religion erfüllt diese Funktion, indem sie die Bürger mit der traditionellen Darstellung der Gottheit konfrontiert, diese bei ihnen die Verwunderung weckt und zum kritischen Nachdenken über die Natur der wahren Gottheit gemäß der aristotelischen Metaphysik anregt. Die nützliche Funktion der traditionellen Religion sieht Aristoteles letztlich in der Erhaltung sozialer Stabilität und in der elementaren Form einer moralischen Erziehung.

Auf die Darstellung der Kritik, die Aristoteles an den Inhalten der Religion und deren anthropomorpher Vorstellungen der Götter übt, lässt S. das Kapitel zu den positiven Aspekten der Religion und ihrer Nützlichkeit für ein geordnetes Gemeinwesen folgen. Die wahren Götter nach Aristoteles, die, wie S. annimmt, die unbewegten Bewegten sind, haben insofern etwas Gemeinsames mit Menschen, als diese sich auf die Götter einlassen können, die Götter hingegen in einer intellektiv-kontemplativen

Tätigkeit verharren. Sie seien nicht bloß Gegenstand einer höheren Wissenschaft, sondern Vorbilder für eine spezifisch humane Betätigung. Diese Götter zu betrachten sei die höchste intellektuelle Leistung und zugleich eine Ähnlichkeit an sie. Die göttliche Tätigkeit kann der Mensch Aristoteles zufolge nur durch die Selbsterkenntnis nachahmen, indem er durch eine stufenweise Erkenntnis der eigenen Natur zum wahren Ich, dem Intellekt, vorstößt. Die vollkommene Erkenntnis seines Intellekts schließt die Kenntnis seiner bestmöglichen Anwendung ein, was der Kenntnis der Natur der Götter gleichkommt. Durch das Vollziehen dieser Erkenntnis nähert sich der Mensch temporär und unvollkommen dem Zustand der Götter.

Die mögliche Verwendung von Mythen im philosophischen Diskurs und ihr Zweck ist der Gegenstand des vierten Kapitels dieser Studie. Hier analysiert S. verschiedene Bezugnahmen des Aristoteles auf die Mythen der traditionellen Religion der Griechen, insbesondere jene, die von Homer und Hesiod überliefert worden sind und die sein Werk durchsetzen. Sie erscheinen in verschiedenen Zusammenhängen in der *Metaphysik*, *Ethik* und *Politik*, darunter mit Bezug auf die Musik, als Bestätigung seiner eignen Theorien, wenn er die Inhalte widerlegen soll, die die Mythen auszudrücken scheinen. Bereits im vorausgegangenen Kapitel wies S. auf die positive Bedeutung der Mythen aus der Sicht des Aristoteles hin, nämlich insofern sie die soziale Stabilität und sittliche Gewohnheiten stützen. Außerdem werden sie von ihm als die Spiege-

lung nützlicher Normen und Praktiken aus der Vergangenheit verwendet. Alle Mythen, die Götter betreffen, seien nützlich zwecks Erfüllung der notwendigen Funktion der traditionellen Religion, die in der Initiierung philosophischer Fragen besteht.

Im fünften Kapitel der Studie behandelt S. den Einfluss der aristotelischen Auffassung der Religion auf die Religionsphilosophie und Theologie im Judentum und Christentum am Beispiel von Moses Maimonides und Albertus Magnus. Er stellt eine prägende Wirksamkeit der Sicht des Aristoteles im religionsphilosophischen Denken des Maimonides und eine teilweise durch ihn vermittelte sowie einer eigenständigen Rezeption des *corpus Aristotelicum* entspringende Einflussnahme auf das theologische und philosophische Denken des Albertus Magnus fest. Maimonides lehnte sich eng an Aristoteles an bei seinen Bemühungen, verschiedene Ziele der *Thora*, ihrer Parabeln und Gebote herauszuarbeiten. Dasselbe gilt für ihn hinsichtlich der Interpretation anthropomorpher Darstellungen der Götter im Sinne ihrer Nützlichkeit bei der Suche und der Erkenntnis der wahren Gottheit sowie der Einsicht in die bindende Kraft moralischer Gesetze.¹ In Bezug auf Maimonides' Verhältnis zu den Anthropomorphismen greift S. drei seiner Interpretationsansätze (*Dux neutrorum* III.26–28) auf, welche dieser mit Aristoteles teilt und folglich annimmt, dass die *Thora* und ihre Gebote, die Anthropomorphismen und Parabeln nicht wörtlich auszulegen sind, sondern mit dem Ziel, eine wahre Meinung auf dem Weg zu deren

¹Hierzu vgl. *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*, hrsg. von C. Steel, J. Marrenbon, W. Verbeke, (Mediaevalia Lovaniensia. Series I/Studia, 43), Leuven: Leuven University Press, 2012, darin insbes. S. 55–83; H. ANZULEWICZ, „Albertus Magnus über die *philosophi theologizantes* und die natürlichen Voraussetzungen postmortaler Glückseligkeit: Versuch einer Bestandsaufnahme“.

philosophischem Verständnis zu bilden, den Menschen vom Fehlverhalten abzuhalten und in seinen sittlichen Tugenden zu stärken. Diese durch die aristotelische Auffassung der traditionellen Religion beeinflusste Lehrmeinung des Maimonides hält S. für wichtig auch aufgrund ihres Einflusses auf die Theologie und Philosophie in den abrahamitischen Traditionen der Folgezeit. Es ist S. zuzustimmen, wenn er unterstreicht, dass Albertus Magnus und sein Schüler Thomas von Aquin (zu erwähnen wäre auch Meister Eckhart) in religionsphilosophischer Hinsicht von Maimonides beeinflusst wurden. Den Einfluss auf Albertus Magnus (und Thomas von Aquin) als tiefgreifend, exklusiv oder privilegiert zu sehen und ihn hauptsächlich auf die Gottesfrage sowie die Ewigkeit des Universums fokussieren zu wollen, eine Tendenz, die in der Forschung bemerkbar ist, wäre jedoch aus der Sicht des Rez.n übertrieben. Denn einerseits nahm Albert inspirierende Impulse von Maimonides in mehreren Bereichen auf, darunter in der philosophischen Prophetielehre, Kosmologie und Angelologie, Astronomie und teilweise auch in der von ihm kritisierten Hermeneutik der Bibelexegese.² Andererseits bestehen neben den Gemeinsamkeiten grundsätzliche Unterschiede im Verhältnis der beiden Autoren zu der aristotelischen Auffassung von Nutzen und Grenzen traditioneller Religion und von Mythen, Dichtung und Metaphern bei ihrer Anwendung in der Philosophie und Theologie. Letzteres wird in der Studie an ausgewählten Texten aus Alberts *Metaphysikkommentar* und anhand der neueren Forschung herausgearbeitet und ver-

deutlicht. Die angeführten und analysierten Texte aus Alberts *Kommentar zur Metaphysik* des Aristoteles werden jedoch nicht aus der historisch-kritischen *Editio Coloniensis* von B. Geyer (1960, 1964), sondern der unkritischen Pariser Ausgabe von A. Borgnet (1890) entnommen. Ein Vergleich der zitierten Passagen anhand der beiden Ausgaben zeigt, dass der Vf. und der Leser mit einem stellenweise verderbten Text konfrontiert werden. Darunter leiden einige Interpretationen von S. (v.a. S. 157f.), was durch die Heranziehung der kritischen Ausgabe zu vermeiden gewesen wäre. Insgesamt ist seine Darstellung von Alberts Auffassung zum Gegenstand der Studie und der Differenz zu den Ansichten des Moses Maimonides ausgewogen und stimmig. Als Ergebnis seiner vergleichenden Analyse steht fest, dass Albert in Übereinstimmung mit Aristoteles und Moses Maimonides vom Nutzen der Religion als Mittel der Überzeugung und Belehrung ausgeht und die Dichtung, Metaphern und Mythen als geeignet auffasst, das philosophische Denken anzuregen und in Gang zu setzen, diese auch theologisch sinnvoll anwenden zu können. Im Unterschied zu Aristoteles und Moses Maimonides lehnt er indes das funktionale Verständnis der Religion als die Hinführung zu der philosophischen und aus der Sicht des Maimonides höchstmöglichen Erkenntnis der Gottheit ab. Die Religion sei nicht auf die philosophische Erkenntnis als ihr Zweck ausgerichtet, sondern vielmehr auf das kontemplative Schauen und Genießen der höchsten Wahrheit, welche die Grenzen der philosophischen Betrachtung transzendiert und ihr überlegen

²Vgl. C. RIGO, "Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus", *Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, hrsg. von W. Senner unter Mitarbeit von H. Anzulewicz et al., (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, 10), Berlin: De Gruyter, 2001, S. 29–66.

ist. Der grundsätzliche Unterschied zwischen Albertus Magnus und Maimonides liegt also in der unterschiedlichen Auffassung der religiösen bzw. theologischen Erkenntnis, ihres Verhältnisses zueinander und zu ihrem Gegenstand.

Im sechsten und letzten Kapitel präsentiert der Vf. die Ergebnisse seiner Studie. Er tut dies in zwei Schritten, indem er zuerst seine Rekonstruktion aristotelischer Auffassung der Religion zusammenfasst (6.1. *Aristotle's View of Religion*, S. 167–171) und sie mit der Verhältnisbestimmung von Religion und Kontemplation im Ideal der aristotelischen *Polis* beschließt (6.2. *Traditional Religion and Contemplation in Aristotle's Ideal Polis*, S. 171–173). S. stellt fest, dass Aristoteles nur dem Anschein nach eine ambivalente oder vielmehr widersprüchliche Haltung gegenüber der traditionellen Religion einnimmt: Einerseits kritisiert er und lehnt die ihr zugrundeliegende anthropomorphe Vorstellungen der Gottheit ab, andererseits meint er, dass die traditionelle Religion von entscheidender Bedeutung für die *Polis* und daher in ihrer unveränderten Form beizubehalten ist. Der Konservatismus des Aristoteles im Verhältnis zu der traditionellen Religion sei dennoch, urteilt S., gänzlich kompatibel mit dessen kompromissloser Ablehnung der Wahrheit solcher Lehren und Ideen wie der Existenz von Göttern, die sich für die Belange der Menschen interessieren und sich in diese einmischen. Die Kompatibilität ist für Aristoteles aufgrund der Erkenntnis möglich geworden, dass die traditionelle Religion eine sozio-politisch entscheidende Rolle in der humanen Gesellschaft spielt. Götter indes, die entweder uns in der äußeren Erscheinung oder

in vorsätzlicher Handlung ähneln, gibt es nach seiner Überzeugung nicht. Folglich sollen wir uns nicht auf göttliche Vorsehung oder Intervention verlassen. Traditionelle Religion, die solche Ideen vertritt, sei als Quelle von Information oder Wissen nutzlos. In diesem Zusammenhang verweist S. auf den Umstand, dass Aristoteles den Begriff der *causa finalis*, das teleologische Argument, in seiner verlorenen Schrift *De philosophia* zu schwächen scheint, indem er durch die Unterscheidung von Zweck und Selbstzweck einen zweifachen Telos ins Spiel bringt.³

Wichtig bleibt dennoch, konkludiert S., dass Aristoteles' Urteil über die Religion den Raum für sie lässt, einen Nutzen zu haben. Seine Billigung der traditionellen Religion beruht jedoch nicht, so betont S., auf der Anerkennung der Wahrheit ihrer Inhalte, sondern vielmehr auf dem Glauben in deren Nützlichkeit für die Aufnahme der Wahrheit über die wahren Götter der aristotelischen Metaphysik, auf welche jede *Polis* naturgemäß zielt. Die traditionelle Religion erzeugt durch die anthropomorphe Darstellung von Göttern das Staunen über sie, die folglich die Bürger zu philosophischen Fragen nach der wahren Natur der Götter veranlassen. Verläuft dieser Prozess des Hinterfragens in rechter Weise, können sie zur Erkenntnis der höchsten metaphysischen Wahrheit gelangen und fähig sein, die Erste Philosophie auszuüben, die von wahren Göttern, in erster Linie vom ersten unbewegten Bewegten der Himmelskörper und der Sphären handelt. Durch diese Praxis nähern sie sich dem Zustand der Dinge, nach denen sie gefragt haben, da wahre Götter im aristotelischen System in der Betrachtung ihrer eigenen

³Vgl. A. GRÄSER, "Aristoteles' Schrift 'Über Die Philosophie' und die zweifache Bedeutung der *causa finalis*", *Museum Helveticum*, vol. 29/1 (1972), S. 44–61, hier bes. 58–61.

Natur bestehen. Dem Zustand der theoretischen Betrachtung, der Kontemplation als dem durch die Verfassung der *Polis* anvisierten und erstrebten Ziel misst S. eine grundsätzliche Bedeutung für das Verständnis von Aristoteles' Projekt, wie dieses in der *Politik*, *Ethik* und *Metaphysik* dargelegt worden ist, bei. Gilt dies für die beiden letzten Sachbereiche in der Forschung als unumstritten — die Ansicht von der Überlegenheit der theoretischen Betrachtung über anderen Aktivitäten und Tugenden als die *eudaimonia* des einzelnen Menschen, wie sie in der *Nikomachischen Ethik* X beschrieben worden ist, wird auch in der *Politik* VII–VIII beibehalten —, ist der Ort der theoretischen Betrachtung im aristotelischen Ideal der *Polis* unklar und Gegenstand unterschiedlicher Interpretationen. Die Betonung der vielfältigen Funktion und Bedeutung der Musik in der *Polis* (*Politik* VIII) scheint, trotz der Unklarheit, ob Aristoteles jede Funktion der Musik in jeder naturgemäß verfassten *Polis* für notwendig hält, die Stellung der Kontemplation zu relativieren. S. schließt jedoch aus, dass jede Funktion der Musik in jeder *Polis* ihr Hauptziel in Absehung der theoretischen Betrachtung sein kann. Als ein Argument für das Letztere bringt er seinen Aufweis vor, dass das Hauptziel einer idealen Stadt ein *einziges* in seiner Art ist. Wenn andere Phänomene, wie Musik, für eine *Polis* notwendig seien, damit diese ihr letztes Ziel erreicht, dann würden sie helfen, urteilt S., den Charakter vom Hauptziel jeder natürlichen *Polis*, einschließlich des *einen* idealen Zieles, das in der theoretischen Tätigkeit besteht oder diese beinhaltet, zu bestimmen. Diese Funktion erfüllt auf jeden Fall die traditionelle Religion, konstatiert S., die als ein notwendiger, zu einer theoretischen Kontemplation befähigender Bestandteil jeder natür-

lichen *Polis* nach Aristoteles gilt, durch ihre Hinführung zu dieser Art der Tätigkeit. Wenn die traditionelle Religion, ein notwendiger Bestandteil einer idealen *Polis*, die theoretische Betrachtung Aristoteles zufolge als ihr Ziel erstrebt, und da aus der Sicht des Aristoteles die theoretische Aktivität die bestmögliche Tätigkeitsform für den Menschen darstellt, muss Aristoteles denken, schließt S. seine Argumentation, dass die theoretische Betrachtung das oberste politische Ziel ist.

Erscheint S. Interpretation der Auffassung des Aristoteles bezüglich der Stellung und Funktion der traditionellen Religion in jeder bestens organisierten *Polis* sowie des obersten Zieles dieser beiden — der Religion und der *Polis* — als schlüssig, handelt es sich dennoch um eine Rekonstruktion, welche mehrere Werke des Philosophen umgreift und die Möglichkeit anderer Deutungen, wie der Vf. gelegentlich vermerkt, nicht ausschließt. Die Annahme, dass die drei Wissenschaftsdisziplinen und die Schriften des Aristoteles, *Ethik*, *Politik* und *Metaphysik*, welche die maßgebliche Grundlage dieser Rekonstruktion bilden, trotz ihres je unterschiedlichen Gegenstandes, Charakters und Zieles die philosophische Erkenntnis und die *theoria* als ihr letztes gemeinsames Ziel und damit die *eudaimonia* des Individuums verbindet und eint, weckt bei dem Rez.n grundsätzliche Bedenken. Wenn aber dieses Ziel der traditionellen Religion selbst explizit abgesprochen wird und ihre Notwendigkeit *nur* aufgrund einer dienlichen Funktion, ihrer Nützlichkeit um eines anderen Zieles willen, also aufgrund ihrer akzidentellen oder untergeordneten Ziele gerechtfertigt wird, die in erster Linie die bürgerlichen, also praktischen und nicht die diaoetischen Tugenden unmittelbar intendiert, scheint die Aporie des Aristoteles

auf die von S. umschriebene Weise nicht wirklich gelöst worden zu sein. Ein zentraler Punkt dieser Rekonstruktion, nämlich die Annahme, dass die traditionelle Religion ihre eigentliche Funktion und ihren Sinn nach Aristoteles in der Hinführung auf die philosophische Erkenntnis hat, welche den Gegenstand der Ersten Philosophie ausmacht, kann etwa zugunsten einer moralischen Verpflichtung oder Bindung an internalisierte Glaubensinhalte, erzieherisch erworbene Überzeugungen und Tugenden oder gesellschaftlich sanktionierte Bräuche und Verhaltensmuster angezweifelt werden. Bleibt S. mit seiner Interpretation weitgehend mit der Auffassung der Religion von Moses Maimonides konform, ist damit über die Auslegung der aristo-

telischen Position auf der Grundlage der drei zuvor genannten Wissenschaftsdisziplinen und insbesondere der Politik das letzte Wort nicht gesprochen. Bereits das von Albertus Magnus erarbeitete Wissenschaftsverständnis der *Politik* setzt andere Akzente sowohl bei der Bestimmung der obersten Ziele der Politik als auch der Religion resp. Theologie. Die unterschiedlichen Ansätze scheinen hier vor allem an der Grenze zwischen den Zielen des Individuums, der *eudaimonia*, und der Gemeinschaft, dem *bonum commune*, ihrem praktischen und theoretischen Charakter sowie dementsprechend ihrer unterschiedlichen Wertung mit Blick auf ihre näheren Ziele erkennbar zu werden.

Henryk Anzulewicz