

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Perspektiven der Philosophie* 25 (1999). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Enders, Markus

„Platons ‚Theologie‘: Der Gott, die Götter und das Gute“

in: *Perspektiven der Philosophie* 25 (1999), pp. 131–185

Leiden, Boston: Brill 1999

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill: <https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Perspektiven der Philosophie* 25 (1999) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Enders, Markus

„Platons ‚Theologie‘: Der Gott, die Götter und das Gute“

in: *Perspektiven der Philosophie* 25 (1999), S. 131–185

Leiden, Boston: Brill 1999

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Platons „Theologie“: Der Gott, die Götter und das Gute

MARKUS ENDERS (München)

I Skizzierung der Forschungslage zu Platons „Theologie“ und der Aufgabenstellung der vorliegenden Untersuchung

In der Platon-Forschung ist es nach wie vor nicht unumstritten, ob von einer „Theologie“ als einer begrifflich-rationalen, von einer systematischen Intention bestimmten Gotteslehre bei Platon überhaupt angemessen gesprochen werden kann. Werner Jaeger, der als erster den zwar in manchen Details seiner Einzeldarstellungen, nicht aber im Gesamtentwurf obsolet gewordenen Versuch unternahm, eine Geschichte der philosophischen bzw. „natürlichen“ Theologie im frühen griechischen Denken zu verfassen,¹ ging für Platon davon aus, daß dieser nicht nur der Schöpfer des Wortes „Theologie“, sondern daß „Theologie ... in gewisser Weise das eigentliche Ziel und Zentrum seines Denkens“² war. Mit der ersten, leicht verifizierbaren These bezieht sich Jaeger auf die von Platon für die Dichter als normative Richtlinien ihrer in seinem Ideal-Staat zulässigen Dichtungen entworfenen „*ἔμποι περὶ θεολογίας*“ (Polit. 379 a), die er mit „Grundrissen für die Darstellung des Göttlichen“³ übersetzt und in denen er eine „philosophische Theologie“ ausgedrückt findet, die das Wesen Gottes zu bestimmen sucht.⁴ Für seine zweite, ungleich weitreichendere These, die sich insbesondere auf das zehnte Buch der ‚Nomoi‘ stützt, in dem er „ein vollständiges System einer Theologie“⁵ dargestellt sieht, gibt Jaeger zumindest einige, allerdings unzureichend bleibende Hinweise, die in die These münden, „daß der wichtigste und ursprünglichste Zugang zum Gottesproblem für Plato das ist, was man den paideutischen Weg nennen kann: Gott als das Maß der Maße.“⁶ Als dieses sei Gott mit dem platonischen Agathon identisch und trete an die Stelle der individuellen Polisgötter.⁷ Jedenfalls ist diese These Jaegers, die dieser sogar zu der Behauptung gesteigert hat, daß Platon „der Theologe der klassischen Welt“ sei und daß ohne ihn „die Theologie des Abendlandes weder der Sache noch dem Namen nach existieren“⁸ würde, nicht unwidersprochen geblieben. Ein berechtigter methodischer Einwand nicht nur gegen Jaegers These, sondern gegen jeden Versuch, einen monotheistischen Gottesbegriff bei Platon zu verifizieren, liegt zum einen in der hermeneutischen Unzulässigkeit eines solchen interpretatorischen Ver-

¹ Cf. id., Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953 und ²1964 (engl. Erstfassung Oxford 1947).

² W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker (wie n. 1), 13, n. 13; ähnlich id., Humanism and Theology (The Aquinas Lecture 1943), Milwaukee 1943, 46: „The man who coined the word and established the new concept as the center of all philosophical thought was Plato.“

³ Id., Die Theologie der frühen griechischen Denker (wie n. 1), 13.

⁴ Cf. id., Humanism and Theology (wie n. 2), 46, n. 45: „The word *theology* occurs for the first time in Plato's *Republic* II 379 a where Plato sets forth for his ideal state „outlines of theology“ to be respected by poets and authors who in their works want to make statements about the gods and their nature. It is the task of his philosophical theology to determine the nature of God.“

⁵ Id., Die Theologie der frühen griechischen Denker (wie n. 1), 13, n. 13.

⁶ Id., Die Theologie der frühen griechischen Denker (wie n. 1), 13, n. 13; auf eigene Belegstellen für diese These verweist Jaeger *ibid.*

⁷ Cf. id., Paideia, Die Formung des griechischen Menschen (ungekürzter photomechan. Nachdruck in einem Band), Berlin/New York 1973, 1197 (= vol. III, 321): „An die Stelle der individuellen Polisgötter ist das ‚Maß aller Dinge‘ getreten, das platonische Agathon, die Urgestalt aller Arete.“

⁸ Id., Paideia (wie n. 7), 884 (= vol. III, 8).

fahrens der Verwendung eines den platonischen Texten zumindest prima facie sachfremden, durch die jüdisch-christliche Tradition geprägten Interpretaments.⁹

Zum zweiten ist die auf U. Wilamowitz-Moellendorff zurückgehende These, daß $\epsilon\acute{\alpha}\iota\omicron\varsigma$ im Griechischen sachlich als Prädikatsnomen und das Adjektiv „göttlich“ und seine Derivate grundsätzlich prädikativ aufzufassen seien, für Platon von der umfassenden Studie von J. Van Camp und P. Canart, *Le sens du mot QEIOS chez Platon*, Louvain 1956, weitgehend bestätigt worden: Denn der von diesen Autoren minutiös erarbeitete lexikographische Befund, daß das meist in einem Gegensatz zu $\tilde{\nu}\eta\rho\acute{\upsilon}\pi\iota\omicron\varsigma$ gebrauchte und auf philosophisch relevante Entitäten und noch allgemeiner Bestimmungen bezogene Adjektiv $\epsilon\acute{\alpha}\iota\omicron\varsigma$ bei Platon kein exklusiver terminus technicus für die Bezeichnung eines Gottes oder von bestimmten individuellen Göttern oder des Göttlichen ist und darüber hinaus auch keinen begrifflich vollkommen präzisen, eindeutig bestimmbaren Inhalt besitzt,¹⁰ spricht dafür, daß es nicht das Gottesprädikat ist, welches einem Gegenstand oder auch einem Text seinen philosophischen Gehalt gibt,¹¹ daß vielmehr umgekehrt der sachliche Gehalt einer Entität, insbesondere der Ideen, oder auch nur eines Begriffs wie etwa der Unvergänglichkeit durch den emphatischen Gebrauch des Gottesprädikats hervorgehoben und ausgezeichnet wird.¹² Es wäre jedoch zumindest voreilig, aus diesem lexikographischen Befund der sachlichen Priorität eines philosophischen Gehalts gegenüber seiner terminologischen Bezeichnung mit dem Gottesprädikat den Schluß zu ziehen, nach einer philosophischen Theologie suche man bei Platon vergeblich,¹³ zumal Platon in mehreren zusammenhängenden Passagen seiner Dialoge sowohl indirekt als auch direkt auf den Gottesbegriff reflektiert. Es wäre ferner ebenso falsch, aus diesem Befund die möglicherweise der Religionskritik Feuerbachs entlehnte Folgerung abzuleiten, daß die Gottesvorstellung Platons „das immer wieder erneut dargestellte Paradigma des vollkommenen Menschen, des Philosophen“¹⁴, wäre, da Platon, trotz seines ethischen Ideals einer „Angleichung an Gott“, von einer nicht völlig überbrückbaren Wesens- und Wert-Differenz zwischen den Bereichen des Göttlichen und des Menschlichen überzeugt ist.¹⁵ Vielmehr enthält dieser Befund

⁹ Vor dieser Gefahr in der Forschung zu Platons Theologie haben u.a. zu Recht gewarnt: J. Van Camp/P. Canart, *Le sens du mot QEIOS chez Platon*, Louvain 1956 (Introduction), 13sq.; A.J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Études Bibliques 26, ²1932), 175sqq.; P. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle* (= Klassisch-Philologische Studien 22) Wiesbaden 1960, 69; K. Schneider, *Die schweigenden Götter. Eine Studie zur Gottesvorstellung des religiösen Platonismus* (Spudasmata, vol. IX), Hildesheim 1966, 22sq.

¹⁰ Cf. J. Van Camp/P. Canart, *Le sens* (wie n. 9), 416: „L'étude a montré que le qualificatif $\epsilon\acute{\alpha}\iota\omicron\varsigma$ appliqué à des réalités d'intérêt philosophique, n'apporte jamais à la définition de celles-ci un complément indispensable. Il est impossible de lui assigner un contenu précis et technique.“

¹¹ Cf. J. Van Camp/P. Canart, *Le Sens* (wie n. 9), 225: „Ce n'est pas $\epsilon\acute{\alpha}\iota\omicron\varsigma$ qui donne à un texte sa valeur philosophique, c'est l'inverse.“

¹² Cf. J. Van Camp/P. Canart, *Le Sens* (wie n. 9), 416: „ $\epsilon\acute{\alpha}\iota\omicron\varsigma$, en effet, n'est pas une pièce de l'argumentation, un moment de la dialectique philosophique; il illustre seulement le terme de celle-ci.“ Zu U. Wilamowitz-Moellendorff cf. id., *Der Glaube der Hellenen*, vol. I, Berlin 1931, 18sqq.

¹³ Cf. hierzu H. Koller, in: *Gnomon* 29 (1957), 467; eine extreme, allerdings vorurteilsbedingte Position bezieht in dieser Frage James K. Feibleman, *Religious Platonism*, Woking and London 1959, 125: „On the whole, where Plato was interested in religious questions, it was interest in everything religious except God.“

¹⁴ K. Schneider, *Die schweigenden Götter* (wie n. 9), 40.

¹⁵ Cf. Phaidr. 246 a7-b4; Tim. 41 d4-7; zum platonischen Theorem einer „Verähnlichung mit Gott“, mit dem genauer eine „Angleichung an die *Eigenschaften Gottes*“ (H. Merki O.S.B., 'OMOIWSIS QEWS. Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa [Paradosis vol. 7], Freiburg/Schweiz 1952, 4) gemeint ist, cf. D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben*, Berlin 1970, 200: „Demgegenüber nun die platonische Angleichung an Gott ($\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma \epsilon\pi\epsilon\kappa\alpha\tau\omicron\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\alpha\tau\omicron\ \nu\omicron\varsigma$): Sie bedeutet das bewußte Streben des Menschen, sich in den Zustand der Gottähnlichkeit ($\mu\omicron\iota\omicron\theta\eta\varsigma \epsilon\pi\epsilon\kappa\alpha\tau\omicron$) zu erheben; doch aufgrund der unaufhebbaren Verschiedenheit menschlichen und göttlichen Wesens bleibt es diesem Bemühen versagt, völlige Übereinstimmung mit dem Göttlichen zu erreichen; dieser auch äußerster Anstrengung unüberwindbaren Schranke entspricht der Zusatz $\kappa\alpha\tau\omicron\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\alpha\tau\omicron\ \nu\omicron\varsigma$: Angleichung an Gott - aber bloß nach Möglichkeit.“ Daher ist $\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma \epsilon\pi\epsilon\kappa\alpha\tau\omicron$ „bei Platon kein ruhiger Besitz, sie ist vielmehr eine stete Aufgabe, ein Ziel, das immer

gleichsam die Anweisung für eine angemessene Interpretation der theologisch qualifizierten Aussagen Platons, diese, auch wenn ein entsprechend eindeutiger Kontext nicht immer klar expliziert ist, zumindest in letzter Instanz nicht losgelöst von der platonischen Metaphysik, sondern unter Bezugnahme auf deren zentrale Annahmen zu verstehen zu suchen. Diesem methodischen Postulat kommen die oft zitierten Arbeiten von W.J. Verdenius, Platons Gottesbegriff, in: *La notion du divin depuis Homère jusqu' à Platon*, *Vandœuvres/Genève* 1952, 241-293, und besonders F. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca/New York 1942, trotz aller anerkennenwerten Verdienste insbesondere der Monographie Solmsens nur unzureichend nach:

Verdenius hat seine grundlegende These, „dass der Gott, der das Maß aller Dinge ist, zusammenfällt mit dem höchsten Prinzip der Ideenwelt, der Idee des Guten“ (ibid., 243), zu Unrecht aus der von ihm zutreffend bemerkten Verschiedenheit (des) Gottes als des Maßes aller Dinge (cf. Nom. 716 c) von dem Demiurgen des ‚Timaios‘ gefolgert (cf. ibid., 242); er hat ferner seine Unterscheidung zwischen dem Göttlichen und dem Gott oder den Göttern, die von den Ergebnissen der oben genannten Studie von Van Camp/Canart widerlegt wird, genau genommen unbelegt, d.h. nur im Stande einer Behauptung, gelassen.¹⁶ Gleiches gilt für seine Identifizierung der Idee des Guten mit dem, was er „im höchsten Grade göttlich und daher im höchsten Sinne Gott“¹⁷ nennt. Auf Grund ihrer Beziehung (sc. seinsmäßiger Abhängigkeit) zum absoluten Guten sind daher nach Verdenius auch die Ideen, wenn auch nicht in höchstem Grade, göttlich bzw. Götter (cf. ibid., 246). Auch für diese spekulativ entwickelte These bleibt Verdenius eine Begründung mittels klarer, textlicher Evidenzen schuldig. Der Zusammenhang, den Verdenius zwischen der platonischen, gegen den protagoräischen Homo-mensura-Satz gerichteten Aussage, daß Gott das Maß aller Dinge ist, und der Ideenlehre Platons einschließlich der Idee des Guten als des Prinzips der Ideen herstellt, wird von ihm weitgehend selbst spekulativ konstruiert und ist daher für eine auch philologisch vertretbare Interpretation platonischer Theologie wenig brauchbar. Schließlich zeigt seine These, daß Platons „Theologie ... keine systematische Erforschung des Wesens Gottes, sondern ein gelegentliches Sprechen über das Göttliche“ (sei), für welches wie für die gesamte platonische Philosophie ein „Mangel an Systematik“ (ibid., 241) charakteristisch sei, daß sein Platon-Bild von dem durch Friedrich Schleiermacher und Friedrich Schlegel inaugurierten (romantischen) Verständnis der platonischen Dialoge und allgemein des platonischen Philosophierens als einer nicht prinzipiengeleiteten, mithin letztlich unsystematischen Dialog-Philosophie geprägt ist, das durch die Forschungen zur esoterischen Prinzipienlehre Platons und deren innere Beziehungen zum platonischen Schriftwerk korrigiert bzw. revidiert worden ist.

F. Solmsen hat erstmals Platons Theologie in den Zusammenhang der frühgriechischen Religions- und Geistesgeschichte gestellt (ibid., 3-59) und dabei als den Versuch einer Erneuerung des durch die radikale Religionskritik der Sophistik bei vielen Gebildeten erschütterten Glaubens nicht nur an die Existenz, sondern auch an die fürsorgende Zuwendung des Göttlichen zu

neu gesetzt ist (katà tò dunatón)“ (ibid.). Zur Nichtigkeit des Menschen im Vergleich zum Göttlichen nach platonischer Auffassung cf. J. Kerscheneiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart 1945, 119sq., 125sq.

¹⁶ Cf. id., ibid., 244: „Man hat oft den Eindruck, dass „göttlich“ für Platon mehr besagt als „Gott“, z.B. wenn er die Himmelskörper „Götter“ und „göttlich“ nennt (Ges. 886d). Gott ist nur die bestimmte Erscheinungsform des Göttlichen. Das Göttliche verdichtet sich gewissermaßen zu den verschiedenen Göttern.“

¹⁷ Id., ibid., 245; cf. auch ibid., 273: „*Die Idee des Guten ist der höchste Gott.*“ Eine solche Gleichsetzung ist auch von anderen wiederholt vorgenommen worden, zumeist ohne gewichtige Argumente und nahezu ausnahmslos ohne eine Bezugnahme auf die (esoterische) Prinzipienlehre Platons als dem letzten Fundament seiner Metaphysik, cf. pro multis A. Titius, *Platos Gottesgedanke und Theodizee*, in: *Reinhold-Seeberg-Festschrift I: Zur Theorie des Christentums*, ed. W. Koepf, Leipzig 1929, 146: In der ‚Politeia‘ wird „die Ideenlehre mit dem Gottesgedanken in Verbindung gebracht, indem hier die Stelle der Gottheit durch die höchste Idee, die des Guten, ausgefüllt wird“; ibid.: „Daß aber wirklich die Idee des Guten von Plato der Gottheit gleichgesetzt wird, zeigt sich, wenn ganz analog diese als Schöpferin der Ideen, nicht aber der Einzeldinge, und eben deshalb als futouroß, d.h. die Natur, die wahre Wirklichkeit schaffend hingestellt wird.“ Cf. auch ibid., 162.

den Menschen verständlich gemacht. Dabei sieht er Platons primären Zugang zu dieser Thematik durchaus zu Recht in einer Reinigung des traditionellen Bildes von den Göttern auf der Basis eines philosophischen Wertsystems (cf. *ibid.*, 64, 72, 75), dessen ontologische Valenz ihm allerdings verschlossen bleibt. Seine vergleichsweise gute Rekonstruktion der platonischen „Grundzüge der Theologie“ am Ende von *Polit. II* (cf. *ibid.*, 69-71), dürfte m. E. als die größte interpretatorische Leistung dieser Monographie gelten, deren Defizite, die hier nur exemplarisch genannt werden können, allerdings beträchtlich sind: Solmsen widerspricht sich selbst, wenn er unter Bezugnahme auf den Maß-Charakter Gottes nach *Nom. 716 C* auf der einen Seite behauptet, daß Platons Gott letzte Norm und als solche etwas Absolutes sei (cf. *ibid.*, 165), andererseits aber diesen Gott, den er zudem von der Idee des Guten unterscheidet (cf. *ibid.*, 72), unterschiedslos neben allen anderen Göttern gleichsam als Bewegungsursachen der natürlichen Entitäten an der Grenze zwischen der Ideenwelt und der Sinnenwelt ansiedelt, die diesen raum-zeitlich existierenden Entitäten Anteil geben an den Ideen bzw. an deren Qualitäten (cf. *ibid.*, 73, 92, 181). Daher sind nach Solmsen die platonisch gedachten Götter (im Plural) verschieden von den Ideen (cf. *ibid.*, 92, 181),¹⁸ eine These, der unter Hinweis auf eine ganze Reihe gleicher Prädikate für Götter und Ideen durchaus widersprochen werden kann. Unbeschadet dieser und anderer Mängel bleibt diese Arbeit von Solmsen ein Meilenstein in der Forschungsgeschichte zu Platons Theologie, der von künftigen Untersuchungen berücksichtigt werden muß.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die in der Platon-Forschung zu Unrecht kaum beachtete, ältere Arbeit von R. Mugnier, *Le sens du mot QEIOS chez Platon*, Paris 1930, die nach einem gründlichen lexikographischen Durchgang durch alle wichtigen platonischen Schriften zur Einsicht in die Göttlichkeit und vor allem in die Identität des platonischen Demiurgen mit dem Ideenkosmos als dem intelligiblen Modell seiner Welterschöpfung und damit zum Verständnis der Ideen als göttlicher Gedanken schon nach genuin platonischer Auffassung gelangt ist (cf. *ibid.*, 122sq., 128, 132), die aber keine angemessene Bestimmung der Idee des Guten vornimmt, wenn sie sowohl von ihr als auch von dem Ideenkosmos als ganzem die Wesenheit des Gottes konstituiert sein läßt (cf. *ibid.*, 132). Da hier kein auch nur annähernd vollständiger Überblick über die Forschung zu Platons Theologie gegeben werden kann, sei für die ältere Forschung auf den zweiten Teil der Dissertation von P.J.G.M. Van Litsenburg, *Got en het Goddelijke in de Dialogen van Plato* (Nijmegen/Utrecht 1954, 102-180), verwiesen, in dem sich der Verfasser mit der gesamten einschlägigen Platon-Forschung, insbesondere im Hinblick auf das Problem einer Gleichsetzung der Idee des Guten mit Gott, auseinandersetzt. Das resignierende Resümee des Autors (cf. *ibid.*, 212) zeigt die Schwierigkeit¹⁹ der bis heute noch keineswegs erschöpfend behandelten²⁰ oder gar gelösten Aufgabe des

¹⁸ Cf. *id.*, *ibid.*, 92: „Plato’s God is not an Idea nor are his Ideas gods.“ Cf. *ibid.*, 181.

¹⁹ Cf. hierzu auch W. Burkert, Art. Gott, in: *HWPPh*, vol. III, Sp. 723: „Diesen G.-Begriff ontologisch zu präzisieren, führt indes auf prinzipielle Schwierigkeiten.“

²⁰ Die gegenwärtige Platon-Forschung ist durch ein weitgehendes Desinteresse an dieser Thematik gekennzeichnet; signifikant hierfür ist die Tatsache, daß die erst kürzlich erschienene Aufsatzsammlung zu Platon, *Politeia*, hg. v. O. Höffe, Berlin 1997, nicht nur keinen eigenen Beitrag zu Platons Theologie bzw. Religionsphilosophie enthält, sondern auch in dem Aufsatz von M. Canto-Sperber/L. Brisson, Zur sozialen Gliederung der Polis, *ibid.*, 95-118, der mit Buch II 372d - IV 427c auch Platons Grundzüge der Theologie einschließlich ihres Zusammenhangs mit der gesamten Erziehung der Wächter behandelt, in bezug auf diese Grundzüge sich auf die Bemerkung beschränkt, daß Platon hier „eine völlig neue Vorstellung der Gottheit“ (*ibid.*, 102) entwickle, nach der „das Verhalten der Götter ... der vernünftigen Moral entsprechen“ (*ibid.*) müsse. Damit nehmen die Autoren eine These auf, die bereits G. Vlastos, *Socratic Piety*, in: *Id.*, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge ²1992, 157-178, insbesondere im Blick auf die Frömmigkeit des Sokrates, aufgestellt hatte. Vlastos hat in diesem Aufsatz dem platonischen Sokrates nur eine moralische, nicht aber eine natürliche Theologie zugestanden, weil er zu Unrecht von der Annahme ausgeht, daß es die moralische Güte der Menschen - und nicht die Einsicht in das Wesen des nicht nur moralisch, sondern prinzipiell Guten selbst - sei, von der Sokrates die moralische Güte der Götter ableite, cf. *ibid.*, 162. Hervorhebenswerte Ausnahmen in der jüngeren Platon-Forschung sind die Arbeiten

Bezugs der Theologie auf die Metaphysik bzw. die Ontologie und die Prinzipienlehre Platons. Dieses auch im folgenden nicht vollständig ausgeführte Forschungsprogramm schließt eine Rekonstruktion aller theologisch einschlägigen Texte Platons und in einem zweiten Schritt auch der theologisch relevanten altakademischen Zeugnisse ein, soweit diese einen Rückschluß auf Platons Theologie erlauben. Der ersten, sachlich vorrangigen dieser beiden Aufgaben gilt im folgenden unsere besondere Aufmerksamkeit; der zweite Gegenstandsbereich, die altakademische Theologie vor allem Speusipps und des Xenokrates, ist bereits weitgehend, insbesondere von Hans Krämer, kompetent erforscht worden, ohne allerdings die Forschungsergebnisse für eine Interpretation der originären platonischen Theologie gezielt fruchtbar zu machen, was abschließend wenigstens ansatzweise versucht werden soll. Im Verfolg der ersten Aufgabe soll im einzelnen erstens die Religiösität des platonischen Sokrates, insbesondere sein Verhältnis zu dem delphischen Gott, d.h. zu Apoll, untersucht werden, weil dieses von Platons Theologie bereits Grundsätzliches erkennen läßt (II). Das auffallende Phänomen, daß Platon seine eigenen theologischen Überzeugungen in kritischer Auseinandersetzung mit der ihm überkommenen Tradition religiösen Denkens entfaltet, begegnet zumindest ansatzweise bereits in Platons frühem, der Frage nach dem Wesen der Frömmigkeit gewidmeten Dialog ‚Euthyphron‘, der in einer zweiten Annäherung an das Thema dieser Untersuchung auf seinen theologischen Gehalt hin betrachtet wird (III). Im Mittelpunkt meiner Überlegungen steht drittens der Versuch einer Rekonstruktion der Argumentationsstruktur der platonischen ‚Theologie‘ im engeren Sinne dieses Wortes im zweiten Buch der ‚Politeia‘, einschließlich der einleitenden Dichterkritik (IV). In einem vierten rekonstruktiven Schritt soll auf den göttlichen Demiurgen und die Astralgötter im ‚Timaios‘ eingegangen werden (V). Abschließend sollen zumindest die wichtigsten theologischen Aussagen des späten Platon insbesondere im zehnten Buch der ‚Nomoi‘ einer Interpretation unterzogen werden (VI), die in eine Zusammenfassung und Auswertung der erzielten Ergebnisse mündet (VII).

II Der delphische Gott in der Religiösität des platonischen Sokrates

Das spezifische ‚Pragma‘ des Sokrates besteht nach dem Zeugnis der ‚Apologie‘ darin, die Bedeutung des delphischen Spruches, er sei der Weiseste überhaupt (cf. Apol. 20 e5 - 21 a8),

von K. Albert, Griechische Religion und Platonische Philosophie, Hamburg 1980, insb. 15-26, von P. Steiner (ed.), Platon Nomoi X, übers. und kommentiert v. P. Steiner (Collegia, Philosophische Texte), Berlin 1992, und nicht zuletzt von Michael L. Morgan, Platonic Piety. Philosophy and Ritual in Fourth Century Athens, New Haven 1990; eine Zusammenfassung der wichtigsten Thesen dieses Buches in: Id., Plato and Greek Religion, in: The Cambridge Companion to Plato, ed. by R. Kraut, Cambridge 1992, repr. 1993, 227-247; Morgan hat den religiösen Hintergrund einiger wichtiger platonischer Philosopheme wie etwa der Unsterblichkeit der Seele, des Verständnisses des Wissenserwerbs und des soteriologischen Charakters des Philosophierens eindringlich beschrieben, er hat ferner die Grundzüge des weit verzweigten religiösen Denkens im Griechenland des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, die er „delphische Theologie“ nennt, und deren Verbindung mit einigen religiösen Auffassungen Platons dargestellt, er hat das Vorhandensein einer natürlichen Theologie bei Platon belegt und ist überhaupt dem vielfältigen Zusammenhang zwischen der platonischen bzw. bereits sokratischen Religiösität und dem Philosophie-Verständnis Platons auf dem Hintergrund des „religiösen Klimas“ dieser Zeit differenziert nachgegangen; zu kurz kommt bei ihm die genaue Rekonstruktion des Argumentationsverlaufs der theologisch zentralen Texte Platons. Für die theologische Relevanz der Gestalt des Demiurgen im ‚Timaios‘ hat Richard D. Mohr, Plato’s Theology Reconsidered: What the Demiurg Does, in: Essays In Ancient Greek Philosophy III: Plato, ed. by J. Anton and A. Preus, New York 1989, 293-307, einige neue Aspekte zusammengetragen. Wenig ergiebig im Vergleich zu diesen Untersuchungen sind die folgenden Arbeiten: H. Gundert, QEIOS im politischen Denken Platons, in: Id., Platonstudien, ed. v. K. Döring/F. Preißhofen, Amsterdam 1977, 120-136; S. Menn, Plato on God as Nous, Carbondale/Edwardsville 1995; C.L. Stark, The Idea of God in the late dialogues of Plato, Ann Arbor 1996.

dem Menschen aus eigenem Vermögen heraus mögliches, Wissen²⁵ der sittlichen Tugenden (und letztlich des Guten selbst) besteht - im Unterschied zum sophistischen Scheinwissen, dem das Bewußtsein des Scheincharakters des lebensweltlichen Alltagswissens fehlt - folglich, wie bei Sokrates, im Wissen des eigenen Nicht-Wissens und, kraft eigenen Vermögens, auch Nicht-Wissenkönnens derselben als der „größten Dinge“ (cf. Apol. 23 b 2sq.; 29 b 2-6). In der Einsicht aber, daß das dem sterblichen Menschen aus eigener Kraft mögliche Wissen kein Wissen der Wahrheit bzw. dessen, was (wirklich) ist, darstellt, sondern nur den Charakter einer trügerischen, unverläßlichen *dōxa* besitzt, dürfte das parmenideische Erbe des Wissensverständnisses des platonischen Sokrates liegen, war es doch Parmenides, der den Meinungen der Sterblichen den Charakter des Nichtwissens (cf. DK 28 B6: „*broto[^] e, dōtej oÜd•n*“), dem Wissen der Wahrheit aber eine göttliche Herkunft zugesprochen hat, wenn er in seinem Lehrgedicht den Weg wahren Wissens, der den wissenden Mann trägt, als den eines *da...mwn*, vermutlich der Göttin selbst, bezeichnet, die ihm das Wissen der Wahrheit und den *dōxa*-Charakter des Wissens der Sterblichen eröffnet; und wenn er ausdrücklich in göttlicher Fügung und Recht („*qšmij te d...kh te*“) dasjenige sieht, was den Menschen auf den Weg dieses wahren Wissens und zu dessen Ziel geleitet.²⁶

Ferner erklärt erst das wesenhafte Gut-Sein des Gottes, warum Sokrates behauptet, daß er seine Richter, wenn er sie durch die ungerechte Handlung des Bittens und Wehklagens ihm gegenüber wohlgesonnen und mitleidig zu stimmen versuchen würde, sie damit implizit zugleich lehren würde, nicht zu glauben, daß es Götter gebe und sich gleichsam selbst dieser Annahme bezichtigen würde (cf. Apol. 35 d1-5). Denn diese Behauptung impliziert, daß von den Göttern nur das, was gerecht ist, geboten wird, so daß sie selbst gerecht sein müssen. Stattdessen beteuert Sokrates, daß er an die - gemeint sind unmittelbar die olympischen - Götter glaubt wie keiner seiner Ankläger und daß er es dem Gott überläßt, zu entscheiden, wie es das Beste sein wird für ihn selbst und für die Richter, die über die Anklage gegen ihn zu entscheiden haben (cf. Apol. 35 d5-8). Es fällt auf, daß in dieser Formulierung wie überhaupt an nahezu allen anderen Stellen in der ‚Apologie‘, an denen Sokrates das Gute und sogar, wie eben gesehen, das Beste, mit dem Göttlichen zumindest implizit verbindet, vornehmlich von „dem Gott“ im Singular die Rede ist (cf. Apol. 21 e5; 23 a5sq.; 29 b6sq.; 30 a5sq.; 30 e7; 31 a6sq.; 33 c4sq.; 37 e5sq.; 40 b6 - c2; 42 a3sq.); und es fällt ferner auf, daß er den delphischen Gott in der ‚Apologie‘ nicht mit seinem konkreten Namen, Apoll, bezeichnet, worin wenigstens Indizien dafür gesehen werden können, daß „Apollon“ ... hier nicht der Gott der Volksreligion, sondern ein unendlich Gutes, Reines, Weises“ (T. Meyer, *Platons Apologie*, op. cit., 86) ist, zumal Apoll als der nach gemeingriechischer Vorstellung immerhin geistigste²⁷ und nach einer Stelle in der ‚Ilias‘ (cf. XIX 413) sogar beste aller Götter in einer nicht nur vielfältig belegbaren, sondern auch so engen Verbindung mit der platonischen Philosophie steht,²⁸ daß er nach deren wichtigster schriftlich fixierter Stelle im sechsten Buch der ‚Politeia‘, nämlich dem Satz, daß das Gute selbst nicht *ožsia* sei, sondern an Ursprünglichkeit und (hervorbringendem) Vermögen noch über die *ožsia* hinausrage (cf. Polit. 509 b8sq.), in Glaukons

²⁵ Seine eigene Weisheit kennzeichnet Sokrates als „menschliche Weisheit“ bzw. als eine „dem Menschen gemäße Weisheit“, cf. Apol. 20 d8, e1; hierzu E. Wolff, *Platons Apologie*, op. cit., 21; zum sokratischen Wissen des Nicht-Wissens cf. H. Kuhn, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, München 1959, 27-35.

²⁶ Cf. DK 28 B 1; zur Gestalt der Göttin cf. W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, in: *Phronesis* 14 (1969), 14: „Weit entfernt, die Würde des Gottes zu mindern, betont qeß den Anspruch des Ganz Anderen, unter Ausschluß aller Vertraulichkeit.“ Zur Symbolik des Proömiums im Ganzen cf. id., *ibid.*, 3-16.

²⁷ Cf. W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt a.M. ³1947, 78.

²⁸ Zur Verbindung Platons und seiner Philosophie zu Apoll (gemeinsamer Geburtstag am 7. Thargelion, Apolls legendäre Vaterschaft zu Platon, Musenverehrung in der Akademie, etc.) cf. K. Albert, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg 1980, 17-22.

emphatischer Feststellung dieser von ihm kaum zufällig „daimonisch“ genannten Seinstranszendenz des Guten unmittelbar angesprochen und damit indirekt auf das Gute selbst bezogen wird.²⁹ Dabei fungiert „Apoll“ hier höchst wahrscheinlich nicht mehr als der traditionelle individuelle Name des delphischen Gottes, sondern als Bezeichnung des \dot{A} -pollon, d.h. des Nicht-Vielen³⁰, mithin des Einen als des ersten und wahrscheinlich auch einzigen absoluten Prinzips³¹ gemäß der platonischen Prinzipienlehre; zumal nach Platons eigener Namensklärung des Apoll im ‚Kratylos‘ das „Einfache“ ($\dot{\iota}$ plou̇n) zu den insgesamt vier dort unterschiedenen Eigenschaften dieses Gottes (cf. *Krat.* 405 c4sq., 406 a2) gehört.

Ein Widerspruch zwischen der Annahme, daß hinter dem delphischen Gott des Sokrates die platonische - ob auch genuin sokratische, sei hier dahingestellt - Vorstellung eines vollkommen guten Gottes steht, und der zitierten Emphase, mit der Sokrates seinen Glauben an „die Götter“ (im Plural) bekennt, besteht nur scheinbar: Denn wenn Sokrates von sich sagt, daß er an die Götter glaubt wie keiner seiner Ankläger (cf. *Apol.* 35 d6sq.), welche doch als Repräsentanten des traditionellen Götterglaubens zu dessen Erhaltung gegen Sokrates die Anklage der Asebie vorgebracht haben, dann kann diese gleichfalls ironisch pointierte Aussage streng genommen nur bedeuten, daß Sokrates im Unterschied zu seinen Anklägern gleichsam an das wahrhaft Göttliche der Götter als an etwas individuellen Göttergestalten übergeordnetes Vollkommenes glaubt, ohne die Existenz der individuellen Götter der traditionellen Religion leugnen zu wollen. Bezeichnenderweise spielen diese individuellen Götter für das religiöse Verhältnis des platonischen Sokrates, das sich in auffallender Weise auf „den Gott“ (im Singular) richtet, praktisch kaum eine Rolle, was schon daran erkennbar wird, daß von solchen Göttern in der ‚Apologie‘ gar nicht und auch sonst nur selten namentlich die Rede ist. Dieser Umstand wird auch nicht durch die Tatsache widerlegt, daß sich Sokrates im ‚Phaidon‘ einen Dienerschaftsgenossen der Schwäne nennt, demselben Gott, nämlich Apoll, heilig und zugehörig wie diese (cf. *Phd.* 85 b 4sq.). Denn die Dienerschaftsgenossenschaft des Sokrates mit den Schwänen bezieht sich auf ihr gemeinsames Wahrsagen des zukünftigen Guten, und zwar des Eintretens mit dem Tode in eine unmittelbare Anwesenheit bei ihrem gemeinsamen Gott, dessen Diener sie sind (cf. *Phd.* 85 b 6sq.). Wird aber diese Anwesenheit bei Apoll als ihrem Gott als

²⁹ Cf. *Polit.* 509 c1sq.: „Kȧ Ð GlaÚkwn mfla gelo...wj, ”Apollon, œfh, daimon...aj ØperbolÁj.“

³⁰ Zur möglichen etymologischen Anspielung dieses Gottesnamens an dieser Stelle auf das „Nicht-Viele“, d.h. auf das Eine, der Prinzipienlehre Platons cf. bereits H. Krämer, *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis*, in: O. Höffe (Hg.), *Politeia (Klassiker Auslegen, vol. 7)*, Berlin 1997, 192; im mittleren Platonismus und im Neuplatonismus ist diese Etymologie wieder aufgegriffen worden, cf. Plutarch, *De E apud Delphos* 20 (393 C): „’ApÒllwn ṁ ṅ gṙ oEoṅ œrnoÚmenoŷ ṫ| poll̇| kȧ plÁqoj œpoḟskwṅ TṀst...ṅ“; hierzu cf. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M. 1972, 17: „Die Einheit als Grundzug des Wesens Apollos (= des Gottes) rechtfertigt auch seinen anderen Namen: der Reine und Heilige (Fȯboŷ), denn das Eine ist nur durch Freiheit von Differenz lauter und rein“ (mit Bezug auf *de E ap. Delph.* 20 [393 Csq.]); zu dieser Etymologie cf. auch *Plut. de Iside et Osiride* 75 (381 F); weil der Name des Einen für das erste Prinzip auch nach *Plotin* nichts anderes als die Aufhebung des Vielen bzw. jeder Vielheit bedeutet, teilt er diese Etymologie des Gottesnamens ‚Apoll‘ als des Nicht-Vielen, dessen symbolische Bedeutung er bemerkenswerterweise auf die Pythagoräer zurückführt, cf. *V* 5,6,26sq.; denn darin dürfte ein Hinweis auf die genuin platonische Herkunft dieser Etymologie liegen, sofern die im spätantiken Platonismus mit „pythagoräisch“ bezeichneten Lehren meist genuin platonisch oder zumindest altakademisch bestimmt sind, cf. hierzu W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Erlangen 1962, 74-85.

³¹ J. Halfwassen, *Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre*, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter II* (1998), hat sowohl für die platonischen Dialoge als auch für die sog. Ungeschriebene Lehre Platons durch zahlreiche Indizien die Annahme höchst wahrscheinlich gemacht, daß Platon einen Prinzipien-Monismus in der Reduktion zum Absoluten mit einem Prinzipien-Dualismus in der Deduktion des Seienden verbindet; die innerakademische und in den Dialogen nur indirekt aufscheinende Prinzipienlehre Platons vertritt demgemäß insofern einen Prinzipienmonismus, als diese ihr Vielheitsprinzip, die unbestimmte Zweiheit, nicht als gegenüber dem Einen bzw. Guten selbst gleichursprünglich und gleichmächtig, sondern als von diesem abhängig annimmt. Sie vertritt einen deduktiven Prinzipien dualismus, insofern die unbestimmte Zweiheit als „die von sich her nichtige Entfaltungsbasis des Einen“ (ibid.) zwar eine notwendige Bedingung dafür ist, daß aus dem Einen überhaupt etwas anderes hervorgehen kann, als solche aber aus dem Einen selbst diskursiv nicht mehr ableitbar ist.

etwas Gutes bezeichnet (cf. Phd. 85 b 2sq.), dann nur deshalb, weil dieser Gott selbst gut ist. Aus einer anderen Stelle im ‚Phaidon‘ geht allerdings auch hervor, daß Sokrates nicht nur den einen Gott, Apoll, sondern auch die Götter im Plural gut, ja die besten Vorsteher und Herren für die Menschen nennt und mit geradezu zweifelsfreier Gewißheit davon überzeugt ist, daß er nach dem Tode zu sehr guten Göttern, mit denen hier die Ideen gemeint sein könnten, kommen wird (cf. Phd. 62 d - 63 c; cf. auch Phd. 80 d7).

Für diese Gleichzeitigkeit des Glaubens des platonischen Sokrates an die Existenz des einen, von ihm mit dem delphischen Apoll identifizierten Gottes als an etwas vollkommen Gutes und des Nicht-Leugnen-Wollens der Existenz vieler Götter, die ebenfalls ausnahmslos gut sind, spricht ferner Sokrates' auffälliges Changieren zwischen den Bezeichnungen „der Gott“ (im Singular) und den Göttern“ (im Plural)³², das in ähnlicher Häufigkeit etwa auch in Platons Dialog ‚Ion‘ auftritt („Der Gott“: Ion 530 a5, b4; 534 e1, 6; 536 a1sq., c4; 537 c5sq.; die Götter: Ion 531 c6,8; 534 e4sq.; 535 a5; 541 b6), sowie seine Widerlegung des Asebie-Vorwurfs des Meletos durch seine Berufung auf seinen Glauben an das von ihm so genannte ‚Daimonion‘: Wer wie er, so sagt Sokrates, um den von Meletos gegen ihn erhobenen Vorwurf völliger Gottlosigkeit in den Selbstwiderspruch zu führen, an ein ‚Daimonion‘ glaubt, müsse auch an die Existenz von ‚Daimones‘ glauben, die nach der griechischen Mythologie entweder Götter oder doch zumindest Söhne von Göttern sind und damit deren Existenz voraussetzen (cf. Apol. 27 a4 - 28 a1). Daß dieser Schluß auf die Notwendigkeit eines sokratischen Glaubens an die Existenz von Göttern eine primär oder genauer rein funktionale Bedeutung - zum Aufweis der inneren Widersprüchlichkeit des Asebie-Vorwurfs des Meletos, (sofern dieser in der Präzisierung seiner Anklage den Sokrates der völligen Gottlosigkeit und des gleichzeitigen Glaubens an die Existenz eines ‚Daimonion‘ bezichtigt) - besitzt, zeigt die sokratische Charakterisierung seines ‚Daimonion‘: Diese „göttliche Stimme“ (cf. Apol. 31 c8-d1,3) bzw. dieses „Zeichen des Gottes“ (cf. Apol. 40 b1), das ihn nur abhaltend-abwendend schon von Kindheit an begleitet (cf. Apol. 31 d1-4) und dabei stets unvermittelt unterbrochen hat (cf. Apol. 40 b 3sq.), d.h. unzweideutig als Widerfahrnis beschrieben wird, und so zu dem gewohnten Vorzeichen geworden ist (cf. Apol. 40 a4), ist für ihn *erstens* ein so untrügliches Wahrheitskriterium, daß er aus seinem Sichmelden wie aus seinem Ausbleiben für sich gültige Schlüsse als verbindliche Handlungsanweisungen ableitet (cf. Apol. 40 b4 - c2). Und *zweitens* kann aus der Tatsache, daß Sokrates das Ausbleiben des ‚Daimonion‘ während des ganzen Gerichtstages als einen „großen Beweis“ dafür beurteilt, daß das, was ihm bald widerfahren wird, nämlich das Totsein, kein Übel sein könne, sondern *ein Gut* sein müsse (ibid.), verallgemeinernd geschlossen werden, daß „der Gott“, dessen „Zeichen“ bzw. dessen „Stimme“ das daher von ihm hervorgebrachte und alleine deshalb so genannte ‚Daimonion‘ ist, selbst vollkommen gut sein muß, wenn doch seine Wirkung stets entweder zum guten Handeln bewegt oder nur das Gute anzeigt.³³ Schließlich läßt, wie schon an anderem Ort durch den Vergleich mit einer Parallelstelle aus Platons Polit. (613 a4-b1) gezeigt werden konnte,³⁴ auch die Formulierung, daß „die Pragmata eines guten Mannes nicht von den Göttern vernachlässigt

³² Cf. hierzu die von Th. Meyer, Platons Apologie, op. cit., 76, n. 17, gesammelten Stellen.

³³ Cf. hierzu ähnlich Th. Meyer, Platons Apologie, op. cit., 73: „Zweimal kommt Sokrates auf die Folgen der Warnung durchs Daimonion zu sprechen. Das eine Mal stellt er fest, es habe ihm und andern „Nutzen“ gebracht (31 d8); das andere Mal fällt das entscheidende Wort: εἰγαὶόν. Durch ihr Ausbleiben will ihm die göttliche Stimme bedeuten: seine Handlungsweise vor Gericht war eine gute, der Tod selbst ist ein Gut (40 b 7 c 3). Dieses allgemeine Gute ist es auch, worauf jener „Nutzen“ beruht. Wofern es nun angeht, von der Wirkung auf die Ursache zu schließen, dürfen wir in vorläufiger Hypothese sagen: der Gott der ‚Apologie‘ ist ein guter Gott, oder gar: Gott ist *das Gute*.“ Cf. auch J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Darmstadt ³1961, 147sq.: „Das Daimonion ist der Ausdruck der Macht des Guten über den Willen im besonderen Falle“.

³⁴ Cf. Vf., Zur Frage nach dem Tod in Platons Apologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 42/3 (1995), 261sq.

werden“, zwingend zumindest darauf schließen, daß die Götter selbst gut sind. Daß über sein wesenhaftes Gut-Sein hinaus „der Gott“ des platonischen Sokrates im Unterschied zu dem begrenzten menschenmöglichen Wissen auch allwissend und damit vollkommen im Wissen zu sein scheint, deutet auch der letzte Satz der ‚Apologie‘ an, der kaum zufällig mit dem Hinweis auf „den Gott“ als letztem Wort schließt: „Denn es ist schon Zeit, zu gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Wer aber von uns beiden zu der besseren Sache geht, das ist jedem verborgen außer dem Gott.“³⁵

III Der theologische Gehalt der Definitionen der Frömmigkeit im ‚Euthyphron‘

Euthyphron - als Dialogfigur - beruft sich zur Rechtfertigung seines ersten Definitionsversuches der Frömmigkeit, es sei fromm, den Übeltäter zu verfolgen (cf. Euthyphr. 5 d8- e2), und damit zugleich seines Vorhabens, seinen eigenen Vater wegen fahrlässigen Totschlages eines Tagelöhners vor Gericht anzuklagen, auf das ursprünglich in Hesiods ‚Theogonie‘ geschilderte (cf. Theog. 155-182; 453-500) Verhalten des Zeus als des nach allgemeiner Vorstellung besten und gerechtesten aller Götter gegenüber seinem Vater Kronos, der alle seine Kinder verschlingen wollte, um seine Herrschaft über die Götter nicht zu verlieren, seinerseits aber seinen Vater Uranos, der aus dem gleichen Grund den Hervorgang seiner Kinder zu verhindern suchte, gewaltsam um die Herrschaft brachte (cf. Euthyphr. e5 - 6a2). Diesem in seinen Augen unmoralischen Verhalten der Götter versagt der platonische Sokrates nicht nur seine Zustimmung (cf. Euthyphr. 6 b3sq.), sondern er hält diese und auch all’ jene Mythen, die von Differenzen unter den Göttern berichten, für unwahr.³⁶ Können die Götter aber auf Grund eigener Seinsvollkommenheit nicht unmoralisch handeln, dann können sie im Verständnis des platonischen Sokrates auch nicht mehr mit den Göttern der traditionellen Mythologie identisch sein.

Euthyphrons zweite Definitionsthese, fromm sei dasjenige, was den Göttern lieb ist (cf. 6 d10 - 7a1), wird von Sokrates unter ausdrücklicher Voraussetzung der ideentheoretischen Prämisse, daß es eine einheitliche, alle Erscheinungsweisen des Frommseins formursächlich bestimmende Idee der Frömmigkeit gebe³⁷, mit dem Hinweis auf Euthyphrons Annahme einer

³⁵ Cf. Apol. 42 a2-5; hierzu: Vf., Zur Frage ... , op. cit., 264, n. 86.

³⁶ Seine Bedenken gegen den Wahrheitsgehalt dieser mythischen Erzählungen kleidet er in die Gestalt einer rhetorischen Frage, cf. Euthyphr. 6 b7 - c4. Noch deutlicher kommt die theologisch motivierte Mythenkritik des platonischen Sokrates in folgender Aussage zum Ausdruck: Wenn jemand derartiges, d.h. ein unmoralisches Verhalten, von den Göttern erzählt, dann nimmt er, Sokrates, dies stets unwillig auf, worin er den eigentlichen Grund der gegen ihn erhobenen Anklage auf Asebie vermutet, cf. Euthyphr. 6 a6sq.; für die Bemerkung von A. Tulin, Plato’s ‚Euthyphro‘, Columbia University 1990, daß „this proposal is not to be taken seriously“ gibt es im Text keinen sachlich triftigen Anhaltspunkt; ferner verkennt Tulin’s Beobachtung, daß „Socrates does not criticize Euthyphro’s views directly“ (ibid.), aus der er den Schluß zieht, daß „he does not here disprove the truth of the stories of the gods, but simply refuses to accept them“ (ibid.), sowohl den deutlich rhetorischen Charakter der in Euthyphr. 6 b7 - c4 gestellten Frage als auch den sachlich, zumal angesichts der Person des Sokrates, für den das *lógon didónai* charakteristisch ist, naheliegendsten Grund dafür, daß Sokrates sich weigert, diesen Göttergeschichten Glauben zu schenken: Daß er sie für unwahr hält, was außer den im ‚Euthyphron‘ im Folgenden aufscheinenden Gründen auch durch die von Tulin, ibid., 140, n. 1, genannten Parallelstellen zur sokratischen Mythenkapsis, insbesondere aber durch die deutliche Mythenkritik in ‚Politeia‘ II, erhärtet werden kann. Zur schicksalshaften „Schuldigkeit“ des Sokrates am Untergang des mythischen Weltbildes cf. R. Guardini, Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der Platonischen Schriften Euthyphron - Apologie - Kriton und Phaidon, ³Stuttgart 1947, 41sq.

³⁷ Cf. Euthyphr. 5 d1-5; 6 d11 - e1; hierzu cf. Plato’s Euthyphro, Introduction and Notes by I. Walker, Chico (California) 1983, 72sq., 74; zur Ideentheorie Platons im ‚Euthyphron‘ im Ganzen cf. id., ibid., 115-118; T.A. Szlezák, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Berlin/New York 1985, 107sq.

Uneinigkeit unter den Göttern (cf. Euthyphr. 7 b2sq.) in den Selbstwiderspruch geführt. Denn prinzipiell untereinander uneinig, so lautet das Gegenargument des Sokrates, können Vernunftwesen wie Menschen und Götter nur in bezug auf die nicht meßbaren und damit nicht eindeutig verifizierbaren Gegenstände sein, wie etwa das Wesen des Guten und das der Gerechtigkeit sowie ihrer jeweiligen Gegenbegriffe (cf. *ibid.* 7 d1-5; cf. auch Phdr. 263 a2-11). Daraus aber folgt, daß derselbe Gegenstand von Göttern, sofern diese uneinig sind, zugleich geliebt und gehaßt wird, wenn auch nicht von denselben, sondern jeweils von verschiedenen Göttern (cf. *ibid.* 7 d8- 8 a5). Gemäß der zweiten Definitionsthese des Euthyphron müßte daher dasselbe sowohl fromm als auch sein kontradiktorisches Gegenteil sein, wodurch diese Definitionsthese als selbstwidersprüchlich erwiesen und damit falsifiziert ist (cf. *ibid.*, 8 a7sq.). Mit dieser Konsequenz, die die von Euthyphron hier nur repräsentierte traditionelle anthropomorphistische Annahme einer Uneinigkeit im Urteil und einer entsprechenden Differenz der Willensbestimmungen der Götter zeitigt, sucht der platonische Sokrates diese Annahme zumindest als in höchstem Maße unwahrscheinlich zu qualifizieren und damit die entgegengesetzte Behauptung einer Einigkeit und Einheitlichkeit der Götter in ihren Vorstellungen von den Ideen des Gerechten und Guten etc., das aber heißt: eine adäquate, im Unterschied zum menschenmöglichen Wissen nicht täuschbare und irrtumsfähige Ideenerkenntnis der Götter nahezulegen. Denn die genannte Annahme verhindert eine einheitliche Bestimmung und damit eine Erkenntnis des Wesens der Frömmigkeit als desjenigen Verhaltens, das die Menschen auch nach traditionellem, gemeingriechischem Verständnis um ihres eigenen Wohlergehens willen den Göttern gegenüber schuldig sind (cf. *ibid.*, 8 a10 - b6).

Durch diese *reductio ad absurdum* der zweiten Definitionsthese des Euthyphron und durch den Hinweis auf einen als solchen exemplarischen Sachverhalt, der von allen Menschen und Göttern als gerecht beurteilt wird, daß nämlich derjenige, der ein objektives Unrecht begangen hat, auch dafür bestraft werden muß (cf. *ibid.*, 8 b7sq., c9 - d2, 4sq.; 8 d11 - e1), bewegt Sokrates Euthyphron zur Korrektur seiner zweiten Definitionsthese, die zwar der Einsicht in die Notwendigkeit einer eindeutigen und einheitlichen, noch nicht aber der einer eidetischen Bestimmung des Fromm-Seins Rechnung trägt: Fromm soll nunmehr dasjenige sein, was allen Göttern lieb ist, und ruchlos als das dem Frommen Entgegengesetzte dasjenige, was alle Götter hassen.³⁸ Dabei wird die Möglichkeit einer Meinungsverschiedenheit und damit die anthropomorphistische Vorstellung einer Irrtumsmöglichkeit der Götter zwar noch für ihre Urteile über einzelne Handlungen zugestanden³⁹, aber nicht mehr für ihre Urteile über allgemeingültige Handlungs- und Verhaltensgrundsätze wie den zuvor genannten.

Die Analyse der Verhältnisbestimmung zwischen dem Definiens und dem Definiendum dieser dritten Definition des Fromm-Seins, die zu einer Korrektur auch dieser Definition führt, nimmt dafür die genuin platonische ideentheoretische Prämisse der Existenz einer Idee des Fromm-Seins in Anspruch. Gemäß dieser ausführlichsten Darlegung der Ideenlehre im ‚Euthyphron‘ ist eine Idee das Wesen (οὐς...α) einer Entität, das seinen sachlichen Gehalt, d.h. sein Was-Sein, das es selbst ist, durch sich selbst besitzt, im Unterschied zu der hier „πάροξ“ genannten akzidentellen Bestimmung einer Entität, die dieser nicht durch sie selbst, sondern durch ein anderes, mithin von außen zukommt.⁴⁰ Wenn das Fromm-Sein eine Idee

³⁸ Cf. Euthyphr., 9 e1-3; eine ausführliche argumentationslogische Begründung der Korrektur der zweiten Definitionsthese des Euthyphron gibt A. Tulin, op. cit., 159-66; cf. auch R. Guardini, op. cit., 39: „Ein Maßstab muß eindeutig sein; das heißt in diesem Falle: alle Götter müssen das Nämliche lieben und hassen.“

³⁹ Cf. *ibid.*, 8 e4-8; der Bedingungssatz „εἴπερ ἐμφισβητοῦσιν γεο...“ (*ibid.*, e6) bringt allerdings deutlich den Zweifel des platonischen Sokrates an der Möglichkeit eines Streits der Götter untereinander zum Ausdruck.

⁴⁰ Cf. Euthyphr. 11 a6 - b1; damit stimmt unsere Interpretation der platonischen Unterscheidung zwischen οὐς...α und πᾶροι mit der ungleich ausführlicher begründeten von A. Tulin, op. cit., 179, 232-236, die eine externe Determination (in bezug auf die akzidentelle Bestimmung der Frömmigkeit) von einer intrinsischen Determination (in bezug auf die washeitlich-ideelle Bestimmung der Frömmigkeit) unterscheidet, sachlich überein;

bzw. eine Wesenheit ist, dann kann sein sachlicher Gehalt folglich nicht dadurch bestimmt sein, von allen Göttern geliebt zu werden, vielmehr kommt ihm dieses nur als eine akzidentelle Bestimmung zu, so daß das Fromm-Sein selbst nicht deshalb fromm und damit das ist, was es ist, weil es von den Göttern geliebt wird, sondern es wird von allen Göttern geliebt, weil es fromm ist (cf. *ibid.*, 10 e9 - 11 a6). Von allen Göttern geliebt zu werden, kann daher keine Wesensbestimmung und damit keine zutreffende Definition des Fromm-Seins darstellen. Damit zeigt sich am Beispiel der Idee des Fromm-Seins, daß Platon zumindest die Pluralität der Götter solchen Ideen, die normative Wertgrößen darstellen, insofern unterordnet, als er diese Ideen nicht vom Willen der Götter, sondern umgekehrt den Willen der Götter von diesen Ideen bestimmt sein läßt.

Euthyphrons vorletzte Definition der Frömmigkeit als desjenigen Teils des Gerechten, der sich auf die „Behandlung der Götter“ bezieht (cf. *ibid.*, 12 e5sq.), greift zwar die sokratisch-platonische Überzeugung, daß die Frömmigkeit ein Teil der umfassenden Kardinaltugend der Gerechtigkeit ist, auf, verwendet aber mit dem Ausdruck „Behandlung“ (*qerapeía*) einen seinem Bezugsgegenstand unangemessenen Begriff: Denn im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird mit „Behandlung“ zumindest die Absicht einer Besserung des Behandelten verbunden⁴¹, nach Platons deutlich artikulierter Überzeugung kann jedoch die Frömmigkeit keinen einzigen der Götter als die Adressaten dieses Verhaltens besser machen noch ihnen von irgendeinem Nutzen sein.⁴² Der Grund für diese Annahme bleibt zwar unausgesprochen; doch worin anders könnte die fehlende Perfektibilität der Götter (zumindest für den Einfluß der Menschen) sachlich begründet liegen als in ihrer bestehenden Perfektion, zumal sie von Platon wenig später ausdrücklich als die Geber aller von den Menschen besessenen Güter bezeichnet werden (cf. *ibid.*, 14 e11 - 15 a2), was sie aber, so ist zu ergänzen, nur sein können, wenn sie selbst gut sind? Daher führt der platonische Sokrates den letzten, die nicht nur damals am weitesten verbreitete Auffassung widerspiegelnden Definitionsversuch des Euthyphron, Frömmigkeit sei eine Wissenschaft von Gebet und Opfer und damit gleichsam eine Kunst des Handels zwischen Menschen und Göttern,⁴³ mit dem wiederholten Hinweis auf die Nutzlosigkeit der menschlichen Opfer-Geschenke an die Götter für diese *ad absurdum*.⁴⁴ Diesem in seiner Deut-

hierzu cf. auch I. Walker, op. cit., 92: „The οὐς...α of an object is the sum of qualities which must be included in its definition as being essential ... ; every other quality which is not essential or „accidental“ is a *pfqoj*.“

⁴¹ Cf. Euthyphr. 13 b7-11; hierzu cf. I. Walker, op. cit., 12: „Socrates suggests that any kind of ministry to a thing is done with the view to make it better.“

⁴² Cf. Euthyphr. 13 c6 - d2; hierzu I. Walker, op. cit., 108: „... it is not possible that the gods could benefit from, or be improved by, any service or ministry of men.“

⁴³ Cf. Euthyphr., 14 e6sq.; weitere Belegstellen für diese konventionelle „religion of *do ut des*“ (A. Tulin, op. cit., 288) bei Platon sowie in der antiken Literatur bei A. Tulin, op. cit., 288, n. 4, 289, n. 7.

⁴⁴ Euthyphron gibt zu, daß die von den Menschen den Göttern in Form von Opfern gemachten Geschenke diesen keinen Nutzen im Sinne einer Befriedigung von Bedürfnissen bringen, sondern als Ehrenbezeugungen, als Ehrengaben und als Angenehmes zu verstehen sind, cf. Euthyphr. 15 a5-10 (cf. auch *ibid.*, 14 a9 - b7); Sokrates aber zeigt, daß das den Göttern Angenehme synonym ist mit dem, was den Göttern lieb ist und führt damit diesen letzten Definitionsversuch des Euthyphron auf den bereits widerlegten dritten zurück, cf. *ibid.*, 15 b1 - c10; Euthyphron gibt jedoch nicht seine (objektive) Aporie zu, sondern er verläßt fluchtartig das Gespräch, cf. *ibid.*, 15 e3sq.; es ist m. E. das größte Verdienst und das wichtigste Ergebnis der Arbeit von A. Tulin, überzeugend aufgewiesen zu haben, daß das evidente (intellektuelle) Unvermögen des Euthyphron zur Einsicht in das Bestehen einer Idee, d.h., nach dem ‚Euthyphron‘, einer mit sich selbst identischen, logisch und ontologisch von ihren formursächlich hervorgebrachten Erscheinungsformen (des Fromm-Seins) verschiedenen Wesenheit des Frommen in dessen Selbstüberhebung, dessen Anmaßung eines nur eingebildeten, vermeintlichen Wissens, die Tulin als einen „Charakterfehler“ bezeichnet, begründet liegt, cf. *id.*, op. cit., 305sq., 315; die eigentliche Absicht des ‚Euthyphron‘ (wie vieler platonischer Frühdialoge) ist daher nach Tulin, op. cit., 315sq., eine zugleich protreptische und propädeutische: Eine protreptische, sofern sie die Einsicht in die Notwendigkeit der Annahme von Ideen als unveränderlichen Maßstäben zur Beurteilung von Handlungen in moralischer Hinsicht zu vermitteln sucht. Eine (von Sokrates selbst prototypisch erfüllte) propädeutische, sofern sie in der Aufhebung der Selbstanmaßung eines eigenen, aus eigenem Vermögen hervorgebrachten Wissens eine notwendige Bedingung für eine angemessene Erkenntnis der Ideen sieht. Wird, wie im Falle der Dialogfigur des Euthyphron, diese Bedingung

lichkeit auffallenden Hinweis liegt die Annahme zugrunde, daß die Menschen keinen realen Einfluß auf die Götter ausüben und diese daher auch nicht zu bessern vermögen. Diese Annahme aber dürfte in der genannten Überzeugung begründet liegen, daß das Göttliche selbst - als Geber alles Guten - vollkommen gut und erst auf Grund dieser seiner eigenen (Seins-) Vollkommenheit erhaben über alles menschliche Handeln und dessen Wirkungen entzogen ist.

IV Platons „Theologie“ in der ‚Politeia‘

Die platonische „Theologie“ in Polit. II (cf. 379 a5 - 383 c7) wird als Antwort auf eine Herausforderung entfaltet, die im zweiten Buch der ‚Politeia‘ von den Brüdern Glaukon und Adeimantos als den beiden Gesprächspartnern des Sokrates vorgetragen wird: Ausdrücklich nicht seine eigene Meinung, sondern stellvertretend diejenige des im ersten Buch der ‚Politeia‘ vorgeführten Thrasymachos und damit vieler seiner von der Sophistik beeinflussten Zeitgenossen trägt Glaukon zu Beginn des zweiten Buches der ‚Politeia‘ vor, wenn er die Gerechtigkeit als ein Gut erscheinen lassen will, das ausschließlich um seiner Folgen willen, nicht jedoch als Zweck an sich selbst gewollt werden soll. De facto singt er allerdings gleichsam, um die wirkliche Gesinnung der von ihm aus rein taktischen Gründen vertretenen sophistischen Position zu enthüllen, ein Lob der Ungerechtigkeit, das erklärtermaßen dem Zweck dient, Sokrates zum Lob der Gerechtigkeit als eines Gutes, das sowohl um seiner selbst als auch um seiner Folgen willen gewollt werden soll, und damit zu einer kompetenten Begründung seiner eigenen Ansicht zu veranlassen (cf. Polit. 358 b7 - 360 d7; 367 b2 - e5). Dabei enthält Glaukons vergleichende Gegenüberstellung des vollkommen Ungerechten und des vollkommen Gerechten die theologische Aussage, daß der objektiv Ungerechte, der sich allerdings den größten Anschein von Gerechtigkeit gibt, den Göttern zu Recht weitaus wohlgefälliger sei als der zwar objektiv Gerechte, aber ungerecht Erscheinende: Da er nämlich als der nach dem Recht des Stärkeren Erfolgreiche über alle Macht- und damit auch Geldmittel verfügt, kann er nicht nur seinen Freunden, sondern auch den Göttern materiell ungleich kostbarere Geschenke machen und ihnen insofern weitaus besser dienen als der auch materiell elende Gerechte, dessen baldiges zeitliches Schicksal der physische Untergang nach qualvollen Mißhandlungen sein wird. Der mächtige und reiche Ungerechte ist daher, so Glaukon, sowohl bei den Menschen als auch bei den Göttern sehr viel beliebter als der Ungerechte, so daß er in jeder Hinsicht ein besseres und schöneres Leben führe als dieser (cf. Polit. 360 e1 - 362 c8). Adeimantos fügt diesem ungeschminkten Lob der Ungerechtigkeit das verbreitetere Lob der Gerechtigkeit um ihres guten Rufes und der daraus entstehenden gesellschaftlichen Vorteile, d.h. nicht um ihrer selbst, sondern ausschließlich um ihrer Folgen willen, hinzu: Als einen besonders erstrebenswerten Lohn der an ihr selbst nicht erstrebenswerten, weil nur mit großen Anstrengungen erreichbaren Gerechtigkeit preist Adeimantos das leibliche Wohlergehen, auch in der Unterwelt, sowie reiche Nachkommenschaft an, die die Götter nach übereinstimmendem Zeugnis der Dichter - zitiert werden hierfür vor allem Hesiod und Homer - dem Gerechten zuteil werden lassen (cf. Polit. 362 d1 - 363 e4).

nicht erfüllt, kommt folglich auch keine Ideen-Erkenntnis zustande. Diese genuin sokratisch-platonische Auffassung, daß menschliche Ideen-Erkenntnis die Einsicht in den aporetischen Charakter des eigenen, menschenmöglichen Wissens, d.h. das Wissen des eigenen Nicht-Wissens, konstitutiv voraussetzt, aber dürfte sachlich in der später noch zu belegenden Annahme begründet liegen, daß das wahre, die Ideen erfassende Wissen selbst einen göttlichen Charakter besitzt und dem Menschen nur unter Erfüllung der genannten Bedingung von dem Göttlichen unvermittelt gegeben wird, d.h. „plötzlich“ einleuchtet.

Einem weiteren von Adeimantos genannten Typ theologischer Aussagen zufolge lassen die Götter oftmals guten Menschen Unglück und ein schlechtes Leben, schlechten Menschen dagegen das Entgegengesetzte zuteil werden, so daß ihr Handeln - und damit stellt sich die Theodizee-Frage - zumindest als ungerecht erscheint (cf. Polit. 364 b2-5). Zudem haben die Götter etwa nach Hesiods berühmter Sentenz für die Menschen den Weg zur Tugend äußerst beschwerlich und damit unattraktiv, den zur Ungerechtigkeit aber leicht und bequem und deshalb reizvoll gestaltet (cf. Polit. 364 a1 - b2, c5 - d3; zu Hesiod cf. Erga 287sq.). Schließlich können sich Adeimantos zufolge diejenigen, die die Götter für beeinfluß-, ja sogar für lenkbar durch bestimmte menschliche Praktiken halten, auf Homer und einen großen Teil der frühgriechische Dichtung selbst berufen (cf. Polit. 364 d3 - e1).

Die Unwahrheit dieser traditionellen Typen theologischer Aussagen, die Platon von Adeimantos hier nur stellvertretend vortragen läßt, tritt jedoch in ihren schlechten moralischen Wirkungen auf die Seelen der Jugendlichen, denen sie zu Gehör kommen, hervor: Weil sie diese zur Suche nur nach dem Schein der Gerechtigkeit, nicht aber nach ihr selbst, motivieren (cf. Polit. 365 a4 - d6). So sind die unter dem Einfluß der Sophistik stehenden Jugendlichen seiner Zeit nach Platons eindringlicher in Adeimantos' Rede zum Ausdruck kommender Situationsanalyse folgendem Dilemma ausgesetzt: Gibt es - wie bekanntlich einige Sophisten, insbesondere Kritias (cf. z.B. DK B 25), behaupten - keine Götter oder es gibt sie zwar, sie kümmern sich jedoch nicht um die Angelegenheiten der Menschen, dann brauchen die Menschen ihrerseits nicht einmal darum besorgt zu sein, wie sie ihr ungerechtes Verhalten den Göttern verbergen können. Gibt es jedoch Götter und führen sie Aufsicht über das Verhalten der Menschen, so können seine Mitbürger im Normalfall, wie Platon weiß, kein anderes Bild und Verständnis von diesen Göttern besitzen als das, was ihnen durch die maßgeblichen Dichter, Homer und Hesiod, vermittelt wurde (cf. Polit. 365 d6 - e2): Nach deren als unzutreffend gekennzeichnete Vorstellung⁴⁵ aber können die Götter von den Menschen umgestimmt und überredet, mithin real beeinflußt werden (cf. Polit. 365 e2-6; cf. Il. IX 497-501). Wäre dies wahr, blieben die ungerechten Verhaltensweisen der Menschen letztlich ungestraft. Solche nicht vollkommenen Götter sind daher als Motivatoren eines sittlichen Handelns der Menschen und damit eines bedingungslosen Vorzugs der Gerechtigkeit gegenüber der Ungerechtigkeit ungeeignet (cf. Polit. 366 a1 - b2). Falsch ist für Platon folglich jede Theologie, die den Menschen nicht zu einer sittlichen Lebensführung, zu einem Tun des Gerechten und Guten um seiner selbst willen antreibt und bewegt. Daß jedoch Platons eigene Theologie nicht, wie ein kurzsichtiger Blick auf ihren argumentativen Kontext im zweiten Buch der ‚Politeia‘ suggerieren könnte, eine rein funktionale Bedeutung als grundsätzlich entbehrliches und durch andere gleich- oder gar höherwertige Motivatoren ersetzbares Stimulans sittlichen Verhaltens - etwa im Sinne der Religionslehre Kants - besitzt, zeigt der umgekehrte Schluß von der sittlichen Einstellung auf ein entsprechendes religiöses Verhältnis des Menschen: Denn Sokrates schließt von der Überzeugung Glaukons und des Adeimantos, daß die Ungerechtigkeit nicht besser sei als die Gerechtigkeit, und vor allem von ihrer diese Überzeugung gleichsam beglaubigenden Lebensweise darauf, daß sie, die ein Verehrer Glaukons am Anfang seiner Elegien zu Recht als zu einem göttlichen Geschlecht (!) gehörig bezeichnet hat, etwas genuin Göttliches erfahren haben müssen⁴⁶; denn die Götter selbst sind, wie Platon den Sokrates bereits in seiner Auseinandersetzung mit Thrasymachos im ersten Buch der ‚Politeia‘ bekennen läßt, gerecht, so daß der Ungerechte ihnen feind, der Gerechte aber freund ist.⁴⁷

⁴⁵ Cf. Polit. 365 d6sq.: „Allà dç qeouùb oÚte lanqánein oÚte bíasasqai dunatón.“

⁴⁶ Cf. Polit. 368 a5-b2: „paídeß 'Aristwnoß, kleinoù qeíon génoß ~ndróß: toátÒ moi, ð f...loi, eá doke œcein: pánu gár qeíon pepónqate, œe mç pépeisqe ~dikían dikaiosúnhb Ámeinon eÍnai, o%tw dunámenoi œceín ©pèr a¿toù. Dokeíte dē moi aß ~lhqôß o¿ pepeisqai; tekmaíromai dē TMk toù Állou toù ©metérou trópou“.

⁴⁷ Cf. Polit. 352 a11-b2; zur wesenhaften, vollkommenen Gerechtigkeit Gottes cf. Theait. 176 b8 - c3.

In seinem Lob der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen, die Sokrates zuerst an ihrer leichter erkennbaren, weil größeren Erscheinungsweise, der Polis, und danach an ihrer kleineren, der Seele des Einzelnen, untersucht, läßt er gedanklich zuerst eine gerechte, dann eine ungesund gewordene, weil nicht mehr auf die Befriedigung der lebensnotwendigen Bedürfnisse beschränkte Stadt entstehen, zu der auf Grund ihres Expansionsstrebens und der dadurch bedingten Kriegsführung mit den Nachbarstaaten und zur Verteidigung gegenüber deren Expansionsbestrebungen ein Wächterstand gehören muß, dessen elementare Bedeutung für die Sicherheit und den Erhalt der ganzen Stadt seine sorgfältige Erziehung von Kindesbeinen an erforderlich macht (cf. Polit. 369 b5 - 376 c7). Weil diese Erziehung möglichst wirkungsvoll sein soll, muß sie so lange wie möglich andauern und das ganze Sein, d.h. den Körper und die Seele, der für diese Aufgabe geeigneten Naturen betreffen und umfassen (cf. Polit. 376 e2-5). Dabei besitzt die musische Erziehung der Seelen der Wächter eine sachliche und daher auch zeitliche Priorität gegenüber ihrer Leibesertüchtigung, ihrer gymnastischen Erziehung (cf. Polit. 376 e6sq.). Denn sie soll die Wächter zu philosophischen, d.h. zu erkenntnisfähigen Naturen erziehen, die den von ihnen zuerst zu erkennenden und zu schützenden (Mit-) Bewohnern der eigenen Polis als dem Bekannten und Gleichartigen gegenüber sanftmütig und freundlich, dem Unbekannten und Fremdartigen als dem potentiellen Aggressor gegenüber aber energisch und feind sein sollen (cf. Polit. 375 a2 - 376 c6). Um ihrer Seele von Anfang an den gutartigen und friedfertigen Charakterzug nachhaltig einprägen zu können, soll die musische Erziehung der zukünftigen Wächter so früh wie möglich einsetzen, zumal die Seele eines jungen Menschen am empfänglichsten und bildsamsten ist. Die musische Erziehung bzw. Seelenprägung der zukünftigen Wächter beginnt daher bereits mit dem Erwachen ihres geistigen Aufnahme- und Verständnisvermögens, indem ihnen als Kleinkindern von ihren Wärterinnen und Müttern nur solche Geschichten erzählt werden sollen, die in ihren Seelen diejenigen Vorstellungen und Haltungen hervorbringen, die sie als Erwachsene um der richtigen Ausübung ihrer Aufgabe willen besitzen sollen (cf. Polit. 376 a10 - b10). Das Selektionsprinzip für die den Kindern zu erzählenden Mythen ist daher letztlich nichts anderes als das Gute selbst, wenn doch die Kinder durch diese Mythen ihren Volksangehörigen und Bekannten gegenüber „sanftmütig“ und freundlich werden sollen. Dabei sollen ausnahmslos alle, die großen und die kleinen, Mythen dieses Gepräge (τύποι) und damit diese Wirkung auf die Kinder besitzen (cf. Polit. 377 c7- d1). Eine solche Wirkung aber schreibt Platon implizit dem theologischen Gehalt von Mythen zu, wenn er behauptet, daß als Kandidaten für diese gesuchte Art von Mythen die meisten derjenigen, die die großen (National-) Dichter Griechenlands, Homer und Hesiod, gedichtet haben, sowie die kleineren und weniger bekannten Mythen anderer griechischen Dichter deshalb nicht in Frage kommen, weil ihr theologischer Gehalt schlicht unwahr ist. (cf. Polit. 377 d4-10). Diese objektive Begründung für die fehlende Eignung der meisten der traditionellen Mythen für seine Erziehungsabsicht zeigt zugleich, daß Platon gegen die, um den späteren terminus technicus zu gebrauchen, „mythischen Theologien“ der frühgriechischen Dichter nicht rein funktional argumentiert, sondern für seine Kritik theologischer Aussagen einen Anspruch auf objektive Wahrheit erhebt, den er auch bildlich zum Ausdruck bringt: Die falschen Reden der Dichter über Götter und Heroen gleichen Gemälden, die dem Abgebildeten nicht entsprechen (cf. Polit. 377 e1sq.). Dies gilt vor allem für die oben bereits genannten Schandtaten, die von Uranos und Kronos als den ersten und ehemals größten Göttern in Hesiods ‚Theogonie‘ erzählt werden und die den jungen Leuten vorenthalten werden sollten, weil sie nicht - wie schon Xenophanes als der frühgriechische Wegbereiter der Theologie Platons kritisierte (cf. id., DK 21 A 12, B 11sq.,) - dem Göttlichen angemessen sind (cf. Polit. 378 b 6sq.). Dies gilt auch für die Feindschaften und kriegerischen Auseinandersetzungen von Göttern untereinander, etwa die Gigantomachie oder auch die Theomachie, die Homer in den Gesängen XX und XXI der ‚Ilias‘ erzählt (cf. Polit. 378 b8 - d6; cf. Il. XX 1-74, 67-75; XXI 385-513; cf. auch XXIV 107sq.). Schließlich lehnt Platon

auch die allegorische Homeregeese seiner Zeit, die die homerischen Epen durch die Unterscheidung ihres Litteralsinnes von einem tieferen, verborgenen Schriftsinn von dem Vorwurf anthropomorphistischer Gottesvorstellungen zu befreien suchte, für sein Erziehungsprogramm ab, weil die Jünglinge zu dieser Unterscheidung noch nicht in der Lage seien und deshalb den unmittelbaren Wortlaut dieser Erzählungen fälschlicherweise für wahr halten würden (cf. Polit. 378 d6 - e2).

An die Stelle dieser traditionellen Mythen sollen solche treten, die mit den beiden als Gesetze entworfenen Grundzügen der eigenen Gotteslehre (tÚpoi per^ qeolog...aj) Platons, deren argumentative Struktur im Folgenden skizziert wird, übereinstimmen:

Nach dem ersten Gesetz ist „der Gott“ wesenhaft gut, so daß er in allen literarischen Gattungen auch als ein solcher dargestellt werden soll.⁴⁸ Weil aber das Gute nur gute Wirkungen hervorbringen, mithin nützlich sein kann, kann der wesenhaft gute Gott auch nur für das bei den Menschen quantitativ geringere Gute, für das quantitativ größere Schlechte, insbesondere moralisch Schlechte, d.h. Böse, aber nicht die (Form-) Ursache sein (cf. Polit. 379 b2 - c7). Während Platon für alles innerweltliche Gute, einschließlich des moralisch Guten nur eine Formursache, „den Gott“, in Ansatz bringt, läßt er für das ontisch wie moralisch Schlechte andere, mithin viele Ursachen bestimmend sein (cf. Polit. 379 b15sq., c6sq.). Diese Annahme der alleinigen Formursächlichkeit des Gottes für alles qualitativ Gute in der Welt und so auch, nach platonischem Verständnis, für das moralisch Gute richtet sich unmittelbar gegen die auf Homer zurückgehende traditionelle Überzeugung von der Ursächlichkeit der Götter und besonders des Zeus als des höchsten, weil mächtigsten (cf. Ilias I 565sq., 580sq., 589; II 118, IV 56; V 877sq.; VIII 10-27 [catena aurea: Die Analogielosigkeit der Macht des Zeus !], 32, 143, 210sq., 415-20, 450sq., 463; IX 25; XI 727; XII 241sq.; XV 107sq.; XVII 176; XX 243; XXIII 43; Od. V 4, 137sq.) unter ihnen auch für das schlechte und nachteilige Geschick der Menschen.⁴⁹ Demgegenüber darf nach Platon in dem zu gründenden Staat, wenn dieser gut regiert werden soll, niemand sagen oder vortragen, daß Gott für irgendeinen eine Ursache des Schlechten im Sinne des moralisch Schlechten, d.h. des Bösen, sei; und zwar deshalb, weil Gott gut ist und weil diese Behauptung daher weder fromm noch ihnen zuträglich und weil sie selbstwidersprüchlich wäre (cf. Polit. 380 b6 - c2). Die Ursächlichkeit für etwas Schlechtes ist also mit dem Gottesbegriff, der etwas wesenhaft Gutes bezeichnet, schlechterdings unvereinbar. Das kann aber nur dann der Fall sein, wenn dieser Begriff etwas *vollkommen* Gutes bezeichnet.

Diese Schlußfolgerung wird durch das *zweite* „theologische“ Gesetz bestätigt: Diesem zufolge ist der Gott - auch hier wiederum ist von „dem Gott“ im Singular die Rede - wahrhaftig und unwandelbar: In bewußter Entgegensetzung zur Wandlungsfähigkeit der homerischen Götter soll der Gott, wie es ausdrücklich heißt, einfach sein und am allerwenigsten aus seiner eigenen Gestalt herausgehen (cf. Polit. 380 d5sq.). Die Unwandelbarkeit des Gottes aber wird mit seiner Seinsvollkommenheit begründet: Er und das ihm Zugehörige, d.h. die ihm zukommenden Bestimmungen, ist das Vortrefflichste bzw. in jeder Hinsicht am besten.⁵⁰ Denn es gilt der Grundsatz, daß, je besser etwas beschaffen ist, umso weniger es einer äußeren Einwir-

⁴⁸ Cf. Polit. 379 a7-b2, insb. a7sq.: „oEoj tugcfnei Ð qeÖj ên, êe^ d»pou çpodotšon“; ibid., b1sq.: „OÛkoàn çgaqÖj Ó ge qeÖj tù Ônti te ka^ lektšon oÛtw; T... m»n“;

⁴⁹ Cf. Il. XX 242sq.; XXIV 527-533, ablehnend zitiert in Polit. 379 d2-8, cf. auch Polit. 379 e1sq.; Od. I 347sq.: Zeus ist der Schuldige (ZeÝj a†tioj), er gibt jedem Menschen, wie er will; unmittelbar gegen dieses Diktum dürfte Platon sich wenden in Polit. 617 e4sq.: „a„t...a ~loumšnou: qeÖj çna...tioj.“ Od. III 152, 161; Od. IV 236sq. (hier wird mit der Allmacht des Zeus seine Ursächlichkeit für das Gute und das Schlechte, das er, je nach Willen, einmal diesem, dann einem anderen gibt, begründet); Od. VI 188sq.; VIII 579; IX 52sq.; XV 488sq.; XVIII 133; XX 75sq.; eine offensichtliche Korrektur an der Annahme einer Alleinursächlichkeit der Götter (auch) für die Übel der Menschen bereits in: Od. I 32sq.; als Spender (nur) von Gütern werden die Götter bezeichnet in: Od. VIII, 325, und - als feste Formel - von Hesiod, cf. Theog. 46, 111, 633.

⁵⁰ Cf. Polit. 381 b4: „Allj m¼an Ð qeÖj ge ka^ t¡ toà qeoa pñntV ¥rista œcei. Pij d' oÛ;“;

kung unterworfen sein kann (cf. Polit. 381 a6-9, b1sq.). Der Gott kann daher nicht von außen, durch ein anderes, verändert werden und deshalb auch nicht vielerlei Gestalten annehmen (cf. Polit. 381 b6sq.). Auch das zweite, den hypothetischen Fall einer Selbstveränderung dieses Gottes ausschließende Argument setzt die Seinsvollkommenheit dieses Gottes konstitutiv voraus: Gott kann auch sich selbst nicht verändern, denn würde er sich verändern, dann könnte er sich nur zu etwas Schlechterem und Häßlicherem hin verändern, weil, wie Sokrates sagt, „wir doch nicht sagen können, daß der Gott an Schönheit oder Tugend Mangel leide“, weil sie also sagen müssen, daß der Gott im Sein vollkommen ist (cf. Polit. 381 b8 - c3). In etwas Schlechteres aber verwandelt sich freiwillig kein vernünftiges Wesen, sei es ein Gott oder ein Mensch (cf. Polit. 381 c3sq.). Dabei wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß der Wille eines vernünftigen Wesens nicht das von ihm als schlechter Erkante wollen kann, weil er stets auf das von ihm als solches angenommene Beste gerichtet sein muß. Daher ist es für Gott, so resümiert Platon, prinzipiell unmöglich, daß er sich selbst verwandeln will, so daß jeder der Götter - hier wird von dem Gott auf die Götter geschlossen - , da er so schön und gut wie nur möglich ist, d.h. auf Grund seiner ihm wesenhaft zukommenden seinsmäßigen Vollkommenheit, stets in einfacher Weise in seiner eigenen Gestalt bleibt (cf. Polit. 381 b7sq.). Die von Homer wiederholt berichteten Verwandlungen von Göttern in Tier- oder Menschengestalten (cf. Ilias V 784sq.; Od. I 105; IV 456sq.; XIII 221sq., 312sq.; eine Begründung für das Erscheinen der Götter in fremder Gestalt bei den Menschen in: Od. XVII 485sq.) sind daher als unmöglich erwiesen (cf. Polit. 381 d1 - e6). Schließlich wird auch noch die Möglichkeit einer Unwahrhaftigkeit Gottes, daß er, obwohl er sich selbst nicht verwandelt, die Menschen zu der Annahme verführen, d.h. täuschen könnte, daß er sich verändere, widerlegt: Ein falsches Wissen von Wirklichem, mithin die Unwahrheit in der eigenen (Geist-) Seele zu besitzen, ist sowohl Göttern als auch Menschen verhaßt, weil niemand von ihnen, also kein Vernunftwesen, sich in dem vorzüglichsten Teil seiner selbst, d.h. in seiner Geist-Seele, täuschen und über diesen freiwillig, mithin willentlich und wissentlich, getäuscht werden will (cf. Polit. 381 e8 - 382 c5); eine Täuschungsabsicht und insofern eine Unwahrheit in den eigenen Worten zu besitzen, kann den Menschen nur in drei Hinsichten nützlich sein, nämlich entweder gegenüber ihren Feinden oder zur Verhinderung einer Untat von wahnsinnig gewordenen Freunden oder zur Darstellung von ihnen unbekanntem vergangenen Ereignissen (cf. Polit. 382 c6 - d4). Diese drei Möglichkeiten scheiden für den Gott aber aus: Die letztere auf Grund seiner Allwissenheit (cf. Polit. 382 d5-10), die erste auf Grund seiner Allmacht (cf. Polit. 382 d11 - e1) und die zweite Möglichkeit deshalb, weil „kein Unvernünftiger und Wahnsinniger je von Gott geliebt wird“, weil er ihm, so ist zu ergänzen, am meisten ungleich ist (cf. Polit. 382 e2sq.). In jeder (möglichen) Hinsicht also, folgert Sokrates, ist das Daimonische und Göttliche - beide Ausdrücke werden hier synonym gebraucht - ohne Falsch.⁵¹ Offenbar, so faßt Platon diesen zweiten Grundzug seiner Theologie abschließend zusammen, ist der Gott einfach und wahr in Wort und Tat und verwandelt sich weder selbst noch täuscht er andere auf irgendeine Weise, so daß dies von den Göttern auch nicht behauptet werden darf (cf. Polit. 382 e8 - a6). Von den Dichtern erzählte Täuschungen der Götter sind daher abzulehnen und dürfen nicht in das Unterrichtsprogramm aufgenommen werden, wenn die Wächter gottesfürchtig und gottähnlich werden sollen, soweit dies dem Menschen überhaupt nur möglich ist (cf. Polit. 383 a7 - c5).

Offen bzw. unausgesprochen bleibt innerhalb dieser Grundzüge der platonischen Theologie, wer bzw. welche Wirklichkeitsstufe gemäß platonischer Metaphysik mit „dem Gott“ eigentlich gemeint ist. Dabei muß es sich um eine Wirklichkeitsstufe handeln, die als ein einheitliches Ganzes mit „dem Gott“ im Singular, im einzelnen aber zugleich mit den Göttern im Plu-

⁵¹ Cf. Polit. 382 e6: „Πᾶσι θεοῖς ἅμα καὶ ἀπὸ τοῦ δαιμόνιου τε καὶ τοῦ θεοῦ.“ Man beachte hier den abstrahierenden Gebrauch der substantivierten Adjektive.

ral bezeichnet werden kann und daher eine solche Einheit in der Vielheit darstellt, daß ihr sowohl als ganzer als auch allen ihren Teilen die gleichen Bestimmungen zukommen. Denn dieser Gott teilt, wie wir gesehen haben, seine grundlegenden Bestimmungen der Seinsvollkommenheit, der Unwandelbarkeit, der Gestalthaftigkeit („dša) und des Geistbesitzes mit den Göttern (im Plural). Diese Bestimmungen, einschließlich der der größtmöglichen Einheit in der Vielheit, aber treffen, wie später noch gezeigt werden soll, auf den daher mit „dem Gott“ gemeinten Ideenkosmos als ganzen sowie auf die mit „den Göttern“ bezeichneten einzelnen Ideen zu.

Im ersten Teil des dritten Buches der ‚Politeia‘ werden - abermals in bewußter Entgegensetzung zu den homerischen Epen (cf. Polit. 386 c3 - 387 c10, 387 b8 - 388 d1) - die Dichter des Idealstaates dazu verpflichtet, weder den Hades, d.h. das nachtodliche Leben, als etwas Fürchtenswertes (cf. Polit. 386 a6 - c2) noch die Heroen und die Götter oder doch wenigstens den größten der Götter, d.h. Zeus, nicht jammernd und wehklagend darzustellen (cf. Polit. 387 d1sq. - 388 a4). Dabei deutet möglicherweise der auffallende Umstand, daß diese Vorschrift im strikten Sinne alleine auf den Götterkönig bezogen, in bezug auf die anderen Götter aber die Möglichkeit ihrer Einschränkung eingeräumt wird (cf. Polit. 388 c2sq.), für die genuin platonische Theologie eine wertende Stufung im Göttlichen und die Benennung oder prädikative Identifizierung von dessen höchster Stufe oder Verwirklichungsform mit Zeus⁵² als dem seit Hesiods ‚Theogonie‘ in Wissen, Wille und Macht vollendeten Götterkönig⁵³ an, der als Bezeichnung für ein philosophisches Prinzip bereits und erstmals von Heraklit in Anspruch genommen wurde (cf. B 32, hierzu cf. H. Schwabl, art. cit., Sp. 1321sq.). Diese Vorschrift liegt ebenso wie das Verbot, die Götter lachend und vom unauslöschlichen Gelächter überwältigt darzustellen (cf. Polit. 388 d5 - 389 b1), in der wesenhaften Unwandelbarkeit des Göttlichen, der auf menschlicher Ebene die Selbstgenügsamkeit der Heroen (cf. Polit. 387 d11 - e1) entspricht, begründet. Als unwahr, unfromm und zugleich der sittlichen Vervollkommnung der Menschen nicht förderlich werden die besonders von Homer berichteten unbesonnenen Handlungs- und Verhaltensweisen von Göttern und Heroen wie etwa die der Bestechlichkeit, der Habsucht und des Übermuts gekennzeichnet, da von den Göttern Böses nicht getan und hervorgebracht werden kann (cf. Polit. 390 b6 - 392 a2; zum Ganzen cf. auch Nom. 886 csq.).

V Der göttliche Demiurg und die Astralgötter im ‚Timaios‘

Der Demiurg, d.h. der Schöpfergott des platonischen ‚Timaios‘, den Platon in der bekannten mythischen Rede als die Wirkursache der Weltentstehung beschreibt (cf. Tim. 28 a6 - b1; 29

⁵² Platon ist auch sonst von der Superiorität des Zeus über die anderen Götter überzeugt: So stellt etwa im kulturhistorischen Mythos des ‚Protagoras‘ (cf. Prot. 320 c - 322 d) Platon „den Primat des Zeus im Hinblick auf den politischen Bereich heraus“ (H. Schwabl, Art. Zeus, in: RE Suppl XV, Sp. 1335); im ‚Kratylos‘ wird Zeus als „Herrscher und König über alles“ (cf. Krat. 396 a7sq.) bezeichnet, wobei auffallenderweise sowohl die Herrschafts- als auch die Königsmetapher Zeus mit der Idee des Guten gemeinsam ist, cf. Polit. 509 d1, 510 b5, 511 a5, b7 (zur Königsmetapher für das erste Prinzip cf. auch Ep. II 312 e1sq., 313asq.); die anschließende etymologische Erklärung des Zeus als Lebensprinzip (cf. Krat. 396 b1sq.) muß nicht - sofern sie überhaupt die authentische Auffassung Platons widerspiegelt - notwendigerweise zu dessen interpretatorischer Gleichsetzung mit der Weltseele führen, wie H. Schwabl, art. cit., Sp. 1336, annimmt, auch wenn der Kontext (Zeus als Sohn des Kronos, d.h. des reinen Geistes), wie Schwabl zu Recht betont, diese Deutung nahelegt. Im Gleichnis des ‚Phaidros‘ von der Auffahrt des Götterchores an den Rand des Himmels zur Schau des überhimmlischen Ortes führt Zeus, „der große Herrscher im Himmel“, den Götterchor an, cf. Phdr. 246 e4sq.

⁵³ Zu Hesiods ‚Theogonie‘ als einer Theologie des Zeus als des Königs der Götter cf. B. Uhde, Das Werden des Gottes. Zur „Theogonie“ des Hesiod, in: Theologie und Philosophie 4 (1980), 535 - 557; zur herausragenden Stellung des Zeus in Hesiods ‚Erga‘ cf. H. Schwabl, art. cit., Sp. 1267sq.

a4 - b1), wird nicht nur „der beste unter den Ursachen“ (cf. Tim. 29 a5sq.), sondern auch „das Vollkommenste unter dem Intelligiblen und Immerseienden“ (cf. Tim. 37 a1: „τὴν νοητὴν ἐ... τε ὄντων ὀπὸ τοῦ ἐρ...στοῦ“) genannt; daher muß ihm das vollkommene Sein der ewigen, unteilbaren und unwandelbaren οὐσίας zukommen. Deshalb kann er nicht mit dem seinstanzendenden Guten als dem ersten Prinzip identisch sein. Daß von diesem „Ordner“ (cf. Tim. 29 e1: „Ἐ sunistῆς“), „Urheber und Vater“ des Weltalls (cf. Tim. 28 c2sq.) als des sichtbaren, gewordenen Gottes gesagt wird, „er war gut“ (cf. Tim. 29 e1: „ἐγαγὼν Ἄν“), bestätigt diese Interpretation: Denn diese Aussage bezeichnet ein durch Gutheit bestimmtes Seiendes und damit nicht das überseiende Gute selbst. Dieses Gutsein des Demiurgen ist der ihn bestimmende Grund seiner Schöpfung bzw. genauer Ordnung der sichtbaren Welt, die er sich selbst als einem neidlos Guten, das daher an seinem eigenen Gutsein anderes teilhaben lassen will, möglichst ähnlich gestalten wollte.⁵⁴ Daher wollte der Gott, daß alles möglichst gut sei, so daß er das Sichtbare und Bewegte aus der Unordnung in die Ordnung überführte (cf. Tim. 30 a2-6). Dem Besten aber, so heißt es anschließend ausdrücklich, war es weder noch ist es gestattet, etwas anderes als das Schönste zu tun (cf. Tim. 30 a6sq.). Wenn also der Demiurg die sichtbare Welt als deren höchster Ursprung (cf. Tim. 29 e4sq.: *kuriwtῆθ ἐρς*) sich selbst möglichst ähnlich gestaltet hat, dann muß das sich selbst stets gleich Verhaltende und nur durch Vernunft zu Erfassende, auf das hin blickend er schafft, welches er als formursächliches Vorbild seiner Weltgestaltung gebraucht (cf. Tim. 28 a6sq.; 29 a1-6), mit ihm selbst identisch sein. Der Demiurg ist selbst also nicht nur die Wirk-, sondern auch die Exemplarursache des sichtbaren Kosmos und als solche mit dem Vorbild seiner Weltordnung identisch.⁵⁵ Dieses *paradeigma* aber ist dasjenige, was als das in jeder Hinsicht Vollkommene und Schönste der erkennbaren Wesenheiten (cf. Tim. 30 d1sq.) sowie als das im Ganzen mit Vernunft Begabte (cf. Tim. 30 b1sq.) alle erkennbaren Lebewesen in sich umfaßt (cf. Tim. 30 c7sq.; 31a4sq.) und deshalb ein einziges vollkommenes Lebewesen ist, von dem auch nur eine einzige sichtbare Welt das entsprechende Abbild sein kann (cf. Tim. 31 a4 - b3). Dieses eine und einzige Paradeigma kann daher nichts anderes als der die Gesamtheit der Ideen umfassende Ideenkosmos als ganzer sein. Folglich ist der göttliche Weltordner des ‚Timaios‘ mit dem Ideenkosmos als dem Vorbild für die Einheit, Ordnung und größtmögliche Vollkommenheit der Welt identisch und daher weder die Weltseele, die „außer dem unteilbaren Sein der Ideen auch das teilbare Sein der Erscheinungen als ein konstitutives Moment in sich“⁵⁶ enthält, noch das seins- und geisttranszendente Gute als der Ursprung von allem, zumal Platon am Anfang seiner Ausführungen über die notwendigen Entstehungsgründe der Welt es sich ausdrücklich versagt, über den „Ursprung von allem“ (*ἐρς^{3/4} ἵπλτων*), mit dem auf Grund gleicher Prädikation nur das Gute selbst (cf. Polit. 511 a5, b7) gemeint sein kann, zu sprechen (cf. Tim. 48 c2).

Ausführlich wird im ‚Timaios‘ die Bildung der Astralgötter durch den göttlichen Demiurgen nach dem Vorbild der dem wahrhaften Lebewesen, d.h. dem Ideenkosmos, immanenten Ideen (cf. Tim. 39 e7sq.) geschildert (cf. Tim. 38 csq., 40 a-d). Dabei werden die um ihres schönstmöglichen Aussehens willen größtenteils aus Feuer gebildeten, über den ganzen Himmel als dessen Schmuck verteilten (cf. Tim. 40 a2-7) Gestirne ausdrücklich als die sichtbaren bzw. sichtbar umherwandelnden, ferner als die hervorgebrachten Götter (cf. Tim. 40 d4; 41

⁵⁴ Cf. Tim. 29 e1sq., hierzu cf. E. Milobenski, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden 1964, 24sq.; der traditionellen Vorstellung vom Neid der Götter (cf. Pindar, *Pyth.* X, 20; Herodot I 32; III, 40; VII 46) setzt Platon durchgängig deren neidloses Gutsein entgegen, cf. *Phdr.* 247 a7, *Theait.* 151 d1.

⁵⁵ Zur Form- und Wirkursächlichkeit des (göttlichen) Geistes bei Platon cf. S. Menn, *Plato on God as Nous*, op. cit., 46sq., 51sq.

⁵⁶ J. Halfwassen, *Der Demiurg: Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus*, in: A.B. Neschke/A. Etienne (Hgg.), *La reception du Timée de Platon*, Lausanne (vorauss.) 1998, 3 (mit Bezug auf Tim. 34 c4 - 35 b1); in diesem Aufsatz finden sich weitere triftige Argumente für eine Identität des platonischen Demiurgen mit dem Ideenkosmos als ganzen.

a3sq.) und in Bezug auf diejenigen von ihnen, die eine sich auf derselben Stelle drehende Bewegung ausführen, auch als göttliche Lebewesen (cf. Tim. 40 b5) bezeichnet und von den traditionellen Göttern der griechischen Mythologie insofern unterschieden, als diese, deren Existenz Platon wegen der göttlichen Herkunft ihrer Gewährsmänner, d.h. der alten Dichter, und damit aus Traditions-, nicht aber aus sachlichen Gründen nicht anzweifeln will, nur dann in Erscheinung treten, wenn sie es wollen (cf. Tim. 40 d6-e3; 41 a4).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß auch der ‚Timaios‘ von einer gestuften, seinsmäßig einseitig voneinander abhängigen Wirklichkeit des Göttlichen ausgeht, wenn er sowohl dem mit dem Ideenkosmos identischen Demiurgen als auch den von ihm form- und wirkursächlich hervorgebrachten Gestirnen das Gottesprädikat zuschreibt.

VI Das Gottesbild der ‚Nomoi‘

In Platons religiös gefärbtem Alterswerk der ‚Nomoi‘ werden auch außerhalb des zehnten Buches, dessen Theologie kurz skizziert werden soll, wichtige theologische Aussagen getroffen: So etwa die vielzitierte, gegen den protagoräischen homo-mensura-Satz gerichtete Behauptung⁵⁷, daß der Gott, der nach dem orphischen Spruch Anfang, Mitte und Ende alles Seienden in seinen Händen hält (cf. Nom. 715 e7 - 716 a1; cf. Orph. fr. 21 in: DK B 6)), für die Menschen am meisten das Maß aller Dinge, d.h. genauer ihres von ihm gemessenen, d.h. bestimmten Seins, Willens und Erkennens ist bzw. sein soll, so daß nur derjenige dem Gott ähnlich ist und deshalb nach platonischem Verständnis auch von ihm geliebt werden kann, der sich maßvoll und besonnen verhält.⁵⁸ Daß ferner Gott „von Natur aus allen heilbringenden Ernsten wert ist“ (cf. Nom. 803c3sq.), d.h. daß ihm wesensmäßig die Würde zukommt, das gesollte Worumwillen allen menschlichen Handelns zu sein - was Platon sonst nur dem Guten selbst zuschreibt (cf. Polit. 505 d11 - e1, 519 c2sqq.; Lys. 220 b6sq.; Gorg. 468 b1 - c5) - , während der Mensch ein „Spielzeug Gottes“ genannt wird und nichts ist im Vergleich zu diesem (cf. Nom. 803 c4 sqq.; 644 dsqq.) Und daß schließlich die Götter nur Ursache des innerweltlichen Guten sind und selbst nie etwas Schändliches, d.h. Unmoralisches, tun (cf. Nom. 931 d1sqq.; 941 b4-9).

Das zehnte Buch der ‚Nomoi‘ geht von dem Problem des Frevels gegen als heilig geltende Institutionen sowohl öffentlicher wie privater Art aus und besteht zum größten Teil aus einer Gesetzes-Vorrede, die die Überzeugung von der Falschheit der Unfrömmigkeit und damit die freiwillige Zustimmung zu dem dieses Buch abschließenden Gesetz gegen die Unfrömmigkeit bei den von diesem Gesetz Betroffenen hervorrufen soll. Die drei von Platon unterschiedenen und inhaltlich bereits in der ‚Politeia‘ (cf. Polit. 364 asqq.; 365 dsqq.) genannten Ursachen unfrohen Handelns und ungesetzlichen Redens, „nach deren Widerlegung der Text strukturiert ist“⁵⁹, sind im einzelnen:

- 1) Der Unglaube an die Existenz von Göttern.
- 2) Der Glaube, daß zwar Götter sind, sie sich aber nicht um die Menschen kümmern.
- 3) Der Glaube, daß die Götter durch Opfer leicht zu bestechen und durch Gebete zu betören, mithin beeinfluss-, ja sogar lenkbar seien (cf. Nom. 885 b4-9).

In ihrer formalen Struktur könnten diese drei Ursachen unfrohen Handelns auf die drei gegen Parmenides gerichteten Thesen des Gorgias in dessen Schrift über das Nichtseiende zurückgehen, daß nämlich entweder erstens nichts ist; oder daß zweitens, wenn es Seiendes

⁵⁷ Zu Platons Kritik am homo-mensura-Satz des Protagoras vgl. auch Theait. 151 esq., 172 asqq.; Krat. 385 e6.

⁵⁸ Cf. Nom. 716 c4 - d2, bes. c4sq.: „Ἐ δὲ τὸ θεῖον ἴσμεν περὶ τὴν ἀληθείαν ἡμῶν ὡς ἀληθῆς“.

⁵⁹ Peter M. Steiner (Hg.), Platon. Nomoi X (Collegia Philosophische Texte) Berlin 1992, 107.

gibt, es für den Menschen nicht erkennbar ist; und daß es drittens, wenn es doch für ihn erkennbar ist, nicht aussagbar und einem anderen mitteilbar wäre (cf. DK B 3). Inhaltlich kann die erste dieser drei Annahmen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf den radikalen Atheismus des Kritias zurückgeführt werden (cf. DK B 25), vielleicht auch entfernt auf den religiösen Agnostizismus des Protagoras, der die Möglichkeit eines Wissens von den Göttern, und zwar sowohl ihrer Existenz wie auch ihrer Gestalt, mit dem Hinweis auf die Verborgenheit dieses Gegenstandsbereichs und die Kürze des Menschenlebens zumindest für sich selbst ausschließt (vgl. DK B 4). Die dritte Annahme bezieht sich, wie an der Parallelstelle in der ‚Politeia‘ oben bereits gezeigt wurde, auf den von den homerischen Epen, besonders der ‚Ilias‘, geprägten Volksglauben.

In seiner Widerlegung des radikalen Atheismus der ersten Annahme, d.h. in seinem Existenzbeweis Gottes - des ersten, der in der abendländischen Geistesgeschichte überhaupt angenommen wurde - spielt Platon deutlich auf die Religionsentstehungstheorie des Kritias (cf. DK B 25) an, derzufolge der Götterglaube von einem Staatsmann zur Erhöhung der Durchsetzungsfähigkeit der von ihm erlassenen Gesetze erfunden worden sei, so daß die Götter nur als Erzeugnisse menschlicher Kunst (téxnu) und nicht von Natur (fúsei) aus bestünden (cf. Nom. 889 e2 - 890 a2). Diese atheistische These sucht Platon mit einem Beweis für den Prinzipcharakter der Seele auf Grund ihrer wesenhaften Selbstbewegtheit (cf. Nom. 896 a3sq.) zu widerlegen: Weil sie Bewegungsprinzip des Himmels sowie aller Gestirne (cf. Nom. 898 csq.) - letzteres wird ausführlich an der Sonne exemplifiziert (cf. Nom. 898d - 899a) - und weil sie vollkommen in jeder Arete ist (cf. Nom. 898 c6sq., 899 b6), wird die Weltseele eine Gottheit genannt (cf. Nom. 899 a9); aus dem gleichen Grund, weil nämlich vollkommen gute Seelen ihre Bewegungsursachen sind, werden die Gestirne, ferner die Jahre, die Jahreszeiten und die Monate als Götter bezeichnet (cf. Nom. 899 b7).⁶⁰ Aus dieser Annahme der Göttlichkeit der Gestirnseelen aber wird geschlossen, daß - gemäß dem Satz des Thales v. Milet (cf. DK A 22) - alles voll von Göttern sei (cf. Nom. 899 b8sq.).

Dieses Gutsein der hier mit den Gestirnseelen identischen Götter wird von Platons Widerlegung der von der zweiten Ursache der Unfrömmigkeit angenommenen Sorglosigkeit der Götter bestätigt. Der Grund dieser Annahme ist der Anschein dominierender Ungerechtigkeit in der menschlichen Lebenspraxis (cf. Nom. 899 d8 - 900 c5). Platon sucht diese Annahme mit dem vollkommenen Gutsein der Götter bzw. des Gottes⁶¹ - zu widerlegen: Weil die Götter, wie es ausdrücklich heißt, in jeder Arete gut, im Besitz von Besonnenheit und Vernunft sowie allwissend und allvermögend, das aber bedeutet: in Wissen, Wille und Macht vollkommen sind (cf. Nom. 900 c8 - 901 d8), sind sie um das Kleine, d.h. um die menschlichen Angelegenheiten, notwendigerweise nicht weniger besorgt als um das Große, nämlich den Verlauf und die Bewegungsform des Kosmos (cf. Nom. 901 e4 - 903 a6). Diese vollkommene göttliche Fürsorge für das Ganze der Welt einschließlich aller ihrer Teile hat jedem dieser Teile den ihm bestmöglichen Platz für seine Zielbestimmung zugewiesen, der Trefflichkeit und Bewahrung des Ganzen zu dienen (cf. Nom. 903 b4 - 904 b8). Daß es dennoch in der Menschenwelt

⁶⁰ Cf. hierzu H. Görgemanns, Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi, München 1960, 201sq.: Die Sterne werden als Götter angesprochen, „erstens weil ihre Bewegung für ihre Beseeltheit zeugt, und zweitens weil ihre Kreisbewegung beweist, daß ihre Seele vernünftig ist und die gesamte Arete besitzt. Als Drittes ist hinzuzufügen, daß sie eine hervorragende Stellung im Kosmos haben. Platon betrachtet also ein beseeltes und in jeder Hinsicht vollkommenes Wesen, das eine kosmische Funktion hat, als Gott. Da für den Seelenbegriff die Selbstbewegung und das Verursachen anderer Bewegungen wesentlich ist, müssen auch die Götter Wirkursachen sein, aber infolge ihrer Gutheit (Arete) nur für das Gute.“

⁶¹ Der auffällige Wechsel der Bezeichnung (Die Götter: Nom. 900 c9, d6, e6sq., 903 a4, etc.; der Gott: Nom. 901 a7; 902 e4,7) dürfte hier darin begründet liegen, daß mit „dem Gott“ die Weltseele, mit „den Göttern“ aber die Gestirnseelen gemeint sind; allerdings dürfte in Nom. 904 a6 (cf. auch Phlb. 28 a7: Der Nous als König des Himmels und der Erde) mit dem Ehrentitel des „Königs“ in herausgehobener Weise der göttliche Demirug bezeichnet werden, cf. hierzu auch P. Steiner, op. cit., 176.

vieles Schlechte gibt, führt Platon ausschließlich auf die Verantwortlichkeit der auf Grund ihrer Vernunftbegabung freiheitsfähigen menschlichen Seelen zurück und spricht mit großer Emphase die Götter von jeder Mitschuld frei (cf. Nom. 900 e6sq.). Der Grund dafür, daß die Menschen zumindest ihr endgültiges Schicksal willentlich selbst bestimmen, liegt in der Selbstbewegung, im „Umschlagenkönnen“ ihrer Seelen, so daß der innerweltlich nicht aufgehende Tun-Ergehen-Zusammenhang letztlich doch in Kraft bleibt (cf. Nom. 904 b4 - 905 c1).

Schließlich widerlegt Platon die dritte der Unfrömmigkeit zugrundeliegende Annahme einer Bestechlichkeit der Götter mit dem gleichen Argument: Mit allem anderen unvergleichlich sind die göttlichen Herrscher in Gerechtigkeit und Besonnenheit, die mit Vernunft in ihren beseelten Kräften wohnen (cf. Nom. 905 e4 - 906 b3), so daß die Götter die besten Wächter über die Handlungen der Menschen sind, welche ihrerseits als ein Teil des von den Göttern besessenen Ganzen zu ihnen gehören (cf. Nom. 907 a2 - b4).

Diese, positiv gewendet, drei Grundsätze der platonischen Theologie in den ‚Nomoi‘, daß Götter sind, daß sie sich um alle menschlichen Handlungen und Angelegenheiten kümmern und daß sie nicht durch ungerechte Handlungen umgestimmt werden können, gründen, zusammenfassend betrachtet, in einem Verständnis der Götter als der Gestirnseelen, wonach diese, um mit Platon zu sprechen, „vollkommen in jeder Arete“, das bedeutet im Einzelnen: Im Wissen vollkommen, mithin allwissend, im Willen vollkommen gut und gerecht und in der Macht fähig zum Tun alles Richtigen und Guten sind. Über die Zuschreibung des Gottesprädikats an das metaphysische Prinzip Platons als des Maßes von allem, ferner an die Weltseele sowie im Plural an die einzelnen Gestirnseelen hinaus findet man in den ‚Nomoi‘ auch einige Hinweise auf die Göttlichkeit des Nous sowie allgemein die Tendenz, den Nous zu hypostasieren⁶²: So wird etwa der Nous als „Gott für die Götter“ (cf. Nom. 897 b2: $\eta\epsilon\tilde{\omega}\nu\ \tilde{\nu}\rho\eta\tilde{\iota}\tilde{\nu}\ \eta\epsilon\tilde{\omega}\nu$) bezeichnet, denn „die Götter sind beseelte Wesen mit Vernunft und vollkommener Arete. Ihre Seele hat den Nus „hinzugenommen“ und läßt sich ganz von ihm bestimmen. So ist der Nus für sie gewissermaßen ein Gott, eine höhere Instanz, nach der sie sich richten; ein einziger Gott über den vielen.“ (H. Görgemanns, op. cit., 201). Als dieser „Gott für die Götter“ aber ist der göttliche Nous, wie wir am ‚Timaios‘ sahen, mit dem platonischen Demiurgen und folglich mit dem selbst geisthaften Ideenkosmos als ganzem identisch.

VII Der Gott, die Götter und das Gute

Es hat sich gezeigt: Nach Platons Theologie ist das als existierend angenommene bzw. eigens aufgewiesene Göttliche an ihm selbst wesentlich gut - im Unterschied zum Menschen (cf. auch Prot.344 c1sq.) - , daher auch Quelle aller Arete für die Menschen; auf Grund seiner wesenhaften Güte ist es - entgegen einer verbreiteten frühgriechischen Vorstellung - nicht neidisch und mißgünstig, sondern es gibt anderem an seiner eigenen Güte teil; es ist unwandelbar und truglos, mithin wahrhaftig; es ist allwissend, allmächtig und - in Gestalt der Gestirnseelen - um alles zu seinem die ganze sichtbare Welt umspannenden Herrschaftsbereich Gehörende und so auch um die Angelegenheiten der Menschen besorgt; es ist auch und gerade

⁶² Die diesbezüglichen Belegstellen hat H. Görgemanns, op. cit., 205, insb. n. 3, zusammengestellt.

als Richter menschlichen Lebens und Handelns vollkommen gerecht und nicht, schon wegen seiner Unwandelbarkeit, bestechlich; es soll darüber hinaus für den Menschen das Maß aller Dinge, seines Seins, Erkennens und Willens sein, so daß es das gesollte Worumwillen allen menschlichen Wollens und Handelns ist, was auch von Platons mehrfach formulierter Zielvorstellung für das menschliche Leben, nämlich der Verähnlichung mit Gott, soweit dies für den Menschen möglich ist (cf. Theait. 176 b1sq.: Verähnlichung mit Gott besteht im Gerecht- und Fromm-Werden mit Einsicht; Polit. 383 c4sq.; 613 b1) ist, angezeigt wird. Schließlich ist der Gott, nach dem Zeugnis einer Stelle im ‚Phaidros‘ (cf. Phdr. 246 c7 - d1) für den Menschen nicht sichtbar und zumindest nicht vollständig oder hinreichend erkennbar, was später noch erklärt werden soll. Als Demiurg ist das Göttliche zugleich Schöpfer, genauer *causa efficiens* und *causa exemplaris*, der Ordnung der sichtbaren Welt und als solche identisch mit dem Ganzen des Ideenkosmos. Darüber hinaus wird, wie die eingangs genannte lexikographische Studie von Van Camp und Canart gezeigt hat, das Adjektiv $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ häufig zur Charakterisierung der Ideen insbesondere in den Dialogen ‚Phaidon‘, ‚Symposion‘ und ‚Phaidros‘ verwandt.⁶³

Zu denjenigen Gottesprädikaten, die sich auf das Wissen oder Bewußtsein des Göttlichen beziehen bzw. ein solches voraussetzen, wie seine Allwissenheit, sein Besorgtsein um die Angelegenheiten der Menschen, etc. gehört auch der Besitz einer unsterblichen Geistseele, von dem im ‚Phaidros‘ gesprochen wird (cf. Phdr. 246 c6 - d2), ferner die in diesem Dialog im Rahmen des Mythos vom Aufstieg der Seelen im Gefolge des Götterchores an den sog. überhimmlischen Ort erwähnte Lebensweise der Götter, die in der Schau der Ideen besteht (cf. Phdr. 247 a8 - e6); ja diese Schau der Ideen ist dasjenige, wie es hier ausdrücklich heißt, bei dem Gott seiend göttlich ist (cf. Phdr. 249 c5sq.), das aber bedeutet: Die Göttlichkeit Gottes bzw. der Götter ist durch ihre reine, ungetrübte Ideenerkenntnis bestimmt, oder, um mit dem ‚Phaidros‘ zu sprechen: Die $\delta\iota\kappa\alpha\iota\alpha$ Gottes nährt sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft (cf. Phdr. 247 d1sq.). Dabei zeigt Platons gleichsam ideentheoretische Definition des Göttlichen im Zusammenhang dieses Mythos deutlich, daß von ihm nicht nur das Subjekt der uneingeschränkten Ideenerkenntnis, sondern auch das Objekt dieser Erkenntnis, d.h. die Ideen selbst, als göttlich bezeichnet werden: „Das Göttliche aber ist schön, weise, gut und alles Derartige.“ (Phdr. 246 d8 - e1). Wenn aber beide Seiten der reinen, uneingeschränkten Ideenerkenntnis im gleichen Kontext dasselbe Prädikat des Göttlichen erhalten, dann liegt die Annahme ihrer substantiellen Identität nahe.

Weil es den Göttern im einzelnen und dem Gott im ganzen wesenhaft zukommt, die Ideen uneingeschränkt zu erkennen, sind sie nicht nur glücklich, d.h. im Besitz des Schönen und Guten (cf. Symp. 202 c6-12, d5), sondern auch im aktuellen Besitz der Weisheit als des Wissens des wahrhaft Seienden und damit der menschlichen Notwendigkeit, zu philosophieren, d.h. durch eine diskursiv verfahrenende Denktätigkeit sich dieses wahre Wissen erst mühsam in zeitlicher Sukzession anzueignen, enthoben (cf. Symp. 204 a1sq.; Lys. 218 a2sq.). Deswegen ist die Weisheit, wie oben anhand der ‚Apologie‘ bereits gezeigt werden konnte, das alleinige Eigentum Gottes, während dem Menschen nur die Liebe zur Weisheit, die Philosophie, geziemt (cf. Phdr. 278 d2-6).⁶⁴ Wenn aber, wie wir sahen, der Schöpfer-Gott des ‚Timaios‘ mit

⁶³ Cf. J. Van Camp/P. Canart, op. cit., 56-128; cf. hierzu bereits R. Mugnier, op. cit., 62 (mit zahlreichen Belegstellen): „Le mot $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ designe également les idées, le monde intelligible“; ibid., 63: „Ce qui est divin, immortel, éternel, ce sont les Idées, les essences, véritable objet de la philosophie.“

⁶⁴ Zur primär theologischen Bestimmung des platonischen *sof...a*-Begriffs und deren Bestätigung durch Zeugnisse der Ungeschriebenen Lehre cf. H.-J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam ²1967, 219: „Was es damit [sc. dem spezifisch göttlichen *Sophia*-Begriff Platons] auf sich hat, wird erst klar, wenn man die innerakademische Stufenordnung in Rechnung zieht, in der auf den negativen Seinsgrund das göttliche ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$) $\nu\omicron\alpha\iota\gamma$ - $\tau\omicron\upsilon\omicron\omicron$ als Inbegriff aller ideellen und mathematischen Gehalte folgt. Dieses transzendente göttliche Denken trägt die gesamte intelligible Seinsordnung in voller Aktualität in sich und ist darum das ideale Bewußtsein: *intellectus archetypus*. Es ist das abso-

dem Ideenkosmos als ganzem identisch ist, dann dürften auch die Götter im Plural mit den einzelnen Ideen identisch sein. Daß bereits nach Platon die Ideen in sich selbst geisthaft bzw. *noāj* sind, zeigt nicht nur die bereits interpretierte Stelle aus dem ‚Timaios‘ (cf. Tim. 30 b1sq.), die das vollkommene Lebewesen, d.h. den Ideenkosmos, als ganzes als mit Vernunft begabt charakterisiert, sondern auch und vor allem jener berühmte Passus im ‚Sophistes‘ (248 e und ff), an dem Platon dem „vollkommenen Seienden“ (*pantelij Ōn*) intelligible Bewegung, Leben, Seele, Denken und Vernunft zuspricht (cf. Soph. 248 e - 249 d).⁶⁵ Hier wie im ‚Timaios‘ wird der Nus- und der Zoon-Charakter der Ideen mit der Vollkommenheit bzw. der vollkommenen Schönheit ihres Seins begründet (cf. Soph. 248 e7 - 249 a1; Tim. 30 a6 - b2; b7 - c1; zum Lebewesen-Charakter des Ideenkosmos cf. auch Tim. 37 d1sq.); wenn aber die Ideen selbst geistbegabte Erkenntnissubjekte sind, dann müssen die Ideen qua Götter sich selbst erkennen, wenn doch ihre Lebensweise in der Schau der Ideen besteht.

Diese Einsicht, daß der Plural „die Götter“ von Platon wiederholt als metaphorischer Terminus für die in sich selbstreflexiven Ideen gebraucht wird, erhellt retrospektiv die aus dem zweiten quasi theologischen Gesetz im Rahmen der platonischen Theologie am Ende des zweiten Buches der ‚Politeia‘ aus der göttlichen Seinsvollkommenheit gefolgerte Aussage, daß jeder der Götter auf Grund seiner größtmöglichen Schönheit und Gutheit stets in einfacher Weise in seiner eigenen Gestalt (*morf*) bleibt (cf. Polit. 381 c7sq.). Die ebenfalls mit seiner Seinsvollkommenheit begründete Unwandelbarkeit des Gottes (im Singular !) wird, wie wir sahen, nahezu gleichlautend expliziert: Er ist ganz einfach und geht am allerwenigsten aus seiner eigenen Gestalt („*dša*“) heraus (cf. Polit. 380 d5sq.; 381 b4sq.). Während sich „die Götter“ hier auf die ebenfalls durch Seinsvollkommenheit ausgezeichneten Ideen beziehen, dürfte „der Gott“ durchaus den Ideenkosmos als ganzen bezeichnen, für den als das höchste Derivat des Einen (cf. Parm. 157 dsqq.) nach dem ‚Timaios‘ und dem ‚Sophistes‘ ebenfalls, wie wir sahen, Seinsvollkommenheit charakteristisch ist. In dieser Identität des Gottes mit dem Ideenkosmos sowie der Götter mit den Ideen dürfte auch die durchgängige platonische Überzeugung von der Göttlichkeit des *noāj* einschließlich der menschlichen Geistseele (cf. Polit. 518 e1; 589 d1, e4; 590 d1,4; Polit. 269 d4sq., Phb. 22 c6; Nom. 897 b2 etc.) begründet liegen. Diese Identität erklärt auch, warum Platon die Philosophie „göttlich“ nennen kann (cf. Phdr. 239 b4): Denn erst durch sie, durch ihr noetisches Wissen vermag der Mensch die Ideen als das wesenhaft Göttliche zu erkennen.

Die oben zusammengefaßten Gottesprädikate enthalten allerdings auch, obzwar ungleich weniger, einige Bestimmungen, die sich weder auf den Ideenkosmos als ganzen noch auf die Ideen im Einzelnen noch auf die Gestirnseelen widerspruchsfrei beziehen lassen, sondern mit dem Guten selbst gemeinsam sind und interessanterweise hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, erst in den ‚Nomoi‘, also beim späten oder spätesten Platon, vorkommen: Das Maß aller Dinge für den Menschen, d.h. sein Seinsprinzip, sein Erkenntnisprinzip sowie das gesollte Worumwillen allen menschlichen Wollens und Handelns zu sein. Auch das in seiner Stellung als Prinzip begründet liegende Merkmal nicht hinreichender Wißbarkeit im Sinne

lute Wissen in doppeltem Sinne: weil es die Totalität des Seienden unterschiedslos umfaßt, und weil es sie in ständigem Vollzug je schon unmittelbar bei sich hat: Das Denken ist hier von den Gegenständen nicht getrennt, sondern fällt, da es mit dem Sinngefüge der Seinsordnung selbst identisch ist, mit ihnen in vollkommener Subjekt-Objekt-Selbigkeit in eins zusammen. Der transzendente göttliche Nus ist das ideale Bewußtsein, das mit den Gehalten in idealer Weise zur Deckung kommt, und darum der Proto- und Archetyp von Sophia überhaupt. Durch das Je-schon-ganz-Haben und Je-schon-ganz-Sein seiner Gegenstände unterscheidet er sich vom menschlichen Erkennen, das per definitionem „unterwegs“ ist, grundlegend: Das endliche Bewußtsein philo-sophiert, der Gott philo-sophiert nicht, weil er sof...a in vollem Maße hat, vielmehr: die höchste sof...a selber schlechthin *ist*.“

⁶⁵ Daß Platon den Ausdruck „*pantelij Ōn*“ in einer terminologischen Weise für das Sein der Idee oder auch für den Ideenkosmos als ganzen verwendet, geht zudem aus Polit. 477 a2sq. hervor, wo „das vollkommene Seiende“ als „vollkommen erkennbar“ (*pantelij gnwstŌn*) bezeichnet wird, während das auf keine Weise Seiende ganz und gar unerkennbar sein soll.

von Begründbarkeit, das sich von den Ideen als den schlechthin intelligiblen Wesenheiten gerade nicht präzisieren läßt, teilt der Gott (cf. Phdr. 246 c7 - d1) mit dem Guten selbst (cf. Polit. 505 a5sq.).⁶⁶ Es gibt daher durchaus sachliche Anhaltspunkte dafür, nicht nur von einer negativen Dialektik oder Henologie, sondern auch von einer negativen Theologie bei Platon zu sprechen, wie dies H. Krämer in seiner Dissertation „Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie“ wiederholt auf Grund der Annahme getan hat, daß sich das nicht näher bestimmbare, weil seins- und geisttranszendente Eine bzw. Gute als $\eta\epsilon\acute{\omicron}\nu\mu\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\nu$ manifestiere, wofür er außer der schon interpretierten, gegen den protagoräischen homo-mensura-Satz gerichteten Stelle in Nom. 716 c4 zum Maßcharakter des Gottes auch auf eine Stelle im ‚Theaitetos‘ verwiesen hat, an der von den beiden Paradeigmata im Seienden, dem göttlichen, glücklichsten und dem ungöttlichen, elendsten gesprochen wird, welche Krämer auf das Eine und auf die unbestimmte Zweiheit als die beiden Prinzipien in der esoterischen Prinzipienlehre Platons hin interpretiert.⁶⁷ Daß diese henologischen Gottesprädikate wegen der Einzigkeit des Einen bzw. Guten immer nur von dem Gott im Singular präzisiert werden, versteht sich dabei von selbst. In diesem Zusammenhang sei auch an Glaukons Ausruf unmittelbar nach der Aussage der Seinstranszendenz des Guten in Polit. 509 b9 erinnert: „Apoll, das ist ein daimonisches Übertreffen“ (Polit. 509 C 1); an dieser exponierten Stelle dürfte der Gottesname, wie oben bereits ausgeführt wurde, nur noch eine Chiffre für das Gute bzw. Eine selbst sein, gemäß einer seiner im ‚Kratylos‘ ausdrücklich unterschiedenen Namensbedeutungen als das Nicht-Viele; wenn aber der, wie wir sahen, schon für den platonischen Sokrates wie auch für Platon selbst höchst bedeutsame Gott Apoll eine Chiffre für das Eine selbst ist, dann dürfte dieses von Platon zugleich als der höchste Gott verstanden worden sein; dies könnte auch in der Bezeichnung der Seinstranszendenz des Guten mit „daimon...aj Øperboláj“ (Polit. 509 c1) zum Ausdruck kommen.

Es lassen sich auch über das dialogische Schriftwerk Platons hinaus Zeugnisse als Indizien dafür finden, daß Platon sein höchstes Prinzip als dann notwendigerweise höchsten Gott aufgefaßt haben könnte: In dem einzigen erhaltenen Fragment der aristotelischen Frühschrift *Über das Gebet* (cf. Simpl., De caelo 485,19-22 Heiberg = fr 49 Rose Per[^] eÜcÁj fr. 1, p. 57 Ross) vertritt Aristoteles eine von seiner Theologie im zwölften Buch der ‚Metaphysik‘ (cf. Met. 1072 b14 - 1073 a13; 1074 b15 - 1075 a11) oder auch in der Freundschaftsabhandlung der Eudemischen Ethik (cf. EE 1245 b 12sqq.: Der Gott als selbstreflexiver Geist wird mit der menschlichen Selbsterkenntnis verglichen) insofern abweichende Position, als er „in der Bestimmung des ersten Gottes (Θ $\eta\epsilon\acute{\omicron}\nu\mu\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\nu$) die Alternative zwischen Nus und Über-Nus noch unentschieden läßt.“⁶⁸ Dort heißt es nämlich, daß der Gott entweder Nus ist oder „ $\tau\mu\pi\sigma\kappa\epsilon\iota\alpha\ \tau\iota\ \tau\omicron\acute{\alpha}\ \nu\omicron\acute{\alpha}$ “, d.h. etwas jenseits des Geistes: „ $\acute{\omicron}\tau\iota\ \gamma\rho\ \tau\mu\mu\eta\sigma\kappa\epsilon\iota\ \tau\iota\ \kappa\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\pi\ \rho\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \nu\omicron\acute{\alpha}\ \kappa\acute{\alpha}\ \tau\frac{3}{4}\nu$

⁶⁶ Zu diesem Merkmal nicht hinreichender Wißbarkeit der Idee des Guten cf. H. Krämer, Die Idee des Guten, art. cit., 183: „Darin [sc. daß Sokrates-Platon kein hinreichendes Wissen vom Guten besitzt] liegt im vorliegenden Zusammenhang kein Eingeständnis eines Noch-nicht-erreicht-Habens oder gar eines prinzipiellen Nicht-erreichen-Könnens, sondern eher die auch bei Aristoteles (An. post. II 19, EN VI 6, Met. III 2; ...) greifbare Einsicht, daß letzte Prinzipien oder Axiome nicht mehr selbst regulär begründet werden können, ohne daß man in einen Regreß gerät.“ Daß nach platonischer Überzeugung die Idee des Guten durchaus hinreichend erkennbar (cf. Polit. 519 d1sq.) ist, hat T.A. Szlezák, Das Höhlengleichnis, in: O. Höffe, Platon. Politeia, op. cit., 215-220, an der Gleichnissequenz der ‚Politeia‘ überzeugend nachgewiesen.

⁶⁷ Cf. H.-J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg 1959, 555, n. 4, 558, 543: „Das Eins an sich ist demnach nicht näher bestimmbar. Platon wird damit - das Eins manifestiert sich als $\eta\epsilon\acute{\omicron}\nu\mu\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\nu$ („Nomi“ 716 C 4, vgl. $\eta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ „Theaitet“ 176 E 4) - im Prinzip zum Begründer der *negativen Theologie*.“

⁶⁸ H.-J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, op. cit., 136; in seiner Interpretation dieser Stelle faßt Krämer das $\acute{\alpha}\ \dots\ \acute{\alpha}\ \kappa\acute{\alpha}$ allerdings de facto zu Unrecht im Sinne eines „nicht nur, sondern auch“ auf, cf. id., ibid., 382, 390; demgegenüber hat Th.A. Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel/Stuttgart 1879, 212sq., gezeigt, daß hier eine strikte, disjunktive Alternative formuliert wird, so daß der junge Aristoteles in dieser Frage „zwei unterschiedliche Möglichkeiten für erwägenswert hält“ (id., ibid., 213).

οὐς...αν Ἐ 'Αριστοτλήη, δ'ΑΙὸς ἴσῃ πρὸς τοῦ πῆρασι τοῦ περ' εὐκλείη βιβλ...ου σαφῆ ε,πὴν ὅτι Ἐ
 θεὸς ἂν νοῦν ἂν καὶ ἴσῃ τὴν τοῦ νοῦν.“ Die Verwendung des spezifisch akademischen Ter-
 minus „ἴσῃ“ macht den innerakademischen Hintergrund und Bezugspunkt dieser Alter-
 native sichtbar.⁶⁹ Innerakademisch aber wurde zu Lebzeiten des Aristoteles nach Platons
 Scholarchat weder von Speusipp noch von Xenokrates der (höchste) Gott mit einem geist-
 transzendenten Einen identifiziert. Denn Speusipp hat, wie aus einem bei Aëtios überlieferten
 Fragment (Aëtios Plac. I 7,20 = Stob. Ecl. I 1, 29 b p. 35,3sq. W. = Doxogr. Gr. p. 303,3ff. D.
 = fr 38 L) hervorgeht, Gott, d.h. „den Gott κατ' ἴσῃ“, also den höchsten, „ersten“ Gott als
 „den Nus“ bestimmt und dabei auf die Seinsordnung des Derivationsystems bezogen“, „in-
 dem er ihn vom ἴσῃ, dem Seinsprinzip, absetzte.“⁷⁰ Diese Absetzung wird in dem betreffenden
 Fragment dadurch klar expliziert, daß der mit dem Nus identische Gott als verschieden von
 dem Einen und dem Guten bezeichnet wird: „Speúsippos (θεὸν ἐπεφῆναι) τὸν νοῦν οὐτε τὸ
 ἴσῃ οὐτε τὸ ἐγκατὸν αὐτὸν, „diofuÁ dš“. H.-J. Krämer hat für diesen „eigenwüchsig“ („dio-
 fu») genannten, d.h. einem eigenen Seinsbereich zugeordneten Gott des Speusipp nachgewie-
 sen, daß dieser mit dem Demiurgen bzw. dem intelligiblen Weltmodell identisch sein muß.⁷¹

Auch der πρῶτος θεός, der „erste Gott“ des Xenokrates, dessen Gleichsetzung des Geistes mit
 dem Einen Speusipp in dem genannten Fragment implizit kritisieren dürfte, ist nicht „etwas
 jenseits des Geistes“; denn Xenokrates identifiziert den Geist mit dem Einen, das er μὴναι
 nennt, und setzt mit dieser transzendenten Nus-Monas als dem intelligiblen Weltmodell den
 von ihm ausdrücklich so genannten „ersten Gott“, den er von der Weltseele als dem zweiten
 und dem sichtbaren Kosmos als dem dritten Gott unterscheidet, gleich, wie wiederum H.-J.
 Krämer in einer ganzen Reihe von Untersuchungen gezeigt hat.⁷² Für die von Aristoteles ge-
 nannte alternative Bestimmung des (höchsten) Gottes als „etwas jenseits des Geistes“ bleibt
 daher nur noch die Theologie Platons selbst übrig,⁷³ auch wenn dieser Schluß keinen zwin-
 genden Beweis-, sondern nur Indiziencharakter besitzt, weil die Möglichkeit, daß Aristoteles
 mit der Geistjenseitigkeit des Gottes nur eine denkbare, innerakademisch aber nicht realisierte
 Möglichkeit erwogen haben könnte, nicht völlig ausgeschlossen werden kann. Am besten aber
 dürfte das genannte Zitat des frühen, noch deutlich akademisch bestimmten Aristoteles
 dadurch erklärt werden können, daß er zwischen dem speusippeischen und xenokratischen

⁶⁹ Cf. hierzu genauer H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, op. cit., 136.

⁷⁰ H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, op. cit., 214.

⁷¹ Cf. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, op. cit., 214-17.

⁷² Ein doxographischen Aufriß der Theologie des Xenokrates in Fig. 15 (Heinze); zum Ganzen cf. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, op. cit., 21-126, bes. 36sq., 82sq., 119-125; id., *Grundfragen der aristoteli-
 schen Theologie II: Xenokrates und die Ideen im Geiste Gottes*, in: *Theol. u. Philos.* 44 (1969), 481-505; id.,
Xenokrates, Theologie und Dämonenlehre, in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, vol. 3: *Ältere Akademie
 Aristoteles - Peripatos*, ed. v. H. Flashar, Basel/Stuttgart 1983, 58-63.

⁷³ Bereits H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, op. cit., 217, n. 68, hat vermutet, daß in der Be-
 zeichnung des geisttranszendenten Prinzips „hier platonischer Einfluß“ vorliegen könnte und dabei für Platon auf
 Nom. 716 c4 und Theait. 176 e verwiesen; sachlich unbegründet und im Hinblick auf Platon auch unbelegt bleibt
 allerdings die Annahme Krämers, *ibid.*, 378, daß die „Alternative ... nicht die sein (sc. könne), ob erst dem νοῦν
 „oder etwas über dem νοῦν“ der Titel der Göttlichkeit zukommt - sowohl Platon wie auch Speusipp hatten hierin
 eindeutig entschieden - , sondern allein die, ob der νοῦν „oder etwas über dem νοῦν“ die erste Stelle der Seinsord-
 nung einnimmt, der auch stets - bei Platon, Xenokrates und Aristoteles übereinstimmend - als erster die Gottheit
 zugesprochen wird.“ Denn genau diese Frage nach der Zuweisung des „Titels der Göttlichkeit“ stellt der Text
 und den als eindeutig bezeichneten Entscheid Platons in dieser Frage läßt Krämer unbelegt und damit unbe-
 stimmt. Die Begründung seiner an sich zutreffenden Annahme, *ibid.*, n. 17, daß „hier Aristoteles und Xenokrates
 zusammen mit Speusipp (je νοῦν = θεός) gegen Platon stünden (ἴσῃ = θεός), ist unwahrscheinlich, weil dann nach
 Speusipp fr 38 das ἴσῃ (Platon) leicht hätte genannt werden können“, ist, als argumentum ex silentio, schwach und
 zudem schon deshalb nicht plausibel, weil er, *ibid.*, 377sq., die aristotelische Formulierung „ἴσῃ τὴν τοῦ
 νοῦν“ durchaus einleuchtend wie folgt begründet: „Aristoteles spricht dann richtig unbestimmt vom τὴν statt vom ἴσῃ,
 weil der νοῦν-θεός seinerseits schon μὴναι ist (Xenokrates fr 15), und der Unterschied nicht im ἴσῃ- oder Nicht-
 ἴσῃ-, sondern im νοῦν- oder Nicht-νοῦν-Sein besteht.“

Verständnis des höchsten bzw. ersten Gottes als Inbegriff des Ideenkosmos und dem genuin platonischen Verständnis des höchsten Gottes als „etwas jenseits des Geistes“ schwankte oder diese beiden Positionen referierte.

Eine Bestätigung für diese Interpretation könnte der folgende Passus in der früharistotelischen ‚Eudemischen Ethik‘ geben: Aristoteles zeigt hier, daß innerseelische Vorgänge wie das Begehren oder das Denken und das Erwägen nicht sich selbst hervorgebracht haben können, weil eine solche Behauptung die Annahme eines infiniten Regresses implizieren würde (cf. EE 1248 a18-21). Daher kann das Prinzip ($\epsilon\rho\varsigma$) des Denkens nicht der Geist sein und das des Erwägens nicht das Erwägende (cf. EE 1248 a21sq.). Die anschließende Frage nach einem selbst ursprunglosen Prinzip aber setzt Aristoteles mit der Frage nach dem Prinzip der Bewegung in der Seele gleich (cf. EE 1248 a23sq.), welches Prinzip er mit Gott als dem Bewegungsprinzip des Kosmos identifiziert (cf. EE 1248 a26sq.). Denn das Göttliche, so begründet Aristoteles, bewegt irgendwie alles das, was in uns ist (cf. EE 1248 a27). Und wenn, wie gezeigt, gilt: „Der Anfang des Denkens aber ist nicht Denken (wie gezeigt), sondern etwas Stärkeres.“ - so folgt für ihn daraus: „Was für ein Stärkeres als das Wissen und die Vernunft aber gibt es außer Gott?“⁷⁴ Diese ansonsten ganz unaristotelische Annahme eines geiststranszendenten Prinzips des Geistes und des Denkens, welches als dessen Prinzip in seiner hervorbringenden, seinsetzenden Mächtigkeit stärker als dieser bzw. dieses und mit dem Gott als dem Prinzip aller Bewegungen identisch sein soll, kann sich innerakademisch der Sache nach, wie wir gesehen haben, nur auf Platon selbst beziehen, zumal der Gedanke der seinsetzenden Übermacht des Ursprungs über Geist und Wesenheit auf ihn selbst zurückgeht (cf. Polit. 509 b9sq.; Parm. 157 e2 - 158 b4).

Schließlich sei noch auf ein späteres Zeugnis verwiesen, und zwar auf die von Speusipp und Platons ‚Parmenides‘ abhängige Version der altakademischen Prinzipienlehre, die der Mittelplatoniker Eudoros von Alexandrien in einem wörtlichen Zitat den Pythagoreern und damit - in Anbetracht der pythagoreisierenden Selbstmaskierung der Akademie - der Alten Akademie selbst zuschreibt (Simplikios, In Phys. 181, 10sq. Diels): Die Pythagoreer, so berichtet Eudoros, lehrten, daß das absolute Eine, welches die Materie wie auch alles Seiende hervorbringt, der „transzendente Gott“ ($\text{\textcircled{O}}\rho\epsilon\lambda\eta\nu\omega\ \eta\epsilon\acute{\omicron}\nu$) sei. Da aber, wie wir sahen, weder Speusipp noch Xenokrates noch auch bekanntermaßen Aristoteles eine Identifizierung eines absoluten, seins-transzendenten Einen selbst mit dem transzendenten bzw. höchsten Gott vornahm, dürfte sich diese auf Platon selbst beziehen.

Auch die neuplatonische Wirkungsgeschichte der platonischen Theologie dürfte dieser Annahme Recht geben: Denn Plotin setzt das Eine prädikativ mit dem Gott gleich (cf. I 6,7,8sq.; VI 9,5,3; 9,27sq.,34,56; 11,28; V 8,11,5sq.; V 5,9,16sq., etc.) und unterscheidet sogar ausdrücklich zwischen dem absoluten Geist als dem zweiten und dem Einen als dem ersten Gott (cf. V 5,3,1-6). Proklos vertritt in seiner Platon-Interpretation durchgängig diese Identität von höchstem Prinzip und höchstem Gott (cf. In Parm. 641,10-13; 1096,27: „ $\tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron}\cdot\eta\ \kappa\alpha\ \eta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ “; cf. Elem. theol. 31, 112, 127), darüber hinaus ist seit Jamblich eine Theologisierung der Metaphysik für den philosophischen Neuplatonismus geradezu charakteristisch.

Bereits Numenios greift die xenokratische Unterscheidung zwischen einem ersten, zweiten und dritten Gott auf,⁷⁵ versteht aber im Unterschied zu Xenokrates und in größerer Nähe zu Platon, als dessen Interpret er sich selbst versteht (cf. Fig. 19 des Places) unter dem ersten Gott, den er - wie Xenokrates - mit dem Guten selbst (cf. Fig. 16, 20 des Places) und dem Einen (cf. 19 des Places) gleichsetzt, zugleich etwas, was die $\omicron\acute{\upsilon}\varsigma$...a, mit der er zusammenge-

⁷⁴ Cf. EE 1248 a27-29: „ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\upsilon\ \delta\ \epsilon\rho\varsigma\ \frac{3}{4}\ \omicron\acute{\upsilon}\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\upsilon\ \epsilon\lambda\lambda\ \tau\iota\ \kappa\rho\epsilon\tau\tau\omicron\nu\ \tau\ \dots\ \omicron\acute{\alpha}\nu\ \acute{\iota}\nu\ \kappa\rho\epsilon\tau\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\ \acute{\tau}\mu\pi\iota\sigma\tau\omicron\mu\eta\ \epsilon\pi\eta\ \langle\kappa\alpha\ \eta\epsilon\acute{\omicron}\nu\ \alpha\ \rangle\ \pi\lambda\eta\eta\ \eta\epsilon\acute{\omicron}\nu$ “.

⁷⁵ Zum Verhältnis zwischen Numenios und Xenokrates cf. H.-J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, op. cit., 63-92.

wachsen ist (cf. Fig. 16 des Places), auch überragt (cf. Fig. 2 des Places: Das Schweben des Guten auf dem Sein).⁷⁶

Eine solche ausdrückliche Differenzierung zwischen verschiedenen Verwirklichungsformen des Gott-Seins läßt sich für Platon selbst zwar nicht belegen, da wir aber gesehen haben, daß Platon die Götter im Plural sowohl mit den Ideen als auch mit den Gestirnseelen, den Schöpfergott mit dem Ideenkosmos als ganzen und vermutlich auch das Gute bzw. Eine selbst mit dem höchsten, vollkommen (geist- und seins-) transzendenten Gott gleichsetzt, dürfte sich auch schon für seine Theologie eine solche Stufung, und zwar die Unterscheidung zwischen einem ersten oder höchsten, mit dem Guten selbst bzw. dem Einen als Prinzip von allem identischen und einem zweiten, im Singular mit dem Ideenkosmos als ganzem und im Plural mit den Ideen identischen und einem dritten, im Singular mit der Weltseele sowie im Plural mit den Gestirnseelen identischen Gott ergeben.

⁷⁶ Zur Theologie (und Noologie) des Numenios cf. J. Halfwassen, Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios, Stuttgart 1994, 36-45.