Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 1 (1954)

Artikel: Platons Gottesbegriff
Autor: Verdenius, W.J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-661035

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VII

W. J. VERDENIUS

Platons Gottesbegriff

PLATONS GOTTESBEGRIFF

Der platonische Gottesbegriff zeigt auf den ersten Blick eine verwirrende Mannigfaltigkeit. Der göttliche Künstler, der die Welt gebildet hat, heisst «Gott» (*Tim.* 30d u. ö.), aber auch diese Welt selbst trägt diesen Namen (*Tim.* 34ab u. ö.). Die Himmelskörper sind «Götter» (*Tim.* 39e u. ö.), aber auch die olympischen Götter werden als «Götter» anerkannt, ebenso wie die Lokalgötter, Geschlechtsgötter und chthonischen Götter (*Tim.* 40d-41a, *Ges.* 717ab u. ö.). «Göttlich» sind ausserdem die Ideen (*Phd.* 80ab u. ö.), die Seele (*Ges.* 726 u. ö.), insbesondere die Vernunft (*Alc.* I 133c, *Rep.* 590d u. ö.), und die guten Menschen (*Rep.* 383c u. ö.). Und schliesslich, wenn die Seele «göttlicher» als der Leib genannt wird (*Phd.* 91c), so bekommt man den Eindruck, dass für Platon im Grunde alles göttlich ist.

Es würde naheliegen, aus diesen Tatsachen auf einen Pantheismus zu schliessen. Man könnte dann auch die Ausdrücke «Gott» und «das Göttliche», die Platon so oft ohne nähere Bestimmung gebraucht, auf diese göttliche Allgegenwart beziehen. Mit dem Namen Pantheismus ist aber wenig erklärt, denn es kommt darauf an, zu sehen, wie all diese Götter und göttlichen Wesen zusammenhangen und welche Gliederung das grosse göttliche Ganze aufweist. Hier beginnen nun die Schwierigkeiten. Platon hat das Gottesproblem nirgends als eine Sonderfrage behandelt. Seine Theologie ist keine systematische Erforschung des Wesens Gottes, sondern ein gelegentliches Sprechen über das Göttliche. Der Mangel an Systematik, der für die gesamte platonische Philosophie charakteristisch ist, erweist sich auf diesem Gebiet als besonders stark. Es handelt sich dabei nicht um etwas bloss Formelles. Die unsystematische Art der Darstellung hängt aufs engste mit Platons Auffassung der Wirklichkeit

zusammen. Die verschiedenen Aspekte der Dinge waren für ihn so stark mit einander verwoben, dass sich schwerlich ein bestimmter Aspekt aus dem Ganzen herauslösen liess. Das gilt für das Göttliche noch in höherem Masse als für die anderen Aspekte. Daher kommt es, dass nicht nur Platons Ethik und Kosmologie, sondern fast alle seine wissenschaftlichen Bemühungen eine theologische Färbung tragen, wobei es aber nicht gelingen will, alle diese Wissenschaften als Teile einer einzigen Universaltheologie zu begreifen.

Jeder Versuch, das Theologische aus der platonischen Philosophie auszusondern, bekommt so den Charakter eines gewaltsamen Eingriffs. Da nun einmal ein solcher Eingriff gemacht werden muss, so empfiehlt es sich, ihn gleich an der schwierigsten Stelle vorzunehmen. Diese Stelle betrifft das Verhältnis von Platons Gottesbegriff zu seiner Ideenlehre. Wenn dieses Verhältnis sich geklärt hat, dürfen wir hoffen, dass die verschiedenen Formen des Göttlichen im platonischen Weltbild sowohl in ihrer Eigenart als in ihrem Zusammenhang etwas deutlicher hervortreten werden.

Wenden wir uns zuerst dem weltbildenden Gotte, dem Demiurg zu. Er schafft die Welt nach einem ideellen Muster. Dieses Muster, «das vollkommene und ewige lebendige Wesen» (*Tim.* 31b, 37d), liegt ihm vor; er hat es nicht selbst geschaffen, sondern er hat es zu nehmen wie es ist. Seine einzige Aufgabe ist, dafür zu sorgen, dass das ideelle Muster so gut wie möglich in der Welt der Erscheinungen abgebildet wird. Er spielt also eine ganz sekundäre, nur vermittelnde Rolle. An einer anderen Stelle (*Ges.* 716c) heisst es aber, dass Gott das Mass aller Dinge ist. Wenn mit diesem Gott der Demiurg gemeint wäre, so würde dieser den Masstab für alle Dinge, also auch für die Ideen abgeben. Das ist aber unmöglich, denn es steht deutlich im Text, dass er auf das ideelle Muster schaut (*Tim.* 28a, 29a, 39e). Wenn Platon geglaubt hätte, dass dieses Muster vorher vom Demiurg selbst geschaffen worden wäre, so hätte er nicht

das Wort παράδειγμα gebraucht. Die Ideen sind also ursprünglich gegeben. Sie bilden die Masstäbe, nach denen die Tätigkeit des Demiurgs sich richtet. Die Existenz der Ideen gibt der Existenz des Demiurgs erst ihren Sinn.

Daraus folgt, dass der Gott, der das Mass aller Dinge ist, zusammenfällt mit dem höchsten Prinzip der Ideenwelt, der Idee des Guten. Gegen diese Identifikation hat man immer wieder eingewendet, dass ein unpersönliches Wesen wie die Idee keine Gottheit sein könne. Eine solche Beschränkung trifft aber für den griechischen Gottesbegriff nicht zu. Wilamowitz (*Glaube* I, 18 ff.) hat richtig hervorgehoben, dass «Gott» für die Griechen primär ein Prädikatsbegriff war und dass man mit diesem Wort schlechthin alles bezeichnen konnte, dem eine überragende Bedeutung zukam. Der Spruch bei Menander (Fr. 257 K.) «Alles Überlegene wird für Gott gehalten» gibt auch die Auffassung der älteren Zeit wieder. So sagt Sophokles (*O. R.* 872), dass in den ungeschriebenen Gesetzen «ein grosser Gott» steckt. Man wird kaum bezweifeln können, dass Platon diesem allgemein griechischen Empfinden gefolgt ist und die Idee des Guten, das Überragendste, das es für ihn gab, als den höchsten Gott betrachtet hat.

Es erhebt sich jetzt die Frage, wie dieser höchste Gott sich zu den anderen Ideen verhält. Ich habe schon erwähnt, dass die Ideen göttlich genannt werden. Das Problem wird aber noch weiter kompliziert durch eine umstrittene Stelle am Ende des *Timaios* (92c). Dort heisst die Welt «ein sichtbares lebendiges Wesen, das alles Sichtbare umfasst, ein Bild des intelligiblen, ein sinnlich wahrnehmbarer Gott». Es besteht noch immer keine Einigkeit darüber, ob der mittlere Ausdruck «ein Bild des intelligiblen» zum Vorhergehenden gehört, so dass man zu ergänzen hat «ein Bild des intelligiblen lebendigen Wesens», oder zum Folgenden, so dass der Sinn ist «ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, ein Bild des intelligiblen Gottes». Ich glaube, dass beide Parteien

recht haben und dass das Wort «intelligibel» sowohl auf «lebendiges Wesen» als auch auf «Gott» zu beziehen ist. Aber abgesehen von dieser Frage scheinen mir alle drei Interpretationen auf dasselbe herauszukommen. Wenn die Welt sowohl ein Abbild von etwas anderem als auch ein sinnlich wahrnehmbarer Gott genannt wird, so folgt daraus, dass das Urbild auch ein Gott, und zwar ein intelligibler Gott sein muss. Nun hat man mit Recht darauf hingewiesen, dass dieses Urbild, das ideelle Muster der Welt, nicht identisch ist mit der Ideenwelt schlechthin. Es steht aber auch nicht als etwas Selbständiges neben oder unter dieser Ideenwelt. Man wird es wohl als eine bestimmte Ausprägung derselben, als eine spezielle Konvergenz des Ideensystems aufzufassen haben. Daher scheint die Folgerung erlaubt zu sein, dass Platon nicht nur die Idee des Guten, sondern die gesamte Ideenwelt als Gott betrachtet hat.

Wir würden uns aber irren, wenn wir die Idee des Guten und das System der Ideen für zwei verschiedene Götter halten wollten. Wir haben hier wieder zu bedenken, dass «Gott» für die Griechen primär ein prädikativer Begriff war. Der griechische Gott ist nicht göttlich, weil er Gott ist, sondern er ist Gott, weil er etwas Göttliches ist. 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. Diese Verschiedenheit ist aber nur relativ, insofern sie von den verschiedenen Gesichtspunkten abhängt, unter denen das Göttliche betrachtet werden kann. Jeder Gott repräsentiert das Göttliche und ist aus diesem Grunde nicht nur «ein Gott», sondern zugleich «Gott» schlechthin. Es hängt nur vom Gesichtspunkt des Betrachters ab, ob eine spezielle Erscheinungsform des Göttlichen oder sein umfassendes Wesen mehr in den Vordergrund tritt. Daher besass das Dilemma zwischen

Monotheismus und Polytheismus für das Empfinden der Griechen nicht jene Schärfe, welche die modernen Gelehrten darin gesucht haben. So hat man sich oft darüber gewundert, dass Platon die olympischen Götter in gewissem Sinne anerkannt hat. Diese Schwierigkeit löst sich aber, wenn man mit einem Gottesbegriff rechnet, nach welchem das Göttliche zugleich in verschiedenen Formen erscheinen kann.

Platon hat diesen Gottesbegriff von der Tradition übernommen und ihm eine mehr systematische Prägung gegeben. Er hat die verschiedenen Erscheinungsformen des Göttlichen als Abstufungen einer Skala erfasst, die mit dem hierarchischen Aufbau der Wirklichkeit korrespondiert. Das höchste Prinzip der Wirklichkeit ist die Ordnung, die in der Idee des Guten ihre absolute Verkörperung besitzt. Diese Idee ist im höchsten Grade göttlich und daher im höchsten Sinne Gott. Dieselbe Göttlichkeit offenbart sich im System der Ideen, und zwar in dem Grade, in dem dieses die Merkmale der absoluten Ordnung aufzeigt. Wenn unser Blick sich auf das System der Ideen beschränkt, so kann dieses als «*das* Göttliche» (*Phd.* 80ab, *Rep.* 611e) oder sogar als «das Allergöttlichste» (*Polit.* 269d) bezeichnet werden, ohne dass dadurch die höhere Göttlichkeit des Guten in Zweifel gezogen wird. Ebenso kann eine bestimmte Ausprägung dieser Ideenwelt schlechthin «Gott» genannt werden. Wir haben gesehen, wie Platon das ideelle Muster der sichtbaren Welt «*den* intelligiblen Gott» nennt. Er wusste natürlich, dass der höchste intelligible Gott die Idee des Guten war. Die Göttlichkeit dieses obersten Prinzips scheint aber durch in jeder Ordnung, die der höchsten Ordnung untergeordnet ist, und solange man eine solche sekundäre Ordnung als den Grund der Dinge betrachtet, ist sie Gott.

Dasselbe gilt von den einzelnen Ideen. Sie sind die Ordnungsexponenten des Ideensystems und insofern offenbart sich die göttliche Ordnung des Guten nicht nur im Zusammenhang der Ideen, sondern auch in ihren besonderen Eigen-

schaften. Die Ideen sind ewig, unveränderlich, rein, einfach und sich selbst genug. Diese Merkmale bilden sozusagen den distributiven Aspekt der Ordnung. Aus diesem Grunde können die einzelnen Ideen als eine Transposition der Idee des Guten auf das Niveau der Vielheit betrachtet werden. Kraft dieser Beziehung zum absolut Guten sind sie göttlich.

Es fragt sich nun, ob die Ideen auch «Götter» genannt werden. Im *Timaios* (37c) heisst die sichtbare Welt «ein entstandenes Bild der ewigen Götter». Cornford (*Cosmology*, 99 ff.) hat diese ewigen Götter als die Himmelskörper gedeutet und viele sind ihm in dieser Meinung gefolgt. Allerdings nennt Platon die Gestirne sowohl «Götter» als «göttliche und ewige Wesen» (*Tim.* 40b), aber diese sind in dem hier beschriebenen Stadium der Weltbildung noch nicht da und ihre zukünftige Entstehung ist auch nicht angedeutet worden. Schwerer wiegt noch der Einwand, dass Cornford genötigt ist, dem Worte ἄγαλμα die Bedeutung «Heiligtum» zuzuschreiben, die sich nicht belegen lässt. Endlich zeigt der Aufbau des Satzes, dass die «ewigen Götter» irgendwie mit dem ewigen Muster der Welt zusammenhangen müssen: als der Demiurg «das entstandene Bild der ewigen Götter» sah, freute er sich und «fasste den Entschluss, es dem Urbild noch ähnlicher zu machen». Es ist kaum zu verkennen, dass mit diesen «ewigen Göttern» die Ideen gemeint sind, die das ewige Muster der Welt konstituieren. Da aber in diesem Dialog vorher von einer Mehrheit von Ideen noch nicht die Rede war, bleibt der Ausdruck auffällig. Warum hat Platon sich über diesen wichtigen Punkt nicht deutlicher ausgesprochen?

Bevor wir diese Frage zu beantworten versuchen, müssen wir die weiteren Erscheinungsformen des Göttlichen noch etwas näher betrachten. Auf Grund des Vorhergehenden können wir erwarten, dass für Platon jedes Ding göttlich und somit Gott ist, je nachdem die Ordnung des absolut Guten in ihm sichtbar wird. Man kann das Pantheismus

nennen, wobei man aber bedenken muss, dass Gott und Welt nicht einfach zusammenfallen. Das Göttliche ist nicht überall in der Welt in gleichem Masse anwesend, sondern die wechselnde Intensität seiner Göttlichkeit hängt davon ab, wie weit die verschiedenen Schichten der Wirklichkeit vom höchsten Prinzip entfernt sind.

Die Schwierigkeit der Interpretation liegt nun aber in der Tatsache, dass Platon es unterlässt, den Grad der Göttlichkeit von Fall zu Fall genau zu bestimmen. Er spricht einfach von «Gott» und überlässt es dem Leser, den jeweiligen Göttlichkeitswert aus dem Kontext abzuleiten. Er folgt dabei seiner Gewohnheit, seine Ausdrucksweise der speziellen Situation eines Dialogs anzupassen, auf die Gefahr hin, dass seine Worte zu absolut genommen werden. Wir haben gesehen, wie im *Timaios* die Ideen als «die ewigen Götter» bezeichnet werden. In einem anderen Zusammenhang können aber ebensowohl die Gestirne oder die olympischen Götter als «die Götter» angedeutet werden. Eine nähere Bestimmung der Göttlichkeit dieser Götter hielt Platon für überflüssig, weil sie unter dem beschränkten Gesichtspunkt einer speziellen Gesprächssituation tatsächlich als *die* Götter gelten konnten. Dabei setzte er voraus, dass der Leser sich dieser Beschränktheit des Gesichtspunkts und somit auch der relativen Bedeutung der gebrauchten Ausdrücke bewusst ist.

Eine solche relative Bedeutung kommt auch dem Demiurg zu. Er heisst «Gott», aber das gilt nur, wenn wir uns auf den beschränkten Standpunkt der Weltbildung stellen. Solange die Bildung der Welt beschrieben wird, ist er in der Tat Gott schlechthin. Sobald wir aber die Kosmologie im Rahmen der Metaphysik betrachten, verblasst der göttliche Künstler zu einem bestimmten Aspekt der absoluten Ordnung. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, einige Eigenschaften des Demiurgs etwas näher zu untersuchen. Er ist an zwei Dinge gebunden, an sein Muster und an sein Material, die ihm beide in ihrer unveränderlichen Wesens-

art gegeben sind. Seine Aufgabe ist es, das Muster so gut wie möglich im Material zu verwirklichen. Er will zwar, dass die Welt so gut wie möglich wird, aber dieser Wille ist nicht mehr als ein Wunsch (29e ἐβουλήθη). Der göttliche Wille kann sich nicht unbedingt durchsetzen, sondern er findet seine Grenze an der beschränkten Empfänglichkeit des Materials. Die Welt kommt zustande durch die relative Nachgiebigkeit des Materials gegen die Überredung der göttlichen Vernunft (48a, 56c). Der Demiurg ist also nicht so sehr ein Schöpfer als vielmehr ein Ordner (30a, vgl. *Gorg.* 503e-4a, *Polit.* 269d, 273bd). Das universale Ordnungsprinzip ist aber die Idee des Guten. Unter diesem universalen Gesichtspunkt betrachtet, erscheint der Demiurg als ein spezieller Aspekt, nämlich als der kosmogonische Aspekt des höchsten Gottes.

Es gibt aber zwei Merkmale des Demiurgs, die sich dieser Deutung zu widersetzen scheinen, nämlich seine Fürsorge (30c, vgl. 44c) und seine Güte (29a, 29e). Man hat diese Eigenschaften oft im christlichen Sinne aufgefasst und daraus auf die absolute Stellung dieses Gottes geschlossen. Aber diese Fürsorge und diese Güte haben einen durchaus technischen Charakter. Die Fürsorge des Demiurgs ist die Fähigkeit des Künstlers, das Ganze seines zukünftigen Werkstückes zu überblicken und den Einzelteilen ihren richtigen Platz zu geben. Seine Güte hat mit der Barmherzigkeit und Liebe des biblischen Gottes nichts zu tun. Der göttliche Künstler tut seine Arbeit mit ganzem Herzen und er will ein möglichst gutes Produkt abliefern (29e). Seine Güte besteht in seiner technischen Meisterschaft und in dem unbeschränkten Eifer, womit er sich seiner Arbeit hingibt. Aber diese Liebe gilt seinem Werkstück ausschliesslich als einem Beweis seiner eigenen Meisterschaft. Die Sorgfalt, die er auf die Bildung der Welt verwendet, geht nicht hervor aus einem ursprünglichen Bekümmertsein um die Welt als solche, sondern umgekehrt ist sein Bekümmertsein um die Welt eine Folge

seiner fachmännischen Begabung und Begeisterung. Es ist z. B. sehr bezeichnend, dass die Menschen geschaffen werden, damit das Ganze nicht unvollständig sei (41bc). Daher ist die Güte des Demiurgs nicht die Ursache der Existenz der Welt, sondern ihrer guten Qualität. Dabei liegt der Gedanke eines göttlichen Dienstes ganz fern, denn das Wesen des Demiurgs erschöpft sich in seinem Fachmannsein. Auch in Platons mythischer Darstellung bleibt er im Grunde eine Abstraktion. Zwar ist er ein göttlicher Künstler, aber sein Künstlertum wird nicht getragen durch eine Persönlichkeit. Er wird sogar zweimal (76b, 90b) als «das Göttliche» angedeutet.

Dieses Fehlen der Persönlichkeit erklärt sich aus dem abgeleiteten Charakter seiner Tätigkeit. Er ist nicht der souveräne Herr der Welt, sondern nur ein untergeordneter Aspekt eines höheren Prinzips. Es ist seine Aufgabe, die Ordnung der Ideenwelt auf die sichtbare Welt zu übertragen. Die Ideen selbst können diese Aufgabe nicht übernehmen; sie bleiben grundsätzlich in ihrer eigenen Sphäre, denn sie sind sich selbst genug; sie sind Prinzipien und keine wirkende Ursachen. Andrerseits verbietet es der mannigfaltige und doch so zweckmässige Charakter der sichtbaren Welt diese als eine bloss mechanische Abspiegelung der Ideenwelt aufzufassen. Die Ordnung des Mannigfaltigen ist eine Aufgabe, die nur von einem Wesen erfüllt werden kann, das sich zwischen den beiden Welten befindet.

Aber wer erteilt dem Demiurg seine Aufgabe? Der höchste Gott? Oder handelt er aus eigener Initiative? Keines von beiden ist der Fall. Platon sagt, der Demiurg sei so völlig frei von Neid, dass er alles möglichst gut machen wolle (29e-30a). In dieser natürlichen Arbeitsfreudigkeit liegt seine Initiative: er kann nicht anders als bilden und schaffen. Aber zugleich ist diese Schaffenslust so überwältigend, dass sie einen fast maniakalischen Eindruck macht. Insofern muss man sie wieder unnatürlich nennen. Die Erklärung dieses paradoxen Charakters ist in dem Fehlen der Persönlichkeit

zu suchen. Der Demiurg ist keine selbständige Person, sondern der produktive Aspekt der kosmischen Harmonie. Als solche ist er eine niedere Erscheinungsform des höchsten Gottes: die absolute Ordnung der Idee des Guten offenbart sich auf der Stufe der Weltbildung als unbeschränkte Ordnungslust.

Diese Stufe der Weltbildung ist aber von der Stufe der Ideen grundsätzlich verschieden. Daher ist es auch verfehlt, die Tätigkeit des Demiurgs als eine Emanation der Idee des Guten aufzufassen. Der göttliche Künstler hat immer auf sein Muster zu blicken; dieses Hinblicken ist der Beweis, dass zwischen ihm und dem höchsten Gott eine Kluft besteht. Dieser höchste Gott erniedrigt sich nicht, wie der christliche Gott, sondern er lässt sich nur anschauen. In dieser Anschauung widerspiegelt er sich je nach der Stufe der Wirklichkeit, auf dem sie stattfindet. In diesem Sinne ist der Demiurg die kosmogonische Widerspiegelung der Idee des Guten.

Der unpersönliche Charakter des Demiurgs tritt auch in seinem Verhältnis zur Seele hervor. Dass er ein vernünftiges Wesen ist, lässt sich kaum bezweifeln. Nun sagt Platon aber einerseits (*Tim.* 30b u. ö.), dass Vernunft nur in einer Seele bestehen kann, und andrerseits (*Tim.* 34bc), dass der Demiurg die Seele schafft. Daraus folgt, dass seine Vernünftigkeit von anderer Art ist als die innerweltliche Vernünftigkeit. Sie ist eben eine unpersönliche Vernünftigkeit, wie der ganze Demiurg ein Mittelding ist zwischen abstrakter Ordnung und persönlichem Schaffen.

Man hat dagegen eingewendet, dass nach Platons *Gesetzen* die göttliche Vernunft die Welt beherrsche und dass diese Vernunft an eine Seele gebunden sei, die «die Ursache von allem» heisst (875cd), die «alles im Himmel und auf Erden leitet» (896d-7b) und die «das Ursprünglichste und Göttlichste ist von allem, dessen Bewegung unter Beitritt der gestaltenden Kraft (d. h. der Vernunft) das ewig fliessende Sein hervorbrachte» (966e). Es ist verlockend, diese vernünftige

Seele, die alles schafft und leitet, als den eigentlichen platonischen Gott zu betrachten. Aber dann verliert die Schaffung der Seele durch den Demiurg ihren Sinn. Andrerseits soll man auch nicht vergessen, dass die Seele, die in den *Gesetzen* auftritt, nicht das höchste Prinzip der platonischen Theologie sein kann. Zwar heisst sie «das Ursprünglichste», aber das bedeutet nur, dass sie ursprünglicher ist als das Körperliche (892ac, vg. *Tim.* 34d). Sie wird ausdrücklich als etwas Entstandenes bezeichnet (892c, vgl. 892a, 896a, 967d), und das kann kaum etwas anderes bedeuten als dass sie von dem Demiurg geschaffen worden ist.

Trotzdem wird diese Seele in den *Gesetzen* als die höchste Gottheit vorgestellt. Das liegt aber an dem beschränkten Gesichtspunkt dieses Werks, das die Welt gleichsam von innen heraus betrachtet. Der Gesichtspunkt des *Timaios* ist umfassender, aber doch auch beschränkt und einseitig, insofern hier die Ordnung der Welt von auswärts vor sich geht. Der Demiurg ist derjenige, «der das Ganze zusammengefügt hat» (29d), der Gott der *Gesetze* ist derjenige, «der für das Ganze Sorge trägt» (903b, 904a). Die Ordnung der Welt wird jetzt weniger unter dem Gesichtspunkt der Einrichtung als der Erhaltung betrachtet. Es ist aber im Grunde dieselbe Ordnung, und so kommt es, dass die Tätigkeit der vernünftigen Weltseele in mancher Hinsicht an den Demiurg erinnert. Doch würde es verfehlt sein, beide als identisch zu betrachten. Die vernünftige Weltseele, die für das Ganze Sorge trägt, repräsentiert die Weltordnung unter dem Aspekt der inneren Organisation. Man könnte diesen Aspekt den «kosmonomischen» nennen, im Unterschied zu dem kosmogonischen Aspekt, den der Demiurg vertritt.

Die göttliche Fürsorge, die in den *Gesetzen* eine so wichtige Rolle spielt, kann noch leichter im christlichen Sinne missverstanden werden als die Fürsorge des Demiurgs. Gott kümmert sich um die kleinsten Bestandteile der Welt. Aber das Entscheidende ist, dass er dabei kein Interesse für das Ein-

zelne als solches hat, sondern dieses nur als notwendiges Element des Ganzen betrachtet. Er hat nur das Wohl des Ganzen im Auge und bestimmt im Hinblick darauf den Platz des Einzelnen (903bd). Die Weite seiner Fürsorge ist kein Ausdruck liebender Besorgnis, sondern logische Folge seiner Vollkommenheit. Ein allwissendes und allmächtiges Wesen kann nicht anders als eine vollendete Organisation ausbilden (900c ff.). So trägt diese organisierende Fürsorge einen nicht weniger technischen Charakter als die schaffende Fürsorge des Demiurgs.

In dem Abschnitt der *Gesetze* über die göttliche Fürsorge wird abwechselnd von «Gott» und von «den Göttern» gesprochen, ohne dass man für diesen Wechsel einen Grund angeben kann. Etwas Ähnliches findet sich im *Timaios*. Die Bildung der lebenden Wesen wird vom Demiurg den Gestirngöttern und den olympischen Göttern aufgetragen (41c ff.). Später wird aber auch «Gott» als Bildner der Menschen genannt (47b, 71a, 78b, 90b). Aus dieser Übereinstimmung können wir zwei Schlüsse ziehen. So wie die Gestirngötter und die olympischen Götter subalterne Bildner sind, so sind mit den «Göttern» in den *Gesetzen* wahrscheinlich dieselben Götter gemeint, aber nun in ihrer Funktion als subalterne Organisatoren. Andrerseits soll die Unterscheidung zwischen «Gott» und «den Göttern» nicht zu streng genommen werden. Platon bildet sogar einen Satz wie: «Da die Götter wussten . . . , so hat Gott . . .» (*Tim.* 71a). Die niederen Götter unterscheiden sich also nicht prinzipiell, sondern nur graduell von der höheren Gottheit.

Dieser Gesichtspunkt einer relativen Unterscheidung bestimmt auch Platons Stellung zur traditionellen Religion. Wilamowitz hat darüber Folgendes gesagt (*Glaube d. H.* II, 250, vg. I, 17): «In den *Gesetzen* . . . wird auf den Kultus der hellenischen Götter der höchste Wert gelegt, Apollons Weisungen werden eingeholt, fremde Götter dürfen nicht eingeführt werden, Atheismus wird mit Zuchthaus und mit

dem Tode bestraft . . . Platon hat . . . der θεοί immer mit gläubiger Ehrfurcht gedacht; die Erinnerungen einer frommen Kindheit sind ihm immer lebendig und für seine Haltung bestimmend geblieben. So zwang ihn das Herz, den Bedenken und Zweifeln des Verstandes Schweigen zu gebieten. Das hat sich im Alter nur gesteigert, und so hat er im *Timaios* 40d die homerisch-hesiodischen Götter und sogar ihre Genealogien anerkannt, so schwer ihm auch dies Zugeständnis an die Überlieferung, also an die Dichter fällt». Andere haben darauf erwidert, dass Platon doch mit unverkennbarer Ironie über diese Götter spricht (*Crat.* 400d, *Phdr.* 246c, *Tim.* 40de, *Ges.* 886cd), so dass er wahrscheinlich nicht an sie geglaubt hat. Beide Interpretationen enthalten ein Stück Wahrheit. Platon glaubte an die traditionellen Götter; sonst hätte er ihnen nicht einen so wichtigen Platz in seinem Erziehungssystem gegeben. Dieser Glaube ist vermischt mit einer gewissen Ironie, aber trotzdem gab es keinen Konflikt zwischen seinem Herz und seinem Verstand, keine innere Zerrissenheit. Die Götter waren für ihn niedere Erscheinungsformen des Göttlichen; es galt nur, ihre relative Göttlichkeit zu erkennen und auf den richtigen Platz zu stellen. Diese Ortsbestimmung ist die Funktion der Ironie. Diese Ironie wirkt sich in vielen Formen aus, z. B. in einer gewissen Nachlässigkeit der Genealogie. Die Götter sind aus Ge und Ouranos entstanden; etwas später heissen sie aber plötzlich «Kinder» des Demiurgs (*Tim.* 40e, 42e). Offenbar kam das Persönliche im Verhältnis der göttlichen Mächte Platon nicht so wichtig vor. Wichtig war ihm nur, dass die Gestirne und die olympischen Götter entstandene Götter waren und somit eine Verkörperung des Göttlichen darstellten, die zum kosmogonischen Prinzip in einem untergeordneten Verhältnis zu stehen hatte. So heisst es von Zeus, dass er seine «königliche Vernunft» jener universellen Vernunft zu verdanken hat, die alle Grenzbestimmung und Ordnung in der Welt zustande bringt, und dass die verschiedenen guten Eigenschaften

der anderen Götter auf dieselbe Ursache zurückzuführen sind (*Phil.* 30cd. vgl. *Phdr.* 246e).

Durch ihre Abhängigkeit vom Demiurg kommen die Götter zugleich in eine gewisse Beziehung zur Ideenwelt zu stehen, insofern auch sie dem ewigen Muster nachgebildet sind. In den Eigenschaften der Götter müssen die Merkmale der Ideen sich auf eine bestimmte Weise widerspiegeln. Von diesem Gesichtspunkt aus ist Platons Zensur der traditionellen Mythologie zu verstehen. Die Götter sollen zuverlässig und wahrheitsliebend sein (*Rep.* 382ae, *Crat.* 408c), wie die Ideen «das Wahre» sind; sie sollen allwissend sein (*Symp.* 203e, *Phdr.* 246e, 278d, *Crat.* 391d, 438c), wie die Ideen «das vollkommen Erkennbare» sind; sie dürfen sich nicht verwandeln (*Rep.* 380d-1e), wie die Ideen «das Unveränderliche» sind; sie dürfen sich nicht durch ihre Gefühle beherrschen lassen (*Rep.* 388c-9a, *Phil.* 33b), wie die Ideen «das absolut Selbständige» sind. Damit diese Eigenschaften in ihnen lebendig bleiben, haben die Götter beständig auf die Ideen zu schauen (*Phdr.* 246e ff.), ja diese Schau ist es, die den Göttern ihre Göttlichkeit gewährt: die Ideen sind dasjenige, «bei dem ein Gott verweilen muss um göttlich zu sein» (*Phdr.* 249c), und das Göttliche an den Göttern ist das Schöne, Weise und Gute (*Phdr.* 246de). Hier sehen wir nochmals, dass das Wort «göttlich» mehr besagt als das Wort «Gott». Die olympischen Götter bleiben Götter, aber sie bekommen eine neue Göttlichkeit, und diese Göttlichkeit wird bestimmt durch ihr Verhältnis zu den Ideen. Platon bildet die traditionellen Götter um wie ein Demiurg: er gibt ihnen Mass und Ordnung und einen richtigen Platz, alles im Hinblick auf das ideelle Muster. Seine Theologie ist eine Reorganisation der Göttlichkeit.

Wenn wir jetzt noch einen Augenblick zurückblicken, dann sehen wir eine Skala der Göttlichkeit, die von der Idee des Guten zur individuellen Seele absteigt. Mit dieser Abnahme der Göttlichkeit korrespondiert eine Zunahme

der Persönlichkeit. Für Platon gilt: je göttlicher, um so unpersönlicher. Dies ist vielleicht, was ihn am tiefsten vom Christentum scheidet. Unter der ganz abstrakten Ordnung der Idee des Guten steht das schon etwas konkretere System der Ideen. Das ewige Muster der Welt ist eine etwas mehr individuelle Ausprägung dieses Systems, bleibt aber im Prinzip auch etwas Abstraktes. Die Persönlichkeit des Demiurgs sowie die des Weltorganisators löst sich auf in ihr Fachmannsein. Es folgen die Gestirne, die auf dem Gebiet des Konkreten die genaueste Nachbildung des ewigen Musters sind, insofern sie «gleichmässig in dem Selbigen sich umdrehend immerdar verharren» (*Tim.* 40c). Die Planeten, die auch an der Bewegung des «Anderen» teilhaben (*Tim.* 39a), besitzen schon eine schwache Persönlichkeit. Sie stehen denn auch den olympischen Göttern schon ziemlich nahe. Die letzteren unterscheiden sich aber durch ihre grössere Freiheit und Individualität. Die Bewegungen der Planeten sind an feste Regeln gebunden (*Tim.* 39a, *Ges.* 821b-2c); die olympischen Götter dagegen «lassen sich sehen, wenn es ihnen beliebt» (*Tim.* 41a). Noch persönlicher sind die δαίμονες, die Vermittler zwischen Göttern und Menschen, besonders wenn sie als Schutzgeister des individuellen Menschen auftreten.

Schliesslich kommt die individuelle Seele, das Göttliche im Menschen. Wie die abstrakten Ideen sich in den olympischen Göttern als persönliche Eigenschaften widerspiegeln, so dienen diese göttlichen Charaktere wieder als Muster für die menschlichen (*Phdr.* 252c-3c). Diese Personalisierung differenziert sich noch weiter durch die Verbindung der Seele mit dem Körper (*Ges.* 677a-8a). Das bedeutet aber zugleich eine Abnahme ihrer Göttlichkeit: wir tragen unsere Vernunft wie einen δαίμων in uns (*Tim.* 90ac), aber der Eintritt der Seele in den Körper hat eine Schwächung ihrer ursprünglichen Vernünftigkeit herbeigeführt (*Tim.* 44ab). Diese Vernünftigkeit verdankt sie ihrer Herkunft von

den Sternen (*Phdr.* 247a, *Tim.* 41d). Da es ihre Bestimmung ist, wieder zu diesem Ursprung zurückzukehren (*Phdr.* 248e-9a, *Tim.* 42d), muss sie schon im Leben versuchen, ihre Persönlichkeit so viel wie möglich abzustreifen. Dazu dienen die Kontemplation der Gestirnbahnen (*Tim.* 47c, 90c, *Ges.* 967e) und die Übungen der Dialektik. Die gedankliche Nachahmung der ewigen Ideen und der himmlischen Bewegungen ist ein Vernunftkult (*Tim.* 90c, *Ges.* 722e-7e), der den inneren δαίμων wieder vom Individuellen befreit und auf seine endgültige Vergöttlichung nach dem Tode vorbereitet (*Crat.* 398b, *Rep.* 468e-9b, 540bc).

Das Vorhergehende hat uns gezeigt, wie Göttlichkeit und Persönlichkeit sich bei Platon zwar nicht ausschliessen, aber nach entgegengesetzten Skalen geordnet sind: je göttlicher, umso unpersönlicher. Wir haben auch gesehen, wie der unpersönliche Charakter des höchsten Gottes sich weiter auswirkt in seinen niederen Erscheinungsformen: die Güte des Demiurgs und die Fürsorge des organisierenden Gottes sind nicht auf Barmherzigkeit und Mitgefühl, sondern auf fachmännischer Arbeitslust gegründet.

Dieses Fehlen göttlicher Liebe gibt natürlich auch dem Verhalten Gottes dem Einzelmenschen gegenüber ein eigentümliches Gepräge. Die Ideen sind sich selbst genug, sie gehen nicht in irgend etwas anderes ein, sie sind das ewige Muster der Welt, aber sie existieren nicht um als Muster zu dienen. Das bedeutet, dass von dem höchsten Gott keine Offenbarung ausgeht. Natürlich lassen die Ideen sich anschauen, und insofern kann man sagen, dass sie sich dem Menschen offenbaren. Aber eine religiöse Offenbarung findet erst statt, wenn sie getragen wird durch eine persönliche Anteilnahme Gottes, der sich in der Offenbarung hingibt. Die Ideen geben sich nicht hin, sondern sie konzentrieren sich in ihre eigene Superiorität.

Der Mensch hat die Aufgabe, sich Gott anzunähern und

anzugleichen. Dabei ist er ausschliesslich angewiesen auf seine eigene Vernunft (*The.* 176b). Er fühlt sich zu Gott hingezogen, aber er wird nicht von Gott herangezogen. Gott lässt sich anschauen und bewundern, aber es ist ihm ganz gleichgültig, ob der Mensch sein Ziel erreicht oder nicht. Diese Gleichgültigkeit auf Seiten Gottes macht es aus, dass der Begriff der Sünde in Platons Philosophie fehlt. Sünde ist die Empörung des menschlichen Willens gegen den göttlichen Willen. Die unpersönlichen Ideen haben aber keinen Willen, ihre Autorität kann also auch nicht verletzt werden. Natürlich gehen wohl von den Ideen Anforderungen aus, denn sie sind die höchsten Normen. Wenn der Mensch diesen Anforderungen nicht genügt, so verfehlt er sich gegen das Göttliche (*Phdr.* 242c, *Ges.* 908b). Aber dieses Verfehlen beruht nicht auf Ungehorsam einem göttlichen Gebot gegenüber, sondern ist ein sachliches Verfehlen. Zwar sagt Sokrates, dass er Gott mehr gehorchen werde als den Menschen (*Apol.* 29d, 37e), aber das hat mit persönlichem Gehorsam nichts zu tun. Sokrates sagt πείσομαι, d. h. «ich werde mich überzeugen lassen». Man erinnere sich, wie im *Timaios* das Material der Welt sich durch die göttliche Vernunft überzeugen lässt (48a). So steht es auch beim Menschen: von den Ideen geht eine Überzeugungskraft aus, aber ob der Mensch sich dadurch wird leiten lassen, ist diesen Prinzipien gleichgültig.

Wie das Christentum keinen Weg kennt, der vom Menschen her zu Gott führt, so kennt Platon keinen Weg von Gott zum Menschen, sondern nur vom Menschen zu Gott. Das christliche Leben ist ein Wandeln mit Gott (Micha 6,8, Ps. 75,23), das platonische Leben ist ein Wandeln *zu* Gott, oder besser: ein Kriechen zu Gott, denn Platon vergleicht das Philosophieren mit einem Ölstrom, der sich langsam vorwärts schiebt (*The.* 144b). Dabei braucht der Philosoph nicht zu hoffen, dass Gott ihm jemals die Hand reichen werde. «Gott gesellt sich nicht zum Menschen»

(*Symp.* 203a). Gott steht niemals am Anfang, sondern immer am Ende (*Rep.* 517b, vgl. *Ges.* 643a). Der christliche Mensch kann sich Gott anvertrauen, der platonische Mensch kann sich nur seiner eigenen Vernunft anvertrauen. Er hat sich von sich aus über seine Beschränktheit hinaus emporzuarbeiten. «Jeder hat soviel von der Tugend als er sie selbst pflegt» (*Rep.* 617e, vg. *Tim.* 42cd, *Ges.* 904c). «Le dialecticien accède à Dieu en réfutant le monde», hat Schaerer treffend gesagt (*Dieu, l'homme et la vie*, 199). Gegenüber der christlichen Hingabe steht die platonische Selbstprüfung.

Mit dieser Selbstprüfung und diesem Selbstvertrauen der Vernunft ist wohl das wichtigste, aber noch nicht das letzte Wort des Platonismus gesagt. Es fragt sich nämlich, ob der Mensch imstande ist, sich aus eigener Kraft über das bloss Individuelle und Relative zu erheben. Im Prinzip wird diese Frage bejahend beantwortet. Die Vernunft bringt uns weiter als wir anfangs für möglich hielten. Der Mensch besitzt das Vermögen, mancherlei schlummernde Kräfte in sich zu erwecken. Aber diese geistige Entfaltung kann nicht bloss von unten her genährt werden, sie bedarf auch eines Richtpunktes, um sich zu orientieren, einer Norm, um ihre Fortschritte zu prüfen. Diese Norm ist die Idee des Guten. Das absolut Gute gibt die Richtung an für jedes wahrhafte Streben. Aber wie weiss ich, dass mein Streben keine Täuschung ist? Wenn ich weiss, dass es auf das Gute gerichtet ist. Und wie werde ich des Guten gewahr? Dadurch dass ich wahrhaft nach ihm strebe. Man bewegt sich hier in einem Kreis.

Dieses Problem hat nicht nur ethische, sondern auch religiöse Bedeutung. Der Mensch muss darnach streben, gottähnlich zu werden. Er bekommt aber von Gott erst etwas zu sehen, wenn er auf dem Wege zu Gott ist. Diesen Weg kann er nur entdecken, wenn er seinen Endpunkt, d. h. Gott, kennt. Aber dieser Endpunkt wird erst sichtbar, wenn man sich in die günstige Richtung begibt. Dieser Zirkel

scheint nur durch göttliche Hilfe durchbrochen werden zu können. Tatsächlich fehlt der Gedanke einer göttlichen Hilfe bei Platon nicht. Dadurch wird natürlich dasjenige, was oben über die Selbstisolierung des platonischen Gottes gesagt ist, eingeschränkt. Dass es aber nicht aufgehoben wird, werden wir sehen, wenn wir die Art dieser göttlichen Hilfe genauer betrachten. Platon nimmt hier seine Zuflucht zu einem altgriechischen Gedanken, der Zusammenwirkung von Mensch und Gott. Menschliche Freiheit und göttliche Fügung, menschliche Erfindung und göttliche Inspiration, menschliche Anstrengung und göttliche Hilfe, menschliches Verdienst und göttliche Gnade gehen ohne Widerspruch zusammen. Sie werden nicht als Gegensätze empfunden, sondern bilden die komplementären Aspekte einer und derselben Sache.

Platon übernimmt diese Vorstellung, aber entdeckt zugleich ihre Problematik. Das komplementäre Verhältnis von Mensch und Gott verschärft sich bei ihm zu einer Korrelation, in der die beiden Komponenten sich deutlicher gegen einander abheben. Die Frage der Priorität in der Zusammenwirkung von Mensch und Gott, die früher kaum berührt wurde, drängt sich jetzt dem Bewusstsein als ein Problem auf. Dieses Problem konnte und musste entstehen, als das unbestimmte religiöse Gefühl sich einerseits mit einer wissenschaftlichen Metaphysik und andrerseits mit einer rationellen Ethik zu verbinden versuchte. Denn die Ethik kann sich an einer menschlichen Freiheit, die zugleich von Gott her bestimmt wird, nicht beruhigen. Die Ethik denkt nach dem Schema «Verdienst und Belohnung»; sie kann daher nicht anders als die menschliche Bemühung um das Gute als etwas Autonomes und Primäres zu fassen, auf das die göttliche Hilfe als die Belohnung folgt. Gott gibt jedem Menschen was er verdient (*Ges.* 903d-5a). Die Metaphysik bezweifelt aber, dass der Mensch von sich aus im Stande ist, sich dem Absoluten zuzuwenden. Das Resultat ist eine eigentümliche Spannung in der Zusammenwirkung von

Mensch und Gott, die sich zu einer Paradoxie steigern kann. Wir wollen diese Spannung nun etwas mehr im Einzelnen betrachten.

Im Kampfe gegen das Schlechte, sagt Platon (*Ges.* 906a), sind die Götter unsere Bundesgenossen. Das ist aber nicht so aufzufassen, dass die Götter uns vorangehen und wir nur zu folgen haben. Die göttliche Hilfe tritt erst in Wirkung, wenn der Mensch selbst sich um das Gute bemüht (*Rep.* 613a). Der Zweck der Dialektik ist, «den Göttern Wohlgefälliges reden zu können und zu ihrem Wohlgefallen zu handeln» (*Phdr.* 273e). Wer Gott wohlgefällig werden will, muss durch Pflege der Tugend versuchen, Gott ähnlich zu werden, denn Gott liebt nur was ihm selbst ähnlich ist (*Ges.* 716cd, vgl. *Symp.* 212a). Hier gilt nicht: die Menschen lieben Gott, weil Gott zuerst die Menschen geliebt hat (1 Joh. 4, 19), sondern umgekehrt: Gott liebt die Menschen, die ihn zuerst geliebt haben. Die Liebe des platonischen Gottes ist von einer durchaus sachlichen Art: Platon beruft sich ausdrücklich auf das Prinzip der alten Naturphilosophen «das Gleiche ist dem Gleichen befreundet» (*Ges.* 716c, vgl. *Rep.* 613b). Man sieht hier, wie der unpersönliche Charakter des platonischen Gottes sogar in seinem Verhältnis zum Menschen fortwirkt.

Dieser Gott kommt uns nicht entgegen, sondern er wartet ab, bis wir ihn finden. Wir sind dazu imstande, weil die menschliche Seele eine Verwandtschaft mit dem Göttlichen besitzt. Es ist die Verwandtschaft mit den Göttern, die uns dazu treibt, sie zu verehren und ihre Existenz anzuerkennen (*Ges.* 899d, vgl. *Prot.* 322a). Die Bewegungen des Weltalls sind auch in unsere Vernunft gelegt worden, so dass diese «uns von der Erde aufwärts richtet zur verwandten Himmelsregion» (*Tim.* 44d, 90a). «Gerechtigkeit und Besonnenheit im Bunde mit vernünftiger Einsicht haben ihre eigentliche Heimat in den Seelenkräften der Götter, doch ein kleines Teilchen davon gewahrt man deutlich auch hie-

nieden als *uns* innewohnend» (*Ges.* 906b). Wenn die Seele sich auf sich selbst konzentriert, «dann wendet sie sich nach jener Seite hin, nach dem Reinen und Ewigen und Unsterblichen und immer sich Gleichen, und als verwandt damit, weilt sie, sobald sie für sich allein ist und die Umstände es ihr gestatten, immer bei ihnen» (*Phd.* 79d, vgl. *Rep.* 490b).

In diesen scheinbar unschuldigen Worten «sobald die Umstände es ihr gestatten» liegt nun aber das ganze Problem. Die blosse Verwandtschaft mit dem Göttlichen genügt nicht, um die Hinwendung der Seele zu Gott zu erklären. Der Ausgangspunkt in der göttlichen Seele des Menschen ist etwas Relatives, das göttliche Ziel in der Ideenwelt ist etwas Absolutes. Die letzte Wahrheit liegt im Bereich Gottes und entzieht sich dem menschlichen Verständnis (*Rep.* 517b, *Tim.* 53de, 72d). Zwischen der sichtbaren Welt und der Ideenwelt besteht eine Kluft. Man redet oft von einer Kluft zwischen der höchsten Stufe des dialektischen Aufstiegs und der unmittelbaren Schau der Ideen. Aber es gibt eine nicht weniger tiefe Kluft am Anfang des Weges. Schon die erste Hinwendung zum Absoluten ist eine übermenschliche Aufgabe. «Durch den philosophischen Antrieb wird die Seele herausgehoben aus dem Meeresdunkel, in dem sie sich jetzt befindet» (*Rep.* 611e). Die Seele muss aus dem Alltagstrott «herausgehoben» werden; es besteht also keine Kontinuität zwischen dem nicht-philosophischen und dem philosophischen Leben.

So scheint es, dass der Mensch schon am Anfang seiner Annäherung an Gott auf göttliche Hilfe angewiesen ist. Dieses Motiv einer göttlichen Aufweckung und Erleuchtung tritt in verschiedenen Formen auf. Eine philosophische Anlage kommt nach Platon in einer ungünstigen Umgebung nicht zur Entwicklung, «es müsste denn ein Gott ihr zu Hilfe kommen» (*Rep.* 492a, vgl. 368a, 492e, 499bc, *Ges.* 875bc). Unter diesem Gesichtspunkt erklärt sich auch

die Überzeugung des Sokrates, dass er von Gott gesandt worden sei (*Apol.* 30e-31b, 33c). Dieses Bewusstsein göttlicher Mission ist keine Fiktion, sondern durchaus ernst gemeint: die unphilosophischen Athener zur Philosophie aufzuwecken, übersteigt die Kräfte eines Menschen. Aber auch unter den besten Umständen kann der Philosoph der göttlichen Hilfe nicht entbehren. Als Protarchos annimmt, Sokrates werde die ihm vorgelegte Frage beantworten, sagt ihm dieser: «Nein, ein Gott wird es tun, wenn wenigstens einer der Götter meinen Gebeten Gehör schenken wird» (*Phil.* 25b). Solche Gebete mitten in philosophischem Gespräch findet man öfters. Im *Phaidros* wird die Philosophie als die höchste Form religiöser Begeisterung dargestellt: der Philosoph ist ein Gotteserfüllter (249d, 253a). Diese Formulierung ist nur zum Teil aus der ekstatischen Stimmung dieses Dialogs zu erklären. Dass sie einen ernsthaften Kern enthält, wird bestätigt durch eine Stelle in den *Gesetzen* (811c), wo der Athener nach einer langen philosophischen Erörterung bemerkt, dass man sich, wie ihm scheint, «nicht ohne einen Anhauch göttlicher Begeisterung unterhalten hat». Es ist auch kein Zufall, dass Platon seine Akademie unter den Schutz der Musen, der Göttinnen der Inspiration, gestellt hat.

Es wäre aber verfehlt, aus diesen Tatsachen zu schliessen, Platon hätte alles Gute einfach als göttliche Gabe und Gnade hingenommen. Dazu stand er der inspirierten Erkenntnis zu argwöhnisch gegenüber. Jede Inspiration ist eine Form von Besessenheit. Der Besessene steht in unmittelbarem Kontakt mit dem Absoluten, aber seine Kenntnis des Absoluten ist nichts weniger als absolut. Die Gottheit spricht direkt nur zum Gefühl und die Gefühlserkenntnis bleibt immer unsicher, wie sehr man sie auch in rationelle Formen zu kleiden versucht. Denn der Grund dieser Erkenntnis liegt bei der Gottheit (*Ion* 536a), so dass der Mensch sie nie zu seinem wirklichen Besitz machen kann. Der Inspirierte weiss nicht, was er sagt (*Ion* 533e-4d, *Apol.* 22c, *Menon*

99bd, *Ges.* 719c), er ist seiner Sache nie ganz sicher. Das hat bedenkliche Folgen, besonders auf sittlichem Gebiet. Wenn unsere Erkenntnis von Gut und Böse auf göttlicher Inspiration beruht, so wird diese Erkenntnis nie zu einem Wissen, wofür wir selbst einstehen können. Dann kommen wir nicht weiter als zu einem unbestimmten Gefühl, wovon wir uns nicht völlig Rechenschaft geben können. Dann können wir aber auch keine Verantwortung für unsere Handlungen mehr tragen.

Diese eigene Verantwortung des Menschen ist ein Prinzip, das Platon auf keinen Fall preisgeben will. Aber nun entsteht die Schwierigkeit. Die menschliche Verantwortung bezieht sich auf das absolut Gute. Das absolut Gute fällt zusammen mit Gott. Der Mensch ist also verantwortlich vor Gott. Das Absolute steht aber so weit vom Menschen ab, dass er seine Verantwortung nur mit Gottes Hilfe übernehmen kann. Doch Gott hilft nur, je nachdem der Mensch selbst sich verantwortlich weiss. Andrerseits kann die göttliche Hilfe den Menschen nur auf dem Wege der Inspiration erreichen, und diese Inspiration hebt gerade die Verantwortung auf.

Wir beobachten hier die Spannung, die in die Zusammenwirkung von Mensch und Gott hineingekommen ist. Platon hat sich nicht bemüht, diese Spannung um jeden Preis aus seiner Theologie zu beseitigen. Zwar findet man in seinem Werk einige Stellen, wo die Selbständigkeit des Menschen verneint und das ganze Gewicht auf Gottes Walten gelegt zu werden scheint. Aber nichts berechtigt zu der Annahme, Platon sei in seinem Alter zur resignierten Anerkennung der menschlichen Schwäche und Abhängigkeit gelangt, oder zu der Meinung, es hätten sich in seinem Geist immer zwei entgegengesetzte Auffassungen über den Wert des Menschen gestritten. Denn eine genauere Prüfung zeigt, dass diese Äusserungen wenigstens teilweise keine dogmatische, sondern nur deskriptive Bedeutung haben. So ist es bekannt,

dass Platon über die Durchschnittsmenschen nicht sehr günstig urteilte (*Menon* 100a, *Phd.* 81e-2b), aber solche empirische Urteile sind nicht als Behauptungen über das Wesen des Menschen gemeint.

Die anderen Stellen beziehen sich wohl auf den Menschen schlechthin, aber haben nur eine relative Bedeutung. Platon vergleicht den Menschen zweimal mit einer Marionette in Gottes Hand (*Ges.* 644d-5b, 803a-4b). An der ersten Stelle wird dieses Bild aber nur gebraucht, um deutlich zu machen, wie die verschiedenen Seelenkräfte an uns herumziehen. Weiter geht die Analogie nicht. Die Frage, wer an den Drähten zieht, wird nicht einmal gestellt. Dass der Mensch selbst aber dabei die wichtigste Rolle spielt, folgt aus der wiederholten Mahnung, man solle nur der Zugkraft der Vernunft folgen und dem Zug der übrigen Drähte Widerstand entgegensetzen. Die zweite Stelle lautet: «Gott ist es, der aller glücklichen Bemühung wert ist; der Mensch dagegen ist, wie früher schon bemerkt, nur ein Spielzeug in der Hand Gottes, und das eben ist in Wahrheit gerade das Beste an ihm. Jedermann also, Mann wie Frau, muss in Übereinstimmung mit diesem Prinzip auf Lebenszeit die möglichst schönsten Spiele treiben». Auch hier finden wir eine Mahnung: es liegt also an dem Menschen selbst, die möglichst schönsten Spiele auszudenken und auszuführen. Es heisst sogar, dass es der Zweck dieser Spiele ist, die Götter sich geneigt zu machen. Diese ganze Bemühung wäre sinnlos, wenn die Spiele von den Göttern bestimmt und geleitet würden. Das Bild des göttlichen Spielzeugs hat also nur die beschränkte Bedeutung, dass die menschlichen Feste und Spiele einen ernsthaften Zweck haben und der Verherrlichung der Götter dienstbar gemacht werden müssen.

Diese Stellen widerlegen also die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem platonischen Menschen und seinem Gott als einer Zusammenwirkung nicht, sondern bestätigen sie gerade. Die Spannung in diesem Verhältnis ist für Platon

immer lebendig geblieben und er wollte sie auch so viel wie möglich lebendig erhalten. Daraus folgt schon, dass diese Spannung nicht den Charakter eines erbitterten Kampfes haben konnte. Was für einen Charakter sie hatte, lässt sich am besten an einigen Beispielen zeigen.

Als man im zehnten Buch der *Gesetze* zur Erörterung der Existenz der Götter übergeht, sagt der Athener: «Nun wohl denn, wenn wir jemals Ursache hatten, der Götter Beistand anzurufen, so ist dies jetzt der Fall. Denn wo es den Nachweis ihres eigenen Daseins gilt, da müssen sie gewiss mit allen Kräften angerufen werden. Und so wollen wir denn, an ihre Hilfe wie an ein festes Tau uns anklammernd, nunmehr die Untersuchungsfahrt antreten» (893b). Man würde sich gründlich irren, wenn man in diesem Gebet nur eine geistreiche Spielerei sehen wollte. Die Bitte um göttliche Hilfe ist durchaus ernsthaft gemeint. Trotzdem ist sie in einem spielerischen Ton gehalten. Diese spielerische Frömmigkeit hat etwas Paradoxales. In dieser Paradoxie besteht aber nach Platon das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott. Der Mensch ist auf Gott angewiesen, aber sobald er sich Gott hingibt, läuft er Gefahr, die göttliche Hilfe zu verlieren. Denn Gott hilft nur dem selbständigen Menschen, der sich dieser Hilfe durch eigene Leistungen würdig macht. Darum kompensiert der platonische Mensch seine Hingabe durch eine ironische Zurückhaltung, in der Absicht, dadurch seine wissenschaftliche Selbständigkeit aufrechtzuerhalten. Das Resultat ist eine eigentümlich schwingende Gedankenbewegung, wobei Hingabe und Zurückhaltung, Gottesvertrauen und wissenschaftliche Skepsis ein Spiel miteinander treiben und ihre absoluten Ansprüche wechselseitig beschränken.

Dasselbe Spiel lässt sich an einem zweiten Fall beobachten. Sokrates erzählt im *Phaidon* (60d ff.), wie er in seinen Träumen öfters die Mahnung gehört habe, musische Tätigkeit zu üben; wie er immer gemeint habe, dass mit dieser Musen-

kunst die Philosophie gemeint sei; wie es ihm jetzt aber eingefallen sei, dass das Wort vielleicht im gewöhnlichen Sinne aufzufassen wäre, so dass er sich entschlossen habe, einige Gedichte zu machen, um sich «durch Gehorsam gegen das Traumgebot aller etwaigen Schuld zu entledigen». Man hat den ironischen Ton dieser Erzählung längst bemerkt, aber eine überzeugende Erklärung der ganzen Geschichte scheint mir noch nicht gegeben zu sein. Ich möchte die Stelle so auffassen, dass Sokrates sich hier von seiner göttlichen Mission distanziert. So ernsthaft er an diese Mission geglaubt hat, so unverkennbar ist doch die Ironie, mit der er sie in seiner Apologie beschreibt. Er hat sogar versucht, das Orakel des Apollon, der ihn für den Weisesten erklärt hatte, zu widerlegen (*Apol.* 21c). Diese Nachprüfung des Orakels ist kein Eigendünkel, sondern eine Selbstprüfung, die nötig ist, um sich der göttlichen Hilfe würdig zu machen. Denn Gott hilft nur, wenn der Mensch selbst mithilft. Tatsächlich nennt Sokrates sich selbst einen «Helfer Gottes» (*Apol.* 23ab). Eine ähnliche Zurückhaltung wie dem Orakel gegenüber übt er jetzt in Bezug auf das Traumgebot. Die Form der Zurückhaltung ist jedesmal eine ganz andere: dort ein übertriebener Skeptizismus, hier ein übertriebener Pietismus. Der Zweck ist aber in beiden Fällen derselbe. Es ist gefährlich, einen inspirierten Lebensauftrag auszuführen, weil man dabei so leicht zum Fanatiker wird. Der Fanatismus aber ist nicht nur der grösste Feind der Philosophie, sondern zerstört auch die Verbindung mit Gott. Der Fanatismus hebt das kritische Selbstbewusstsein auf, und man ist der göttlichen Hilfe nur versichert, wenn man dieses Selbstbewusstsein wach erhält. Das geschieht im *Phaidon* durch eine spielerische Bigotterie. Dadurch wird die Beziehung zu Gott nicht verbrochen, sondern gerade in der Spannung lebendig gemacht.

Auch die Mythen, in denen das Verhältnis von Mensch und Gott meistens dargestellt ist, haben den Zweck, die

Spannung in diesem Verhältnis lebendig zu erhalten. Der platonische Mythos ist ein Spiel. Er ist nicht bloss ein Zeichen des Unvermögens, das Absolute in wissenschaftlichen Begriffen zu fassen, sondern eine bewusste Preisgabe der strengen Wissenschaftlichkeit. Diese Methode ist die Anspielung in dem buchstäblichen Sinne des Wortes. Der Mythos spielt auf das Absolute an, er überspielt es sogar. Die mythische Darstellung hat immer etwas Übertriebenes, sie bringt eine Überfülle von Einzelheiten und tut als ob sie im Absoluten ganz heimisch wäre. In dieser Hinsicht gleicht sie dem inspirierten Dichter, dessen Geist ganz in seinem Gegenstand aufgeht und, wie Platon es ausdrückt, «bei den Sachen, die er erzählt, gegenwärtig zu sein glaubt» (*Ion* 535c). Der Dichter aber hat sich selbst verloren und verfehlt dadurch die Möglichkeit einer wirklichen Zusammenwirkung mit Gott. Der platonische Mythos dagegen hält sich selbst immer in der Hand. Seine Üppigkeit, Freimütigkeit und Selbstgewissheit sind ironisch gemeint und daher gerade in ihrer Übertreibung ein Zeichen der Zurückhaltung. So steht die übertriebene Familiarität mit dem Absoluten als eine dritte Form der Selbstironie neben dem übertriebenen Skeptizismus und dem übertriebenen Pietismus. Der Zweck ist hier wie dort, um in der hin und her schwingenden Gedankenbewegung, in dem wechselseitigen Spiel von frommer Hingabe und kritischer Zurückhaltung die Zusammenwirkung mit Gott möglich zu machen.

Wir können jetzt die Frage, warum Platon die Ideen nicht deutlicher «Götter» nennt und nirgends eine ausdrückliche Identifikation der Idee des Guten mit dem höchsten Gott gibt, zu beantworten versuchen. Die richtige Erklärung scheint mir hier von Schaerer gegeben zu sein: «L'identification de Dieu et du Bien, du Sujet et de l'Objet eût annulé du même coup tout le trajet intermédiaire, c'est à dire toute la dialectique; elle eût favorisé une confusion terrible, en laissant croire que le sentiment pur ou la raison seule suffisent

à révéler Dieu, et que la philosophie peut se dispenser soit de connaître, soit d'ignorer, en un mot de chercher» (*Dieu*, 177). Ich werde versuchen, diesen Gedanken noch etwas weiter auszuführen.

Wir haben gesehen, dass der höchste Gott, die Idee des Guten, unpersönlich ist, dass er sich aber in seinen niederen Erscheinungsformen mehr persönlich offenbart. Diese Personalisierung ist nicht in dem höchsten Prinzip als solchem angelegt, sondern sie entsteht erst bei seinem Niederschlag in der Welt des Mannigfaltigen. Wenn Platon nun das Prinzip selbst «Gott» genannt hätte, so hätte es leicht als ein persönliches Wesen missverstanden werden können. Dieses Missverständnis würde die Gefahr mit sich bringen, dass das vernünftige Streben nach dem Guten verdrängt würde durch eine quietistische Resignation. Die fromme Ergebung in Gottes Willen hat nur zu oft dazu geführt, sich um den objektiven Unterschied zwischen Gut und Böse wenig mehr zu kümmern. Platon hat sich vor allem bemüht, den objektiven Charakter des Guten gegen die Nivellierungen des Mystizismus sicherzustellen. Er nennt die Idee des Guten ausdrücklich «den höchsten Gegenstand des Lernens» (*Rep.* 505a).

Andrerseits erkannte er, dass diese sachliche Objektivität in einem absoluten Prinzip gegründet war und dass der Mensch den Weg zum Absoluten nur mit göttlicher Hilfe antreten kann. Wer ist nun dieser Gott, der mit dem Menschen zusammenwirkt und zu dem dieser seine Gebete richtet? Platon sagt, dass ein Mensch, der sich den Ideen nähert, «gottgeliebt» wird (*Symp.* 212a, *Rep.* 501bc, *Ges.* 716c). Umgekehrt heisst es, dass ein Mensch, der Gott ähnlich werden will, seine Vernunft entwickeln und die Tugend pflegen muss (*Rep.* 613ab, *The.* 176b). Die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Ideenwelt korrespondiert also mit der Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott. Diese Korrespondenz scheint wieder auf dieselbe Identität von Gott und

Ideenwelt hinzuweisen, die wir vorher schon aus anderen Gründen angenommen haben. Es erhebt sich aber die Frage, was bei einer solchen Identität von Gott und Ideenwelt das Wort «gottgeliebt» zu bedeuten hat. Die Ideen können keine Liebe und kein Wohlgefallen empfinden, so wenig wie von ihnen eine helfende Kraft ausgehen kann. Der liebende und helfende Gott kann also nicht in strengem Sinne mit der Ideenwelt identisch sein. Trotzdem macht Platon zwischen den beiden keinen deutlichen Unterschied. Wir müssen zum Schluss versuchen, diesen Widerspruch aufzulösen.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass Platon sich bemüht hat, die persönlichen Götter so viel wie möglich der Ideenwelt anzugleichen. Auf Grund dieser Idealisierung können die Götter in einer speziellen Situation und unter einem beschränktem Gesichtspunkt als Repräsentanten der Ideen auftreten. In solchen Fällen werden ihre individuellen Merkmale so weit wie möglich zurückgedrängt. Sobald die Götter dem philosophierenden Menschen ihre Mitwirkung verleihen, treten sie in eine Sphäre, die von Platon mit Absicht ganz unbestimmt gelassen wird.

Das kommt besonders treffend im *Phaidon* zum Ausdruck. Sokrates sagt zuerst, dass er glaube, nach seinem Tode «zu weisen und guten Göttern» zu gelangen; etwas später aber heisst es, dass «die Seele, das Unsichtbare, nach einem ihrem Wesen gleichartigen Ort entweicht, einem würdigen, reinen und unsichtbaren Ort, dem wahren Aides, zu dem guten und vernünftigen Gott», während man gleich darauf liest, dass die Seele abgehe «in das mit ihr Gleichartige, das Unsichtbare, das Göttliche, Unsterbliche und Vernünftige», wo sie «unter Göttern» weiterleben werde (63bc, 80d, 81a). Dieser Abschnitt gibt Anlass zu zwei Bemerkungen. Zuerst fällt es auf, dass unmittelbar vorher die Ideenwelt als «das Unsichtbare», «Reine» und «Unsterbliche» und die Seele als das damit «Gleichartige» bezeichnet war (79a ff.). Diese

Übereinstimmung könnte uns dazu verleiten, den Ort, wo die Seele nach dem Tode verweilen wird, mit der Ideenwelt gleichzusetzen. Dann ergibt sich aber nicht nur die unmögliche Folgerung, dass die Ideenwelt ein vernünftiges Wesen ist, sondern auch die nicht weniger unmögliche Vorstellung eines Aufenthalts der Götter und der Seele in dieser Ideenwelt. Trotzdem lässt Platon die beiden Sphären sich hier vermischen. Er tut das aus zwei Gründen. Einerseits will er deutlich machen, dass das Jenseits eine enge Beziehung zur Ideenwelt hat. Andrerseits beschränkt er in diesem Dialog seinen Blickpunkt auf das Niveau des Jenseits. Unter diesem beschränkten Gesichtspunkt kann das eschatologische Niveau zugleich das höhere Niveau der Ideenwelt vertreten.

Weiter ist es merkwürdig, dass Platon in diesem Abschnitt abwechselnd und ohne erkennbaren Unterschied von «Gott», «den Göttern» und «dem Göttlichen» spricht. Er tut das, um die Persönlichkeit der Gottheit so weit wie möglich zurücktreten zu lassen. Sie tritt ja hier nicht um ihrer selbst willen auf, sondern nur um dem Menschen bei seiner Annäherung an die unpersönlichen Ideen zu helfen.

Hier findet auch die Tatsache, dass die platonischen Gebete einen so auffallend unpersönlichen Charakter haben, ihre Erklärung. Der Philosoph betet zwar zu einem persönlichen Gott, aber sein eigentliches Streben ist auf die hinter diesem stehenden Ideen gerichtet. Darum sagt er nicht: «Hilf mir», sondern z. B.: «Möge ich nach dem Sinne der Götter sprechen» (*Tim.* 27c).

Dieses Fehlen eines persönlichen und vertraulichen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott hat seinen letzten Grund in dem Prinzip der Zusammenwirkung, wie paradoxal das auch klingen mag. Der unpersönliche Gott steht vor uns; er ist das Ziel all unserer Bemühungen. Der persönliche Gott steht hinter uns; er weist uns den Weg und hilft uns durch seine Inspiration. Wir müssen uns ihm annähern, aber wir dürfen

uns nicht an ihn binden, denn sonst wirkt die Inspiration lähmend statt inspirierend. Gott hilft nur demjenigen, der es eigentlich lieber allein tun möchte. Darum muss der Mensch bei der persönlichen Kommunikation mit Gott sich zugleich wieder von ihm abwenden und sich dem sachlichen Gotte zuwenden.

Diese Position des Menschen könnte manchem verzweifelt erscheinen. Wir stehen in der Mitte, wir streben und wir werden getrieben. Noch mehr: wir müssen getrieben werden, um streben zu können, und wir müssen streben, um getrieben werden zu dürfen. Was wir dem einen Gott opfern, müssen wir dem andern entnehmen. Platon hat aber diese niemals verschwindende Spannung nicht als ein tragisches Geschick empfunden. Er hatte Frieden damit, dass unsere Erkenntnis des Absoluten im Erdendasein niemals zu einem abschliessenden Ergebnis gelangen werde. So war es ihm auch selbstverständlich, dass das Wesentliche immer in der Schwebe bleiben musste. Der Sinn des Lebens lag ihm aber nicht in einem behaglichen Mitmachen dieser Schwingung, sondern in einer fortschreitenden Annäherung an Gott, die nach dem Tode ihre endgültige Krönung finden sollte.

*

ERLÄUTERUNGEN

Zu Seite 242.

Die *untergeordnete Funktion des Demiurgs* ist oft bestritten worden. Man beruft sich dabei auf *Tim.* 28c, wo der Demiurg «Vater des Alls» genannt wird, und auf 29e, wo es vom Demiurg heisst: «Er wollte, dass alles ihm selbst so ähnlich wie möglich sei». Aus diesen Stellen scheint hervorzugehen, dass der Demiurg zugleich der Schöpfer und das Muster der Welt ist. Diese Folgerung scheint bestätigt zu werden durch eine dritte Stelle (50d),

wo das Muster der Welt mit dem Vater, der alles aufnehmende Weltraum mit der Mutter und die geschaffene Welt mit dem Kinde verglichen wird. Aber der Kontext zeigt, dass mit dem Ausdruck «Vater des Alls» nichts weiter gemeint ist, als dass der Demiurg die sichtbare Welt gemacht hat. Die Existenz eines höheren Prinzips wird durch diesen bildlichen Ausdruck also nicht ausgeschlossen. Wenn der Demiurg wünscht, dass alles ihm selbst so ähnlich wie möglich sei, so bedeutet das nicht, dass er selbst als Muster fungiert. Platon sagt: «Er war gut; wer aber gut ist, für den gibt es niemals und nirgends einen Grund zum Neide; völlig unberührt von ihm wollte er, dass alles ihm selbst so ähnlich wie möglich sei . . . dass alles möglichst gut, nichts aber schlecht sei» (29e-30a). Es geht hier also nicht um eine allgemeine Ähnlichkeit zwischen der Welt und ihrem Schöpfer, sondern um den Zusammenhang zwischen der Freigebigkeit, mit der der göttliche Künstler seine Talente verwendet, und der guten Qualität seines Produktes. Die Stelle, wo das Muster der Welt mit einem Vater verglichen wird, hat auch keine Beweiskraft. Platon gebraucht das Bild von Vater, Mutter und Kind hier nur, um den passiven und rezeptiven Charakter des Weltraumes deutlich zu machen. Die Funktion des Musters wird durch Platon in demselben Kontext näher präzisiert als «der Ausgangspunkt für die Nachahmung». Das heisst: das ideelle Muster der Welt besitzt nur anregende und keine zeugende oder bildende Kraft. Die Bezeichnung «Vater» hat hier also eine ganz andere Bedeutung als an der Stelle, wo der Demiurg «Vater des Alls» genannt wird. Zwar heisst das Muster ein «ewiges lebendiges Wesen», aber daraus folgt nicht, dass es etwas Wirkendes ist. Ein ewiges lebendiges Wesen ist nicht dasselbe wie ein ewig lebendes Wesen. Das Wort «ewig» bedeutet in diesem Zusammenhang, dass das Muster zur Sphäre der Ideen gehört. Es wird bezeichnet als etwas «sich selbst immerdar Gleichbleibendes» (28ab). Seine Lebendigkeit ist also keine konkrete Eigenschaft, sondern ein allgemeines Prinzip. Das Prinzip der Lebendigkeit ist selbst kein lebendiges Wesen. Schon aus diesem Grunde kann das Muster der Welt nicht mit dem wirkenden Prinzip, das durch den Demiurg verkörpert wird, identisch sein.

Zu Seite 243.

Die Ideen sind ursprünglich gegeben. Rep. 597b wird Gott als der Schöpfer der Idee des Bettes eingeführt. Das ist aber eine nur für den Augenblick gebildete Fiktion, dem keine dogmatische, sondern nur pädagogische Bedeutung zukommt. Es handelt sich für Platon darum, den geringen Realitätswert eines Gemäldes darzutun. Ein gemaltes Bett ist die Nachahmung eines gezimmerten Bettes, das wieder die Nachahmung der Idee des Bettes ist. Die absolute Realität dieser Idee kann in diesem Zusammenhang nicht wissenschaftlich bewiesen werden. Darum nimmt Platon seine Zuflucht zu einem leicht ansprechenden Bild: er stellt die Idee des Bettes als ein wirklich hergestelltes Bett vor und macht die Superiorität dieses Gebildes über das gezimmerte Bett plausibel durch den Hinweis auf einen göttlichen Urheber. Vgl. auch H. Cherniss, A.J.P. 53 (1932), 233-242, Frutiger, 105-106, Goldschmidt, 61, W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1951), 78-79.

Schon im Altertum und auch noch in der letzten Zeit hat man die Ideen als Gedanken Gottes auffassen wollen. Man sehe aber *Tim.* 52a, wo ausdrücklich gesagt wird, dass eine Idee «weder anderes in sich aufnimmt noch selbst in irgendein anderes eingeht», und *Symp.* 211a: die Idee des Schönen ist nicht «etwas, das in irgendeinem anderen ist, sei es in einem lebenden Wesen oder sei es auf Erden oder im Himmel oder sonst in irgend etwas anderem». Die Existenz in etwas anderem würde eine Aufhebung ihrer Autonomie und Autarkie bedeuten. Was aber immer für sich und in sich ist, kann natürlich auch nicht in einem göttlichen Geist bestehen. S. auch Ned. Theol. Tijdschr. 1954, 135f.

Die Idee des Guten ist der höchste Gott. Vgl. W. Jaeger, *Paideia* (Engl. Ausg.) II, 285-286, III, 242, der auf die Vorbereitung des Gedankens von *Ges.* 716c in *Gorg.* 499e τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν und auf die Übereinstimmung mit Arist. Fr. 79 R. (99 W.) πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τἀγαθόν ἐστιν aufmerksam macht. Über das Gute als das höchste Prinzip des Masses und der Ordnung vgl. Rutenber, 43-45.

Über die *prädikative Bedeutung des griechischen Gottesbegriffs* vgl.

auch E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer* (Uppsala, 1935), 50 ff., H. Kleinknecht in Kittels *Wörterbuch z. Neuen Test.* III (1938), 68, J. Gunning, *De nieuwe Attische comedie als bron van de kennis der Griekse religie* (Amsterdam, 1940), 12 ff., der richtig bemerkt, dass man aus dem prädikativen Gebrauch von θεός nicht auf eine Personifikation des zugehörigen Subjekts schliessen darf.

Zu Seite 244.

Jeder Gott ist zugleich ein Gott und Gott schlechthin. G. C. Field, *The Philosophy of Plato* (Oxford, 1949), 149 bemerkt, dass es oft schwer zu entscheiden ist, ob mit θεός «ein Gott» oder «Gott» gemeint ist, und sagt: «We mean something different by speaking of 'soul' or 'a soul'. But the Greek had no way of expressing that difference, and perhaps, *for that reason* (ich unterstreiche), may not have been nearly so clearly aware of it». Wahrscheinlich war das Verhältnis gerade umgekehrt. H. Fraenkel, *Pindars Religion*, Ant. 3 (1927), 55 sagt sehr richtig: «Pindars 'die Götter' oder 'Gott' ist weder eines, noch viele, noch beides zugleich in irgendeiner Wechselbeziehung. Sondern es ist der goldene Dämmer einer lichten Sphäre, aus dem einzelne Gestalten hervortreten, um wieder in ihn hineinzutauchen». Gute Bemerkungen zum Problem von Monotheismus und Polytheismus gibt G. F. Else, *God and the Gods in Early Greek Thought*, T.A.P.A. 80 (1949), 24-36.

Zu Seite 246.

Die einzelnen Ideen sind eine Transposition der Idee des Guten auf das Niveau der Vielheit. Dass die Göttlichkeit der Ideen auf ihrer Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Selbstgenugsamkeit beruht, wird richtig hervorgehoben von Festugière, *L'idéal rel.*, 44-45, *Contempl.*, 255 ff. Dort wird auch der Zusammenhang dieser Merkmale mit dem traditionellen Gottesbegriff aufgezeigt. Die Ewigkeit und Selbstgenügsamkeit der Ideen z. B. sublimieren die Unsterblichkeit und Macht der olympischen Götter. Das ist eine Transposition in umgekehrter Richtung, wie sie von Diès (*Autour de Pl.*, 400 ff.) mit vielen Beispielen erläutert worden ist. Diese Beziehung – und das kommt bei Festugière nicht gut

heraus – ist aber sekundär, denn die Transposition des Guten nach unten ermöglichte erst die Transposition des traditionellen Gottesbegriffs nach oben.

Zu Seite 247.

Das Material ist ebenso wie das Muster *irreduzibel.* Vgl. Mugnier, 127-128, Cornford, *Cosmology*, 35-36, 163-165, 173, 176, Mind 1938, 326-327, R. Demos, Philos. Rev. 45 (1936), 555-556, Skemp, 111, Rutenber, 36, Cherniss, A.J.P. 68 (1947), 123, Rev. of Metaph. 4 (1951), 408-409.

Zu Seite 249.

Die Güte des Demiurgs ist nicht die Ursache der Existenz der Welt. Vgl. Cornford, Mind 1938, 325 (gegen Taylor, ibid., 191). Zwar heisst diese Güte γενέσεως καὶ κόσμου ἀρχή (29e), aber das bedeutet nicht «Grund des Werdens und des Weltalls», wie meistens übersetzt wird, sondern «Grund der entstandenen Welt und des Weltgebäudes». Dieselbe Bedeutung hat γένεσις in 29d λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν, und *Phdr.* 245de πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν. Die ἀρχή ist nicht der Grund der Existenz der Welt, sondern nur ihres Soseins, wie aus συνέστησεν (die schon bestehenden Elemente zusammenfügen) und dem unmittelbar vorhergehenden πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ folgt. Die Frage «Warum gibt es überhaupt eine Welt?», der Taylor eine so grosse Bedeutung beimisst (*Comm.*, 75, 647), wird von Platon gar nicht gestellt.

Die Ideen sind Prinzipien, keine wirkenden Ursachen. Vgl. E. Hoffmann in Zeller, 1089 ff., Cornford, *Cosm.*, 28, Festugière, *Cont.*, 476, Cherniss, 452 ff., N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford, 1951), 153-155, 183-186. Die Idee des Guten heisst zwar *Rep.* 517c πᾶσι πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, aber das braucht keine unmittelbare Ursache zu sein. Vgl. Cherniss, A.J.P. 53 (1932), 236-237.

Über *die intermediäre Funktion des Demiurgs* vgl. Festugière, *Cont.*, 477-479, Cherniss, 453-454, Rutenber, 35-36. Diese Vermittlung

bezieht sich nicht (wie z. B. Hoffmann und Taylor meinen) auf die μέθεξις als solche, denn diese ist ursprünglich gegeben, sondern nur auf die Ordnung der Abbilder.

Zu Seite 250.

Der Demiurg ist eine Widerspiegelung, keine Emanation der Idee des Guten. Diès, 540, 563 fasst den Demiurg zugleich als eine Widerspiegelung und als eine Emanation der Ideenwelt. Das ist aber nach platonischen Begriffen eine Unmöglichkeit. Diès beruft sich (554-555) auf *Tim.* 37a, wo der Demiurg «das beste der intelligiblen und ewigen Dingen» genannt wird. Aber νοητός bedeutet hier nicht mehr als «nur mit dem Denken zu fassen», vgl. Cherniss, 605, Loenen, 221-222. Auch Schaerer ist der Gefahr einer emanatischen Interpretation des Demiurgs nicht ganz entgangen; obwohl er ihn als «une figuration subalterne» und als «contemplateur» von der Idee des Guten unterscheidet (26, 116), schreibt er (46): «Le geste du Démiurge suppose, en effet, une volte-face, un désistement du Bien, un attachement au non-être, une substitution dans l'amour qui frise le scandale». Platon hat aber diesen Anstoss dadurch zu vermeiden gewusst, dass er den Demiurg auf ein untergeordnetes Niveau stellte. Durch die Kontemplation und die nachahmende Tätigkeit des Künstlers wird das Muster nicht kompromittiert.

Der Demiurg ist ein vernünftiges Wesen. Das folgt schon aus der Tatsache, dass er auf die Ideen blickt (39e). Auch scheint die Vernunft, die die Notwendigkeit zu überreden versucht (48a), dem Demiurg zu gehören. Vgl. weiter Cherniss, 605, 607, Rutenber, 41. Loenens Beweis für die immanente Position dieser Vernunft (223 ff.) ist nicht gelungen.

Über *die unpersönliche Vernünftigkeit des Demiurgs* vgl. Zeller, 714-715, Hackforth, C. Q. 30 (1936), 4-9. Daraus folgt aber nicht, dass «die Bezeichnung θεός etwas Mythisches, also Unverbindliches an sich hat», wie Wilamowitz, *Platon* II, 260 meint. Gleich verfehlt ist es, die Vernünftigkeit des Demiurgs als ein blosses Symbol für die Vernünftigkeit der Weltordnung aufzufassen, wie A. K. Rogers, Philos. Rev. 45 (1936), 75 tut. Die

Zwitterstellung des Demiurgs zwischen Unpersönlichem und Persönlichem ist wohl die Hauptursache für das Geständnis «Den Bildner und Vater dieses Alls zu finden ist schwierig, und hat man ihn gefunden, so ist es unmöglich ihn allen kundzutun» (*Tim.* 28e).

Zu Seite 251.

Die Auffassung der *vernünftigen Weltseele* in den *Gesetzen* als des eigentlichen platonischen Gottes scheint gestützt zu werden durch *Phil.* 22c, wo Sokrates auf die Bemerkung des Philebos, dass seine Vernunft nicht das Gute sei, erwidert: «Vielleicht *meine* Vernunft, aber ich glaube nicht die wahrhafte und göttliche Vernunft, mit der es wohl anders stehen wird». Viele haben aus diesen Worten eine Identität der göttlichen Vernunft und der Idee des Guten herausgelesen, aber Shorey (*What Plato Said*, 606) hat schon bemerkt, dass die Stelle «by-play» ist und keine dogmatische Bedeutung hat. Mit dem θεῖος νοῦς ist hier die vollkommene menschliche Vernunft gemeint (so auch 33b πάντων τῶν βίων ἐστὶ θειότατος) und Sokrates wählt diesen Ausdruck nur im Anschluss an seine Bezeichnung des Genusses als τὴν Φιλήβου θεόν. Dass die Vernunft nicht mit der Idee des Guten identisch sein kann, wird ausdrücklich festgestellt in 67a.

Die vernünftige Weltseele ist nicht identisch mit dem Demiurg. *Soph.* 265c heisst es, dass die Natur alles hervorbringt μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης. Dieser Gott ist der θεός δημιουργῶν, der einige Zeilen zuvor genannt worden ist. Hier scheint die schaffende Tätigkeit vom Demiurg auf die von ihm mit Vernunft ausgestattete Natur übertragen zu sein. Das ist aber eine durch die Situation bedingte Redeweise, die sich der populären Vorstellung, τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης, anpasst. Vgl. die Besprechung dieser schwierigen Stelle bei Loenen, 148 ff., der mit Recht die ἐπιστήμη θεία als etwas Abgeleitetes auffasst, mit Unrecht aber daraus auf den supra-rationellen Charakter des Demiurgs schliesst. Auch scheint es mir nicht glücklich, γιγνομένης auf αἰτίας zu beziehen; θεῖος ist ein so weiter Begriff, dass ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης hier eine notwendige Präzisierung ist.

Loenen, 252-253 meint, dass der Gott von *Ges.* 903b-4c iden-

tisch ist mit dem Demiurg des *Timaios*. Aber aus der Tatsache, dass Gott auf das Gewordene blickt (904a), folgt nicht, dass er selbst nicht zu dem Gewordenen gehören kann. Das Dilemma transzendent-immanent wird von Loenen zu scharf gefasst. Die Bildung der Welt von aussen her geht unmerklich über in eine Organisation von innen heraus. So kommt es, dass der organisierende Gott auch «demiurgische» Züge aufweist. Umgekehrt hat die Tätigkeit des Demiurgs auch einen organisierenden Aspekt, was auf der Hand liegt, da er die Welt nicht aus dem Nichts schöpft. Es ist verfehlt, daraus auf «zwei artverschiedene Funktionen des Demiurgs» zu schliessen, von denen die organisierende dem Demiurg «philosophisch nicht zusteht» (Loenen, 222-223). Loenen betrachtet das Fehlen einer teleologisch funktionierenden Weltseele im *Timaios* als «eine Entstellung der wirklichen philosophischen Verhältnisse», die er auf Rechnung der «Notwendigkeit der bildlichen Darstellung» stellt (219, vgl. 157). Auch dieser Widerspruch verschwindet, wenn man einsieht, dass Platon mit seinem Demiurg nur einen speziellen Aspekt der Weltordnung darstellen wollte. Loenen nähert sich dieser Auffassung S. 226.

Der Gott des *Politikos*mythos ist eine Kombination der beiden genannten Aspekte: einerseits ist er δημιουργός (270a, 273b), πατήρ (273b), συναρμόσας (269d), συνθεῖς (273b), andrerseits κυβερνήτης (272e), ἐπιμελούμενος (271d), ἐπιστατῶν (271e). Trotzdem ist auch dieser Gott nur ein beschränkter und untergeordneter Aspekt des Göttlichen im höchsten Sinne. Daher braucht man die Selbstbewegung dieses Gottes (269e) und seine rationellen Eigenschaften (269d u. ö.) nicht symbolisch wegzudeuten (wie Loenen, 173, 176 tut).

Zu Seite 252.

Die Fürsorge des organisierenden Gottes trägt einen technischen Charakter. Man beachte auch, wie die Tätigkeit menschlicher Techniker zum Vergleich herangezogen wird (902de, 903cd). Zwar vergleicht Platon an anderen Stellen Gott oder die Götter mit einem Hirten (*Polit.* 271e, *Crit.* 109b), aber dieser wird nur als Besitzer und Wächter gesehen und hat mit dem guten Hirten des Christentums nichts zu tun.

Zu Seite 253.

Wenn *Platon den traditionellen Göttern einen wichtigen Platz in seinem Erziehungssystem gibt*, so ist das weder ein Zugeständnis an die öffentliche Meinung (wie z. B. Shorey, *What Plato Said*, 394 meint), noch ein Mittel, um das Volk im Zaum zu halten (so F. W. Walbank, J. H. S. 64, 1944, 14). Vgl. R. K. Hack, Cl. Ph. 35 (1940), 317-318, Reverdin, 37, 48, 50-55. Martin, 146-147 betont richtig, dass Platon von seinen Staatsmännern einen aufrichtigen Glauben verlangte. Aber konnte er das tun, wenn seine eigene Übernahme der traditionellen Götter auf «déférence pour la tradition», «adhésion formelle sans engagement» und «un certain opportunisme» (136-137) beruhte?

Zu Seite 255.

Die Planeten stehen den olympischen Göttern ziemlich nahe. Ges. 945e erwähnen ein gemeinsames Heiligtum des Helios und des Apollon. Vgl. Wilamowitz, *Glaube* II, 257, P. Boyancé, *Et. sur le Songe de Scipion* (Limoges, 1936), 90 ff., Mueller, 463, Dodds, *Gr. Irr.*, 221 (dessen Auffassung «Apollon standing for the traditionalism of the masses, and Helios for the new 'natural religion' of the philosophers» ich aber nicht annehmen kann). Im *Phaidros* stellt Platon die olympischen Götter als astrale Wesen vor, vgl. Schaerer, 70-72, R. Hackforth, *Plato's Phaedrus* (Cambridge, 1952), 72-74.

Die δαίμονες *sind persönlicher als die Götter.* Nach den *Epin.* 985a kennen die δαίμονες Freude und Schmerz. Die Götter dagegen sind darüber erhaben (*Phil.* 33b), weil ihre Seele vollkommen einheitlich ist (*Phdr.* 246a). Vgl. weiter Reverdin, 134 ff.

Zu Seite 256.

Zur *entpersonalisierenden Wirkung der Dialektik* vgl. z. B. *Phil.* 59b «Also von dir und mir und dem Gorgias und Philebos lass uns völlig absehen, dagegen auf Grund der sicheren Beweisführung folgende feierliche Erklärung abgeben», *Euthyd.* 307b «Lass, was die Philosophie anbelangt, die Person des Betreffenden

rücksichtlich ihrer Tüchtigkeit ganz aus dem Spiele und prüfe lediglich die Sache scharf und genau». Sehe auch Schaerer, 121-123.

Zu Seite 258.

Gott steht immer am Ende. Vgl. O. Apelt, *Platonische Aufsätze* (Lpz.-Berl., 1912), 109. Die Formel «Gott ist Anfang, Ende und Mitte aller Dinge» (*Ges.* 715e) ist nur eine poetische Andeutung des höchsten Gottes.

Zu Seite 260.

Gott liebt nur was ihm selbst ähnlich ist. Von diesem Gesichtspunkt aus wird die Schärfe verständlich, mit der Platon (*Euth.* 14e, *Ges.* 716e-7a) sich gegen die übliche Votivpraxis kehrt (die ja voraussetzt, dass der Gott helfen wird, bevor der Mensch etwas geleistet hat).

Durch die *Verwandtschaft von Mensch und Gott* wird der Unterschied zwischen den beiden Bereichen nicht aufgehoben. Martin, 132-134 sieht die göttliche Hilfe und Fürsorge zu einseitig als «dieu intérieur», d. h. als eine Art Personifikation der sittlichen Kraft des Menschen. Er beruft sich für diese Auffassung u. a. auf *Ges.* 729e, aber ὁ ξένιος ἑκάστων δαίμων καὶ θεὸς τῷ ξενίῳ συνεπόμενοι Διί ist nicht «le sentiment vivant de l'indignité qu'il y a à maltraiter un être sans défense», sondern der rächende Schutzgeist des Fremden, wie auch aus 730a hervorgeht.

Zu Seite 261.

Es gibt *keine Kontinuität zwischen dem nicht-philosophischen und dem philosophischen Leben.* Schaerer, 76 Anm. 1 weist darauf hin, dass die Hinwendung des Höhlenbewohners zum Licht als etwas Plötzliches und Gewaltsames beschrieben wird (*Rep.* 515c).

Zu Seite 262.

Platon stellte seine Akademie unter den Schutz der Musen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Bezeichnung der Philosophie als μεγίστη μουσική (*Phd.* 61a, vgl. *Rep.* 548b). Vgl. weiter

Boyancé, 261 ff. und B. A. van Groningen, *De Muzen* (Kon. Nederl. Akad. v. Wetenschappen, Akademie-dagen IV, 1951), 156-157, 164-166, der aber den irrationellen Aspekt zu stark betont.

Zu Seite 264.

Der Mensch muss *auf Lebenszeit die möglichst schönsten Spiele treiben*. Der Sinn dieser Stelle (803c, vgl. 803e) ist nicht, dass das ganze Leben ein Spiel zu Ehren der Gottheit ist. Apelts Übersetzung von παίζοντα διαβιῶναι durch «die schönsten Spiele zum Inhalt seines Lebens machen» ist unrichtig.

Zu Seite 265.

Platon wollte die Spannung in der Zusammenwirkung von Mensch und Gott lebendig erhalten. Man beachte das Zugeständnis des Atheners, dass seine Geringschätzung des Menschlichen nur der Ausdruck seiner augenblicklichen Stimmung war (804b). Zwar wird der Mensch «ein Eigentum der Götter» genannt, aber in demselben Satz heissen die Götter «unsere Bundesgenossen» (*Ges.* 906a), was ohne eine gewisse Selbständigkeit des Menschen sinnlos ist. Dodds, *Gr. Irr.*, 215 sagt: «Man should be ταπεινός, 'abject', before God – a word which nearly all pagan writers, and Plato himself elsewhere, employ as a term of contempt». Aber es steht im Text (*Ges.* 716a) nur, dass der Mensch demütig zu der Gerechtigkeit halten soll, was gar keine Geringschätzung seiner Selbständigkeit impliziert. Dodds verweist weiter auf *Rep.* 486a: dem Philosophen kommt das menschliche Leben nicht als μέγα τι vor. Aber das bedeutet nicht «schlechthin unwichtig», sondern «unwichtig im Rahmen des Ganzen» (παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας). *Phd.* 62b heissen die Menschen ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς. Das gilt aber nur in Bezug auf das Verbot, sich selbst aus dem Leben zu befreien. Es folgt schon aus diesem Zusammenhang, dass κτῆμα hier nicht «Vieh» bedeutet (so Dodds nach Burnet u. a.). Die Verteidigung dieser Auffassung von P. Chantraine, Rev. de Phil. 20 (1946), 5 ff. ist nicht gelungen, denn 1. die Worte τῶν σαυτοῦ κτημάτων εἴ τι αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτιννύοι... τιμωροῖο ἄν (62c) und φευκτέον εἶναι ἀπὸ τοῦ δεσπότου (62d)

deuten eher auf das Verhältnis Herr – Sklave. 2. φρουρά passt besser zu Sklaven als zu Vieh. 3. Chantraine übersetzt ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς durch «nous faisons partie du cheptel des dieux», was unmöglich ist. Diels, *Vorsokratiker* 1, 414 hat die Stelle richtig aufgefasst.

Zu Seite 266.

Sokrates macht Gedichte. Schaerer, Rev. Mét. Mor. 48 (1941), 190–191 sagt: «Il répondra à l'ironie du sort par une ironie inverse», und gibt die Erklärung: «Les esprits religieux sont ceux qui, sensibles à l'ironie du destin, savent tirer le bonheur de la souffrance et le bien du mal». Aber eine solche Haltung ist mehr stoisch als sokratisch. Ph. Merlan, J. H. I. 8 (1947), 425 nennt die Geschichte «an extraordinary example of denying one's whole life and of something like 'existential' uncertainty», und wagt selbst die Vermutung (430): «Perhaps it is just this dissatisfaction, this sense of being at a loss, that is the essential outcome of Plato's philosophy». Wahrlich «an extraordinary example» moderner Verirrung! G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft* (2e Aufl. Frankf., 1948), 31 meint, dass am Ende des Lebens «die offenbare Ohnmacht des Menschseins zur mythischen Betrachtung hindrängt». Aber Sokrates macht am Ende seines Lebens nicht gerade den Eindruck eines Ohnmächtigen.

Sokrates ist ein Helfer des Gottes. Krüger, *Einsicht u. Leidensch.*, 30 schreibt: «Wenn seine Forschung den Ausspruch des Gottes bestätigt, die Meinungen der Menschen aber widerlegt, so ist diese Anerkennung Apollons, durch die Sokrates zum selbständigen 'Helfer' des Gottes wird, gerade die deutlichste Aufhebung seiner Göttlichkeit». Dieser Fehlschluss zeigt, wie schwer es dem modernen Menschen fällt, sich in den Gedanken einer Zusammenwirkung von Gott und Mensch zu versetzen.

Sokrates Zurückhaltung der Inspiration gegenüber. Dodds, *Gr. Irr.*, 198 Anm. 36 sagt mit Recht: «Socrates also warned his hearers against treating μαντική as a substitute for 'counting and measuring and weighing' (Xen. *Mem.* 1 1, 9)». Aber die Erklärung «it was a supplement and (as in the case of Chairephon's oracle)

a stimulus to rational thought, not a surrogate for it» scheint mir zu rationalistisch zu sein. Die Inspiration war für Sokrates und Platon in ihrem Verhältnis zu Gott keine Begleiterscheinung (Anleitung oder Ergänzung) des vernünftigen Denkens, sondern eine unersetzbare Erkenntnisquelle, die nur der Vernunft als «Gegenspieler» bedürfte.

Zu Seite 267.

Der platonische Mythos ist ein Spiel. Schaerer, 18 und Pétrement, 33 weisen auf den spielerischen Charakter des Mythos, sind aber dem positiven Sinn dieses Spiels nicht gerecht geworden. De Vries (*Spel bij Plato*, 282-283) trifft zunächst das Richtige, wenn er von der «schüchternen Freimütigkeit» des Mythos spricht, sieht aber im allgemeinen den Sinn des Mythos zu negativ, einerseits als einen Notbehelf, andrerseits als etwas Überflüssiges. Ganz verfehlt scheint mir die Auffassung Boyancés (155 ff.), der den Mythos als eine Beschwörung erklärt, «une incantation destinée à agir sur la sensibilité», dessen spielerischer Charakter «convient pour toucher le cœur de ces enfants que sont les hommes». Die Beschwörung ist eine Bindung, während der Zweck des Mythos ist, die Bindung des Menschen an sich selbst und seine Bindung an Gott in einem wechselseitigen Spiel zu lösen. Tatsächlich nennt Sokrates den Mythos eine Beschwörung, aber die Verbindung χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ (*Phd.* 114d, vgl. 77e) beweist doch deutlich die ironische Bedeutung dieses Ausdrucks. Dieselbe Ironie äussert sich z. B. in *Polit.* 277b θαυμαστὸν ὄγκον ἀράμενοι τοῦ μύθου.. Vgl. auch Schaerer, *La question platonicienne* (Neuchâtel, 1938), 145-146.

DISCUSSION

M. Chapouthier: Je voudrais souligner d'abord combien l'exposé de M. Verdenius me paraît résumer excellemment les différents problèmes que nous nous sommes posés au cours de ces discussions, et particulièrement ces deux grands faits:

D'abord la notion du divin, dans la conscience grecque, précède l'idée de dieu, et non seulement au point de vue historique que nous pouvons mal vérifier; c'est quelque chose de plus primaire dans la pensée grecque; le dieu n'est qu'une spécification du divin.

C'est ensuite que les deux tendances de la pensée grecque à l'égard du divin, d'une part le sentiment de la toute-puissance du dieu, de la justice du dieu, qui tend à l'éloigner de l'homme, et d'autre part le sentiment que le dieu s'intéresse à l'homme et se rapproche de lui, – ces deux tendances ont été vues par Platon et que le philosophe a tenté une conciliation entre elles.

Je poserai en outre à M. Verdenius une question précise. Quelle est la position de Platon vis-à-vis des formes étrangères du dieu, des dieux étrangers. Vous nous avez dit qu'il les bannissait de la cité. Cependant s'il considère les dieux existants comme des formes moins parfaites de l'idée de dieu, il devrait retrouver l'idée dégradée de dieu aussi bien dans les formes et sous les aspects étrangers que dans le panthéon hellénique. S'est-il posé la question de savoir s'il y a un même dieu pour tous les hommes qui pourtant adorent des formes différentes de ce dieu?

M. Verdenius: In Platons Theologie fliessen in der Tat zwei Strömungen zusammen, die vom Anfang an den griechischen Gottesbegriff bestimmt haben: auf der einen Seite entfernt Gott sich immer mehr vom Menschen, auf der anderen Seite nähert er sich ihm an. Eine vollständige Synthese ist Platon nicht gelungen, weil die erste Tendenz bei ihm immer das Übergewicht behält. Dadurch erklärt sich vielleicht auch seine Abweisung der fremden Götter. Ein 'naher' Gott erfüllte Platon mit einem ge-

wissen Misstrauen, weil er in dem allzu intimen Verhältnis von Gott und Mensch einen Verrat an dem Prinzip der Göttlichkeit sah. Übrigens wird Herr Reverdin uns über Platons Haltung den fremden Göttern gegenüber besser unterrichten können.

M. Reverdin: En ce qui concerne les dieux étrangers, Platon, me semble-t-il, s'en est tenu d'assez près à la législation d'Athènes. Celle-ci prohibait l'établissement de cultes nouveaux. La seconde loi de Platon contre l'impiété interdit, elle, les cultes privés, ce qui a pratiquement pour effet de protéger la cité contre l'intrusion de cultes nouveaux ou étrangers.

Nous ne devons toutefois pas oublier que, dans les *Lois*, toutes choses sont considérées d'un point de vue très particulier. Platon n'y définit pas sa religion personnelle, ou, si vous préférez, la religion du philosophe, mais celle de la cité; et c'est cette religion de la cité qu'il entend protéger contre l'envahissement des cultes étrangers.

M. Chapouthier: En somme il parlerait en législateur et non en philosophe; il ne se préoccupe pas de rattacher son attitude à sa théorie d'ensemble du divin. Nous avons déjà remarqué que les Grecs, par les traductions qu'ils donnaient des noms des dieux étrangers, avaient le sentiment confus que c'étaient les mêmes dieux. Mais cela n'avait rien de philosophique, c'est une tendance naturelle que de croire que les autres pensent de la même façon que nous. On s'attendait à ce qu'un philosophe eût posé la question d'une façon plus rigoureuse. Platon ne semble pas avoir vu comment l'idée de dieu pouvait se diversifier suivant les races des hommes.

M. Reverdin: On se trouve là aux prises avec une difficulté plus embarrassante encore. Platon, dans sa pensée politique, n'est jamais sorti du cadre de la cité grecque; c'est en fonction de la colonie des Magnètes, que s'apprête à fonder Clinias, ou, mieux encore, en fonction d'une Athènes rénovée, à laquelle, toute sa vie, il a rêvé, qu'il conçoit la religion. Or il le fait à l'époque même où cette forme de société politique est sur le point de disparaître. La cité avait vécu au moment où il songe à

la réformer, à redresser sa vie religieuse. Tourné vers le passé, son enseignement politique, son enseignement sur la religion de la cité n'a guère eu d'influence, ni d'écho.

M. Chapouthier: Et que Platon n'y ait pas trouvé matière à réflexion, qu'il n'ait pas tenté d'introduire cette notion dans son système, cela vient probablement de ce qu'il ne s'est pas posé la question.

M. Reverdin: L'exclusion des dieux étrangers, dans la religion civique que décrivent les *Lois*, peut aussi s'expliquer par la méfiance de Platon à l'égard des cultes extatiques, de leurs débordements. Ne les stigmatise-t-il pas déjà dans le *République?* Il y a ce fameux passage (364b-365a) où il condamne les prêtres mendiants et les devins, où il s'en prend à leurs pratiques, à leurs incantations; ce sont pour lui des charlatans, objets d'une foncière méfiance. La différence de nature entre le platonisme et le christianisme ne consisterait-elle pas notamment en ceci que le christianisme insiste sur l'élément affectif, et le platonisme sur l'élément rationnel?

M. Chapouthier: Nous l'avons vu hier, à propos d'Euripide, quand nous avons mis en évidence le côté affectif de la religion.

M. Chantraine: Je voudrais dire d'abord l'intérêt de tout ce que j'ai appris, et que j'ai été frappé par diverses remarques suggestives. D'abord par certaines formules que vous avez employées et qui m'ont paru saisissantes: plus on est divin, plus l'être est impersonnel. Vous avez bien marqué la différence avec le christianisme. L'autre point complémentaire est que le dieu est difficile à atteindre, et ce qui m'a frappé, c'est que vous avez bien parlé du secours que le dieu donne à l'homme, mais ce secours n'est pas grand, et j'ai eu l'impression que l'homme avait beaucoup de peine à l'obtenir; ce qui m'a frappé aussi, c'est votre idée des marionnettes et du jeu, et de l'ironie qui permettent d'approcher la divinité.

Ma question se rattache à ce point. Il y a un mot que vous n'avez pas prononcé et qui semble avoir tout de même, aux yeux de certains, une grande importance pour atteindre la divinité.

C'est l'*Eros*. Alors, en ce qui concerne tout ce côté du *Banquet*, quel est votre point de vue sur l'Amour?

M. Verdenius: Eros wird von Platon definiert als 'das Verlangen, etwas zu haben, was man noch nicht hat' (*Symp.* 200a). Dieses Verlangen zeigt viele Schattierungen, von der sinnlichen Liebe bis zur rein geistigen Bewunderung. Es ist diese Bewunderung, die den Philosophen vorwärts treibt. 'Wer die ewigen Dinge betrachtet', sagt Platon (*Rep.* 500c), 'muss wohl versuchen, ihnen ähnlich zu werden, denn was man bewundert und liebt, will man auch nachahmen'. Das Entscheidende ist aber, dass der *Eros* auch in seiner reinsten Form eine Kraft bleibt, die auf ihr Ziel losgeht (*Symp.* 203d). Die christliche Liebe dagegen beruht auf einer ganz anders gerichteten geistigen Bewegung. *Agape* ist eigentlich ein Wilkommenheissen, ein Bei-sich-Aufnehmen. Diese Liebe geht nicht auf ein Ziel los, sondern empfängt und kommt entgegen.

M. Chantraine: Mais il me semble que l'importance de l'*Eros* diminue un peu le caractère intellectualiste de la recherche du dieu tel que vous l'avez exprimé.

M. Verdenius: Man darf nicht aus dem Auge verlieren, dass der *Eros* im *Symposion* in einer gewissen Vermummung erscheint, insofern Platon seine Darstellung der speziellen Situation anpasst. In Wirklichkeit fasste er den philosophisch-theologischen *Eros* als ein durchaus rationelles Streben auf. Dieses Streben ist ja auf das Gute und nicht auf eine Person gerichtet.

M. Martin: A ce propos-là, je me demande si les différences sont aussi tranchées, entre le christianisme et le platonisme. Évidemment il y a des différences, mais est-ce qu'elles ne tiennent pas aussi au mode de représentation différent. Les représentations familières du platonisme sont des représentations différentes de celles dont use le christianisme. Le christianisme se meut dans un monde de sentiments, le platonisme dans un monde de pensées et de concepts. Et alors l'accent n'est pas mis sur la même chose. C'est toujours la question de l'interprétation des formes d'expression. Il n'y a pas dans le platonisme de révéla-

tion semblable, dans les formes, à la révélation chrétienne. Tout de même si vous prenez l'image de la caverne, les sages vont à dieu et puis ensuite ils reviennent, c'est bien une espèce d'incarnation. Ou bien si vous prenez la notion du péché, le péché chrétien c'est une affaire de sentiment, d'impression, tandis que le péché platonicien c'est un péché contre l'intelligence, c'est l' 'agnoia'. L'accent n'est pas mis sur la même chose, et alors les différences existent, mais sont peut-être moins essentielles qu'elles ne paraissent à première vue quand on prend les termes employés au pied de la lettre.

M. Verdenius: Die Rückkehr der Philosophen in die Welt der Erfahrung ist in gewissem Sinne eine Inkarnation. Aber ich möchte nochmals hervorheben, dass wir hier mit der Inkarnation eines Prinzips und nicht einer Person zu tun haben.

M. Martin: Mais n'est-ce pas là une différence essentielle qui distingue deux familles d'esprits, ceux qui croient à la personnalité et ceux qui croient au principe?

M. Verdenius: Diese zentrale Stellung des Prinzips in der platonischen Theologie hängt natürlich mit der primär prädikativen Bedeutung des griechischen Gottesbegriffs zusammen. Kleinknecht hat darüber sehr treffend gesagt: «Wenn es bei Johannes heisst 'Gott ist Liebe', so musste es im klassischen Griechisch gerade umgekehrt heissen: 'Liebe ist Gott'. In dieser Vertauschung von Subjekt und Prädikatsnomen spricht sich ein Weltunterschied im Religiösen aus» (*Wörterb. z. N. T.* III, 68).

M. Martin: Oui, de même Gandhi a dit: «je préfère dire la vérité est Dieu, plutôt que Dieu est la vérité, parce qu'il y a des gens qui ne croient pas en Dieu, mais personne ne croit pas en la vérité.»

M. Rose: We should be careful not to confuse an earlier thought with one which belongs to a different period of Plato's life. For instance this idea of *Eros:* we do not find it in the *Laws*, nor, I think, in the *Timaeus*.

M. Verdenius: Die platonische Liebe fehlt nicht ganz in den späteren Dialogen. So wird in den *Gesetzen* (711d) von einer

'göttlichen Liebe zur Besonnenheit und Gerechtigkeit' gesprochen. Es kommt aber weniger auf das Wort *Eros* als auf den zugrundeliegenden Gedanken an. Dieser Gedanke, das Streben nach dem Guten und nach Gottähnlichkeit, ist ihm immer lebendig und für seine Theologie bestimmend geblieben. Aus diesem Grunde habe ich in meiner Darstellung das Problem der Entwicklung der platonischen Philosophie ausser Betracht gelassen. Man kann nur sagen, dass gewisse Gedanken in seinen späteren Werken präzisiert werden; im ganzen aber hat seine Gottesauffassung keine grundsätzlichen Änderungen erfahren.

Mr. Kitto: May I raise a question on a different topic, namely Plato's attitude to the religious ideas of the poets? He censures them for using unmoral myths: does Mr. Verdenius find anywhere in Plato's writings any indication that he appreciates or considers the philosophic significance with which the poets invest these myths? He seems to close his mind to what the poets are really saying. Does he do this deliberately, or did he not see their real meaning? About this, he has no more to tell us than Aristotle – or indeed any other ancient critic.

M. Verdenius: Platon bestreitet nicht, dass die Poesie tiefere Wahrheiten enthalten kann, aber er betrachtet solche Fälle als Zufälligkeiten. Der Dichter trifft von Zeit zu Zeit die Wahrheit (*Ges.* 682a), aber man kann sich nicht auf ihn verlassen, weil die dichterische Inspiration ein sicheres Wissen ausschliesst. Darum bleibt alle Poesie im Grunde rätselhaft (*Rep.* 332b, *The.* 194c, vgl. *Alcib.* II 147b) und die Deutung solcher Rätsel darf niemals eine ernsthafte Beschäftigung sein (*Rep.* 608a). Platons Dichterzitate und allegorische Deutungen sind denn auch immer in einem spielerischen und ironischen Ton gehalten. Dazu kommt noch die Tatsache, dass Platon für die tragische Stimmung, die ja nicht zu seiner eigenen Lebensanschauung passte, wenig empfänglich war. Im ganzen ist seine Beurteilung der Poesie an einem einseitig intellektualistischen Gesichtspunkt gebunden. Auf der anderen Seite darf man aber nicht vergessen, dass Platons Betrachtungen über Poesie fast immer mit politischen und pädagogischen

Darlegungen verbunden sind, so dass seinen Äusserungen nur eine beschränkte, auf einen nicht-ästhetischen Zweck zugespitzte Bedeutung zukommt. Aus anderen Stellen geht hervor, dass Platon doch auch für die künstlerischen Aspekte der Poesie ein gewisses Verständnis hatte. Im *Phaidros* (245a) bestimmt er den Unterschied zwischen guter und schlechter Poesie dahin, dass die erstere auf der Inspiration, die letztere aber auf einem bloss technischen Können beruhe.

Mr. Kitto: Yes. Perhaps it is in the *Ion* especially that Plato shows how well he understands the non-intellectual aspect of poetry, its 'inspiration'. But he will not allow for its intellectual aspect. He speaks of the 'ancient quarrel' between poetry and philosophy. But the 'quarrel' is surely a one-sided one: the poets do not join in.

M. Verdenius: Trotzdem ist dieser Streit zwischen Poesie und Philosophie keine Einbildung Platons, sondern eine Realität. In seiner Zeit betrachtete man die Dichter als die massgebenden Lehrer und Ratgeber des Volkes (Arist. *Ran.* 1054-55, Isocr. II 43, vgl. Platon *Lys.* 214a, *Symp.* 209a). Gegen diese Strömung und insbesondere gegen die Leichtfertigkeit, womit viele Leute ihre moralischen Fehler durch eine Berufung auf die von den Dichtern verherrlichten Götter und Helden beschönigten, richtet er seine Angriffe.

M. Reverdin: Permettez-moi de revenir sur ce que vous avez dit au sujet de l'espace qui sépare le monde des dieux du monde des hommes. Il me semble que dans plusieurs de ses dialogues, Platon peuple cet espace, qu'il y établit des courants ascendants et descendants, qu'il y ménage des voies de communication autres que celles que vous avez considérées.

Il y a tout d'abord le culte. Je songe à ce passage curieux des *Lois* (653c-654a) où il est dit que les fêtes religieuses sont un don des dieux; que ceux-ci, émus de pitié, ont accordé à l'homme des moments de répit; qu'ils l'aident enfin à percevoir à travers la joie des chants et des danses du culte comme un reflet de cette harmonie du monde des astres, qui est dans la pensée des *Lois*

un élément très important. Le culte est donc bien une voie de communication entre les deux mondes dont nous parlions tout à l'heure; les dieux s'y révèlent à l'homme; l'homme y élève ses regards vers eux.

Il y a d'autre part – et là je rejoindrais M. Chantraine –, il y a d'autre part *Eros*. Le fameux thème du *Banquet*, nous le retrouvons dans la *République* et dans les *Lois*, quelque peu transposé, il est vrai, puisque ce n'est plus *Eros* lui-même, mais que ce sont d'autres δαίμονες qui servent d'intermédiaires entre les deux mondes, et peuplent l'espace qui les sépare. Enfin, les philosophes de la *République*, les εὔθυνοι des *Lois* sont jusqu'à un certain point assimilables à ces δαίμονες. Platon ne les qualifie-t-il pas de δαιμόνιοι, dans l'idée sans doute qu'ils sont des intermédiaires entre le commun des citoyens et le monde du divin? Après leur mort, autrement dit dès l'instant où leur âme aura été délivrée du corps, la Cité les vénérera comme des δαίμονες. Elle célébrera en leur honneur un culte très différent des cultes funéraires ordinaires, et même des cultes héroïques.

Récapitulons. Les fêtes religieuses, instituées par les dieux eux-mêmes, reflètent l'harmonie du monde divin, qu'ils révèlent ainsi aux hommes; les δαίμονες, que ce soient ceux de la mythologie traditionnelle, comme *Eros*, ou que ce soient des hommes qui, par la contemplation, se sont élevés à ce rang, ces δαίμονες, dis-je, mettent en contact les deux mondes séparés. N'avons-nous pas là deux voies par lesquelles la communication peut s'établir entre eux? Je ne sais ce que vous en pensez.

M. Verdenius: Ich bezweifle, ob man die Philosophen-Herrscher als religiöse Vermittler auffassen darf. Die Bemerkung, dass sie nach ihrem Tode als *daimones* verehrt zu werden verdienen (*Rep.* 469a, 540 b c), scheint mir vor allem auf ihrer geistigen Überlegenheit zu beruhen (vgl. *Crat.* 398b). Die vernünftige Seele, die schon während des Lebens ein *daimon* ist (*Tim.* 90c), befreit sich beim Tode. Die Vermittlung zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt findet also im eigentlichen Sinne nur in der individuellen Seele statt. Natürlich wird die Kluft

zwischen den beiden Welten gewissermassen auch durch den Kult überbrückt. Man hat aber den Eindruck, dass dieser Kult in den *Gesetzen* für die Durchschnittsmenschen bestimmt ist. Platon versucht durch diesen Notbehelf auch die beschränkten Geister dem Göttlichen näher zu bringen. Für die Philosophen haben solche religiösen Feste keine grosse Bedeutung.

M. Reverdin: La question est délicate. Certes, ce culte est destiné au vulgaire. Mais nous savons que l'Académie était organisée en thiase des Muses, qu'après sa mort, Platon y a été l'objet d'honneurs divins assez semblables, vraisembablement, à ceux qu'il réserve lui-même aux εὔθυνοι des *Lois*. Dans cet étrange écrit qu'est l'*Epinomis* (est-il de Platon? J'ai peine à le croire; mais il se situe dans le prolongement immédiat de sa pensée telle qu'elle s'exprime dans les *Lois*), dans l'*Epinomis*, dis-je, nous voyons la démonologie prendre une extrême importance, et cela nous donne le sentiment qu'il y avait à l'Académie, du temps même de Platon, et plus encore après sa mort, une religiosité assez particulière. Nous sommes ainsi amenés à nous demander si nous ne sommes pas victimes d'une erreur de perspective quand nous intellectualisons par trop la quête spirituelle de Platon, et sa conception du divin.

M. Verdenius: Es scheint mir ziemlich sicher, dass Platon an die Dämonisierung der Seele nach dem Tode geglaubt hat. Ich bezweifle aber, ob er sich persönlich am Dämonenkult beteiligt hat. Er hat seine Akademie unter den Schutz der Musen gestellt und damit das Recht der Inspiration anerkannt. Wir haben aber gesehen, dass dieses Recht der Inspiration nach Platon nur ein beschränktes und relatives war. Darum kann der Musenkult in der Akademie kaum einen inbrünstigen Charakter getragen haben; der Geist dieser Verehrung muss ein abstrakter, vielleicht selbst ein ironischer gewesen sein.

Literatur

O. Apelt, *Platon. Sämtliche Dialoge*. Leipzig, 1916-1926.
P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris, 1937.
H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I. Baltimore, 1944.
F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*. London, 1937.
F. M. Cornford, *The "Polytheism" of Plato*, Mind 47 (1938), 321-330.
E. Des Places, *Pindare et Platon*. Paris, 1949.
A. Diès, *Autour de Platon*. Paris, 1927.
E. R. Dodds, *Plato and the Irrational*, J. H. S. 65 (1945), 22-32.
E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley-Los Angeles, 1951.
A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*. Paris, 1932.
A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, 1936.
A. J. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste* II. *Le Dieu cosmique*. Paris, 1949, 92-152.
P. Frutiger, *Les mythes de Platon*. Paris, 1930.
V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris 1949.
H. Gundert, *Enthusiasmos und Logos bei Platon*, Lexis 2 (1949), 25-46.
R. Hackforth, *Plato's Theism*, C. Q. 30 (1936), 4-9.
E. Hoffmann, *Platonismus u. Mystik im Altertum*. S. B. Heidelberg 1934-35, II.
J. H. M. M. Loenen, *De Nous in het systeem van Plato's philosophie* (Diss. Amsterdam). Amsterdam, 1951.
V. Martin, *Sur la condamnation des athées par Platon au Xe livre des Lois*, Jahrb. d. Schweiz. Philos. Ges. 11 (1951), 103-154.
J. Moreau, *Platon et l'idéalisme chrétien*, Rev. Et. Anc. 49 (1947), 65-77.
R. Mugnier, *Le sens du mot Theios chez Platon*. Paris, 1930.
G. E. Mueller, *Plato and the Gods*, Philos. Rev. 45 (1936), 457-472.
S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon*. Paris, 1947.
O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*. Paris, 1945.
C. G. Rutenber, *The Doctrine of the Imitation of God in Plato*. Morningside Heights, 1946.
R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Neuchâtel, 1944.
J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Cambridge, 1942.
F. Solmsen, *Plato's Theology*. Ithaca N. Y., 1942.
A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928.
A. E. Taylor, *The "Polytheism" of Plato*, Mind 47 (1938), 180-199.
W. J. Verdenius, *Christianiserende en historische Plato-interpretatie*, Ned. Theol. Tijdschr. 8 (1943), 129-143.
G. J. de Vries, *Spel bij Plato*, Amsterdam, 1949.
U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931-32.